

*Anales de la*  
*Fundación Joaquín Costa*

22-23

Huesca

2005-2006



*Anales de la*  
*Fundación Joaquín Costa*

22-23

Huesca

2005-2006

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 974 294 120

[iea@iea.es](mailto:iea@iea.es)

*Anales de la*  
*Fundación Joaquín Costa*



22-23

Huesca

2005-2006

I.S.S.N.: 0213-1404  
Depósito legal: HU-193/2002  
Corrección: Ana Bescós García  
Coordinación editorial: Teresa Sas Bernad

---

Preimpresión: Ebro Composición, S. L.  
Impresión: Línea 2015, S. L.

# ANALES DE LA FUNDACIÓN JOAQUÍN COSTA

DIRECTOR: Juan Carlos Ara Torralba  
SECRETARIA: Pilar Alcalde Arántegui

22-23

Huesca

2005-2006

---

---

## SUMARIO

Anotaciones sobre la distribución de agua en los sistemas de riego tradicionales de la zona occidental de la Hoya de Huesca, por José Antonio Cuchí Oterino .....	5
Joaquín Costa y la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, por Eloy Fernández Clemente .....	47
Liberalismo, neoliberalismo y posliberalismo, por José Guadalupe Vargas Hernández .....	59
SECCIÓN DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL	
Presentación, por Carmelo Lisón Tolosana .....	87
La reducción de la infancia en la sociedad de la información, por Petra M <sup>a</sup> Pérez Alonso-Geta .....	89
De la dignidad de los trabajadores en tiempos de flexibilidad laboral, por Ana M <sup>a</sup> Rivas Rivas .....	109

Recordando a Cervantes a propósito del cuarto centenario de la publicación del <i>Quijote</i> : la construcción social de la realidad como cuestión antropológica, por Eloy Gómez Pellón .....	121
Rappresentazioni dell'alterità nella letteratura "popolare". Uno studio di caso, da Maria Federico .....	145
El alborear de los derechos humanos, por Carmelo Lisón Tolosana .....	177



# *Anotaciones sobre la distribución de agua en los sistemas de riego tradicionales de la zona occidental de la Hoya de Huesca*

POR

JOSÉ ANTONIO CUCHÍ OTERINO\*

El presente trabajo estudia los sistemas tradicionales de distribución de agua en los regadíos antiguos de una parte de la comarca aragonesa de la Hoya de Huesca.

The present paper is focused on the traditional systems of water allocation in the old irrigation areas of the central and western Aragonese region of the Hoya de Huesca.

Los somontanos oscenses del pie de las sierras prepirenaicas disfrutaban de un clima semiárido, suave hacia el norte y de mayor aridez hacia el sur. Su climatología, con una fuerte evapotranspiración en verano y lluvias en otoño y primavera, sostiene una agricultura extensiva de secano, dominada por el cereal de invierno, hoy más cebada que trigo, acompañado por almendro, olivo y viñedo.

La limitación en las precipitaciones, y el encajamiento de los ríos de origen pirenaico se traduce en unos modestos recursos hídricos superficiales y subterráneos que únicamente han permitido el desarrollo de diversos regadíos tradicionales. En la práctica totalidad de los casos, la superficie potencialmente regable es mayor que la cantidad de agua disponible. Por otro lado, las sequías meteorológicas, típicas de la climatología semiárida, limitan aún más el recurso.

A pesar de su modestia, los regadíos tradicionales han sido elemento importante en la pequeña historia de numerosas localidades. Son la razón principal de la existencia de los huertos que eran elemento fundamental de la, en muchos casos precaria, alimentación tradicional. De hecho, riego y huerto son prácticamente sinónimos<sup>1</sup> en muchas localidades, aunque en los sistemas más grandes también se han regado cereal de invierno, maíz, alfalfa, olivos y frutales.

La gran mayoría de las zonas regadas se agrupan en unidades que comparten una captación y las correspondientes acequias. Algunas tienen orígenes muy antiguos y han pervivido durante siglos bajo diversos sistemas políticos y religiosos, en épocas

---

\* Escuela Politécnica Superior. Ctra. de Cuarte, s/n. 22071 Huesca. *E-mail*: [cuchi@unizar.es](mailto:cuchi@unizar.es).

<sup>1</sup> “Y donde hay agua, una huerta”, como canta José Antonio Labordeta.

de abundancia de agua y durante las duras y prolongadas sequías. Una historia tan dilatada con múltiples usuarios es, evidentemente, una inagotable fuente de conflictos, la mayoría sin trascendencia.<sup>2</sup> Los más importantes se generaban entre los propios regantes. Para evitarlos, en la gran mayoría de las unidades de riego con alguna complejidad se definieron normas de gestión colectiva, de común aceptación, apoyadas en procedimientos sencillos, fiables y fácilmente aceptables de distribución de agua. Esta normativa, en la medida de su utilidad, parece ser bastante estable, hasta fechas muy recientes.

En la actualidad, los diversos sistemas de riego, estables durante siglos, están sufriendo complejas transformaciones por diversas razones. Entre ellas se cuenta el envejecimiento y la despoblación, la generalización de la agricultura extensiva a tiempo parcial, la creciente urbanización, la modernización de regadíos y la construcción de infraestructuras de transporte. Además, los huertos locales ya no aportan un porcentaje significativo del abastecimiento de frutas y hortalizas para el consumo.

Es muy posible que estas sean las transformaciones más importantes que han sufrido estos sistemas de riego en toda su historia. En muchos casos están conduciendo a su desaparición. Por ello parece de interés documentar los métodos tradicionales de gestión de agua de riego, antes de que se pierda una parte importante de la información que contienen.

Una rápida prospección ha detectado una gran riqueza de situaciones a lo largo del Alto Aragón. Por ello, el presente trabajo se circunscribe a las zonas central y occidental de la Hoya de Huesca, entre el Gállego y el Flumen.

#### MARCO HIDROLÓGICO

En la zona de estudio, el riego está totalmente relacionado con la hidrología local, dado que el Gállego, curso de agua de mayor entidad, pasa demasiado encajado.<sup>3</sup> Por tanto, sus regadíos tienen que basarse en limitados recursos hídricos, superficiales y subterráneos, con una escasez crónica de agua que se agrava en periódicas sequías. Así, en la margen derecha del Gállego se da la paradoja de que solo se puede utilizar la escasa agua de sus barrancos afluentes. Cortos, accidentados, arcillosos y capaces de regar muy poca superficie, de estiajes mínimos y destructoras avenidas.

Los afluentes de la margen izquierda llevan algo más de agua, dado que sus cabezas se encuentran en las calizas de las sierras prepirenaicas. Sus cursos medios

---

<sup>2</sup> Por ejemplo, existieron conflictos menores en las basas de Almazorre entre el lavado de ropa y el riego de huertos.

<sup>3</sup> Sería aprovechable por el canal de la Hoya de Huesca, proyecto ya soñado en el siglo XVI.

están poco encajados en llanuras de cierta extensión. El más occidental es el modesto río Seco, que desciende desde la sierra de la peña del Sol hacia Ayerbe, en una dirección genérica norte-sur. Allí tuerce abruptamente hacia el oeste para desembocar en el Gállego a la altura del Molinaz. Entre Santa Engracia y Ayerbe discurre por una llanura con un potente relleno detrítico donde se infiltran aguas de lluvia y escorrentía superficial. Estas aguas subálveas son aprovechadas por Ayerbe, que ha captado tradicionalmente el agua del río Seco y de los acuíferos asociados a este y al Saso de Ayerbe, que descargan en Fontellas y en los ibones de Ayerbe. Al sur de esta localidad, en el antiguo cauce del río Seco, varias fuentes ibones<sup>4</sup> y los retornos de la acequia de Fontobal drenan al barranco de Badiello. Desemboca al Gállego en Biscarrués, tras pasar por Losanglis y Piedramorrera.

Más al este, el Sotón tiene un poco más de entidad. Capta una amplia zona entre el Prepirineo al norte, las Canteras de Almudévar al sur, el Saso de Ayerbe al oeste y las Coronas de Castejón de Becha al este. Es una cuenca compleja, donde el Sotón recibe afluentes que también descienden desde las sierras. El río Astón<sup>5</sup> es el resultado de unión de varios barrancos que nacen al norte de Loarre y confluyen aguas arriba del Foraz. El Riel nace en la Virgen de la Peña de Aniés. De esta localidad se dirige claramente hacia el sur, pasando junto a Plasencia del Monte. El Sotón tiene su nacimiento en la Paúl de Sela, en el interior de las sierras. Se encamina inicialmente al este y desaparece en una zona kárstica. En la cueva Negra, al norte de la ermita de San Cristóbal, gira decididamente al sur hasta tomar un rumbo suroeste entre Lupiñén y el castillo de Campiés. El Salado nace al norte de Puibolea y en el llano tiene un curso suroeste hasta unirse al Sotón cerca de Otura. El Benia se forma al este del Gratal, por confluencia de los barrancos de San Julián de Lierta y Fenés. El primero desciende vertiginosamente de la peña Mediodía hasta las Gorgas de San Julián, donde hay un manantial permanente aguas arriba del Belén de Peña Guara. Tras la confluencia, se dirige al sureste por Lierta y el castillo de Anzano hasta desembocar en el Sotón, en las cercanías del castillo de Otura.

Un poco más de agua aportan los cauces de la cuenca del Cinca dentro de la zona estudiada. También quedan prácticamente secos en verano, por efecto de los primeros azudes. Isuela y Flumen disponen de mayores recursos al tener mayor cuenca dentro del Prepirineo. De hecho son, junto con Las Navas, los únicos lugares donde se han construido embalses de alguna entidad.

El río Isuela nace en las estribaciones meridionales de la sierra de Bonés, en el Prepirineo, en las cercanías de Arguis. Tras un corto recorrido por la depresión margosa de esta localidad, atraviesa, en dirección norte-sur, un congosto calizo que finaliza en

---

<sup>4</sup> El término *ibón*, en la zona, designa un manantial y no un lago como en el Pirineo.

<sup>5</sup> También se le denomina *Artasona* y *Albero*.

la localidad de Nueno. Entra en la llanura de la Hoya de Huesca fluyendo por las cercanías de Arascués, Igríes, Banastás, Yéqueda y Chimillas. Rodea por el norte y el este el casco antiguo de Huesca y continúa hacia el sur, paralelo al Flumen, hasta Buñales, donde afluye a aquel. Tiene pocos afluentes, que solo aportan agua en épocas de lluvia. En el centro del congosto recibe al barranco de A Batalla. En las cercanías de Huesca recibe a los barrancos de Manjarrés, del Diablo y de Alfándiga.

En el congosto afloran las *aguas vivas*. Proviene del acuífero kárstico de San Clemente, en las calizas de Guara; de las aguas levemente termales de Baños de Nueno y de modestas fuentes como La Rayeta,<sup>6</sup> en calizas del Muschelkalk. En el piedemonte, aparecen las aguas ligeramente saladas de Paulesas, a la altura del desaparecido Hospital de Arascués. En Yéqueda recibe el agua de los ibones del mismo nombre.<sup>7</sup> Ya en Huesca, llegan aguas de las muy modestas fuentes de Marcelo y de San Miguel, esta última en el azud del mismo nombre. Aguas abajo de la ermita de Salas recibe aguas procedentes del acuífero de Huesca.

El Flumen tiene una doble cabecera. Por el oeste nace en el valle de Bonés, al norte de Arguis, en zona de areniscas y arcillas. Toma una dirección oeste-este, hasta la altura de la pardina de Ascaso, donde gira al sur. El segundo cauce se origina cerca de la pardina de Orlato y se dirige en dirección contraria, tocando por el sur a las calizas de la sierra de Gabardiella. Ambos se unen en Santa María de Belsué para tomar rumbo sur, internándose en un estrecho denominado históricamente *de la Toba*, donde se han construido dos embalses. A la altura del inferior recibe a las numerosas fuentes de Cienfuens. El río continúa hacia el sur, recibe fuentes a la altura de Valleclosa y de los huertos de Santolarieta y se entalla en el estrecho de Palomeras, entre las peñas de Salto de Roldán. Al llegar al pie del Prepirineo, a diferencia del Isuela y consecuencia de una captura, el río continúa muy encajado hasta la altura de Estrecho Quinto.<sup>8</sup> Hasta allí solo permite algunos huertos en el antiguo molino central de Apiés y el puente de Fornillos. A partir de Montearagón, el desarrollo de terrazas permite el sangrado del cauce a partir de los azudes de Tierz y de la Ribera.

Los acuíferos de la zona son muy modestos, pero de gran importancia tanto para las poblaciones como para riego. Existen dos tipos de acuíferos. En las sierras hay varios acuíferos en las calizas. Drenan a algunos manantiales que afloran en la cara sur.<sup>9</sup> Son responsables de las aportaciones de agua del Sotón y el Riel, de las fuentes al norte de Bolea y las aguas vivas del Isuela y Flumen.

---

<sup>6</sup> En aragonés se denomina *rayas* a los estratos geológicos de las rocas sedimentarias.

<sup>7</sup> También llamados *de Banastás*. Están en la *güega* entre ambos términos municipales y el de Huesca.

<sup>8</sup> El antiguo cauce, afluente del Guatizalema, discurre al norte de San Julián de Banzo y por *Barluenga* (topónimo evidente), albergando actualmente al río Rija, también conocido como *Ripareta de Loporzano*.

<sup>9</sup> Parte importante del agua subterránea va a la zona norte de las sierras: Pequera, Trinidad, etcétera.

En el Somontano, la grava de los glaciares y terrazas fluviales alberga también algo de agua subterránea en varios acuíferos someros. En la ribera del Gállego alimentan fuentes menores en Murillo, Santa Eulalia de Gállego, Erés y Biscarrués. La recarga de lluvia, las infiltraciones del río Seco y los regadíos alimentan diversas fuentes en el entorno de Ayerbe, como Fontobal, Fontaneta, Fontellas o ibones del Badiello. Otra unidad similar, aunque de menor entidad, es el Saso de Loscorrales, en la llanura de la Sotonera, la unidad más importante es el sistema Arbea-Plasencia del Monte-Viveros de la Diputación General de Aragón. De hecho, los mapas topográficos y la fotografía aérea revelan numerosos drenajes, de grandes dimensiones en la zona de Guadasespe. Un hecho interesante son las recargas artificiales del acuífero que se practican en Plasencia del Monte y Lupiñén.

En el Isuela se encuentra el acuífero de Arascués-Igriés-Huesca. Es el de mayor entidad de la zona estudiada y está recargado parcialmente por pérdidas del sistema de riegos. Los acuíferos del llano son todos de tipo libre, de poca profundidad y contaminados por nitratos de origen agrícola. Al sur de Huesca y Monflorite existe uno confinado y algo profundo en arenas del Mioceno.

No hay datos de aforos de la práctica totalidad de los ríos, acequias y fuentes, salvo una, en el Flumen, junto a la Santeta. Existe una convicción general de que en la actualidad los caudales de ríos y fuentes son menores que en el pasado. A esto se atribuye parcialmente el declive de algunos sistemas de riego. Además de la serie de sequías del final del siglo XX, también podría ser debido al incremento de la evapotranspiración por reforestación de las zonas más escarpadas de las cuencas.

#### UNIDADES DE RIEGO

Dentro de la zona de estudio se ha localizado un número sorprendentemente grande de unidades de riego. Se ha optado por denominar como tales aquellas que tienen una gestión colectiva, dispongan o no de reconocimiento oficial. Algunas de las más importantes se constituyeron en sindicatos, hoy comunidades de regantes, mientras que otras no lo han hecho. La descripción se ha organizado por cuencas y localidades, de oeste a este.

### **Barrancos menores, afluentes del Gállego**

El Gállego entra en la comarca tras cruzar su espectacular gorgocha,<sup>10</sup> entre los Mallos de Riglos y Peña Rueba. Al estar muy encajado no deja prácticamente en sus orillas tierra regable al abrigo de las históricas avenidas. Por ello, las localidades

---

<sup>10</sup> El viento norte que desciende por esta se conoce como *Alaniés*, recuerdo de la desaparecida localidad que existía entre la cerrada del embalse de La Peña y Murillo de Gállego.

cercanas tienen que utilizar sus pequeños afluentes. En la orilla izquierda se riega del barranco de Riglos. Por la derecha, de los barrancos de Subián, Santolaria, Sierra Estronad y Barto. Son muy modestos, drenan arcillas y areniscas; carecen de acuíferos importantes y sufren estiajes muy fuertes.

### *Murillo de Gállego*

Situado en la margen derecha del Gállego, al pie de Peña Rueba, disponía de varias pequeñas zonas de huertos. En la orilla del Gállego tenía la posibilidad de utilizar la acequia del antiguo molino, luego central hidroeléctrica. El riego se hacía mediante norias y apertura de taponeras. En el Monteagüero, a partir de una balsa se regaba a voluntad previa petición de turno. En Fuendoro, en el entronque entre la A-132 y el acceso de Agüero, además de la fuente citada, se hacía una parada de ramas y piedras. También se regaba de manantiales situados al pie de Peña Rueba y del barranco del lugar, mediante pequeñas acequias que servían a muy pocos huertos. En general regaba el primero que llegaba, aunque en los términos de Sotal y Escalá se recuerda que se pusieron turnos por horas en alguna sequía importante.

### *Agüero*

Dominado por sus mallos, comandados por Peña Sola, Agüero se encuentra en la confluencia de tres barrancos, que se unen en el del Cubo. Este confluye con el de San Felices para dar lugar al Subián. Había un número relativamente grande de pequeñas acequias, que servían a unos pocos huertos. Se regaba por turno desde arriba hacia abajo.

### *Santa Eulalia de Gállego*

Situada sobre la ladera sureste de la estribación que separa los barrancos del lugar, al sur, y Morán,<sup>11</sup> al norte, la localidad rozó el millar de habitantes en el primer tercio del siglo XX. Es zona accidentada, con poca tierra llana, en las terrazas del Gállego, y explotaba numerosos bancales.

Tiene una mínima tierra regable para huertos en los depósitos limosos de las orillas de los barrancos de Sierra Estronad, Santolaria y Morán. Son cuencas alargadas en una geología subhorizontal de areniscas y arcillas poco permeables. Los resaltes de arenisca producen pozas cuyo crecimiento produce caídas de bloques. Por ello, solo son posibles las *paradas*, modestos azudes de ramas y piedras pequeñas, como

---

<sup>11</sup> Entidad menor de Murillo de Gállego. Por cercanía tiene mayor relación con Santa Eulalia.



**Figura 1.** El último *quinquiflón* en Santa Eulalia de Gállego.

en las “pasaderas” del barranco de Santolaria, del camino de Sierra Estronad. La acequia más importante es la denominada *de la Fuente del Lugar*, que regaba unos diez huertos. Por la dificultad de establecer acequias se recurría a cigüeñales de contrapeso, conocidos local y onomatopéyicamente como *quinquinflones*, que se manejaban manualmente para sacar agua directamente desde las pozas del barranco (fig. 1).

No había sindicato de riegos ni regulaciones de uso, orales o por escrito. Los huertos aprovechaban las escorrentías de caminos y tejados, mediante abundantes balsas. Algunos se alimentaban de los pequeños acuíferos de las terrazas del Gállego (fuentes de Alastuey, de Andrea y del Lavadero). Por necesidad también tenían huertos al otro lado del Gállego,<sup>12</sup> en el sistema de riegos de San Julián en Ayerbe, especialmente en el término de El Cubo.

El 10 de agosto de 1948, durante la fuerte sequía de la década de los años cuarenta, se produjo una disputa por el uso del agua de una pequeña fuente, cuyo resultado fue un muerto y un herido.

### *Riglos*

En esta localidad se recoge, con una larga acequia, agua del barranco de la Mota, que desde Los Fils recorre el pie de los Mallos menores. Regaban en seis o siete días por orden de casas, en turnos de seis horas. En cada vuelta se cambiaba el turno, de modo que los que habían regado de noche pasaran a hacerlo de día.

## **Río Seco de Ayerbe**

### *Ayerbe*

Abrigada por el cerro testigo de San Miguel y situada en un valle favorable del regadío, la siempre inquieta localidad de Ayerbe ha tenido una fuerte relación con el riego. Históricamente se regaba del río Seco, en los sistemas de Fontobal y San Julián. A inicios del siglo xx se realizó el embalse de Las Navas, con un trasvase desde el río Astón.<sup>13</sup>

a) Fontobal se nutre de aguas del río Seco que afloran a partir de la tradicional zona de pozos del mismo nombre.<sup>14</sup> Un pequeño azud, situado aguas abajo, da comienzo por

---

<sup>12</sup> El paso del Gállego a finales del xix se hacía mediante un pontón en el término conocido como *La Barca*. Durante una peregrinación a la ermita de la Virgen de Concilio, por motivos de una fuerte sequía, murieron ahogadas cerca de veinte mujeres y niñas.

<sup>13</sup> Se dice que el Ayuntamiento de Ayerbe compró o intentó comprar los derechos de los ibones de Pequera, que drenan por la Foz de Escalate hacia la estación de Santa María de la Peña, pensando en realizar un túnel como el de la central de Carcavilla.

<sup>14</sup> Aún es posible ver uno con los restos de una noria de tracción animal.



la orilla izquierda a la acequia del mismo nombre. En el inicio está el *Pantané*. Al parecer solo se llenó una vez, y presentaba importantes problemas de filtración. Del azud, la acequia se dirige hacia el casco urbano de Ayerbe y continúa hacia el sur, hacia Losanglis y la val de San Pablo. Mur Ventura (1924) indica que eran comunidad legal desde 1895 y que se regaban partidas de huertos (Fontobal, Puntarón, Canalé, Tejar y Badillo) y de campos (Arguisa, Bardanés, Burfán, Badiello).

Agua abajo de este primer azud y antes del puente de la A-1206 con el ferrocarril, hay un segundo muro, de cierta antigüedad, de mayores dimensiones. Coronado por unas pasaderas, parece destinado a controlar la fuerte incisión remontante en los materiales limosos del cauce inferior. Se dice que fue construido o reparado en época de Isabel II. Mur Ventura (1924) indica que en este sindicato repartían el agua por tiempo, aproximadamente una hora por fanega.

Fontobal se unió al Sindicato de Las Navas como consecuencia de la pertinaz sequía de finales de la década de 1940. Hoy riega del pantano de Las Navas<sup>15</sup> mediante petición a la CHE, normalmente dos días de cada diez. Cuenta con 425 miembros, que riegan nominalmente 960 hectáreas, a turno descendente, *por boquera*, según la denominación oscense.<sup>16</sup> Hubo guarda en el pasado. Actualmente se permite el almacenamiento en balsas. Diferencian entre huertos y campos. Los primeros pagan por agua y superficie y hay una clasificación de pago en función de las probabilidades de riego. El agua no se puede vender separada de la tierra.

En la década de 1940, hubo un serio intento de incorporar tierras de Biscarrués, en la zona del Badillo, al sindicato. Incluso se construyó la correspondiente acequia. El proyecto no avanzó, se dice, por oposición de un gran propietario de la cuenca del Astón, dado que se le detraían caudales. También se realizó otra acequia en la zona de Labanera, por encima de Ayerbe, entrando en tierras de Sarsamarcuello hasta Machina. Se construyó incluso un acueducto sobre el barranco de Fontobal que todavía existe. Prácticamente no se llegó a usar. Según parece, la ampliación se realizó para llegar a las 1000 hectáreas de regadío.

La historia de la construcción del embalse y la formación del Sindicato de Las Navas de Ayerbe, donde se incluyó Fontobal, merece un estudio detallado, destacando el trabajo de Nicolás Ferrer, Ricardo Monreal y otros muchos ayerbenses, con el apoyo de Rafael Gasset y Luis Espada.

b) El segundo sindicato tradicional de Ayerbe es el de la acequia de San Julián, cuyo azud se encuentra en el cauce del río Seco, aguas abajo del cruce con la A-132.

---

<sup>15</sup> En Ayerbe se recuerda el hacer vecinal en la acequia de Petrolanga.

<sup>16</sup> El término *boquera* puede llevar a confusión, dado que en el sur de España se denomina así a la entrada de agua a la acequia o campo.

Reparado en hormigón, da origen por la margen derecha a la acequia, que dispone de un pequeño embalse a poco del inicio y se prolonga hacia paraje de El Cubo, cerca de la desembocadura del Seco al Gállego.

En los riegos de San Julián, donde hubo guarda en el pasado, el agua se distribuye por horas, en función del tamaño de la finca. Mur Ventura (1924) señalaba la escasez de sus aguas, indicando que tardaban diez días en regar todo el término. Hoy la superficie regada está muy menguada.

En la Fontaneta, entre los azudes de Fontobal y San Julián, se hacían algunas paradas de ramas, para pequeños huertos.

En los ibones del Badillo, al sur de Ayerbe, hay diversos riegos aislados, parte de los cuales se han agrupado recientemente en una comunidad de regantes, que cuenta con una alberca de regulación. Regaban en fila por dos acequias.

En Ayerbe existía también un amplio número de balsas. Se citan unas doscientas, que se llenaban con escorrentías y manantíos de invierno. Se usaban, mientras duraba el agua, en pequeños huertos para hortaliza temprana, como habas y bisaltos.

### *Losanglis*

Forma parte actualmente del Sindicato de Las Navas de Ayerbe. Aunque hay una acequia directa, toma el agua para los huertos de un azud del Badiello al que se vierte agua en Ayerbe. Riegan por boquera, de arriba hacia abajo. No hay distinción de pagos.

En esta localidad se recuerdan azudes hoy desaparecidos, cuyos huertos supervivientes se surten de la acequia anterior, así como el empleo de algún *quinquinflón*.

### *Piedramorrera-Biscarrués*

Estas localidades, situadas junto al Badiello,<sup>17</sup> riegan con las aguas sobrantes de Fontobal-Las Navas y las fuentes situadas al sur de Ayerbe y en Losanglis. En Piedramorrera, mediante azud, nace la acequia *madral* del Badillo por la orilla derecha, con huertos situados linealmente a largo de la misma.

En Piedramorrera, el que está regando en un momento dado tiene prioridad y no le pueden quitar el agua, aunque sea un propietario situado más arriba en la acequia.

En Biscarrués, que cuenta con sindicato propio, la acequia ha sido recientemente entubada por la Confederación Hidrográfica del Ebro, desde la linde con Piedramo-

---

<sup>17</sup> El Badillo o Badiello era el cauce inferior del río Seco, antes de su captura por el barranco de San Julián, colmatado por sedimentos limosos.

rrera. Existen veintitún aguajillos, uno para cada huerto, situados a lo largo de la acequia que llega hasta el llano de Erés, aunque hoy solo riegan una docena de propiedades, cuando llega agua. La prioridad es para el huerto situado aguas arriba, pudiendo cortar, a voluntad, el agua a los usuarios ubicados aguas abajo, aunque hubiesen comenzado a regar antes. Hay una balsa, en uno de los huertos, que no se llena cuando hay escasez, y varios tienen pozos que disponían de norias de tracción animal. Todos los huertos pagan lo mismo; en el pasado se hacía en forma de vecinales.

En cuanto a la cuenca del Sotón, está dividida en riegos del Astón, Sotón, Salado y Benia.

### **Río Astón**

El Astón se divide en dos zonas, por encima y por debajo del azud del pantano de Las Navas. Por encima de este azud se encuentra Loarre. Por debajo hay varias localidades y sindicatos, organizados varios de ellos en el Sindicato Central del Pantano de Las Navas. Uno de ellos es el de Las Navas de Ayerbe, ya descrito.

#### *Loarre*

Situada en la confluencia de varios barrancos, esta localidad deriva agua de la fuente de Petrolanga, ubicada en el término municipal de Loarre, aunque hidrológicamente es cuenca del Riel.<sup>18</sup> Actualmente confluye con una segunda acequia, que viene del barranco de los Mallos, en una balsa construida hace unos diez años y situada sobre la localidad. De esta balsa sale una acequia denominada *del Molino*, que devuelve el agua al barranco de los Mallos. En este, aguas abajo hay un azud del que sale la acequia del Concejo, que hace un bucle y desagua otra vez al barranco. De esta nacen las del Parral y Sevilla, que se dirigen a oeste, hacia el cementerio. De la última, por el pueblo, sale La Paúl. Del barranco citado, aguas abajo de la fuente de Latas, comienza la acequia de Carreras. Cada acequia riega en un día, de lunes a jueves: Parral, Sevilla, Concejo y Carreras. En los restantes días se deja recuperar la balsa.

Cuando hay suficiente agua riegan a voluntad. Si escasea, se pone orden y se pasan a una boquera ascendente, aprovechando las *sogadas*. En la fuerte sequía del verano de 2005 se adoptaron turnos fijos de media hora.

---

<sup>18</sup> Lo cual causa conflictos entre Aniés y Loarre. Hay referencias orales a problemas, según unos por sabotajes en la captación, según otros por la desidia en el mantenimiento.

El pantano de Las Navas, iniciado en 1916 y finalizado en 1932, recoge agua del Astón en la presa del Foraz, que la deriva por un canal subterráneo al embalse, de una cabida de 2 hectómetros cúbicos. A pantano lleno supone una dotación próxima a los 1000 metros cúbicos por hectárea y año. Dispone de un sindicato central que engloba a los de Ayerbe, Mondod-Rosel, Artasona, La Mezquita y Montmesa, y cuya historia está esbozada en Bolea (1986).

### *Loscorrales*

Regaban del Astón por dos acequias. La primera, a la altura de Jabarriello, salía por la orilla izquierda hasta llegar hasta la actual A-132, sirviendo a 65 hectáreas y un molino. Más abajo, salía otra por la orilla opuesta hacia Ballalba y Barbiella, entre los sazos de Loscorrales y Ayerbe. Regaban por tandas,<sup>19</sup> en función de la superficie del campo, de arriba hacia abajo. Ambos están inactivos. Había otra pequeña zona de riego, al sureste de la localidad, en el Reguero, continuación de Baldegarisa, donde regaban por acuerdo. Actualmente solo se usan sus aguas al sur de la A-132. La única zona actual de riego se encuentra junto a la arreglada fuente de la localidad. Riegan por acuerdo, aunque en la década de 1950 pusieron orden durante un verano y pasaron a tandas.

### *Mondod<sup>20</sup> y Rosel*

Sindicato hoy prácticamente inactivo, no ligado a ningún casco urbano y por tanto sin huertas. Cuenta con una superficie nominal de 367,5 hectáreas y una concesión de 75 litros por segundo. La acequia *madral* fue construida en el siglo xv por iniciativa de la familia Jordán de Urriés, marqueses de Ayerbe, y fue motivo de conflicto con los Gurrea, señores del castillo de Artasona, situado aguas abajo.

Debido a este impulso inicial, los castillos<sup>21</sup> de Mondod y Rosel, propiedad en su día de la primera familia, no pagaban alfarda ni participaban en la limpieza de la acequia común, como lamenta Mur en 1924. Sin embargo, estaban obligados a poner la madera para la reconstrucción del azud. Este estaba situado en el paraje de Buenos Aires, aguas abajo de la actual A-132, donde aún pueden verse sus restos, así como la caseta de aforo (figuras 2 y 3). Actualmente se ha situado al norte de la carretera. La acequia, hoy entubada, tiene un tramo de acueducto en terraplén, denominado *la Collada*.

---

<sup>19</sup> La tanda, en Valencia, también se denomina *dula*, que en Sotonera y Galliguera significa 'pastoreo en común de ganado, sobre todo caprino'.

<sup>20</sup> También escrito y/o pronunciado como Mondot y Mondó.

<sup>21</sup> En esta zona se conoce como *castillo* una gran propiedad rústica en mano única. De probable origen medieval, algunos todavía mantienen algún edificio fortificado, generalmente en ruina.



**Figura 2. Restos del azud señorial de Mondod-Rosel.**



**Figura 3. Caseta de aforo de la acequia de Mondod-Rosel.**

Históricamente, y se mantuvo tras la construcción del embalse de Las Navas, regaban por turno riguroso, por orden de situación. Los estatutos de 1868 se basan en una concordia de 1796 y califican a los regantes, a efectos de representación, en tres clases, en función de la superficie en propiedad, además de establecer un catastro de regantes principales y otro de precarios. El marqués siempre formaba parte de la Junta, así como vecinos de Biscarrués, Piedramorrera y Ayerbe.

Se priorizaban los sementeros sobre las hortalizas. Por costumbre inmemorial se dedica el domingo<sup>22</sup> a Rosel y el lunes a Mondod. Las tierras situadas en el intervalo se dividen en cinco distritos, cuya distribución no se ha podido conocer bien, dado que no se especifica en las ordenanzas. Parece que el martes se regaba la zona situada aguas arriba de Turuñana. El miércoles era para la Botana, el jueves para la Con-tienta y el viernes lo hacían una serie de propietarios de Biscarrués. Regaban por orden en descendente, en tipo boquera. En caso de riego insuficiente, se retomaba dentro de cada distrito en el punto donde se había interrumpido la semana anterior.

A efectos de hortalizas, el distrito de arriba, hasta la collada de Pitralba, regaba los martes —después de Mondod—, miércoles y jueves. El de abajo, viernes, sábado y domingo, hasta que le tocaba a Rosel.

#### *Artasona*

Entre ocho y diez propietarios riegan nominalmente 93 hectáreas, con el 4% del agua de Las Navas. El mayor propietario es el castillo del mismo nombre. Su zona regada linda con otra pequeña que recoge aguas del barranco de Pulengo, que discurre por el sudeste de la zona terminal del Saso de Loscorrales.

#### *La Mezquita*

Es una gran propiedad, que riega 265 hectáreas en mano única. Su azud se encuentra a la altura de las ruinas del castillo de Artasona. En el pasado azutaba conjuntamente con Montmesa.

#### *Montmesa*

En la actualidad cuenta con azud propio y embalse. En el pasado regaban los sementeros en primavera, por tiempo, en función de la superficie y por orden alter-nado en cada vuelta. Los huertos que tenían un mínimo caudal de una teja regaban a voluntad y utilizaban también pozos.

---

<sup>22</sup> Del amanecer del domingo al amanecer del lunes.

## Río Riel

Cuenca de limitados recursos hídricos que en el pasado atendía a un increíble número de unidades de riego.

### *Aniés*

Situado en un cono aluvial que atraviesa el río Riel, al pie los riscos y conglomeráticos del cabalgamiento de las sierras exteriores, Aniés es un caso claro de cuidadosa utilización de los recursos hídricos para agua de boca y riego.

El sistema de riego más importante sale del Restañó, modesto y cuidado embalse situado en la periferia septentrional de Aniés. En la actualidad recoge sobrantes del abastecimiento urbano a partir de las fuentes de Aguatillos, Hierro y San Sebastián, actualmente conectadas mediante tubería.<sup>23</sup> La primera está situada cerca de Peña Buzola. Las otras dos se encuentran más cercanas al núcleo urbano, la última en el barranco de los Monches. Al embalse llegan las aguas del sobradero del depósito, por retroceso hasta la altura de la fuente de San Sebastián. Entre esta y el Restañó hay



**Figura 4. El Restañó de Aniés.**

<sup>23</sup> Primero se captó de San Sebastián y Hierro por acequias que alimentaban las fuentes públicas del lugar. Luego, al darse servicio a las casas, se recogió de Aguatillos y se entubaron las conducciones.

unos pocos huertos que riegan con el sobrante de aquella, un día cada uno, a primera hora de la mañana.

Del Restañó (figura 4) salen dos acequias entubadas. Riegan cada una en días alternos, unos cuarenta huertos y jardines. El sistema tiene dos fases. A inicios de la temporada “no hay orden” y se riega a voluntad. Cuando el agua empieza a escasear y se producen los primeros conflictos, por acuerdo vecinal “se pone orden” regando a tiempo fijo y en turno guardado ascendente. Cada propietario puede distribuir su tiempo de agua en los huertos, jardines o balsas que estime oportuno.

En Aniés hay otros dos pequeños sistemas. De la fuente de Femerlar, donde había un antiguo lavadero, riegan una decena de huertos. Cerca del cruce de la A-1206 con el Riel, existió un pequeño sistema que se abastecía de la balsa de San Climient. Esta se llenaba por derivación del Riel y regaba algunos *cuatrones*. Desapareció como consecuencia de la concentración parcelaria.

### *Bolea, Plasencia del Monte y Lupiñén*

Aguas arriba de Quinzano, unos 50 metros por debajo de Garisa Baja, del azud de Balillo<sup>24</sup> en el Riel por la orilla izquierda sale una acequia<sup>25</sup> que durante invierno, que en verano no baja, dirige agua hacia los ibones de Arbea, situados en el saso que desciende desde Bolea.

De Arbea salía la acequia *madral*, que servía a un molino. Se riega por tandas algunas casas de Bolea, aproximadamente unas 60 hectáreas, con sindicato propio que organiza la distribución. Cada propiedad tiene derecho a una tanda, con independencia de la superficie en propiedad. La tanda es el caudal que la acequia lleva durante un tiempo que fija el sindicato en función de las necesidades y el agua disponible. Puede ir, por ejemplo, de medio día a dos días por vecino. Ahora se riega por acuerdo pero, en el pasado, un *seguidor* regaba de arriba hacia abajo. Terminado el turno se cerraba la balsa hasta que se recuperaba.

Los sobrantes se utilizan en Plasencia del Monte, donde llenan diversas balsas. En esta localidad hay un pequeño sistema de riegos de huertos, de la fuente del lugar, no sorpresivamente situada en cota baja y cerca de la balsa municipal. De la fuente salían tres acequias que en el pasado regaban, de abajo hacia arriba, por tandas en función de la superficie. Durante un periodo corto, no precisado, se realizó un reparto proporcional al número de personas por casa.

---

<sup>24</sup> Tuvo problemas hace unos veinte años, por incisión remontante en el Riel, debido a la intensa extracción de gravas.

<sup>25</sup> Al menos desde el siglo XVIII, el Ayuntamiento de Lupiñén es partícipe del sistema de riegos Balillo-Arbea, con un acta notarial de reparto de responsabilidades con Plasencia del Monte.



La acequia de Balillo-Arbea cruza la carretera y se divide junto a la nave de la cooperativa. Vuelve a unirse, ya canalizada, al norte de la vía del ferrocarril, que salva mediante un sifón. Entra en la zona de Turillos, antiguo carrascal que tiene derecho a una noche de agua cada quince días.<sup>26</sup> En las cercanías de Lupiñén hay una zona no impermeabilizada, donde una parte del agua se infiltra en el terreno. Por último, el agua entra en las balsas municipales de Lupiñén.

La cuidadosamente restaurada Fuente Vieja de Lupiñén ofrece ocho caños. Dos, los más antiguos, vienen de la zona de la iglesia. Los restantes, de diversos pozos y una galería visitable, realizados hacia 1980, que recargan de la acequia de Arbea. Una *cía*, por debajo de la fuente, sirve a los abrevaderos. A continuación vienen dos lavaderos, el más pequeño para la ropa de difuntos. En el grande hay tres boqueras, derecha, izquierda y fondo, que surten a sendas acequias para regar huertos. Cada uno de estos, de acuerdo con un listado que actualiza periódicamente el Ayuntamiento, dispone de un tiempo fijo en función de la superficie, entre media y tres horas y media. Riegan en ciclos de cinco días, de arriba hacia abajo, de modo que ganan cuatro horas y media en cada ciclo. De este modo, cada regante sabe cuándo se inicia la temporada de riego, si va a regar el resto de la temporada. Dos huertos disponen de media hora de *sogada*, por cuestión del cambio de acequia. No se puede vender, de forma separada, agua y derecho de riego. Al final de las acequias de riego, existe otra acequia, Cenia, que recoge las aguas sobrantes y las lleva al Sotón.

### *Quinzano*

En mitad de la llanura de la Sotonera, Quinzano saca algo de agua por la orilla derecha del río Riel, a partir de dos azudes. Del superior, en tierra y ramas, sale la acequia *de los huertos*. Aguas abajo, de un segundo azud de cemento, sale la acequia *de abajo*, en la que desembocaba la anterior. Con agua abundante se regaba a voluntad. Cuando escaseaba, se ponía orden por acuerdo, en turnos de seis horas por casa, comenzando por abajo. Al final, a los huertos de ramales largos se les concedía alguna hora extra. En el pasado regaban olivares en invierno. Disponen de un sindicato que data de finales del siglo XIX.

### *Ortilla*

Entre la A-132 y el ferrocarril, se encontraba otro azud, del que salía una acequia que llegaba hasta la alberca de Castilla. Fue destruido debido a la sobreexcavación del cauce del Riel por la abusiva extracción de áridos. En el pasado hubo conflictos entre

---

<sup>26</sup> Al parecer, los vecinos de Lupiñén sacaban leña y bellotas de este carrascal.

Quinzano y Plasencia del Monte. Se dice que los de la primera localidad destruían el azud de Balillo para que llegara agua a los de Quinzano, mientras que los de Plasencia alteraban los azudes de Quinzano para que hubiera más agua en este azud, del que también regaban.

Ortilla, localidad de interesantes linajes nobiliarios, disponía de dos azudes en Sotón y Riel, que se utilizaban para riego eventual de cereal de primavera. Los huertos del lugar utilizaban por acuerdo la escasa agua sobrante de la fuente local.

### *Casas de Nuevo*

Aguas abajo, a la altura de Casas de Nuevo, núcleo sin población permanente adquirido por vecinos de Aniés, existía otro azud, al parecer fuera de uso. En Nuevo existen varios manantiales, alguno dulce y otro salado, que vierten a un dren-acequia conocido como *Reguero Nuevo*, que vuelve al Riel.

## **Río Sotón**

### *Bolea*

En el pie de la sierra Caballera, Bolea se sitúa sobre un estratégico cerro testigo del Mioceno, en cuya cima quedan algunos restos de fortificación al lado de la Colegiata.

Por su importancia poblacional, Bolea ha dispuesto de varios sistemas de riego, algunos de los cuales testimonian una fuerte necesidad, fuente de disputas. Se citan, en esta localidad, dos crímenes por cuestiones de riegos en el siglo XIX, en uno de los cuales un guarda disparó a una persona conflictiva.

a) El sistema de Ripero se ubica a ambos lados del Sotón, aguas abajo de Bolea. A partir de su azud salen por cada orilla dos acequias, de igual caudal nominal. El ramal de la izquierda envía las aguas a un embalse. A partir de este, aproximadamente cada dos semanas, por acequias de cemento se reparten las aguas entre veintidós vecinos, de los cuales solo ocho riegan huertos. Actualmente riegan a voluntad, regulando la apertura de la válvula del embalse. En caso de que dos o tres huertos rieguen simultáneamente, se abren parcialmente las oportunas tajaderas mediante la colocación de piedras. La acequia de la derecha no se ha modernizado y se dispone de algunas balsas particulares. Su eficacia es menor, por lo que en el verano de 2006 se aumentó su caudal dos días con agua de la de la izquierda.

b) Con una superficie de unas 100 hectáreas y más de doscientos usuarios, el sistema de Alicastros, Chordana y Junqueral del Juncia capta sus aguas de tres surgencias<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Alicastros abastece de agua doméstica a Bolea desde la II República. Los sobrantes se destinan al riego.

que dan nombre a la comunidad, situadas en el barranco del río Seco (de Bolea) que pasa junto a los restos del monasterio de la Trinidad. Localmente se considera que Alicastros tiene mayor caudal, aunque en la concesión administrativa se asigna mayor caudal a Chordana.<sup>28</sup>

Se reúnen las aguas en un tramo corto de acequia —canal principal—, de la que salen las acequias de Biesa—por la izquierda—, hoy en desuso, y Sasillo Alto —por la derecha—. El canal llena una alberca en las cercanías de un antiguo molino. De la alberca salen las acequias de Sasillo y Matral, de la que se separan, a la misma altura, las acequias de Fuenvaleria —por la izquierda— y *Molino* —por la derecha—. Fuenvaleria enlaza con el manantial de las Pauletas.

En primavera, cuando hay agua suficiente, se riega a voluntad. Cuando comienza a escasear se pone un guarda y se distribuye por tandas, cada quince días, por las diversas acequias. En primer lugar, Matral, partidas de Canalazos, Piñoneros, Prado-San Pedro, Butarrey, Callizo Pano y Algoviz-Huertos (dos días); en segundo, Molino, partidas de San Andrés, La Cruz y Las Almarzas o Barranqué (un día); en tercero, Sasillo, partidas de Sasillo Bajo y San Andrés (un día); en cuarto, Fuenvaleria, partidas de Biesa y Fuenvaleria (un día). En la acequia de Biesa no hay actualmente regantes.

Como se ha señalado, el agua se distribuye por tandas. Cada regante tiene una serie de tandas; se puede comprarlas<sup>29</sup> o renunciar a ellas. Se desconoce si en el origen se distribuyeron las tandas en función de la superficie o por igual entre las casas existentes. En las ordenanzas se define la tanda teórica como el equivalente a una hora de riego, a una periodicidad de quince días y un caudal aproximado de 80 litros por segundo, indicando que este volumen es “denominado comúnmente una presa de agua”. En la práctica, cada año la Junta del Sindicato define tiempo y caudal, en un reparto proporcional del agua que se estima disponible. Así, por ejemplo, en la campaña de 2006 se dieron quince minutos por cada hora teórica. De facto cada tanda corresponde más a un porcentaje del agua disponible que a un volumen concreto.

El mantenimiento se paga en función de las tandas, de si se participa en el trabajo vecinal y de si se ejerce el riego o no. No hay suelta para riego del cereal. Se dice que en el pasado se regaban olivos en invierno.

c) El sistema de Fuente Vieja surge al pie de la sierra e históricamente se ha conducido por una instalación cubierta de piedra, *el caño*, hasta Bolea, para abastecimiento de la población y para abrevar los animales. Actualmente se ha instalado una tubería de PVC por el interior. Los sobrantes se utilizaban para riego y se distribuían por tandas, con el mismo tiempo para cada huerta.

---

<sup>28</sup> Es fuente de la que se dice que “mana cuando le da la gana”.

<sup>29</sup> Se ha citado un precio reciente próximo a los 210 euros.

d) El ibón de Arbea es una surgencia que aparece ya cerca de Plasencia del Monte, en la cuenca del Riel, donde se ha descrito.

e) La Canal es una pequeña unidad de riego, situada al este de Bolea, cruzada por la HUV-314. Se riega por orden.

Además de las mencionadas, en Bolea hubo otras zonas de riego, actualmente desaparecidas: Articas, cuya acequia se iniciaba en el Sotón, en la *güega* de Aniés; Coalengo, situada en el Sotón, aguas arriba de Bolea; Artica Poyero, en el camino de Bentué de Rasal, y Fuentecillas (hacia Puibolea).

El resto del cauce pasa junto a varias grandes propiedades como Guadasespe, con albercas. Aguas abajo regaban eventualmente en Ortilla.

### **Cuenca del Salado**

#### *Puibolea*

Está situada al sur de la confluencia de los barrancos Salado y Bueno. Del primero de ellos se benefició sal de un manantial situado en el Keuper, que se derivaba, al parecer, mediante una conducción a un salinar. Del segundo, Sánchez *et alii* (1989) señalan que se captaba el agua mediante una acequia antes de la confluencia con el Salado para evitar el efecto pernicioso de las sales. Regaban por orden, sin límite de tiempo, de arriba hacia abajo, en aproximadamente ocho días. Luego estaban unos quince días sin regar. En la actualidad la acequia madre lleva a un estanque revestido del que salen conducciones entubadas.

#### *Esquedas*

Localidad de limitados recursos hídricos, con abastecimiento de pozos de un acuífero somero. En el pasado regaron desde un azud en el Salado. La mayoría de las casas tenían doce horas, aunque dos tenían un día de agua. Algunas casas sin tierra tenían seis horas de agua para los huertos. La limpieza se hacía por concejo (vecinal). Mur Ventura (1924) indica que regaban por horas, en función de la extensión, las partidas de Casarroya, Fuendeluna, Vedados del Concejo y Vedados.

Tenían otro azud en el Sotón, que perdieron en un conflicto con una gran propiedad situada aguas abajo.

### **Río Benia**

El arranque de un saso, al pie del Gratal, Lierta dispone para sus huertos de una serie de ibones, alimentados por un poco estudiado acuífero, que también nutre al barranco Bicol. Así mismo se utilizan aguas del río Benia.

En el núcleo urbano y sus alrededores afloran fuentes e ibones cuyas aguas se utilizan en diversos huertos y que acaban alimentando al Bicol y finalmente al Benia. La acequia del Bicol parte de dos azudes del barranco homónimo, separados aproximadamente unos 200 metros. Del Benia, en la partida de la Magantina, a la altura del cortado Royo del Paco de Arascués, parte la acequia del mismo nombre. En los últimos años se han realizado diversos pozos someros y han fracasado los intentos de realizar sondeos profundos.

Las fincas donde afloran los ibones disponen de agua a su voluntad. En el sistema de acequias, que dispone de sindicato desde hace unos treinta años, se riega por boquera y, cuando escasea el agua, se pasa a riego por horas en función de la superficie. Mur Ventura (1924) indica que regaban por horas, en función de la extensión, las partidas Fondal, Barranqueras, Coronetas y Saso.

Aguas abajo hay también riego en el castillo de Anzano. En el de Campiés, situado en la zona baja del Sotón, existe un molino antiguo, con su basal y una serie de galerías de captación excavadas hacia 1940.

### **Río Isuela**

En su cabecera se encuentra el embalse de Arguis, cuyo primer muro se construyó a finales del siglo XVI. Recoge aguas de una cuenca margosa, reforzada por dos trasvases: uno desde el Flumen, con un mínimo azud en Bonés y acequia hasta el salto de Mesón Nuevo; el otro, de la cuenca del Garona, desde la denominada *fuelle de la Barza*. En la presa se han realizado diversas modificaciones, y su historia, bien conocida por estar ligada a Huesca, ha sido descrita por Mur Ventura (1919, 1924 y 1928), Bolea (1986) y Laliena (1994).

El vaso presenta problemas de aterramiento por sedimentos. Afectan a la toma de agua y obligaron a elevaciones del muro y a la repoblación forestal de una parte de su cuenca. El volumen actual se estima en 2,3 hectómetros cúbicos.

### *Nueno*

Es la primera localidad situada sobre el cauce del Isuela, a la salida de su congado. De forma tradicional regaban a través de cinco acequias, hoy reducidas a cuatro. De arriba abajo: Arenales (derecha) —que es la zona más pequeña—, Soma (izquierda), Callizo (derecha) y Molinar (izquierda). Esta última riega la mayor superficie y se divide en un *tercio*. El ramal de la derecha mantiene el nombre y se denomina *Codera* al saliente.

Tradicionalmente regaban cuando lo necesitaban y había agua disponible. La Comunidad de Regantes se constituyó en 2004 con 33 hectáreas y una concesión de

33 litros por segundo. A partir de la sequía de 2005 se organizó un sistema de turnos, que se pone en marcha cuando el agua es escasa, solo para los cultivos de huerta, descontando cereal y olivar. El domingo y el lunes riega Molinar, el martes Callizo, miércoles y jueves Soma y Arenales, y viernes y sábado lo hace Codera, por un sistema de turno en ascenso, desde el final de cada acequia. El cambio diario se realiza a las 10 de la noche. De este modo empiezan por la mañana con toda la acequia ya mojada. Cada propietario puede regar a voluntad, sin límite de tiempo y con la condición de no desperdiciar agua.

### *Arascués*

Abrigada bajo su *Corona*, extrae agua del Isuela por su margen derecha mediante un azud situado en Nueno, aguas arriba del que corresponde al Sindicato de Riegos de Arguís. A la altura del hostel Monrepós, cerca del desaparecido Hospitalé, un partididor tercia el agua con la acequia de Huesca.<sup>30</sup> La acequia madre riega las partidas de Algamora, Los Judiáres, Isuela, San Bartolomé, Huerta, Saso y camino de la Virgen. Por las cercanías del núcleo urbano cruzaba el barranco de Esperrualla o de la Virgen sobre un acueducto que se data en los siglos XVII o XVIII, actualmente reciclado para



**Figura 5. Acueducto en Arascués, reciclado tras la modernización de los riegos.**

<sup>30</sup> En sus cercanías estaba la almazara de Arascués.

paso de una tubería (figura 5). Riegan con dos tercios del agua que baja de Nueno, desde la salida del sol del viernes hasta la del domingo.<sup>31</sup> El tercio restante se vierte a la acequia madre de Huesca.<sup>32</sup> El agua se distribuía por el sistema de boquera, una vez de arriba hacia abajo y la siguiente a la inversa.

A inicios de la década de 1980 se construyó una balsa revestida con lámina plástica, y se riega mediante tuberías a demanda y en función de la superficie,<sup>33</sup> mientras hay agua en la balsa, aproximadamente 200 hectáreas.

### *Igriés*

Aguas abajo de Nueno, en la orilla izquierda del Isuela, riega actualmente unos diez huertos de los cincuenta que tenía en el pasado<sup>34</sup> a partir de una acequia madre, en tierra.<sup>35</sup> La acequia arranca de dos azudes: el inferior está reconstruido en cemento; el superior, construido en gaviones a modo de filtro, a la altura de Las Paulesas,<sup>36</sup> fue construido cuando se captó este manantial para abastecimiento de Huesca, hacia 1950.

Las huertas están situadas al lado de la acequia, sin partidores ni hijuelas. En condiciones de agua abundante, el agua se usa a voluntad, pudiendo quien se sitúa aguas arriba cortar el agua a los ubicados más abajo. Si el agua escasea y comienzan los conflictos, la Junta de Riegos “pone orden”, estableciendo boqueras descendentes o ascendentes. En alguna ocasión se implantó un orden con tiempos asignados. El sistema no tenía balsas, excepto una final, de uso ganadero, hoy desaparecida.

### *Huesca*

La población más importante de la zona estudiada ha dispuesto tradicionalmente de varios sistemas independientes de riego:

a) La descarga de agua subterránea del saso de Igriés, en los ibones situados en la muga entre Yéqueda, Huesca y Banastás, permite algo de riego. Recientemente se ha constituido una comunidad de usuarios, donde, además de los ayuntamientos de

---

<sup>31</sup> En este periodo permanecen cerradas las compuertas de Arguis.

<sup>32</sup> Se dice que inicialmente la ciudad de Huesca quería quedarse con toda el agua. Entonces, una señora de Arascués rogó que le dejaran agua para lavar los pañales de los dos niños pequeños que tenía.

<sup>33</sup> El pago de la modernización se hizo en función de la superficie regable.

<sup>34</sup> Mur Ventura (1924) estimaba la superficie regada en unas 35 hectáreas.

<sup>35</sup> La acequia se limpiaba por *concejada* y se trasmina en algunos tramos.

<sup>36</sup> Surgencia en gravas acondicionada para suministro de agua a Huesca, en la década de 1950. Sus aguas cruzan el río por un acueducto y se conducen a Huesca por la orilla de la carretera antigua.

Yéqueda y Banastás, participa la Comunidad de Arguis,<sup>37</sup> que recoge sus aguas sobrantes en la acequia de Coliñenigue. Además sirve a una pequeña comunidad independiente. Esta utilizaba una hijuela de la acequia principal, sirviendo unos huertos ordenados longitudinalmente. Hoy prácticamente desaparecidos por urbanización, regaban por orden comenzando por el inicio, en sistema de boquera.

b) El Cajigar es una pequeña unidad de riego independiente, sin estructura organizativa, situada en la orilla derecha del Isuela. Se inicia al pie de la alberca de Cortés. Se puede regar de su acequia, que sale del azud del mismo nombre,<sup>38</sup> o de la acequia madre de Arguis. Hay noticias de un pleito con Magantina al intentar modernizar su azud, para pasar del tradicional de ramas, piedras y sacos terreros a uno de hormigón.

c) Miquera está situado entre la A-132 y la alberca de Loreto, con una superficie estimable en unas 100 hectáreas. Está muy afectado por la parcelación de pequeñas propiedades de fin de semana y, más recientemente, por la especulación urbanística de la periferia de Huesca. Se organiza en dos zonas, alta y baja, a partir del agua de dos conjuntos de ibones. El primero capta el ibón del Popo. A partir de una acequia común, el agua se distribuye en semanas alternas, por boquera descendente en dos conjuntos de propiedades, que se alternan aproximadamente a lo largo de la acequia.<sup>39</sup> La alfarda se costeaba por superficie o por vecinal. El agua que pasaba a partir del antiguo camino de Huerrios a Huesca se consideraba sobrante y servía a otras propiedades que pagaban menos. Sorprende la longitud del sistema de acequias, dado que llegaba por un acueducto sobre el ferrocarril hasta un aljibe de hormigón en Torre Farina, cerca del *lugar de las piedras*.<sup>40</sup> También llenaba otro gran aljibe, durante una mengua del invierno, de la torre situada junto a la ermita de Loreto. Miquera considera que el agua de la fuente de Cillas corresponde a su sindicato, aunque en la actualidad se recoja en la acequia del de Arguis, que une las albercas de Cortés y Loreto.

### *Huerrios*

Pequeña localidad que, además de Miquera, tiene una comunidad organizada a partir del agua de un pequeño ibón, que riega unas 20 hectáreas. En el pasado, posiblemente en el siglo XVII, el agua se repartió en turnos de un día entre las trece casas del pueblo, de las que quedan cuatro o cinco de las originales; el orden, que sigue la disposición en la calle, se invierte cada año. La casa del cura también tiene derecho a

---

<sup>37</sup> Este derecho aparece reflejado en las ordenanzas de 1919 del Sindicato del Pantano de Arguis.

<sup>38</sup> Mur Ventura (1919), que era usuario de Culandrades-Magantina (y sectario de Arguis), discute su derecho a azutar.

<sup>39</sup> Se cita que responde a la división por herencia de una única propiedad inicial entre dos hermanos: uno se trasladó a Huesca y el otro a Huerrios.

<sup>40</sup> Donde Santa Paciencia iba a esperar a sus hijos y donde es costumbre añadir una piedra en un lugar dado.



riego de huerto. El tiempo sobrante en ese día se reparte en turnos de media hora entre las demás casas, alternando el orden de uso también por años.

Con el tiempo se han ido dividiendo o agrupando los derechos de riego, que se pueden vender separados de la tierra, de modo que en la actualidad hay unos treinta usuarios pero se conserva la base de las trece casas.

a) Magantina y Culandrades, juntos pero independientes, riegan 70 hectáreas<sup>41</sup> en la izquierda del Isuela, de Coliñenigue a la carretera de Apiés.

Culandrades, también conocida como *Capuchinos*, arranca de un azud de cemento<sup>42</sup> en la fuente de la Salud, el barranco de Santa Lucía, también conocido como *Manjarrés*.<sup>43</sup> Su origen está en una cesión del Ayuntamiento de Huesca a esta orden religiosa.

Magantina parte del Isuela, de un azud de cemento<sup>44</sup> situado entre el del Cajigar y el del paso de Marcelo, a la altura de la gasolinera del Kilómetro 3. La acequia cruza por el término de Coliñenigue y pasa el barranco de Santa Lucía, por un acueducto metálico, para unirse a la otra acequia a la altura de la huerta de Calasanz,<sup>45</sup> y continúa hasta la carretera de Apiés, hasta la finca de la Diputación Provincial de Huesca. En el pasado llegaba al puente de Tablas o del Diablo, a la altura de Santa María in Foris.

La actual torre de Capuchinos, de unas 2 hectáreas y propiedad de los descendientes de Luis Mur Ventura, tiene derecho preferencial de uso del agua de la acequia de Culandrades o de Capuchinos. No hay orden ni turno para los restantes usuarios. Una vez que se comienza el riego de una propiedad, los demás usuarios esperan a que finalice.

Magantina riega por horas. El tiempo va en función del tamaño de la finca, entre media y tres horas. Se tarifa según el tiempo. Se permiten balsas, pero no el uso de bombas, y solo para llenarlas en el tiempo ajustado. Hace más de cincuenta años se regaba en el término en una semana. Entonces se admitieron a riego las propiedades del primer tramo de la acequia,<sup>46</sup> aproximadamente 1,5 kilómetros por los que pasaba el agua pero no se podía regar.<sup>47</sup> Por este motivo se amplió el periodo de riego a

---

<sup>41</sup> Según otras estimaciones, no pasan de 30 hectáreas.

<sup>42</sup> Existía un machón de piedra, resto aparente de un azud más antiguo.

<sup>43</sup> Aguas arriba del mismo, el ingeniero Fernando Susín redactó un anteproyecto, en 1964, para un embalse de 2,7 hectómetros cúbicos.

<sup>44</sup> Corresponde a la antigua carretera de Arguis.

<sup>45</sup> Hoy gestionada por el Ayuntamiento de Huesca.

<sup>46</sup> Situados en el tramo final de la acequia de Coliñenigue, del Sindicato del Pantano de Arguis. Mur Ventura (1928) comenta la existencia de una concordia entre ambas comunidades celebrada el 6 de octubre de 1838.

<sup>47</sup> Lo cual era potencial fuente de conflictos, especialmente respecto a la limpieza anual; al no tratarse de usuarios, esta recaía en brigadas contratadas, que pasaban a través de las propiedades que no disfrutaban de la acequia.

ocho días. Al urbanizarse más tarde parte del término se volvió al periodo semanal, más sencillo de organizar.

Muchas propiedades riegan y pagan en ambas acequias. A los efectos económicos, los pagos excepcionales de Culandrares se hacen en función de las horas de riego que tienen de Magantina.

b) Riegos del pantano de Arguis. Es el mayor sistema de riegos del Isuela, con unas 2000 hectáreas. Rodea a la ciudad de Huesca desde un pasado remoto y ha sido un factor importante de su subsistencia. Por ello, durante siglos la ciudad ha invertido importantes recursos legales y económicos en monopolizar prácticamente el agua del río, de lo que se queja Asso (1789).

Una larga acequia de tierra,<sup>48</sup> de más de 9 kilómetros, parte de derivación desde el azud de Nueno a Cortés, y a ella que se suman los aportes desde el partidor de Arascués, de la acequia del mismo nombre. A la altura de Banastás, el partidor del Agujero de Coliñenigue, divide, cuando corresponde, una parte del agua que se vierte al Isuela inmediatamente aguas arriba del azud de Coliñenigue. Allí se inicia la acequia homónima por la margen izquierda. La acequia de Huesca continúa hacia el sur hasta Cortés, donde existe un pequeño embalse regulador. De este se inicia el sistema de



**Figura 6. Sistema de compuertas conocido como *las Pasaderas de Cortés*, de apertura alternativa: compuertas 1 y 3 ó 2 y 4.**

<sup>48</sup> Servía a los molinos del Saso y Banastás. En la gorga estaba el molino de Nueno.

distribución de agua, comenzando por el partididor de las Pasaderas (figura 6), hacia los seis términos de la orilla derecha: Domingo, Forao, Reja, Lunes y Martes, Almería y Algüerdia. Entre Cortés y la Cruz de Palmo continúa la acequia *mayor* de Cortés, que movía el batán de Cortés y los molinos de Cortés, Morana y Lafita. A la altura de la Cruz de Palmo se vierte, los miércoles, agua al Isuela. Se recoge, unos cientos de metros aguas abajo, en el azud de San Miguel, donde se inicia, por la izquierda, la acequia del Almería, que discurre por debajo de la plaza de toros de Huesca.

La mayoría de estas acequias contaban con sistemas de reparto, tipo partididor o *argüello*<sup>49</sup> (piedra horadada). Muchos de ellos han sido sustituidos por juegos de compuertas y están bajo las calles de la ciudad, como recoge Salinas (2004) (figura 7).

De la entrada de la alberca de Cortés, la acequia *mayor* de Loreto alimenta en enero, en la época de monda de acequias de los términos de Huesca, al subsistema de la alberca de este nombre. Riega los términos de Alcoraz, Valmediana, Cuarte, Pebedo y Estiche (unas 300 hectáreas), asociados a la Comunidad de Arguis con un régimen particular. La alberca se llena con las aguas de enero que provienen de Arguis, más lo que aporta el acuífero cercano. Solo se utilizan actualmente para la boquera del cereal de primavera mientras haya agua en Loreto. En el pasado únicamente se permitía el llenado de balsas al final de las acequias, en Estiche, aunque actualmente se ha construido otra cerca de Loreto. Se destinan para maíz y alfalfa de verano.

Tras este complejo sistema hay una dilatada historia recogida por Mur Ventura (1919) y Laliena (1994), y en menor medida por Cuchí (2000, 2004 y 2005). El sistema de distribución de agua ha sido también muy reglamentado, en una zona donde siempre ha habido más tierra que agua para regar, afectada por sequías periódicas y otras crisis alimentarias, sociales o sanitarias.

Tales circunstancias hacen necesaria una reglamentación estricta de la gestión del agua, regida hasta principios del siglo XX por el Ayuntamiento y expresada en las ordenanzas municipales. La normativa cristalizó en el prolijo y detallado *Catastro primitivo de la Comunidad de Regantes del Pantano de Arguis*, impreso en 1831. En este se recoge que la mayoría de los términos se riega por turnos descendentes en días fijos. Domingo (30 hectáreas) y Lunes y Martes (700) en sus días. El miércoles es para Almería (160) y el día siguiente para la Algüerdia (450). Coliñenigue o Colinnenigue (180) riega con un porcentaje dado en los días en que está abierto el pantano, y el tercio de la *sogada* en viernes y sábado. La Reja, hoy desaparecido, regaba por turno, en varios días.

Por el contrario, el Forao, hoy también prácticamente desaparecido, regaba por orden y tiempo preestablecido, en función del tamaño del campo.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> De ahí puede venir el topónimo *Agujero de Coliñenigue*.

<sup>50</sup> Este único ejemplo de riego por tiempo dentro de este caso se realiza en la actualidad por el sistema de boquera (comentario personal de Lorenzo Clemente).

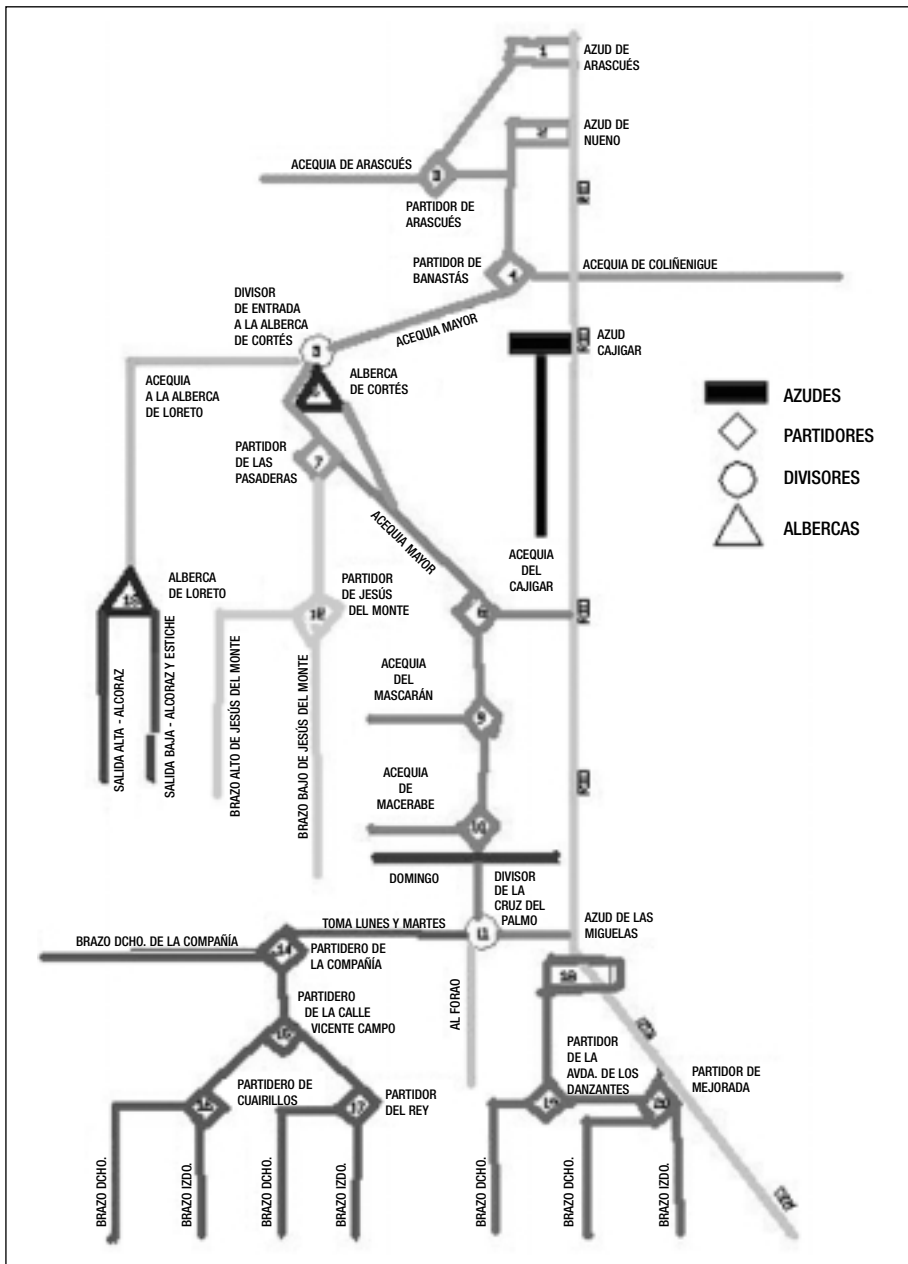


Figura 7. Esquema de acequias del Sindicato del Pantano de Arguis, en Huesca, ligeramente modificado de Salinas (2004).

En Arguis, en primavera, en la floración del cereal, se riega por boquera, con un caudal elevado, del orden de 1 metro cúbico. El inicio varía cada año en función de la climatología. Su duración depende del agua disponible en el pantano. Cada término riega en su día por estricto orden descendente. La boquera continúa la semana siguiente donde se cortó en la anterior, si hay agua suficiente.<sup>51</sup> En los años húmedos puede llegar una segunda vuelta por boquera. Durante el verano se riega por el mismo sistema con un caudal más reducido, aproximadamente 250 metros cúbicos por segundo. Como las propiedades situadas al final de las acequias reciben menos agua, esto se traduce en una clasificación en cuatro categorías a efectos de alfarda. Existen incluso campos muy al sur donde no pagan.

### *Pompenillo*

Dispone de un azud, en las cercanías del pueblo, con el que saca agua del Isuela por la izquierda. Se rota el agua cada diez días, en tandas de un día que parecen corresponder a un antiguo reparto por casas, algunas hoy desaparecidas. Aparentemente, la compra o división de una propiedad regada lleva incluido el derecho de riego, con lo que la distribución actual de agua es algo compleja. Regaban de arriba hacia abajo. En el pasado, la primera tanda en regar se elegía por sorteo. Una parte de la tierra regada con este azud también puede serlo con agua procedente del Flumen, por la acequia de la Ribera.

### **Río Flumen**

Hasta que entre en servicio el embalse de Montearagón, el cauce está parcialmente regulado por los embalses de Santa María de Belsué y Cienfuens. La construcción del primero cristaliza a partir de un largo proceso a finales del siglo XIX, como señalan Mur Ventura (1919) y Bolea (1986), con reservas por parte de los sindicatos preexistentes. Balaguer (1954) señala la jurisdicción del monasterio de Montearagón sobre parte de la zona regada, y diversos molinos como causas del retraso. Las obras de Belsué fueron realizadas por el Estado y se aportaron cantidades económicas por parte de particulares y poblaciones. Se valoraron cerradas en los conglomerados del Salto de Roldán y en las calizas del estrecho de la Toba, donde finalmente se realizó la primera presa. Los trabajos se aprobaron en 1903, fueron visitadas por Lucien Briet en 1907 y dadas por finalizadas en 1918, con graves problemas de permeabilidad. La importancia de las fugas<sup>52</sup> obligó a realizar, a modo de sello hidráulico, el embalse de Cienfuens, terminado en 1931 y situado aguas abajo de la surgencia más importante.

---

<sup>51</sup> El delicado momento de corte se establece en función de un porcentaje del volumen de Arguis.

<sup>52</sup> Rafael Andolz recogió la polémica del pastor, natural de Bentué de Nocito, pelirrojo y de apellido Mairal, con un ingeniero de la obra.

### *San Julián de Banzo*

Pequeña localidad situada al sureste de la peña de Amán, dividida en dos barrios entre los que aflora el manantial kárstico de Fuenmayor. Este responde con rapidez a las precipitaciones, incrementando rápidamente su caudal. Del manantial salían dos acequias que llegaban prácticamente hasta Chibluco: Fuenmayor por la margen derecha y la del Caño por la izquierda, que también recogía el agua de la fuente de Dos Caños y otras situadas cerca de la iglesia. Desde 1880 el agua se dividía en partes iguales entre abastecimiento de Huesca y el uso local. Este, a su vez, también a partes iguales por cada acequia. En caso de escasez de agua, situación habitual por los estiajes del manantial, se distribuía el agua por boquera, a turnos, priorizando la hortaliza frente a otros cultivos. Ante la drástica disminución de la demanda local, hoy solo se riegan huertos cuando es necesario. El resto del tiempo se envía toda el agua a Huesca.

### *Tierz*

Hasta el presente, es el primer sistema que saca agua de riego del Flumen a partir de su reciente compra del molino y la acequia de Loporzano. Su azud está situado a un kilómetro aguas arriba del castillo de Montearagón, del que se inicia la acequia madre, hoy revestida en cemento, que por la orilla izquierda y con una concesión administrativa de 243 litros por segundo, riega 360 hectáreas, actualmente dominadas por cereal de invierno y alfalfa. Hay un proceso creciente de urbanización. Con agua abundante riegan en plan libre. Cuando escasea se pasa a un sistema de boquera, de arriba hacia abajo, que se empieza por sorteo entre los cuatro brazos: Caseta, Salcé, Pueblo y Brazo Alto. En algunos periodos el agua puede ir a boquera durante el día y quedar libre por la noche. Los huertos riegan actualmente por libre.

La comunidad de Ribera del Flumen, Cierzos Altos y La Piedra es la principal de la orilla derecha. Cuenta con aproximadamente 1050 hectáreas, con unos 270 partícipes, entre los que solo hay 25 agricultores profesionales. La acequia *mayor* parte del azud de Montearagón. Su inicio está forzado por una serie de cortados arcillosos y el paso del barranco Hondo. A la altura de la Torre del Francés y Chapullé,<sup>53</sup> mejoran las condiciones de la conducción hasta el partididor o tercio de la Santeta (figura 8), situado junto a los restos de la harinera, incendiada en 1993.

A la derecha del partididor, al pie del cortado de Montearagón-Fornillos, va un tercio del agua hacia los términos de Quicena, Torre de la Piedra y Cierzos Altos.<sup>54</sup> Cerca de la ermita de San Pedro cruza el barranco de las Canales. En el mismo, unas decenas de metros aguas abajo, se encuentra un pequeño acueducto romano, aterrado

---

<sup>53</sup> Allí se riega a voluntad, cuando pasa agua.

<sup>54</sup> Los estatutos de 1978 indican 236, 90 y 130 hectáreas respectivamente.



**Figura 8. Detalle del partidor de la Santeta.**

en época medieval.<sup>55</sup> La acequia principal gira al sur, con el camino de las Libras, a la altura del antiguo provincial, hacia Torre de la Piedra y Cierzos Altos.<sup>56</sup>

A partir del giro, varios ramales, actualmente muy afectados por la urbanización del polígono SEPES, se dirigen hacia el este cruzando el cerro de la granja de San Lorenzo. El mapa topográfico del IGN muestra un ramal junto al antiguo camino de Huesca a Quicena que pudo alimentar las balsas de Chirín, junto al Isuela. Otro ramal usa la alcantarilla de la N-240, hacia la Torre del Polvorinero.

Hasta la década de 1970, Cierzos Altos y Torre de la Piedra constituían un sindicato propio. No se conoce la razón de su independencia a pesar de que es continuación de la acequia de Quicena, y la zona inferior de los riegos de Cierzos Altos conecta con brazales de la Ribera, en Cierzos Bajos. La unión se realizó para ahorro de gastos.

La acequia izquierda, la de la Ribera, se dirige hacia el sur, paralela al Flumen. Riega los términos de Las Ramblas, Almunia, Cierzos Bajos, Barbarol, San Galindo, Florén, Tormos, Pompenillo, La Granja y Molinos.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> El acueducto y la centuriación romana respetada por el sistema de riego (Ariño, 1990) apuntan a la existencia de un sistema romano de riegos.

<sup>56</sup> En un tiempo indeterminado, zona de cantera de piedra para Huesca, reutilizada para campos.

<sup>57</sup> En los estatutos de 1978 se citan 448 hectáreas en Huesca, 220 en Pompenillo y 115 en Molinos (por debajo de Pompenillo).

En el Molino Bajo o de Suelves, el agua se reparte actualmente en un atípico partididor mediante tres canales. El tercio izquierdo<sup>58</sup> se envía al Flumen para ser captado por azud del Molino o de La Granja, actualmente Instituto de Formación Profesional Específica Montearagón, en el pasado Escuela de Capataces Agrarios. Molino sale por la orilla izquierda. Hasta época reciente era zona de sotos; su limpieza se realiza íntegramente por La Granja. En el resto del sistema cada propietario limpia su confrontación, y el tramo inicial de la acequia *mayor*, hasta la Santeta, corresponde al sindicato.

En la Ribera, con aguas vivas, sin declarar boquera, se riega a voluntad. Los situados aguas arriba pueden cortar el riego a los situados aguas abajo. Cuando la Junta declara boquera, básicamente en abril, durante la floración del cereal de invierno, se pasa a turno ordenado mediante boquera descendente. En las sueltas de Belsué también se riega por turno.

Dividen el agua en 39 partes, en función de una Escritura de compromiso de 1655. Como ya se ha señalado, en la Santeta se tercia. De las 13 partes de la acequia de Quicena, dos tercios corresponden a esta localidad y el resto a la antigua comunidad de Torre de la Piedra y Cierzos Altos, que se aprovechan en forma temporal: Torre de la Piedra disfruta de un tercio del agua desde la salida de sol del viernes hasta la salida del sol del sábado; Cierzos Altos, desde la salida del sol del sábado hasta las 12 horas del domingo, y el resto de la semana corresponde a los de Quicena. Las ordenanzas antiguas, de 1908, estipulan para esta localidad un reparto en función de la superficie. Un partididor divide el agua, por partes iguales entre Cierzos Altos y Cierzos Bajos.

En la acequia mayor, los estatutos de 1980 señalan que las propiedades desde la Santeta hasta el molino de Luna, en Las Ramblas, podían tomar media porción de agua.<sup>59</sup> De ahí bajaba el agua a los restantes términos. A San Galindo, Barbarol y Cierzos Bajos correspondían 3 partes; 3,5 a Almunia; 2,5 a Florén; 2 a Tormos, y 8,5 a Pompenillo. Al parecer, a la propiedad de Molinos le correspondían 2 de las tandas de este último. El resto del agua se repartía entre las restantes grandes propiedades en la zona baja.

No hay una disposición particular en tiempos, excepto para Pompenillo y La Granja. En las ordenanzas de 1908 se dice:

El pueblo de Pompenillo tendrá derecho y disfrutará, por lo consiguiente, toda el agua que del tercio para la Santeta discurre para Huesca, o sea, las dos terceras partes de la totalidad del agua en esta forma: en los meses de Abril y Mayo, los días viernes y sábado hasta salir el sol del domingo, y en los restantes meses los sábados hasta la salida del sol del domingo y agua del domingo perteneciente a propietarios particulares; los demás días de la semana solamente disfrutarán el agua que no utilicen los términos de Huesca [...]. La parte de La Granja [...] disfrutará el agua que salga por el

---

<sup>58</sup> Hay alguna referencia oral a que en el pasado solo se enviaba un cuarto al río.

<sup>59</sup> Citan a Vicente Carrera, y antes al Cabildo.





**Figura 9.** *Argüello* en la acequia de la Ribera, en el Flumen.

partidero (o sea, porción y media) hoy establecido para conducirla a esta finca todos los domingos en las horas que median de la salida a la puesta del sol. El vecindario de Molinos tiene derecho a porción y media de agua, que la toma por el agujero hecho en la acequia principal de la Ribera y que está más abajo que el partidero para La Granja en todos los domingos del año y en las horas que median de la salida a la puesta de sol.

El sistema aún conserva algunos *argüellos* (figura 9), piedras perforadas que servían de control de caudal a determinados ramales o fincas. En el pasado, cuando dominaba la hortaliza, eran más numerosos y permitían varios riegos simultáneos.

El pago, de forma similar a como ocurre en el Sindicato de Arguis, está categorizado en función de la posición de la finca sobre la red de acequias. Distribuyen las obligaciones económicas en 54 porciones, con un cuidado reparto entre términos y usuarios individuales usos. Así, a Quicena y Ramblas corresponden 8,667 porciones, a Torre de la Piedra 4,420 y 0,500 a Vallés Herederos. Un tema interesante son los usos industriales dentro de este sistema. Los estatutos vigentes del sindicato, posteriores a 1985, siguen mencionando propietarios ya desaparecidos: la antigua fábrica de Miguel Arruego; el molino harinero de la Santeta, de José Maza; el de San Lorenzo, de Ricardo Tomás Casajús; el de Eusebio Palacín;<sup>60</sup> el de Luna, de Mariano Claver; el Molino Bajo,<sup>61</sup> de José Bales (o Balsells); la antigua papelera de Margarita González, y la granja<sup>62</sup> de Ricardo Canal (o Canals).<sup>63</sup> Todos devolvían el agua a la acequia menos el último, que lo hacía al río.

### *Bellestar y Monflorite*

La acequia madre, común a ambos núcleos, parte por la derecha de un azud situado a la altura de Tierz. Gana lentamente altura hasta la *güega* de Bellestar, pasa por el pie de esta localidad y por Monflorite, hasta la altura de Molinos, aunque hay alguna referencia a que se haya intentado extender hacia Corvinos.

Bellestar riega tres días (jueves, viernes y sábado), Monflorite otros tres (domingo, lunes y martes) y el Instituto de Formación Profesional, que también tiene agua del Sindicato de la Ribera, los miércoles de sol a sol. El agua de la noche de los miércoles es para Monflorite. En el verano de 2006 hubo tan poca agua que no se regó ni la escasa decena de huertos sobrevivientes.

En ambas localidades se riega a voluntad cuando hay agua abundante. Cuando escasea se pasa a boquera por cada municipio. En Monflorite el orden de la boquera

---

<sup>60</sup> Industrial oscense de la primera mitad del siglo XX, conocido por la calidad e ingeniosidad de sus arados. Posiblemente es el molino citado como perteneciente a Luis de Azara en los estatutos de 1909.

<sup>61</sup> Destruído durante la guerra civil.

<sup>62</sup> Actualmente, centro docente.

<sup>63</sup> Las ordenanzas de 1908 citan el molino de Juan Gómez, aguas abajo del de San Lorenzo.

va por la derecha: primero, Escuela; segundo, Fajolau; tercero, Cajeros, y por último Tozalé. El agua baja al barranco hacia Molinos.

En Bellestar hay recuerdo de un sistema de tandas, del que se piensa, sin seguridad, que era por horas en función de la superficie. Algunas casas no tenían tandas y regaban con agua cedida por otras.

### *Molinos*

Una antigua gran propiedad, que, al igual que la cercana de La Granja, ha sido repartida. Situada, como parte del término de Pompenillo, en la zona inferior del sistema de la Ribera, también puede regar parcialmente por una acequia propia. En tiempo reciente se ha constituido como comunidad de riego independiente. Se riega por turnos de diez días.

### *Lascasas*

Riegan por la derecha del Flumen en Molinos y Lascasas. Si hay suficiente agua, lo hacen cuando pasa por la acequia. Cuando escasea se pasa a turnos de ocho días, que denominan *tandas*, correspondiendo dos días a Molinos y seis a Lascasas. En cuestiones de mantenimiento, la propiedad de Molinos cede tiempo de agua a Lascasas a cambio de no poner mano de obra en la limpieza.

## ANÁLISIS

El estudio muestra la existencia de una gran riqueza de sistemas de distribución de agua dentro de la zona estudiada, relativamente reducida y aparentemente homogénea. Muchas de las peculiaridades de algunos de ellos tienen su base de la necesaria adaptación a las condiciones específicas, como el volumen de agua disponible y la topografía local. Pero también es necesario tener en cuenta la imperiosa demanda de alimentos de un pasado no muy lejano y determinadas características históricas, económicas y sociológicas, por ejemplo, el incremento del tamaño de las propiedades desde el pie de las sierras hacia el sur.

A la vista de la información recogida existen algunas pautas generales en la distribución de agua: cuando hay agua suficiente o los sistemas son muy pequeños, se riega prácticamente a demanda y los usuarios se van cediendo el uso de agua; cuando comienza a escasear y se “pone orden”, para evitar los conflictos, el agua se puede distribuir por cuatro procedimientos:

- Tiempo fijo prefijado para cada campo.
- Tiempo proporcional en función de la superficie, prefijado para cada propiedad.

—Tiempo proporcional en función del volumen de agua disponible.

—Boquera, de volumen y tiempo variable, con un orden fijo.

El primer caso se aplica fundamentalmente a unidades de huertos alimentados de pequeños manantiales. Parece corresponder a un principio de tipo igualitario de distribución por casas. El caso de Huerrios puede servir de ejemplo. Del mismo tipo es el sistema de Arbea, donde se riegan cereales. Evidentemente, por división o compra de propiedades se crean situaciones de cierta complejidad. Una solución sería disponer de catastros detallados con actualizaciones regularizadas. A este principio igualitario, y quizás siguiendo pautas políticas libertarias muy extendidas en la comarca antes de 1936, podría responder el sistema de reparto por personas, vislumbrado en Plasencia del Monte.

El segundo caso sería una variante del anterior. También parece aplicarse a sistemas pequeños de huertos, como los riegos de la Fuente Vieja de Lupiñén. En sistemas grandes, con varias acequias principales, diversos cultivos con necesidades de agua y periodos de riego diferentes y propiedades de desigual tamaño, es evidente que la situación es más complicada. Aquí aparecen dos soluciones. La primera es repartir el agua disponible de forma proporcional entre un número dado de usuarios. En los años húmedos y normales se puede regar toda la superficie, pero en los años de sequía cada uno tiene que optimizar el uso de su agua. El sistema de tandas del entorno de Bolea sigue este principio. Se puede admitir incluso la transferencia de derechos entre usuarios, manteniendo constante el número total.

El otro sistema es repartir el agua, de primavera a otoño, por orden, sin tiempo fijado de riego para cada campo.<sup>64</sup> Cada regante puede tomar, por turno, cuanta agua quiera sin más limitación que la de no malgastarla. Este sistema de turno por boquera se basa en la autolimitación en el riego, dado que un exceso de agua provoca un encharcamiento prolongado que en tierras arcillosas es perjudicial para el cultivo. Las pérdidas de agua están penalizadas y no se puede guardar agua en balsas. En segundo lugar, como los regantes situados aguas abajo reciben menos agua e incluso no riegan en determinados periodos, es necesario establecer sistemas de pago diferenciado, abonando más los que más agua disfrutan. En épocas de sequía se riega menos superficie pero se riega bien.

En todo caso, hay que señalar que las normas pretenden salvar los inevitables conflictos que estallan en los momentos de prolongada escasez de agua, equivalente a falta de alimentos. Se cuentan historias en prácticamente todas las unidades de riego, desde “colarse en la fila” hasta robos de agua, con episodios de cierto humor como el del fantasma del Almería, que fundamentan la necesidad de guardas y seguidores de riegos.

---

<sup>64</sup> En la zona de Zaragoza, este método se denomina *ador*, término procedente del árabe *dor*, que significa ‘turno’.

En algunos casos se produjeron discusiones acaloradas y agresiones físicas, llegando incluso a producirse heridas y muertes, como en Bolea y Santa Eulalia de Gállego.

Evidentemente, todos los sistemas de distribución citados tienen ventajas e inconvenientes desde diferentes puntos de vista. La adopción inicial de los acuerdos generales en cuanto al sistema de reparto de agua no ha debido de ser fácil y, por tanto tampoco lo han sido sus modificaciones. En parte se puede atribuir este conservadurismo agrario al principio de “si funciona bien, mejor no lo toques” que se observa en la continuidad en el trazado de acequias. Laliena (1994) constata la antigüedad de muchas de las normas vigentes en el regadío del entorno de Huesca. Sin embargo, aparecen algunas sugerencias como el sistema de boquera, que, por ejemplo en Huesca o en Bellestar, ha podido sustituir a otros métodos de riego, por tiempo y por tandas respectivamente.

Las unidades de riego más importantes tienen ordenanzas y reglamentos editados, acompañados en muchos casos por concesiones y privilegios reales y señoriales, escrituras de compromiso, acuerdos municipales y sentencias judiciales. De todos modos, se detecta que en ocasiones la normativa escrita está complementada con adiciones importantes de transmisión oral, que no se recogen por escrito por diversos motivos. A veces no concuerdan con la legislación vigente, como en el caso de zonas que se pueden regar por solapamiento desde varias unidades de riego, hoy constituidas en sindicatos.

En la mayoría de los sistemas estudiados parece un principio comúnmente aceptado desde antiguo que tierra y derecho a riego se transmiten conjuntamente. La más que interesante excepción es la del entorno de Bolea.<sup>65</sup>

Un tema de interés es el origen histórico de la base jurídica de las normativas de distribución, aspecto que sobrepasa al presente trabajo. Diversos indicios sugieren un fuerte sustrato de normativa islámica. Caponera (1973) señala que, para la escuela sunita malikita (dominante en Marruecos, Argelia y Túnez), los canales de riego pertenecen al conjunto de los individuos que los construyeron y solo ellos tienen el derecho de riego. Además, el regante situado aguas arriba tiene prioridad sobre el situado aguas abajo. Esto se observa literalmente en Biscarrués. De forma más circunstancial, el hecho de que el pantano de Arguis, para riego en Huesca, se cierre en viernes y sábados, también sugiere un origen islámico. Glick (1970), en su detallado trabajo sobre las huertas levantinas, indica también que la distribución por tiempo y superficie, en tandas, tiene paralelismos en Siria y Yemen. En su trabajo señala repartos proporcionales de agua que recuerdan a las partes del catastro de Huesca y de la Ribera.

---

<sup>65</sup> Otra excepción es un documento de 1164 donde Alfonso II concede, de forma explícita y separada, tierra y agua: “Pretera dono tibi de illa aqua quam accipio in Oscha totos dies lunis ar rigandum solummodo predictum ortum quod feceris in supradictas pardinias” (Durán, 1965).

El análisis del posible origen de la normativa conduce a la cuestión sobre el origen temporal de estas unidades de riego. En las unidades más pequeñas y sencillas es posible que sea contemporánea la construcción de las acequias, mediante vecinales, a la formación de las localidades a las que abastecen. Algo más complejo es especular sobre el origen de las grandes unidades, cuya construcción requiere una decisión social, dirección técnica, resolución de conflictos de intereses y búsqueda de elevados recursos humanos y económicos para su construcción.

Como señalan Glick (1970) y los diversos trabajos presentados por Gil y Morales (1992) y Barceló (1996), ha existido un apasionado debate sobre si el núcleo de los regadíos antiguos en la fachada mediterránea española es de origen romano o islámico. En la zona estudiada hay indicios en ambos sentidos. Dada la tendencia a la reconstrucción de los elementos más importantes, como azudes y acueductos,<sup>66</sup> y a la tendencia al mínimo mantenimiento de las acequias, es difícil que puedan datarse fehacientemente los elementos de obra. En principio se fecha como romano el acueducto de Quicena. También es romana la amortizada acequia que entraba en la muralla islámica de Huesca y que se ha encontrado en los lavaderos de San Julián, en Pedro IV, en un solar junto al teatro Olimpia y bajo un edificio de la costanilla de Lastanosa (Rey *et alii*, 2000, y Cuchí *et alii*, 2005). Su presencia necesita la existencia, en época romana, de una acequia madre partiendo de un azud, tal vez a la altura de Cortés. La toponimia de Coliñenigüe también sugiere un origen romano.

En general, se conocen mejor los acontecimientos posteriores a la conquista cristiana. Laliena (1994) indica una expansión en el siglo x, durante el periodo islámico, para los riegos derivados del Isuela en Huesca. Para el xii, Balaguer (1954) señala que los riegos del entorno de Huesca ya parecen estar prácticamente consolidados. Es de utilidad el hecho de que aún se conserven numerosos topónimos usados ya en la Edad Media.<sup>67</sup> Más tardíos son los acueductos de la collada de Mondod-Rosel y Arascués, que, fechables en los siglos xvi y xvii, podrían relacionarse con la familia Jordán de Urriés. En todo caso, quedan muchos interrogantes en obras tan singulares como la conducción cubierta de la Fuente Vieja de Bolea o el muro de Fontobal, en Ayerbe. Desde luego, serían convenientes su estudio, adecuada conservación y puesta en valor cultural.

En algunos sistemas complejos, donde no hay datos históricos, se intuye la existencia de un desarrollo secuencial, bien por ampliación o por fusión de sistemas preexistentes. Los ejemplos más claros estarían en los sindicatos de Arguis y de la Ribera del Flumen, con varios azudes y acequias por ambos lados del cauce principal. Justes (1997) sugiere que el subsistema de Bellestar es posterior al de Tierz, del que recoge aguas sobrantes, y que aún es más reciente el del azud de La Granja, que for-

---

<sup>66</sup> Un ejemplo es la reciente reutilización del acueducto de Arascués para el paso de una tubería.

<sup>67</sup> Por ejemplo, son numerosos los topónimos reconocibles de términos que aparecen en los cartularios medievales de Santa Clara, Montearagón y la seo de Huesca.

ma parte del Sindicato de la Ribera del Flumen y se encaja entre Bellestar y el río. En algunos casos, se puede definir la secuenciación por detalles constructivos. En el Isuela, la acequia de la Magantina cruza por tierras regadas de Coliñenigue y, por tanto, la primera es más reciente que la segunda. Otro ejemplo de posible fusión de sistemas queda sugerido en la alternancia de apertura de compuertas, 1 y 3 ó 2 y 4, en las Pasaderas de Cortés.

En otros casos la fusión de unidades se puede ver por los derechos y costumbres, que se mantienen en el tiempo. En el Isuela, el término de Almériz obliga a verter los miércoles el agua de la acequia madre de Huesca al Isuela desde la Cruz de Palmo, para que sea captada unos cientos de metros aguas abajo, en el azud de San Miguel, a pesar de que puede seguir por acequia. De hecho, este subsistema ha mantenido una cierta independencia de actuaciones, como se ve en la destrucción, en 1938, de un azud provisional que se relata en Cuchí (2004). Su ubicación, abrigada en las cercanías de Huesca, sugiere que podría ser el regadío más antiguo de la ciudad. Posteriormente, las necesidades de ampliar la superficie regada habrían obligado a construir azudes aguas arriba respetando los derechos de los primeros usuarios.

La unión de sistemas era también un procedimiento para resolver los conflictos entre comunidades de riego, antes de la existencia de los sindicatos centrales. En el trabajo de campo se han detectado diferencias entre diversas unidades situadas a lo largo de todos los cauces, que se agudizan durante las sequías: procesos judiciales, roturas de azudes y acequias, e incluso conflictos armados como los habidos entre los Urriés y los Gurrea.

Un tema interesante son los proyectos que se han quedado en el camino. En el interior de cada unidad de riego existe una tendencia general al mantenimiento del statu quo y a la mínima inversión posible en mantenimiento. Pero, por otro lado, tanto a nivel local como en ámbitos mayores aparecen proyectos de cierta envergadura,<sup>68</sup> defendidos por personas tildadas de visionarias. Ocasionalmente, y desatados por acontecimientos extraordinarios, algunos de estos proyectos se llevan a cabo con las correspondientes inversiones de dinero, tiempo y mano de obra.

En las últimas décadas el sistema de regadíos tradicionales ha entrado en una clara crisis. Su importancia en la producción de alimentos ha disminuido drásticamente. El sistema tradicional de huertas ha desaparecido prácticamente en las pequeñas localidades como Santa Eulalia de Gállego o Esquedas. En los sistemas más grandes, como Ayerbe, Huesca, Bolea y Tierz, los huertos han sido sustituidos por cultivos extensivos a tiempo parcial. Unidades completas como Loscorrales o Mondod-Rosel han pasado sus tierras al cultivo en secano. Superficies sustanciales de algunas unidades desaparecen por abandono y sobre todo por urbanización. Incluso en Huesca,

---

<sup>68</sup> Como la presa de Manjarrés y el canal de la Hoya.

los hortelanos tradicionales han envejecido y pueden desaparecer sin recambio generacional, como muestran las fotos de Biarge y Estaún (2003). En muchas localidades, el huerto es básicamente una actividad de jubilados.

Esta decadencia se traduce también en problemas para el mantenimiento de los sistemas, especialmente aquellos en los que se realizaban por vecinales. Muchos sistemas no pueden pagar ni guardas ni limpiezas y la estabilidad de azudes y otras obras está comprometida. Bajo la presión de estas circunstancias, se asiste a modernizaciones mediante entubado de acequias en algunas localidades y sistemas. También hay una tendencia creciente a la cooperación entre sindicatos para compartir gastos de secretaría y guardería, así como propuestas de fusión.

La disminución en la demanda ha aliviado las tensiones del pasado. En el Sindicato de Arguis casi todos los partidores de su detallado catastro han sido sustituidos por compuertas. También se están modificando las superficies regadas, dado que la urbanización libera recursos que se emplean en las coderas, siempre escasas de agua.

Y las normas cambian. El Sindicato del Pantano de Arguis hoy permite regar a los vecinos de Banastás, algo impensable hace décadas. En muchos pequeños sistemas, se riega en la práctica por acuerdo tácito entre los escasos regantes, y se está suavizando la prohibición de construir balsas.

La última modificación, ya inminente en la zona de Huesca-Tierz, es la transformación del riego por la construcción del embalse de Montearagón. Entre otras muchas cosas, supone la transformación a riego a presión, con hidrantes compartidos, en varios sistemas de riego, que cuentan con siglos de antigüedad y cuyas normas están adaptadas a sistemas de riego a pie en parcelas relativamente pequeñas. Será interesante ver qué pasa.

El trabajo muestra la importancia, ya pasada en muchos casos, de la gestión del regadío en la vida cotidiana de muchas localidades. En este sentido constituyen interesantes ejemplos de lo que Rivera (1989) ha calificado como *acequia culture*. Por último, hay que señalar que en muchas de las unidades de riego, sucintamente estudiadas, se vislumbra un interesante patrimonio humano y tecnológico que sería interesante documentar y estudiar con mayor detalle antes de que se desvanezca.

#### AGRADECIMIENTOS

Este trabajo solo se ha podido realizar gracias a la paciencia y comprensión de muchas personas: Lorenzo Clemente, Castor Belío, Antonio Sauqué, Pedro Arnal, Bizén d'o Río y Jorge Susín, de Huesca; Jesús Alastuey y José Obis, de Santa Eulalia de Gállego; Gerardo Salcedo, Luis García, Fernando Escó y Antonio Ubieto, de Ayerbe; Juan Antonio Banzo y José Torralba, de Biscarrués; Domingo Monaj, de Nueno; Valentín y Celia Montaner, de Aniés; Jacinto Arrudi y Juan Lino Lasierra, de Quin-



zano; Ricardo Fortuño, de San Julián de Banzo; Alicia Barbanoj, de Almazorre; Antonio Boné, de Banastás; Antonio Castán Otal y Antonio Castán Navas, de Huerrios; Constancio Calvo, de Yéqueda; José Claver y Ramón Monaj, de Igríes; David Badía, Pedro José Allué y José María Nasarre, de Lierta; Ángel Ciria y María Luisa Castrón, de Arascués; Andrés Ibor, de Casa Felipón; Manuel Garasa Banzo, Manuel Orós, Enrique Tresaco, Ignacio Agualeles, Antonio Aín y Pedro Bergua, de Bolea; Gerardo y Mariano Torralba Coronas y Gerardo Torralba Jordán, de Losanglis; Joaquín Til, de Lupiñén; Arturo Miavilla y Joaquín Lanuza, de Loarre; Luciano Salas y Carlos Camparolas, de Monflorite; Antonio Morcate, de Bellestar; Fernando y José Luis Escabosa, de Tierz; José Laiglesia y Francisco Aspíroz, de Esquedas; Salvador Segura, de Plasencia del Monte; Victorino Claver y Jesús Laborda, de Loscorrales; Nazario Suelves, de Pompenillo; Fernando Jordán, de Murillo de Gállego; Ramiro Molina, de Agüero; Antonio Carasol, de Riglos; Ernesto Sanmartín Campo y Ernesto Sanmartín Reula, de Montmesa, y Sixto Rivarés, de Puibolea.

Los errores que puedan aparecer en el presente artículo deben achacarse únicamente a la incapacidad del autor para comprender adecuadamente el rico patrimonio cultural que supone la gestión del agua en nuestra tierra.

#### BIBLIOGRAFÍA

- (1988). *Anejo de las Ordenanzas de la Comunidad de Regantes del Pantano de Arguis*.
- ARIÑO GIL, Enrique (1990). *Catastros romanos en el Convento Jurídico Caesaraugustano. La región aragonesa*. Zaragoza: Universidad (“Monografías Arqueológicas”, 33). 168 pp.
- ASSO, Ignacio J. de (1798). *Historia de la economía política de Aragón*. Zaragoza: Imprenta de Francisco Magallón. 485 pp.
- BALAGUER, Federico (1954). “Los riegos en la Plana de Huesca”. *Argensola* 17, pp. 49-56.
- BARCELÓ, Miquel (1996). “La cuestión del hidraulismo andalusí”, en Miquel BARCELÓ, Helena KIRCHNER y Carmen NAVARRO (eds.), *El agua que no duerme: fundamentos de la arqueología hidráulica andalusí*. Granada: Sierra Nevada 95, pp. 13-47.
- BIARGE, Fernando, y Manuel ESTAÚN (2003). *De sol a sol. Trabajos agrícolas y ganaderos*. Huesca: F. Biarge. 323 pp.
- BOLEA FORADADA, Juan Antonio (1986). *Los riegos de Aragón*. Zaragoza: Cortes de Aragón. 2ª ed. 579 pp.
- CAPONERA, Dante Augusto (1973). *Water Laws in Moslem Countries*. Roma: FAO (“Irrigation and Drainage Papers”, 20-21). 2 vols. 223 pp.
- (1831). *Catastro primitivo de la Comunidad de Regantes del Pantano de Arguis*. Huesca: Imprenta de la Viuda de Larumbe. 38 pp.
- CUCHÍ OTERINO, José Antonio (2004). “La Comisión de Riegos del Sindicato de Riegos del Pantano de Arguis (1933-19389)”. *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 21, pp. 31-45.
- , L. MONTES, J. JUSTES e I. LAFRAGÜETA (2005). “Roca y agua. El condicionamiento del entorno y el desarrollo histórico de la ciudad de Huesca”. *Salduie* 5 (e. p.).

- DURÁN GUDIOL, Antonio (1965). *Colección diplomática de la catedral de Huesca. Fuentes para la historia del Pirineo*. Zaragoza: IEP. 2 tomos. 861 pp.
- GIL OLCINA, Antonio, y Alfredo MORALES GIL (coords.) (1992). *Hitos históricos de los regadíos españoles*. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación (“Estudios”, 68). 415 p.
- GLICK, Thomas F. (1970). *Irrigation and Society in Medieval Valencia*. Cambridge: Harvard UP.
- JUSTES, J. (1997). *El agua en la Hoya de Huesca. Estudio de la malla de riego. 2ª fase: Términos municipales de Huesca y Tierz*. Inédito. 65 pp. 1 mapa.
- LALIENA CORBERA, Carlos (coord.) (1994). *Agua y progreso social. Siete estudios sobre el regadío en Huesca, siglos XII-XX*. Huesca: IEA. 257 pp.
- MUR VENTURA, Luis (1919). *Los riegos en el término municipal de Huesca*. Huesca: Consejo Provincial de Agricultura y Ganadería. 116 pp.
- (1924). *La división del regadío*. Huesca: Consejo Provincial de Agricultura y Ganadería. 215 pp.
- (1928). *Efemérides oscenses*. Huesca: V. Campo. 474 pp.
- (1919). *Ordenanzas y Reglamento de la Comunidad de Regantes del Pantano de Arguis*.
- (1933). *Ordenanzas de la Comunidad de Regantes del Pantano de Las Navas de Ayerbe. Reglamento del Sindicato. Reglamento del Jurado de Riegos. Reglamento para los guardas*. Huesca: Imprenta popular. 34 pp.
- (1909). *Ordenanzas de la Comunidad de Regantes del Río Flumen, de los pueblos de Quicena, Huesca, Pompenillo y Molinos y de las fábricas y artefactos de esta agua denominada acequia de la Ribera del Flumen*. Huesca: Imprenta Casanova, 1940, 27 pp.
- [s. f.]. *Ordenanzas y Reglamentos de la Comunidad de Regantes de la Ribera del Flumen, Cierzos Altos y Torre de la Piedra. Reglamento para la Junta de Gobierno. Reglamento para el Jurado de Riegos*. Texto adaptado Ley de Aguas de 1985.
- (1898). *Ordenanzas y Reglamentos del Sindicato de la Acequia de Mondod y Rosel y términos de Ayerbe, Piedramorrera y Biscarrués*. Huesca: Imprenta de Tomás Blasco. 17 pp.
- (1921). *Reglamento para los guardas de la Comunidad de Regantes del Pantano de Arguis*. 4 pp.
- REY LANASPA, Javier, Alfredo SERRETA OLIVÁN y José Antonio CUCHÍ OTERINO (2000). “Nota sobre una acequia perdida bajo el caso antiguo de la ciudad de Huesca”. *Bolskan* 17, pp. 229-235.
- RIVERA, José A. (1889). *Acequia Culture: Water, Land and Community in the Southwest*. Albuquerque: University of New Mexico Press. 243 pp.
- SALINAS, T. (2004). *Características del reparto del agua en la Comunidad de Regantes del Pantano de Arguis*. Huesca: Escuela Politécnica Superior (proyecto de fin de carrera).
- SÁNCHEZ NAVARRO, J. A., F. J. MARTÍNEZ GIL, J. SAN ROMÁN SALDAÑA y C. CASTAÑEDA DEL ÁLAMO (1989). “El arroyo salado de Puibolea: fisicoquímica de sus aguas y posibilidades de utilización”. *Lucas Mallada* 1, pp. 151-165.

# *Joaquín Costa y la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*<sup>1</sup>

POR  
ELOY FERNÁNDEZ CLEMENTE\*

En esta aproximación a la pertenencia de Joaquín Costa a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas se utiliza fundamentalmente la documentación conservada en dicha Academia sobre la propuesta de su nombramiento (realizada en 1895 por Silvela, Azcárate y Menéndez y Pelayo), las razones del notable retraso de su ingreso en 1901 y los trámites para la lectura del discurso. También, algunos trabajos que, antes o después de su incorporación, realizó para la Academia, así como el eco que tuvo la misma la muerte de Costa en 1911, y los telegramas, telefonemas y cartas que se cruzó con diversas personas e instituciones con ese motivo.

In this approach to Joaquín Costa's membership of the Royal Academy of Moral and Political Sciences, use is made mainly of the documentation preserved in this Academy about the proposal of his appointment (made in 1895 by Silvela, Azcárate and Menéndez y Pelayo), the reasons for the considerable delay of his admission in 1901 and the proceedings for reading the speech. Some work that he did for the Academy, before or after his incorporation, is also used as well as the echo that Costa's death had on it in 1911, as well as the telegrams, telephone calls and letters that were exchanged between different people and institutions for that reason.

La pertenencia de Joaquín Costa a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas ha sido recordada en varias ocasiones,<sup>2</sup> especialmente por George J. G. Cheyne —autor de la todavía hoy mejor biografía, *Joaquín Costa, el gran desconocido*, y del *Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa, 1846-1911* (ambos libros de

---

<sup>1</sup> Dedico este breve apunte, en momentos de delicada enfermedad suya, al profesor Enrique Fuentes Quintana, eficientísimo director de la Academia, que tan amablemente me acogió en ella, y con quien he mantenido durante muchos años constante relación, en sus frecuentes visitas y conferencias en la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de Zaragoza, especialmente en los años en que fui decano de la misma, y con quien he tenido la satisfacción de colaborar con varios artículos en la monumental obra por él dirigida, *Economía y economistas españoles*. Y, también a mi querido colega, paisano y amigo, tan constante proveedor de excelentes trabajos suyos y de su equipo a estos ANALES, el profesor Carmelo Lisón Tolosana, que tuvo la idea de proponerme como académico correspondiente de la Academia, y me apadrinó en el ingreso en la misma.

\* Universidad de Zaragoza.

<sup>2</sup> Aparte de las ediciones de textos jurídicos y las antológicas, recogen el hecho casi todas las principales biografías y estudios (M. Gambón, 1911; P. M. Baselga, 1918; L. Antón del Olmet, 1917; Ciges Aparicio, 1930; Méndez Calzada, 1943; C. Martín Retortillo, 1961; Tierno Galván, 1961; A. Gil Novales, 1965; López Calera, 1965; Pérez de la Dehesa, 1966, o Saborit, 1970).

1972)— y por sucesivas aportaciones;<sup>3</sup> también existen algunos materiales y papeles en el archivo familiar de Graus y en la colección documental de Joaquín Costa del Archivo Histórico Provincial de Huesca. Y, por supuesto, en la propia Academia, donde un apretado legajo conserva su documentación en relación con aquella,<sup>4</sup> y donde han sido recordadas con interés y respeto la figura y la obra de Costa. En este breve apunte pretendemos, apenas, evocar esas vinculaciones y abrir camino para futuros trabajos, instando a la necesaria y deseable reedición de su importante discurso de ingreso.

Costa, que era ya correspondiente de la Real Academia de la Historia desde 1880 y colaborador asiduo de la de Jurisprudencia y Legislación, fue elegido individuo de número de la de Ciencias Morales y Políticas el 12 de marzo de 1895, a propuesta de Francisco Silvela, Gumersindo de Azcárate y Marcelino Menéndez y Pelayo, realizada en sesión habida un mes antes, el 12 de febrero de 1895. No podía ser más significativa esa presentación: Silvela es un político relevante que, con visión más moderada que la de Costa, denunciará con su célebre artículo “España, sin pulso” la crisis del 98; Azcárate es un álter ego de Costa, hombre de la Institución Libre de Enseñanza y su principal valedor; Menéndez y Pelayo, en fin, había sido su rival —y vencedor, sin tanto mérito, gracias al cambio radical recién producido por la Restauración— en la disputa por el premio extraordinario de doctorado en Filosofía y Letras;<sup>5</sup> un gesto a tener en cuenta, aunque a esas alturas Costa no necesitaba realmente muchos apoyos, salvo los físicos para su quebrantada salud.

Además de los tres proponentes, encontramos entre los treinta miembros que componen la Academia en 1895 a personas tan renombradas como Cánovas del Castillo, Montero Ríos, Figuerola, Pidal y Mon, Fernández Villaverde, Sánchez de Toca, Cos-Gayón, Linares Rivas, Barzanallana o una larga serie de títulos nobiliarios (duque de Mandas, marqueses de la Vega de Armijo y de la Fuensanta del Valle; condes de Torreanaz, de Casa Valencia y de Tejada de Valdosera; vizconde de Campo-Grande). En realidad en la Academia había en aquel cambio de siglo personas de un espectro muy variado, desde los más conservadores (Menéndez y Pelayo, Ortí y Lara, Pidal, Romero Robledo) a políticos gubernamentales y más liberales (Fernández Villaverde, Dato, Montero Ríos, Romanones) o personas de matiz claramente progresista como Azcárate, Costa, Labra, Piernas Hurtado, etcétera. Precisamente en

---

<sup>3</sup> Nuevos estudios de Tuñón de Lara (1974), Gil Cremades (1975), Vallés de las Cuevas (1976), Gabriel Jackson (1976), Maurice y Serrano (1977), Jesús Delgado (1978), la obra toda de Alfonso Ortí, o mis *Estudios sobre Joaquín Costa* (1989).

<sup>4</sup> He podido consultarlo con calma gracias a la amabilidad del bibliotecario de la misma, Pablo Ramírez, que me facilitó copia del mismo.

<sup>5</sup> DÍAZ DE CERIO, F., “El discurso de Joaquín Costa para el doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras”, *Universidad*, 1967, pp. 109-160.

Los que suscriben, tienen la honra de proponer para la plaza de Académico vacante, á D. Joaquín Costa, que, además de sus relevantes méritos en otros ramos de la ciencia, los tiene muy señalados en el órden de estudios que profesa en esta Academia, como lo prueban sus trabajos acerca del derecho consuetudinario y especialmente sobre las costumbres jurídicas del Alto Aragón.

De la aceptación del candidato, responden los firmantes.

Madrid 12 de febrero de 1895

M. Menéndez y Pelayo  
Francisco Silvela  
Gumersindo de Azcárate

Documento firmado por Marcelino Menéndez y Pelayo, Francisco Silvela y Gumersindo de Azcárate en el que se propone el ingreso de Joaquín Costa como individuo de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

esos años noventa del siglo XIX serán elegidos, y es todo un signo de renovación, Damián Isern (propuesto casi a la vez que Costa), otro regeneracionista, aunque de menor vuelo; los economistas Sanz Escartín y Sanromá; el gran historiador del derecho Eduardo Hinojosa y el diplomático y escritor Juan Valera.

Es posible que, además de su propio prestigio y la amistad y respeto de muchos de los académicos, influyera en esa nominación a la Academia el hecho de ser miembro numerario de la misma su tío por línea materna José Salamero Martínez, presbítero, de cuya protección había gozado en sus tiempos juveniles; su alejamiento de la Iglesia católica no debió de ser, en aquellos años de discreta tolerancia, óbice para ese apoyo del pariente clérigo. Mosén José Salamero fallecería poco después de la elección del sobrino, el 30 de diciembre de 1895. De hecho, entre marzo de 1894 y su muerte no asistió nunca a las sesiones de la Academia, seguramente por enfermedad.<sup>6</sup>

Costa es nombrado para ostentar la medalla número 16, que llevara el afamado economista Manuel Colmeiro desde la Junta Preparatoria para la creación de la Academia, en 1857. Para sucederle, al fallecer en 1894, había sido elegido con toda lógica Joaquín María Sanromá, otro destacado economista; pero su muerte antes de tomar posesión, el 7 de enero de 1895, obligó a replantearse la adscripción de esa medalla, que ahora recaía en Joaquín Costa,<sup>7</sup> quien, al día siguiente de la elección y notificación, responde aceptando “con el más vivo reconocimiento la inmerecida honra que se ha dignado dispensarme la sabia corporación” y se compromete a “redactar y remitir oportunamente [...] el discurso que debo leer en el acto de la recepción”. Mas, como veremos, van a pasar seis años hasta que ese acto tenga lugar.

Y es que por entonces ha vuelto la atención a los que fueron sus primeros estudios universitarios y ha elaborado y está elaborando su obra jurídica principal. Tras su *Teoría del hecho jurídico individual y social* (1880) han sido editados en Madrid, entre otros, sus libros *La libertad civil y el congreso de jurisperitos aragoneses* (1883), *Estudios jurídicos y políticos* (1884), *Materiales para el estudio del derecho municipal consuetudinario en España* (1885), *Reorganización del Notariado, del Registro de la Propiedad y de la administración de Justicia* (1890-

---

<sup>6</sup> Las ausencias de las sesiones académicas eran relativamente frecuentes, y sancionadas con la retirada del derecho de sufragio si sobrepasaban un porcentaje. Por ejemplo, durante el año anterior a la elección de Costa no habían asistido nunca Cánovas, Romero Robledo, González Salazar, Montero Ríos y Salamero, este como acabamos de explicar.

<sup>7</sup> A quien sucederían en la misma el arzobispo de Valencia Antonio María Salvador y Barrera (1912-1919); el destacado aragonés líder del catolicismo social Severino Aznar (1919-1959); el catedrático Laureano López Rodó (1960-2000), ministro de Franco y célebre impulsor de los Planes de Desarrollo; el también catedrático de Derecho Administrativo Sebastián Martín-Retortillo Baquer (por apenas unos meses, del 18 de junio al 19 de octubre de 2002, en que falleció), ministro con Adolfo Suárez y también aragonés; y el actual, elegido en 2004, Julio Iglesias de Ussel.

1893) y *De los fideicomisos de confianza y sus relaciones con el nuevo Código Civil español* (1894).<sup>8</sup>

Además, 1895 es el año de su intensa campaña y programa electoral “agrario” en el Alto Aragón. Aunque será derrotado en las elecciones de abril de 1896, la sombra de ese movimiento iniciado, ampliado pronto a toda España, se prolonga hasta mucho más allá del 98.<sup>9</sup> También, en 1895 lleva a cabo su primera encuesta en el Ateneo de Madrid, sobre *Tutela social*, y escribe su *Reforma de la fe pública*. Además, en 1897 y 1898, dedica la mayor parte de su atención a la magna historia del *Colectivismo agrario en España*, que se publica en 1898. Y ese año, tras el Desastre, comienza Costa su gran actividad política, económica, educativa, que le hará encabezar el Regeneracionismo.

Sin embargo de tantas y tan grandes ocupaciones, Costa frecuente y trabaja en la Academia, al menos desde 1898, en que se convocan, a propuesta suya, unos premios a trabajos sobre derecho consuetudinario y economía popular en España, que durarán hasta 1921 y entre los que hubo uno muy meritorio de Rafael Altamira sobre Alicante, premiado en 1903.<sup>10</sup>

Gran retraso en la toma de posesión, sí, casi impensable en persona tan hiperactiva. Pero no parece que fuera achacable a descuido, negligencia o atribución de poca importancia al compromiso y honor; de ello es prueba una carta a Giner de los Ríos, el 15 de octubre de 1899, en la que entre otras noticias le cuenta: “Viajé algo por Francia, con una gran depresión, sin gana de trabajar, todo descompuesto. A última hora, con fresco, en Hendaya, he puesto en cuartillas la mitad del discurso de la Academia, que ahora por fin acabaré”.<sup>11</sup> En realidad, no era tan raro ese retraso: de hecho, no llegaron a tomar posesión Maura, Moret, Canalejas y García Prieto.

---

<sup>8</sup> Y todavía en los años sucesivos seguirá publicando importantes trabajos sobre temas jurídicos, como *Reforma de la fe pública* (1897), *Derecho consuetudinario y economía popular de España* (1902) y *El juicio pericial (de peritos, prácticos, liquidadores, partidores, tercero, etc.) y su procedimiento* (1904). Vid. GIL NOVALES, Alberto, *Derecho y revolución en el pensamiento de Joaquín Costa*, Barcelona, Península, 1965; LÓPEZ CALERA, Nicolás María, *Joaquín Costa, filósofo del derecho*, Zaragoza, IFC, 1965; DELGADO ECHEVERRÍA, Jesús, *Joaquín Costa y el derecho aragonés (libertad civil, costumbres y codificación)*, Zaragoza, Universidad, 1978; ACADEMIA MATRITENSE DEL NOTARIADO, *Homenaje a Joaquín Costa*, Madrid, editorial, 1990.

<sup>9</sup> Vid. GÓMEZ BENITO, Cristóbal, y Alfonso ORTÍ BENLLOCH, *La fundación de la Cámara Agrícola del Alto Aragón en el proyecto de desarrollo agrario nacional de Joaquín Costa*, Huesca, IEA / FJC; también, de los mismos, *Estudio crítico, reconstrucción y sistematización del corpus agrario de Joaquín Costa. Tomo 1*, Huesca, IEA / FJC, 1996.

<sup>10</sup> Vid. CHEYNE, G. J. G., “La relación intelectual y política entre Joaquín Costa y Rafael Altamira”, en *Estudios sobre Rafael Altamira*, Alicante, Instituto de Estudios Juan Gil Albert, 1987, pp. 127-140. Curiosamente, la Academia premió con un accésit en el 13º Concurso y publicó, entre otras célebres memorias, una que escribiera su hermano Tomás Costa sobre *Formas típicas de guardería rural* (Madrid, 1912).

<sup>11</sup> Recogido en CHEYNE, G. J. G., *El don de consejo. Epistolario de Joaquín Costa y Francisco Giner de los Ríos (1878-1910)*, Zaragoza, Guara, 1983, p. 152.

Costa está además muy ocupado en los primeros meses de 1899 asistiendo a la Asamblea Nacional de Cámaras de Comercio que tiene lugar del 15 al 20 de febrero en Zaragoza, convocada y presidida por Basilio Paraíso, presidente de la de Zaragoza, Basilio Paraíso. Con él y con Santiago Alba llevarán a cabo en los meses y años siguientes un intento interesantísimo, aunque malogrado: la Unión Nacional. Y además, está preparando la encuesta del Ateneo sobre *Oligarquía y caciquismo*.<sup>12</sup>

Antes de celebrarse el acto de recepción, Costa cruza con el secretario perpetuo (cargo que desempeña José García Barzanallana) una correspondencia protocolaria. En primer lugar, muestra de sus apuros y agobios es la carta que le escribe el 31 de octubre de 1899, en la que da explicación por los sucesivos retrasos:

Ha principiado a imprimirse mi discurso de recepción. Sale más extenso de lo que pensaba y quería, por lo cual me sería imposible mandarlo en pruebas todo de una vez. Si no hay inconveniente en ello, iré enviándolo para la censura a medida de la impresión. Van adjuntos el prólogo y el capítulo primero.

Ruego a V. que se sirva expresar a la Academia mi gratitud profunda por haberse servido otorgarme tan larga espera, y presentarle una vez más mis excusas por el incumplimiento del primero de los deberes que me imponía el Reglamento, y que no ha sido debido, creo, a pereza sino a lo contrario: a haberme faltado arte para concretar y encerrarme en los límites de un discurso las dos veces que lo intenté antes de esta.

La respuesta no se hace esperar, y una persona que firma *Molina*,<sup>13</sup> explica que “por encargo del presidente visité al Sr. Costa en su domicilio el día 2 de noviembre, manifestándole que la costumbre y el Reglamento aconsejan que se presente completo el discurso; por lo cual será conveniente lo reúna todo y lo envíe así a la Academia”. No es de extrañar esta situación, que encontramos reiterada en varias ocasiones en que Costa está trabajando a la vez en varios asuntos y les va dando salida paulatina y parcial.

De hecho, medio año después, figura en acta de 12 de junio de 1900 la recepción del discurso y la orden de acusarle recibo y de computársele la antigüedad desde ese mismo día. El presidente de la Academia, que es a la sazón Laureano Figuerola, designa para responderle a Gumersindo de Azcárate, el más próximo a Costa de los

---

<sup>12</sup> *Boletín de la Biblioteca del Ateneo*, 2ª época, año II, nº 9, Madrid, abril de 2001. Dedicado a los cien años de *Oligarquía y caciquismo*. El Ateneo de Madrid dedicó numerosos actos y una espléndida publicación (libro y disco), sobre la efemérides de cuyo centenario se trataba, reseñada recientemente en estos ANALES. En él participaba de modo eminente Ortí, autor de una excelente introducción a esa obra, incluida posteriormente en Ortí Benlloch, Alfonso, *En torno a Costa*, Madrid, MAPA, 1996. Curiosamente, hay una gran interrelación entre la Academia y el Ateneo, al que pertenecen junto a Costa académicos institucionalistas como Figuerola, Azcárate y Labra, u otros como Silvela, Pidal y Romanones.

<sup>13</sup> Parece que no es un académico, ni se trata de uno de los muchos nobles denominados por el título. Quizá se trate de un funcionario de la Academia.



tres firmantes de su propuesta, y encarga informar sobre el texto del discurso de ingreso (y, cuando llegue, sobre la respuesta de Azcárate) al censor de la institución, Juan de la Concha, y a Joaquín Sánchez de Toca.<sup>14</sup> Por fin, el 12 de junio de 1900 remite Costa “el proyecto de discurso para mi recepción, que someto a la Academia, con súplica de que se digne dar cuenta de él a los efectos procedentes, conforme a Reglamento”. Tras lo cual, ambos censores ofician el 19 de junio de 1900 en el sentido de que “no encuentran reparo alguno” en esa lectura.

Pero Azcárate debió de retrasar a su vez la entrega de su respuesta, además de estar esta condicionada a conocer el discurso del nuevo académico, pues no es hasta el 11 de diciembre de 1900 cuando los dos censores dan el visto bueno. Y será el 22 de enero de 1901, pasadas las fechas navideñas, cuando la Academia acuerde que el acto de lectura tenga lugar el 3 de febrero a las 14.30, coincidiendo también ese día la entrega de premios pendientes.

Muy curiosa es la nueva carta al secretario en relación con las posibles invitaciones al acto, en que muestra el carácter que es bien conocido por otras muchas circunstancias:

Joaquín Costa  
Abogado  
Barquillo, 5, primero  
Madrid

25 En° 901  
J. G. Barzanallana  
Muy estimado amigo:  
Muchas gracias por sus noticias.

Esquelas: No invito a nadie, por lo cual probablemente no necesitaré ninguna. Pero es posible que me pidan, por lo cual le ruego que me envíe unas cuantas ad cautelam.

Tema: El problema de la ignorancia del Derecho como culpa, y sus relaciones con el status individual, con el referéndum y con la costumbre.

De V. affmo. [ilegible]. Firma. Joaquín Costa.

En las esquelas de invitación: 1°. Que cuiden de no equivocar algún vocablo del tema, status, referéndum, etc. 2°. Que el tipo de la composición del tema sea uniforme y todo igual, sin hacer letra distinta para esas palabras latinas. Convendría que antes de distribuirse, viese yo una, para mayor seguridad.

Finalmente, la víspera de la lectura, consta en acta que “el Sr. Costa ha remitido los ejemplares impresos de los Discursos que han de leerse en su recepción, para el reparto acostumbrado”. Era, pues, de su incumbencia, la impresión y entrega del texto.

---

<sup>14</sup> Es obvio que no se trata de una censura estrictamente hablando, sino de una tradición establecida de examinar prudentemente cuanto vaya a decirse en público y a imprimirse.

El discurso de ingreso de Costa, leído el 3 de febrero de 1901, versó sobre “El problema de la ignorancia del derecho y sus relaciones con el status individual, el referéndum y la costumbre”, y fue publicado dentro de la colección de “Discursos de recepción y contestación leídos ante la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas al dar posesión de sus plazas a los individuos de número de la misma” y también en separata,<sup>15</sup> incluyendo en ambos casos la contestación de Gumersindo de Azcárate. La Academia publicó casi un siglo más tarde el texto preliminar del discurso, que es el elogio del antecesor, el citado economista Joaquín María Sanromá.<sup>16</sup>

Joaquín María Sanromá, como sabemos, antiguo “demócrata”, buen orador, abolicionista y krausista como el propio Costa, perteneció al grupo de economistas libre-cambistas, quienes, además de participar en importantes plataformas en la universidad (hubo varios catedráticos), entraron en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas creada precisamente en los años cenitales del grupo, en 1860 —en sus orígenes había estado Luis María Pastor—, y a la que pertenecerán además Figuerola, Colmeiro, Alcalá Galiano y Madrazo, y también en la Academia Matritense de Legislación y Jurisprudencia, en la que figuraron, entre otros, Gabriel Rodríguez, Figuerola, Sanromá, Carreras, Beraza, Orihuela y Valentí.<sup>17</sup>

En cuanto al contenido del discurso, recordemos que Costa está obsesionado por la obligatoriedad de las leyes, incluso para aquellos que no las conocen, que no saben leer (lacra aún terrible en la España de fines del XIX), que no frecuentan la *Gaceta*. Por eso elige ese tema. Como muy bien ha resumido el académico Carmelo Lisón, en el discurso de Costa

el tema nuclear y fundamental, desde una perspectiva antropológica, viene centrado en torno a estas preguntas que desarrolla en interminable *bouclage*: ¿cuál es el valor jurídico-social de la costumbre?, ¿cuál es, en última instancia, su naturaleza?, ¿puede una comunidad regirse solamente por el derecho consuetudinario?, ¿son necesarias las leyes —en sentido estricto— en toda sociedad?, ¿puede haber sociedades sin leyes? Dificilmente puede encontrarse una temática más estrictamente antropológica. Pues bien, nuevamente, el pionero Costa se adelantó en más de medio siglo al planteamiento de esta problemática que caracterizó, por un par de decenios, a la Antropología jurídica. Figuras tan emblemáticas e imaginativas como Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown, M. Fortes y M. Gluckman, por citar los más

---

<sup>15</sup> En el tomo VII, que reúne los correspondientes a 1894-1905. La separata, de 117 páginas, está impresa en Madrid (1901).

<sup>16</sup> En el tomo III (junio de 1998, pp. 112-117) de sus *Papeles y memorias*.

<sup>17</sup> VELARDE, J., “Los estudios superiores de economía de 1857 a 1936”, en Enrique FUENTES QUINTANA, *Economía y economistas*, Madrid, t. 6, p. 879. *Vid.* mi discurso de ingreso como académico correspondiente en esta Academia, “Gabriel Rodríguez: la libertad como imperativo ético”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 79, año LIV, pp. 597-636; también *Mis memorias*, de J. M. SANROMÁ, Madrid, s. n., 1887-1894, 2 vols.

conocidos, no solo experimentaron entre nativos la fuerza de la costumbre y la potencia de las diferentes matrices consuetudiaras, sino que, además, les dedicaron considerable suma atención.<sup>18</sup>

El mismo día en que es cumplido el requisito —lo que Costa hace, aunque tarde, con excelencia—, el secretario le solicita que envíe “punto y hora de su nacimiento; de sus estudios, carrera y trabajos literarios, y un retrato suyo del tamaño tarjeta americana, a fin de conservarlo en la galería que de ellos está reuniendo la Academia”, y se le comunica que “debe remitir a la misma un ejemplar de cada obra que haya impreso y dé a luz en lo sucesivo” (mandato que hoy sigue vigente) y que “esta Corporación celebra sus sesiones ordinarias los martes de cada semana” (costumbre mantenida). El secretario envía, a su vez, dos ejemplares de los discursos leídos al subsecretario del Ministerio de la Gobernación, rogándole “se sirva disponer que se inserten en la Gaceta de Madrid”.

Una explicación más para comprender aquel retraso: a fines del mes siguiente, en los días 23 y 30 del mes de marzo de 1901, fue sometida al Ateneo de Madrid —en su sección de Ciencias Históricas— la monumental memoria de Costa sobre *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España: urgencia y modo de cambiarla*, que iba a causar una gran sensación. Entre las personas que habían respondido a la encuesta (que irá precedida de un estudio profundo de Costa) se encuentran Unamuno, Pi y Margall, Pardo Bazán, Cajal, los institucionistas Altamira, Posada, Calderón y Azcárate, este último, como bien sabemos, miembro de la Academia, al igual que otros corresponsales como Isern o Sánchez de Toca.

Y todavía, el 15 de septiembre de ese mismo año de 1901, es invitado Costa a actuar de mantenedor en unos singulares juegos florales, en Salamanca, lo que hará con su discurso “Crisis política de España”. En carta al presidente del Jurado, Miguel de Unamuno, que le insiste para que acepte, explica su situación personal: “El salir de casa es para mí un sacrificio como usted no puede figurarse, y no valdría la pena hacerlo por un torneo de flores, dulzón o académico; puede valer la pena hacerlo por dar una sacudida fuerte a una ciudad momificada, y de rechazo a la nación”.<sup>19</sup>

Sigue trabajando Costa en la Academia, a pesar de su apretadísima agenda. Así, el tomo II de la serie de *Extractos y discusiones de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, correspondiente a 1904, recoge, junto a otros seis más, el debate mantenido —probablemente uno o más años antes— por Costa, Azcárate, Sanz Escartín y Aguilar Correa en torno a las “Ventajas e inconvenientes de la ampliación

---

<sup>18</sup> LISÓN TOLOSANA, Carmelo, “Joaquín Costa Martínez (1846-1911)”, en el tomo colectivo editado por la Academia *Académicos vistos por académicos. Juristas y filósofos*, Madrid, 1997, pp. 55-81. La cita es de la página 74.

<sup>19</sup> En mis *Estudios sobre Joaquín Costa*, p. 39. Vid. COSTA, Joaquín, *Reconstitución y europeización de España y otros escritos*, ed. dirigida por Sebastián MARTÍN-RETORTILLO Y BAQUER, Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local, 1981.

de los servicios sociales a cargo de los municipios”. No es, por desgracia, momento para desmenuzar toda su correspondencia con académicos, por ejemplo, o conocer sus asistencias a sesiones académicas, lo que habrá de ser un trabajo paciente y minucioso del que sin duda salgan muchas más noticias que las aquí aportadas. Lo cierto es que, aparte de lo mencionado, poco sabemos de su relación y actividades en la Academia, aunque quizá deben de ser escasas, por su mucho trabajo y su progresiva enfermedad, que le lleva en el otoño de ese mismo año 1904 al retiro en su casa de Graus, en el Alto Aragón, donde de modo definitivo reside hasta su muerte, el 8 de febrero de 1911.

Cuando muere, se reciben en la Academia tres telegramas sucesivos: el mismo día, uno del hermano, Tomás Costa, participando el fallecimiento (“Dolorosamente comunico esa corporación fallecimiento Joaquín Costa, llorado hermano”), al que, consta en acta, “contestó en el acto el señor Presidente con otro, enviando el pésame de la Academia y el suyo”; el día 9, uno del *Heraldo de Aragón*:

En nombre Zaragoza alarmada por traslado cadáver Costa, deseosa guardar reliquia solicitamos su opinión acerca permanencia restos capital aragonesa dispuesta tributarle homenaje grandioso y contribuir espléndido mausoleo conformidad todas representaciones locales, rogámosle contestación telefónica.

A lo que se responde el presidente: “Apreciando nobles deseos que revela su telefonema; siendo esta Académica Corporación oficial, procederá en armonía acuerdos Gobierno”. Ese mismo día oficia al ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, Amós Salvador, adjuntándole copia del telegrama y de su respuesta, “por si le conviene al Gobierno conocerlos”.

El día 11 llegó el tercer telegrama del Ayuntamiento de Zaragoza: “En nombre Zaragoza invito a V. E. entierro insigne patricio Costa que se celebrará mañana domingo 4 1/2 tarde. Juncosa, Alcalde”. El presidente de la Academia nombra una comisión para que asista al sepelio, integrada por Azcárate, en condición de presidente y Piernas Hurtado, sin duda los académicos más próximos a Costa, y comunica por telefonema al alcalde esa decisión.

Además, el presidente suspende la junta pública prevista para el domingo 12 de febrero, día del entierro, y la difiere al martes 14. En esa sesión,

la Academia aprueba las decisiones del presidente. Oye con pena la noticia del fallecimiento del Sr. Costa. Se asocia a las manifestaciones de pesar que se hagan y acuerda que consten en el acta de esta sesión: que se dé el pésame a la familia del finado, y que se levante la sesión sin tratar de otros asuntos en señal de duelo.

Así se lo hace saber al día siguiente una larga carta del secretario de la Academia a Tomás Costa, aludiendo al pesar por la muerte de su hermano, “cuya desgracia ha privado a la Corporación de uno de sus más preclaros miembros”; le da cuenta también de que Azcárate

cumplió el encargo recibido; le oyó describir el extraordinario y respetuoso homenaje de duelo tributado al cadáver, y escuchó, por último, los sentidos discursos que en la misma sesión pronunciaron los señores Presidente y Azcárate, dedicando merecidos y justos elogios a las altas dotes de sabiduría, laboriosidad y virtudes que poseía el finado.

Tomás Costa responde el 25 de febrero que todo ello

me ha producido uno de los mayores consuelos a mi dolorido espíritu por la irreparable pérdida de mi llorado hermano. Sentía el muerto gran cariño y admiración por la Academia y por cada uno de sus ilustres miembros, siguiendo con admiración la labor provechosa realizada por aquella.

No sabemos si en esa misma carta o algo después, Tomás Costa “facilita el retrato en fotograbado de su hermano Don Joaquín, para el Álbum de la Academia”, acordándose en sesión del 7 de marzo se coloque en el lugar correspondiente del álbum.

Una noticia realmente contradictoria con lo que está sucediendo en Zaragoza (donde Costa es enterrado fuera del recinto sagrado del cementerio católico de Torre-ro, dado su alejamiento de la Iglesia y sus escritos y manifestaciones al respecto) es que la Academia organiza y costea nada menos que seis misas (los días 9, 19 y 11 de marzo, a las 8 y 8,30 de la mañana) en la iglesia parroquial de Santa Bárbara, de Madrid, “en sufragio del alma del que fue su Académico de número, Señor Don Joaquín Costa (q. e. p. d.)”. Una costumbre que sigue teniendo igualmente hoy la institución con todos sus miembros fallecidos.

Ese mismo año de 1911 se publicó por la Academia la *Necrología del Excmo. Sr. D. Joaquín Costa Martínez* de Gumersindo de Azcárate (Madrid, 1919, 68 páginas). Es muy interesante el juicio de este gran contemporáneo, quizá la persona más próxima a Costa en la Academia, quien, al glosar con emoción la figura de Costa tras su muerte, escribe:

Yo conocí a Costa de estudiante; le conocí ejerciendo la abogacía y redactando instrumentos públicos; le conocí trabajando en la ciencia como un beneditino; le conocí funcionando como político, y le conocí actuando como miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Siempre resultaba extraordinario.<sup>20</sup>

Los trabajos más recientes realizados en o desde la Academia sobre Costa son, si no falla mi recuento, el de Juan Vallet de Goytisolo, *Voluntarismo y formalismo en el derecho. Joaquín Costa, antípoda de Kelsen*, Madrid, Civitas, 1986; el de Mariano Navarro Rubio, *Aragoneses en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Zaragoza, DGA / iberCaja, 1989, pp. 47-51, y el de Carmelo Lisón Tolosana, ya citado. Ello refleja la permanencia de la admiración hacia Costa en tan docta casa, hecho que he constatado sigue produciéndose actualmente, cuando faltan apenas cuatro años para que se cumpla el centenario de su muerte.

---

<sup>20</sup> El texto es citado con satisfacción por Antón DEL OLMET en *Los grandes españoles: Costa*, s. l., s. n., s. f., p. 447.



# *Liberalismo, neoliberalismo y posneoliberalismo*

POR

JOSÉ GUADALUPE VARGAS HERNÁNDEZ\*

Este trabajo se propone analizar el liberalismo en sus vertientes política y económica, que son los fundamentos del surgimiento del Estado liberal y del sistema capitalista. Con estos antecedentes se estudia el neoliberalismo como modelo de desarrollo impulsado por el capitalismo, que se opone al nacionalismo económico. Finalmente se concluye que ambos modelos pueden cohabitar en el diseño de una política económica y en la promoción de nuevas alternativas de modelos de desarrollo que impliquen relaciones de cooperación entre el Estado, el mercado y la comunidad. Este posneoliberalismo puede orientarse a la satisfacción de necesidades sociales mediante procesos de desmercantilización, ya sea dentro de la misma lógica o en contradicción con el sistema capitalista.

This work proposes analysing liberalism in its political and economic aspects, which are the foundations for the emergence of the liberal State and the capitalist system. With this background, neo-liberalism as a development model pushed forward by capitalism, which contradicts economic nationalism, is studied. Finally, it is concluded that both models can co-exist in the design of an economic policy and in the promotion of new development model alternatives that involve cooperation relationships between the State, market and community. This post neo-liberalism can be orientated towards satisfying social needs by means of dismercantilisation processes, either within the same logic or in opposition to the capitalist system.

## LIBERALISMO POLÍTICO

El liberalismo, definido por Bobbio (1991: 89) como “teoría económica”, es partidario de la economía de mercado; como teoría política es simpatizante del Estado que gobierne lo menos posible o, como se dice hoy, del Estado mínimo (reducido al mínimo indispensable); como expresión del pensamiento y acción, debe ser caracterizado para que incluya la diversidad y multiplicidad de ideas sin que se pierda su significación esencial como ideología. En este sentido, el liberalismo nace inspirado en el individualismo; tiene sus raíces en la Reforma protestante del siglo XVI, en las revoluciones inglesas del XVII y en la influencia de los pensadores del XVII y el XVIII.

La Reforma permitió las expresiones de la libertad humana en diversas manifestaciones y representó una ruptura confusa de las clases dominantes de su época con el pasado feudal que, de acuerdo con Weber, sentó las bases ideológicas para el

---

\* Sistema Nacional de Investigadores. Instituto Tecnológico de Ciudad Guzmán. Avda. Tecnológico, 100. Ciudad Guzmán, Jalisco, 49000 México. Tel. y fax: +52 341 41 33116. E-mail: jgvh0811@yahoo.com.

desarrollo del capitalismo entre la burguesía emergente, los grandes terratenientes y la monarquía, que mantenían bajo control la amenaza representada por los campesinos pobres, las principales víctimas de las transformaciones sociales.

Las revoluciones inglesas de 1648 y 1688 reivindicaron las libertades de los ingleses contra el absolutismo de los reyes. John Locke sostiene en su *Ensayo sobre el gobierno civil* que la voluntad de los ciudadanos es el origen del gobierno político y no los derechos de las monarquías.

Montesquieu, en su obra *El espíritu de las leyes*, expone que una división de poderes y el equilibrio de funciones del Gobierno acotan el poder mismo del Estado. Desde 1750, Diderot y D'Alembert publican la *Enciclopedia* con colaboradores liberales que pugnaban por la libertad de las ideas y de la vida económica, política y religiosa. Jean-Jacques Rousseau publicó en 1762 *El contrato social*, en el cual fundamenta con principios el derecho político de una sociedad de hombres libres e iguales. En esta obra se afirma la necesidad de hallar una forma de asociación por la que cada cual, uniéndose a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo. Rousseau capta este sentido en la potestad del soberano para considerar la forma de gobierno adoptada y la continuidad de los mandatos acordados. Para él, la democracia liberal es el gobierno de la opinión pública.

Por su parte, Emmanuel Sieyès muestra las aspiraciones del estamento popular francés en su publicación *¿Qué es el tercer Estado?*, que sirve de inspiración para la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*.

Así, estas concepciones individualistas y liberales sobre el hombre y la sociedad permearon en la Revolución francesa de 1789 y en las constituciones políticas que fundamentan el Estado democrático centrado en la soberanía popular y en la libertad e igualdad de los ciudadanos. Parece que el Estado-nación surgió en el siglo XVI —cuando se daban como condiciones propicias los grandes descubrimientos geográficos y científicos— y se consolidó con la construcción cultural de la nacionalidad con su principal atributo, la soberanía como fuente del poder político en los siglos XVII y XVIII, cuando los Estados-nación de Europa delimitan su autoridad en contra de las pretensiones del poder de la monarquía, como es el caso de Francia con la Revolución francesa. Esta fue propiciada por una movilización popular, laica y radical de los estratos dominados para alcanzar una mayor libertad, igualdad y fraternidad, así como mayores niveles de vida y participación democrática en los asuntos públicos.

Hasta nuestros días, los derechos ciudadanos, sociales y democráticos planteados por la Revolución francesa no han sido conquistados todavía a escala mundial. Con ella se sacudió el ambiente cultural del mundo porque se hizo del poder un grupo que propuso que el Gobierno tenía el derecho de imponer un cambio radical en el sistema social como un fenómeno normal, y debía hacerlo en nombre del “pueblo”, que era “soberano”; estas ideas prendieron en todo el mundo, que de hecho no ha variado desde enton-



ces. El liberalismo como expresión del pensamiento individualista es el producto de la ilustración racionalista. La “revolución americana”, fue una guerra de independencia sin una dimensión en la transformación de las relaciones económicas y sociales.

Quienes reaccionaron inmediatamente a estos conceptos considerados perturbadores fueron llamados reaccionarios. Edmund Burke en Inglaterra y Joseph de Maistre en Francia cuestionaron fundamentalmente toda la doctrina, reafirmando el valor moral y social perdurable de las autoridades “tradicionales”. A pesar de que Napoleón continuó el impulso jacobino después de haber sido derrotado, en 1815 la contrarrevolución triunfó definitivamente y se restauró el orden en Europa y el mundo con el príncipe Metternich, que instauró una “santa alianza” mediante represión masiva.

En Francia, la revolución de 1830 derrocó a Carlos X e instauró en el poder a Luis Felipe, el “ciudadano rey”. En Inglaterra, lenta pero eficazmente, Sir Robert Peel hace concesiones limitadas con la reforma de 1832. La agitación a favor de la justicia social, la liberación de los pueblos y la democracia en los últimos dos siglos está representada por la revuelta comunista de 1848, que continuó el movimiento de 1789. La transformación mundial de 1848 se marca con la expulsión de Metternich de Francia por revolución social, que afirma los derechos de los “trabajadores” que inspira “la primavera de las naciones” en Europa. Los gobiernos de la derecha aceptaron la necesidad de hacer “concesiones”, aunque en las décadas siguientes surgieron “los conservadores ilustrados”: Disraeli en Gran Bretaña extiende el sufragio, Napoleón III restaura los derechos sindicales en Francia y Bismarck en Alemania inicia el Estado benefactor.

La revolución de la izquierda mundial de 1968 continuó el movimiento de 1917 y desplazó a los liberales de centro y a los conservadores considerados de la derecha. La nueva izquierda se empezó a gestar con la revolución de 1968, dando importancia a la democracia plural y participativa centrada en el poder de los ciudadanos, y más tarde, en 1996, se reorienta hacia las luchas contra el proyecto hegemónico neoliberal. Mientras, el liberalismo político abre la puerta a la rivalidad y competencia política entre los partidos para la obtención de recursos financieros mediante métodos no muy legítimos.

La libertad del ser humano radica en el espacio privado conformado por el interior moral de las personas físicas y por la decisión económica de la persona jurídica. Esta libertad se satisface considerándola así como un derecho de los individuos que se basa en la separación del ser humano en relación con sus semejantes, es decir, excluyéndose de sus congéneres. Nozick (1991) utiliza el concepto de libertad natural para legitimar la propiedad, pero manipula una definición de derecho de libertad para sostener que los individuos son inviolables, y para eso actúan las restricciones laterales, por lo que también es inviolable su derecho a la propiedad privada.

En esta versión deontológica del liberalismo, que se refleja en la teoría consecuencialista, se exige que los individuos que conforman el Estado, el mercado y la sociedad

sean productos de sus interacciones pero actúen libremente, es decir, delimitándose a sí mismos. La aplicación liberal de esta libertad humana es el fundamento de los principios del capitalismo centrado en una economía de libre mercado, lo que hace que cada individuo encuentre sus límites irreflexivos en los otros.

Amadeo y Morresi (2003: 100) afirman que la forma individualista ha agotado el modelo liberal porque hace girar la organización social que equipara libertad y propiedad. Coincidimos con ellos en que

en la medida en que el liberalismo siga basándose en un individualismo poseedor de los medios de producción, y entonces en una distribución crecientemente desigual de la propiedad y la libertad, manteniendo siempre la equiparación de ambas, parece imposible hacer el pasaje del individualismo a la protección de los individuos dentro de una comunidad positivamente libre. (Ibídem: 101)

#### LIBERALISMO ECONÓMICO

Jean-Baptiste Colbert (1619-1683, ministro de Hacienda de Luis XIV) es el autor de la famosa frase *laissez faire et laissez passer; le monde va de lui même* ('dejad hacer y dejad pasar; el mundo marcha por sí mismo'). Adam Smith, David Ricardo y Thomas Robert Malthus, economistas ingleses, proponen el desarrollo económico basado en el libre mercado. Para Smith, los hombres y la sociedad están sujetos a leyes naturales. Según este filósofo moralista escocés, no esperamos nuestra comida de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero, sino de su preocupación por sus propios intereses. Apelamos, no a su sentido humanitario, sino a su autoestimación, y nunca le hablamos de nuestras propias necesidades, sino de sus ventajas. Para Smith las valoraciones y normas éticas se fundan en la experiencia de la interacción humana y surgen como un derivado intelectual y sensible de la simpatía, la empatía y la compasión humanas (Prats, 2002).

La teoría desarrollada por Smith conecta la naturaleza humana con las políticas públicas cuando sostiene que los individuos son egoístas por naturaleza y están motivados para perseguir aquellas actividades económicas que sirven a su mejor interés. Los economistas enfatizan las acciones de autointerés de los agentes económicos, se guían por su propio interés para lograr el máximo de beneficios. La naturaleza egoísta del ser humano le lleva a un deseo creciente y continuo de consumo de bienes y servicios que el sistema capitalista se encarga de alentar.

La globalización como teoría surge con los trabajos de Adam Smith, quien contradice los principios de la teoría mercantilista de la política económica, según la cual un Estado que progresa económicamente debe restringir sus importaciones y promover las exportaciones, ya que la competencia y la especialización de las actividades económicas son los elementos clave.

Por otro lado, los trabajos de David Ricardo sobre las ventajas comparativas y su interpretación moderna en el modelo Heckscher-Ohlin de comercio internacional establecen que las diferencias en las ventajas comparativas en la producción de diferentes mercancías se deben a las diferentes dotaciones de factores. Las ventajas comparativas de las naciones se expresan como las habilidades para adquirir, organizar, almacenar y diseminar la información mediante procesos de tecnología de información y comunicación.

Adam Smith, Thomas R. Malthus, David Ricardo y el francés Jean-Baptiste Say basaban la economía en el ahorro, el trabajo y el libre comercio. Pero la aplicación de estas tesis es contradictoria e incompatible con “el empleo sistemático del poder político, militar y económico del país en una praxis de colonialismo, proteccionismo y explotación de los pueblos bárbaros” (Dieterich, 2002). Friedrich List, formador del capitalismo del Estado alemán a finales del siglo XVIII y principios del XIX, critica esta doble moral inglesa, la cual se sintetiza en el análisis de Dieterich (2002) porque desde “la constitución del moderno Estado inglés en la dictadura desarrollista de Oliver Cromwell tal como se había manifestado en el Acta de Navegación (1651) y el monopolio de la East India Company hasta los días del encantador Tony Blair, la única política real de crecimiento económico ha sido el capitalismo proteccionista de Estado”.

Por otra parte, Turgot y Quesnay, fisiócratas franceses, se centraron en el retorno a la naturaleza y al cultivo de la tierra.

Tres siglos después las ideas son retomadas por la escuela de Chicago. Cuando cada uno de los individuos persigue su propio interés sin consideración a los efectos sociales de sus acciones, el mercado se vuelve turbulento e inestable y, como consecuencia de esto, los beneficios que obtienen inicialmente se tornan en desastres posteriormente debido a la naturaleza de la reflexividad de los mercados financieros.

En el análisis de Hayek, el empresario trabaja en un contexto de libre competencia, inversiones y precios adecuados al beneficio esperado. El mercado proporciona al empresario información sobre la oferta y la demanda, y las coordina. Los productores, independientes entre sí, reciben indicadores de los consumidores acerca de los bienes que deben producir y a qué precios. Aspiran a vender bienes y prestar servicios de la mejor manera posible, vendiéndolos al precio más barato para atraer clientes. Es la smithiana mano invisible del mercado.

Los procesos de destrucción creativa del capitalismo, según Schumpeter, explican con más acierto el desarrollo del capitalismo internacional en su fase superior, la globalización, que la interpretación neoliberal de Hayek de que “el empresario, bajo su responsabilidad, decide qué produce, qué servicios ofrece y cómo lo hace; en la actividad empresarial, es totalmente libre. El consumidor, por su parte, es libre de elegir, de acuerdo con su renta, entre los valores y servicios que le ofrece el empresario” (Estefanía, 2002).

En la economía política internacional, el concepto de nacionalismo económico se opone al liberalismo y su variante, el neoliberalismo económico, por su identificación con un conjunto de políticas estatistas que promueven el proteccionismo y la intervención del Estado en lo que se considera una doctrina del desarrollo económico en la cual todas las actividades económicas se subordinan a las metas de desarrollo del Estado. Consecuentemente, el nacionalismo económico connota un conjunto de prácticas que para el liberalismo económico y el neoliberalismo no son éticas y que además ya están caducas, obsoletas en el mundo.

Para Helleiner y Pickel (2004: 11), el nacionalismo económico es más que una doctrina y un conjunto de políticas estatistas, y debe ser entendida como las relaciones típicas entre la identidad nacional y la economía. La relevancia contemporánea del nacionalismo económico implica analizar las identidades nacionales y el nacionalismo, que dan forma a las políticas y procesos económicos. No obstante, las políticas que confrontan al liberalismo económico no necesariamente son motivadas por un pensamiento nacionalista que no puede ser categorizado como nacionalismo económico.

Tanto los principios del liberalismo político como los del económico fueron el fundamento del surgimiento del Estado liberal y del sistema capitalista.

#### EL ESTADO LIBERAL

Locke y Harrington, al igual que Ferguson y Smith de la escuela escocesa del siglo XVIII, realizaron análisis de filosofía política de la sociedad civil como antecedente de la democracia y desde una perspectiva del liberalismo.

El modelo de Estado de bienestar construido en la posguerra por liberales demócratas y conservadores, al margen de la crítica al liberalismo económico causante de la crisis de 1929 y de las tendencias económicas y políticas dominantes de la época, sostiene y acelera un largo ciclo global expansivo de crecimiento económico alto, que alcanza niveles de agotamiento con la crisis energética de 1973. El Estado liberal que el liberalismo propone es un modelo de Estado mínimo que no invada las actividades del libre mercado, sino que la fortalezca y la defienda y que proteja la propiedad privada de los medios de producción. El Estado liberal se modela en un Estado de derecho constitucional con funciones y poderes limitados.

Al respecto, Birchfield (1999) nos recuerda que la relación del salario capitalista necesita la separación conceptual de la economía y la política respectivamente en esferas privadas y públicas de actividad, la que a su vez constituye un elemento definitorio del Estado liberal.

El Estado liberal nacional se ha convertido en un instrumento de colaboración del desarrollo del capitalismo transnacional. Los gobiernos de los Estados imperialistas

transnacionales y las instituciones financieras internacionales de mayor influencia comparten un concepto del desarrollo global y del alivio de la pobreza centrado en la expansión económica sin límites de los mercados abiertos y de la liberalización del comercio. El Estado queda así en cautiverio, atrapado en la red de los intereses de los grupos nacionales dominantes que buscan la transnacionalización de la acumulación de sus capitales, mediante la penetración de las estructuras del poder del capitalismo global.

Los esfuerzos para alterar la dirección de las actividades del Estado en un movimiento para modificar la centralidad de su función económica serán paralelos a funciones activistas del Estado en los procesos de concentración económica y jerarquización de las relaciones sociales y económicas. Las medidas de reducción del papel del Estado se orientan a restringir la provisión de bienestar social, la satisfacción de las necesidades sociales básicas, el alivio del desempleo, etcétera. Esto legitima la desigualdad económica y social del capitalismo bajo el disimulo del desenvolvimiento (Thomas, 1989).

#### EL CAPITALISMO

El capitalismo es una teoría de un sistema económico en el cual el control de la producción y la distribución de los recursos reales y financieros están basados en la propiedad privada de los medios de producción. La propiedad privada es una institución política fundamental del capitalismo que, además, postula la idea de que el Estado debe tener una mínima participación en la administración de la economía. El capitalismo de mercado, considerado como sistema económico, se define como “la propiedad privada de los medios de producción y el sistema de precios como mecanismo para la asignación de la producción y distribución de los recursos”, de acuerdo con Villarreal (2000).

Weber define el espíritu del capitalismo como el conjunto de elementos éticos que inspiran a los empresarios en sus acciones a favor de la acumulación del capital. Así, el capitalismo establece una nueva relación moral de las personas con su trabajo; sin embargo, su avance como sistema económico ha degradado el desarrollo social. En el capitalismo, la producción adquiere más importancia que la distribución y el consumo porque implica la propiedad de los recursos económicos, principal fuente del poder económico. La idea que hay detrás del capitalismo de libre mercado es la de dejar gobernar a las fuerzas del mercado, de tal forma que cuanto más se abre la economía al libre comercio y a la competencia más eficiente se vuelve.

El capitalismo es un sistema económico en el cual la plusvalía se extrae de los procesos de producción usando el salario del trabajo y utilizando en la circulación métodos para sostener la acumulación del capital. Las estructuras que contribuyen a la formación de los salarios son críticas para los efectos de impuestos y los beneficios de desempleo en el desempeño de los mercados laborales.

Aristóteles no solo se preocupó por la defensa de la propiedad privada, sino por la promoción, al mismo tiempo, de un uso en común. En esto difiere radicalmente de lo que se advierte en el capitalismo de mercado, con su mano oculta que todo lo arregla y sus sociedades anónimas.

El capitalismo que proclama la libertad superó las injustas relaciones económicas del régimen feudal pero se convirtió en la justificación para el saqueo de los recursos de los pueblos menos desarrollados durante la colonia en beneficio de las metrópolis. Por lo tanto, la estructura actual del sistema internacional se entiende a partir de la evolución de las características de sistema internacional capitalista.

El surgimiento del capitalismo a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX se debió al uso de nuevas tecnologías como la máquina de vapor y de nuevos medios de transporte como el ferrocarril, los cuales aceleraron la producción y los intercambios de la economía y generaron el enriquecimiento de quienes se beneficiaban de estos avances técnicos.

El feudalismo monárquico europeo del siglo XVIII fue afrontado y aniquilado por las formas de producción capitalistas y los movimientos ilustrados del XIX. Los conceptos de democracia relacionados con la noción de capitalismo coinciden con la definición de modernidad, con implicaciones que datan de la Ilustración y que todavía no alcanzan su máximo potencial de desarrollo. En la sociedad moderna hay un conflicto latente entre capitalismo y política. Esta modernidad se declara a favor de los derechos del individuo en franca oposición a los derechos sociales, lo que afirma más la tendencia autoritaria del capitalismo, pues lo que sucede en la sociedad moderna capitalista es que cada uno se ocupa de lo suyo también en el uso y se desentiende del prójimo.

La lógica capitalista fue la ideología dominante en Occidente desde la revolución industrial y se impulsó fuertemente en el siglo XIX, basada en la acumulación del capital mediante la obtención del máximo beneficio. El desarrollo de Inglaterra se sustentó en las tesis de la economía política clásica elaboradas por los ingleses. Los no beneficiarios formaron una clase social nueva que requería de una ideología socialista para oponerse al capitalismo, la cual tuvo su máximo desarrollo en los siglos XIX y XX.

El período comprendido entre 1860 y 1900 es con frecuencia denominado *la segunda revolución industrial*, debido al gran número de tecnologías inventadas durante ese tiempo. Así, al final del siglo XIX se alcanzó un volumen de comercio comparativamente similar al alcanzado en los inicios de la misma centuria, si se considera con relación al tamaño de la economía global, pero con una diferente configuración de los flujos comerciales. Esta configuración ahora consiste en flujos de manufacturas que son manejados por las grandes empresas multinacionales y orientados hacia los países más desarrollados.

La crisis de 1929, la mayor que el sistema capitalista ha afrontado, es atribuida al liberalismo por su confianza en la capacidad de los mecanismos de mercado para supe-

rar las crisis económicas y la asistencia pasiva de los gobiernos. Keynes puso en evidencia al capitalismo como la mejor política para los capitalistas cuando dijo que el pleno empleo es necesario para que el capitalismo crezca y puede lograrse solamente si los gobiernos y los bancos centrales intervienen para incrementar el empleo. El Estado-nación media en las relaciones entre los trabajadores y los capitalistas, como en los casos de los modelos de producción fordista que establecen compromisos de clases, el *new deal* y el Estado de bienestar de tipo keynesiano. No existen mecanismos de absorción keynesiana para la regulación del sistema global financiero.

Desde este punto de vista alternativo, la modernización fue el venero ideológico del capitalismo occidental, cuyas incursiones en el resto del mundo lo mantuvieron en un permanente retraso. El subdesarrollo no fue el pecado de una omisión de países en el margen de la industrialización moderna, sino activamente un proceso viejo en el cual los términos comerciales fueron arreglados en detrimento de los Estados débiles productores de bienes primarios (Portes, 1997).

La expansión del capitalismo se realizó a través de la organización de la sociedad, el modo de producción y el poder político en los espacios coloniales. La herencia colonial ha marcado las estructuras económicas, políticas, sociales y culturales de los pueblos colonizados. El capitalismo se extendió por medio del mercado entre las empresas y en el interior de las jerarquías de las grandes corporaciones y empresas burocráticas. Quizás las corporaciones transnacionales son las únicas que realizan un capitalismo de alianzas y de inversiones conjuntas que refuerza conductas cooperativas.

Dicha expansión aprovechó las ventajas que le proporcionaba el despojo de las economías periféricas y sus disfuncionalidades: por ejemplo, el pago de la deuda externa de las economías latinoamericanas es prioritario en sus presupuestos públicos sobre el gasto social en educación, salud, etcétera, y las inversiones en infraestructura. La deuda pública permanece como una carga para las economías menos desarrolladas, para quienes su cancelación es uno de los medios más eficientes para liberalizar recursos que son necesarios para combatir la pobreza. La denominación de *países del Tercer Mundo* fue asumida por los “países no alineados” con los dos grandes bloques hegemónicos, el socialismo y el capitalismo, por lo que América Latina no estaba incluida (Comas, 2002).

El capitalismo competitivo se transforma en capitalismo monopólico durante los procesos de descolonización ocurridos en los siglos XIX y XX para fortalecer la expansión global después de la segunda guerra mundial mediante procesos de acumulación y reproducción de capitales. La OMC es sucesora del GATT, que junto con otras instituciones como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial emergieron después de dicha contienda buscando establecer un nuevo orden mundial en tiempos de transición turbulenta global mediante la imposición unilateral del capitalismo.

La crisis del capitalismo fordista, que encontró sus propias limitaciones y contradicciones como sistema de producción con los procesos de acumulación capitalista,

fue la causa que disparó la revolución científico-tecnológica que reorganiza el sistema productivo en agencias multinacionales que promueven los procesos de globalización. Las reacciones a la crisis condenan a la confianza en el “libre juego del mercado”. Por lo tanto, las últimas tres décadas, desde la crisis económica mundial de 1972-1973, que se pueden identificar como el período de intensificación de los procesos de globalización, coinciden con etapas de crisis generalizadas del capitalismo, el cual ha sido bautizado como *capitalismo tardío* o *neocapitalismo*. “Desde que a mediados de los años setenta se inicia una nueva etapa en la historia del capitalismo mundial capas importantes de la población cada vez más numerosas contemplan cada vez cómo sus condiciones de trabajo y de vida se deterioran” (Bienefeld, 1991).

En el última parte del siglo xx ese equilibrio se rompió a favor de los mercados y he aquí el resultado: la pérdida de confianza de los ciudadanos. “La falsificación y el fraude destruyen el capitalismo y la libertad de mercado, y a largo plazo los fundamentos de nuestra sociedad”. No lo ha dicho ningún peligroso izquierdista, sino el presidente de la Reserva Federal, Alan Greenspan. ¿También Greenspan exagera?

Las manifestaciones de este avance del capitalismo emergente se enmarcan en la paradoja consistente en que, mientras se centra en función de los mecanismos autorreguladores del mercado, por otro lado desencadena reacciones en contrario para contrarrestar y compensar los efectos de los mecanismos perversos del mercado. En los ochenta y noventa se usaba ya la expresión *economía informal*, cuya expansión tiene relación con las condiciones estructurales del capitalismo transnacional que dan por resultado un aumento en la marginalidad y la pobreza a escala global.

Al final de los ochenta, la caída del bloque soviético dio el empuje final hacia la consolidación de la teoría neoclásica como la dominante, como el único acercamiento mayor al desarrollo nacional, con las estrategias de crecimiento más centradas en el Estado, tales como las de los Estados comunistas, ahora desacreditados, el camino estaba libre para la expansión global del capitalismo y con ello la hegemonía de la escuela teórica más orientada al mercado. La ausencia de una ideología alternativa al capitalismo globalizador desde el colapso del comunismo en 1989 estrecha los vínculos entre la doctrina del libre mercado y la democracia liberal, entre la política económica neoliberal y la democracia liberal, en un proceso de *ownership* o corresponsabilidad, y legitima el sistema político resultante.

El término *globalización* adquirió a mediados del decenio de 1990 un eco mediático en el magma del nuevo orden internacional aireado en 1991, que permitió arrinconar la imagen negativa que arrastra el capitalismo. El nuevo período de la globalización es la acentuación de una fase previa de un capitalismo continuado.

El capitalismo puede ser tipificado en formas puras como “capitalismo clásico”, “capitalismo corporativo orientado al mercado” y “capitalismo corporativo orientado a los bancos”. Estas modalidades se alejan del “espíritu capitalista” propuesto por la



doctrina calvinista, que sostenía valores como ascetismo, puritanismo, frugalidad, ética del trabajo, ahorro, vida austera, etcétera. Los tipos de capitalismo posteriores son evoluciones perversas de dicha doctrina. La administración de las organizaciones ha sido influida por la ética calvinista del trabajo. Aunque el capitalismo clásico ya no es el tipo dominante, sin embargo, prevalece en países menos desarrollados.

El capitalismo corporativo —*neocapitalismo* o *capitalismo tardío*—, se basa en un régimen de propiedad privada difusa propio de las grandes corporaciones que conjuntan recursos de muchos accionistas. El capitalismo corporativo se reproduce socialmente mediante el uso de técnicas que no son ideológicamente neutrales; se asigna el control a administradores eficientes y se racionaliza el crédito mediante una tendencia clasista. El corporativismo financiero pertenece a este neocapitalismo.

La lógica cultural del capitalismo tardío es el posmodernismo, donde el espacio se interpreta como un símbolo y una realidad privilegiada. De hecho, los problemas contemporáneos de la globalización, la expansión del capitalismo tardío o posmoderno han agravado los más crónicos problemas, como en el caso de la región latinoamericana. Si la modernidad capitalista fue la creadora del Estado-nación y sus principales consecuencias, como una sociedad y un mercado nacionales, fronteras, ejércitos, etcétera, cuando el capitalismo entra en crisis, aunque muy discutible, entonces necesariamente entran en crisis todas estas instituciones, ya en transición hacia la posmodernidad.

El corporativismo financiero y económico global es el principal agente que promueve la expansión del capitalismo global, el cual es más resultado de la especulación financiera. Para asegurar y multiplicar el funcionamiento del capitalismo global, las distintas facciones de corporaciones financieras y económicas recurren a diversos medios para dirimir las diferencias de sus intereses, entre los que destacan la guerra y sus diversas manifestaciones.

También puede entenderse los actuales procesos de globalización como resultado de una tendencia continuada, por lo menos en los últimos cinco siglos, del desarrollo del capitalismo, hasta llegar a la fase actual —*neocapitalismo* o *capitalismo tardío*— mediante el análisis más detallado de sus rasgos característicos, que muestran diferentes manifestaciones y formas de expresión. La globalización significa que los países del mundo adoptan el capitalismo de libre mercado, el cual tiene sus propias reglas para la apertura, la desregulación y la privatización de la economía.

La creciente expansión en intensidad y alcance del capitalismo globalizador es resultado de la aceptación de las leyes y principios de la teoría del mercado, donde nadie controla los mercados globales. Cualquier oportunidad para hacer dinero es la esencia del capitalismo, la que a su vez es la fuerza motivadora detrás de los procesos de liberalización y globalización. Milton Friedman ha dicho que no hay nada nuevo acerca de la globalización, excepto la palabra y la existencia de una más eficiente comunicación y transmisión de tendencias. Así que el nombre del juego es *capitalismo*.

El proyecto de la globalización, que propone un mundo único, con un mercado homogéneo, es altamente discutible por las dificultades que presenta su posible existencia, sobre todo bajo la hegemonía del capitalismo con su potencial latente de autoritarismo. De hecho, los procesos de globalización estimulados por la expansión mundial y el desarrollo del capitalismo han favorecido consistentemente solo una proporción limitada de la población, mientras que la mayoría tiene que sufrir los efectos adversos de este proceso.

Dada la rapidez del ritmo del cambio técnico anterior a la tecnología de la información, parece posible que las organizaciones no tuvieran tanto conocimiento construido acerca de las tecnologías implícitamente representadas al inicio de esta revolución como lo tenían al inicio de la segunda revolución industrial (Atkeson y Kehoe, 2001).

Con la desaparición de las economías en torno al socialismo real y la apertura de la China comunista, el segundo mundo queda conformado por un conjunto de economías que tienen un papel relevante y que constituyen la periferia más rentable para el primero y para el desarrollo del capitalismo globalizador, que con una nueva geoeconomía se expande a todos los confines del mundo. En los mercados globales, las interacciones entre las empresas y los consumidores, culturas y capitalismos, transforman las preferencias hasta homogeneizarlas, lo que provoca que la gente reaccione positiva o negativamente en las expresiones de fundamentalismos.

Como un mecanismo económico, el capitalismo puede ser adoptado como instrumento democratizador que posibilita legitimar un Gobierno. Ni la teoría de las relaciones internacionales ni tampoco la teoría de la democracia alcanzan a establecer un marco de referencia que sustente la conceptualización como la práctica del desarrollo democrático de los pueblos y sus relaciones con el capitalismo moderno o neocapitalismo, bajo un contexto global, a pesar de su potencial latente de autoritarismo. No obstante, algunos principios del capitalismo no necesariamente promueven la democracia, tales como aquellos que son “concebidos como la expresión de demandas de la razón” (Amín, 2001), entre otros, la propiedad privada, la competencia de los mercados, principios de emprendedores, etcétera.

Así, los principios de la lógica que impone el capitalismo transnacional de libre mercado resultan ser totalmente incompatibles con los principios y fines de la democracia. Tanto es así que a medida que avanzan los procesos de globalización se acrecientan las tensiones sociales que amenazan con perturbar las prácticas democráticas. Si por democracia debe entenderse “el gobierno del pueblo”, la participación de los individuos en las decisiones que les afectan es casi nula, por lo que el concepto de democracia en la lógica del capitalismo transnacional resulta inoperante.

En cada nueva fase de expansión del capitalismo, las grandes corporaciones transnacionales han requerido del apoyo de los Estados imperiales para repartirse los mercados internacionales. De acuerdo con Robinson (2000), un rasgo clave de la globa-

lización es la subrogación del Estado nacional como el principio organizador del capitalismo que perpetuamente rehace el mundo en nuevas configuraciones donde los espacios transnacionales suplantán a los nacionales. Es en los niveles locales, nacionales y regionales donde se gestiona la dinámica de la desregulación transnacional de los mercados, por lo que se puede considerar que el capitalismo como sistema se impulsa a escala nacional.

En la sociedad moderna hay un conflicto latente entre capitalismo y política. El capitalismo como ideología adoptada por el liberalismo político posibilita una interpretación económica y política del individuo y la sociedad mediante el establecimiento de una ideología empresarial. Ya que las empresas nacionales y locales carecen de los medios para competir en igualdad de términos con el capitalismo transnacional, tienen pocas posibilidades de elección aparte de la de convertirse en los socios *junior* locales. No obstante, existen algunas contradicciones fuertes entre el liberalismo utópico y el funcionamiento del capitalismo.

Como un sistema hegemónico en las naciones del mundo, el capitalismo destruye las formas de organización social y económica diferenciadas que se oponen a su dinámica, para imponer una forma única de organización social y de producción. Pero el liberalismo encierra grandes sorpresas porque con la libertad de industria y de comercio y con el crecimiento acelerado del maquinismo industrial se fue desarrollando el espíritu de lucro, y con él la acumulación del capital en unas cuantas manos. El liberalismo se convierte con el paso del tiempo, hasta llegar a nuestros días, en un sistema crecientemente opresivo bajo la forma del capitalismo legitimado por el liberalismo económico, el cual justifica mecanismos que despojan a los trabajadores de sus medios de producción y a cuyos nuevos dueños entregan sus energías materiales e intelectuales a cambio de un salario siempre inferior al valor real de la mercancía generada.

El poder capitalista o *hegemon* cuenta con los recursos y el poder para imponer como una hegemonía transnacional las reglas del desarrollo del capitalismo global a través de estructuras supranacionales. Las élites transnacionales exportan un conjunto de valores que son coherentes con el liberalismo y el capitalismo estadounidense, a pesar de que se dan algunas contradicciones entre el funcionamiento del capitalismo y el liberalismo utópico. La estrategia imperial estadounidense para revertir la tendencia de la decadencia del capitalismo hegemónico ha provocado más inestabilidad a la economía global y con ello algunos arreglos geopolíticos que auguran la inminente caída de la hegemonía del capitalismo imperial.

La economía de mercado inspirada en el liberalismo económico tiene como contrapunto a las economías centralmente planificadas que caracterizaban a los países socialistas, de los cuales todavía sobreviven muy pocos. Sin embargo, hay que considerar que el fracaso del comunismo en su versión marxista leninista es también una representación más del derrumbe del liberalismo.

La globalización es una etapa expansiva del sistema capitalista, con manifestaciones diferentes a las de períodos anteriores en los procesos evolutivos del capitalismo. Se trata de una revolución avanzada del capitalismo financiero centrado más en la especulación económica que en la producción, apoyado por el uso de nuevas tecnologías de información y comunicación, a través de las cuales circulan bienes intangibles. Esta nueva fase del capitalismo financiero está dando origen a una nueva formación de la sociedad, caracterizada por profundas diferencias de equidad y justicia, que dará lugar a la elaboración de un nuevo sistema con más orientación a solucionar esta problemática social.

Los protagonistas del nuevo modelo de desarrollo son los principales agentes económicos y financieros del capitalismo corporativista internacional, que para lograr sus propósitos prescinden de instituciones políticas intermediarias, como el Estado-nación. Ahora las estructuras de los Estados nacionales son rehenes de los agentes del capitalismo global, porque sirve a sus intereses transnacionales. El capitalismo transnacional construye un sistema de instituciones que se superponen a las estructuras del Estado-nación, exceden sus funciones, facilitan las redes de integración supranacional entre los grupos que pertenecen a un mismo estrato, reconfiguran las fuerzas sociales globales en grupos dominantes y grupos dominados, profundizando la división global entre los que se benefician de los procesos de globalización y los que no.

El desarrollo en la globalización ha sido en general *capitalocéntrica*, porque sitúa al capitalismo en el centro de las narrativas de desarrollo, tendiendo, en consecuencia, a devaluar o marginar cualquier posibilidad de desarrollo no capitalista. Así “la naturalidad de la identidad capitalista como plantilla de toda identidad económica puede ser puesta en cuestión” (Graham y Gibson 1996: 146) por diversas opciones de desarrollo económico propias del mismo posdesarrollo, que valoran los modelos locales no necesariamente complementarios, ni opuestos ni subordinados al capitalismo. Estos modelos locales desafían “lo inevitable” de la penetración capitalista con los procesos de globalización y que, por lo tanto, se puede decir que todo lo que surge de la globalización encaja en el guión capitalista.

El capital transnacional tiene la capacidad de poder para disolver su compromiso por el bienestar de la clase trabajadora, la que, independientemente de sus delimitaciones territoriales, constituye una reserva para el capitalismo transnacional.

La denominada *nueva economía* como estrategia de desarrollo ha fracasado en sus expectativas, debido fundamentalmente a que los criterios de rentabilidad son los mismos que la economía tradicional basada en el capitalismo industrial avanzado que genera la plusvalía en beneficio del capital y en detrimento de la suma del trabajo y la información, pero donde, además, la información tiende a sustituir al capital que en sí mismo es información y por lo tanto también tiende a sustituir al trabajo. La creación virtual del capital en el mundo digital elimina la noción del tiempo como factor para la acumulación.

La interacción de la revolución de la tecnología de la información y la comunicación, la crisis del Estado benefactor y del capitalismo y el surgimiento de los nuevos movimientos sociales han provocado la formación de una nueva estructura social hegemónica que Castells (1996) denomina *la sociedad-red*, la nueva economía basada en lo informacional/global y una nueva cultura con fundamento en la virtualidad real.

El sistema del capitalismo globalizado tiene el potencial de crear riqueza, pero han de establecerse las condiciones correctas para aquellos que están excluidos de los beneficios a fin de que se incorporen en los términos relativamente iguales. El capitalismo globalizador polariza el desarrollo económico y social de los pueblos y se encuentra amenazado por una espiral decreciente de desarrollo económico, es decir, por una espiral decreciente de los ingresos per cápita y por los promedios reales de consumo. El capitalismo globalizador o neocapitalismo genera tensiones que se reflejan en las crisis económicas, políticas, sociales, culturales, educativas, en el medio ambiente, etcétera.

Desde una perspectiva histórica el capitalismo muestra algunas contradicciones que limitan su desarrollo y que ponen en riesgo la “mitología política de la contención” para entrar en una incontrolable crisis del imperio colectivo y para evitarlo requiere de modelos alternativos para un nuevo orden mundial, que en mucho dependerá de las fuerzas emergentes en oposición al nuevo colonialismo global, que se acomoda en una ideología política cínicamente represiva y excluyente.

Las manifestaciones de este avance del capitalismo emergente se enmarcan en la paradoja consistente en que, mientras se centra en función de los mecanismos autorreguladores del mercado, por otro lado desencadena reacciones en contrario para contrarrestar y compensar los efectos de los mecanismos perversos del mercado. A pesar de todo, como resultado de la implementación de programas de liberalización económica, la sociedad se polariza reflejando las contradicciones del capitalismo industrial, a tal punto que se convierte en una sociedad dual en la que unos tienen acceso a los beneficios de la era de la información mientras otros son totalmente excluidos.

Un análisis crítico de los efectos del capitalismo revela que ha creado extremas desigualdades en la región, así como en el mundo entero. Los dos componentes de esta desigualdad mundial son la desproporción entre el promedio de ingreso de las naciones y las diferencias dentro de las naciones. La desigualdad entre las naciones se centra en los determinantes de los ingresos per cápita, mientras que la que existe dentro de las naciones se centra en los determinantes de factores de precios y su relación con el tamaño de la distribución del ingreso. Existe una conexión entre los ingresos per cápita y los flujos de capital.

No hay que perder de vista que, mientras el capitalismo se recupera, la inmensa mayoría de los trabajadores ven disminuidos sus ingresos salariales y prestaciones sociales, además de sufrir incrementos inusitados del desempleo. El futuro de los trabajadores es muy incierto. El resultado no es la competencia perfecta sino un

capitalismo tramposo, en el que los ricos y poderosos se sienten justificados para disfrutar de su posición de privilegio. Los 84 individuos más ricos del mundo poseen una riqueza que excede el PIB de China con sus 1300 millones de habitantes; 80 países en el mundo tienen una renta per cápita menor que hace una década; 3000 millones de personas, la mitad de la humanidad, vive con menos de dos dólares al día y, de estos, 1300 millones con menos de un dólar diario.

Cualquier intento serio para explicar las desigualdades y las formas de ubicuidad de la injusticia que caracteriza a las sociedades latinoamericanas inevitablemente conduce a un examen crítico de las relaciones de explotación de producción y distribución capitalista que predominan en la región.

Galeano (2002) relata el realismo del capitalismo en Latinoamérica como sistema económico y político de Iacocca cuando argumenta en una conferencia:

El desempleo es un problema duro. Hoy podemos hacer el doble de autos con la misma cantidad de gente. Cuando se habla de mejorar el nivel educativo de la población, como solución al problema del desempleo, siempre digo que me preocupa el recuerdo de lo que pasó en Alemania: allí se publicitó la educación como remedio a la desocupación, y el resultado fue la frustración de cientos de miles de profesionales, que fueron empujados al socialismo y la rebelión. Me cuesta decirlo, pero me pregunto si no sería mejor que los desocupados actúen con lucidez y se vayan a buscar trabajo directamente a McDonald's.

#### NEOLIBERALISMO

El neoliberalismo comprende como características principales libre mercado, eliminación del gasto público por los servicios sociales, desregulación, privatización y supresión del concepto de bien público o comunidad. El neoliberalismo económico aprovecha la oportunidad para diagnosticar que la excesiva regulación económica frena la libre circulación de bienes y capital, elementos necesarios para dinamizar el libre mercado.

La ideología neoliberal tiene sus raíces ideológicas en los siglos XVIII y XIX en los pensadores liberales tales como Adam Smith y John Locke. El neoliberalismo es una versión nueva del liberalismo económico, el cual además tiene aplicación en la economía internacional y no solamente dentro de las fronteras nacionales. El término *coca-colonización*, que se acuñó en los años cuarenta del siglo XX y se usó mucho en los cincuenta, hace referencia a la ola expansiva de los valores norteamericanos en todo el globo.

La ideología del liberalismo fue el fundamento para la creación de las instituciones de Bretton Woods. El neoliberalismo se impuso como la mejor alternativa al agotamiento del período de mayor crecimiento expansivo de la economía mundial después de la segunda guerra mundial, entre 1940 y 1970, considerado como la “era de

oro del capitalismo” con un crecimiento económico global alto caracterizado por la expansión industrial de países de la periferia capitalista y con el fortalecimiento de las economías de los países socialistas.

Las economías orientadas por ideología tienden a transformar la realidad concreta. En este sentido, la ideología universalista del neoliberalismo, la misma del mercado, la cual propaga y exporta los valores y las prácticas de los países occidentales y más específicamente de los anglosajones, construye un bloque histórico para sostener la hegemonía americana. La elite económico-política y sus agentes realizan campañas para legitimar la ideología neoliberal del capitalismo transnacional que promueve el libre mercado.

Las relaciones entre Estado, sociedad y mercado se han redefinido en las últimas décadas para lograr el equilibrio fiscal, bajo un enfoque político cultural —*neoliberalismo*— caracterizado por un retiro forzado del Estado de las actividades económicas que se concentran en el mercado, considerado como el mejor asignador de los recursos sociales, liberador de las relaciones sociales y disciplinador de los comportamientos sociales. El neoliberalismo, argumenta Bourdieu (1998), tiene la tendencia como un todo a favorecer la separación de la economía de las realidades sociales.

A partir de la década de los ochenta, la derecha conservadora alcanza el poder con Thatcher en Gran Bretaña y con Reagan y el Partido Republicano en Estados Unidos, para luego asaltarlo totalmente con Bush y los halcones, con sus políticas reaccionarias impuestas unilateralmente para desmantelar al Estado benefactor, que pueden conducir al desastre social y ponen en juego no solamente el orden mundial, sino la misma supervivencia del sistema capitalista.

Sin embargo, la promoción de esta ideología es de hecho un producto de la estrategia global contemporánea de las transnacionales, así como de las políticas de las administraciones de Reagan, Bush y Clinton en los Estados Unidos y de Thatcher y Major en Gran Bretaña. La deriva del sistema financiero internacional en tanto que sistema de financiamiento del desarrollo se produce en 1980-1981. Con el movimiento de liberalización financiera lanzado por el presidente norteamericano y la primera ministra británica se franquea una nueva etapa.

El neoliberalismo como modelo hegemónico del capitalismo a escala global fue asumido e impulsado por Thatcher y Reagan en sus respectivos países con el apoyo de las instituciones financieras internacionales, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial de Comercio, quienes promueven políticas de liberalización económica y financiera, desregulación, privatización, apertura de las economías al mercado mundial, precarización de las relaciones de trabajo y retracción de la presencia del Estado en la economía.

Las políticas proteccionistas de los denominados mercados emergentes impedían el avance del proyecto del libre mercado, por lo que el neoliberalismo condena y

arremete contra la ideología del desarrollo a través de la aplicación de regulaciones de las instituciones financieras internacionales para convertir a las economías emergentes en consumidoras de productos y servicios de los países más avanzados, a los que estas regulaciones no afectan.

El neoliberalismo disuelve las fronteras nacionales a favor de un proyecto global mediante la ejecución de un programa de reestructuración económica, la cual conlleva la reestructuración política que redistribuye el poder entre el Estado y la sociedad hacia los grupos locales con mayor orientación transnacional. Las dos grandes tendencias de este proyecto utópico neoliberal, según agrega Bourdieu (1998), son la destrucción de todas las instituciones colectivas capaces de contrarrestar los efectos de la máquina infernal del neoliberalismo y la tendencia como un todo a favorecer la separación de la economía de las realidades sociales.

La globalización representa la fase más avanzada del desarrollo capitalista, del cual se benefician las elites económicas mediante los procesos de integración global sustentados en el neoliberalismo como una doctrina de ideología económica y política. El impulso de los procesos de globalización de las grandes corporaciones denominado *neoliberalismo* es diferente al impulsado por la sociedad, con sus procesos de transición a largo plazo que avanzan al margen de los gobiernos.

En los procesos de globalización actuales predomina el neoliberalismo del decálogo del Consenso de Washington, que genera desigualdades por la competencia comercial y la vertiginosa aceleración del conocimiento y desarrollo tecnológico.

Fukuyama (1999) proclamó el final de la historia para significar el triunfo ideológico del liberalismo económico sobre el pensamiento socialista. Este liberalismo económico se apuntala en el mercado como un mecanismo efectivo de regulación que fomenta una cultura global de consumo y en la democracia liberal como la única forma de organización política capaz de equilibrar las aspiraciones individuales y colectivas de libertad con el poder del Estado. La democracia liberal legitima encubiertamente al capitalismo en el dominio del hombre por el hombre mediante los procesos de elaboración de las normas jurídicas que implementan las políticas económicas formuladas en beneficio de los intereses de las estructuras del poder económico de grandes corporaciones y del capital financiero especulativo transnacional que dominan el mercado internacional.

En este contexto, surgen las propuestas de políticas neoliberales que retoman los principios y tesis clásicas del liberalismo económico promotoras de una libertad económica como ideología hegemónica del mercado que transforma la economía mundial en diferentes grados conforme a la región y al país. Estos cambios estructurales y los intereses mutuos de estas alianzas son puestos en ideología neoliberal. Es el mercado el eje de un sistema mundial único inducido por procesos de globalización bajo principios del liberalismo económico, que eleva las libertades del individuo hasta lograr su aislamiento.



El proyecto político de la globalización pretende instaurar este liberalismo transnacional con su consorte, el capitalismo liberal democrático o neocapitalismo, como el único modelo de desarrollo (Gill, 1995). Con la adopción de las políticas económicas neoliberales, la economía adquiere más importancia y acota la política, de tal forma que la ideología de los partidos políticos es muy similar, con leves diferencias en la incorporación de las experiencias y expectativas locales en torno a un núcleo fuerte.

La ideología de la globalización pugna por la liberalización de las economías en un mundo en el que dominan las empresas transnacionales. El análisis del fenómeno de la globalización económica y su impacto en las formas de gobernabilidad se hace bajo los enfoques por demás insuficientes del neoliberalismo, el globalicrítico, desde la perspectiva de la integración regional, sus interacciones con las ubicaciones locales y el énfasis en lo intergubernamental de la regulación de políticas de globalización económica.

Esta hegemonía global del capitalismo neoliberal o neocapitalismo se expresa en el poderío militar de los Estados Unidos y en la expansión de las grandes corporaciones transnacionales que atacan todas las posibles coacciones sociopolíticas. Pero la base de la hegemonía estadounidense no son las ventajas específicas de la economía, sino su poder militar para imponer su hegemonía con base en el neoliberalismo como sistema económico.

A la expansión de las corporaciones transnacionales precede la expansión militar y política. Las alianzas militares de los Estados imperialistas y los aparatos militares de otros Estados promueven la penetración y expansión de las transnacionales en los mercados internacionales. En cada fase expansiva de las grandes corporaciones transnacionales se requería de la participación del Estado imperial. No obstante, bajo la consigna de globalización, el capitalismo imperialista estadounidense asegura el dominio mundial y, además, puede justificar intervenciones militares para derrocar aquellos regímenes que no obedecen a las consignas. Si se mira al Estado neoliberal como una continuidad del Estado benefactor, se legitima la nueva correlación de fuerzas sociales que surge de las transformaciones del capitalismo y se establecen la estructura y la infraestructura para la creación de Estado transnacional.

En las últimas dos décadas, casi cada aspecto mayor de la vida económica, política y social en Latinoamérica estuvo influido por la integración acelerada de la región en el sistema capitalista global. La implantación formal de esta perspectiva en los Estados latinoamericanos fue denominada *ajuste estructural* y consistió básicamente en siete pasos: apertura unilateral de los mercados foráneos; privatización extensiva de las empresas del Estado; desregulación de bienes, servicios y mercados laborales; liberalización del mercado de capital, con una privatización extensiva de los fondos de pensiones; ajuste fiscal basado en una reducción drástica del gasto público; reestructuración y adelgazamiento de los programas sociales apoyados por el Estado con un enfoque de esquemas compensatorios para los grupos más necesitados, y, por

último, el fin de la política industrial y cualquier otra forma de capitalismo de Estado y concentración de la administración macroeconómica (Portes, 1997).

El neoliberalismo es la doctrina de la neocolonización de Latinoamérica. Los países que se someten al programa de ajuste estructural aceptan la construcción de instituciones afines a los intereses del capitalismo transnacional. El neoliberalismo se inició en América Latina en Bolivia y Chile con políticas económicas centradas en el combate a la inflación como condición previa indispensable para retomar el crecimiento económico y la distribución del ingreso. El apoyo para manejar las crisis de la deuda de los países menos desarrollados fue aprovechado por el capitalismo transnacional para imponer el funcionamiento de sus estructuras y exigir el cumplimiento de condiciones. En parte, las políticas económicas nacionales son ajustadas a las presiones de las elites capitalistas nacionales integradas a las redes del capitalismo transnacional, más que a las presiones externas de las instituciones globales.

El neoliberalismo alienta como medida económica la reducción del gasto público, especialmente la disminución de prestaciones de servicios por parte del Estado, particularmente a los sectores más pobres de la población, y ha sido impuesto por las instituciones financieras internacionales causando algunos efectos nocivos en el desarrollo, como en el caso de México, donde los salarios declinaron hasta un 50% mientras que el nivel del coste de la vida se elevó hasta un 80% en el primer año en que entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Más de veinte mil pequeños y medianos negocios quebraron y se privatizaron más de mil empresas del Estado mexicano.

La globalización y profundos cambios en la economía política y la política económica fundamentadas en el neoliberalismo pretenden transnacionalizar su impacto. Los procesos de globalización neoliberal incrementan las desigualdades sociales que debilitan al sistema democrático, agudizan sus contradicciones y lo hacen incompatible con el capitalismo. El neoliberalismo no eliminará esa fuente de desigualdad; ese es el punto.

Para otros analistas, las crisis financieras solo reflejan el colapso del neoliberalismo y son los síntomas de un crecimiento desacelerado, más que sus causas. Hasta ahora, los efectos negativos de las crisis financieras que el modelo neoliberal ha desatado hacen pensar a muchos analistas que se asiste al final del neoliberalismo, posición muy discutible porque todavía presenta signos de vitalidad y constituye una etapa superior del desarrollo mundial del capitalismo que surge a partir de cambios radicales. Algunos analistas afirman que las crisis financieras actuales solo reflejan la crisis del neoliberalismo y que, por lo tanto, su final ya se puede anunciar. Las crisis financieras son tan viejas como los mercados financieros.

El neoliberalismo empezó a presentar signos de agotamiento a partir de las crisis financieras regionales iniciadas con la mexicana en 1994 y, con el caos provocado por

la dinámica de la nueva economía que pretendió ser la locomotora de la economía global, entró en crisis en 2001. Con la crisis ideológica del neoliberalismo, que tiene implicaciones con la crisis económica y social que debilita los sistemas políticos, se cuestionan los principios del libre mercado, se promueven las acciones de la sociedad civil y se reivindican las funciones complementarias del Estado.

Bajo el neoliberalismo, para incrementar sus ganancias, la economía capitalista pasó de una fase de explotación a una de destrucción del empleo antagónica a la política de pleno empleo. El neoliberalismo ataca el orden social existente en los frentes económico, ideológico y militar, con serias consecuencias para la humanidad, de acuerdo con Ramonet (2002). Las mismas instituciones financieras internacionales, como el Banco Mundial, por ejemplo, proponentes del neoliberalismo, ahora consideran que sus alcances son limitados. La “macro dictadura total” del neoliberalismo, como sostiene el obispo de São Felix do Araguaia, Brasil, se impone como pensamiento único con sus “teólogos del diablo” y su posmodernidad narcisista (Fazio, 2000). Así, el neoliberalismo predica la libertad y la igualdad de oportunidades, pero la realidad es otra.

A pesar de que existen abrumadores argumentos contra las realidades y efectos del neoliberalismo y la globalización, como afirma Razcón (2002), la crítica carece de implicaciones estratégicas, porque no existe voluntad para construir conceptualmente una sociedad eficiente, real, ante la economía de mercado, la imposición de los intereses transnacionales, la subordinación y la dependencia, y el belicismo del imperialismo.

Los movimientos sociales tienen un papel fundamental en las aportaciones de una contestación global mediante el establecimiento de redes transnacionales que, luego de mitigar imaginables querencias etnocéntricas, pueden ofrecer un contrapeso a los procesos de globalización del capitalismo neoliberal. La multiplicidad de los movimientos sociales es su fortaleza y lo que más teme el proyecto de la ideología única hegemónica del capitalismo. Los contrapoderes son “lazos, experiencias alternativas, solidaridad que se crea entre la gente. Los contrapoderes son las múltiples instancias en las que se desarrolla la política [...] son los contrapoderes los que plantean los interrogantes fundamentales sobre el mundo que está construyendo el capitalismo”. Los nuevos movimientos sociales contra la globalización neoliberal, a partir de Seattle, consolidan el agotamiento teórico y práctico del neoliberalismo y cuestionan tanto la efectividad de esas políticas como su pretensión de ser las únicas viables.

La lucha contra el neoliberalismo es también contra la mercantilización del mundo. Benasayag (2001) sentencia: “La dinámica actual de las luchas contra el neoliberalismo es subversiva precisamente porque se desarrolla a partir de las multiplicidades. Y mientras más múltiple sea, más subversiva”. La subjetividad es refugio o resistencia contra el modelo de pensamiento único hegemónico (Bourdieu, 1998).

## DISCUSIÓN

El liberalismo tiene como centro la doctrina del mercantilismo envuelta en la fina retórica de la democracia. La democracia liberal representativa que promueve el neoliberalismo económico como la forma idónea de organización política queda marcada en una profunda crisis de legitimidad. El liberalismo que se basa en la propiedad individual de los medios de producción genera una distribución crecientemente desigual de los beneficios materiales y la libertad, lo cual tiene implicaciones en la transición “del individualismo a la protección de los individuos dentro de una comunidad positivamente libre” (Amadeo y Morresi, 2003).

Consolidar la democracia liberal requiere de instituciones, actores y agentes que acepten las reglas del juego y los principios del liberalismo político y económico. El papel del Estado democrático entra en conflicto con el capitalismo posindustrial globalizador entre los procesos de mercantilización y desmercantilización de la política social.

La globalización como ideología aparece en la esfera pública cuando ya no tiene utilidad para su análisis. A pesar de la emergencia de una pluralidad de pensamiento crítico de los procesos de globalización que hablan de modelos alternativos, no se ha concretado una organización social diferente a la basada en el mercado que promueve el capitalismo. La modernización neoliberal separa la subjetividad, la considera un proceso autónomo e inconexo que genera tensiones cuando de acuerdo con Lechner (2000), ambos fenómenos son complementarios y es necesario relacionarlos, ya sea de una forma espontánea de acuerdo con la apuesta del liberalismo decimonónico o establecida por el Estado conforme al modelo socialdemócrata.

La política de bienestar socialdemócrata centra la responsabilidad en el Estado para desmercantilizar la provisión de los beneficios sociales sobre la base de principios de universalidad, igualdad y cobertura global. Este modelo de bienestar es incompatible con el apremiante avance del capitalismo desregulado, ante cuyas presiones de adaptación la orientación del bienestar social de la socialdemocracia han redireccionado activamente la aplicación de recursos y servicios a las familias jóvenes.

La diferencia entre socialdemocracia y liberalismo es que este quiere la menor intervención política posible (dejando a la regulación del mercado la tarea de poner orden) y la socialdemocracia tiende a regular la mayor cantidad posible de aspectos de la vida humana. En este tira y afloja estamos entre unos regímenes y otros y entre unos periodos históricos y otros. Un liberalismo absoluto en el que el Estado solamente se ocupe del Ejército y la Policía no es hoy ya sostenible.

Un análisis crítico de los efectos del capitalismo revela que ha creado extremas desigualdades en la región, así como en el mundo entero. La debilitada cultura de la dependencia del pobre es sustituida por el impresionante proyecto hegemónico de expansión del capitalismo, alentada por los grandes intereses económicos de los grupos

corporativos. Se necesita de una revolución cultural para no aceptar las formas de dominación, poder y alineación del capitalismo globalizador y para reconstruir la identidad de las comunidades mediante la acción individual y colectiva que afirme la autodefinición, la independencia y la autogestión.

El pensamiento crítico al neoliberalismo ha comprobado las variables y factores de los diagnósticos realizados que determinaron la situación económica, política y social actual mediante la implantación de los mecanismos de control ejercidos, que han dado lugar a injusticias y desigualdades sociales crecientes. El nuevo pensamiento crítico desde una izquierda recuperada asume como problema teórico el de la construcción de alternativas en el pensar y el hacer de una colectividad capaz de desestructurar las contradicciones propias de la lucha de clases y de encauzar las incoherencias internas de las fuerzas liberadoras del poder colonial capitalista, en contra de la verdad única del neoliberalismo imperialista globalizador.

El pensamiento crítico tiene que plantearse, en teoría y en experiencia, las debilidades del liberalismo, del Estado liberal y del capitalismo, así como el diseño de un nuevo orden mundial alternativo en un análisis desde lo local hasta lo global facilitado por una adecuada política, nuevas prácticas y estrategias de los movimientos sociales antisistémicos orientados al planteamiento de una opción democrática y soberana. Sin embargo, en la historia del capitalismo, el imperialismo y los movimientos de liberación son constantes, pero el avance de un capitalismo sin regulación alguna puede terminar en una convergencia hacia la universalización del imperialismo.

El pensamiento crítico da soporte a los nuevos movimientos sociales organizados en redes que reorientan sus estrategias para el logro de una democracia justa e independiente, la reestructuración de las categorías sociales y la redefinición de las luchas por la socialdemocracia en tiempos en que cobra fuerza el imperio financiero mundial, el cual pregona un neoliberalismo fundamentalista y neocolonialista que encubre el mercantilismo de las megaempresas y el imperialismo colectivo.

Una de las soluciones para que Latinoamérica rompa la relación de dependencia es que desarrolle un capitalismo proteccionista dentro de un bloque comercial que facilite la formación de empresas transnacionales bajo diferentes regímenes de propiedad y nuevas formas de *governance* y bajo una estrategia de desarrollo que Dieterich (2002) denomina *creación de Complejos de Investigación, Producción y Comercialización global* (CIPC), las cuales puedan alcanzar, mediante la unión de *holdings*, una parte del *surplus* mundial en su segmento de mercado. En este sentido, la expansión del capitalismo globalizador hace pensar a la izquierda en términos de desarrollos desiguales y estrategias de resistencia cultural, política y económica.

La retórica política que rodea la introducción de las reformas neoliberales nunca declara que su implantación va a resultar en la pérdida de la soberanía o en la falla de un proyecto nacionalista, sino que, por lo contrario, la retórica neoliberal alienta

un futuro seguro para la nación, la protección de su competitividad en los procesos de globalización económica, etcétera. El neoliberalismo puede cohabitar con el nacionalismo económico contemporáneo en el diseño de una política económica y en la promoción de nuevas alternativas de modelos de desarrollo que impliquen relaciones de cooperación entre el Estado, el mercado y la comunidad. Este posneoliberalismo puede orientarse a la satisfacción de necesidades sociales mediante procesos de desmercantilización ya sea dentro de la misma lógica o en contradicción con el sistema capitalista.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMADEO, Javier, y Sergio MORRESI (2003). “Republicanism and marxism”, en Atilio A. BORÓN (coord.), *Filosofía política contemporánea*. Buenos Aires: CLACSO.
- AMÍN, Samir (2001). *Imperialismo y globalización* <<http://www.rcci.net/globalización/2001/fg175.htm>>.
- ATKESON, Andrew, y Patrick J. KEHOE (2001). “The transition to a New Economy after the Second Industrial Revolution”. *Staff Report* 296. Federal Reserve Bank of Minneapolis.
- BENASAYAG, Miguel (2001). “Los contrapoderes de la globalización neoliberal”. *Proceso*, 1277, 22 de abril.
- BIENEFELD, Manfred (1991). “Karl Polanyi and the contradictions of the 1980s”, en M. MANDELL y D. SALÉE (eds.), *The Legacy of Karl Polanyi*. Londres: MacMillan.
- BIRCHFIELD, Vicki (1999). “Contesting the hegemony of market ideology: Gramsci’s ‘good sense’ and Polanyi’s ‘double movement’”. *Review of International Political Economy* 6 (1), Spring 1999, pp. 27-54.
- BOBBIO, Norberto (1991). *El futuro de la democracia*, México, FCE.
- BOURDIEU, Pierre (1998). “The essence of neoliberalism”. *Le Monde*. December.
- CASTELLS, Manuel (1996). *The Information Age: Economy, Society and Culture. The Rise of the Network Society*, vol. I. Cambridge: Blackwell.
- COMAS, Dolors (2002). “La globalización, ¿unidad de sistema?: exclusión social, diversidad y diferencia cultural en la aldea global”, en Noam CHOMSKY *et alii*, *Los límites de la globalización*. Barcelona: Ariel, p. 88.
- DIETERICH, Steffan Heinz (2002). “Necesidad de empresas transnacionales latinoamericanas”. *La Nación*, 3 de septiembre.
- ESTEFANÍA, Joaquín (2002). “La enfermedad moral del capitalismo”. *Granito de Arena*, 7 de agosto.
- FAZIO, Carlos (2000). “La solidaridad en los tiempos del neoliberalismo”. *La Jornada*, 9 de abril, p. 12.
- FUKUYAMA, Francis (1999). “Reconsiderando el fin de la historia”. *Milenio* 112, 25 de octubre.
- GALEANO, Eduardo (2002). *Patas arriba. La escuela del mundo al revés*. Madrid: Siglo XXI.
- GILL, Stephen (1995). “Globalisation, market civilization, and disciplinary neoliberalism”, *Millennium* 24 (3), pp. 399-423.

- GONZÁLEZ URIBE, Héctor (2001). *Manual de filosofía social y ciencias sociales*. México: UNAM.
- GRAHAM, Julie, y Katherine GIBSON (1996). *The End of Capitalism (as we knew it)*. Oxford: Blackwell.
- HELLEINER, Eric, y Andreas PICKEL (2004). *Economic Nationalism in a Globalizing World*. Ítaca: Cornell UP.
- LECHNER, Norbert (2000). “Desafíos en el desarrollo humano: individualización y capital social”. *Instituciones y Desarrollo* 7, noviembre de 2000.
- NOZICK, Robert (1991). *Anarquía, Estado y utopía*. México: FCE.
- PRATS, Joan (2002). *Instituciones y desarrollo en América Latina. ¿Un rol para la ética?* Instituto Internacional de Gobernabilidad, 17 de septiembre <[http://iigov.org/papers/?p=3\\_0043](http://iigov.org/papers/?p=3_0043)>.
- PORTES, Alejandro (1997). “Neoliberalism and the sociology of development”. *Population and Development Review* 23 (2), June 1997, pp. 229-259.
- RAMONET, Ignacio (2002). “El otro eje del mal”, *Le Monde Diplomatique*, marzo.
- RAZCÓN, Marco (2002). “La crítica de la crítica al neoliberalismo”. *La Jornada*, 6 de agosto.
- ROBINSON, William I. (2000). “La globalización capitalista y la transnacionalización del estado”. *Globalización* <<http://www.rcci.net/globalización/2000/fg138.htm>>.
- THOMAS C. (1989). “Restructuring the World economy and its political implications for the Third World”, en A. MACEWAN y W. K. TABB (eds.), *Instability and Change in the World Economy*. Nueva York: Monthly Review Press, pp. 340-356.
- VILLARREAL, René (2000). “Hacia una economía institucional de mercado”. *Instituciones y Desarrollo* 6, mayo <[http://www.iigov.org/revista/?p=6\\_04](http://www.iigov.org/revista/?p=6_04)>.





*Sección de Antropología Social*



# *Presentación*

POR  
CARMELO LISÓN TOLOSANA\*

Las Jornadas de Antropología Social sin Fronteras, que desde hace años celebramos en la Residencia de la Universidad de Zaragoza en Jaca —las de 2005 del 31 de marzo al 3 de abril—, se han distinguido desde su inicio en el castillo de Sigüenza por su carácter híbrido, multidisciplinar e internacional. Lo que al principio pudo parecer una apertura excesiva es hoy algo común en la disciplina. Esto no quiere decir que olvidemos nuestro principal cometido, que es la recogida personal y directa de material etnográfico y su interpretación semántico-hermenéutica. Pero, como esta primeridad es objeto de especial atención en el curso de verano de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Santander, presentamos en Jaca los más variados aspectos de la investigación a la que se están dedicando o se han dedicado los ponentes. Esta heterogeneidad circunstancial da un especial colorido y un atractivo relieve a nuestra anual reunión de primavera.

Pero la mirada antropológica es siempre el fondo común que actúa a la vez como nervio conector y hebra aglutinadora. Prioritarias son para nosotros la realidad empírica y la autonomía básica de los sucesos, fenómenos, comportamientos, instituciones y hechos; todos están ahí en su realidad externa invitándonos a dirigir nuestra atención particular a ellos. Los tratamos de ver además en su contexto complejo, en sus conjuntos significantes, en los mensajes que nos envían y en los valores que vehiculan. Antes de ir a ese campo o lugar concreto, las personas estaban allí, comportándose de maneras determinadas que nosotros ignorábamos; algo nos tienen que decir. Y, si analizamos textos que fueron escritos antes, incluso centurias o milenios, lo escuchamos y lo leemos.

Pero además y simultáneamente hemos ido al campo con un bagaje de conocimientos, con intereses y deseos propios, con hipótesis y conceptualizaciones, con una precomprensión, en una palabra, imprescindible si queremos apreciar antropológicamente lo que allí sucede. Vamos con puntos de vista y perspectivas, en plural, pero estando abiertos a lo que encontremos, pues ni siquiera lo conocemos; tenemos que entablar un diálogo para que de nuestro encuentro y desde nuestra perspectiva surjan

---

\* Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

preguntas que hacer y cuestiones que explorar. Participamos, pues, tanto en la investigación in situ como en la interpretación. Y esto lo hacemos estudiando textos históricos, producción filosófico-literaria o folclore. Analizamos el pasado y el presente, la leyenda y el rito, pero todo desde nuestras señas de identidad.

Como siempre, quiero agradecer la generosidad de la Universidad de Zaragoza y la de José María Cortell, que además nos honra, año tras año, con su presencia y experiencia de vida.

Madrid, verano de 2005

# *La reducción de la infancia en la sociedad de la información*

POR

PETRA M<sup>a</sup> PÉREZ ALONSO-GETA\*

El presente artículo recoge reflexiones y datos que muestran cómo se reduce en la actualidad el tiempo de la “infancia”, ante la imposibilidad de que los niños vivan adecuadamente el período de inmadurez, mediado por una socialización anticipatoria en los modelos adultos. Intenta describir los contextos donde se relacionan hoy nuestros niños y sus estilos de vida, que están cambiando debido a las condiciones de vida de la sociedad occidental actual.

This article includes reflections and data that show how “childhood” is currently reduced in time, faced with the impossibility of children being able to appropriately live the immaturity period, mediated by an anticipatory socialisation in adult models. It tries to describe the contexts where our children mix today and their styles of life, which are changing due to the living conditions of the western society at present.

La especie humana ha evolucionado reteniendo hasta la edad adulta los rasgos juveniles de nuestros ancestros, que tenían mandíbulas prognatas, cráneos de bóvedas bajas, etcétera. Tenemos un período de gestación muy largo, una infancia notablemente extensa y una esperanza de vida que crece continuamente. Seguimos el sendero de la eterna juventud. El rejuvenecimiento progresivo es un estado evolutivo llamado *neotenia*, que nos permite permanecer en estado de desarrollo aunque envejecamos. Este rejuvenecimiento es, en palabras de Konrad Lorenz, “la característica que resulta tan vital para la peculiaridad humana”, es, “con seguridad, un don que debemos a la naturaleza neoténica de la humanidad”.

Las características morfológicas de la eterna juventud nos han hecho un buen servicio. Somos fundamentalmente animales que aprenden y nuestra larga infancia permite alargar en el tiempo la transferencia de la cultura, modos de conducta, etcétera, por medio de la educación. Sin embargo, estas posibilidades biológicas maravillosas se ven hoy aminoradas socialmente por la *reducción de la infancia* a que estamos asistiendo a causa de las condiciones de vida de la sociedad occidental.

Efectivamente, los estilos de vida han cambiado mucho en la sociedad de la información y sabemos que las condiciones sociales hacen los comportamientos humanos, y más los infantiles, posibles e incluso inevitables. Las circunstancias socioeconómicas actuales (descenso de la natalidad, insularidad de la vida, competitividad,

---

\* Universidad de Valencia.

individualismo, desarrollo urbano, riesgos en las calles de nuestras ciudades, medios de comunicación, etcétera) marcan, desde el comienzo, la vida de nuestra infancia, transformando profundamente los contextos donde los niños se socializan y educan.

En general, tienen pocos hermanos, no conocen a sus vecinos y la insularización de la vida urbana hace que vivan en compartimentos estancos, como en islas (casa, colegio, lugares de ocio, etcétera), sin solución de continuidad, frente al *continuum* que tradicionalmente representaban la casa, la calle, el barrio, la escuela, el lugar de juego. Han desaparecido los espacios terciarios (Pérez Alonso-Geta *et alii*, 1992) donde podían jugar cuanto querían sin la intervención del adulto, y los medios de comunicación tienen efectos demoledores en su socialización, al permitirles apropiarse prematuramente de modelos adultos no pensados para enseñar a los niños lo que cabe esperar de la conducta adulta, sino para dar fuerza a un guión. Como consecuencia, muchos niños tienen fuertes carencias emocionales y sociales.

Muchos animales exhiben flexibilidad y juegan en el período de inmadurez, pero siguen esquemas rígidamente programados biológicamente al llegar a adultos, que les impiden aprender y continuar desarrollándose. Contrariamente, la limitación a nuestra infancia llega hoy por causas sociales, por estilos de vida, que no permiten vivir adecuadamente la etapa de inmadurez, a la vez que posibilitan una socialización anticipatoria, mediada por el tiempo que pasan con los adultos y viendo los *modelos adultos* de la televisión. La edad de juego se acorta a la vez que surgen otros espacios y formas para cubrir las demandas de los “nuevos niños”, en los que se les da la oportunidad de reproducir anticipadamente las conductas adultas (discotecas para menores y otras formas de ocio para niños), truncando el curso de su naturaleza neoténica, que les permitiría vivir un período de inmadurez cada vez más dilatado y tener mejores posibilidades de desarrollo: se reduce el tiempo de la infancia, que es el tiempo del juego, la imaginación y la fantasía.

#### EL EFECTO SOCIALIZADOR DEL ENTORNO

El bebé está dotado de grandes posibilidades para la relación social, el altruismo y la competencia emocional, así como para la violencia y la agresividad, las cuales activa en contacto y dependencia con los modelos culturales a que se ve expuesto. En medios sociales, donde se fomenta la amistad y cooperación, como es el caso de los *tasaday* de Mindanao, los *ifaluks* del Pacífico o los pigmeos del bosque Ituri, la conducta agresiva es rechazada y se encuentra básicamente bajo control. Es una conducta tan rara que, cuando aparece, se considera como un signo de anormalidad y es reprimida (Montagu, 1983). Podemos decir que las potencialidades genéticas —que

comparten con el resto de la humanidad— no han recibido los estímulos necesarios para el desarrollo de la conducta agresiva. Las sanciones sociales, formales e informales, contra la práctica de esa conducta han sido tan fuertes que ellos han aprendido a no ser agresivos. De igual forma, la conducta agresiva es potenciada y aparece con fuerza en otros grupos humanos (ibídem).

Las capacidades cognitivas, emociones y sentimientos básicos, etcétera, forman parte del equipamiento emocional básico; biológicamente están presentes en nuestra naturaleza. Sin embargo, es la cultura la que suministra el vínculo entre lo que los seres humanos tenemos posibilidad de llegar a ser y lo que realmente llegamos a ser como miembros de ese grupo cultural. En el seno de una determinada cultura se aprende a manifestar o controlar sentimientos y emociones de acuerdo con los significados, valores y pautas culturales de grupo. Nuestro equipamiento biológico nos permitirá vivir una serie de vidas posibles, pero nacemos en una cultura y acabamos viviendo una sola vida cultural. Sin embargo, ser humano es algo más que sentir y actuar como miembro de un grupo cultural. Hay diferentes modos “individuales” de sentir y ser de ese grupo (edad, estatus, género, etcétera). Este proceso de individualización personal se desarrolla a través del proceso de socialización y educación. *El ambiente social modula el comportamiento de los individuos por medio del aprendizaje.*

El comportamiento se estructura mediante los principios de diferenciación y de integración. Tiende a especificarse en el tiempo mediante actividades cada vez más articuladas y conductas más globalizadas y comprensivas. En este proceso los contextos de socialización (la familia, la escuela), el grupo de iguales y los medios de comunicación ofrecen la información y experiencias necesarias para que mediante la *observación* y la *experimentación* se puedan llevar a cabo los distintos aprendizajes. La necesidad de crecer y dominar su entorno es tan fuerte para los niños que ponen en ello todo su empeño, energía y vitalidad. Por eso se aprende más, y a mayor velocidad, en la infancia que en ningún otro período de la vida.

A través del aprendizaje se adquieren los contenidos necesarios para la supervivencia y para poder desenvolverse en el medio físico y social con seguridad y eficacia. Pero, aunque el aprendizaje del medio natural es muy importante, es mucho más relevante para el ser humano el *aprendizaje social*, la adquisición de las capacidades sociales y las normas del grupo.

La adquisición por los niños de patrones de comportamiento, conocimientos y actitudes, así como sus posibles modificaciones, se realizan en gran parte por *aprendizaje vicario*, a través de la observación de los adultos y del grupo de iguales en situaciones reales o representadas. Para Bandura, la mayor parte de la conducta humana se adquiere por observación mediante modelado. Este aprendizaje por

*observación*, para Rivière (1987), acelera y facilita el desarrollo de los mecanismos cognitivos complejos y las pautas de acción social. Este aprendizaje es la forma característica que ofrecen la televisión y otros medios de comunicación.

El aprendizaje infantil se ha llevado a cabo tradicionalmente, también, participando en el juego y mediante *narraciones, relatos y cuentos*. Este sistema se ha empleado desde antiguo con eficacia en la educación para la inculcación de valores sociales y las costumbres del grupo. En ellos se relatan hazañas del héroe, del fundador de la estirpe, orlado de valores y virtudes. Las narraciones sirven para la comprensión de la realidad social y nutren la imaginación infantil. Los cuentos y relatos liberan a los niños de miedos y complejos; les enseñan a comportarse e imaginar (Pérez Alonso-Geta *et alii*, 1996).

La imaginación se sitúa en ese lugar propio de pensamientos y ensoñaciones donde es posible el reconocimiento de las emociones, los sentimientos y los motivos propios. Su desarrollo permite *manejarse* y controlar imaginativamente la situación. Hace posible adoptar la perspectiva del otro, comprender sus sentimientos y emociones, así como los motivos de su conducta. Junto con la capacidad de simular, permite también al niño concebir las posibles emociones que otras personas sienten. Es la llave que le introduce en los sentimientos, miedos y esperanzas de los demás. Sirve para la competencia social, ya que el que se pone en el lugar de la víctima no agrade. La comprensión imaginativa no supone, sin más, una transmisión contagiosa de lo que se ha observado o escuchado al observador o lector. Por el contrario, se genera una emoción “como si” o simulada. Imaginamos su estado de ánimo; no solo lo que el otro siente, sino lo que cree y desea. Se pueden percibir todas esas sensaciones sin experimentarlas en realidad.

La imaginación es el terreno en el que habitan las ideas, las imágenes y los símbolos. Sócrates ya advirtió que los cuentos infantiles dan forma a la mente de los niños. Pero los millones de niños y niñas que miran la televisión en la actualidad tienen las vías de acceso a su imaginación congestionadas por las imágenes e ideas que llegan a través de la pequeña pantalla.

El *juego* es un campo abonado para el aprendizaje infantil: por medio de él, el individuo se construye, aprende a ser. En la vida del niño, la principal función es el juego, con el que aprende a vivir y ensaya la forma de actuar en el mundo; desarrolla el equilibrio, controla y coordina sentidos y miembros; explora el mundo material, resuelve sus problemas emocionales y empieza a controlar sus incipientes sentimientos. Se convierte en un ser social y adaptado, aprende a ocupar un lugar en su familia y en la comunidad a la que pertenece. El juego es un instrumento de endoculturación y adaptación social (Pérez Alonso-Geta, 1994).



La capacidad imaginativa, que se pone en marcha de forma natural también en el juego, desempeña un papel fundamental en el desarrollo de la comprensión de la realidad social. Sirve, por ejemplo, para la comprensión infantil de la complejidad de los sentimientos contradictorios y del engaño o de la importancia de las reglas culturales en un contexto social (Pérez Alonso-Geta, 2004).

Actitudes y acciones fundamentales como la adaptación al medio, la curiosidad y la experimentación, la aceptación de normas y límites, la superación de la agresividad, la frustración, la dilatación de la gratificación, etcétera (competencia emocional), encuentran en el juego y el juguete un campo privilegiado para su desarrollo y educación. Las relaciones sociales que en torno al juego se establecen no solo con otros niños, sino también con los adultos (intercambios, compras, premios, etcétera), les ayudan a establecer límites, canalizar sentimientos y hacer palpables los estímulos y apoyos recibidos. Sin embargo, las posibilidades de juego son escasas para muchos niños en la sociedad actual (Pérez Alonso-Geta *et alii*, 1992).

Todos estos aprendizajes básicos se llevan a cabo en los distintos entornos (familia, grupo de iguales, escuela, televisión, etcétera) donde desarrollan su vida; cada uno de estos contextos ejerce su propio efecto modulador sobre el desarrollo infantil.

#### EL ENTORNO FAMILIAR

El ser humano se desarrolla en contacto con el grupo social en que vive y, en virtud de los modelos y las condiciones de vida a que se ve expuesto, organiza su conducta. Por ello, la familia tiene una importancia capital, ya que precede en el tiempo a cualquier otro entorno social.

Cuando en el grupo familiar la conducta agresiva es ridiculizada y reprimida, acaba por desaparecer de él, de igual forma que cuando constituye una forma eficaz de manejar la situación se potencia y es cada vez más frecuente. Las tendencias altruistas de los niños (conductas de cosuelo, etcétera) parecen estar en consonancia con el ambiente del hogar en que se crían. El comportamiento y la actitud de los padres y cuidadores son modelos que influyen de forma decisiva. La base del comportamiento adulto se estructura a partir de las relaciones sociales y la satisfacción de las necesidades básicas de la infancia.

En espacios no agresivos, el niño, desde muy pequeño, aprende que es más eficaz expresar lo que quiere a través del lenguaje que mediante la violencia; desde ese momento habla y no agrede. La agresión continua es, en la mayoría de los casos, una respuesta a la experiencia de aislamiento, rechazo o frustración que proporciona al individuo un

medio hostil. Experiencias pasadas, junto a modelos sociales, enseñan a los niños si la violencia y la agresión constituyen medios eficaces o no de manejar la situación. Se ha comprobado que la agresividad de los niños surge con frecuencia de sus interacciones con padres y hermanos. Los padres de niños agresivos suelen utilizar un estilo familiar coercitivo, una disciplina de afirmación de poder, con castigos físicos y ausencia de explicaciones verbales y razonamientos. Para los teóricos del aprendizaje social, estos datos sugieren que los padres sirven de modelo de conductas agresivas para sus hijos, los cuales imitan lo que ven. Estas familias suelen caracterizarse por adoptar en su conducta la censura, la riña y la amenaza. Sus relaciones son poco amistosas y cooperativas y altamente hostiles y negativas. Los niños, a su vez, suelen desobedecer, importunar y molestar a los padres. Se frustran unos a otros los hermanos riñen y se agreden entre sí. De esta forma, tanto padres como niños terminan utilizando la agresión para controlarse unos a otros y para intentar conseguir lo que quieren. Los niños que aprenden esta forma de interacción en casa y no tienen otras posibilidades de aprender conductas y habilidades más positivas transfieren y muestran esa agresividad en otras situaciones y, con frecuencia, acaban manteniendo formas graves de conducta antisocial.

Los padres y cuidadores, en los espacios donde *no* se fomenta la competencia social, según la evidencia investigadora, suelen tener *creencias sesgadas negativas* acerca de las características de sus niños, tienden a verlos menos inteligentes, más problemáticos, agresivos y desobedientes. *Comprenden mal* las necesidades afectivas y motivaciones de los niños, reconocen mal sus expresiones emocionales, responsabilizan más a los niños de su conducta negativa y les atribuyen frecuentemente intenciones de comportarse negativamente. Tienen una *mala comunicación* y escasa cohesión grupal. Asimismo, despliegan una menor empatía, no se ponen en el lugar de los niños, manifiestan poca compasión y en términos generales les conmueve poco el llanto infantil. Estos comportamientos familiares tienen consecuencias profundas en los niños (Pérez Alonso-Geta y Cánovas Leonhardt, 1996).

El ser humano se caracteriza por la inmadurez con la que nace, ha de adquirir unos modos de conducta que le permitan la adaptación al medio. Los niños necesitan aprender a expresarse en los términos agresivos o afectivos del contexto, a sobrevivir en ese medio, a tener un lugar y a que se les considere como integrantes del grupo. Aprenden también si la acción violenta tiene ventajas y es eficaz para manejar la situación. Así, por imitación, tienden a resolver los conflictos por medio de la violencia, ya que no disponen de modelos de comportamiento constructivo para poder manejar su indignación. Sus propias experiencias les confirman que utilizando la violencia se alcanza el objetivo. Los acontecimientos frustrantes desencadenan en ellos la necesidad de pegar o golpear a otros más indefensos, porque no han aprendido a superar la frustración de forma socialmente positiva. Al no experimentar, en la primera infancia, amor y protección, suelen

tener problemas de autoestima. Su confianza en sí mismos y en los demás es escasa, lo que les impide, además de enfrentarse a la vida con valor, establecer lazos sociales y afectivos estables y construir de forma adecuada su espacio emocional y social.

En este sentido, por lo que a nuestro país se refiere, en la investigación de “pautas de crianza familiar” y en relación a la variable hábitat, aparece un ato que configura un entorno familiar que significativamente parece alejarse de las pautas más favorables (Pérez Alonso-Geta *et alii*, 1996). Obviamente, no podemos desarrollar aquí todo el significado de tal hábitat, aunque apuntaremos que se trata de las llamadas “poblaciones dormitorio”, que frecuentemente han tenido un crecimiento muy rápido y descontrolado, con una fuerte movilidad, y en las que, consecuentemente, el grado de equipamiento, en todos los órdenes, suele ser muy deficiente, a la vez que se observa un menor arraigo social.

Ocurre también que, en este intervalo de hábitat, los padres son más propensos a decir que los niños les hacen “perder los nervios e incluso ser agresivos”, y parece que les importan mucho menos los contenidos, “los modelos y valores” que reciben los niños a través de la televisión. Son, además, los que, en mayor proporción, consideran el abuso sexual como uno de los tres problemas más importantes que aquejan a la infancia. Asimismo, dicen contar en menor medida con la ayuda de los mayores (padres, suegros) en la crianza de los niños.

En este hábitat, la mayor permisividad ante los contenidos de la televisión se asocia con ambientes más proclives al nerviosismo y la agresividad. El hecho no deja de ser preocupante. Desde una perspectiva ecológica, los niños y niñas se encuentran integrados simultáneamente en varios contextos y sistemas (micro, macro, etcétera) que les conforman y de los que participan, porque en ellos desarrollan su vida (familia, escuela, grupo de iguales, medios de comunicación, etcétera).

Por ello es necesario generar un ambiente familiar donde se les enseñe competencia emocional y social; donde se fomente la participación y cooperación; donde los niños y los adolescentes perciban los necesarios apoyos instrumentales, sociales y afectivos; donde se les permita explorar y creer en sí mismos; donde la comunicación y el diálogo sean la forma de solucionar los conflictos; donde, en definitiva, se genere un clima de prevención de la conducta asocial.

#### EL CONTEXTO ESCOLAR

Ante la auténtica crueldad ejercida por algunos niños en el aula, cabe preguntarse *¿qué es lo que ha ido mal en el desarrollo de los niños que actúan con violencia?* El problema es muy complejo. La pérdida de valores, la privación social y afectiva

con el contexto familiar, la influencia de modelos violentos a través de la televisión y otros ámbitos de socialización sin duda suponen una carga para el desarrollo del individuo, generan miedo al fracaso y frustración, soledad y baja autoestima, decepción, rabia y agresividad. Componentes básicos, todos ellos, del *comportamiento violento*.

Pero esto no significa que los afectados se conviertan, sin más, en agresivos y violentos. Aquellos que han aprendido a manejar las frustraciones, a tener compasión y, en definitiva, a ser competentes emocionalmente no utilizarán la violencia para manejarse, ni siquiera cuando experimenten grandes fracasos o agresiones. En nuestra cultura europea está demasiado presente, todavía, la mentalidad del filósofo Hobbes: “el hombre es un lobo para el hombre”, que hace referencia al componente innato del comportamiento violento. Sin embargo, la evidencia investigadora muestra, cada vez con más contundencia, que *el comportamiento humano es un reflejo de lo que acontece* y no una consecuencia de sus impulsos innatos. El comportamiento violento y agresivo se aprende.

El ser humano, contando con sus potencialidades de ser agresivo, amar o hablar, se desarrolla en contacto con el grupo social en que vive, y en virtud de los modelos y las condiciones de vida a que se ve expuesto organiza su conducta. En este sentido, en nuestra investigación sobre *la cultura de los escolares en España* obtuvimos algunos datos significativos.

La mayor parte de los escolares rechazan las conductas violentas. Así, el 58,2% de los niños se muestran disconformes con el hecho de que *la violencia pueda ser justa para solucionar algún problema*. Sin embargo, el 22% se muestra de acuerdo con la proposición. En la misma línea, el 26,8% afirma que *hay que pegar cuando se lo merecen*, siendo los escolares más mayores (27,5%) y los chicos (33,8%) frente a las chicas (20,0%) los que manifiestan la conducta más violenta. Asimismo, cruzados estos ítems con la variable tipo de hábitat, en la que se ubican los colegios, las conductas más agresivas se vinculan, como en otras investigaciones, a entornos más deprivados.

Los niños, cuando llegan a la escuela, deben disponer de la competencia emocional y social necesaria para que el aprendizaje sea posible. La socialización primaria que proporcionan la familia y el juego socializador es en este sentido fundamental. Por su parte, la socialización en el aula debe también proporcionar un clima en el que sea posible el desarrollo de la misma. El profesor tiene un papel activo y básico en la creación de ese ambiente en el aula y en el desarrollo de la práctica educativa.

La formación del profesorado es hoy más fundamental, si cabe, en esta sociedad de la información en la que el profesor ha dejado de ser el referente único del conocimiento. La experiencia investigadora muestra que el profesor tiene gran importan-

cia como facilitador o inhibidor de las relaciones sociales dentro del aula. La forma de enseñar y de tratar a los alumnos, su actitud ante y con ellos influyen poderosamente en el clima del aula y, por tanto, en el desarrollo personal de los alumnos y en las relaciones entre ellos. En este sentido es fundamental que el aula constituya un contexto social adecuado, donde frente a la exclusión el alumno pueda experimentar acogida y apoyo y percibir que las acciones socialmente competentes son acciones eficaces, a la vez que permita inhibir los comportamientos no deseados.

En la base de la formación del profesorado está el desarrollo de su propia competencia personal y social. En este sentido conviene tener en cuenta que el profesorado debe disponer de madurez, equilibrio, sensibilidad y apertura, perfil muy alejado del docente inseguro, dogmático o autoritario; además debe tener un autoconcepto positivo y realista, para no percibir las acciones indeseadas de los alumnos como ataques personales. Si se cuenta con la motivación del profesorado, el hecho de poner en marcha el programa produce importantes cambios personales y actitudes más favorables a la hora de relacionarse con los alumnos, que redundan en el clima educativo y en definitiva en su desarrollo personal. Sin embargo, si los alumnos no cooperan, si introducen contestación y conflicto, no es posible llevar a cabo la labor educativa en el aula.

#### LOS EFECTOS DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

La televisión está, hoy, omnipresente en la vida de los niños y adolescentes desde que nacen, pero ofrece una visión panorámica, no experiencial, de la realidad. Los modelos y la representación que se ofrecen desde la televisión están presentes, pero no son palpables. Son imágenes ficticias, parcial o totalmente, pero llegan a actuar como reales en la medida en que se las cree reales. En ocasiones, puede ser la única fuente de información de que disponen los más pequeños para establecer juicios y extraer consecuencias de la vida social. Ofertan una visión nueva de la realidad que les permite saltar las barreras del espacio y del tiempo, ver y oír todo aunque no experimenten nada. Esta visión panorámica no experiencial de la realidad les hace vivir, en ocasiones, simultáneamente en dos mundos, el de la realidad y el de la ficción, entre los que mantienen un intercambio activo aunque se desarrollen en planos distintos. La televisión les ofrece ambientes que les sirven para conocer y aprender (Pérez Alonso-Geta y Cánovas Leonhardt, 2003).

Las imágenes ponen en marcha de forma natural en los niños procesos que desempeñan un papel fundamental en el desarrollo de la “comprensión” de la realidad social en general y de su construcción en particular. Sirven, por ejemplo, para la

comprensión infantil de la complejidad de los sentimientos y del engaño o de la importancia de las reglas culturales. La forma en que se construye esta comprensión está influenciada por los acontecimientos sociales, los estímulos culturales y el contexto concreto en el que se desarrollan, y guarda relación con las respuestas que van dando a las experiencias que tienen día a día en la familia, la clase y el grupo de iguales, y lo que ven a través de los medios de comunicación. Los relatos y las imágenes de los medios les permiten aprender más que los argumentos teóricos: les enseñan a comportarse y lo que cabe esperar de la conducta adulta. Lo adecuado de este aprendizaje depende del contenido que ofrecen (ibidem).

Buena parte de la magia de la televisión consiste en que, a través de su pantalla, se viven emociones. De hecho, gran parte de los programas de alta audiencia que ven frecuentemente los niños y adolescentes tienen fuertes contenidos emocionales, servidos en formato narrativo o en forma de programas de realismo social (pueden contemplar las emociones reales de personas en vivo y en directo).

Los seres humanos comunican sus emociones mediante cambios posturales y expresiones lingüísticas y faciales, las cuales ejercen funciones sociales: indican a otros cómo nos sentimos y, aún más importante, lo que es probable que hagamos (que estamos airados, o que nos sentimos tristes y agradeceríamos que alguien nos ofreciera consuelo). Los sentimientos y emociones se reconocen mediante la visión y la audición.

La televisión y otros medios logran emocionar utilizando un lenguaje que acerca la expresión emocional, la enfatiza y recrea con una intensidad extraordinaria. Este lenguaje es entendido por los niños desde edades muy tempranas, sin especial esfuerzo, lo que hace a estos medios muy eficaces como productores de emociones. Sin embargo, el encuentro emocional no se establece con personas cercanas, familiares, amigos, etcétera, sino con personajes representados, lejanos y conducidos por un lenguaje mediático. Esta capacidad de emocionarse con lo ajeno es un fenómeno social relativamente nuevo, producto de los nuevos medios de comunicación de masas, aunque ya sea habitual para los niños. El atractivo que ejercen sobre ellos estos programas que les permiten observar los sentimientos ajenos va más allá del momento puntual de la observación y constituye un tema cotidiano de conversación entre ellos en las escuelas, la calle, etcétera.

*Los medios son una escuela de emociones*, en la que niños y adolescentes aprenden cuándo, cómo y por qué los seres humanos se emocionan unos con otros. Ofrecen pautas sobre cómo se da salida a las distintas emociones, como la alegría, la satisfacción, la frustración o el enfado. Sin embargo, los medios no suelen presentar modelos de cómo conseguir algo tan básico para el desarrollo social como es la *autorregulación emocional*.

Esta *autorregulación emocional* es un aspecto esencial que permite al ser humano controlar la situación y no estar a merced de las demandas del entorno. Nos enseña a “esperar” cuando las cosas no pueden obtenerse inmediatamente, “variar” las estrategias cuando estas no funcionan y “evitar” comportamientos inadecuados (ira, agresiones, etcétera). Emociones básicas como el miedo o la ira son también mecanismos de supervivencia que no se pueden desconectar o evitar, pero se pueden conducir y canalizar de forma socialmente adaptada. El componente biológico emocional puede ser canalizado por formas de comportamiento aprendidas y culturalmente aceptadas. Controlar el impulso, superar la frustración sin derivarla en agresividad es fundamental para el desarrollo de la vida social. Los medios configuran la respuesta emocional de los niños y niñas.

La televisión y otras pantallas también tienen efectos *comportamentales*. Los medios audiovisuales constituyen hoy uno de los dominios de conocimiento social, que niños y jóvenes deben construir, al igual que lo hacen con la cultura de lo impreso. Gran parte de los efectos positivos y negativos tienen que ver con el nivel de alfabetización que los niños han alcanzado en los medios audiovisuales. Estos tienen una importancia fundamental en la construcción social de la realidad de niños y adolescentes. Contribuyen, de una parte, a modular la forma de entender la realidad y, de otra, a construir el conocimiento de la misma.

Los medios de comunicación introducen a los niños en una actividad social vicaria, porque están, casi constantemente, confrontando sus vivencias con las representaciones de otras personas, que actúan y realizan varios tipos de interacciones, muchas veces nuevas para ellos. Les introducen en la comprensión del mundo social. Aprenden, a través de los medios, que los seres humanos tienen motivos e intenciones que pueden llevarles a elegir una conducta u otra y que además interactúan, es decir, responden cuando se actúa sobre ellos.

La televisión y otros medios son transmisores de una realidad social que contribuyen a construir, ofrecen importantes modelos de identificación social. Sin embargo, aunque todos los niños y adolescentes se vieran expuestos a los mismos modelos, no todos resultarían afectados, ni sus efectos serían los mismos individualmente. Niños y adolescentes no reproducen de forma mimética los modos de conducta que se les oferta. La imitación y seguimiento de los modelos depende de lo adecuado o no de la conducta que se ofrece en el grupo al que pertenecen y de la proximidad y eficacia que el actuar conforme a ese modelo conlleve para ellos en su contexto social. La diferente forma en que viven la violencia y agresividad en su entorno influye poderosamente en cómo procesan la violencia televisiva.

La televisión y otras pantallas ejercen mayor influencia que otros medios de comunicación, ya que, por una parte, no se necesita traducir el lenguaje a esquemas

mentales como ocurre con los medios auditivos o impresos (textos, relatos, etcétera); por otra, las imágenes que aparecen en la televisión, aunque se elaboran al margen de la experiencia del niño, cuando reflejan ambientes cercanos y atractivos, por aprendizaje vicario, a través de la repetición pueden interiorizarlas como propias.

Dado el tiempo de exposición, es lógico que la televisión actúe para niños y adolescentes como agente de socialización y contribuya, para bien o para mal, a potenciar y regular conductas, actitudes y valores que antes mayoritariamente recibían de la familia, la escuela, el grupo de iguales, etcétera. Esto la convierte en una fuente de información de las conductas más convenientes, valores y normas adecuados, así como también de las conductas inadecuadas. Por ello, es necesario que los modelos que se ofertan sean respetuosos con los derechos humanos y los valores de nuestro entorno democrático de justicia, igualdad, libertad, solidaridad, etcétera.

Los diferentes contextos sociales (familia, escuela, televisión) les enseñan creencias, actitudes, valores y normas, toda una serie de signos y símbolos que los identifican como pertenecientes a los grupos en cuestión y como sus representantes. No en vano la mayor parte del comportamiento humano, según revelan las investigaciones, se define como una conducta aprendida en un determinado contexto social.

Los niños y niñas se enfrentan con modelos que tienen una significación en su cultura, en la que padres, escuela, grupo de iguales, televisión, etcétera, son agentes conjuntamente transmisores. Tienen que enfrentarse con procesos de construcción de su propia identidad personal, de la que ellos mismos son agentes, contando con la información de su contexto social (Pérez Alonso-Geta *et alii*, 1992).

#### LA INFANCIA DE LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN

En sentido estricto, la infancia comprende el período de la vida humana y finaliza a los 7 años, cuando comienza la niñez o puericia, que a su vez termina hacia los 12 ó 13 años. Sin embargo, hoy entendemos por infancia la etapa que va desde el nacimiento hasta la pubertad, aunque paralelamente se mantenga la denominación de *infante* para el que no ha cumplido la edad de 7 años.

La niñez, para los que vivimos en las sociedades modernas, es un estadio diferenciado y relevante de la vida. No así en las sociedades tradicionales, en las que se pasaba directamente de la infancia a realizar trabajos dentro de la familia o la comunidad. Dependiendo de la consideración de la infancia se ha estructurado históricamente su condición social, los estilos de vida de los niños, etcétera. El concepto de niñez, como otros de nuestra vida social actual, no surgió hasta hace dos o tres siglos. El historiador Philippe Aries (1973) mantiene que la *niñez*, como etapa separada del desarrollo, no



existía en la Edad Media. En las pinturas de la Europa medieval los niños aparecen en los retratos como “pequeños adultos”, con el mismo estilo de representación e indumentaria que los mayores. En el siglo XIX trabajaban al inicio de la niñez, en jornada completa y circunstancias físicas de gran dureza: campo, minas de carbón (UNICEF, 1987). En nuestras sociedades, la consideración de que el empleo de mano de obra infantil es moralmente detestable constituye un logro relativamente reciente.

Los niños tenían la consideración de aprendices de adultos en unas auténticas “comunidades de prácticas” donde aprendían por inmersión a trabajar y comportarse. No es de extrañar que su indumentaria y representación, como nos enseñan los grabados (cuentos, escenas familiares, etcétera), muestren los mismos parámetros que las de los adultos, con formas y actividades muy diferenciadas según el sexo.

Preparar las fibras textiles, hilar o tejer eran actividades en las que se iniciaban tempranamente las niñas, mientras que los niños ayudaban en las tareas consideradas típicamente masculinas. Subyacía la idea de que los niños y las niñas tenían valor por su condición de futuros adultos. Aunque no por ello en todas las épocas dejaron de existir tolerancias, juegos, enseñanzas, cuentos y nanas, que dan cuenta de cierta atención y protección a la infancia, quizás porque, como Konrad Lorenz señala en uno de sus artículos más famosos, biológicamente los humanos utilizamos las diferencias morfológicas entre los bebés y los adultos como importantes claves para la protección. Argumenta que las características del infantilismo (cabeza y ojos grandes, extremidades cortas y gruesas, etcétera) disparan mecanismos innatos en los adultos para el afecto y la protección hacia los niños. Producen en nosotros respuestas emocionales que tienen un valor adaptativo incuestionable, ya que tenemos que criar y proteger a nuestros niños, si bien su interés y visibilidad no van más allá del ámbito familiar o en su caso escolar. Este concepto de niñez tradicional ha dado paso, en el momento actual, a un nuevo concepto de infancia, a la vez que se observan nuevos modos en la socialización infantil.

En la época actual nuestra sociedad está cambiando profundamente. Estamos dejando atrás la sociedad industrial y entrando rápidamente en la sociedad del conocimiento y la información. En ella, la infancia y la niñez se cristalizan como una realidad social con sentido propio que implica una revalorización y una redefinición de lo infantil, dentro y fuera de la familia.

La pedagogía, la psicología evolutiva (Piaget, Vigotsky, Mead, etcétera) y la investigación actual nos describen un niño con características afectivas y cognitivas propias y no simplemente una copia reducida de la adultez. Niños y niñas auténticos protagonistas de su desarrollo y activos constructores de la realidad que les rodea. Niños y niñas que no son meros receptores de los mensajes que reciben de los medios de comunicación, sino que los reconstruyen de acuerdo con sus capacidades, posibilidades,

etcétera. Niños y niñas que participan de diferentes contextos sociales, la familia, la escuela, el grupo de iguales o los medios de comunicación y que, en relación con estos contextos construyen sus experiencias y comportamientos (Pérez Alonso-Geta *et alii*, 1992). Todo ello sin que podamos perder de vista que los niños por su inmadurez son personas dependientes, con un proceso de desarrollo y maduración cognitiva y emocional que debe ser tutelado.

Dentro de este cambio de perspectiva sobre la infancia hay que resaltar la aparición de cambios legales y políticos que ponen cada vez más de relieve *los derechos específicos de la infancia*, especialmente desde la Convención de los Derechos del Niño de 1989. Efectivamente, los tres principios básicos de esta convención son los de protección, provisión y participación. Por primera vez se reconoce a los niños y niñas el ejercicio de la ciudadanía como sujetos con derechos. A partir de aquí la consideración y relevancia social de la infancia es un hecho, a la vez que se reconocen intentan respetar sus derechos.

No obstante, al considerar a la infancia como grupo social, no podemos olvidar que no se trata de un todo homogéneo ni siquiera entre los niños que participan de la sociedad de la información en las culturas occidentales. No existe una sola infancia, sino niños y niñas con características biográficas y desarrollos individualizados, dentro, eso sí, de unos parámetros comunes básicos.

Las nuevas tecnologías en materia de comunicación han supuesto grandes logros para la ciudadanía. Permiten atender servicios de alto nivel para la comunicación humana, así como acceder a la información y el ocio. Los usos, las capacidades y los precios de estas tecnologías se han acercado a sectores cada vez más amplios de la sociedad. Forman parte de la vida cotidiana y no solo han traspasado el nivel productivo, sino que instrumentan lo privado e introducen cambios en los estilos de vida. Poco a poco, la imagen de la televisión que unía a la familia en torno a ella ha dado paso a televisores en los dormitorios de niños y adultos que potencian la individualidad. De igual forma, del teléfono unifamiliar hemos pasado a teléfonos móviles personales, cuyo uso llega en estos momentos también a la infancia.

Conviene señalar que no existe una sola infancia, ni siquiera cuando los niños participan del mismo contexto cultural. Por ello, cuando hablamos de los “nuevos niños” no estamos pensando que estos no tengan nada en común con los de generaciones precedentes, ni con los que comparten tiempo generacional pero se mueven dentro de los cánones más clásicos y cercanos al concepto de niñez de hace tan solo unos pocos años, aunque sí podamos hablar de ciertas tendencias diferenciadoras. Tenemos unos “nuevos niños” de la época de la información, cuyos parámetros básicos podemos concretar en varios puntos, que detallamos a continuación.

*Estandarización del comportamiento*

Necesitan ser como los demás, hacer lo que hacen los otros de su grupo de referencia, compartir formas de ser y estar que se construyen en gran parte a través de las pantallas (televisión, internet, etcétera), con valores, creencias y actitudes compartidos que dan homogeneidad. Estas creencias incluyen modelos ideales de comportamiento, de ocio, de familia, de cómo deben ser las cosas. La estandarización es, al mismo tiempo, para ellos, fuente de integración e identidad.

El gusto singular, el pensamiento divergente lo viven como desvalorizado y raro, como factor de exclusión. En la sociedad posmoderna las identidades de las personas son más inestables y fragmentadas. Las identidades modernas son mucho más móviles, múltiples, personales y autorreflexivas que antiguamente (Certeau, 1984). Ha aumentado no solo el número de componentes de identidad libremente elegidos por el individuo, sino también el de elementos que la constituyen. En definitiva, el hombre moderno se enfrenta al problema de cómo construir una identidad sólida y estable en el tiempo.

En este contexto, la copia de identidades de los más jóvenes, sugeridas por el grupo de iguales y en último término por los medios de comunicación, se convierte en una manera relativamente sencilla de construir la identidad personal. Por ello, les gusta comprar y consumir los productos que fueron empleados en la creación de tales imágenes. La identidad se genera de forma natural desde la posesión de las marcas o los productos; la moda tiene en la creación de identidad un significativo papel. De esta forma, la moda ayuda a los niños que la consumen a construir su identidad y proveerles de un sentido de sí mismos.

En nuestra sociedad es indudable que el consumo de moda contribuye a la construcción de las identidades personales y del mundo social, máxime cuando se trata de estos “nuevos niños-adolescentes” para los que la necesidad de encontrar la propia identidad se convierte en un elemento central. En este contexto, el uso de productos “de moda” como expresión de una identidad, que se refuerza, a su vez, por el grupo de iguales y por agentes externos poderosos con los que están familiarizados, como es la publicidad, suele resultar habitual. Una identidad que se constituye también en base a la indumentaria y el culto y cuidado del cuerpo, que comparten como una estandarización más del comportamiento. Una estandarización para la que la integración en el grupo tiene también que ver con participar de los cánones de juventud, talla y formas.

A su vez, esta construcción de la identidad puede canalizar una estrategia de oposición frente a los padres, en la forma de vestirse, maquillarse, peinarse o adornarse.

La moda no solo diferencia e identifica a los “nuevos niños” entre sí, sino que “si quieres que te consideren del grupo tienes que comportarte así”. Los adultos son para ellos los diferentes, de los que no siempre cabe esperar comprensión.

*Los “nuevos niños” quieren vivir en grupo*

El grupo en el colegio es el espacio en el que te reconocen y te reconoces. El grupo nunca es toda la clase para los niños actuales, sino una parte muy pequeña de ella. Pero, ante todo, el grupo que cuenta es el del fin de semana. Este es mucho más socializador, es el espacio lúdico de las discotecas para menores, del “botellón”, etcétera. Son los nuevos lugares de “interacción social”, ya que los espacios terciarios de juego han desaparecido.

En torno al tiempo de ocio intentan reorganizar su vida. Hay una ruptura entre el tiempo del fin de semana y el del colegio y las actividades extraescolares del resto de la semana. El fin de semana gira en torno al ocio y es definitorio de sus estilos de vida. En la interacción entre iguales del fin de semana la auténtica amistad es un valor muy deseable y en muchos casos poco alcanzable.

*Los “nuevos niños” reproducen los estereotipos de género*

Asumen muy claramente los estereotipos y las diferencias entre chicos y chicas. Los roles diferenciados que han de desempeñar en las interacciones sociales en el colegio, el deporte, las relaciones de pareja, que empiezan a configurar desde muy temprana edad.

*Los “nuevos niños” también tienen valores*

Los valores de los “nuevos niños” y los de los adultos tienen muchas similitudes; los valores prosociales son para ellos deseables, pero inalcanzables individualmente aunque lleven a cabo acciones prosociales puntuales. Consideran que el mundo tiene que funcionar bien y son las instituciones sociales las que tienen, en última instancia, la responsabilidad de que así sea. Priorizan las exigencias del “bienestar personal” y el relativismo moral, a la vez que muestran indiferencia hacia el comportamiento de los demás: “Mientras no me interpeles y respeto tu diferencia”. Lo diferente, si se me opone directamente, me provoca, y entonces no puedo ser tolerante.

El valor de un cuerpo *light* es una imagen que perciben como valor y deseabilidad social en la construcción social que hacen de “sí mismos”. Esta imagen genera en los

niños obesos o simplemente gorditos menor autoestima y con ello mayor ansiedad y tendencia a la depresión, ya que socialmente se sienten rechazados.

Niños y niñas tienen también pasión por la novedad, la sorpresa, con el asombro propio del que tiene mucho por conocer.

Los valores de los “nuevos niños” de hoy se pueden ver reflejados en el mundo lúdico de las muñecas. Muy lejos de sus preferencias por la Mariquita Pérez, con sus formas regordetas y vestidos añiados, las nuevas y famosas muñecas como Barbie y las Bratz representan al mismo tiempo los valores sociales y la evolución de los gustos infantiles y la moda.

La Barbie de siempre, con sus trajes relucientes, sus cabellos largos y sedosos y su cuerpo *light* inverosímil y adulto, representa a la vez a la *top-model*, la experta decoradora, la deportista de fama, la princesa y el hada de fantasía. Barbie empezó siendo excesivamente blanca, rubia, envuelta en pieles, perfecta norteamericana, pero ha ido evolucionando y reflejando los “nuevos valores sociales”: hay una Barbie nativa americana y con distintos nombres, una Barbie negra, jamaicana o chicana, etcétera. Todas vestidas de United Colors of Benetton, asumiendo los valores de la interculturalidad. Hoy Barbie es ecologista: “Barbie no lleva abrigos de piel porque ama a los animales”. Esta célebre frase de uno de los directivos de Mattel dejaba atrás un pasado de abrigos y accesorios de pieles preciosas, para empeñarse en la defensa de los valores ecológicos.

Pero la evolución de Barbie va también recorriendo el deseado camino de la eterna juventud, al igual que la de Mickey Mouse. Efectivamente, Mickey, que ha cumplido ya 50 años, empezó siendo un ratón adulto, pero paulatinamente ha ido adquiriendo un aspecto más juvenil, en un rejuvenecimiento imperceptible y progresivo, con un mayor tamaño relativo de la cabeza, unos ojos más grandes y un cráneo agrandado, características todas ellas de la juventud. El ya eternamente joven Mickey de hoy, con apariencia de niño, “revive” en las tendencias de moda Elle para jóvenes en forma de camiseta, desdibujando las fronteras del ciclo vital.

Barbie, imperceptiblemente también, ha ido cambiando en el tiempo de acuerdo con el imaginario social de eterna juventud: de “señora” en sus primeras apariciones y sucesivamente cada vez más explosiva, se ha convertido en una *new age* (Calefato, 2002). Con sus botas, su minifalda y su teléfono móvil para intercambiar mensajes con la niña que la posea. Se introduce así Barbie en la fiebre de la *movilmanía*. Móviles que en sus últimas propuestas incluyen entre sus funciones convertidores de tallas de ropa y calzado. Pero Barbie, a pesar de sus esfuerzos de acomodación a los nuevos tiempos, está siendo destronada de los sueños lúdicos de las niñas con la llegada de las Bratz, que representan por excelencia el “valor de la *fashion* y exclusivo”.

Las Bratz “arrasan la ciudad con la moda más exclusiva, feroz y atrevida”. Son adolescentes, con cuerpos curvilíneos y *light*, ojos rasgados, labios gruesos, melenas largas y sedosas con multitud de extensiones, colores y trenzas, y van al “centro de moda Bratz”, el lugar más exclusivo de las Bratz (según usa la propaganda). Se relajan en su *jacuzzi*, hacen gimnasia para mantenerse en forma, se ponen guapas en su salón de belleza y luego van a la cafetería o a recorrer la ciudad junto a un chico Bratz, en el coche más *fashion* y chic. Entre sus accesorios está la “agenda Bratz”, que, según se informa en el catálogo, “puedes utilizarla para ver la compatibilidad con tu chico, analizar tu personalidad y organizar tu vida”, o el teléfono “labios Bratz”, con el que puedes tener “las conversaciones más *fashion*”. Suéter y tops ajustados, minifaldas, pantalones de campana y anudados a media pierna, tacones con plataformas y su *trolley* de viaje completan la estética de estas nuevas reinas de los sueños infantiles, que disponen de un maletín “con diseño tan exclusivo” e innovador “que atraerá todas las miradas”.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

Los niños de la sociedad de la información utilizan profusamente los canales de la comunicación, son usuarios de las distintas pantallas, cuya información les sirve para apropiarse del mundo. Niños que están en contacto con la publicidad y comparan sus argumentos, a la vez que ven aumentadas sus necesidades y motivaciones ante situaciones deseables (Pérez Alonso-Geta *et alii*, 1992). Los niños, hoy en día, son prescriptores del consumo familiar, compradores que actúan desde muy pronto como consumidores. Son pequeños con más confianza en sí mismos, más consentidos, pragmatistas e informados y con dinero propio para ciertos gastos. Niños que saben pronto lo que quieren y cómo insistir para conseguirlo. Disponen de un gran abanico de posibilidades e información a su alrededor, que provocan en ellos el deseo de apropiarse de los modelos adultos (alimentación, vestir, ocio), pero tienen escasa posibilidad de juego socializado, que les permitiría desarrollar de forma natural una buena competencia social. En ocasiones muestran una pobre competencia emocional y social y pueden presentar conductas conflictivas en la familia y en la escuela.

De hecho, los cambios en los contextos en los que los niños se socializan y educan, fruto de las transformaciones económicas y sociales que conlleva esta cultura del conocimiento, están transformando profundamente sus valores y estilos de vida de tal forma que podemos hablar de la *reducción de la infancia*. Los niños de hoy se apropian tan rápidamente de los modelos adultos que el rango separado de la “niñez” está disminuyendo paradójicamente cuando, desde un punto de vista biológico, la esperanza de vida se resuelve en un período de inmadurez (infancia y adolescencia) cada

vez más dilatado. Nada que se relacione con la infancia escapa a este fenómeno social. Las consecuencias trascienden el ámbito de lo privado e implican a la sociedad entera. Es importante arbitrar nuevas formas de actuación que permitan a la infancia una socialización y una educación adecuadas.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ARIES, P. (1973). *Centuries of Childhood*. Harmondsworth: Penguin.
- BANDURA, A. (1990). *Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad*. Madrid: Alianza.
- CALEFATO, P. (2002). *El sentido del vestir*. Valencia: Engloba.
- CERTEAU, J. (1984). *The practice of everyday life*. Berkeley: UCP.
- HARRIS, P. L. (1992). *Los niños y las emociones*. Madrid: Alianza.
- KÖNIG, R. (1972). *Sociología de la moda*. Barcelona: A. Redondo.
- LIPOVETSKY, G., et alii (2004). *El lujo eterno*. Barcelona: Anagrama.
- MONTAGU, A. (1983). *La naturaleza de la agresividad humana*. Madrid: Alianza.
- PÉREZ ALONSO-GETA, P. M<sup>a</sup> (1994). *El juego en la adaptación social*. Valencia: INCIE / FEJU.
- (2004). “Il gioco nell’educazione sociale ed emozionale”. *LARES LXX* (1), gennaio-aprile. Florencia, pp. 141 y ss.
- , et alii (1992). *Los valores de los niños españoles*. Madrid: SM.
- , et alii (1995). *Estudios sobre los niños españoles. Niños y publicidad*. Valencia: INCIE / FEJU.
- , et alii (1996). *Valores y pautas de crianza familiar. El niño de 0 a 6 años. Estudio interdisciplinar*. Madrid: SM.
- , y P. CÁNOVAS LEONHARDT (1996). *Informe sobre la realidad de la infancia en el seguimiento de 0-6 años*. Valencia: INCIE / Fundación Santa María.
- , y P. CÁNOVAS LEONHARDT (2003). *El impacto socializador de la televisión en niños y adolescentes de la Comunidad Valenciana*. Valencia: Generalitat.
- RIVIÈRE, M. (1987). *El sujeto de la psicología cognitiva*. Madrid: Alianza.
- UNICEF (1987). *The State of the World's Children*. Oxford: OUP.





# *De la dignidad de los trabajadores en tiempos de flexibilidad laboral*

POR

ANA M<sup>a</sup> RIVAS RIVAS\*

En este artículo se analizan algunos de los cambios que han tenido lugar en el sentido y el significado del trabajo a partir de la introducción de los nuevos sistemas de producción y organización bajo el paradigma de la flexibilidad laboral, especialmente para la generación de trabajadores que iniciaron sus trayectorias profesionales bajo una ética inspirada en los principios fordistas-tayloristas. Las transformaciones en los sistemas de producción no solo han tenido consecuencias en las condiciones laborales, sino también en las extralaborales, incluidos los valores que hasta ahora habían dado sentido a sus experiencias y representaciones sociales.

This article analyses some of the changes that have taken place in the sense and meaning of work, following the introduction of new production and organisation systems under the paradigm of labour flexibility, especially for the generation of workers who started their professional careers based on ethics inspired by Fordist-Taylorist principles. The transformations in the production systems have not only had consequences in working conditions, but also outside work, including the values that, until now, had given meaning to their social representations and experiences.

En este artículo se presenta una parte de los resultados de la investigación de campo iniciada en el año 2003 sobre un caso de deslocalización industrial, el cierre de la empresa de alimentación La Cocinera, ubicada en Torrejón de Ardoz (Madrid), y su traslado a Valladolid, a otro centro laboral del mismo grupo Nestlé, S. A. La elección de este caso responde a mi interés en los últimos años por el estudio de las transformaciones que están teniendo lugar en las condiciones de existencia y de vida de los trabajadores/as, especialmente los manuales no cualificados y semicualificados, a raíz de la implantación del nuevo paradigma de producción y organización del trabajo que se conoce como “toyotismo”, “producción ligera” o “justo a tiempo”. El principio por el que se rige este nuevo sistema, todo lo opuesto a lo que representaba el modelo fordista de producción, que buscaba retener y fijar al obrero en su puesto de trabajo a través de la cadena de montaje y el cronómetro, es el principio de flexibilidad —interna (movilidad funcional, geográfica, ocupacional, polivalencia) y externa (descentralización y externalización de tareas, funciones y servicios a otras empresas, en lo que se convierte en una cadena de contratas y subcontratas)—, la cual consiste en ajustar y adaptar la producción, los productores y los proveedores a las fluctuaciones del

---

\* Departamento de Antropología Social. Universidad Complutense de Madrid.

mercado. El modelo de empresa al que da lugar este modo de producción y organización es la *empresa-red* —formada por un núcleo central, permanente, al que pertenecen el personal de dirección y los detentadores de las destrezas denominadas *estratégicas* (investigación, gestión, planificación, control...), no delegables al exterior—, que se conoce como *empresa-cabeza* o *matriz*, y una serie de subsistemas de proveedores satélites (compañías o individuos que trabajan a distancia) con una certidumbre de actividad y de empleo variable, las *empresas-brazo* (Castells, 1995).

Flexibilidad, disponibilidad, adaptabilidad, movilidad y empleabilidad son los nuevos conceptos dominantes tanto en la literatura de gestión empresarial de los años noventa como en los documentos políticos más recientes, en concreto los tratados europeos firmados en las conferencias intergubernamentales de Maastricht (1992), Ámsterdam (1997) y Niza (2001), que se recogen en el tratado por el que se instituye una Constitución para Europa.

La deslocalización es una de las manifestaciones de este principio de flexibilidad, que supone el traslado parcial o total de la producción y efectivos a otra ubicación nueva o a un centro ya existente. En el caso objeto de la investigación, se trata del cierre total de una fábrica y el traslado de su producción y plantilla a otro centro laboral del mismo grupo industrial. La empresa en cuestión, Preparados y Congelados Alimenticios Sociedad Anónima La Cocinera, fue fundada en 1965 por una familia de Guadalajara y se especializó en productos precocinados y congelados como empanadillas, croquetas, calamares, etcétera. Empezó con una plantilla de 490 trabajadores/as, en su mayoría mujeres, que elaboraban los productos manualmente utilizando recetas caseras, lo que, según los entrevistados, elevó la calidad del producto, hasta ocupar el primer puesto en el mercado nacional de alimentos precocinados. En 1987 la empresa fue vendida a la multinacional norteamericana General Mills, S. A., que la vendió en 1991 al grupo francés Danone, el cual a su vez la vendió a la multinacional suiza Nestlé en 1999, con una plantilla de 293 trabajadores/as.

En septiembre de 2001, al regreso de las vacaciones de verano, la dirección comunicó a los trabajadores el cierre y el traslado de la producción a otro centro que el mismo grupo tiene en Valladolid, donde se elaboran las marcas Maggi y Buittoni, así como el inicio de las negociaciones para la firma del expediente de movilidad geográfica. Algunos de los entrevistados compararon el efecto que tuvo en ellos la noticia con el atentado a las Torres Gemelas en Nueva York: “Nunca lo olvidaremos, porque ese fue nuestro particular 11 de septiembre”. Esta analogía de carácter metafórico define muy bien la vivencia de este hecho como algo “irreversible”. Edmund Leach, en un capítulo sobre la representación simbólica del tiempo, en el libro *Replanteamiento de la antropología*, identifica dos tipos de experiencia del tiempo: el primero

corresponde al cambio y a la discontinuidad de los fenómenos sin perder la apariencia de continuidad con lo que los ha precedido; en el segundo tipo se produce una ruptura debida a actos que han alterado nuestra vida de modo irreversible. Esta última es la categoría de experiencia que mejor describe el sentido y significado que tuvo para estos trabajadores/as el anuncio del cierre y traslado de la empresa. *Irreversible* primero porque marcó un antes y un después sin continuidad ni repetición con nada de lo que hasta entonces les había acontecido, segundo porque no había vuelta atrás, tercero porque suponía empezar de nuevo, pero desde cero. La analogía con el 11 de septiembre surge de la vivencia del cierre y traslado como resultado de un acto de violencia, en este caso económica, que, si bien no supone la pérdida física de la vida, para muchos representó la pérdida de sentido de su vida.

Pese a las movilizaciones, el 11 de marzo de 2002 se firmó el expediente de movilidad geográfica que afectaba a los 190 trabajadores/as que en ese momento constituían la plantilla de la fábrica. Las opciones fueron, para los mayores de 53 años, jubilaciones y jubilaciones, y para el resto el traslado a Valladolid o una indemnización de 45 días trabajados por año, con un máximo de 28 años. A la primera opción se acogieron 62, 55 aceptaron el traslado y 73 la indemnización.

Para entender lo que representó en sus vidas el cierre y traslado, hay que tener en cuenta que la media de edad de la plantilla era de 48-50 años, con una media de antigüedad en la empresa de 25-30 años; la mayoría eran inmigrantes de Extremadura, Andalucía y Castilla-La Mancha, que habían ingresado en la fábrica muy jóvenes, siendo para algunos su primer empleo y su lugar de aprendizaje y formación. Se trataba de una generación adiestrada en una *ética del trabajo* que ha dominado el mundo laboral hasta los años setenta y ochenta, y en la que se valoraba sobre todo el trabajo duro, el esfuerzo, el sacrificio, la abnegación, la disciplina, el ahorro, la previsión, la gratificación postergada, la fidelidad y la lealtad a un puesto de trabajo fijo, estable y seguro. No olvidemos que la fijación del obrero a su puesto de trabajo fue uno de los primeros objetivos de la era industrial, con el que se trataba de evitar el vagabundeo, la movilidad y la inestabilidad de los obreros; bástenos recordar las *casas de trabajo* de Inglaterra durante la segunda mitad del siglo XIX. De *casas de pobres* se convirtieron en *casas de trabajo*, y su objetivo era la dignificación a través del trabajo, el único patrimonio del que disponía la mayoría de la población. La disposición al trabajo era lo que distinguía a los “buenos indigentes” de los “malos indigentes”. Los primeros eran los que queriendo trabajar no podían por motivos físicos y psíquicos; los segundos, los que pudiendo trabajar no querían y por lo tanto había que obligarles: la dignificación a través del trabajo significaba que quien no producía inspiraba escasa piedad y no era merecedor de consideración social (Castel, 1999).

En un primer momento de la investigación, me centré en el colectivo de los trabajadores/as que aceptaron el traslado a Valladolid, durante el período que la empresa les dio para decidir si se quedaban allí o renunciaban a su puesto de trabajo acogiéndose a las condiciones pactadas en el expediente de movilidad geográfica. Una vez transcurrido ese tiempo, a todo el que cesara en su empleo no se le aplicarían ya dichas condiciones. Por lo tanto, en un año, de julio de 2002 a julio de 2003, tenían que decidir si seguían en Valladolid o dejaban su trabajo y volvían a Torrejón de Ardoz. Durante este período entrevisté a partir de marzo de 2003 a aquellos trabajadores/as que ya habían decidido o casi entre quedarse o marcharse, y a aquellos que todavía dudaban y no sabían qué hacer. Para esa fecha, había ya unos cuantos que se habían vuelto a Madrid, uno a los 3 meses y otro a los 6 meses, los dos afectados por una fuerte depresión; a uno de estos lo entrevisté en Madrid un año después.

A 1 de julio de 2003, de los 55 trasladados permanecen 30. El perfil de los que han optado por quedarse en la factoría de Valladolid es el siguiente: matrimonios en que ambos cónyuges son empleados de la empresa, con hijos menores de edad, y matrimonios en los que es el marido el que trabaja en la fábrica, no realizando la mujer ningún trabajo remunerado, sin hijos o con hijos mayores de edad; solteros y solteras, en algún caso con hijos mayores de edad; separados o divorciados y separadas o divorciadas con hijos mayores de edad; solo una casada, con su marido y sus hijos en Madrid. En todos los casos, los hijos mayores están viviendo en Torrejón, bien en la casa de sus padres o con los abuelos, llegando a darse un caso de tener a los hijos menores en Valladolid y los mayores en Torrejón. La edad media es de 48-50 años, y la mayoría de los trasladados pertenecen a producción, por lo que también son mayoritariamente mujeres; de los 7 mecánicos que se trasladaron solo han quedado 5, de 3 encargados de producción han permanecido 2, de 3 administrativos solo queda uno, la técnica de laboratorio que se trasladó permanece aún. Los que cesaron en su puesto de trabajo durante el período de adaptación eran todos casados, con sus mujeres e hijos en Torrejón de Ardoz, salvo una mujer casada, un soltero y una soltera.

Además de las entrevistas, procuraba ir los fines de semana que se quedaban en Valladolid —los viajes a Madrid los realizan cada quince días, dependiendo de los turnos: van a Madrid la semana que trabajan de mañana, porque eso les permite salir el viernes por la tarde y volver el lunes por la mañana, para empezar a trabajar por la tarde—, para participar con ellos de otros espacios y tiempos informales, como excursiones a pueblos cercanos de la capital. Al coincidir mi estancia allí con la negociación del nuevo convenio colectivo, pude asistir a algunas de las asambleas convocadas por los sindicatos. Dispuse también de documentación escrita sobre la historia de la fábrica y los convenios de Madrid y Valladolid, así como un informe de auditoría de cuentas anuales correspondiente al año 1996, a petición del comité de empresa ante la soli-

cidad de esta de firmar un expediente de regulación de empleo, que dio positivo, por lo que solo se aceptó un período de paro técnico; también pude manejar las actas del período de consultas hasta la firma del expediente de movilidad geográfica y las cartas enviadas por la empresa a los obreros justificando la decisión adoptada. Asimismo pude recabar información sobre el grupo Nestlé, S. A. a través de su página web.

Al mismo tiempo que entrevistaba a los trasladados a Valladolid, realicé entrevistas a aquellos que habían optado por acogerse a la indemnización y al subsidio de desempleo. También he tenido encuentros con algunos de los trasladados que decidieron volver a Madrid y con algunos de los que se quedaron, durante sus visitas a Torrejón para pasar el fin de semana.

Aunque al principio no tenía ninguna teoría elaborada, poco a poco, como resultado de las primeras entrevistas y conversaciones, fue surgiendo una idea a modo de hipótesis que podía ser aplicable no solo a este caso sino a otros, dado el número cada vez más elevado de deslocalizaciones; sirva como botón de muestra uno de los más recientes, el de Cortefiel, que ha cerrado los talleres textiles de Madrid y ha trasladado la producción a los centros de Málaga y a Marruecos, sin olvidar el caso de Galletas Fontaneda y el traslado a Navarra, o el caso de Michelin y el traslado de 180 trabajadores de las fábricas de Valladolid y Aranda de Duero (Burgos) a la planta de Lasarte (Guipúzcoa).<sup>1</sup>

La hipótesis que fue tomando cuerpo es la siguiente: analizar el valor performativo de este tipo de experiencias en la medida que producen adhesión y conversión a un nuevo modelo de relaciones laborales en el que la forma normal de empleo vigente hasta los años ochenta (empleo con contrato de duración indeterminada, a tiempo completo, en un lugar de trabajo identificado y estable, con posibilidades de promoción, con los riesgos sociales cubiertos y presencia sindical en el lugar de trabajo) ha sido sustituida por una nueva fórmula de empleo, en proceso de normalización, y que representa todo lo opuesto a la anterior. Una nueva norma de empleo flexible que celebra la habilidad laboral y la capacidad de adaptación a las nuevas formas de trabajo, las cuales requieren gente capaz de mudar constantemente de tarea, de empleo y de lugar; noción clave de esta nueva concepción es la de *empleabilidad*, que designa la

---

<sup>1</sup> Según el último informe presentado por la Consejería Económica de la Comunidad Autónoma de Madrid, esta Comunidad ha perdido en los últimos cuatro años 30.000 empleos en el sector industrial (el 20% de los puestos de trabajo), consecuencia de la deslocalización de las grandes firmas; a escala estatal, en el último número (103) de la revista *Papeles de Economía Española*, España figura como uno de los países con mayor riesgo de deslocalización industrial a favor de los países recién incorporados a la Unión Europea (afectando al 17% de los empleos).

suma de competencias acumuladas por un asalariado concreto, la organización de las trayectorias de carreras ligadas al enriquecimiento de la “cartera personal de competencias” (Boltanski y Chiapello, 2002: 501), entendida como destrezas, habilidades operativas individuales, movilizables, resultado de la acumulación de experiencias múltiples, que cada uno debe manejar, gestionar y controlar.

Esta nueva normalidad resulta relativamente fácil de imponer e inculcar a aquellos colectivos que no han conocido en la práctica otra forma de empleo (jóvenes en busca de su primer empleo, mujeres incorporadas al mercado laboral a partir de los años ochenta, inmigrantes); sin embargo, resulta más difícil aplicarla a una generación de trabajadores/as curtidos en una moral del trabajo que valoraba, premiaba y recompensaba el conocimiento práctico fruto de años de trabajo, la solidez de la experiencia, el dominio tácito del oficio, la proyección en un futuro previsible y predecible. Una proyección que se tradujo en el cumplimiento de muchos de sus sueños e ilusiones que al realizarse les conferían respeto y dignidad como trabajadores (en masculino porque se trataba de una moral destinada a los varones): fundar una familia y mantenerla, adquirir una vivienda y poder pagar los plazos mes a mes, ahorrar algo de dinero para “dar” estudios a sus hijos, para “tener otro futuro que no sea la fábrica”, y al final de sus vidas jubilarse; no era, desde luego, la mejor de las vidas, pero sí lo máximo a que por su condición de clase podían aspirar, teniendo en cuenta su punto de partida (mínima instrucción y formación profesional). Una vida construida a modo de narrativa lineal y continua, en la que se logró reconciliar el tiempo de la necesidad (el ámbito laboral necesario para sobrevivir) y el tiempo de la libertad (en este caso para los hombres, y no para las mujeres), que es el tiempo de la familia, los amigos, el ocio, la diversión, el compromiso político, cívico, vecinal... Un relato en el que los cambios formaban parte de esa continuidad regular y cíclica que comprendía los acontecimientos personales y familiares (la inmigración, la llegada a la ciudad, el ingreso en la fábrica, el noviazgo, el matrimonio, los hijos, la muerte de los padres...) y los acontecimientos colectivos ordinarios y extraordinarios de la comunidad de trabajo (huelgas y conflictos anuales por la revisión salarial, la negociación colectiva, las mejoras sociales, la promoción socioprofesional, las elecciones sindicales, las reuniones y asambleas, la hora del bocadillo, los tiempos hurtados a la producción en cadena...).

Una historia de vida que se fue tejiendo al hilo de la historia institucional de la empresa, y cuyo resultado fue la construcción de una identidad colectiva como comunidad laboral, de un saber hacer acumulado y de unos conocimientos tácitos que les dotaban de legitimidad en los procesos de negociación con las sucesivas direcciones de la empresa y, lo más importante, les conferían autoridad moral en su puesto de trabajo y fuera de su lugar de trabajo, que se traducían en sentido de la dignidad y respeto a sí mismos, lo que el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1973) llama “segu-

ridad ontológica” y que define como “el dominio tácito de comprensiones, afirmaciones de apoyo y seguridad ontológica que proporciona el fondo que permite a una persona centrarse en la realización de una tarea particular, confiar en los otros y sentir confianza en uno mismo”.

Dilthey escribió en una de sus obras que toda persona necesita creer en algo que dé sentido, significado o valor a la vida, pues bien, estas personas creían en aquello que se suponía tenían que creer por su condición social de trabajadores/as, la creencia en que el trabajo por sí mismo era la fuente más importante del respeto mutuo y del respeto por uno mismo, el único recurso del que ha dispuesto la clase obrera para respetarse a sí misma y ganarse el respeto de los demás. Privados de este recurso no son nadie, y mucho menos cuando la privación se presenta como el resultado de una decisión voluntaria y autónoma.

Richard Sennet, en uno de sus últimos libros, titulado *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, escribe:

La falta de respeto, aunque menos agresiva que un insulto directo, puede adoptar una forma igualmente hiriente. Con la falta de respeto no se insulta a otra persona, pero tampoco se le concede reconocimiento; simplemente no se la ve como un ser humano integral cuya presencia importa. Cuando la sociedad trata de esta manera a las masas y solo destaca a un pequeño número de individuos como objeto de reconocimiento, la consecuencia es la escasez de respeto, como si no hubiera suficiente cantidad de esta preciosa sustancia para todos. Al igual que muchas hambrunas, esta escasez es obra humana; a diferencia del alimento, el respeto no cuesta nada. Entonces, ¿por qué habría de escasear? (Sennet, 2003: 18)

Este texto de Sennet me ha servido para comprender los sentimientos, emociones, expresiones, percepciones, vivencias de los trabajadores/as trasladados a Valladolid. Si el respeto a sí mismo está unido al respeto que uno despierta en los demás, al reconocimiento como conciencia de la necesidad mutua, en el caso de estas personas esto es lo que ha corroído su sentido de la dignidad y respeto por sí mismos: la comprobación de que ya no son necesarios, de que son prescindibles para la dirección de la empresa; han perdido el reconocimiento que les daba un lugar en el mundo a través de su trabajo; su sentido de seguridad y confianza en sí mismos se vuelve sentido de la vulnerabilidad y fragilidad, poniendo en evidencia la naturaleza de nuevas y viejas desigualdades sociales que se acusan como defectos individuales y particulares, en unos casos debido a la edad y en otras al género.

El trabajador y la trabajadora toman conciencia de repente de la edad no biológica sino social que tienen; del proceso de caducidad acelerada que sufren. La flexibilidad es sinónimo de juventud, la rigidez de vejez.

Con 42 años ya no sabes si vales, si no vales, si estás *capacitao*, si no estás *capacitao*, si eres viejo, si eres joven, vas a unos sitios y te dicen que tú ya eres viejo con la edad que tienes; sin embargo, para jubilarte eres joven, no puedes hacerte un plan de pensiones, porque con 42 años no vales, pero voy a una empresa y te dicen: “Usted, como no tiene 45 años y no me dan dinero por usted, no entra a trabajar”, es que todas las edades son malas, porque 50 es malo, pero 42 es malo, te encuentras entonces inútil en la sociedad, te encuentras una cosa muy rara, que no te puedes arrimar a ningún grupo, que en ninguno te admiten; me voy a arrimar al de los mayores: “No, que usted es joven”, y te arrimas al de los jóvenes: “No, usted es ya viejo”. (Trabajador casado y con hijos, de 42 años, que cesó en su empleo durante el año de adaptación)

En el caso de las mujeres casadas y con hijos, la indiferencia se convierte en insulto a su condición de mujer y trabajadora. El esfuerzo por conciliar empleo y trabajo familiar doméstico, incluso a costa de renunciar a puestos de mayor cualificación profesional, no es ni reconocido ni valorado y, después de recorrer un largo y tortuoso camino, se encuentran de nuevo en el mismo punto de partida, teniendo que elegir entre su empleo o su familia. Este es el caso de una de las dos trabajadoras casadas que durante el año de adaptación optó por renunciar a su puesto de trabajo en Valladolid.

Yo es que nunca me he *planteao* dejar de trabajar, porque a mí me gusta, yo soy una persona trabajadora, me gusta estar trabajando porque así me encuentro útil y, como siempre he *estao* trabajando, que nadie me ha tenido que dar el pan que me como [...], yo he *estao* trabajando desde los 11 años, que se dice pronto, ¿no? A los 11 años yo me fui a trabajar a una fábrica de cartón y a los 19 me vine a Madrid y me puse a trabajar en la fábrica, porque yo antes de casarme ya estaba trabajando en esa fábrica, me casé, tuve a mi hijo, tuve al otro y yo los he *sacao* adelante trabajando, me tenía que levantar a las 5 de la mañana para llevarlos a la guardería y me levantaba, y me acostaba a las 12, a la 1, cuando le daba la última toma del biberón, y yo a las 7 de la mañana estaba trabajando. Yo he *pasao* mucho por sacar a mis hijos adelante y no dejar el trabajo, porque, mira, la mujer trabajadora, como no tenga alguien que la apoye, joder, que si la casa, que si los hijos, que si el médico, que si la compra, el trabajo; porque si yo fuera a trabajar como los hombres, llevar mi trabajo ocho horas o diez o doce, yo lo llevo con la gorra, *chapó*; pero no, no es eso, porque, mira, yo no tenía apoyo, primero no tenía apoyo porque mi marido trabajaba fuera de Madrid y se iba a las 6 de la mañana y venía a las 8 o las 9 de la noche. Si yo trabajo de 6 a 3 me queda a mí toda la tarde, ¿no? Me ha *costao* mucho, y ahora, lo que más me fastidia es eso, que todo lo que yo he *pasao*, todos mis esfuerzos, para qué, ¿para meterlo en un saco y no tener beneficios? Eso es lo que más me fastidia, porque yo no me voy porque me quiera ir, me voy en contra de mi voluntad, me duele muchísimo dejar mi puesto de trabajo, perder unos derechos que a mí me han *costao* muchísimo, porque si yo me fuera a mi casa con una prejubilación, pues bueno, pues ahí está el rendimiento, pero ¿qué?, ¿me voy a mi casa con 44 años?, ¿yo tengo edad de jubilarme?, ¿yo tengo oficio?, ¿yo tengo carrera?, ¿yo tengo estudios? Yo no tengo nada, yo lo que he hecho toda mi puñetera vida ha sido tra-



bajar muchísimo para nada; eso es lo que más me jode. (Trabajadora casada, de 44 años, que estuvo durante el año de adaptación con un hijo en Valladolid y su esposo y otra hija en Madrid)

Pero también para los que han decidido permanecer en Valladolid, la edad representa una dificultad de integración en su nuevo entorno:

Yo no soy rencorosa, nunca me ha gustado vengarme de las personas que me han hecho daño, pero ahora lo que siento es resentimiento porque nos han deshecho la vida, nos han partido en dos, gente que ya tuvimos que abandonar nuestras raíces y irnos a Madrid y, cuando ya estabas instalada allí, con un piso en propiedad, que te has traído a tus padres a vivir contigo, pues ¡hala!, ahora otra vez, a empezar de nuevo, pero esta vez no con 20 años sino con 48, con una madre mayor, mis hermanos que tienen sus propios problemas... Vente aquí, a una ciudad nueva, que yo no digo que aquí no se esté bien, pero ¿qué ganas puedes tener de conocer la ciudad o gente nueva, cuando tu entorno lo has dejado en Torrejón? (Trabajadora trasladada, de 48 años, soltera)

Esta misma trabajadora me contó que su resentimiento es tal que un día tenía que comprar vino y, en vez de comprarlo de la ribera del Duero, lo compró de Valdepeñas y su comentario fue “después de todo, ese es de mi tierra, La Mancha”. O el comentario de esta otra trabajadora, soltera, de 50 años, que cesó en su puesto de trabajo al año del traslado por enfermedad de la madre: “Todos hemos dejado a alguien en Madrid, no solo los casados, también los solteros; yo no puedo echar en falta a un marido porque no lo he tenido nunca, pero sí echo en falta a mis hermanas, a mi madre, que está enferma...”.

El sentimiento de desestructuración personal, familiar y social se ve acentuado por la desintegración de la comunidad de trabajo que se había ido conformando en la empresa de Torrejón a lo largo de muchos años de experiencia compartida, dentro y fuera de la fábrica, porque la mayoría, además de compañeros, eran paisanos, vecinos y parientes.

Yo llevaba veinticinco años en la fábrica y yo diría que era como una familia, como una familia que se discute, que hay sus cosas..., pero es que hemos vivido muchas cosas juntos: nos hemos *casao*, hemos tenido nuestros hijos, ha habido embarazos, hemos tenido a nuestros padres malos, hemos tenido la muerte de nuestros padres y hemos tenido pues todo lo que la vida nos ha *dao* y lo hemos compartido siempre con nuestros compañeros, con unos más, con otros menos, pero siempre con ellos, y la verdad es que ya hoy habíamos *madurao* bastante. Todavía quedaban algunos casos, pero se había *madurao* bastante y había un acercamiento, un acercamiento muy fuerte entre nosotros, entre todos; con cada uno teníamos nuestras historias pero había un acercamiento, que eso se echa muchísimo de menos cuando hemos dejado de trabajar allí. (Trabajadora que se acogió a las condiciones indemnizatorias en el año 2001, de 48 años, casada y con dos hijos)

En la empresa nos hemos *tirao* toda una vida, toda la juventud nos hemos *tirao* en la misma empresa; éramos como una familia, que nos reuníamos, discutíamos, pero luego a la hora de la verdad que no le pasara algo a alguno que siempre estábamos pendientes unos de otros. Lo que han hecho, esto es para mí como si hubieran *separao* a las familias, como si hubieran hecho un divorcio y cada uno por su *lao*. (Miembro del comité de empresa que se acogió a las condiciones indemnizatorias y se quedó en Torrejón, de 49 años)

Lo que están expresando a través de estos testimonios es que el trabajo supone algo más que una simple relación salarial de intercambio de trabajo por dinero: se trata de una relación social en la que es la misma persona la que está en juego; es comunicación, sociabilidad, una ocasión para compartir penas y alegrías, proyectos, ilusiones y también fracasos, frustraciones, preocupaciones... Como me decía una trabajadora, “ocho horas diarias con las mismas personas durante años dan mucho de sí”.

El traslado ha sido vivido como una desposesión y expropiación de sus puestos de trabajo, en la medida que ha supuesto para la mayoría la pérdida de categoría profesional (al personal de producción lo han equiparado al nivel más bajo y al personal técnico y administrativo al más alto) y salarial; pero además ha supuesto una desposesión del contenido social e identitario del trabajo.

Pues los compañeros te ven como uno que vas casi, casi, a quitarles el puesto de trabajo; y yo te puedo decir: nosotros hemos venido y había gente eventual con veinticinco años trabajando en la empresa y a muchos los han hecho fijos ahora, porque hemos traído más trabajo; no les hemos *quita*o puesto ninguno; al revés, les hemos *dao* más, son ellos los que están en lugar nuestro; lo que hemos traído, mucho trabajo; a Valladolid le ha venido mejor, porque lo mismo los eventuales de la empresa como los de la empresa temporal también los llaman más, o sea, que a Valladolid les hemos traído nosotros trabajo, y ahora los que nos vamos... (Trabajador, casado y con hijos, de 42 años, que cesó en su empleo durante el año de adaptación)

Ahora comprendo lo que les pasa a los emigrantes, porque nosotros somos aquí como los emigrantes; los de aquí se creen que hemos venido a quitarles el puesto de trabajo. (Trabajador casado, de 49 años, con su mujer en Valladolid y los hijos en Madrid)

Esta rivalidad y hostilidad se justifica, según ellos, por la situación de inestabilidad laboral de la plantilla: de 500 trabajadores, el 44,6% (223) son contratos indefinidos; el resto se reparte entre contratos en prácticas, contratos a tiempo parcial estable (los fijos discontinuos) y contratos eventuales por mediación de empresas de trabajo temporal, sobre todo chicas para las líneas de producción, que se conocen como “las chicas de todo a cien”, porque son contratadas por horas, días y semanas según las necesidades de producción y no tienen turno fijo, sino que se les asignan de un día para otro, de modo que un día pueden salir a las 10 de la noche y comuni-

cárseles que al día siguiente tienen que entrar por la mañana, a las 6. Frente a la metáfora utilizada para describir el ambiente laboral de la empresa en Madrid como una “familia”, la fábrica de Valladolid fue descrita por algunos como un “cuartel”:

Todo el mundo lo ha *pasao* mal en Valladolid, y el que diga lo contrario es mentira. Lo primero, que aquí tenías cariño a la gente, estabas conviviendo todos los días; allí no había ese cariño; nosotros aquí éramos una familia entre comillas: vamos a ver, yo llegaba un día, porque todos los días no se está bien, por lo que sea, tú lo sabes [dirigiéndose a una compañera jubilada por enfermedad], por ejemplo, yo contigo, pues le dices “déjame en paz”, pero sabes que esa persona, ya nos conocíamos y, bueno, hoy viene mal, pues lo aceptas y te callas, y a lo mejor al día siguiente viene contando chistes... Entonces ese cariño que había aquí, entre comillas, pues te respetabas, y allí esas cosas no lo había, porque allí entraba la gente hoy, mañana, veinte personas entraban, salían, como un cuartel, un cuartel de los soldados antiguos, de reemplazo; no llegas a tener un contacto, una relación como persona, porque no te da tiempo a nada, es muy frío... (Trabajador de 57 años, prejubilado, que estuvo en Valladolid tres meses y que a la vuelta a Madrid se acogió al plan de prejubilaciones)

El paso por la fábrica de Valladolid, lo mismo para los que decidieron permanecer como para los que decidieron volver a Madrid, ha supuesto un enfrentamiento con las condiciones actuales de empleo, donde el estatus del trabajador varía en función del tipo de contrato, jornada, salario..., todo lo opuesto a lo que ellos estaban acostumbrados. Ha sido una especie de adiestramiento, un aprendizaje para lo que les espera a partir de ahora. A la resistencia que algunos opusieron al nuevo entorno laboral, intentando reproducir el ambiente de la fábrica de Madrid, le ha seguido lo que Sennet (2003) llama la mentalidad y actitud de “mutis”, una indiferencia y desconexión emocional como estrategia de supervivencia, centrándose más en lo que pueden perder que en lo que pueden ganar.

Como les da igual que el producto salga como salga, lo mejor es hacerte el zombi, como si no fuera contigo. Pasas de ello; si antes mirabas por la empresa, ahora no, ahora pasas y esperas a final de mes a que te ingresen la paga y ya está; te da igual, si es eso lo que quieren, pues ya está. (Trabajadora de 48 años)

El efecto del traslado ha sido el sentimiento de falta de respeto por su trabajo, la desmoralización, el adoctrinamiento y disciplina en la nueva norma de empleo, a través de la representación pesimista y fatalista de su futuro como trabajadores, en el que la incertidumbre, la inestabilidad y el riesgo forman parte ya de su estatus como algo inevitable; un futuro que se construye a partir de un presente donde se identifica lo que es con lo que debe ser:

Si seguimos en Valladolid a lo mejor pensamos en alquilar un piso más cerca de la fábrica, pero no sabemos, con la Nestlé no se puede pensar a largo plazo; sabes lo que

te pasa hoy y lo que tienes hoy, pero no lo que te puede ocurrir mañana, a lo mejor levantan la fábrica y te mandan a otro sitio, aunque para entonces espero estar *jubilao*. (Trabajador casado, de 42 años, con su mujer en Valladolid)

Esto ya es una cadena y fijo en ningún sitio vas a estar. (Trabajador casado, de 49 años, con su mujer en Valladolid y sus hijos en Madrid)

Positivo, yo lo único que podré sacar es que en Torrejón estaba muy *acomodao*, lo tenía muy cerca todo, y entonces creo que el cambiar de Torrejón a otro puesto de trabajo iba a ser mucho más duro que cambiar desde ahora a otro puesto de trabajo, porque aquí has compartido soledad, aquí has compartido un puesto de trabajo diferente al que estabas, aquí has sufrido otra serie de condiciones que te hacen más duro, que te hacen ver más la realidad de la vida y donde vayas ya llevas siete meses de experiencia, siete meses de estar solo, de *castigao* de otra manera, porque la verdad es que allí estabas ya *acomodao*, era tu puesto de trabajo de lunes a viernes, mañana o tarde y siempre lo mismo. (Trabajador casado y con hijos, de 42 años, que cesó en su empleo durante el año de prueba)

Para terminar, una frase a modo de sentencia que utilizó una trabajadora, sin recordar al autor de la cita, y que sintetiza esa actitud de dimisión, abandono y renuncia del que deja de luchar y se da por vencido, y que tiene como efecto la desestabilización simbólica de la cultura obrera y el debilitamiento del sujeto social del empleo: “Ya que no tengo lo que quiero, quiero lo que tengo”.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BOLTANSKI, L., y CHIAPELLO, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- CASTEL, R. (1999). *La metamorfosis de la cuestión social. Una historia del salariado*. Barcelona: Paidós.
- CASTELLS, M. (1995). *La sociedad informacional: tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano-regional*. Madrid: Alianza.
- DILTHEY, W. (1976). *Selected writings*, ed., trad. e introd. de H. P. RICKMAN. Cambridge: CUP.
- LEACH, E. (1972). “Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo”, en *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona: Seix Barral.
- MERLEAU-PONTY, M. (1973). “Phenomenology and the sciences of man”, en Maurice A. NATANSON (ed.), *Phenomenology and the Social Sciences*. Evanston (Illinois): Northwestern UP.
- SENNET, R. (2003). *El respeto. Sobre la dignidad en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama.

# *Recordando a Cervantes a propósito del cuarto centenario de la publicación del Quijote: la construcción social de la realidad como cuestión antropológica*

POR  
ELOY GÓMEZ PELLÓN\*

Este trabajo constituye un homenaje a Miguel de Cervantes, a propósito de la reciente celebración del cuarto centenario de la publicación del *Quijote*. Uno de los paradigmas elaborados en los últimos años por las ciencias sociales es el llamado *interaccionismo simbólico*. Sostiene que son los individuos los que dotan de significado al mundo que los rodea, hasta el extremo de que existe lo que podemos denominar *construcción social de la realidad*. Algunas conocidas obras literarias nos presentan con singular maestría esta misma idea, y una de ellas es precisamente un entremés de Cervantes: *Retablo de las maravillas*. Además, se da la circunstancia de que dos obras más de la literatura universal, el *Libro de Patronio* o *El conde Lucanor* (1335), del infante don Juan Manuel, y *El traje nuevo del emperador* (1868), de Hans Christian Andersen, tratan el mismo tema, crucial para las ciencias sociales en general y para la antropología social y la sociología en particular.

This work is an homage to Miguel de Cervantes, on the occasion of the recent celebration of the fourth centenary of the publication of the *Quijote*. One of the paradigms prepared over the last few years by the social sciences is the so-called *symbolic interactionism*. It sustains that individuals are the ones who give meaning to the world that surrounds them, to the extent that what we can call *social construction of reality* exists. Some well-known literary works quite masterly present this same idea to us, and one of them is precisely an interlude by Cervantes: *Altarpiece of the Wonders*. Furthermore, as it happens, two more works from universal literature, *Book of Patronio* or *Count Lucanor* (1335), by the *infante* don Juan Manuel, and *The emperor's new suit* (1868) by Hans Christian Andersen, also deal with the same topic, which is crucial for social sciences in general and for social anthropology and sociology in particular.

Existe un debate ya clásico en las ciencias sociales acerca de la capacidad del individuo para intervenir en los hechos sociales, y no han sido pocos los que se han decantado por una especie de determinismo según el cual el individuo es prisionero de la sociedad en la que vive, pero no son menos los que han defendido la idea de un reduccionismo voluntarista que sitúa al ser humano en el papel de creador de su propia realidad. Dos de las reflexiones más ricas sobre este particular fueron las realizadas por Émile Durkheim (1893) y Max Weber (1921), las cuales coinciden en la importancia atribuida a la sociedad en el pensamiento y en las acciones individuales, aunque el segundo creía mucho

---

\* Universidad de Cantabria.

más en la capacidad individual. Durkheim (1893: 33-42) pensaba que la sociedad tiene una existencia y una vida que van mucho más allá de la experiencia personal, empezando porque la sociedad ya existe cuando el individuo nace, y continúa haciéndolo después de que muere, debido a que la sociedad implica la coexistencia de estructuras y de pautas estables de comportamiento que trascienden la acción individual. Weber (1921: 34-37) creía que los individuos con sus acciones dotan de significado al mundo que los rodea y configuran la sociedad, de modo que todos intervienen en la modelación de los hechos sociales, si bien, y ciertamente, no pueden por menos que dejarse arrastrar por tendencias mayoritarias. Desde este último punto de vista, es la interacción entre las personas en los distintos niveles sociales la que va configurando la realidad social. La sociología de Mead (1934) abundó más aún en el papel individual, pero enfatizó la idea de que las personas construyen su identidad y se definen a sí mismas a través de sus experiencias sociales, es decir, por medio de sus interacciones con otras personas.

Recientemente se ha cumplido el cuarto centenario de la publicación del *Quijote*, y difícilmente podría encontrarse una ocasión mejor para rendir homenaje a un autor por medio de nuestra reflexión antropológica acerca de una de sus obras, un entremés publicado por vez primera en 1615, un año antes de su muerte, donde se advierte el interés de este autor universal por lo que, en la terminología de nuestros días, denominamos *construcción social de la realidad*, a partir de un interaccionismo simbólico que es, precisamente, el objeto preferente de atención de Durkheim, Weber, Mead y otros. Dicho entremés, titulado *Retablo de las maravillas*, es una pieza por definición corta, elaborada con una gran agilidad y una extraordinaria profundidad de pensamiento que, desde mi punto de vista, va mucho más allá de la alegoría del poder político que tradicionalmente se le ha asignado, para convertirse en una fina especulación acerca de la relación entre el individuo y la sociedad. En verdad, el tema de Cervantes no es pionero, aunque sí lo es la maestría del tratamiento. Un conocido cuento medieval del infante Juan Manuel trata en el siglo XIV de forma bien diferente el mismo tema en el *Libro de Patronio* o *El conde Lucanor* (1335), probablemente reelaborando algún cuento popular extendido por las riberas del Mediterráneo. Y este último es el modelo a través del cual el célebre escritor danés Andersen realiza una reproducción, casi exacta, en el siglo XIX, con el título de *El traje nuevo del emperador* (1868), que, gracias a su extraordinaria fama, se ha convertido en un referente universal de lo que pasa por ser un ingenioso ensayo acerca de la construcción social de la realidad.

#### CÓMO SE CONSTRUYE LA REALIDAD

La construcción social de la realidad se lleva a cabo mediante una permanente interacción de los individuos que no es sino negociación. Lejos de las concepciones más

positivistas de la sociedad, según las cuales la realidad podía ser objetivada, son muchos los cultivadores de las ciencias sociales que creen que la realidad se crea y se recrea incesantemente por parte de los actores sociales, orientada por complejos significados subjetivos. Las personas tienen necesidad de dotar de significado al mundo que las rodea, por lo que van dando sentido a las cosas y a las acciones aunque, ciertamente, no de forma homogénea en cada momento, si bien existen constantemente tendencias dominantes que acaban por configurar una forma mayoritaria de percibir y sentir la realidad.

Contrariamente al principio que había animado las ciencias sociales durante mucho tiempo —y muy especialmente la sociología y la antropología— de que los hechos sociales poseían una realidad objetiva y aprehensible, fue abriéndose espacio una idea según la cual son los grupos humanos los que construyen una realidad que es independiente de la objetiva, y no por ello menos reputada como verdadera. La idea fue elevada a la categoría de paradigma coincidiendo con la publicación, hace ahora medio siglo, de la famosa obra de Peter L. Berger y Thomas Luckmann (1966: 36-52) cuyo contenido se resume en la tesis de que la sociedad es una *practicidad* objetiva, aunque guiada por finas asociaciones de significados subjetivos. Realmente, el paradigma no era absolutamente nuevo, aunque, efectivamente, Berger y Luckmann lo elevaron a la categoría de tal. La antropología cognitiva, a través de Edward Sapir, Benjamín Lee Whorf y otros había subrayado la posibilidad de que fueran la lengua, el pensamiento y las prácticas sociales las que pudieran configurar y crear realidades culturales también determinadas.

En estas apreciaciones hay poderosas influencias externas, y no en vano recogen una línea de pensamiento que se halla a la zaga, entre otras, de la reflexión de Durkheim sobre los hechos sociales y, por supuesto, de la de Weber. Berger y Luckmann reconocieron estas influencias, aunque, curiosamente, rebatieron la teoría durkheimiana de la realidad objetiva de los hechos sociales. Sin embargo, es la teoría de la representación del autor francés lo que les sirve de pretexto para argumentar a favor de la construcción social de la realidad. Mas es la teoría weberiana de que no son solo las acciones de los individuos, sino también el significado que estos confieren a las mismas, las que van configurando la sociedad la que se halla en el corazón de la propuesta. Dicho de otro modo, los individuos cambian su mundo transformando el significado de las cosas.

En la teoría weberiana de la acción late, precisamente, el sustento del paradigma de la interacción simbólica, de profundas resonancias antropológicas y sociológicas. Aun reconociendo las alteraciones discursivas que introduce el cambio cultural, es fácil reconocer cómo tales alteraciones son asimismo el motor del cambio cultural. La potencia del discurso social lo convierte en el mejor motor de la producción de la realidad social. Más aún, el discurso social crea el propio conocimiento de la sociedad en buena medida. La antropología social se vale de la aprehensión del discurso social

para escudriñar una realidad que, de otra manera, le resultaría inaprensible. Es evidente que el antropólogo y el sociólogo tratan de saber por qué un determinado desarrollo discursivo se fija en un momento dado y acaba por constituir la imagen, más o menos duradera, que los miembros de una sociedad tienen de sí mismos.

La respuesta nos la proporciona uno de los excelentes concedores de los enfoques micro de la sociedad, Ervin Goffman (1981: 29-46), cuando pone de relieve que es la interacción social la que va modelando los procesos discursivos tratando de buscar un consenso que no siempre se logra. El propósito fundamental consiste en alcanzar un acuerdo acerca de la vida y de las cosas, aunque sea mínimo, que permita dar un sentido a lo que está sucediendo en cada momento. Así se construye la vida cotidiana, aceptando de partida que el acuerdo no es inmutable. Los acuerdos se van modificando hasta transformarse parcial o totalmente. Los actores sociales asumen que su vida es una permanente negociación en la que la aceptación de la propuesta de unos tiene como contrapartida la potencial admisión de la oferta de los otros.

Los defensores del paradigma del interaccionismo simbólico, aceptando la idea de las representaciones sociales inherentes a la tesis de Durkheim, discrepan de que las representaciones sean menos reales que la descripción misma de la realidad objetiva. El positivismo gastó muchas energías en la búsqueda de una objetividad que descartara toda presencia de la subjetividad, por considerarla errónea y equivocada. Al revés, el interaccionismo simbólico que postulan Berger y Luckmann defiende que el símbolo es la realidad misma, acaso en mayor grado que la que emana de la apariencia social externa y objetiva. La cultura está hecha de símbolos que son el fruto de la negociación entre los actores, los cuales se reflejan en las convenciones sociales. Muchos de esos símbolos representan suposiciones que permiten a las personas alcanzar más fácilmente el entendimiento. La complejidad del mundo social hace que los actores recurran a la elaboración de imágenes que facilitan la comprensión del discurso, optimizando su fuerza expresiva y simplificándolo. Pues bien, tales imágenes son suministradas por la cultura mediante un proceso de codificación. Los símbolos recorren los procesos discursivos y muestran las percepciones de los actores sociales en cada momento, de lo que se sigue que son mutables como la propia cultura. Cambian a menudo sin que los actores tengan conciencia de su transformación, debido a la compleja red de finísimos significados que albergan.

A partir de lo dicho conviene enfatizar la idea de que la construcción social de la realidad se efectúa, a través de la interacción, mediante prácticas sociales, discursos e imágenes que condensan valores y que, en última instancia, son expresión de tendencias ideológicas elaboradas a partir de la capacidad de los grupos dominantes para imponer sus orientaciones en beneficio de unos objetivos bien definidos. Por ello, los



símbolos que se hallan incorporados a la interacción social no son neutros, ni fruto del azar, ni insignificantes. Los receptores de los símbolos, al descodificarlos para su interpretación, de acuerdo con las convenciones establecidas, obtienen el mensaje que ata la interacción. Así se entiende también que la interacción, utilizando las agencias de socialización, los medios de comunicación, las estructuras educativas y todos los canales a su alcance, conduzca estados de opinión surgidos en el seno de los grupos dirigentes. En definitiva, se deduce que los actores sociales construyen la realidad a partir de un contexto que viene dado por el entorno cultural sobre el que se desarrollan sus vidas. Los intereses, tanto individuales como colectivos, hacen a las personas entender el mundo de muy diversas maneras, si bien la cultura las impele a armonizar sus posiciones. Es bien sabido que muchas situaciones que se definen como reales por parte de las personas involucradas en las mismas, debido a la coincidencia consciente o inconsciente en la imputación de significados, acaban haciéndose reales, al menos por lo que respecta a sus consecuencias, según el célebre teorema de Thomas. La razón hay que buscarla en que la realidad es moldeable, de lo que se sigue que al optar por una definición determinada se prescinde de otras. Pues bien, la definición elegida tiene unos efectos tan concretos y determinados que convierte una situación en real desde todo punto de vista, independientemente de su realidad objetiva. Como dice Miguel Beltrán (1991: 164), no vemos la realidad como es, sino tal como estamos condicionados para verla.

A lo largo de su obra, Berger y Luckmann (1966: 164-204) insisten en varias ocasiones en que la sociedad es una *facticidad objetiva* guiada por un complejo de significados que son subjetivos. La combinación de los componentes objetivos y los subjetivos es lo que da lugar a una construcción social de la realidad. La realidad social es, entonces, un producto más de la actividad humana, donde lo real y lo aparente han de ser tenidos en cuenta por igual. Por ello existen dos conceptos básicos, que son los de *realidad* y *conocimiento*. La realidad es el conjunto de fenómenos que acontecen sin que necesariamente dependan de la voluntad de los individuos, mientras que el conocimiento es la certidumbre de que los fenómenos suceden de una determinada manera y de que son reales, lo sean o no. En suma, los interaccionistas se preocupan por lo que podríamos denominar *reconstrucción mental de la realidad*, lo que les ha valido la crítica de que acaban interesándose más por lo aparente que por lo subsumido, y desestiman lo oculto en beneficio de lo fingido, como si de una orientación fenomenológica se tratara. Tanto la cosa como su apariencia son generadoras de la realidad, por cuanto ambas producen efectos objetivos y externos, de lo que se deduce que una y otra forman parte inequívoca de la realidad social. De hecho, el efecto que produce en la realidad social lo aparente es tan inequívoco como el que produce lo oculto.

Uno de los grandes expertos en el conocimiento del interaccionismo simbólico ha sido Pierre Bourdieu (1979: 492-493, y 1980: 47-50), para quien resulta vana la discusión en el seno de las ciencias sociales acerca del subjetivismo y del objetivismo a la hora de aprehender la realidad, tanto desde el punto de vista del conocimiento práctico como desde el científico. Las ciencias sociales cuando conocen fijan su mirada en la vida cotidiana, en esa que es objeto fundamental del estudio de Berger y Luckmann, y la misma es fruto de la interpretación que realizan los seres humanos, los cuales realizan un esfuerzo permanente por dotar de coherencia a sus acciones. Para los interaccionistas, la vida cotidiana se convierte en la referencia fundamental, debido a que no solo condensa las prácticas y las acciones de los protagonistas, sino que estos mismos la crean con sus ideas. Más todavía, la vida cotidiana, tal como es, se da por establecida como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad que la crea. No es posible ignorar esa vida cotidiana porque existe y condiciona el mundo de los actores sociales, a pesar de que estos con sus mismas ideas y acciones puedan cambiarla.

Ahora bien, la realidad social no se crea con la sola voluntad de los individuos. Ni siquiera se ve el mundo como los actores quisieran verlo. El mundo, de partida, no se ve como es, sino como estamos socialmente condicionados para verlo. Nuestra posición en la sociedad, nuestras relaciones sociales y nuestras interacciones nos permiten captar una percepción del mundo que es la que guía nuestras vidas, por más que supongamos que existen otras percepciones. En cuanto a la creación y a la recreación de la realidad, es la acción social, trascendiendo la individual, la que impone su criterio. Son los sujetos colectivos y las instituciones, dependiendo de su influencia, los que, en cada momento, van modelando la realidad social. Los discursos sociales los elaboran los grupos hegemónicos, creando una visión determinada de las cosas, amparada en prácticas y en representaciones, que solo poco a poco va siendo modificada por la acción de otros grupos. El interaccionismo simbólico considera que los discursos dominantes en cada momento están elaborados por los grupos, o clases sociales, si se quiere, dominantes. Hacen notar Berger y Luckmann que el conocimiento relativo a una sociedad es una realización dual, en su expresión más plena, en tanto que aprehensión de la realidad social y en tanto que producción incesante de esa realidad.

En la vida cotidiana, la persona se define a sí misma cuando percibe el concepto que los demás tienen de ella. Las personas negocian su significación en una permanente transacción. Los individuos se ven a sí mismos como los ven los otros, decía el gran filósofo y sociólogo norteamericano George Herbert Mead en *Espiritu, persona y sociedad* (1934: 193-201). Pero también adoptan reglas y valores descubriendo los de los demás. Nacer y vivir en una cultura con unas pautas determi-

nadas de comportamiento condicionan nuestras vidas. Las reglas morales del grupo son asumidas en buena medida por los individuos que forman parte del grupo y, aunque la acción individual contribuye al cambio, este no es posible sino cuando mayoritariamente es asumida la propuesta. De ahí que, finalmente, la realidad tenga una dimensión colectiva antes que individual. Ciertamente, no existe la garantía de que el proceso de interacción continua pueda lograr que las personas que forman parte de una cultura determinada acaben confirmando los mismos significados al mundo que las rodea, ni de que reaccionen de manera similar ante los acontecimientos que viven. Pero sí existen pautas de comportamiento que son generales y dominantes para los integrantes de un grupo social.

Dentro del interaccionismo simbólico adquiere particular importancia el hecho de que el yo individual se construya socialmente, de manera que las acciones y las opiniones son sometidas a la interacción entre los individuos que forman parte del grupo. Por esta vía, se produce un reajuste social y una unificación de las tendencias culturales. El individuo es libre para formular sus propuestas, pero es débil para lograr un consenso mayoritario. Para ello, es necesario que, por medio de la negociación, coincidan las propuestas de gran parte de los miembros del grupo. Así, el nexo social que ata a los individuos no es determinante, pero sí es claramente condicionante. Para Berger y Luckmann, el universo simbólico es una elaboración cognoscitiva, consecuente con un proceso de reflexión subjetiva. Ese universo simbólico es el que va ordenando los acontecimientos que viven los grupos sociales y configurándolos de acuerdo con unidades temporales y espaciales coherentes.

Uno de los instrumentos más activos de creación de la realidad social es el lenguaje, a partir de su singular fuerza simbólica. Supone el uso compartido de signos y significados, y por tanto la complicidad social de cuantos participan del uso de una lengua común. Dice Bourdieu (1979: 172, 281) en uno de sus trabajos que el lenguaje tamiza la realidad, gracias a la versatilidad que entraña su uso, y también condensa todos los significados simbólicos posibles, en tanto que sitúa a los hablantes en el lugar que les corresponde dentro de la sociedad. Lo simbólico no solo es real, sino que construye la realidad. La lengua permite que la realidad se halle permanentemente controlada, tal y como el grupo acepta percibirla. Precisamente, el discurso imperante en un grupo social es la expresión misma de esa percepción cambiante de la realidad que, sin embargo, no niega una mínima estabilidad que haga posible la reflexión de los individuos acerca de sus propias vidas. No extraña, por tanto, que el lenguaje sea una especie de capital simbólico, como decía el propio Bourdieu (1980, 1985), que, usado ingeniosamente por las personas que mejor saben hacerlo, y a través de la interacción social, permite la elaboración y la reelaboración de los discursos que utilizan los grupos sociales.

LA MAESTRÍA CERVANTINA

Miguel de Cervantes, que fue un maestro en algunos de los grandes géneros literarios, no renunció a la elaboración de entremeses, considerados como piezas modestas, cuyo objeto era bien romper la monotonía de algunas representaciones teatrales mediante su puesta en escena en los entreactos o bien complementar la corta duración de las mismas. Se trataba de textos breves, sin grandes complicaciones, con un desenlace muy rápido, y con la particularidad de reducir toda la trama a su dimensión más primaria y sencilla. El entremés es un heredero del viejo paso, y el antecedente más directo del sainete. Sin embargo, el hecho de que se trate de géneros sencillos o humildes no significa que no sean imaginativos, por lo que de este modo se entiende que Cervantes sea uno de sus buenos cultivadores. Otra cosa es que su brevedad obligue al empleo de situaciones y de personajes reducidos a la mínima expresión, aunque la clave del entremés no está tanto en lo que se dice como en lo que se sugiere, en lo que se deja caer, precisamente debido a la economía de tiempo que preside las piezas. Por lo regular, los autores prefieren que los personajes representen gentes sencillas, pertenecientes al pueblo llano, bien en su versión rural o bien en la urbana, de modo que tanto las clases campesinas como las de burgueses modestos son habituales protagonistas.

El entremés que más interés tiene desde el punto de vista de la reflexión antropológica tal vez sea el titulado *Retablo de las maravillas*, un texto de madurez, publicado en 1615, el año anterior a la muerte de Cervantes, incluido en una obra cuyo título genérico era *Ocho comedias y ocho entremeses nunca representados*. La pieza cuenta cómo dos truhanes, Chanfalla y su mujer, Chirinos, acompañados de un pequeño cómplice, que hace de músico, el niño Rabelín, recorren los escenarios para llevar a cabo su modesta representación. Tres personajes, por tanto, que se hacen acompañar de un retablo maravilloso cuya virtud fundamental reside en que tan solo pueden verlo quienes no sean bastardos ni descendientes de judíos y de moros. A los bastardos, hijos de uniones no matrimoniales, Cervantes une todos aquellos que llevan sangre mora o judía, aunque fueren conversos, recogiendo una intensa preocupación de la España de los siglos XVI y XVII.

Sabido es que en aquella España castiza, marcada por la supremacía cristiana y preocupada por la pureza del grupo, la contaminación se había convertido en una auténtica obsesión nacional, de manera que no se libraban de la sospecha ni siquiera los conversos, como consecuencia de la creencia de que por sus venas corría sangre que el bautismo no había logrado purificar (*vid.* Stallaert, 1996: 19-42). Recuérdese cómo Sancho en el *Quijote* se enorgullece repetidamente de su limpieza de sangre. Ya no basta con ser judeo-converso o con ser morisco. Unos y otros son los cristinos nuevos, y maculados en cuanto descendientes de la “raza” de moros y judíos. Sobre muchos de

los conversos pesa el recelo de una falsedad que los ha convertido en “marranos”. No extraña, por tanto, la institucionalización de los estatutos de limpieza de sangre, ni la generalización de la prueba como forma de acceso a los cargos administrativos, a la carrera militar o a la eclesial. Ni el recuerdo permanente de los tocados en las mantas o sambenitos. Ni el funcionamiento del Tribunal de la Santa Inquisición desde 1478. Ni tan siquiera que la prueba de limpieza de sangre, en época de Cervantes, es decir, durante los reinados de Felipe II y Felipe III, sobrepasara las dos generaciones a que obligaba la preceptiva legal para hacerse indefinida, a la vista de lo indeleble de la mácula que llevaban consigo quienes no eran de casta cristiana, es decir, aquellos no incluidos entre los castizos. A fines del siglo XVI y comienzos del XVII, en los últimos años de la vida de Cervantes, cuando publica no solo el *Quijote*, sino también el *Retablo de las maravillas*, las pruebas de limpieza de sangre impregnan toda la vida de la sociedad española, como nos recuerda Vincent (2004: 295-307).

Este es el asunto del entremés con el que ironiza Cervantes, pero no solo con él. El autor juega con el objeto más característico de los entremeses: las miserias humanas de un grupo que, en este caso, es de unos villanos acomodados de la época de los Austrias. Cervantes eleva el rango del entremés, que deja de ser la típica farsa burlesca y ruda para dotarse de una singular finura, gracias a la inclusión de personajes distinguidos que aportan un tono de prestancia. Mas eso no oculta lo que se acaba de decir: la pobreza de miras, la ignorancia, la torpeza y, en suma, las bajezas de la vida cotidiana son parte sustancial de los entremeses. En la obra interviene un ingenuo gobernador que se siente poeta, oficio reputado pero carente de beneficio alguno en la España de la época, que es el licenciado Gomezillos. Un regidor torpe que se llama Juan Castrado, un infeliz escribano, “leído y escrito”, Pedro Capacho, y un alcalde ignorante que es Benito Repollo, juntamente con un sobrino de este. Este grupo de villanos receptores, como personas más distinguidas del lugar, de Chanfalla, Chirinos y Rabelín quedan asombrados al escuchar las explicaciones relativas al maravilloso retablo, y aunque no están plenamente seguros de su estatuto, ni como hijos legítimos ni como cristianos viejos, buscan una salida que no ponga en riesgo su reputación. Dado que se van a celebrar los esponsales de Juana Castrada, la hija del regidor, el gobernador propone que se muestre el retablo por la noche en casa del padre de la novia, a fin de que el reducido y selecto grupo pueda disfrutar de su condición de cristianos viejos sin mancha. A la fiesta acudirán también la prima de la desposada, que se llama Teresa Repollo, de modo que ambas mujeres se añaden a la nómina de los personajes que participan en la comedieta.

En el entremés se pone de manifiesto la construcción de la realidad que, interesadamente, efectúa este grupo de ricos hidalgos rurales. Ninguno ve lo que está viendo, pero hace como si lo viera, hasta el extremo de que la hilaridad que despiertan

los diálogos se convierte en otra de las notas distintivas de la pieza. Para ello, el autor se ampara en la inopia de los personajes, en su vanidad, en sus presunciones, en los proverbios, en las frases hechas y, sobre todo, en la comicidad de las situaciones. Quienes alardean de su integridad moral sucumben ante el sueño de la honra, porque, al fin y al cabo, este es el tema del entremés. Nadie quiere sentir la pesadumbre del deshonor que supone ser bastardo o estar manchado. La más liviana de las seducciones, que es la que ejercen Chanfalla y la Chirinos, es suficiente para que florezca la presunción. Los engreídos villanos van alimentando así una historia en la que todo termina por resultar risible. Para ello, Cervantes se ayuda de un buen número de equívocos, tras los cuales se halla el formidable enredo del retablo maravilloso realizado por el sabio Tontonelo, “aquel que nació en la ciudad de Tontonela”.

Y comienza la representación, en que el pícaro de Chanfalla va mostrando sobre la nada todo lo que los cristianos viejos habrán de ver. Así, se deleita fijando su vista en el valentísimo Sansón abrazado a las columnas del templo, a lo cual al gobernador le falta tiempo para asentir y proclamar su condición de cristiano viejo. Todos observan el toro de gran trapío que se halla representado en el retablo, y los ratones que descienden por línea recta de los que se criaron en el arca de Noé, unos blancos, otros albarazados y, en fin, otros jaspeados. Se sienten atónitos contemplando las fuentes del Jordán, hasta el punto de que algunos de los presentes sienten la humedad del agua que corre. Ven leones rampantes y osos colmeneros, así como ruiseñores y calandrias. Cuanto Chanfalla y Chirinos enseñan, conforme a una sencilla pauta, es amplificado con la fantasía de los cristianos inmaculados que asisten a la representación que se realiza en casa del regidor Juan Castrado. Los asistentes se entusiasman viendo bailar a quien la Chirinos presenta como Herodías (a modo de simbiosis de Salomé y su madre), antes de que reciba en premio la cabeza del Precursor. En esta situación, Benito Repollo, el alcalde, el más ignorante de todos, no puede evitar que salgan de su boca todo tipo de obscenidades, mientras contempla a la bailarina, con las cuales anima a su sobrino, que se complace escuchándolas, por más que la bailarina en cuestión sea “una bellaca judía”, según no tiene empacho en reconocer el infausto personaje.

Cervantes no regateó detalles al configurar el ambiente de su entremés. Los personajes pertenecen a la hidalguía rural de un lugar al que el autor llama “el honrado pueblo de las Algarrobillas”. Un impenitente viajero como Cervantes no descuidó el encuadre de su comedieta y eligió un pequeño pueblo de Extremadura, el mismo que en la actualidad se denomina Garrobillas, en las proximidades de Alcántara, que debía conocer muy aceptablemente. El autor del *Quijote* había residido en varias villas y ciudades de Castilla y de Andalucía, entre ellas Sevilla. El argumento lo sitúa en este lugar del campo extremeño porque reúne todos los condicionantes de su trama. Lugar de convivencia de cristianos viejos y de conversos, bajo una administración local de villanos

prósperos que habían de reunir todos los requisitos que exigía la limpieza de sangre, y donde en la época se vivía un ambiente típicamente rural (*vid.* M. Molho, 1976: 137). Tales villanos eran los representantes de los terratenientes rurales que asisten impávidos al empobrecimiento que están sufriendo las clases populares del campo español en general y del extremeño en particular. Tampoco elige el autor una villa populosa, sino un pequeño pueblo cuyos habitantes vivían en el seno de un grupo auténticamente primario, donde las relaciones sociales se tejían “cara a cara”. Este empobrecimiento del campo, agrandado tras la peste que sacudió España entre 1596 y 1602, y que supuso una pérdida en Castilla del diez por ciento de sus efectivos, se había incrementado más aún tras la expulsión de los moriscos en 1609, como ha puesto de relieve Juan Eloy Gelabert (2004: 206-215). El hecho de que fuese un modesto y desconocido villorrio, y no una villa populosa, agrandó el ambiente de rusticidad que pretendía conferirle Cervantes, permitiéndole así elaborar la historia de unos personajes que representaban todavía mejor el envanecimiento y la bellaquería que buscaba nuestro autor.

Pero también, digámoslo, estos personajes ricos e ignorantes condensaban eficazmente la contradicción que buscaba el gran escritor para hacer más risible si cabe la historia. En los entremeses cervantinos aparecen autoridades del más bajo rango, que, como dice Fernández Oblanca (1992: 194), se hallaban prestos a hacer de cabezas de turco de los desmanes que se producían en los altos niveles de la justicia de la época. Sin embargo, su fidelidad les aseguraba el mantenimiento de un alto estatus social y les garantizaba la titularidad de sus grandes propiedades. Entre los siglos XVI y XVII se vive aún con mucha intensidad la herencia de una época de frontera en la lucha contra la morisma y, en consecuencia, la hegemonía de las familias de cristianos viejos que mejor habían sabido situarse. El propio Fernández Oblanca (*ibídem*: 180-181) hace una observación muy plausible, cual es que los autores contaban con estos personajes de la administración rural debido a la rentabilidad que generaban ante un público ansioso de reírse o, mejor todavía, de vengarse de ellos. No se olvide que la autoridad que detentaban les permitía manejar muy bien el poder en su beneficio e infligir duros castigos a las clases más desvalidas. Coincide además la publicación del entremés con un momento en el cual la crítica a las autoridades, en forma de mofa, por ejemplo, se ha hecho más virulenta si cabe, debido al desprestigio que lleva aparejado la venta de oficios que se está produciendo, como antídoto para paliar los aprietos de una hacienda regia cada vez más empobrecida, de acuerdo con la famosa doctrina de Hernando de Quiñones, esbozada en 1599, según la cual el rey era el propietario único de todos los oficios públicos del reino, tal como explica en un reciente trabajo José Ignacio Fortea (2004: 236-251). Por tanto, la desafección hacia las autoridades locales era una especie de terapia de las capas populares que los escritores conocían muy bien, y acaso ninguno

como Cervantes. Dicho de otro modo, el alcalde rústico era uno de los avatares del necio, ofuscado por las prerrogativas que le concede su cargo.

En el entremés cervantino, acaso como sucedía de ordinario, la realidad que viven los participantes en la trama, aun no existiendo, acontece como si existiera. El gobernador, el alcalde, el regidor y el escribano viven la aparente historia como si fuera real, incapaces de mostrar la verdad, ante el riesgo de que los demás pongan en duda lo más valioso que poseen: la condición de cristianos viejos y la de hijos legítimos. Por eso, Cervantes no elige personajes sensatos, dotados de capacidad crítica. Solo al final del entremés aparece un nuevo y último personaje que es el que muestra al espectador su cordura. Es un individuo sencillo, tosco y sin pliegues, el único no “atontonado” de los asistentes al teatrillo, el cual representa una nueva contradicción, puesto que al tiempo que muestra su baja y ruda condición denota la imprescindible sensatez. Es un furriel que hace su irrupción en la casa del regidor, cuando Chanfalla y la Chirinos, acompañados de Rabelín, han engatusado a los asistentes. El furriel busca alojamiento en el pueblo para la tropa que tiene a su cargo y, por ello, se dirige a las autoridades locales. No puede por menos que decir que no ve absolutamente nada de lo que fingen ver los demás, empezando por la bailarina a quien quiere ver y no puede, por lo cual todos lo acusan de ser “de ellos”, es decir, de los manchados y bastardos. El furriel, finalmente y después de pronunciar los improperios que le vienen en gana, echa mano de la espada y protagoniza una trifulca de la que intentan escapar los presentes.

Ciertamente, el entremés cervantino contiene una singular recreación de la España de la época, planteando el asunto crucial de la sociedad de castas y del pavor a sufrir la contaminación. Presenta, para ello, a unos cristianos viejos engreídos y felices de su condición, pero no absolutamente seguros de la misma, como les debía suceder a todos los cristianos viejos de aquel tiempo. El matrimonio se puede prohibir, pero difícilmente se podían impedir las relaciones sexuales, lo cual genera dudas razonables en las personas acerca de su origen que, sin embargo, disimulan. Toda la parafernalia creada alrededor del contagio entre las castas se atemperaba por vía del ineludible atractivo sexual entre los hombres y las mujeres hechos de carne y hueso. En este sentido, al alcalde, Benito Repollo, le falta tiempo para sentir un inconmensurable gusto viendo a la judía en el retablo, al tiempo que todos ríen oyendo las bobberías y ordinariencias que va profiriendo cada uno (*vid.* Llosa, 2001). El asunto tiene su importancia considerando que la sangre de los cristianos viejos se hallaba tan mitificada que estos la creían superior a la misma sangre noble. Así como la sangre azul no representaba un seguro frente a la contaminación, la pertenencia a la casta de los cristianos sin mácula garantizaba la inmunidad. Y era también creencia en la España de la época que esta pureza era mayor en el campo que en ciudad, debido al encuentro de gentes de toda condición que se producía en este último lugar. De ahí provenía la



idea de que la hidalguía rural reunía todos los atributos de la pureza, hasta el punto de ser considerada superior en este aspecto a las clases urbanas.

Cervantes optó por presentar un tema tan delicado como el de la limpieza de sangre por medio de una farsa donde, más allá del drama que suponía la exclusión de la casta privilegiada, se hallaba la fantasía que alimentaba los sueños de esta. En el entremés todo es hilarante porque los protagonistas son personajes “atontoneados” que introducen al espectador en situaciones marcadas por la comicidad. Naturalmente, la obra está hecha para ser reída por las clases urbanas, porque era en las grandes villas y en las ciudades donde tenían lugar las representaciones teatrales. Y los habitantes urbanos se carcajaban a partir de las escenificaciones más simples, de aquellas capaces de generar deleite por sí mismas, sin necesidad de penetrar demasiado en el hilo argumental. Este lo va insinuando Cervantes. Los espectadores construyen la realidad a su antojo, contando con la ayuda del *Retablo de las maravillas*. El autor, ciertamente, utiliza muchas pistas para conducir al público a su propia realidad, y para ello se vale de aspectos autobiográficos, como su propio choque con las autoridades municipales en diversos momentos de su vida, lo cual no era muy distinto de lo que le sucedía a mucha gente. También se ríe Cervantes de sí mismo hablando de la pobre condición de los desdichados escritores, utilizando en esta ocasión el ejemplo de los poetas, a propósito del cultivo de un arte que no le era ajeno y en el cual no llegó a triunfar.

Es muy curioso, asimismo, que Cervantes eligiera el tema del retablo, en una época en la cual el solo nombre conducía al oyente a dos significados distintos. Por un lado, el retablo era la tabla pintada, justamente el artefacto que necesitaba el autor para mostrar una serie de maravillas, lo cual concuerda con la tradición artística española, y también con la italiana, en un momento en el cual se están recibiendo retablos italianos en España, tan bien conocidos por él después de su larga estancia en aquella tierra. Pero, por otro lado, el retablo en estos siglos era un teatrillo de títeres o de marionetas, cuya acepción ha ido cayendo en desuso. Los títeres eran, precisamente, los “atontoneados” participantes en la representación que se desarrolla en el entremés cervantino. Por todo ello, el entremés de Cervantes constituye una selecta obra de este escritor universal que, para elaborarla, y a pesar de su breve extensión, reúne toda la simbología imaginable acerca de un tema en el que subyace una cuestión clave de las ciencias sociales modernas, cual es la construcción social de la realidad.

DE DON JUAN MANUEL A ANDERSEN

El tema cervantino de la construcción de la realidad inducida por unos truhanes no era nuevo sin embargo. Lo nuevo era el ingenioso argumento que se empleaba,

porque el tema había sido tratado literariamente por un escritor característico de la primera mitad del siglo XIV como fue el infante don Juan Manuel, sobrino de Alfonso X El Sabio, en una obra ya clásica que tituló *Libro de los exemplos del conde Lucanor et de Patronio* (1335), presentado como una colección de fábulas y de apólogos en los que va mostrando su ideal cristiano y caballeresco, en un momento en el cual la ribera del Duero se hallaba libre de la ofensiva musulmana y el autor escribía recluido en su castillo de Peñafiel, tras superar su vinculación con no pocas intrigas palaciegas. Ciertamente, el ambiente cristiano-árabe configura algunos de los pasajes de la obra del célebre infante castellano y, a menudo, sus personajes están extraídos de estas coordenadas culturales.

Los *exemplos* del infante Juan Manuel tienen una pretensión didáctica, y para ello se vale de la oposición *senex-puer*, de modo que el joven conde Lucanor interroga permanentemente a su consejero Patronio, un anciano que conoce los secretos acerca de la conquista del éxito en la corte. A las preguntas, Patronio responde utilizando ejemplos que explican cómo mantener la honra, cómo agrandar la riqueza, cómo distinguir a los verdaderos amigos, etcétera. Este último es el asunto central del famoso cuento contenido en la citada obra con el título de *Lo que sucedió a un rey con los burladores que hicieron paño*. Como en los demás cuentos, en este inquiriere Lucanor sobre el asunto de la amistad y Patronio le responde con un *exemplo* que, posteriormente, es aplicado al caso concreto que motiva el interés del conde, y finalmente se formula la moraleja a cargo del autor. Está escrito con una prosa elegante y, aunque no sabemos con certeza el origen del cuento, al igual que muchos otros parece estar extraído de la tradición popular cristiano-árabe, y se ha especulado en repetidas ocasiones con que corriera de boca en boca desde hacía mucho tiempo por ambas riberas del Mediterráneo.

El conde Lucanor se halla preocupado porque un hombre le ha propuesto un asunto muy rentable, pero a cambio de que no lo sepa ninguna persona, por lo cual recaba el consejo de su fiel Patronio, que le contesta con el *exemplo* del rey moro al que engañan tres granujas que se hacen pasar por tejedores, proponiéndole la fabricación de un paño que solo podían ver los que no fueren hijos bastardos, lo cual tenía interés para un monarca moro que, inmediatamente, pensó que podría hacerse con los bienes de cuantos no fuesen hijos legítimos, según era tradición. El rey hace un adelanto de oro y plata a los pícaros, y estos comienzan a efectuar su tarea en un supuesto telar del que van saliendo las piezas invisibles de los artesanos. Pero, como en el caso del entremés cervantino, el rey no tiene plena seguridad de su filiación, por lo que no duda en enviar delante a un criado suyo para que compruebe la calidad y la belleza del paño. Como este se halla carcomido por la misma preocupación que el rey, queda consternado al no poder ver nada, si bien, sobreponiéndose, logra disimular y

tomar buena nota de los comentarios que le van haciendo los pícaros. Y esto es lo que, ocultando la verdad, le transmite al rey, quien, dubitativo aún, toma la decisión de enviar nuevos emisarios, que hacen lo mismo que el primero.

Cuando, por fin, el rey visita a los tejedores, se tiene por muerto al ver que él no puede ver nada de lo que sus emisarios le han contado, por lo que rápidamente piensa que no es hijo del rey difunto y corre el riesgo de perder el reino, ante lo cual procede de idéntica forma que sus servidores. En fin, el rey envía posteriormente a su gobernador y, más tarde, a su valido, que participan del engaño, ante el temor que les asalta de perder la honra. Más desdichado se siente aún el monarca al comprobar que todos dicen ver lo que él no ve. Todos callan, sin embargo, ante la suposición de que son los únicos que no perciben el paño. El desenlace llega al tiempo de las fiestas mayores del reino, cuando el rey ha de vestir el traje realizado con las telas que solo verían quienes no fueran bastardos. Los truhanes le toman las medidas y elaboran el supuesto traje que el rey vestirá sobre un caballo lujosamente enjaezado.

El día de la celebración, todos lo ven desnudo pero hacen como si lo vieran vestido ante el miedo que sienten de hallarse en entredicho. Solo un palafrenero negro, que no tiene honra que perder, se acerca al rey para confesarle su convencimiento de que ha sido engañado y de que va desnudo, provocando la respuesta ensoberbecida del rey. Pero tras él otro criado negro hace lo propio y, finalmente, todos comprenden el engaño al tomar conciencia de la ficción que estaban viviendo. En este momento, Patronio, a modo de conclusión, hace saber al joven conde Lucanor que el hombre que le ha propuesto el asunto que nadie debe conocer piensa engañarle, porque solo quienes viven con él lo aprecian y lo quieren, al revés que quienes no lo conocen, como el hombre que le abruma con su proposición. Acaba el *exemplo* con la moraleja de don Juan Manuel que, como todas, tiene un profundo sentido moralizante.

El cuento que nos muestra el infante Juan Manuel posee una riqueza extraordinaria en su construcción y coincide con el entremés de Cervantes en numerosos aspectos que más tarde señalaré, lo cual es indicativo de la influencia directa que el primero ejerció sobre el segundo. Parece ser que el relato de don Juan Manuel era una versión algo diferente, pero con una trama argumental similar, del cuento que corrió de boca en boca no solo por todo el Mediterráneo, sino incluso por Asia Menor y por otros lugares en los siglos medievales. Mientras que el infante Juan Manuel optó por plasmarlo en una narración coherente y hermosa, Cervantes prefirió realizar una teatralización, extrayendo el tema del ambiente cortesano y trasladándolo a la pequeña villa extremeña de las Algarrobillas, o, dicho de otra manera, popularizando la parte externa de la obra y progresando en el fondo del asunto. Desde que se escribió una obra hasta que se llevó a cabo la otra transcurrieron tres largos siglos. Uno y otro, don

Juan Manuel y Cervantes, son hijos de su tiempo y, mientras que el primero moderniza el cuento trasladando el ambiente a la corte de un monarca moro, el segundo actualiza la narración con la referencia a los conversos.

Hay otra coincidencia más que no debe pasar desapercibida, y especialmente desde el punto de vista antropológico. En el caso de Cervantes ya habíamos visto cómo funcionaba el juego de realidades. En los *exempla* de don Juan Manuel hay un múltiple juego de realidades. Por un lado, Patronio hace de gozne entre la realidad del conde y la del ejemplo. Pero, por otro lado, esa misma función la cumple el infante al final del cuento, cuando hace de mediador entre la realidad del conde y la de los lectores. Ciertamente, ese movimiento tiene más repercusión en el ámbito didáctico que en el narrativo. El conde Lucanor y Patronio tienen como misión la de generalizar la moral del relato, y en consecuencia el marco de los cuentos no debe ser muy elaborado estilísticamente, para tratar de evitar el distanciamiento de los lectores. Ese propósito didáctico de don Juan Manuel queda completamente asegurado cuando explicita su propia experiencia personal.

Sin embargo, el cuento de don Juan Manuel y el entremés de Cervantes no han alcanzado nunca la fama del cuento de Hans Christian Andersen titulado *El traje nuevo del emperador*, publicado en los años sesenta del siglo XIX, por más que este sea una reproducción casi exacta del elaborado por el infante castellano. Como en los casos anteriores, Andersen escribió su pieza a una edad avanzada de su vida, justamente tras su estancia en España entre los años 1862 y 1863. En el año 2005 se cumplió el bicentenario de la muerte del aclamado escritor danés con la celebración de numerosos actos en toda Europa, mediante conferencias, exposiciones y seminarios que, curiosamente, coincidieron con la celebración del cuarto centenario de la publicación del *Quijote*. En realidad, muchos de los cuentos de Andersen son resultado de un acopio que duró toda su vida. Viajero eterno desde sus años de juventud por Asia Menor, por el Mediterráneo y por gran parte de Europa, frecuentó la relación con Charles Dickens en Londres, y con Alejandro Dumas y Victor Hugo en París. El viaje a España no solo le sirvió para componer su obra *En España*, sino también para leer con atención, entre otras obras, la de *El conde Lucanor*.

Lo dicho prueba cómo los cuentos tienen alas con las que viajan por todo el mundo mucho más aprisa de lo que seríamos capaz de imaginar. En una de sus famosas obras sobre el género, *Todos mis cuentos*, dice nuestra mejor estudiosa, Ana María Matute (2001), que ha llegado a pensar que no existen más de media docena de cuentos. Todos cuantos existen son variaciones de las mismas matrices. Quien lo cuenta, y ella misma lo hizo en ocasiones, arregla el desarrollo y el final del texto de acuerdo con las circunstancias. Con el tiempo se va oscureciendo el origen, pero no se

oculta por entero. Ana María Matute añadía: “Si, realmente, no hay más de media docena de cuentos. Pero ¡cuántos hijos van dejando por el camino!”. Los más conocidos nacieron de la tradición oral, y se componen de sencillas historias en las que han quedado reflejadas la grandeza y la miseria de los seres humanos.

En la obra citada de Ana María Matute, la autora vuelve su mirada, justamente, hacia el escritor danés, cuando recuerda que,

entre todos los que recogieron cuentos, los mejores son los hermanos Grimm, Perrault y Andersen. Y de los tres me quedo con Andersen, porque era especial, porque era un escritor. Los Grimm y Perrault también eran escritores, pero no creadores. Andersen sí. Primero empezó como ellos recopilando esos cuentos que pasan de padres a hijos, pero luego ya no pudo más, y empezó a inventarse sus propios cuentos.

Y no deja de llamar la atención de la afirmación el hecho de que no mencione la afinidad de uno de sus cuentos, *El traje nuevo del emperador*, con *Lo que sucedió a un rey con los burladores que hicieron paño*, del infante Juan Manuel, cuando las semejanzas son tan abundantes que ambos terminan por confundirse, a pesar de haber sido escritos con quinientos años de diferencia. Tampoco el cuento debió resultar hiriente para el poder real, ni para el poder en general, por cuanto Andersen tuvo el constante reconocimiento de la Casa Real danesa, que, al final de su vida, le concedió el título de consejero de Estado, y algo después el de ciudadano ilustre, para satisfacción del insigne autor danés.

En el cuento de Andersen se narra el caso de un rey presumido, que disfruta cambiándose de traje, al que se presentan dos truhanes haciéndose pasar por tejedores capaces de realizar telas maravillosas, invisibles para todos cuantos fueran ineptos para su cargo o estúpidos. El rey recibe la propuesta alborozado, pensando que a partir de aquel momento sería posible averiguar quiénes eran los mejores servidores y conocer a los vasallos más inteligentes. Mandó pagar a los bribones un adelanto generoso, y estos montaron el supuesto telar e hicieron como si empezaran a tejer, para lo cual solicitaron las sedas más finas y el oro de la mejor calidad. Seguro de la valía de sus inmediatos servidores, y dudando en el fondo de la propia, el rey pidió a su ministro que se acercara al telar para ver cómo era el tejido que estaban realizando los aparentes artesanos. El ministro fue incapaz de ver nada y le entraron dudas acerca de su aptitud, pero tratando de no poner en entredicho su dignidad puso mucha atención en escuchar a los dos fulleros mientras le describían las estampaciones, al objeto de transmitirle la mejor impresión al rey. Tras librar una segunda remesa de seda y oro, el rey envió allá a otro funcionario de su confianza, que adoptó la misma estrategia que el anterior. En todos los casos, los emisarios alabaron y ponderaron los bellos y maravillosos tejidos que realizaban los artesanos.

Por último, el rey en persona se trasladó al lugar donde trabajaban los truhanes acompañado de un nutrido séquito, y nada más llegar desfalleció al darse cuenta de que no podía ver la tela, al contrario de lo que simulaban los demás, guiados por las explicaciones detalladas de los tejedores. Como no podía pensar en que era inepto y carente de inteligencia, y el honor estaba en juego, decidió mostrar enorme admiración ante tan logradas telas. Concedió diversas condecoraciones a los rufianes y, aconsejado por sus servidores, decidió vestir un traje elaborado con tan singular tejido el día de la fiesta que había de celebrarse. La víspera, los fingidos artesanos estuvieron haciendo como si cortaran y cosieran los pantalones, la casaca y el manto, y al día siguiente ayudaron a vestirse al rey. Los asistentes de cámara acompañaron al rey portando la cola hasta situarlo bajo el palio, haciendo como si el rey fuera vestido con el rico traje. Al iniciar su paseo la comitiva, todo el pueblo hizo como si viera al rey vestido, porque nadie podía perder la honra. Solo un niño repentinamente exclamó que el rey no llevaba ropa, al tiempo que su padre proclamaba la verdad de la inocencia. En unos instantes, todos ratificaban el testimonio del niño. Pero el rey, aun barruntando que el pueblo tenía razón, continuó altivo su tránsito, mientras los ayudas de cámara se esmeraban llevando la inexistente cola del traje real.

En definitiva, Andersen escribió un cuento que constituye una variación más de la versión que recorría parte de Europa, de África y de Asia desde la Edad Media, y que contaba con expresión escrita, al menos, desde que don Juan Manuel plasmara su famoso texto. Pero lo que llama la atención es que el cuento de Andersen es una versión casi idéntica a la del escritor castellano. En ambos casos, el asunto se desarrolla en un ambiente cortesano, presidido por un rey y su séquito de aduladores. En el cuento de Andersen se introducen pequeñas pinceladas que sugieren una atmósfera aparentemente diferente. Se han esfumado los decorados moros y en su lugar se crea una atmósfera de lujo y de intrascendencia. Los que no ven el traje ya no son bastardos sino ineptos y tontos. Mas la estructura de los textos es idéntica, igual que sus mensajes, prueba de la inspiración que Andersen encuentra en el infante Juan Manuel. Bien sabido es, como he señalado, que, sin embargo, el cuento compuesto por Andersen alcanzará fama universal y se convertirá en un modelo de la cuentística. Aparte de otros detalles, en el cuento del escritor danés el relato acaba mientras que el rey persiste en su actitud, en medio del bochorno general, caminando desnudo, más altivo que antes, a pesar de que presentía que el pueblo tenía razón. Ana María Matute dirá que los cuentos de Andersen acaban inesperadamente, tal vez como resultado de que el autor había nacido en una familia desgraciada cuya secuela perduró en él con el paso de los años, de modo que los finales de los cuentos eran los únicos que le permitían vengarse del destino que le había tocado en suerte.

LITERATURA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Dice Carmelo Lisón (2002: 10-13) en uno de sus trabajos que la comparación es necesaria en tanto que para entender es imprescindible relacionar. La comparación es el resultado de la ausencia de singularidad y, por el contrario, de la presencia irremediable de la multiplicidad. Comparando conocemos. La etnografía y la analogía se hallan irremediadamente unidas, de modo que todos los antropólogos comparamos, al menos implícitamente. Pero comparamos permanentemente en nuestra vida cotidiana, porque este ejercicio es parte de nuestra percepción. Y eso que, como dice el propio Lisón (2002: 15), toda comparación es ontológicamente reductora de significado, debido a que la rica, y excesiva al mismo tiempo, variedad de diferencias con rasgos comunes genera una ineludible tensión que aboca a la simplificación excesiva y al reduccionismo. En realidad, somos víctimas de la extraña seducción de las semejanzas, tanto en el quehacer científico como en el cotidiano. El establecimiento de la semejanza es una especie de garantía que nos permite viajar desde lo conocido hasta lo desconocido sin correr riesgos: lo nuevo viene subsumido bajo lo conocido (Lisón, 2002: 15). Esta propensión a la analogía, que ha aflorado a lo largo del presente trabajo, es la misma que guía mi conclusión al final del viaje.

Las tres construcciones de la realidad que se han mostrado, realizadas en épocas muy diferentes, son en el fondo de un parecido extraordinario. Son construcciones elaboradas siempre en ambientes bien delimitados, hasta el punto de que dos de ellas se hallan muy próximas entre sí, debido en buena parte al interés que ponen los autores en conseguir efectos muy precisos. La corte y la pequeña villa rural se convierten en los escenarios privilegiados. En los tres casos se precisa de alguien, un inocente, que rompa la realidad para conseguir el contraste. Y este ha de ser alguien que no participe del statu quo. En este aspecto, los tres autores son verdaderos maestros que encuentran a los personajes requeridos, los cuales responden a individuos que se hallan separados de la historia, bien porque pertenecen a otras realidades o bien porque pertenecen a la misma pero son marginales a ella. Mas en los tres casos se pretende conseguir un contraste brusco que, justamente, tiene lugar en el desenlace del texto. Con este choque brutal entre las realidades concluye en todos los casos la historieta.

Un detalle más, entre otros muchos, aproxima los tres textos en lo substancial: la fidelidad a unos valores por parte de unos personajes, y en su grado más extremo el pavor que sienten estos ante la pérdida de la honra. A pesar de la distancia cronológica entre los textos, el tratamiento que hacen los autores de los valores es similar. Por más que fueran dirigidos a públicos muy diferentes, hijos de otras tantas épocas, el enfoque es el mismo. No parece tener mucha importancia la enorme distancia que hay entre la sociedad castellana de la Reconquista del infante Juan

Manuel en el siglo XIV y la sociedad cristiana de Cervantes en el siglo XVI. Sin embargo, en ambos casos se comprende el peso de los valores tradicionales y el horror a ser bastardo. En el caso de Cervantes, el horror se amplía al hecho de estar manchado, lo cual se comprende teniendo en cuenta que el entremés se escribe cuando hace algo más de un siglo que se ha producido la expulsión de los judíos, en 1492, y no se puede decir que el asunto estuviera olvidado, particularmente considerando que sobre muchos judeoconversos recaía la sospecha de apostasia. Pero, en los días en los que se publica *Retablo de las maravillas*, acaba de concluir la expulsión de los moriscos, siguiendo las instrucciones de la orden de Felipe III en 1609, por lo cual el autor se fija en un ambiente que es de plena actualidad, cuando se está produciendo una intensa persecución de los conversos, con más razón en las tierras meridionales que iban desde la Corona de Aragón hasta Extremadura, donde se congregaba la mayor parte de los moriscos.

En el caso del cuento de Andersen, una leve modificación hace que, conservando el tema de la deshonra, esta recaiga sobre los ineptos y sobre los estúpidos. Se trata de un giro magistral, teniendo en cuenta que había de introducir cambios en la narración que, además, fueran coherentes con una sociedad como la suya, que desde muchos puntos de vista se podía considerar moderna, y que además había vivido tempranamente la Reforma. Por eso, Andersen elige atributos y valores que son entendibles en el marco de esa modernidad globalizadora (la aptitud y la inteligencia), y cuya ausencia generaba inmediato rechazo: la torpeza y la necedad. Puede que esta excelente opción de utilizar valores y contravalores universales explique, primero que nada, el éxito del cuento sin distinción de fronteras, por más que sea uno de los escasos cambios que introduce en la versión de don Juan Manuel.

¿Quiénes son los inocentes que contradicen la construcción de la realidad que ha realizado un grupo social bien determinado? En el caso del infante don Juan Manuel, un palafrenero negro que forma parte del ambiente palaciego del cuento, pero que es marginal al grupo, y que desvela la verdad porque no tiene honra que perder. Es palafrenero y negro, y por tanto pertenece al conjunto de los cortesanos desheredados. En el caso de Cervantes, el inocente es un rudo furrier, ajeno al pueblo, que viene de fuera y que no está al tanto de las claves que funcionan en aquella sociedad rural, cuyos villanos mejor acomodados han construido el statu quo que más les conviene y en el que irremediablemente han de creer todos. La contradicción la muestra Cervantes cuando el furrier, que no había prestado mucha atención al pasatiempo de aquellos villanos, trata de encontrar a la bailarina Herodías, que es el supuesto objeto de deseo de los presentes, y también el suyo. Y en el cuento de Andersen, este introduce otra novedad magistral al tomar como ingenuo a un inocente universal, esto es, a un niño. En fin, todo ello explica la dimensión mundial del cuento de Andersen.



En los tres textos, sus autores se esfuerzan por mostrar algo tan creíble como que la realidad se construye socialmente, de acuerdo con la cultura. Pero se trata de una construcción que rima con el antojo de los grupos hegemónicos. Lo que hacen los truhanes en todos los casos es mostrar lo absurda que resulta esa verdad. El engaño se produce porque las elites se hallan presas de su propia contradicción. De antemano conocen los defectos de su verdad, y esto es lo que les hace dudar; sin embargo, no pueden retroceder porque sus verdades se hallan institucionalizadas, y son aceptadas como tales, con independencia de que sean mentiras. Es la prueba indeleble de la debilidad que todo poder lleva aparejada. No es que fuera de las elites no se construya socialmente la realidad, sino que, al tratarse de grupos que no poseen una cuota significativa de poder, esa realidad es intrascendente y no puede hacerse valer, excepto en los círculos reducidos de su mundo. En última instancia se está mostrando cómo la realidad de los hechos sociales es poliédrica, compuesta por muchas “verdades”, igual de contradictorias e igual de interesadas.

Las tres composiciones señaladas, la del infante Juan Manuel, la de Cervantes y la de Andersen, han sido presentadas a menudo como alegorías del poder político. No cabe duda de que en buena medida la mente de los autores iba más allá de lo que literalmente contenía el texto, de modo que el juego de realidades empieza en un nivel primario de la creación literaria. En el fondo, quien detenta el poder no construye por sí mismo la realidad que desea, sino que crea una realidad inducido por la corte de bufones que tiene a su alrededor. El poder de quien se halla encumbrado depende de la aceptación del papel que se le asigna. El poderoso puede porque se deja seducir mejor que la mayoría en un juego de interacciones simbólicas. Cuanto más poder tiene, más capacidad de ser seducido posee. Sucede algo parecido a lo que acontece con el don Juan: es tal porque se deja encantar mejor que los demás. El día que deje de hacerlo empezará a perder su capacidad para desarrollar su papel. Por tanto, desde este punto de vista, no se pone en duda la alegoría que se halla tras las citadas creaciones literarias.

Y, sin embargo, da la impresión de que esta solo fue una pretensión más de los autores. Es posible que todos ellos pensaran en lo que hoy conocemos, en las ciencias sociales, como la *construcción social de la realidad* y, por tanto, en un hecho que es inherente a la vida de los grupos sociales, valiéndose para ello de magistrales composiciones literarias que trataban de simplificar la complejidad del mensaje sin renunciar a su fuerza. Se crean realidades por parte de quienes pueden crearlas, dependiendo de su estatus, que trascienden la pura realidad política, por más que esta lo invada todo. El infante Juan Manuel fue un hombre poderoso, no solo por ser nieto de Fernando III el Santo y sobrino de Alfonso X el Sabio, sino porque incluso fue regente de Castilla durante la minoría de su primo Alfonso XI,

aparte de que estuvo casado con una hija de Jaime II de Aragón y fue padre de una reina de Castilla, así que no se puede decir que fuera una víctima del poder político. Bien es cierto que participó en muchas de las intrigas palaciegas de su tiempo, y es posible que en el cuento albergara alguna crítica al poder político. Pero, incluso Cervantes, que no resultó tan favorecido por su relación con los grupos de poder, poseía una excelente red social, fruto de su aceptable situación estamental y, a pesar de algunos notables contratiempos, disfrutó de cargos apetecidos; cuando publicó su entremés del *Retablo de las maravillas*, era beneficiado del conde de Lemos y del arzobispo de Toledo. En lo que se refiere a Andersen, también frecuentó las amistades de los poderosos y los círculos palaciegos, y ya hemos señalado que fue galardonado por la Corona danesa con los títulos de consejero de Estado y de ciudadano ilustre.

Ciertamente, la realidad social es una construcción realizada por los individuos que tienen poder para ello, gracias al estatuto que poseen dentro del grupo social y a su capacidad para influir sobre los demás miembros del grupo. Estos últimos, superados a los anteriores, participan de esa realidad construida, es decir del *statu quo*, si bien pueden insinuar otras realidades. Evidentemente, el éxito en la propuesta requiere una posición de hegemonía en la estructura social. Tanto el entremés cervantino como los cuentos de don Juan Manuel y Andersen vienen a mostrar con sorprendente precisión y viveza, justamente, esta idea, coincidente con la tesis sostenida modernamente por Berger y Luckmann, y a su zaga por otros. Los tres textos tratados aquí muestran cómo la realidad es una apariencia, una suma interesada de elementos objetivos y subjetivos. El texto de Miguel de Cervantes progresa, sin embargo, aún más en la tesis y se convierte en una nítida teoría de la imagen. En efecto, los discursos se valen de imágenes que poseen la virtud de fijar las realidades sociales mediante unos pocos trazos, trascendiendo la complejidad que encierran estas. Un discurso social, desde este punto de vista, es una síntesis acertada de la realidad que se quiere transmitir, de suerte que dicha realidad acaba siendo esclava de la narrativa y de la retórica del discurso. Y en este aspecto, Miguel de Cervantes se nos muestra como un escritor genial, capaz de retratar la sociedad rural de su tiempo mediante rápidas y magistrales pinceladas. Las felices caricaturas que salen de su pluma le sirven para reírse de los personajes que con divina generosidad crea, para que mientras se recrea en ellos rían los invitados a la mesa de su magna realización. Su sagacidad le lleva a dejar velados aspectos que se deducen, simplemente porque prefiere dejarlos caer antes que manifestarlos, tal y como acontece en nuestras propias realidades, en esas que forman parte de nuestras vidas, y que no son otra cosa que un producto más de la acción simbólica que se desvela gracias a aquello que Émile Durkheim denominaba “el acuerdo entre las inteligencias”.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSEN, H. C. (1868). *El traje nuevo del emperador*. Barcelona: Idea Books, 1994.
- BELTRÁN, M. (1991). *La realidad social*. Madrid: Tecnos.
- BERGER, P., y LUCKMANN, T. (1966). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- BOURDIEU, P. (1980). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- (1985). *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal.
- (1979). *La distinción. Criterios y bases sociales sobre el gusto*. Madrid: Taurus, 1998.
- CERVANTES, M. de (1615). *Entremeses: Retablo de las maravillas*, en *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1960, pp. 1823-1831.
- DURKHEIM, E. (1893). *Las reglas del método sociológico*. Barcelona: Altaya, 1994.
- FERNÁNDEZ OBLANCA, J. (1992). *Literatura y sociedad en los entremeses del siglo XVII*. Oviedo: Universidad.
- FORTEA, J. I. (2004). “Las ciudades, sus oligarquías y el gobierno del reino”, en A. FEROS y J. GELABERT (dirs.), *España en tiempos del Quijote*. Madrid: Taurus, pp. 235-278.
- GELABERT, J. E. (2004). “La restauración de la república”, en A. FEROS y J. E. GELABERT (dirs.), *España en tiempos del Quijote*. Madrid: Taurus, pp. 197-234.
- GOFFMAN, E. (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- JUAN MANUEL, infante (1335). *El conde Lucanor*. Madrid: Cátedra, 1989.
- LISÓN TOLOSANA, C. (2002). “De antropologica comparatione”, en íDEM (ed.), *Antropología: horizontes comparativos*. Granada: Universidad / Diputación, pp. 9-22.
- LLOSA SANZ, Á. (2001). “La figura del alcalde en el *Retablo de las maravillas* de Miguel de Cervantes”, *Espéculo. Revista de Estudios Literarios* 18 <[http://www.ucm.es/info/especulo/numero18/cerv\\_ret.html](http://www.ucm.es/info/especulo/numero18/cerv_ret.html)>.
- MATUTE, A. M<sup>a</sup> (2001). *Todos mis cuentos*. Barcelona: Lumen.
- MEAD, G. H. (1934). *Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona: Paidós, 1982.
- MOLHO, M. (1976). *Cervantes, raíces folklóricas*. Madrid: Gredos.
- SPADACCINI, N. (1989). *Entremeses*. Madrid: Cátedra.
- STALLAERT, C. (1996). *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-etnológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto A, 1998.
- VINCENT, B. (2004). “La sociedad española en la época del Quijote”, en A. FEROS y J. GELABERT (dirs.), *España en tiempos del Quijote*. Madrid: Taurus, pp. 279-307.
- WEBER, M. (1921). *Economía y sociedad*. Madrid: FCE, 2002.



# *Rappresentazioni dell'alterità nella letteratura "popolare". Uno studio di caso*

DA  
MARIA FEDERICO\*

El artículo analiza el libreto popular de *L'enfant sage à trois ans*, publicado en la colección francesa de textos de la *Bibliothèque bleue*, así como en las ediciones económicas y "populares" de gran circulación en distintos países europeos de los siglos XVII-XX. Partiendo de la reconstrucción de la historia editorial y filológico-textual de la composición, un diálogo entre el emperador Adriano y un niño sabio de solo tres años, y haciendo referencia también a materiales diversos (narraciones de diferentes géneros, diálogos, mitos, fábulas, realidades sociales investigadas por antropólogos), se indaga sobre el tema del "diálogo desigual": un intercambio de preguntas y respuestas en el que quien es "poderoso" y "sabio" interroga a quien es política y socialmente "débil", y es considerado comúnmente "ignorante". Este último responde brillantemente a todas las preguntas y resulta ser más "sabio" que el primero. De todo ello surge una galería de personajes que estimula la reflexión sobre problemáticas que van mucho más allá de los límites del texto de partida y que abordan el tema más general de las figuras de la alteridad.

The article analyses the popular booklet of *L'enfant sage à trois ans*, published in the French collection of *Bibliothèque bleue* texts as well as in the economical and "popular" editions that circulated in different European countries in the seventeenth-twentieth centuries. Based on the reconstruction of the editorial and philological-textual history of the composition, a dialogue between Emperor Adrian and a wise child, just three years of age, and referring, too, to different subjects (narrations of different genres, dialogues, myths, tales, social realities investigated by anthropologists), the issue of "unequal dialogue" is investigated: an exchange of questions and answers where whoever is "powerful" and "wise" interrogates whoever is politically and socially "weak", and is commonly considered as "ignorant". The latter brilliantly responds to all the questions and turns out to be "wiser" than the former. A whole gallery of characters emerges from all of this that stimulates the reflection on problems that go far beyond the limits of the basic text and that address the more general issue of the figures of otherness.

L'argomento di questa relazione è la letteratura "popolare" a stampa. In particolare, vorrei proporre un approccio antropologico allo studio di un solo libretto "popolare": *L'enfant sage à trois ans. Contenant les demandes que lui fit l'empereur Adrien & les reponses de l'enfant.*<sup>1</sup>

---

\* Università degli Studi di Roma La Sapienza.

<sup>1</sup> Questo intervento mi offre la prima occasione per sviluppare una parte delle ricerche che ho condotto sotto la direzione di Jacques Revel, Roger Chartier e Pietro Clemente, e la colgo per ringraziarli con stima e con affetto.

DEMOLOGIA, ANTROPOLOGIA, LETTERATURE

Con l'espressione "letteratura popolare" mi riferisco ad un particolare prodotto editoriale ed ai testi, alle narrazioni, ai racconti, alle storie da esso veicolati. Si tratta di libricini di piccolo formato, per la maggior parte anonimi, fabbricati con materiali di qualità scadente e smerciati a basso costo da venditori ambulanti nelle città e nelle campagne di tutta l'Europa dal XVII al XX secolo circa.

Nell'usare l'espressione "letteratura popolare" racchiudo l'aggettivo *popolare* tra virgolette perché il termine non ha qui il senso stretto che negli studi demologici (*demologia* coincide, in parte, con quello che nella maggioranza dei paesi europei si intende per studi di *folklore*)<sup>2</sup> è servito a distinguere, per esempio, la poesia "popolare" da quella "popolareggiante" e da quella "popolarmente connotata", criteri che chiamano in causa il concetto di "elaborazione popolare comune" e la definizione degli "atteggiamenti di libera appropriazione" da parte dei ceti subalterni dei contenuti e delle forme della cultura "dotta". Mi riferisco a quel filone di interessi che in Italia è partito dalle riflessioni di Ermolao Rubieri (1877: 237, 288, 319 e 322) sulla poesia popolare, che ha dato spunto ad Antonio Gramsci per le sue osservazioni sul folklore e che attraverso le teorizzazioni di Vittorio Santoli (1940: 102) è stato poi ripreso negli studi di Alberto Mario Cirese (1973a: 18).

La bibliografia critica degli anni ottanta ha del resto sostituito l'espressione di "letteratura popolare" con quella di "letteratura a grande circolazione", mettendo in evidenza la complessità del prodotto "stampa popolare", difficilmente riconducibile ad un pubblico di lettori appartenenti solo alle classi sociali subalterne. Penso in particolare agli studi di Roger Chartier (1982 e 1984) e a quelli di Rudolf Schenda (1970, 1976 e 1986).

Ma userò volentieri anche altre espressioni di uso comune nella saggistica sull'argomento, come "letteratura di *colportage*", "letteratura ambulante", "libretti blu" e analoghi. Rispetto al primo e all'ultimo termine occorre qualche precisazione. *Colporter* letteralmente significa 'portare al collo', ed è questa l'azione che caratterizza i venditori ambulanti che giravano per l'Europa portando appese al collo ceste di mercanzia varia, tra cui i libricini che ospitavano storie edificanti, avventure meravigliose, episodi raccapriccianti, testi didattici. Il blu, invece, con cui si designano gli opuscoli, è legato al colore della carta, che ordinariamente serviva ad incartare il pan di zucchero, con cui era fatta la copertina dei libretti appartenenti alla più importan-

---

<sup>2</sup> Per l'uso che si fa negli studi italiani di *demologia*, *folklore*, *tradizioni popolari*, si veda Cirese (1973a: 60-63); per una più recente riflessione, sia sulla terminologia, sia sulle trasformazioni teorico-metodologiche della disciplina e del suo oggetto di studio, si veda Clemente e Mugnaini (2001).

te collana di testi “popolari” francesi chiamata, appunto, *Bibliothèque bleue*.<sup>3</sup> Questa collezione ha cominciato ad essere stampata nella città di Troyes, nel nord-est della Francia, da una famiglia di librai-editori, gli Oudot, all’inizio del XVII secolo. La formula editoriale è risultata vincente ed è stata imitata in tutto il resto del paese.

Prima di entrare in argomento, vorrei delineare una cornice entro cui collocare l’oggetto letteratura “popolare” per situarlo, da una parte, all’interno della più ampia tematica dei rapporti tra antropologia e letteratura, e, dall’altra, nell’ambito del processo di rinnovamento degli studi demologici italiani che, a dire il vero, hanno scarsamente e in modi intermittenti, prestato attenzione, ai “materiali di lettura popolari” (Schenda, 1970), interessante terreno di ricerca e sperimentazione in gran parte d’Europa per diversi ambiti disciplinari (storia, storia del libro e della lettura, storia e sociologia della letteratura).

Le relazioni tra antropologia e letteratura e, in particolare, l’attenzione da parte degli antropologi nei confronti dei testi letterari, che ha avuto uno sviluppo decisivo soprattutto agli inizi degli anni ottanta del Novecento, hanno assunto diverse modalità che possono essere ricondotte fondamentalmente a due posizioni, secondo la felice sintesi di Fabio Dei: usare la letteratura come una “risorsa”, usare la letteratura come una “fonte” (Dei, 1993: 63).

Nel primo caso è possibile configurare la letteratura come una “risorsa” nel momento in cui l’antropologia ha rintracciato nel proprio discorso procedure non dissimili da quelle utilizzate nella rappresentazione letteraria: ovvero quando le categorie della comprensione letteraria e le procedure della scrittura narrativa sono state riconosciute come facenti parte anche dell’orizzonte conoscitivo dell’antropologia (*ibidem*).

Nel secondo caso, invece, la letteratura viene intesa “come una sorta di contenitore più o meno involontario di informazioni di interesse socio-antropologico”, quindi

---

<sup>3</sup> Il colore della copertina poteva essere anche turchino o blu-grigio (cfr. Bollème, 1965: 209). L’uso del termine “libretto popolare” corrisponde a quello che in Inghilterra viene fatto di *chapbook*, in Germania di *Volksbuch*. In Spagna e Brasile si usa l’espressione *literatura de cordel* dall’usanza di appendere i libricini e i fogli volanti lungo delle cordicelle tese. In Spagna l’uso del termine è stato sancito da Julio Caro Baroja in un saggio ormai classico “Ensayo sobre la literatura de cordel” (*Revista de Occidente*, Madrid, 1969) (cfr. Botrel, 1996: 279, e Caro Baroja, 1970). L’espressione trova riscontro in Italia dove Alessandro D’Ancona si riferiva a questa produzione chiamandola “letteratura muricciolaia” dall’usanza dei venditori ambulanti di tendere le cordicelle lungo i muri per poi sospendervi la merce (D’Ancona, 1905). Hans-Jürgen Lüsebrink ha richiamato l’attenzione sulla necessità di uno studio terminologico a proposito delle letterature a grande circolazione dell’Europa moderna che ne definisca sia le specificità che il lessico con cui sono denominate (cfr. Lüsebrink, 1996: 429). Sulla *Bibliothèque bleue* la bibliografia è vastissima e raccoglie ormai centinaia di scritti. Si rimanda alla esaustiva bibliografia messa insieme da Giovanni Dotoli (1991: 323-368). Tra i lavori usciti dopo quella data si segnalano Andries (1994), Chartier (1996a, che contiene soprattutto un panorama europeo della letteratura a grande circolazione) e Delcourt e Parinet (2000).

come una “fonte” a cui attingere (*ibidem*). I modi in cui ci si è rivolti al testo letterario ed i contenuti a cui si è prestata attenzione sono e sono stati molto diversi fra loro. È comunque a questo filone di ricerche a cui possono essere ricondotti gli studi folklorici che, sin dal XIX secolo, in alcuni paesi europei hanno prestato attenzione alla letteratura popolare.

Poesie, fiabe, narrazioni, canti, interessavano proprio perché considerati “diversi” dai testi della letteratura colta, ed esattamente sulle molteplici articolazioni di questo concetto di differenza poneva le fondamenta la disciplina folklorica. I canali di trasmissione essenzialmente orali, l’origine in processi di elaborazione collettiva, “la netta dominanza di forme e contenuti tradizionali” (Dei, 1990-1993: 64), ad esempio, erano considerati i tratti distintivi di una letteratura che veniva studiata con modalità essenzialmente filologiche.

Anche la letteratura a grande circolazione (intesa sia come stampe scritte che iconografiche) è ricaduta, pur se marginalmente, in questo ambito di interesse, portando con sé la problematica della scrittura.<sup>4</sup> Sono stati soprattutto letterati, filologi e folkloristi ad occuparsene, come Alessandro D’Ancona, Francesco Novati, Salvatore Salomone Marino, ma i loro studi sono rimasti in un ambito sostanzialmente descrittivo-bibliografico e filologico.

Oggi gli studi demologici si occupano di letteratura, sia “colta” che “popolare” (utilizzo ancora questi aggettivi pur riconoscendone i limiti descrittivi) in modi più complessi. Negli ultimi venti anni del Novecento hanno incominciato ad essere oggetto di studio sistematico, con forti aperture all’antropologia, la varietà delle forme di scrittura, più o meno letterarie e narrative: autobiografie, diari, lettere, “scritture ordinarie”, secondo l’espressione di Daniel Fabre (1993b).<sup>5</sup> In questi studi la nozione di testo si è fortemente problematizzata procedendo di pari passo con la riflessione sulla scrittura. Di questi materiali, in alcuni casi, è stata tentata una lettura antropologica intesa come studio “analitico” e finalizzata alla “ricostruzione di fenomeni totali” che, tuttavia, non abbandonasse quell’attenzione alla fonte e quella cura filologica dei testi che è stata una caratteristica della ricerca folklorica italiana dalla metà dell’Ottocento e che si trova riproposta circa un secolo dopo nei confronti delle fonti orali, tanto da conferire anche ad esse lo statuto di documento (Clemente, 1987: 104-105 e 107-108).

---

<sup>4</sup> Sulla definizione di stampe popolari scritte e stampe popolari iconografiche si veda Cirese (1973b).

<sup>5</sup> L’elenco può essere ampliato anche alle scritture non letterarie (ufficiali, legate a rituali collettivi, come gli annunci funebri, le lettere ai giornali) o forme di scritture autografe istituzionalizzate, come i commenti scritti nei registri di mostre e musei, le richieste di grazia depositate in urne di santuari (Clemente, 1987: 109).



L'invito a portare negli studi antropologici l'esperienza, gli strumenti del mestiere e i metodi di indagine della tradizione degli studi demologici è uno dei temi dell'attuale dibattito italiano sulla trasformazione degli studi folklorici. Ne sono soprattutto testimonianza alcuni scritti di Pietro Clemente che, ormai da diversi anni, insistono sulla necessità di non disperdere questa peculiare eredità.<sup>6</sup>

Lo stesso tipo di raccomandazione metodologica (attenzione al documento, lavoro sulle fonti, studio dei rapporti tra testo e contesto) continua ad essere lanciata anche da quei lavori che si occupano di letteratura colta. In Italia, infatti, gli studi demologici hanno sempre mantenuto un rapporto piuttosto forte anche con questa letteratura. L'interesse, ad esempio, di Alberto Mario Cirese e di Giovanni Battista Bronzini ad occuparsi di autori della letteratura italiana (ad esempio Giovanni Boccaccio, Giacomo Leopardi, Giovanni Verga, Grazia Deledda, Cesare Pavese, Pier Paolo Pasolini, Italo Calvino) può essere classificato come un "genuino interesse etnografico" (Dei, 1993: 88). Nei testi di alcuni "classici" della letteratura si ricercavano elementi folklorici; si individuavano processi di circolazione culturale —prestiti, scambi— di temi e motivi; si indagava sui rapporti tra mondo degli antropologi e mondo dei letterati, intesi come i contributi che i secondi hanno potuto dare alla diffusione di temi e alla divulgazione di testi entrambi di interesse demo-etno-antropologico (Clemente, 2001a); si cercava di "collocare i testi all'interno di contesti culturali e climi epocali, tentando di ricostruire gli atteggiamenti con i quali ci si rivolgeva verso le classi popolari" (*ibidem*).

Anche il rapporto con la letteratura colta si è fatto sempre più complesso. Uno dei modi ricorrenti nell'affrontare vecchi e nuovi oggetti letterari è dato da un interesse verso i contesti e le dinamiche contestuali che, d'altronde, costituiscono uno dei punti di riflessione teorica e metodologica sia in campo folklorico (si pensi alle ricerche di

---

<sup>6</sup> Tra i più recenti, mi riferisco in particolare agli scritti *Il punto su: il folklore* (ideato, veramente, tra il 1989 ed il 1990) ed *Una postfazione: rinnovare una tradizione di studi* (Clemente, 2001c e 2001b) in cui, tra l'altro, Clemente riflette sulle varie definizioni del termine *folklore*, sul mestiere del folklorista e sulle necessità di trasformare la disciplina, nonché sulla eredità da non disprezzare che la disciplina porta con sé. Nello scritto *Letture folklorica*, dedicato all'analisi di *Rosso Malpelo* di Giovanni Verga e di *Ciàula scopre la luna* di Luigi Pirandello, Clemente ribadisce la necessità di richiamarsi ad una tradizione documentaria di lavoro sulle fonti e sui contesti per fare in modo che, anche le nuove letture dei testi letterari "cariche di soggettività", che, seguono le indicazioni dell'antropologia riflessiva, non risultino arbitrarie (Clemente, 2001a). L'antropologo di oggi di fronte al testo letterario si pone, dunque, nuovi obiettivi conoscitivi per il raggiungimento dei quali utilizza anche ed ancora il patrimonio di tecniche, metodi e saperi messi insieme dal demologo e folklorista. Così nelle novelle di Verga e Pirandello i riferimenti a fiabe, proverbi, blasoni e tradizioni orali vengono utilizzati per raggiungere scopi più pienamente antropologici. Ricordo, inoltre, che già nel 1991 Clemente aveva affrontato queste problematiche nel saggio *Oltre Geertz: scrittura e documentazione nell'esperienza demologica* (Clemente, 1991).

narratologia di tradizione orale) sia antropologico. Lo studio dei contesti, effettuato con modalità sempre più articolate, è arrivato a produrre differenti prove di lettura ed esercizi di contestualizzazione.<sup>7</sup> Da “risorsa immaginativa pertinente per l’antropologo”<sup>8</sup> il testo e il suo contesto possono anche farci raggiungere e ricostruire “immaginari epocali”, sia quelli di cui il testo è nutrito e composto, sia quelli a cui lo stesso testo può dare vita attraverso le letture che di esso vengono fatte (da gruppi di intellettuali, dagli italiani scolarizzati appartenenti a generazioni diverse) (Clemente, 2001a: 516-517).

In questo quadro, dunque, anche il tentativo di lettura antropologica della letteratura di *colportage* cerca di fondarsi su almeno tre nodi metodici. Il primo (e qui troviamo un nesso con quanto appena detto) è dato dalla necessità di approfondire la conoscenza della fonte che si usa e che “si rivela come una condizione per il suo uso documentario non banale” (Clemente, 1987: 105).

Questo atteggiamento ben si collega con un’altra indicazione di metodo (ed è questo il secondo nodo), che proviene dalla più recente riflessione storica francese sulla letteratura ‘popolare’ e che invita a considerare la *Bibliothèque bleue* come “un répertoire de textes dont il faut dresser la généalogie, classer les contenus, scruter les transformations” (Chartier, 1984: 506). Questo indirizzo di studi, che ha avuto un impulso decisivo a partire dagli anni sessanta del Novecento, ha, tra l’altro, verificato l’improponibilità di una “césure culturelle radicale” tra l’universo dei testi e quello delle edizioni (*idem*, 1989: 11). I testi e gli oggetti che li ospitano non devono essere considerati come due entità distinte e separate, bensì come aspetti diversi di uno stesso prodotto che è definito dalle specificità di entrambi. L’attenzione è dunque spostata sulle edizioni, e la letteratura di *colportage* viene ad essere ridefinita da

---

<sup>7</sup> Vorrei qui segnalare a titolo d’esempio il lavoro su *Pinocchio* di Carlo Collodi coordinato da Pietro Clemente e confluito in un volume che raccoglie gli atti del convegno *I folkloristi italiani del tempo del Collodi*, tenutosi nel 1982 (Pescia, 20-22 settembre) (Clemente, 1986). La ricerca ha coinvolto studiosi di diverse discipline (storici della letteratura, linguisti, antropologi, demologi, architetti, eccetera) allo scopo di esaminare da punti di vista diversi il clima culturale in cui nacque il libro, nonché avviare una lettura del libro stesso secondo angolature specialistiche diverse, demologiche, linguistico-narratologiche e urbanistico-ambientali.

Successivamente, la rivista *Uomo & Cultura. Rivista di Studi Antropologici* ha ospitato con il titolo “La prova de *La prova*: lettura di una novella di Pirandello” un gruppo di scritti di autori di diversa formazione scientifica, che prendendo come punto di riferimento la novella pirandelliana hanno applicato al racconto i propri strumenti di descrizione, analisi ed interpretazione (cf. Clemente, 1993; Dei, 1993; Lavinio, 1993; Ceccarini, 1993; Simonicca, 1993; Pellizer, 1993).

<sup>8</sup> A questo proposito si vedano gli studi di Pietro Clemente su Federigo Tozzi (1980), ancora su Tozzi e Grazia Deledda (1999b) e su Carlo Levi (1999a). La lettura di Tozzi ha fornito, scrive Clemente, “uno dei principali modi con i quali pensare, immaginare, dare risalto di scrittura saggistica al mondo dei mezzadri toscani, che ho studiato anche con fonti diverse, soprattutto fonti materiali, orali e autobiografiche” (Clemente, 2001a: 516).

Chartier come una “formule éditoriale” (*idem*, 1984: 506-509). Questo significa, innanzitutto, collegare lo studio di questi materiali al mondo del libro e riconoscerne l’originalità e la peculiarità in base alle loro caratteristiche materiali ed economiche (veste tipografica, carta, impaginazione, immagini, prezzi).<sup>9</sup>

Ma lo studio dei libretti blu viene in questo modo anche svincolato dalla qualificazione sociale dei testi, su cui si fondava l’approccio, ad esempio, di Robert Mandrou e Geneviève Bollème (Mandrou, 1964; Bollème, 1965, 1969, 1971 e 1975). Infatti è proprio lo studio più approfondito sui testi che ha messo in crisi la possibilità di definire questa letteratura come “popolare”, a partire dalla connotazione sociale dei testi stessi. Le composizioni selezionate per essere riprodotte nelle edizioni a buon mercato hanno, in realtà, tutte una origine colta; non sono state quasi mai composte espressamente per essere stampate in queste collane. La loro specificità non risiede quindi nella provenienza, ma nelle molteplici riscritture, nei diversi e successivi trattamenti a cui le opere sono state sottoposte dagli stessi stampatori-editori, da chierici o da letterati e notabili prima di entrare nel repertorio delle edizioni blu. Lo studio del passaggio dei testi dalle stampe destinate ad un pubblico circoscritto e selezionato a quelle cosiddette “popolari” diventa uno dei nuclei centrali della ricerca.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Chartier specifica: “Elle est aussi une formule éditoriale qui donne à l’objet des formes propres, qui organise les textes selon des dispositifs typographiques spécifiques. Comprendre les significations des livrets de grande circulation nécessite à l’évidence de faire retour sur l’imprimé lui-même, dans sa matérialité même. D’une part, on l’a dit, dans le cas du répertoire bleu, ce qui est contemporain du lecteur, de son horizon d’attente, n’est pas le texte, plus ou moins ancien, mais la forme imprimée dans laquelle il se donne à lire. D’autre part, ce qui est “populaire” dans un tel catalogue, ce ne sont pas non plus les textes, qui appartiennent à tous les genres de la littérature savante, mais les objets typographiques qui les portent, pris dans la double exigence du moindre prix et d’une lecture qui n’est pas forcément virtuose” (Chartier, 1984: 506). La storia del libro, come osserva Lodovica Braida (BRAIDA 1989: 442), è un terreno di ricerca fertile e comune a molte discipline, tra cui l’antropologia: “L’*histoire du livre* non è più, come osservava Lucien Febvre nel 1952, “terra incognita”, né soltanto un rifugio per eruditi. È diventata un luogo di incontro di numerose discipline (bibliografia materiale, sociologia della lettura, antropologia, eccetera) che hanno contribuito a rinnovare una parte importante della storia culturale”.

<sup>10</sup> Sui diversi e differenziati tipi di interventi sui testi, cfr. Chartier (1984: 504-506). Si vedano anche Chassigne-Jabiol (1974), Andries (1978 e 1981), Bachorski (1996), Berger (1996) e Lundt (1996). Va sottolineato, comunque, che su questo aspetto si era soffermato Alberto Mario Cirese nel 1980 nello scritto dedicato a *Libretti popolari italiani: appunti su Gramsci, Santoli, Fernow, Müller, Wolff* (Cirese, 1980: 9-10). Prendendo spunto da una osservazione di Gramsci sui procedimenti della trasmissione orale, Cirese riflette sui “rifacimenti, ammodernamenti, adattamenti, raffazzonamenti, trasposizioni in versi di scritti in prosa o viceversa”, presenti nelle stampe “popolari” e nei fogli volanti, realizzati da “scrittori più o meno popolari, popolari o popolareggianti, e spesso anche dagli stessi tipografisti-stampatori”. Cirese riconosce nel lavoro di costoro “pur se certo senza la programmaticità di Gramsci [...] una più o meno consapevole ed organica azione di *direzione culturale*: si configurano cioè come *intellettuali* che promuovono un qualche tipo di *circolazione culturale*” (*ibidem*).

Da qui, dunque, la necessità di indagare sulle vicende testuali e di inseguirne le varie vicissitudini.

Infine, il terzo nodo: il rapporto testo/contesto. Riportata sul terreno della letteratura “popolare” questa attenzione ai contesti ha, a mio parere, il significato di provare ad “operare una rottura della condizione di ‘isolamento’” in cui si trova il libretto qui studiato, come del resto anche gli altri opuscoli della *Bibliothèque bleue*.<sup>11</sup> Trovo a questo proposito efficace l’immagine creata da Jean Starobinski nel saggio *La letteratura: il testo e l’interprete* (Starobinski, 1981: 196), ovvero: “aggiungere un mondo ad un’opera”. Mi sembra che questa espressione renda visibile il lavoro di individuazione di possibili raccordi e connessioni con altri mondi che “vivono” intorno al testo preso in esame: libri, racconti, dialoghi, rappresentazioni, individui. Si può quindi tentare di identificare nel libretto oggetto di questa indagine motivi, forme, generi, figure, situazioni, contenuti letterari e provare poi a ritrovarli nell’ambito dei vari prodotti culturali, sia colti, sia semicolti che popolari. Le operazioni di “ricerca ricostruttiva” di “reintegrazione tradizionale” descritte da Starobinski possono seguire vari percorsi, tra questi c’è quello che dall’interno del testo passa al suo esterno e va alla ricerca dei molteplici legami che l’opera intrattiene con il mondo ad essa circostante e che, una volta individuato, non è più facilmente separabile da essa. Fanno parte di questo mondo sia i testi (intesi in senso ampio, quindi anche come “risorse di linguaggio”, “forme letterarie recepite”, “credenze”) che l’hanno preceduta, sia quelli ad essa contemporanei (“Un’opera si appone e si associa a testi precedenti, assimila e trasforma libri precursori”) (*ibidem*: 193-196).

#### FIGURE LETTERARIE E RAPPRESENTAZIONI SOCIALI

Vediamo dunque cosa racconta il nostro testo: un bambino saggio di soli tre anni, soprannominato piccolo figlio dell’Imperatore, fu raccomandato ad un arcivescovo, il quale, a sua volta, lo raccomandò ad un patriarca di Gerusalemme e quest’ultimo lo presentò ad un duca molto saggio definito “il migliore che ci fosse su tutta la terra”.

Appena il bambino arrivò nella città del duca, venne interrogato dai cavalieri che gli fecero due domande —sulla sua provenienza e sulla sua saggezza— alle quali il piccolo rispose in maniera sapiente e inusuale. Il singolare accaduto venne quindi riferito all’imperatore Adriano che fece venire il bambino presso di sé, a Roma, per interrogarlo su più questioni di tale rilevanza da meritare di essere lette dai molti.

---

<sup>11</sup> Uso questa espressione riprendendola da Chartier (“operer un désenclevement de l’objet étudié”) e cerco di seguire alcune delle sue indicazioni (Chartier, 1996b: 11).

Questo è l'avvio del libretto "popolare" francese *L'enfant sage à trois ans. Contenant les demandes que lui fit l'empereur Adrien & les reponses de l'enfant*. Dopo la breve introduzione narrativa, che occupa due pagine, ha inizio il dialogo tra l'imperatore Adriano ed il bambino saggio: una sequenza di circa 69 domande e risposte (il loro numero varia a seconda delle edizioni), brevi ed essenziali, che si susseguono ad un ritmo incalzante senza un piano logico immediatamente evidente. Molte delle interrogazioni sono dei veri e propri enigmi ed indovinelli. Le altre riguardano la storia sacra e profana, curiosità naturalistiche, questioni teologiche, opinioni su alcune categorie sociali (mercanti, lavoratori della terra, cavalieri), questioni generali relative ai bambini, all'uomo e alla donna.

*L'enfant sage* rientra tra i titoli editi nella collezione della *Bibliothèque bleue*, si trova, infatti, citato nel *Catalogue descriptif de la Bibliothèque bleue de Troyes*, redatto da Alfred Morin (1974: 105) ai numeri 237 e 238.<sup>12</sup> È costituito di poche pagine, dalle 11 alle 24 (in formati che vanno dall'8° al 12° fino al 24°, anche in questo caso numerazione delle pagine e formato variano con il mutare dei tipografi-stampatori) ed ha iniziato ad essere stampato nelle edizioni di Troyes (Nicolas Oudot) nel 1617 continuando ad essere riprodotto fino alla metà del XIX secolo. Un titolo longevo sicuramente, anche se non dei più famosi come sono stati, ad esempio, *l'Histoire de Pierre de Provence et de la belle Maguelonne* o *L'histoire de Jean de Calais*. Incuriosisce il suo successo editoriale, che invita a riflettere sulle ragioni della sua fortuna. L'idea da cui muove questa relazione è che attraverso l'indagine su un solo testo si possano illuminare alcuni nodi problematici relativi alla cosiddetta letteratura "popolare". Lo "studio di caso" è uno dei possibili approcci alla letteratura di *colportage*.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> A proposito del titolo (*L'enfant sage à trois ans*) si può osservare quanto scrivono Nieves Baranda e Victor Infantes in merito a questo argomento, rispetto alla narrativa popolare diffusa in Spagna nel XVI secolo. Specificando i tratti di una tipologia editoriale relativamente unitaria, sui titoli scrivono: "títulos que tienen como término más significativo, que identificará siempre a la obra, uno o dos nombres propios exóticos (se apela así a la fantasía de lo desconocido), acompañado de algunos adjetivos que resaltan el elemento fundamental de la personalidad de esos personajes: *noble, sabia, enamorados, valiente*" (Baranda e Infantes, 1995: 7).

<sup>13</sup> Un esempio brillante è il saggio di Roger Chartier *La pendue miraculeusement sauvée*, che analizza un solo libretto, un *occasional* o *canard* (Chartier, 1987b: 83-127). L'analisi di un oggetto comune e di un singolo racconto costituiscono il terreno per ricostruzioni di più ampia portata, come i diversi e molteplici significati che possono essere espressi sia dai "dispositivi narrativi", che da quelli "tipografici" di un testo. Scrive, infatti, Chartier: "Donc, tenter à la seule échelle où elle est vraiment possible, celle d'un texte et de ses éditions, la reconstruction des significations plurielles portées par les dispositifs narratifs et typographiques qui sont ordinairement ceux des imprimés de large circulation" (*ibidem*: 84).

Ho provato a ricostruire sia la storia editoriale che testuale anche allo scopo di rintracciare le edizioni “popolari” francesi che costituivano l’obiettivo primario della mia ricerca.<sup>14</sup> La lunga vicenda editoriale della storia del bambino saggio si intreccia con il percorso complicato della origine e della successiva storia del testo. *L’enfant sage*, infatti, non risale, come la maggior parte degli scritti che gli editori di Troyes avevano deciso di rimaneggiare e pubblicare, al repertorio della letteratura medievale e di quella immediatamente successiva, ma si collega alla tradizione dei dialoghi latini, greci e bizantini.

Delle versioni in lingua francese ho rintracciato 11 libretti “popolari” (pubblicati tra il 1617 ed il 1850 circa), 8 edizioni non a buon mercato (1 del 1859 e 7 del XVI secolo), 1 incunabolo e 4 manoscritti del XV secolo.<sup>15</sup> In generale va detto che *L’enfant sage* è stato tramandato in un gran numero di scritti che rappresentano 11 versioni differenti. La diffusione ed il successo conosciuti da queste domande e risposte non si limitano soltanto all’area francese, riguardano anche quella catalana, castigliana, portoghese, bretone, francese, inglese e gallese.

*L’enfant sage* si trova pubblicato con questo titolo in edizioni di *colportage* solo in lingua francese e bretone. Un testo con esso strettamente imparentato è quello che ha circolato in edizioni economiche e popolari dal 1800 in Spagna e Portogallo e, successivamente, anche in Brasile, con il titolo *Historia de la donzella Theodor*. Ma questo lo vedremo meglio in seguito.

Va detto subito che il piccolo dialogo tra l’imperatore Adriano ed il bambino saggio si presenta come un testo complicato, che non risale ed un modello unico e non ha un titolo originario. È stato Paul Meyer a chiamare il testo con il nome del rifacimento francese più recente, *L’enfant sage* appunto, più noto delle versioni più antiche (Suchier, 1910: 5). Il componimento è apparso per la prima volta in lingua provenzale probabilmente alla metà del XIII secolo. La sua complessità è data non solo dalla intricata questione delle fonti, ma anche dalla natura e origine delle domande e risposte che contiene.

---

<sup>14</sup> Per questo lavoro mi sono avvalsa della preziosa monografia del 1910 del filologo Walter Suchier *L’enfant sage à trois ans. Das Gespräch des Kaisers Hadrian mit dem klugen Kind Epitus* (Suchier, 1910). L’opera costituisce lo studio più completo del dialogo tra il bambino saggio ed Adriano. Repertorializza un numero considerevole di manoscritti ed edizioni in diverse lingue. Rispetto ai dati raccolti da Suchier, ho arricchito il catalogo delle edizioni “popolari”, aggiungendo nuovi esemplari.

<sup>15</sup> Includo nel conto delle edizioni “popolari” quella di Nicolas Oudot del 1617, seguendo Alfred Morin (1974: 105, num. 237). Mi riservo di approfondire l’esame di alcune caratteristiche testuali ed editoriali, che potrebbero suggerire una valutazione diversa.

Il testo, dunque, è costruito sulla base di numerose fonti, che si intrecciano, si sovrappongono, si confondono tra loro in un groviglio di relazioni (mediazioni, passaggi successivi) che ho tentato di districare. La caratteristica comune di questi scritti è di appartenere ad un singolare genere letterario, quello del dialogo, che ha avuto fortuna nella letteratura latina medievale, come in quella greca e bizantina, ma che nelle lingue romanze, è rappresentato solo da pochi esempi, se si fa eccezione per *L'enfant sage*. Schematizzando ed semplificando si può dire che *L'enfant sage* ha a che fare con sei testi, alcuni di difficile datazione, che possono essere fatti risalire ad un arco di tempo che va, all'incirca, dal II al IX secolo. Si tratta dei seguenti dialoghi: "Adriano ed Epitteto", *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi*, *Disputatio Adriani Augusti et Epicteti philosophi*, *Disputatio regalis et nobilissimi juvenis Pippini cum Albino scholastico*, *Joca monachorum*, *Dialogo tra l'imperatore Adriano e il filosofo Secundus* ("Vita" e "Domande").<sup>16</sup>

Gli indovinelli, gli enigmi, i quesiti di varia natura che Adriano pone al bambino provengono, in quantità e forme diverse, certamente da questi dialoghi antichi, ma hanno anche una storia autonoma, sia precedente che successiva alla loro apparizione in questi testi. Per alcuni di loro è documentata una circolazione orale negli strati sociali meno colti, sia nell'antichità sia in epoche più vicine. Si ritrovano in età moderna anche in raccolte di indovinelli. Ricorrono soprattutto all'interno di alcuni dialoghi composti per lo più a partire dal Medioevo, che vengono, in genere, classificati come "popolari".

Si tratta di un vasto materiale narrativo apparso all'incirca tra il XII ed il XIV secolo, strutturato per lo più in forma di dialogo, e contenente al suo interno lunghe serie di domande e risposte. La sua esplorazione e analisi riconduce sempre, in forme e modi diversi, a due composizioni principali risalenti al Medioevo che hanno per protagonista il sapiente Salomone: il *Dialogo di Salomone e Saturno* e il *Dialogo di Salomone e Marcolfo*.<sup>17</sup>

La somiglianza tra la versione inglese de *L'enfant sage* e, ad esempio, il dialogo tra Salomone e Saturno, è richiamata anche nel sottotitolo della stampa del

---

<sup>16</sup> Lo studio di questi dialoghi è stato effettuato da Suchier oltre che nella monografia prima ricordata (Suchier, 1910: 3-12, 64-90 e 265-278) anche in Daly e Suchier (1939) e Suchier (1955).

<sup>17</sup> Oltre le composizioni già citate, le narrazioni prese in considerazione e riportate nel libro di John M. Kemble, *The dialogue of Salomon and Saturnus* (Kemble, 1848), sono: "Adriano e Ritheus", *The Master's of Oxford Catechism*, *la Riote du monde*, *i Proverbs of Alfred*, *gli Anglo-Saxons Apothegms*, *i Proverbs of Hending, Saint Serf and the Devil*, *le Demaundes joyous*, *Der Phaffe Amis*, *le Bede collectanea et flores*.

1860: *The Wyse Chylde and the Emperor Adrian; a dialogue resembling that of Salomon and Saturn*.<sup>18</sup>

La questione della corrispondenza in testi di diversa origine non solo della struttura dialogica, ma anche di singoli gruppi di domande e risposte costituisce, a mio parere, un ponte filologico sul quale far transitare altri significati e correlazioni (identità, riscontri, affinità).

E dunque, rispetto ai tanti spunti di ricerca offerti dal piccolo libretto e presenti anche nei componimenti di cui ho appena detto, ho deciso di indagare sul tema del dialogo inteso come una delle forme di trasmissione del sapere.

La particolarità del dialogo che si ritrova ne *L'enfant sage*, è di presentare una situazione rovesciata rispetto a quella che in genere è la norma: chi è “potente” e censito essere “sapiente” fa domande a chi è “debole”, politicamente e socialmente, ed è considerato comunemente “ignorante”. Questo secondo risponde brillantemente a tutte le questioni e si rivela più “saggio” del primo. Siamo quindi di fronte ad una forma particolare di confronto tra due *locutores* che chiamerò “dialogo ineguale”, riprendendo un’espressione di Daniel Fabre. Si tratta di una ineguaglianza che capovolge le gerarchie ufficiali pur non stravolgendo i rapporti di potere e che richiama l’attenzione sulla figura del “debole” e sulle forme che la sua “sapienza” assume.

Sono andata quindi alla ricerca di questa particolare situazione dialogica in altri testi, sia di tradizione scritta che orale. Percorrendo parallelamente le due traiettorie di indagine, quella “filologica” (che insegue le vicende del testo o di sue parti) e quella “comparativa” (che rintraccia il “dialogo ineguale” in altri racconti) i risultati sono stati convergenti, conducendo ambedue verso gli stessi tipi di letteratura.

Esiste una corrispondenza tra le migrazioni del testo, il suo vagabondare in epoche ed aree geografiche diverse, e le metamorfosi che subiscono i due dialoganti. È soprattutto l’interlocutore di Adriano a modificarsi sensibilmente assumendo, di volta in volta, volti, corpi ed età diverse, pur rimanendo nella sostanza lo stesso. Il viaggio testuale ha permesso di incontrare i tanti protagonisti di questo dialogo che sembra avere connessioni con un mondo molto più grande di quello inscritto tra le sue righe, un mondo fatto non solo di altri testi, ma anche di altre figure. È su questa galleria di figure che emergono sia dalle versioni de *L'enfant sage*, sia dai vari dia-

---

<sup>18</sup> Sul frontespizio si legge ancora: “from the unique edition printed by Wynkyn de Worde. Edited by J. O. Halliwell. London 1860. Printed for the editor”.



loghi a cui esso si connette per legami filologici o per corrispondenza di temi e motivi, che ho fermato l'attenzione e cercato di far ordine.

Prendiamo in esame le due principali opere medievali a cui riconduce la maggior parte dei testi esaminati. I due dialoghi tra Salomone e Saturno, prima, e Marcolfo poi, appartengono al filone della cosiddetta saga salomonica che rimanda ad un complesso di testi dalle origini non ancora chiarite, nei quali si mescolano elementi orientali e nordici.<sup>19</sup> Il medievale *Dialogus Salomoni et Marcolphi* diventato poi, nella prima versione in lingua italiana, *El dyalogo de Salomone e Marcolpho*, discende direttamente dal dialogo tra Salomone e Saturno.

La indeterminatezza rispetto alla nascita e alla formazione dei testi che vedono Salomone, il sovrano sapiente per eccellenza, disputare con diversi interlocutori rende difficile svelare le identità che si nascondono dietro i nomi di Saturno e Marcolfo.<sup>20</sup>

Il Saturno protagonista della epopea anglosassone è, da alcuni, identificato con la divinità pagana, da altri in un principe dei Caldei, di origine quindi orientale, che possiede le stesse caratteristiche di un demone, nemico dunque di Dio.<sup>21</sup> Queste sue qualità di creatura degli inferi lo avvicinano dunque ad un altro contestatore e, al contempo, servitore di Salomone, il demone zoppo Asmodeo, col quale pure il sovrano altercò.<sup>22</sup> Anche il villano bruttissimo Marcolfo è assimilato da John M. Kemble ad una antica divinità, e Piero Camporesi vede anche in lui un diavolo camuffato (talvolta associato al mago Merlino).

---

<sup>19</sup> Sull'argomento sono state pronunciate opinioni diverse e contrastanti, cfr. Kemble (1848) e Lackner (1978), ma anche Camporesi (1993: 40).

<sup>20</sup> Kemble (1848:118) scriveva: "Still, very considerable difficulty lies in the way of investigation, when we attempt to account for the identity of Saturnus and Marcolfus".

<sup>21</sup> Cfr. Lackner (1978: 315-316, n. 3). Sulla stessa linea si muove Camporesi (1978 e 1993).

<sup>22</sup> Per la complessa questione dell'origine e dell'identità degli interlocutori di Salomone si veda, oltre i già menzionati Lackner (1978) e Kemble (1848, in particolare pp. 113-131), anche Corti (1966), Cosquin (1911, 1922: 403 e 483-493), Pagani (1911) e Pullè (1888). Una ricca bibliografia su Marcolfo aggiornata al 1995 (*Vorläufige Bibliographie zur Marcolf-Figur*) è consultabile presso il sito Internet *Mediävistik der Universität GH Essen* ([www.mediae.uni-essen.de](http://www.mediae.uni-essen.de)).

Su Asmodeo si legga quello che scrive Di Nola: "Potente servitore di Salomone è il demonio Asmodeo, il cui nome è di origine iranica ed è attribuito al principe dei demoni. La leggenda è sviluppata ampiamente nel *Testamento di Salomone* dove il re, con l'aiuto dell'arcangelo Gabriele riesce a dominare Asmodeo e, dopo averlo legato con le catene, a costringerlo ai lavori del Tempio. Asmodeo ottenne con un abile stratagemma d'essere liberato dalle catene e, secondo una tradizione più volte attestata, sottrasse a Salomone il regno e governò al posto di lui, dopo averne assunto le sembianze" (*ER*, v, 754).

Figure degli inferi sono tutti costoro, discendenti dei demoni della fecondità agraria che insidiano il sapiente Salomone, contrapponendogli un repertorio di conoscenze “altre” da lui ignorato.

È possibile istituire una serie di simmetrie tra questi dialoghi e il libretto francese. In particolare vorrei evidenziare quelle tra *L'enfant sage à trois ans* e *El dyalogo de Salomone e Marcolpho*.<sup>23</sup> Tra gli elementi di similitudine si può notare il parallelismo delle somiglianze, da una parte, tra Marcolfo ed il bambino saggio, dall'altra tra Salomone e Adriano. Quanto a questi ultimi non c'è bisogno di molte spiegazioni. Le figure di Adriano e di Salomone sono note e spesso vengono richiamate per illustrare gli stereotipi rispettivamente della saggezza e della sapienza.<sup>24</sup>

Il nesso Marcolfo-bambino saggio è più complesso, ma più interessante, anche per il repertorio dei possibili altri legami che permette di istituire. Marcolfo, al di là delle sue lontane origini, è un uomo del popolo, un villano rozzo e astuto, un giullare, che viene invitato a corte da Salomone per rispondere alle sue domande, e che con le sue risposte mette in difficoltà il sapiente potente.

La subalternità sociale o la tenera età non impediscono ai due personaggi di conoscere cose che i potenti non fanno. Questa caratteristica li collega ad altre figure come quella di Bertoldo, protagonista de *Le sottilissime astuzie di Bertoldo*, opera seicentesca di Giulio Cesare Croce, che ha usato il dialogo salomonico medievale come opera di riferimento fondamentale. Anche il contadino emiliano del XVII secolo è protagonista di un incontro basato su uno scambio di domande e risposte con il re Alboino nella sua corte veronese. Il sovrano lo interroga su molte questioni alle quali il contadino risponde in modo imprevisto e secondo una logica che si basa sulla “natura” e sulle sue leggi e che ha la meglio su quella dei potenti, fondata sulla “consuetudine”, ovvero “sull'artificio logico e sulla sofisticazione teologica”.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Il “dialogo di Salomone e Marcolfo” è venuto costituendosi sulla base di una serie di testi diffusi e assai noti almeno a partire dal XII secolo. Già nella seconda metà del '400 hanno cominciato a circolare versioni a stampa in latino, e presto sono seguite le prime in volgare. L'opera costituì una fonte diretta per Giulio Cesare Croce, e per questo Camporesi ne ha pubblicato il testo in appendice alla sua edizione del *Bertoldo* (Croce, 1978). Camporesi per il testo in latino ripropone l'edizione critica stabilita nel 1914 da W. Benary, e per quello in italiano si rifà alla prima edizione nota nella nostra lingua (*El dyalogo de Salomone e Marcolpho*, Venezia, G. B. Sessa, 1502).

<sup>24</sup> Sulla sapienza di Salomone cfr. *ER* (v: 749).

<sup>25</sup> “Penso che sforza più la natura che la consuetudine”, dice ad un certo punto Marcolfo. Camporesi chiosa il verbo “sforza” con l'espressione “ha maggior forza”, cfr. “El dyalogo de Salomone e Marcolpho” (in Croce, 1978: 220) e Camporesi (1978: xxiii).

È dunque possibile trovare una serie di tratti più o meno comuni che mettono queste figure in collegamento tra loro. Si tratta di indovini, oracoli, sagaci scioglitori di enigmi, rigorosi ammaestratori morali e —per Marcolfo e Bertoldo— anche buffoni, elemento questo che li collega alla cultura carnevalesca.

Ma, e soprattutto, sono esseri depositari di un sapere naturale, innato, perchè non appreso. In tutti e tre i casi si tratta di analfabeti: due per condizione sociale, il terzo per motivi anagrafici. Questa conoscenza (il “sapere dei deboli”, secondo una espressione di Piero Camporesi; la “dotta ignoranza” per riprendere la formula del filosofo Niccolò Cusano), che oscilla, in altri casi, tra il naturale, il soprannaturale, il mistico, il metafisico, il morale (nel senso che riassume i valori morali di una comunità) è in genere *custodita da o rivelata a* figure sociali appartenenti ad una cultura “altra”, “diversa”, che i potenti non hanno, e di cui vogliono venire a sapere: per questo invitano a corte e fanno domande.<sup>26</sup>

Innocenza, ignoranza, subalternità sociale e estrema giovinezza sono le caratteristiche più evidenti di una classe di individui dallo statuto ambiguo, ai “limiti”, ai “confini” tra mondi diversi in bilico tra oralità e scrittura, soprannaturale e reale, ignoranza e sapienza, idiozia e intelligenza, laicità e religiosità.

Ancora un collegamento di carattere filologico, ancora un “dialogo ineguale” portano a scoprire un’altra figura, anche lei detentrica di un sapere “speciale”. La donzella Theodor è l’eroina della *Historia de la donzella Theodor*, che, nella versione proposta da Nieves Baranda e Víctor Infantes (Baranda e Infantes, 1995: 59-83), è strutturata intorno ad una situazione ben definita: un dialogo a domande e risposte tra Theodor, appunto, una schiava molto sapiente, e tre saggi che la interrogano a turno.

La narrazione comincia ad apparire a stampa nei primissimi anni del secolo XVI e negli ultimi due secoli dello scorso millennio, come si è detto, ha avuto una grande

---

<sup>26</sup> Una versione moderna di Marcolfo e Bertoldo può essere individuata, come suggerisce Silvano Peloso (1984: 120), in un libretto popolare brasiliano dal titolo significativo *Um sabido sem estudo* ovvero *Un saggio senza studio*. L’autore della composizione è Manoel Camilo dos Santos e l’opuscolo è stampato dalla Tipografia e Folhetaria Santos. Costa 6 *cruzeiros* ed ha 16 pagine. Alla fine del testo si legge “Campina Grande, 27/3/1958”. L’esemplare in mio possesso mi è stato cortesemente regalato in fotocopia dalla Fondazione Casa de Rui Barbosa di Rio de Janeiro. È la storia di un uomo povero e di aspetto sgradevole che, senza studiare, si è guadagnato la fama di sapiente ed è riuscito a diventare ricco.

Nello stesso studio sulla letteratura popolare del nordeste del Brasile Peloso rintraccia e descrive altri personaggi dalle caratteristiche analoghe a quelle dei due contadini della tradizione medievale europea (*ibidem*: 116-151).

fortuna come libretto popolare, circolando in questa forma in Spagna, Portogallo e Brasile. Theodor è strettamente collegata a Tawaddud, sapiente protagonista dell'omonimo racconto de *Le mille e una notte* (che risale probabilmente alla fine del IX secolo), e costituisce il modello originario da cui la donzella della letteratura in lingua spagnola e portoghese discende.

Tralasciando le molte altre connessioni che legano la donzella Theodor ai dialoghi prima menzionati, mi soffermo in particolare sul ritratto della fanciulla saggia che si rivela come una delle rappresentazioni degli "illetterati sapienti", della cui serie abbiamo visto far parte il bambino di tre anni, Saturno, Marcolfo e Bertoldo.

Anche Theodor è protagonista di un dialogo: viene interrogata dai tre migliori sapienti del re di Tunisi Miramamolín Almançor davanti a tutta la corte allo scopo di saggiare la sua sapienza che la giovane affermava essere straordinaria. E, in effetti, si rivela tale. Theodor, troppo giovane per essere così dotta e, per giunta, schiava, sconfigge in sapienza, gli uomini più istruiti del regno. D'altronde anche Tawaddud non era certo vecchia, come la sua grande conoscenza farebbe pensare, avendo soltanto 14 anni.

I saperi delle due fanciulle sono pressappoco identici e spaziano tra tutte le arti conosciute nelle rispettive epoche: astrologia, medicina, diritto, filologia, poesia, musica, aritmetica, geometria, logica, retorica, grammatica, musica, danza e fanno —nel caso di Tawaddud— sempre riferimento agli insegnamenti del Corano e —nel caso di Theodor— a quelli cristiani. Ma Theodor conosce anche rimedi miracolosi, curiosità astrologiche, predizioni cabalistiche: saperi di utilità immediata.

Ma c'è dell'altro. A partire da un'edizione del 1540 stampata da Pedro Hardoyin a Zaragoza, quarantaquattro coppie di domande e risposte coincidono quasi alla lettera con quelle pronunciate dall'imperatore Adriano e da Eпитus, il "niño infante", protagonisti della versione castigliana de *L'enfant sage*, conosciuta, tra l'altro, attraverso una stampa pubblicata probabilmente a Burgos, sempre nel 1540.<sup>27</sup>

Theodor ed il bambino saggio pronunciano parole pressappoco identiche. L'apparente differenza tra i due 'illetterati sapienti' rappresentata dalla differenza dei sessi è

---

<sup>27</sup> Si tratta de *Las preguntas que el emperador Adriano hizo al infante Eпитus*. Per la storia ed il testo di questa stampa cfr. Suchier (1910: 20-21, 119-125 e 365-394). Storia e testo di un'altra redazione castigliana e di una versione catalana, entrambe manoscritte, sono contenute, rispettivamente, in Suchier (1910: 20, 116-119 e 351-364, e 1910: 16, 95-102 e 283-308). Per un aggiornamento sulle versioni ritrovate in lingua spagnola cfr. Baranda e Infantes (1995: 16, n. 54).

In generale sulla donzella Theodor (anche come libretto "popolare") si vedano, ad esempio, Armistead e Monroe (1989), Caro Baroja (1970: 64, 377 e 385), Valero Cuadra (1996), Haro (1993), Lacarra (1993), Menéndez y Pelayo (1904), Parker (1996), Peloso (1984: 106-115) e Taylor (1985).

subito annullata dalla similarità della condizione infantile con quella di donna, schiava e, per giunta, anche molto giovane. Ad ambedue gli status è ordinariamente negato l'accesso agli strumenti del sapere.<sup>28</sup>

Anche le fiabe in effetti offrono un altro terreno fecondo di esplorazione. Alcune contengono dialoghi tra un personaggio potente ed un altro di condizione modesta, gerarchicamente inferiore. Sono repertorate nella sezione intitolata *Fiabe Novellistiche —Novelle (romantic tales)—* della classificazione internazionale di Aarne e Thompson (1964) corrispondente alle fiabe tipo 850-[999].

In particolare, poi, esiste una classe di narrazioni raccolte sotto la titolazione *Die Märchen von Klugen rätsellösern (La fiaba del bambino che scioglie gli enigmi)*, studiata da Jean de Vries nella omonima monografia pubblicata nel 1928. Dei tre tipi di fiabe che rientrano in questa categoria due riguardano il tema qui trattato *L'astuta contadinella* (t. 875) e *Il re e il figlio del contadino* (t. 921). A queste ne va aggiunta una terza, *Il re e l'abate* (t. 922), oggetto di una approfondita analisi da parte di Walter Anderson nel 1923: *Kaiser und Abt*.

Dunque i tre tipi di fiabe individuate contengono esattamente quello che si è definito il "dialogo ineguale". Dall'analisi del corpus che ho messo insieme di fiabe in lingua francese (a stampa e manoscritte) risulta che i protagonisti sono per lo più figli di contadini, sono i contadini medesimi, sono mugnai e pastori.<sup>29</sup> C'è quasi sempre un re a fare domande e le risposte che gli vengono date lo disorientano e colpiscono per la loro sagacia, facendolo desistere dal tentativo di tendere insidie ai suoi sottoposti. Da queste fiabe emerge una figura di uomo del popolo, sì privo di istruzione, ma di intelligenza più vivace del signore da cui non si lascia intrappolare.

---

<sup>28</sup> Cristiano Grottanelli, nel saggio *Maschi gravidi e femmine sagge: un tema tradizionale*, ha rintracciato in alcune fiabe e racconti l'immagine della fanciulla saggia, che pur rappresentando nell'intreccio delle storie "la parte più debole", "l'inizialmente soccombente", "l'autorità minore", "meno forte", si rivela più "astuta" e "saggia" dell'autorità "dominante" e riesce a far trionfare la giustizia contro "l'arbitrio dei prepotenti".

Il motivo della fanciulla saggia può quindi, secondo Grottanelli, essere letto come "la vittoria finale del debole sopraffatto". La saggezza della donna non è solo l'arma grazie alla quale il soccombente può prevalere, ma è "la compensazione di un dislivello gerarchico e la garanzia di una rivincita, magari paradossale e nascosta" (Grottanelli, 1998: 140).

Queste considerazioni conducono quindi a rilevare che la questione importante non è tanto che sia una donna ad essere così intelligente ed astuta, quanto che si tratti di un personaggio comunque considerato "soccombente", "minore", "oggetto di ingiustizia", "subordinato".

<sup>29</sup> Questa ricerca non sarebbe stata possibile senza il prezioso aiuto di Josiane Bru e, per il suo tramite, di Marie-Louise Tenèze. A loro va un caloroso ringraziamento. Il catalogo ragionato delle fiabe in lingua francese classificabili nei tipi qui presi in considerazione è adesso consultabile in Delarue e Ténèze (2000).

D'altronde proprio alla fine del lavoro, nel sesto capitolo dedicato all'analisi dei rapporti tra le tradizioni europee ed asiatiche delle fiabe relative alla saggezza (*Klugheitsmärchen*), De Vries menziona il dialogo tra Adriano ed il bambino saggio e lo porta ad esempio non solo della diffusione di una narrativa costruita su prove di intelligenza, basate su enigmi e domande difficili, ma anche della scarsa importanza rivestita dal sesso dei protagonisti, rispetto invece al loro statuto di "ragazzi saggi" e, aggiungerei io, figli di lavoratori delle campagne (Vries, 1928: 407).

Ai *tipi* di fiabe che stiamo discutendo rimanda anche Aurelio Espinosa, che cita il testo de *L'enfant sage* nella nota di commento a *El obispo y el tonto*, corrispondente al *tipo* 921. Espinosa sottolinea che le fiabe e le leggende che narrano di personaggi dotati di una particolare acutezza di ingegno sono moltissime. A questo proposito menziona l'importanza avuta nella tradizione letteraria medievale dalla *leyenda* dell'imperatore Adriano e de "el ingenioso niño Epiteto, que contestaba con extraordinaria ingenuidad a todas las preguntas que se le hacían" (Espinosa, 1947: II, 143). Espinosa trova nel testo un tono complessivamente erudito, ma riconosce che alcune domande e risposte sono di origine popolare e che, a suo parere, si ritrovano in alcune versioni di fiabe contenenti domande difficili. Lo studioso fa riferimento a narrazioni classificabili appartenenti ai *tipi* 921, 922, 875 e 2010. Si tratta de *La mata de albahaca*, che Espinosa associa alle fiabe dei *tipi* 921, 922 ed 875 (*ibidem*: 61-78); *Las tres preguntas* (t. 922); *Las doce palabras retornadas* (t. 2010).<sup>30</sup>

Ritornando al tema delle figure, può essere il caso di menzionare almeno una delle varie coincidenze che rafforzano l'ipotesi che esista un collegamento tra i vari 'illetterati sapienti', pur essendo ognuno di loro ben distinto dagli altri. A proposito della fiaba *Il re e il figlio del contadino* (t. 921), alcune delle domande rivolte ai bambini e le risposte di costoro presentano delle forti somiglianze con certe battute che si scambiano il re Salomone ed il rozzo Marcolfo. Anche De Vries, d'altronde, nel ricostruire la storia delle fiabe oggetto della monografia poco prima citata insiste sui rapporti con la saga salomonica (Vries, 1928: 318-320) e sottolinea i numerosi legami con il *Dialogo di Salomone e Marcolfo* (*ibidem*: 309-310).<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Per i commenti alle tre fiabe si veda nell'ordine Espinosa (1947: II, 61-78, 101-111 e 111-143). Per i testi, cfr. rispettivamente *ibidem* (I: 3-14, 39 e 40-42).

<sup>31</sup> Oltre De Vries, anche altri studiosi, Kurt Ranke (in Joisten, 1997: III, 249), Reinhold Köhler (in Luzel, 1877: 475-476), Emmanuel Cosquin (1886: 126-127) e Aurelio Espinosa (1947 t. II: 145) commentando questa fiaba hanno rilevato la forte somiglianza tra le domande e risposte che si scambiano i due protagonisti con quelle contenute in un passo del *Dialogo di Salomone e Marcolfo*, individuato esattamente nel secondo degli incontri tra il re e il contadino e che si svolge anche questo in forma di dialogo. Marcolfo si esprime utilizzando enigmi, che Salomone non decifra, e di cui deve chiedere spiegazione ("El dialogo de Salomone e Marcolpho", in Croce, 1978: 217).

Ancora una volta corrispondenze filologiche rendono visibili un'affinità di immagini, ancora una volta la figura del bambino saggio torna a confondersi con quella dell'astuto villano. Esiste dunque un collegamento tra i saperi che queste figure detengono oltre che, naturalmente, tra i tratti che le descrivono.

Anche il terreno mitico più classico offre documenti che si prestano a letture analoghe mettendo in particolare in evidenza il tema del potere. Tutti i miti parlano di potere, scrive Cristiano Grottanelli (1996b: 207) analizzando quattro miti indiani, ma ce ne sono alcuni che non solo entrano più direttamente nel merito di questa tematica, ma offrono anche espliciti esempi di "potere dei deboli", inteso esattamente nell'accezione di Victor Turner. Per di più la messa in scena di questo potere 'altro' avviene attraverso il contrasto tra due figure: precisamente la situazione individuata nel campione di dialoghi fin qui presi in considerazione. Unica differenza: l'assenza della sola forma dialogica come terreno di confronto.

Le due figure che si contrappongono hanno le stesse caratteristiche finora identificate nei testi letterari analizzati. La prima rappresenta il potere "centrale", "ufficiale" ("it is the official, the traditional, the legitimate, the authoritative power") ed occupa una posizione gerarchica elevata. La seconda, all'inverso, ne occupa una di ordine inferiore ed è dotata di un potere "altro", più sottile e di difficile qualificazione: "a power devious, irregular and often unrecognized, a power that does not involve high status in the hierarchical order" (*ibidem*: 208).

La contrapposizione in atto, secondo la lettura di Grottanelli, è tra due diversi tipi di potere. Quattro esempi illustrano questo conflitto. In particolare due miti indiani, uno dei Winnebago ed un altro dei Pueblo, sono significativi ai fini del discorso che qui si sta conducendo. Il primo ha per protagonista Wadjunkaga, il trickster, l'inferiore che attraverso l'inganno, l'astuzia, l'imbroglio —i suoi poteri— seduce, travestendosi da donna, il figlio del capo, che grazie alla posizione sociale elevata rivestita dal padre, possiede cibo e riparo che, invece, a lui mancano. Nel secondo mito il confronto è tra Poshayane, giovane giocatore, donatore di salute, seduttore e mago, la cui ambiguità lo avvicina alla figura del trickster, ed il potente capo, che sarà vinto al gioco dal primo.<sup>32</sup>

L'analisi di questi miti porta alla luce una nuova figura da aggiungere all'elenco appena messo insieme: il trickster, eroe-buffone, creatore del mondo, fondatore della civiltà, eroe civilizzatore, secondo la terminologia degli etnologi. Ma si discute anche di poteri.

---

<sup>32</sup> Va sottolineato comunque che, oltre a quanto qui riassunto, Grottanelli innesca nell'analisi di questi miti ulteriori sottili distinzioni, soprattutto quando pone le prime due narrazioni in connessione con le seconde due analizzate nella successiva metà dello scritto.

Il trickster ed il suo omologo traggono dei vantaggi dal potere “ufficiale”, ma non se ne impossessano. Se lo facessero perderebbero quelle facoltà e possibilità “speciali” che sono loro proprie, esattamente in virtù dell’esclusione dai ruoli ufficiali della società strutturata con cui hanno a che fare. È proprio lo statuto di figura liminale che consente loro di esercitare il potere “altro”. Una volta assorbite nei sistemi centrali perdono la loro qualificazione particolare o, addirittura, soccombono.<sup>33</sup>

I due poteri si configurano, quindi, come vicendevolmente esclusivi. Per avere il secondo, non si può possedere anche il primo. Il potere centrale può essere conquistato soltanto da coloro che rinunciano al “potere dei senza potere” (*ibidem*: 217) come mostrano, ad esempio, gli altri due miti presi in considerazione nel lavoro di Grottanelli.

“These myths”, scrive Grottanelli, “point to the fact that figures who possess power and represent order are not sufficient to account for reality, be it cosmic or social. Lower figures, and their ‘other’ powers, are also necessary”. Solo mantenendo in piedi una struttura duale e, al contempo, gerarchica, il mondo può funzionare. Non solo, ma questo sistema consente anche che le figure dei “superiori” siano immagini “opache” che, per esempio, passino in secondo piano dopo aver compiuto azioni fondanti (come il creatore dei miti delle origini che si ritira dopo aver messo in piedi il mondo) senza che ciò sminuisca il loro ruolo di figure di potere; o, ancora più paradossalmente, il sistema tollera che coloro che occupano una posizione sociale bassa e marginale insidino il potere centrale mettendo in difficoltà, facendosi gioco, schernendo e financo vincendo/sottomettendo, anche se solo temporaneamente, coloro che lo rappresentano. Ma anche questo fa parte del modo più generale in cui il potere si è costruito ed organizzato (*ibidem*: 212-213).

Il tema del potere, come si è visto, è uno dei grossi nodi teorici sollevati dalla problematica trattata. Il “sapere dei deboli” può quindi trasformarsi in “potere dei deboli”. Infatti questa conoscenza particolare che bambini, giovani fanciulle, contadini, mugnai, trickster esibiscono può trasformarsi in potere ed arrivare quindi a scuotere l’ordine sociale.<sup>34</sup>

Proviamo a passare dal territorio delle figure letterarie a quello delle rappresentazioni sociali. È Camporesi il primo a consolidare questa immagine di marginali pos-

---

<sup>33</sup> È quello che accade, per esempio, al personaggio di Bertoldo, quando Alboino si stupisce “del gran giudizio e sottile ingegno di costui, tenendolo per uno de’ più accorti cervelli che fossero al mondo” (Croce, 1978: 73).

<sup>34</sup> Alboino esprime esattamente questo timore rivolgendosi ai suoi uomini e riferendosi sempre a Bertoldo, il “villano tristo e scelerato, che ha il diavolo nell’ampolla, e un giorno sarebbe buono per rovinare il mio stato” (Croce, 1978: 71).



essori di saperi speciali che assumono anche ruoli di potere all'interno delle società, rifacendosi agli studi di antropologia sociale e, in particolare, alle analisi di Victor Turner contenute in *The Ritual Process. Structure and Anti-structure* (Turner, 1974).

Pur nella consapevolezza della profonda diversità esistente tra immagini letterarie e figure sociali provo ad accostarle, mettendole su uno stesso piano di confronto, seguendo il percorso aperto da Camporesi e spingendolo ulteriormente in avanti.

L'utilizzazione di testi antropologici permette infatti allo studioso di allargare lo spettro degli esempi dal campo letterario a quello sociale, non solo delle società occidentali ma anche di quelle non-occidentali. Turner, infatti, all'interno dello studio sul rito e nell'ambito della elaborazione e precisazione dei concetti di liminalità e *communitas*, definisce “the powers of the weak” —una delle possibili manifestazioni culturali della *communitas*— come “the permanently or transiently sacred attributes of low status or position” (Turner, 1974: 95). Varia è la tipologia dei gruppi o degli individui che detengono queste possibilità, ma il lungo elenco di “mythic types” che Turner mette insieme, attingendo sia alla scrittura etnografica che alla narrativa filmica e letteraria occidentale, è riconducibile comunque a figure strutturalmente “inferior”, “marginal”, “poor”, “deformed”, “outsider”. Queste “symbolic figures, such as ‘holy beggars’, ‘third sons’, ‘little tailors’ and ‘simpletons’ [...] strip off the pretensions of holders of high rank and office and reduce them to the level of common humanity and mortality” (*ibidem*: 96-97).

Il ventaglio dei campioni rintracciati è ampio: dagli “subjugated autochthones” che detengono “mystical and moral powers over the total welfare of societies whose political frame is constituted by the lineage or territorial organization of incoming conquerors”; alle associazioni di culto, presenti tra gli ndembu e i lamba dello Zambia, “whose members have gained entry through common misfortune and debilitating circumstances to therapeutic powers with regard to such common goods of mankind as health, fertility, and climate”; fino ad arrivare a intere popolazioni, numericamente e strutturalmente esigue, con poteri politici insignificanti all'interno dei sistemi nazionali, ma che tuttavia svolgono un ruolo di “upholders of religious and moral values, such as the Hebrews in the ancient Near East, the Irish in early medieval Christendom, and the Swiss in modern Europe” (*ibidem*: 126).

Turner continua l'elenco rifacendosi a Max Gluckman che in *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (Gluckman, 1965) si sofferma sulla figura del giullare di corte africano che “operated as a privileged arbiter or morals, given licence to gibe at king and courtiers, or lord of the manor” (*ibidem*: 102) e su quella dei suonatori di tamburo dell'imbarcazione regale Barotse che serviva a trasportare il re e la sua corte durante le inondazioni annuali, dalla pianura dello Zambesi a siti meno pericolosi. In questi tragitti i suonatori

“were privileged to throw into the water any of the great nobles ‘who had offended them and their sense of justice during the past year’” (Turner, 1974: 96).

Passando dalle società non-occidentali alla cultura occidentale Turner ravvisa queste figure nel personaggio dello “straniero” del *western* tradizionale. Esterno alla comunità centro dell’azione, questa figura dal passato sconosciuto “who restores ethical and legal equilibrium to a local set of political power relations by eliminating the unjust secular ‘bosses’ who are oppressing the smallholders”.

Ed ancora, attingendo al repertorio dei miti e della letteratura, Turner prosegue segnalando: “the good Samaritan, the Jewish fiddler Rothschild in Chekhov’s tale *Rothschild’s Fiddle*, Mark Twain’s fugitive Negro slave Jim in *Huckleberry Finn* and Dostoyevsky’s Sonya, the prostitute who redeems the wouldbe nietzschean ‘superman’ Raskolnikov, in *Crime and Punishment*” (*ibidem*: 97).

Anche i movimenti millenaristici, la *beat generation*, gli *hippies* ed i *teeny-boppers*, questi ultimi contemporanei di Turner all’epoca della stesura del volume, sono portati ad esempio del “potere dei deboli”.

Tutti questi gruppi culturali ed etnici e figure rappresentano dunque una “open morality”, riprendendo la terminologia di Bergson, che si pone in contrasto con la “closed morality”, the latter being essentially the normative system of bounded, structured, particularistic groups”; essi rappresentano od esprimono valori umani universali (*ibidem*).

#### “L’ILLETTRÉ ÉCLAIRÉ”

Le immagini di deboli che ho raccolto difficilmente si lasciano ricondurre a un quadro unitario. Può essere però utile sperimentare l’individuazione di nessi e relazioni, il riconoscimento di configurazioni provvisoriamente unificanti. Un po’ come quando osserviamo stelle e pianeti tra loro distanti e irriducibili e, considerandoli da un determinato punto di vista, li associamo in costellazioni. Seguendo alcune indicazioni di Michel de Certeau (relative all’Europa della seconda metà del XVII secolo) si potrebbe riconoscere in quelle immagini di ‘deboli’ la costellazione del selvaggio.

“Figure del selvaggio”: “figure culturali” “epistemologiche” che introducono nella dimensione del simbolico

ciò che la città esorcizza, nel momento in cui i carnevali, esclusi dalle feste come troppo dispendiosi, si mutano in sabba notturni di streghe e stregoni. Non meraviglia che i discorsi mistici di desideri insensati, repressi dalla ragione di Stato che serve da mode-

llo a tante istituzioni, ricompaiano anch'essi nella figura del selvaggio. Egli in questa forma appare — può solo apparire— come un vinto. Ma questo vinto parla di ciò che non si può dimenticare. (Certeau, 1982: 285)

Questa figura “centrale [...] invenzione geniale dei secoli XIV e XV [...] ha percorso (e senza dubbio modellato) la scoperta occidentale dei ‘selvaggi’ del Nuovo Mondo nel XVI secolo”. Alla fine del settecento scompare, sostituita da altre immagini come quelle del “primitivo”, del “colonizzato”, del “deficiente mentale” (*ibidem*).

L'immagine dell'uomo selvaggio è una figura complessa che ha assunto nei secoli diversi significati. Come altre costruzioni culturali è servita, secondo alcune interpretazioni (White, 1972; Husband, 1980) a definire alcuni caratteri di se stesse che le società non riuscivano ad esprimere in forma diretta. Hayden White ha chiamato questo processo “the technique of ostensive self-definition by negation” (White, 1972: 5).<sup>35</sup>

A volte, precisa White, in periodi di “stress socio-cultural” le esigenze di autodefinizione si fanno sentire più forti e, quando non si trovano criteri positivi per rappresentarsi, si ricorre ad immagini negative per affermare se stessi attraverso ciò che sicuramente non si è. Per mezzo delle differenti rappresentazioni dell'uomo selvaggio si è espressa, per esempio, l'idea che una società, in un determinato momento storico, ha dei concetti di “civiltà” e di “umanità” che pensa di incarnare. Simili convinzioni sono rivelate attraverso la precisazione di nozioni come quelle di “wilderness” o “savagery”.

Lo stesso meccanismo produttore di identità è stato messo in atto anche per spiegare concetti come quelli di sanità e di ortodossia, espressi attraverso le rappresentazioni della pazzia e dell'eresia. La figura dell'uomo selvaggio, e altre immagini, reali o mitiche che siano, danno corpo alle qualità essenziali della società che le produce e si trasformano nel tempo in funzione dei cambiamenti che questa stessa società attua: perdono di significato, ne assumono uno opposto, rimandano a dei referenti diversi. Quello che comunque conta è che, ogni volta, le società presentino queste “fictions” come verità. Anzi, maggiore è la capacità di renderle “reali”, “naturali”, maggiore è la loro forza e stabilità.

Decostruire queste immagini, “demitologizzarle” —*demithologization* è il sostantivo usato da White, (*ibidem*: 6)— significa riconoscere che non sono “segni” che indicano essenze incarnate in specifici gruppi umani, ma “strumenti concettuali”, che hanno una funzione euristica limitata “for generating possible ways of conceiving the human world”;

---

<sup>35</sup> Sull'uomo selvaggio si veda anche, ad esempio, Bernheimer (1952), Centini (1992 e 2000), Dudley (1972), Leach (1958), Poppi (1986 e 1997) e Tinland (1968). Per la sua immagine nei tempi moderni non solo come “mito” e “simbolo”, ma anche come “figura folklorica”, cfr. ad esempio Neri (1951) e Togni (1988). Come “motivo” si ritrova classificato nel *Motif-Index of Folk-Literature* di Stith Thompson (1958). Un nuovo e complessivo studio è costituito da SOZZI 2002.

sono “complexes of symbols, the referents of which shift and change in response to the changing pattern of human behavior which they are meant to sustain” (*ibidem*: 3, 5).<sup>36</sup>

In base a ciò si possono anche spiegare la diversità e contraddittorietà dei caratteri che gli vengono attribuiti: costui rappresenta alternativamente valori positivi e negativi (il bene e il male, la virtù e la depravazione...), evoca ammirazione e paura. Personificazione di principi opposti ed irriducibili, da una parte è il miraggio di una vita libera, svincolata dall'imposizione di norme e convenzioni sociali, dall'altra la minaccia che questa stessa ribellione comporta.

Mondher Kilani, ad esempio, ritrova nelle diverse letture che dei “selvaggi” sono state fatte (da politici, studiosi, filosofi e viaggiatori del secolo dei Lumi) uno dei modi in cui il pensiero occidentale ha cercato di comprendere e criticare se stesso. Considerato positivamente (“il buon selvaggio”) o valutato negativamente (“il cattivo selvaggio”) “l'immagine dell'altro permane come una figura manipolata, un'immagine mitica che si utilizza secondo le esigenze e i bisogni del momento” (Kilani, 1992: 221).

Lo stesso meccanismo di approccio all'alterità che ha presieduto alla costruzione delle immagini del “buono” e del “cattivo” selvaggio Kilani lo ritrova nelle rappresentazioni dei “selvaggi” di casa propria: “l'indigente”, “l'escluso”, “il popolo povero della società europea”, “il contadino” e simili (*idem*, 1994: 102-103). Lo sforzo mi sembra sia dunque quello di portare alla luce “la struttura soggiacente al sistema di rappresentazione che presiede, ancora ai nostri giorni, all'approccio occidentale dell'alterità” (*idem*, 1992: 219).

Il selvaggio interno è sempre stato rappresentato sotto le più diverse figure. Una è quella che a noi qui interessa e che può essere assunta a simbolo della classe di personaggi presentati in questa relazione. È ancora De Certeau a offrirci la terminologia a suggerirci espressioni ed immagini efficaci. Sempre in *Fabula mistica* nel primo dei tre esempi diversi di “selvaggi” interni, quello dell’“illettré éclairé”, lo storico riconosce “l'enfant sage à trois ans”, il bambino saggio da cui sono partita.

“L'illettré éclairé”, “l'illettré savant”,<sup>37</sup> inteso come “detenteur d'un *autre savoir*, incarnation d'une *docte ignorance* que maints discours s'efforcent de cerner, de défi-

---

<sup>36</sup> Le parole e le frasi tra virgolette sono riferite da White in alcuni casi al mito dell'uomo selvaggio, in altri ai concetti che esso rappresenta (“wildness”, “savagery”, “madness”, “heresy”), mentre vengono qui da me costruite insieme per spiegare il primo concetto.

<sup>37</sup> Sull’“illettré éclairé” si veda anche Certeau (1968). “L'illettré savant dans les cultures européennes” è il titolo di una serie di corsi tenuti da Daniel Fabre negli anni 1991-1994 presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Toulouse nell'ambito dell'insegnamento di Ethnologie de l'Europe du

nir, de domestiquer”, è stato studiato recentemente da Daniel Fabre, con l’obiettivo di ricostruire la logica che ha portato alla costituzione “dans la longue durée” dell’“illetterato sapiente” (Fabre, 1993c: 381). L’esempio di “savant populaire” individuato da Fabre è il pastore.

L’etnologo francese presenta “il pastore” come una figura ibrida costruita intorno ad una dualità caratteristica della cultura europea, l’oralità e la scrittura. Alcuni pastori, infatti, secondo Fabre, sono detentori di un sapere (ricevuto in dono), che si appoggia sull’abilità della scrittura (sapere “straniero” per eccellenza nel mondo dei monti e delle campagne) e che è sospeso tra il naturale e il soprannaturale, e, in certi periodi, è avvicinato alla magia. È documentato, infatti, che alcuni pastori, siano in grado di decifrare segni, scrivere cifre, disegnare marchi, interpretare simboli, sciogliere segreti, fissare sulla carta la memoria di avvenimenti, di nascite e di morti (Fabre, 1993a).

La chiave di lettura usata da Fabre apre a molte e nuove prospettive di ricerca. Le sue riflessioni invitano a studiare i modi in cui la cultura ufficiale abbia costruito figure di “illetterati sapienti” ed i saperi a loro attribuiti; cosa queste “conoscenze altre” rappresentino, in che rapporto si pongano con l’universo dei saperi dominanti e come vengano usate “à l’intérieur d’un débat plus général sur les savoirs et les croyances légitimes à un moment donné de l’histoire” (Fabre, 1993c: 381); infine, quale sia la “genealogia” della rappresentazione del “sapere altro”, ovvero come esso si sia venuto lentamente costituendo.

Si rivela, a questo proposito particolarmente stimolante, la riflessione che mette in luce una sorprendente analogia da cui seguirebbe una notevole coincidenza: le caratteristiche del “sapere altro” di un antico e fittizio “selvaggio interno” (il “pastore”, nel suo caso), artificiosamente costruite da correnti dell’intellettualità agli albori dell’Europa moderna, sarebbero fortemente analoghe a quelle scoperte da altre correnti intellettuali nei “selvaggi esterni” in carne e ossa, nel corso del nostro Novecento.

Una coincidenza, appunto? O un ricorrente modello di alterità proiettato sull’altro-da-sè, vero o fittizio che sia? O, ancora, viene per questa via posta in evidenza una delle fonti a cui, consapevolmente o non, si è ispirato il moderno pensiero antropologico (o una parte di esso) nella costituzione delle sue categorie interpretative?

---

Sud-Ouest. “L’illetterato colto” è stato ancora oggetto di due seminari nell’ambito di un ciclo di lezioni tenute da Fabre nei mesi di marzo, aprile e maggio del 1998 presso il Dipartimento di Studi Glottologici e Discipline Musicali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli studi di Roma La Sapienza. Per i corsi francesi cfr. Fabre (1993c e 1995). Parte dei temi affrontati nel seminario sono confluiti in Fabre (1993a).

BIBLIOGRAFIA

- AARNE, Antti e Stith THOMPSON (1928-1964). *The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography*. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen ("FF Communications", 3, 1910). Translated and enlarged by Stith Thompson. Second Revision. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia Academia Scientiarum Fennica ("FF Communications", 184, 1961) (1ª ed., "FF Communications", 74, 1928; 2ª ed., 1964).
- ANDRIES, Lise (1978). "La Bibliothèque bleue: les réécritures de *Robert le diable*", *Littérature* 8 (30), pp. 51-66.
- (1981). "La Bibliothèque bleue: textes populaires et transcriptions lettrées", *Revue d'histoire Littéraire de la France* 1, pp. 24-47.
- (1994). *Le grand livre des secrets. Le colportage en France aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles*. Paris: Imago.
- ARMISTEAD, Samuel G., e James T. MONROE (1989). "Celestina's Muslim Sisters", *Celestinesca* XIII (2), pp. 3-27.
- BACHORSKI, Hans-Jürgen (1996). "Die Ubiquität des Geldes. Französische, englische, niederländische und deutsche Adaptationen des Fortunatus-Romans von 1509 im 17 und 18. Jahrhundert", in CHARTIER (1996), pp. 331-363.
- BARANDA, Nieves, e Víctor INFANTES (eds.) (1995). *Narrativa popular en la Edad Media. Doncella Teodor, Flores y Blancaflor, París y Viana*. Madrid: Akal.
- BERGER, Günter (1996). "Grisélidis chez le peuple-Grisélidis chez les élites. Miroir immobile du couple marié?", in CHARTIER (1996), pp. 365-400.
- BOLLÈME, Geneviève (1977). "Letteratura popolare e commercio ambulante del libro nel XVIII secolo", in Armando PETRUCCI (ed.). *Libri, editori e pubblico nell'Europa moderna. Guida storica e critica*. Roma-Bari: Laterza, pp. 203-247 (ed. orig., "Littérature populaire et littérature de colportage", in *Livre et société dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle*, vol. 1. Paris / La Haye: Mouton, 1965, pp. 61-92).
- (1969). *Les almanachs populaires au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle, essai d'histoire sociale*. Paris / La Haye: Mouton.
- (1971). *La Bibliothèque bleue: la littérature populaire en France du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris: Julliard.
- (1975). *La bible bleue. Anthologie d'une littérature "populaire"*. Paris: Flammarion.
- BOTREL, Jean François (1996). "La littérature de cordel en Espagne. Essai de synthèse", in CHARTIER (1996), pp. 271-281.
- BRAIDA, Lodovica (1989). "La storia sociale del libro in Francia dopo livre et société. Gli studi sul settecento", *Rivista Storica Italiana* 101 (II), pp. 412-467.
- CAMPORESI, Piero (1978). "Introduzione", in CROCE (1978), pp. IX-LXII.
- (1993). *La maschera di Bertoldo*. Nuova edizione rivista e aumentata. Milano: Garzanti (1ª ed., 1976).

- CARO BAROJA, Julio (1990). *Ensayo sobre literatura de cordel*. Madrid: Istmo (Col. "Fundamentos", 109) (1ª ed., 1970).
- CECCARINI, Raffaella (1990-1993). "Per una lettura del doppio", *Uomo & Cultura. Rivista di Studi Antropologici* 23-26 (45-52), pp. 126-140.
- CERTEAU Michel de (1968). "L'illettré éclairé", *Revue d'Ascétique et de Mystique* 44: pp. 369-412.
- (1987). *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*. Bologna: Il Mulino (ed. orig., *La fable mystique*. Paris: Gallimard, 1982).
- CHARTIER, Roger (1982). "Strategies éditoriales et lectures populaires 1530-1660", in *HEF*, vol. 1. Paris: Promodis, pp. 585-603.
- (1984). "Livres bleus et lectures populaires", in *HEF*, vol. 2: *Le livre triomphant (1660-1830)*. Paris: Promodis, pp. 498-511.
- (1987). "La pendue miraculeusement sauvée. Étude de deux occasionnels", in Roger CHARTIER (dir.). *Les usages de l'imprimé (XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Fayard, pp. 83-127.
- (1989). "La Bibliothèque bleue dans l'histoire du livre", in *Troyes et la Bibliothèque bleue. Journée d'études, novembre 1988. Les Cahiers Auboisi d'Histoire de l'Éducation* 2 (numéro spécial): pp. 7-16.
- (ed.) (1996a). *Colportage et lecture populaire. Imprimés de large circulation en Europe. XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles. Actes du Colloque des 21-24 avril 1991*, Wolfenbüttel. Sous la direction de Roger Chartier et Hans-Jürgen Lüsebrink. Paris: IMEC / Maison des Sciences de l'Homme.
- (1996b). "Introduction. Librairie de colportage et lectures 'populaires'", in CHARTIER (1996a), pp. 11-18.
- CHASSAGNE-JABIOL, Anne (1974). *Analyse du roman La belle Hélène de Constantinople*. Paris: École des Chartes (exemplaire dactylographié).
- CIRESE, Alberto Mario (1973a). *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*. Palermo: Palumbo, 2ª ed. accresciuta.
- (1973a). *La tradizione mista e le stampe popolari*. Dattiloscritto inedito, da una quarta parte di *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo: Palumbo, 2ª ed.
- (1980). "Libretti popolari italiani: appunti su Gramsci, Santoli, Fernow, Müller, Wolff", *Problemi* 58, pp. 1-12.
- CLEMENTE, Pietro (1980). "I 'selvaggi' della campagna toscana: note sull'identità mezzadrile nell'Ottocento e oltre", in Pietro CLEMENTE et alii (eds.), *Mezzadri, letterati e padroni*. Palermo: Sellerio, pp. 17-124.
- (1987). "Scrittura popolare: l'approccio demologico", *Materiali di Lavoro. Rivista di Studi Storici* 1-2, pp. 103-110.
- (1991). "Oltre Geertz: scrittura e documentazione nell'esperienza demologica", *L'Uomo* 4. (1), pp. 57-69.

- CLEMENTE, Pietro (1993). “Presentazione” a “La prova de *La prova*: letture di una novella di Pirandello”, *Uomo & Cultura. Rivista di Studi Antropologici* 23-26 (4552) (1990-1993), pp. 48-57.
- (1999a). “Oltre Eboli: la magia dell’etnografo”, in G. DE DONATO. *Carlo Levi. Il tempo e la durata in Cristo si è fermato ad Eboli*. Roma: Farenheit 451, pp. 261-268.
- (1999b). “Paesaggi con agnelli e pecore. Tra Sardegna e Toscana: note su Grazia Deledda e Federigo Tozzi”, in collaborazione con M. D. Ripullone, in Luciano SCHIFANO. *Transumanza*. Pontedera: Bandecchi e Vivaldi, pp. 15-22.
- (2001a). “Lettura folklorica”, *Italianistica. Rivista di Letteratura Italiana* 30 (3) (sezione monografica: “Da Rosso Malpelo a *Ciàula scopre la luna*. Sei letture e un panorama di storia della critica”), pp. 515-534.
- (2001b). “Una postfazione: rinnovare una tradizione di studi”, in CLEMENTE e MUGNAINI (2001), pp. 221-230.
- (2001c). “Il punto su: il folkore”, in CLEMENTE e MUGNAINI (2001), pp. 187-219.
- , e Mariano FRESTA (eds.) (1986). *Interni e dintorni del Pinocchio. Atti del Convegno Folkloristi Italiani del Tempo del Collodi*. Montepulciano: Editori del Grifo.
- , e Fabio MUGNAINI (eds.) (2001). *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*. Roma: Carocci.
- CORTI, Maria (1966). “Metamorfosi di Marcolfo”, *Paragone* 17 (200), pp. 119-129.
- COSQUIN, Emmanuel [1886]. *Contes populaires de Lorraine. Comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers, et précédés d’un essai sur l’origine et la propagation des contes populaires européens*. 2 vols. Paris: F. Vieweg, s. d. [1886].
- COSQUIN, Emmanuel (1911). “Le conte du chat et de la chandelle”, *Romania* 40, p. 383.
- (1922). *Études folkloriques. Recherches sur les migrations des contes populaires et leur point de départ*. Paris: Firmin Didot.
- CROCE, Giulio Cesare (1978). *Le sottilissime astuzie di Bertoldo. Le piacevoli e ridicolose simplicità di Bertoldino*. Col. “*Dialogus Salomonis et Marcolphi*” e il suo primo volgarizzamento a stampa. Introduzione, commento e restauro testuale di Piero Camporesi. Torino: Einaudi.
- D’ANCONA, Alessandro (1905). “Saggio di una bibliografia ragionata della poesia popolare italiana a stampa del sec. XIX”. Estratto da *Bausteine zur romanischen Philologie. Festgabe für Adolfo Mussafia zum 15 Februar 1905*. Halle: Niemeyer, pp. 117-146.
- DALY, Lloyd William, e Walter SUCHIER (eds.) (1939). *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi*. With notes by Walter Suchier and an introductory monograph by Lloyd William Daly. Urbana: The University of Illinois Press (Illinois Studies in Languages and Literature, 24 [1, 2]).
- DEI, Fabio (1990-1993). “Fatti, finzioni, testi: sul rapporto tra antropologia e letteratura”, *Uomo & Cultura. Rivista di Studi Antropologici* 23-26 (45-52), pp. 58-101.



- DELARUE, Paul, e Marie-Louise TÉNÈZE (2000). *Le conte populaire français. Catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer. [Contes-nouvelles]*, avec la collaboration de Josiane Bru. Paris: CTHS.
- DELCOURT, Thierry, e Élisabeth PARINET (eds.) (2000). *La Bibliothèque bleue et les littératures de colportage*. Actes du colloque organisé par la Bibliothèque municipale à vocation régionale de Troyes, en collaboration avec l'École Nationale des Chartes, Troyes, 12-13 novembre 1999. Paris / Troyes: École des Chartes / La Maison du Boulanger ("Études et Rencontres de l'École des Chartes", 7).
- DOTOLI, Giovanni (1991). *Letteratura per il popolo in Francia (1600-1750). Proposte di lettura della Bibliothèque bleue*. Bari: Schena.
- "El dyalogo de Salomone e Marcolpho", in CROCE (1978), pp. 208-230.
- ER = *Enciclopedia delle religioni*. 6 vols. Comitato scientifico: A. M. di Nola, M. Andriani, E. Chiavacci, V. Mannucci, S. Olivieri e V. Vinay. Firenze: Vallecchi, 1970-1976.
- ESPINOSA, Aurelio M. (1946-1947). *Cuentos populares españoles recogidos de la tradición oral de España*. 3 vols. (vol. 1, 1946: textos; vol. 2, 1947: notas comparativas; vol. 3, 1947: notas comparativas). Madrid: S. Aguirre.
- FABRE, Daniel (1993a). "Le berger des signes", in *Écritures ordinaires*. Paris: POL / Centre Georges Pompidou, pp. 269-313.
- (1993b). "Introduction", ibidem, pp. 11-30.
- (1993c). "Ethnologie de l'Europe du sud-ouest" (sintesi del corso tenuto all'EHESS nell'anno accademico 1992-1993), in *Annuaire. Comptes rendus des cours et conférences 1992-1993*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1994, pp. 381-383.
- (1995). "Ethnologie de l'Europe du sud-ouest" (sintesi del corso tenuto all'EHESS nell'anno accademico 1993-1994), in *Annuaire. Comptes rendus des cours et conférences 1993-1994*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1995, pp. 393-395.
- GLUCKMAN, Max (1965). *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Chicago: Aldine.
- GROTTANELLI, Cristiano (1996). "Myths and power: four examples", in Sara J. DENNING-BOLLE e Edwin GEROWS (eds.). *The Persistence of Religions. Essays in Honor of Kees W. Bolle*. Malibu: Undena, pp. 207-221.
- (1998). "Maschi gravidi e femmine sagge: un tema tradizionale", in Valeria COTTINI PETRUCCI e Marco CURATOLA (eds.), *Tradizione e sincretismo. Saggi in onore di Ernesta Cerulli*. Montepulciano: Le Balze, pp. 135-156.
- HARO, Marta (1993). "Erotismo y arte amatoria en el discurso médico de la historia de la doncella Teodor", *Revista de Literatura Medieval* 5, pp. 113-125.
- HEF = CHARTIER, Roger, e Henri-Jean MARTIN (dirs.) (1982-). *Histoire de l'édition française*. Paris: Promodis.
- HUSBAND, Timothy (1980). *The Wild Man. Medieval Myth and Symbolism*. New York: The Metropolitan Museum of Art.

- JOISTEN, Charles (1971-1997). *Contes populaires du Dauphiné*. 3 t. (t. I: *Contes merveilleux, Contes religieux, Histoire d'ogres et de diables dupés*, 383 p.; t. II, *Nouvelles ou contes réalistes, Contes d'animaux, Contes énumératifs et randonnées, Contes facétieux et anecdotes*, 443 p.; t. III, *Une centaine de nouveaux contes, Le conte populaire en Dauphiné, Repères et commentaires, Bibliographie, Index et tables*, 351 p.). Grenoble: Musée Dauphinois ("Documents d'Ethnologie Régional", 1 e 2).
- KEMBLE, John Mitchell (ed.) (1848). *The dialogue of Salomon and Saturnus*. Londra: Aelfric Society.
- KILANI, Mondher (1994). *Antropologia. Una introduzione*. Bari: Dedalo (1ª ed., 1989; 2ª ed. rivista, 1992).
- (1994). *L'invention de l'autre. Essais sur les discours anthropologiques*. Lausanne: Payot.
- LACARRA, María Jesús (1993). "El tipo de la doncella sabia, ejemplificado con la historia de la doncella Teodor", in *La mujer en la literatura hispánica de la Edad Media y el Siglo de Oro*. Amsterdam / Atlanta: Rodopi, pp. 11-21.
- LACKNER, Irmgard (1978). "Bertold", in Felix KARLINGER e Irmgard LACKNER (eds.). *Romanische Volksbücher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 224-306, 315-318 e 337-345.
- LAVINIO, Cristina (1990-1993). "Umorismo sull'umorismo e 'facile fede'", *Uomo & Cultura. Rivista di Studi Antropologici* 23-26 (45-52), pp. 107-125.
- LUNDT, Bea (1996). "Modelle weiblicher Unschuld in populären Schriften am Beispiel der Genovefatradition vom 16-19 Jahrhundert", in CHARTIER (1996), pp. 399-423.
- LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (1996). "Postface", in CHARTIER (1996), pp. 425-430.
- LUZEL, François-Marie (1877). "Fanch Scouarnec. Conte bréton". Avec des observations de Reinhold Köhler. *Mélusine* 1 (1), cols. 465-476.
- MANDROU, Robert (1964). *De la culture populaire aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes*. Paris: Stock (2ª ed. rivista, 1975).
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (1904). "La doncella Teodor (Un cuento de *Las mil y una noches*, un libro de cordel y una comedia de Lope de Vega)", in *Homenaje a D. Francisco Codera*. Zaragoza: M. Escar, pp. 483-511; poi in *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*. I. Madrid: CSIC, 1941, pp. 219-254.
- MORIN, Alfred (1974). *Catalogue descriptif de la Bibliothèque bleue de Troyes (almanachs exclus)*. Ginevra: Droz.
- PAGANI CORTESE, Gina (1911). "Il 'Bertoldo' di Giulio Cesare Croce e le sue fonti", *Studi Medievali* 3, pp. 533-602.
- PARKER, Margaret R. (1996). *The Story of a Story Across Cultures. The Case of the 'Doncella Teodor'*. Londra: Tamesis Books Boydell & Brewer Ltd.

- PELLIZER, Ezio (1990-1993). “Entre bêtes et Dieu. *La prova* di L. Pirandello”, *Uomo & Cultura. Rivista di Studi Antropologici* 23-26 (45-52), pp. 181-208.
- PELOSO, Silvano (1984). *Medioevo nel sertão. Tradizione medievale europea e archetipi della letteratura popolare del nordeste del Brasile*. Napoli: Liguori.
- PULLÈ, Francesco (1888). “Un progenitore indiano del Bertoldo”, in *Studi editi dall’Università di Padova...*, t. III (memorie). Padova.
- RUBIERI, Ermolao (1877). *Storia della poesia popolare italiana*. Firenze: G. Barbera (rist. anast. con pref. di Vittorio Santoli, Milano: Edizioni del Gallo, 1966).
- SANTOLI, Vittorio (1940). *I canti popolari italiani: ricerche e questioni*. Firenze: Sansoni (nuova ed. accresciuta, 1968).
- SCHENDA, Rudolf (1970). *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910*. Francoforte am Main: V. Klostermann.
- (1976). *Die Lesestoffe der Kleinen Leute. Studien zur populären Literatur im 19 und 20 Jahrhundert*. Monaco di Baviera: C.H. Beck.
- (1986). *Folklore e letteratura popolare: Italia, Germania, Francia*. Trad. di Maria Chiara Figliozzi e Ingeborg Walter. Roma: Istituto dell’Enciclopedia Italiana.
- SIMONICCA, Alessandro (1990-1993). “Tra figuralità e rappresentazione. Per una lettura antropologica della novella *La prova* di L. Pirandello”, *Uomo & Cultura. Rivista di Studi Antropologici* 23-26 (45-52), pp. 141-180.
- STAROBINSKI, Jean (1981). “La letteratura: il testo e l’interprete”, in Jacques LE GOFF e Pierre NORA (eds.) *Fare storia. Temi e metodi della nuova storiografia*. Torino: Einaudi, pp. 193-208 (ed. orig., *Faire de l’histoire*. Paris: Gallimard, 1974).
- SUCHIER, Walter (1910). *L’enfant sage à trois ans. Das Gespräch des Kaisers Hadrian mit dem klugen Kind Epitius*. Dresden / Halle: Niemeyer (“Gesellschaft für romanische Literatur”, 24).
- (1955). *Das mittellateinische Gespräch Adrian und Epictitus nebst verwandten Texte (Joca monachorum)*. Tübingen: Niemeyer.
- TAYLOR, Barry (1985). “Old Spanish Wisdom Texts: Some Relationships”, *La Corónica* 14, pp. 71-85.
- THOMPSON, Stith (1958). *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*. Revised and enlarged edition. 6 vols. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.
- TURNER, Victor (1974). *The Ritual Process. Structure and Antistructure*. Harmondsworth: Penguin (1ª ed., 1966).
- VALERO CUADRA, Pino (1996). *La doncella Teodor. Un cuento hispanoárabe*. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert.

VRIES, Jan de (1928). *Die Märchen von Klugen rätsellösern. Eine vergleichende Untersuchung*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia Academia Scientiarum Fennica ("FF Communications", 73).

WHITE, Hayden (1972). "The forms of wildness: archaeology of an idea", in Edward DUDLEY e Maximilian E. NOVAK (eds.). *The Wild Man within. An Image in Western Thought from Renaissance to Romanticism*. Pittsburgh: UPP, pp. 3-38.

# *El alborear de los derechos humanos*

POR  
CARMELO LISÓN TOLOSANA\*

El domingo antes de la Navidad de 1511 suena el primer golpe de gong por los derechos humanos. Lo hacen sonar tres dominicos en el sermón de la iglesia de La Española ante las autoridades coloniales, que son vapuleadas por el trato que dan a los indios. En unos meses, y como consecuencia, Fernando el Católico firma la primera de lo que más tarde serán las Leyes de Indias. La Escuela de Salamanca, con su defensa de la libertad del indio, es también fruto de aquel decisivo sermón.

On the Sunday before Christmas 1511 the first gong was made to sound for human rights. It was made to sound by three Dominicans during the sermon of the church of La Española before the colonial authorities, who were beaten due to the treatment given to the Indians. Within a few months and as a result, Ferdinand the Catholic signs the first of what will later be the Laws of the Indies. The School of Salamanca, with its defence of the freedom of Indians, is also the result of that decisive sermon.

## I

El domingo anterior a la Navidad de 1511 subió decidido al púlpito de la iglesia de Santo Domingo el fogoso dominico fray Antonio de Montesinos y, encarándose a conquistadores, funcionarios, colonos y autoridades presididas por Diego Colón, los fustigó de esta rotunda manera:

Yo soy la voz de Cristo [...] conviene que [...] con todos vuestros sentidos, la oigáis [...]. Esta voz [os dice] que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan oprimos y fatigados [...] y [...] los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los adoctrine [...]? Estos ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? [...]. Tened por cierto, que en el estado [en] que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos.<sup>1</sup>

---

\* Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

<sup>1</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Obras completas*, vol. v: *Historia de las Indias*, t. III, Madrid, Alianza, 1994, pp. 1761 y ss.

Al oír este monumental bombazo revolucionario, totalmente inesperado, el griterío de los presentes apenas dejó “acabar la misa”.<sup>2</sup> Reunidos después de comer los oficiales del rey en casa del almirante Diego Colón, deciden ir a la “casa pajiza” de los frailes dominicos para pedir explicación y “reprehender” a tan osado y “escandaloso” predicador, “sembrador de doctrina nueva nunca oída [...] [doctrina] perjudicial, en deservicio del rey y daño de todos los vecinos de aquella ciudad”. Los recibe el prior del misero convento, el andaluz Pedro de Córdoba, quien les hace saber

que lo que había predicado aquel padre había sido de parecer, voluntad y consentimiento suyo y de todos; [que] después de muy bien mirado y conferido entre ellos y con mucho [sic] consejo y madura deliberación, se habían determinado [a] que se predicase como verdad evangélica y cosa necesaria a la salvación de todos los españoles y los indios desta isla, que vian perecer cada día, sin tener dellos más cuidado que si fueran bestias del campo.

Ante esta inesperada tromba solidaria amenazaron con embarcarlos para Castilla si el predicador no se desdecía el domingo siguiente en el sermón de la misa. Fray Pedro les asegura que, efectivamente, el padre Antonio tomará de nuevo la palabra y tornará “a la materia”.

“No quedó persona en toda la ciudad que en la iglesia no se hallase” para oír el segundo sermón —todo un *masterplot* reiterando y voceando la igualdad de todos, la libertad, el amor fraterno y la dignidad humana—, el domingo siguiente. Erguido y seguro, sube al púlpito el fraile, toma la palabra ante la expectativa y el silencio del auditorio y no solo se reafirma en la doctrina expuesta el domingo anterior, sino que la remacha y corrobora “con más razones y auctoridades”. Y aún se atreve a más: les hace públicamente saber “que a hombres [tales] no confesarían, más que a los que andaban salteando [...]; en todo lo cual tenían por cierto que servían a Dios y no chico servicio hacían al rey”. Lo que parece simple constatación de un trágico hecho a unos pocos es visto como un intolerable manifiesto subversivo por otros muchos interesados, pero lo cierto es que en una desconocida iglesia remota se pronuncia un categórico sermón revolucionario, que se lanza desde un minúsculo y humilde púlpito el primer gran grito por la libertad humana. En adelante las cosas no podrán ser ya lo mismo: teólogos, juristas, escritores, licenciados, canonistas, autoridades a los dos lados del océano, colonos e incluso indios afilan sus navajas —metafóricas y reales—; toman baza también las universidades, la curia pontificia entra en el juego, vigila la Inquisición, se suceden juntas y consejos que redactan y envían cédulas, instrucciones reales y cartas, se promulgan decretos y leyes en abundancia que llenan volúme-

---

<sup>2</sup> Lástima que nada sabemos sobre cómo reaccionaron los nativos.

nes y, no de menor importancia, las órdenes religiosas se disponen a la acción en vanguardia y toman partido in situ.

Concretamente y para empezar: autoridad local y colonos envían, sin perder tiempo, emisarios a la corte para defender su posición y derechos como señores de indios que ven en peligro. Proponen para ello una contranarrativa: deben imperar el orden, la legalidad, la obediencia a la ley y la justicia debida al esfuerzo conquistador. Llegan a Castilla los enviados —entre ellos un fraile franciscano— pertrechados de argumentos pragmáticos que exponen a la camarilla regia que, nótese, los escucha desde una plataforma económico-burocrática afín —están interesados en las encomiendas— e informa al rey católico. Este reacciona sorprendido configurando otro *masterplot*: acusando al imprudente e ignorante predicador de poner en duda nada menos que la legitimidad de su dominio, fundamentado en bula papal, sobre las Indias: “me ha mucho maravillado en gran manera [exclama] de dezir lo que dixo porque para dezirlo ningún buen fundamento de theología ni canones ni leyes tenía según dizen todos los letrados y yo así lo creo”. Pero todavía le han maravillado “mucho más” “los que no quieren absolver a los que se fueron a confesar sin que primero pusiesen los indios en su libertad”, osadía injustificable agravada aún más por el hecho de que no se trata únicamente del sermón de un locuaz y revoltoso predicador, “visto que no estaba solo en el dicho error el que lo predico más avn [sic] otros de los flayres dominicos que en esa ysla residen”. Los del Consejo, continúa el rey informando al gobernador, han votado unánimes que debía yo “mandar que los metiérades en vn navío a todos ellos y los enbiáredes acá a su superior para [...] que [...] los castigasse muy bien como era rrazón [...]”. No obstante la sensatez de este razonamiento, con el que el rey está de acuerdo, prefiere la real persona, para evitar mayores inconvenientes, condescender y hablar con el provincial dominicano sobre el asunto para que los reprenda por su ignorancia del derecho legítimo que le asiste y para que les prohíba que prediquen sobre “esta materia” en adelante, pero siempre que olviden su “dañosa opinión” y “mal propósito”; en caso contrario ordena a su virrey insular que sean echados, cuanto antes, al primer navío y enviados a España.

Obediente, el provincial de Castilla, García de Loaysa, desautoriza, en un cuarto argumento narrativo, al prior de los indios, fray Pedro de Córdoba, ordenándole que sus frailes “cesen de predicar tales doctrinas pues son escandalosas y avn de tal condición que si se oviesen de cunplir no quedara allá xpiano [‘cristiano’] y donde pensáys aprovechar dañáys acá y allá, y acá ninguno prouecho se nos sigue”. Las cosas se ven de distinta manera en el interior de la orden: no es lo mismo estar entre indios que en la corte; esta impone pragmática sumisión. “Este escándalo que por acá tanto ha sonado”, continúa el provincial, le ha causado “infinita pena”; en adelante y hasta que el gobernador no le “escriba de la emienda que ovierdes hecho tened por cierto

que a ningund flyre dará licencia para pasar allá”. En una carta posterior pero del mismo mes se muestra mucho más contundente, pues amenaza a sus frailes con la excomunión:

Y porque el mal no proceda adelante [les escribe] y tan gran escándalo cese vos mando a todos e a cada uno de vos en particular in virtute Spiritus Sancti et santæ obedientiæ et sub pœna excommunicationis latæ sententiæ [...] que ninguno sea osado predicar más en esta materia [...]. Y pues tantos Prelados de letras y conciencia y también nuestro muy santo Padre lo permite, parésceme que debéis submittere intellectum vestrum [...]. Si alguno tuviere escrúpulos de no poder hacer otra cosa, véngase, que en su lugar yo proveeré de otro, porque no os traigan a todos.<sup>3</sup>

Cuatro idiomas narrativos, sobradamente planos y predecibles, que corresponden a frailes, conquistadores, cortesanos áulicos y el provincial dominico, pero que dramatizan el conflicto entre *masterplots* distintivos, esto es, entre valores fundamentales. Son presentados por sus respectivos autores-defensores como verosímiles y plausibles; más aún, como reales y verdaderos, marcados por el sello de la necesidad; de aquí su potencia persuasiva. La combinación retórica y de sentimiento e idea, de emoción y pensamiento, normalizan y naturalizan los sucesos en una narración coherente que no solo provee de estructuras cognitivas que dan sentido a la acción, sino también de valor moral que la bendice. Y, como cada narrativa forma parte de la personalidad de sus creadores, cabe esperar que les resulte difícil sopesar la evidencia contraria desapasionadamente. No obstante, la dinamicidad de la situación narrativa es tal que nos alcanza hoy y actúa sobre nosotros; su tremenda energía nos hace vibrar, sentirnos activos entre el auditorio de aquel sermón que planteó las grandes preguntas humanas, interpelaciones profundas que siguen vigentes hoy.

Para mejor argumentar en la corte la realidad de la situación desde el punto de vista de conquistadores y colonos, eligieron estos, como ya he indicado, a un franciscano, Alonso del Espinal, “virtuoso [...] pero no letrado [...] con [...] ignorancia no chica”,<sup>4</sup> que se movió con facilidad en la antesala del rey, arropado por cortesanos interesados. Pero, “viendo los de Santo Domingo la diligencia y argullo [sic] que toda la ciudad traía en enviar al padre fray Alonso del Espinal a Castilla [...] deliberaron que fuese también el mismo padre fray Antón Montesino [...] para que volviese por

<sup>3</sup> CHACÓN Y CALVO, *Cedulario cubano (Los orígenes de la colonización)*, 1 (1493-1512), Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 1930, pp. 429-431 y 443-444. La carta del rey está fechada en Burgos a 20 de marzo de 1512 y la primera del provincial Loaysa a 23 de marzo de 1512, también en Burgos. La segunda la copio de DIEGO CARRO, V., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca, s. n., 1951, 2ª ed., p. 43.

<sup>4</sup> LAS CASAS, *op. cit.*, p. 1768. Más tarde cambió de bando.



sí e por ellos y diese cuenta y razón de su sermón”. Hábil estrategia: fraile contra fraile. Piden limosna por el pueblo para la comida de su viaje —eran sumamente pobres—, se embarca en un navío y alcanza la antesala de la corte pero se encuentra con que, “en llegando a la puerta, débil el portero con la puerta en los ojos, y, con palabras no muy modestas [...] lo despedía”.

Andando [...] fray Antonio Montesino muy afligido [...] desechado de todos [...] [y] principalmente de no poder hablar al rey, llegose un día a la puerta de la cámara [...] a rogar al portero que lo dejase entrar como entraban otras personas, porque tenían [él y su compañero lego] cosas que informar. Pero el portero, lo que otras veces solía hacer con él, hizo; el cual, como abriese a otro la puerta no cuidando que religioso a tanto se atrevería, descuidado un poquito, el padre fray Antonio y su compañero con gran ímpetu entran [...] en la cámara del rey. Dixo luego el padre Montesino: “señor, suplico a Vuestra Alteza que tenga por bien de me dar audiencia, porque lo que tengo que decir son cosas muy importantes a vuestro servicio”. El rey [...] le respondió: “decid, padre, lo que quisieres”. Hincose de rodillas el fraile, sacó un memorial de su bolsillo y comenzó a leer el relato de los abusos, violencias, atrocidades y matanzas perpetradas por los castellanos a pobres indios pacíficos, indefensos e inocentes.<sup>5</sup>

Conmovido el rey por el fraile, se percató, además, de la complejidad del problema al comprobar que dos venerables órdenes religiosas militaban en posiciones encontradas; para asesorarse ordenó juntar a los de su Consejo. Reunidos en numerosas sesiones, teólogos y letrados redactaron en siete puntos algo así como la declaración de derechos de los indios. En el primero se dice textualmente que, puesto que “los indios son libres”, hay que tratarlos “como a libres”.<sup>6</sup> Este es el origen inmediato de la conocida Junta de Burgos de 1512. Como antecedentes en cuanto al modo de tratar a los nativos sobresale la temprana cédula de 1495 en la que la reina, después de consultar a letrados, prohíbe esclavizar a los indios. En 1501 ordenó al gobernador Ovando que vigilase para que los indios fueran bien tratados porque lo exigía su condición de vasallos suyos. Una junta de canonistas, teólogos y letrados fue convocada por el rey católico en 1504 para que dictaminara sobre la legitimidad de la ocupación castellana de las tierras americanas, pero es en esta de Burgos en la que por primera vez se tratan, con conocimiento de causa y con argumentación crítica contraria, los problemas específicamente humanos de la conquista y colonización.

---

<sup>5</sup> Ibídem, pp. 1770 y 1772-1774.

<sup>6</sup> YBOT [O ABAD] LEÓN, A., “Juntas de teólogos asesores del Estado para Indias 1512-1550”, *Anuario de Estudios Americanos* v, 1947: 403.

He presentado brevemente los escenarios (iglesia, convento, corte), actores (predicador, religiosos, encomenderos, oficiales reales, consejeros, rey y provincial), ideas, posiciones y estrategias diferentes en torno a la colonización, un *totum* signifiante en una palabra, que directamente nos introduce en el tema central de este capítulo preliminar. El punto de partida ha sido un texto que, nótese, ofrece a la crítica sus flancos débiles.<sup>7</sup> Ciertamente que no disponemos de un *urtext* recogido *verbatim* en magnetófono y que está escrito bastantes años después de que se pronunciara,<sup>8</sup> pero tenemos también documentación autónoma externa —como la citada—, relaciones de viajes por el océano, de reuniones en la corte castellana, cédulas, cartas y el llamado *Memorial* de Cisneros,<sup>9</sup> que tienen como causa directa e inmediata el sermón y su impacto. Cierto es también que el texto es el resultado de una doble autoría o, mejor, de una coproducción en la que se presenta al narrador-predicador en su rol actancial pero cuyo mensaje netamente indiófilo es colectivo, programado anteriormente en el humilde convento dominicano, redactado, además, por Las Casas, intérprete externo y lejano del mismo. Y no solo esto. El sermón en su modo oral y forma de comunicación presencial ha pasado en sus manos a letra escrita, a texto fijo, y esto es lo que hoy tenemos. Pero a su vez no es poco, debido al enorme potencial que irradia para hacernos imaginar enviándonos imperativamente más allá de lo que leemos y de lo que unos pocos oyeron en una iglesia de techo de guano en una isla antillana va a hacer cinco siglos. Veámoslo por partes.

No es de extrañar que el fogoso, apasionado y buen predicador Montesinos, tenaz defensor de los indios, fuera el encargado de lanzar una dramática arenga a un auditorio que maltrataba a los nativos; la repercusión de esta exaltada proclamación requisitoria fue tal que cruzó el mar y tuvo consecuencias que cristalizaron en un nuevo derecho. Los procesos de contacto con el auditorio, estilo, énfasis, interrogaciones retóricas, exclamaciones efectistas y preguntas sin respuesta bien pueden recordar la vehemencia y pasión verbal del alegato de fray Antonio, pues son todos propios de un *genre* homilético. El texto, por otra parte, tiene un indudable marchamo lascasiano: el aspecto formal de la violenta catilinaria es propio también de su pluma; el vocabulario crudo —“tiranía”, “horrible”, “estragos”, “crueldad”—, la imprecisión hiperbóli-

---

<sup>7</sup> Alude a ello DUMONT, J., *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*, Madrid, Encuentro, 1997, pp. 44-47. Piensa que los dominicos extreman las acusaciones. También en *La vraie controverse de Valladolid. Premier débat des droits de l'homme*, París, Criterion, 1995. En pp. 56-59 somete a crítica el sermón y en pp. 143 y ss. hace notar las contradicciones Las Casas.

<sup>8</sup> Las Casas comenzó a escribir su *Historia de las Indias* en 1527, por lo que habían pasado al menos —probablemente más si tenemos en cuenta los tiempos de la redacción— 16 años del suceso.

<sup>9</sup> GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, M., *Bartolomé de Las Casas*, 1, Madrid, CSIC, 1984, pp. 44-45.

ca en magnitudes —“infinitas” muertes— y el esquema narrativo pragmático vocean su indiscutible impronta. El sermón-programa de los dominicos y la estruendosa alocución de Montesinos han sido transformados por Las Casas en un sermón-ideal, repositorio de los *loci præcipui* de su ingente obra. Un simple cotejo deja lugar a pocas dudas; después de todo, es de su misma mano. Pero en este caso de una mano posterior, actuando en *flashback*. Aunque hipotética y razonablemente asumamos que el texto reproduce con alguna fidelidad el sermón de Montesinos —de lo que no dudo— tenemos que tener en cuenta para su hermenéutica semántica la importancia y volumen de los sucesos intermedios que marcan el período transcurrido entre este y aquel y la necesaria densificación consecuente de significado, de forma que, aunque las palabras fueran las mismas o muy similares, el significado sería además algo otro, diferente, aunque no demasiado diferente.

Por otra parte, una mayor penetración en la anatomía del texto revela algo más, toda una polifonía de voces que van en su significado mucho más allá de la frase. La distancia histórico-geográfica narcotiza solo parcialmente la heteroglosia implícita, la alteridad cultural no enmudece totalmente los ecos que atentamente escuchamos en la narración. El texto activa contextos; la platónica orfandad de la letra ofrece un código ideal de lectura que remite a un uso hiperfrástico del discurso. Al descifrar el mensaje velado resucitamos voces, desde luego tenues, silenciosas, pero portadoras de elaboraciones discursivas precedentes, de flujos cumulativos de argumentos y de articulaciones paulatinas, pero constantes, de sus partes. Al reactivar de esta manera el texto escrito lascasiano lo enriquecemos en su virtualidad, lo abrimos a un mundo en ebullición, lo *real-izamos*. ¿Cómo?

En 1510 llegan los tres primeros dominicos misioneros a La Española: los conocidos Pedro de Córdoba y Antonio Montesinos más Bernardo de Santo Domingo y el lego P. A. Walz. La decisión de enviarlos a América fue tomada por el padre Mendoza —el “inventor de esta hazaña”—, prior de Santo Tomás de Ávila, convento-cantera del que salen los padres mencionados. Mendoza era en aquel momento el principal y más decidido promotor de la reforma espiritual de su orden en España. Hijo del convento de San Esteban de Salamanca, “muy grande letrado, casi sabía de coro las partes de Santo Tomás”, y “celosísimo de ampliar la religión”, tuvo el tacto de elegir para el proyecto americano a fray Pedro de Córdoba, “de muy excelente juicio, prudente y muy discreto naturalmente y de gran reposo”. Hijo también de San Esteban de Salamanca, de donde salió “sumo letrado”, fue seleccionado como vicario-superior del grupo americanista a los 28 años. El prior Mendoza movió el ánimo y apuntó para tan ardua empresa a otro residente en el convento de Ávila, pero procedente, como los anteriores, de San Esteban de Salamanca: Antonio Montesinos, “muy religioso y buen predicador”, a quien ya

conocemos en esta capacidad. Fray Bernardo, “muy letrado y devoto”, había estudiado también en Salamanca.<sup>10</sup> Todos de formación tomista-salmanticense y de orientación espiritual reformista.

Con estos antecedentes personales no sorprende que los elegidos constituyeran un compacto grupo tanto en formación intelectual como en orientación humana misionera. La coproducción y defensa unánime del sermón prueba su común ideal misionero. Todos están allí por la misma razón, todos han leído los mismos libros básicos en las mismas bibliotecas conventuales, todos han asistido a las mismas cátedras y aulas en las que han escuchado a los mismos profesores, todos han participado en momentos de intensa renovación interior monacal y todos han sido testigos del inicio de un período de excepcional creatividad intelectual y de eferescencia cristiano-humanista. El mismo filón ideológico-escolástico les provee de un único paradigma ético-cognitivo; su peculiar y compartida situación existencial les convierte en testigos de la crueldad y reaccionan como defensores de indios. Pertrechados con un bien trabado sistema de pensamiento y atentos a la dureza de las tensiones coloniales que atónitos observan, deciden salir a la palestra y claman desde un espacio sagrado: el púlpito. Marcados por el tomismo, están en el origen de la nueva corriente humanista jurídica; su enérgico comportamiento a los dos lados del Atlántico es el motor iniciador del viraje altruista en la historia de la colonización. No solo es la Junta de Burgos (1512) resultado de su modo indiófílo de proceder; la posterior exploración tanto intelectual como jurídica sobre la naturaleza y libertad de los indios, la promulgación de sus derechos y la formulación y exhortación a seguir el método de predicación pacífica y humilde arrancan también del audaz y precursor arrebato homilético de autoría conjunta que tuvo lugar un domingo de Adviento de 1511.<sup>11</sup> ¿Cómo fue posible que unas voces que se esfumaron nada más ser pronunciadas fueran no solo oídas, sino además escuchadas en Castilla? ¿A qué se debe que un texto lejano —del púlpito y de nosotros— siga requiriendo nuestra atención interpretativa? La inmersión inquisitiva en el texto nos lo hace ver como un punto de inflexión que nos lleva no solo a apreciar su enriquecimiento en contextos plurales, sino a valorar su culminación en un auténtico logro humano. Efectivamente: el texto-sermón está en el origen de una doble transformación que proviene de su doble naturaleza: en cuanto estri-

---

<sup>10</sup> REMESAL, Antonio de, *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, I, pp. 134-135. Cito por la ed. de Madrid, Atlas, 1966.

<sup>11</sup> Al otro lado, la corte castellana desemantiza e impone alternativos modelos parciales de pensamiento y acción. El provincial Loaysa, aunque tomista, vive sumergido a la vez en otro *lebenswelt*, al que se somete.

dente golpe de gong sermionario despierta amplios sectores de la conciencia castellana y en cuanto chispazo conceptual alumbró todo un universo de significado primario y moral del predicamento humano. Y aquí reside su inagotable virtualidad: el texto-sermón no es meramente algo que sucedió hace cinco siglos; al contrario, aquel perturbador sermón y aquel inquietante texto siguen voceando ahora algo tan permanente y actual, algo en lo que debido a nuestros problemas étnicos estamos participando hoy. Aquel texto-sermón nos incluye en su interior, no extrañamos su espacio y atmósfera, podemos habitar en él; su perennidad es tal que nos reconocemos en sus interrogantes. Lo siguen predicando y analógicamente reproduciendo —porque es hoy tan necesario como entonces— las llamadas de numerosas asociaciones humanitarias, de emisiones de radio, artículos en la prensa y libros especializados. No ha perdido su energía semántica porque contiene al siglo XXI y lo contiene porque ya en su doble expresión primera alcanzó a reflejar nuestras formas de vida problemáticas y nuestros fluctuantes estados mentales, y también porque nos habla a nosotros de nuestras vivencias ambivalentes solidarias e insolidarias. Al abordar la dignidad del Otro, nuestro igual, al bucear en las profundas aguas de la justicia y de la libertad y en el sentido de la vida humana, el texto-sermón va más allá de la contingencia del momento en que se pronunció o escribió, nos habla a nosotros hoy, cuestiona nuestras vidas ahora. En su inagotable concepto de valor intemporal humano sigue vigente entre nosotros; sus ecos y resonancias nos ensordecen. No sorprende que su realidad y verdad humanas traumatizaran la corte y universidades castellanas.

Desde el momento en que sermón y sermoneador alcanzan Castilla sacuden las conciencias benévolas y agitan las aulas universitarias con problemas y cuestionamientos morales sin precedentes; emerge con rapidez un clima espiritual en conjunto favorable y comienza a perfilarse un coherente panorama intelectual indiófilo entre profesores universitarios, escritores, teólogos, juristas, oidores, consejeros áulicos y magistrados que en su calidad de asesores o *think-tank* del momento dan sus “testimonios” o “pareceres” o “dictámenes” sobre problemas ético-morales de suma importancia para la colonia. Nadie los ha visto así antes en toda Europa. Los *bravi* misioneros innovadores pasan la antorcha de la justicia a *eruditissimi viri* universitarios y legisladores que convierten la experiencia inmediata de los misioneros y las candentes cuestiones de hecho en *axiomata* de orden racional categorial; universalizan la particularidad. La presión que ejercen es, simplemente, extraordinaria: en diecisiete años —entre 1512 y 1529— organizan y coordinan nueve juntas, a veces polémicas, pero cuyos textos van configurando un congruente *corpus* de jurisprudencia y pensamiento político tan original como único en la Europa renacentista. Otra comunidad de intérpretes entra en juego; el

protagonismo pasa ahora de las tierras de misión a San Esteban de Salamanca, cantera, además, de misioneros.<sup>12</sup>

Ya había precedentes. Colón, al entrevistarse con “sabios e letrados” de la Universidad de Salamanca, se hospedó en el convento dominico de San Esteban, donde se reunió con frailes, astrólogos y matemáticos. Fray Diego de Deza, catedrático de Prima, favoreció su proyecto ante los reyes; en sus aulas tomistas se formaron los primeros dominicos que salieron para misionar en América.<sup>13</sup> De la Universidad de Salamanca dice entusiasmado el Emperador: “este es el tesoro de donde proveo a mis reinos de justicia y de gobierno”.<sup>14</sup> En 1539 escribió Carlos V al padre Vitoria pidiéndole discípulos para misionar en México: “Y porque vos tenéis discípulos sacerdotes [...] yo vos ruego y encargo [...] escojáis hasta doce de ellos [...] que sean personas doctas [...] cuales convenga para aquellas partes”, y al año siguiente ruega a Domingo de Soto, prior de San Esteban, que vaya él en persona a América “para que con vuestras buenas y santas letras os halláredes en la determinación de muchas dudas que cada día se ofrecen a los religiosos y eclesiásticos que allá residen”.<sup>15</sup> Si leemos las instrucciones dadas en Augsburgo —enero de 1548— por el Emperador a su hijo apreciaremos la finura de pensamiento jurídico-cristiano del padre en relación a los problemas americanos, que no convence al príncipe pues pospone estas consideraciones paternales ético-humanistas a las presiones económicas.<sup>16</sup> La simbiosis de la tríada misionero-teólogo-jurista provoca y potencia una fascinante aventura del espíritu que culmina en un pensamiento político de carácter general, transcendente, internacional. El *ius naturale* defiende la inmensa mayoría de tomistas salmantenses y alcalaínos, es universal, sobrevuela y es anterior al *ius commune* particular de cada pueblo, etnia o nación. El derecho natural, proclaman, es el mismo para todos sin dis-

<sup>12</sup> Otro grupo de religiosos, esta vez franciscanos, actúa como la conciencia castellana de la burguesía incipiente —“los medianos”—, contra la rapiña de los flamencos que acompañan a Carlos I a su llegada a España. Vocean su descontento de la política flamenca desde el púlpito franciscano en Valladolid, Medina del Campo, Granada, Toledo y Burgos. Significativa es la visión de Andrés de Haro: “nunca hubo revuelta ni escándalo en estos reynos que no fuese el principio dello los predicadores”. Véase el interesante artículo de PÉREZ, J., “Moines frondeurs et sermons subversifs en Castille pendant le premier séjour de Charles-Quint en Espagne”, *Bulletin Hispanique* LXVII, 1965: 5-24.

<sup>13</sup> REMESAL, *op. cit.*, vol. I, p. 134. También San Gregorio de Valladolid y la Universidad de Alcalá tienen las antenas puestas a las novedades que vienen del otro lado del océano.

<sup>14</sup> GARCÍA GALLO, A., “Los orígenes españoles de las instituciones americanas. Estudios de derecho indiano”, p. 66 del volumen publicado en 1987 por la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación bajo el título *Commemoración del V Centenario del descubrimiento de América*.

<sup>15</sup> DIEGO CARRO, *op. cit.*, p. 90.

<sup>16</sup> PÉREZ, J., *L'Espagne de Philippe II*, París, Fayard, 1999, pp. 221-222, con n. 32.

tinción de raza, clase o cultura; no discrimina entre primitivos o civilizados, indios o europeos. Hay un derecho de gentes o internacional común a todo el género humano, hay una comunidad universal en la que todos los hombres son libres e iguales.<sup>17</sup> La justicia y la conciencia exigen frenar la sinrazón conquistadora y la explotación colonial. Los efectos de este *corpus* de humanizada doctrina se hacen sentir pronto en el modo que instauran de predicación pacífica.

La punta de lanza que abrió estos nuevos caminos teóricos fue el padre Vitoria, que nació hacia 1483, antes del descubrimiento del Nuevo Mundo; a través de sus numerosos y prestigiosos discípulos fueron difundidas sus ideas por América y por el Extremo Oriente. Ingresó en la orden dominicana en 1504 pero en 1507 lo encontramos ya en París en el colegio de su orden. Allí admira a Erasmo (al menos hasta que comienza la Reforma), aprecia la brisa innovadora del humanismo renacentista que respira París y se contagia de la admiración por la Antigüedad que indirecta e imperceptiblemente lleva al reconocimiento del Otro como Otro. Regresa a España en 1523 y enseña durante un trienio en el prestigioso convento dominicano de San Gregorio de Valladolid.

Desde 1526 y hasta su muerte en 1546 profesa en la Universidad de Salamanca y reside en el activísimo y misionero convento de San Esteban que ya conocemos, al que llegan directamente las noticias de candentes problemas humanos ocasionados por la novedad de la situación político-pastoral americana. El convento es un hervidero de ideas, debates y reflexión entre los frailes que, entusiasmados, sienten vocación misionera y quieren cruzar el océano. Además, y no menos importante, el clima general conventual propicia las fórmulas de igualdad, de libertad y humanitarias para con los indios, y de rechazo no solo de los conquistadores, sino también del modo llamado *conquista*. Vitoria escucha las voces del Nuevo Mundo que vibran con sonoros decibelios por los claustros de su convento y afronta —*diuturnis studiis*, nos dice— académicamente el conjunto de cuestiones, conflictos y dilemas que los misioneros extreman en sus cartas y relatos verbales, y los peruleros tanto en las consultas que le dirigen como en las conversaciones personales conventuales.

En 1534 escribe a su gran amigo el padre Miguel de Arcos sobre el preocupante “caso del Perú”; sencillamente, le dice, no entiende cómo se puede llegar a esos extremos pero, por otra parte, tampoco le es lícito, aunque desagrade a la autoridad, callar o disimular la injusticia “que hay en ello”. Y continúa: “antes [nótese la dureza e intensidad de la imprecación] se me seque la lengua y la mano”. “*Primum omnium* [remacha] yo no entiendo la justicia de aquella guerra”, y por consiguiente no ve

---

<sup>17</sup> GARCÍA GALLO, *op. cit.*, pássim.

manera —“*non video quomodo*”— de “excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía”. El sentido de alienación y preocupación que en doble tirón sufre lo expresa en este espontáneo e íntimo *cri de cœur* referido a “las cosas [del Perú] que vienen a mis manos”: “digo [...] que se me hiela la sangre en el cuerpo en mentándomelas”.<sup>18</sup> Dada su inclinación y preparación teórica, se hace eco amplificador del ambiente conventual misional y eleva a orden categorial jurídico-político el modo humano pastoral. Se dedica de lleno al estudio de la compleja problemática ético-moral de la conquista y pronuncia una serie de conferencias extraordinarias que han llegado hasta nosotros con el conocido título *De indis*.

Francisco de Vitoria —que sigue y desarrolla a santo Tomás— marcó directamente con su personal enseñanza a toda una generación de excepcionales oyentes e, indirectamente, con sus escritos, a varias más, puesto que el conjunto de su obra actuó como telón de fondo en la orientación misionera colonial durante casi cien años.<sup>19</sup> Se formaron en sus clases los que después fueron catedráticos en Salamanca: Domingo de Soto —“discípulo primario”— y Melchor Cano; también Mancio de Corpus Christi, catedrático en Salamanca y Alcalá, Martín de Ledesma, que profesó en Coimbra —Universidad fundada por Azpilcueta, discípulo también de Vitoria—, Diego de Chaves, que enseñó en Santiago, y Domingo de Santa Cruz, Vicente Barrón, Domingo de las Cuevas y Andrés de Tudela, catedráticos todos en Alcalá. Este ejército de profesores llevó a las principales universidades del país las ideas vitorianas y conquistó las mentes de los alumnos, que a su vez las propagaron a otros. El dominico Miguel de Benavides fue uno de los fundadores de la Universidad de Santo Tomás de Manila; en sus escritos cita y sigue a su maestro Vitoria y a Soto, Báñez, Pedro de Aragón y Gregorio López, todos vitorianos en sus argumentos y visión humanitaria.

El elenco de obispos misioneros discípulos y formados por él es sencillamente impresionante en cuanto a número y calidad: Juan Solano, Bernardo de Albuquerque, Pedro de Ágreda, Gregorio de Beteta, Tomás Casillas y fray Juan de Montalvo propagaron sus principios jurídico-morales entre el clero que pastoreaban. Salieron también de San Esteban y por tanto de sus aulas los obispos Domingo de Salazar —la primera mitra de Filipinas a la que apuntaba un soldado con su arcabuz para que el obispo se moderara en la defensa de los nativos—, fray Gregorio de Montalvo, obispo de Yucatán, cuyo escrito sobre antropofagia influenció la relación de Vitoria

---

<sup>18</sup> Las citas las tomo de la carta reproducida en VITORIA, F. de, *Relaciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa-Calpe (col. “Austral”), 1946, pp. 23-26.

<sup>19</sup> Lo citan, aunque por otras aportaciones, Althusius, Grotius y Pufendorf en sus tratados político-jurídicos.



titulada *De temperantia*, el arzobispo Jerónimo de Loaisa, que redactó una resolución que obligaba en conciencia a restituir los daños causados por robos, abusos y muertes, y fray Bernardino de Minaya, que fue enviado desde Nicaragua a Roma para obtener de Paulo III la declaración formal de la igualdad y plena capacidad de los indios para su salvación. También se educó en San Esteban el notorio fray Vicente de Valverde, compañero de Pizarro, a quien “mataron y [...] comieron los indios”. Partieron en su tiempo (1544) de San Esteban veinte de sus discípulos, a petición de Las Casas, humildes frailes con vocación para misionar en América. Entre 1540 y 1561 hacen piña Bartolomé de Carranza, Melchor Cano, Diego de Covarrubias y Juan de la Peña para vindicar sus ideas —y las de Soto— frente y en contra de Juan Ginés de Sepúlveda.<sup>20</sup>

Agustinos (Pedro de Aragón, Juan de Vascones, Martín de Rada —“el Las Casas de las Filipinas”—, Alonso de Veracruz y Diego de Herrera) y franciscanos (Bernardino de Sahún, que pide el hábito en su propio convento de Salamanca, centro de observancia estricta y de renovación intelectual, y Andrés Vega y Alfonso de Castro, que actúan en Trento), que desde sus primeras experiencias misionales y en sus obras escritas se decantan sin reservas por el indio frente al conquistador, se contaminaron también por la formulación teórico-teológica vitoriana que citan en los argumentos de sus tratados y relaciones. También los jesuitas. Acosta —que califica a los conquistadores como la hez de la sociedad— propaga la doctrina de Vitoria por América, se forma en Alcalá bajo la enseñanza y lectura de salmanticenses como Cano, Mancio, Domingo de las Cuevas y Juan de Salinas; conoce a fondo y cita a Vitoria, Soto, Diego de Covarrubias, Antonio de Córdoba y Las Casas.

Realmente elocuente, categórica y representativa del *pathos* del misionero es la carta que el jesuita padre Hernández escribe a Francisco de Borja, general de la Compañía, en 1568, antes de embarcarse para América. Cito:

sepa V. P. que yo desde que oí en Salamanca la theología y oí tratar la materia de las cosas de las Indias del rey de España, y el trato con que entraron los que en ellas están, y el que tienen los que allá tienen repartimientos y rentas de Indias, y los que de allá an traído haciendas, yo entendí entonzes de mis Maestros, que fue fray Domingo de Soto y fray Pedro de Sotomayor y de otros muy doctos, que avían entrado con muy mal trato; y los que tenían hacienda de allá y la traían adquirida con aquel trato, que la tenían con mucho peligro de sus conciencias. Y así lo determinaron en lo que leían [enseñaban] y en muchos casos particulares, en los cuales yo les consulté. Y en particular tengo muy

---

<sup>20</sup> BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria*, Barcelona, Labor, 1939, y GETINO, L. A., *El maestro Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, s. n., 1930.

en la memoria un consejo que me dio fray Domingo Soto como muy mi padre y maestro con quien yo tenía mucha amistad, consultándole si absolvería una persona que había traído hacienda de Indias; y el consejo fue este: “Padre, tome mi consejo, y huya de estos indianos, si no quiere correr peligro de su alma”. Desde aquellos tiempos y consejo, siempre me a quedado grande temor de aquel género de gente, y por esta causa grande aversión a esta misión destas Indias.<sup>21</sup>

Estas pocas líneas de una carta íntima hablan volúmenes; la concisión potencia la intensidad del mensaje, que todavía oímos nosotros hoy. No solo expresan magistralmente el ambiente universitario indiano y misionero salmantino, sino que además son todo un exponente de cómo se opera la transfiguración generalizante del detalle concreto revelador. Y aún va más allá la sombra vitoriana: las instrucciones dadas en 1559 a Miguel López de Legazpi para su entrada en las islas Filipinas reflejan en directo los principios defendidos por el Maestro en su cátedra de prima.<sup>22</sup>

La enseñanza creativa que irradia de San Esteban (con San Gregorio y Alcalá) es transmitida por ondas sucesivas englobantes: por Melchor Cano, por ejemplo, que estudia en San Esteban y San Gregorio, es discípulo también de Carranza, condiscípulo del padre Luis de Granada y enseña en Alcalá y Salamanca, y por Domingo de Soto, cuya obra *De justitia et jure* se imprime 27 veces desde 1553 a 1600. La prolongación generacional —discípulos de discípulos— y amplificaciones teóricas personales vienen representadas por los jesuitas Luis de Molina (1535-1600) y Francisco Suárez (1548-1617) —nació, por tanto, después de muerto Vitoria— que con brío individual y sello propio enriquecen las directrices pragmáticas, racionalistas y iusnaturalistas vitorianas como fundamento de la sociedad civil. Todos los citados y otros muchos omitidos, pues se calcula que tuvo unos 5000 alumnos a lo largo de su carrera docente, dibujaron el perfil de un mapa político-transcendente que sirvió de paradigma categorial a los misioneros, debido al cual todos compusieron y entonaron una polifonía humanitaria —con muy pocas voces discordantes—, melodía de fondo que se oyó en todos los ámbitos misionales desde Perú a Filipinas.

Una cohorte de preclaros individuos (misioneros, profesores, letrados, juristas, diplomáticos y cortesanos) con estilo de vanguardia y talante mental sin fronteras, con un modo intelectual y manera narrativa similares, configuran, bajo un reconocido mentor indiscutible, lo que se ha dado en llamar *Escuela de Salamanca*. Para que tenga sentido, la denominación requiere una arquitectura conectiva, flexible y abier-

---

<sup>21</sup> HELMER, M., *Cantuta. Recueil d'articles parus entre 1949 et 1987*, Madrid, Casa de Velázquez, 1993, p. 427.

<sup>22</sup> HANKE, L., *Cuerpo de documentos del siglo XVI: sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México, FCE, 1977, pp. XXXIX-XL.

ta, a lo *Familienähnlichkeiten*, y además un *fine tuning* analógico que deje siempre espacio para navegar entre el detalle y la generalización pero dentro de las cotas impuestas por una matriz compleja, matriz integradora de conceptos innovadores y fundamentales que, nótese, no aparecerán todos ni siempre en cada uno de los miembros o partes del *totum*. Conceptos que, en conjunto, nunca había visto nadie de esta específica manera.

La *Escuela* renueva radicalmente segmentos del vocabulario escolástico medieval, bien añadiendo términos antes insospechados o enriqueciendo con espacios semánticos diferenciales los ya conocidos. La floración del *ius naturalis* como razón natural y esta como fundamento de la sociedad civil junto con el consecuente origen y desarrollo del derecho internacional son logros indiscutibles de la *Escuela*. Al caerles un Niágara de acuciantes problemas humanos los verbalizan con eficacia (descubrimiento, conquista, encomienda, mita, trato de indios, “guerra”, peruleros, etcétera) en un vocabulario americano tan concreto y específico que les fuerza a reorientar la forma conceptual de tratarlos. La magnitud de las cuestiones les hace ver en la contingencia local de las tierras americanas la universalidad humana; los espacios discursivos ahora vigentes dejan atrás el simple léxico conquistador y dominador para elaborar, en horizontes imaginativos, conceptualizaciones sobre *legitimidad* de la guerra, *derecho* de conquista, *justos títulos*, política colonial, *justicia*, *conciencia* y *libertad*. Traducen la difícil ecuación y temperatura elevada del período en afirmaciones robustas, claras y tajantes sobre la naturaleza humana y su diversidad, sobre el *ius gentium*, sobre la capacidad mental y de salvación del indio, sobre la dignidad e igualdad del Hombre hecho a imagen de Dios, sobre la indignidad de la colonización,<sup>23</sup> sobre la inalienable libertad de creer o rechazar la prédica misionera, etcétera. A través y por medio de un vocabulario de reflexión, sistemático e integrador, encuentran a América, vocabulario que a su vez articulan —en relación dialéctica— en un pensamiento jurídico-teológico-humanitario. En la exploración hermenéutica que llevan a cabo de las nuevas experiencias y fascinantes —y crueles— narrativas hacen presente lo distante e inteligible lo extraño. El de la *Escuela* es un continuo proceso de clarificación a través del cual perciben y definen el mundo americano. Pero

---

<sup>23</sup> Resulta extraño que, después de las instrucciones reales de 1493, 1495, 1500, 1501, 1503 y 1504, el sermón de 1511 y sus consecuencias, el cardenal Etchegaray y su Comisión de *Justicia y Paz* reiteren en 1988 que fueron los conquistadores los que elaboraron (!) una teoría racista para justificar su procedimiento. Fue en realidad el dominico escocés John Meyr, profesor en París, el que, siguiendo a Aristóteles y a Juan Duns Escoto, publicó en 1510 *In primum et secundum sententiarum*, obra en la que defiende que debido al modo bestial en que viven los indios recién descubiertos son siervos por naturaleza y que sus tierras pueden ser legítimamente ocupadas por el primero que llegue. Véase DUMONT, *La vraie controverse...*, ed. cit., p. 64.

al escribirlo lo universalizan; vale también para Filipinas y Japón. El *esprit positif* del que parten y la praxis misionera que vivencialmente experimentan o conocen de primera mano les conducen a la reelaboración innovadora de puntos teológicos pero en talante renacentista. Veamos brevemente un relevante aspecto. Pero después de una *coda* final sin duda sorprendente.

Dos pioneros dominicos —“somos dos religiosos de los primeros que de nuestra orden a aquellas partes pasaron a fundar orden de Santo Domingo”—, veteranos ahora en su experiencia misional americana —“á cerca de diez y nueve años, que residimos allá”— y, después de “áber mirado las cosas de aquellas partes sin pasión ni cobdicia de dineros”, recomiendan encarecidamente en un escrito al Emperador que “mande remediar” “la destrucción y disipación” que continúa llevándose a cabo entre las gentes de las Indias. Y si los del Consejo imperial no lo saben remediar “ó lo tienen por imposible” terminan su alegato clamando con este arrebatado *cri de cœur*:

desde agora suplicamos a Vuestra Magestad, por el bien que queremos a su Real conciencia, y ánima, que Vuestra Magestad los [indios, “las gentes de aquel Nuevo Mundo”] *mande dexar* [cursiva mía], que mucho mejor es que ellos solos se vayan al infierno, como antes, que no que los nuestros y ellos, y el nombre de Cristo, sea blasfemado entre aquellas gentes, por el mal exemplo de los nuestros, y que el ánima de Vuestra Magestad, que vale más que todo el mundo, padesca detrimento.<sup>24</sup>

Ni la autoridad papal ni la justicia ni la conciencia y ni siquiera la predicación del Evangelio permiten esa usurpación violenta de gentes y pueblos en las Indias. “Mande dexar[los]”, “Magestad”, claman con argumento radical y contundente. Anticolonialismo puro y duro.

El sermón de Montesinos y esta representación de los dos frailes dominicos al Emperador ¿constituyen dos episodios evanescentes o meros incidentes fugitivos en la temprana historia de la colonización? Desde luego que no; el cuadro siguiente no tiene desperdicio. Diecisiete años más tarde de aquella briosa prédica sube a otro púlpito —vía regia justiciera para unos, icono de transgresión del *status quo* colonial para otros— fray Antonio Ortiz, que, en nombre del célebre Motolinía, del obispo Zumárraga y de la entera comunidad franciscana, conjura al presidente y oidores de la Audiencia de México, durante la misa que celebra el obispo de Tlaxcala, a que en nombre de la justicia respeten los derechos de los indios. Al poco de tomar la palabra el enérgico predicador comenzaron las ruidosas protestas de los oyentes; el presiden-

---

<sup>24</sup> CODOIN-AML, Madrid, 1884, t. XI, pp. 243-249 (las citas, pp. 244 y 249). Se trata de una representación al Emperador hecha por los primeros religiosos dominicos que fueron a América. La primera noticia de este importante documento la vi en DUMONT, *La vraie controverse...*, ed. cit., pp. 67-68.

te de la Audiencia, Nuño de Guzmán, trató de hacer callar al fraile que seguía imperterrito en su duro discurso acusador. Un alguacil y varios asistentes suben al púlpito dando voces, agarran al fraile por el hábito y dan con él en el suelo en medio de un abucheo monumental contra el fraile y un gigantesco escándalo. Al provisor del obispo, que excomulga airado a los atrevidos autores, responden encolerizados los oidores desterrándole, hechos que culminaron en 1529 en una batalla campal frente a la cárcel, entre franciscanos, dominicos y el obispo revestido de pontifical por una parte, y oidores, colonos y secuaces por otra.<sup>25</sup>

Otra estampa. Encabezados por fray Pedro de Córdoba, “los frailes sacerdotes que en este convento desta ciudad de Santo Domingo al presente nos hallamos” envían en 1517 su parecer a los comisarios jerónimos mandados a Indias por el rey católico, sobre una materia que “nosotros abemos hablado muchas veces”, lo que testimonia su preocupación en cuanto comunidad. En el escrito recuerdan a los frailes jerónimos que las encomiendas son “contra toda ley divina, natural y humana” y les ruegan que pongan en libertad a los indios encomendados. Dicen, concretamente, que “los deben dexar ir [...] porque aunque no ganasen nada en las almas, a lo menos ganarían en la vida y multiplicación temporal”.<sup>26</sup> Consideran y defienden en unanimidad que la vida y la libertad de todos, los indios incluidos, son valores humanos radicales, primarios y prioritarios, anteriores a toda legalidad y más allá de las creencias.

Más todavía. Lope García de Castro, presidente de la Audiencia, dice de paso en un documento de 1567 que envía al arzobispo de Lima y a los prelados de las órdenes religiosas en Perú: “Presupongo que Su Majestad es obligado a sustentar esta tierra así en la doctrina como en la justicia, y que pecaría mortalmente si la desamparase, *como se determinó en la Junta que se hizo, así por letrados como por juristas, año de quarenta y dos [cursiva mía]*”.<sup>27</sup> El licenciado Falcón, procurador general de los indios peruanos, dice también, de paso, en un escrito que envía al III concilio limense, que si los legítimos señores de los reinos indios gobernaran con justicia y cristianamente, S. M., “Se les ha de restituir. E aunque esto es así, me parece que S. M. cumple con tener intención de se los mandar restituir, *como soy informado que lo ofreció el Emperador, nuestro señor informado, de gloriosa*

---

<sup>25</sup> RICARD, R., *La conquista espiritual de México*, México, FCE, p. 381 de la ed. de 1986; la primera es de 1947.

<sup>26</sup> *Parecer de los religiosos de Santo Domingo, sobre los indios*, CODOIN-AML, cit., pp. 211-215 (la cita, p. 212).

<sup>27</sup> MANZANO MANZANO, J., *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*, Madrid, Cultura Hispánica, 1948, p. 129.

memoria [cursiva mía]”.<sup>28</sup> Tiene, por tanto, noticia de lo tratado en la junta de 1542, rememorada ahora porque lo requería la naturaleza del problema planteado por el requerimiento del presidente.

Acerquémonos, por último, al llamado *Parecer de Yucay* de 1571, posiblemente de Jerónimo Ruiz de Portillo, primer provincial jesuita en el Perú.<sup>29</sup> Se trata de otro de los innumerables pareceres emitidos a petición de las autoridades peruanas en su empeño de legitimar la posesión de las tierras americanas por la Corona y que es, a la vez, un duro ataque a la visión anticolonialista de Las Casas, a quien se acusa de que

aterraba y espantaba al Emperador y Consejo y encomenderos, y a frailes y obispos y confesores, y aun a cuantos teólogos había en España, discípulos y maestros y catedráticos y capítulos de religión y universidades de estudios [...] [que aprobaban] su doctrina y opiniones y conclusiones falsas [...]. Fue tal el influjo del Padre Casas, y tal el escrúpulo que el Emperador puso y también a los teólogos [...] que quiso S. M. dejar estos reinos a los incas tiranos.

El vigor y la densidad de la narración patentizan la supremacía del pensamiento lascasiano entre los medios religiosos e intelectuales hispanos; el autor dramatiza, sin pretenderlo y a su pesar, la extensión y profundidad del clima favorable a Las Casas que él detesta. Y de paso alude a la célebre junta mencionada, resultado de la autoridad moral del dominico. Un año más tarde corrobora escuetamente Sarmiento de Gamboa en la introducción a su libro *Historia índica*:

Y como vuestro invictísimo padre [el emperador] era tan celoso de su conciencia, mandó examinar este punto, [el derecho a las tierras americanas que los frailes combatían] cuando le fue posible, por doctísimos letrados, los cuales, como la información que del hecho se les hizo fue indirecta y siniestra de la verdad, dieron su parecer, diciendo que esos Ingas que en estos reinos del Perú fueron, eran legítimos y verdaderos reyes dellos [...], lo qual dio causa a los extraños de vuestro reino, así católicos como herejes y otros infieles, para que ventilasen y pusiesen dolencia en el derecho que los reyes de España han pretendido y pretenden a las Indias, y por el cual el Emperador Don Carlos, de gloriosa memoria, estuvo a punto de dejarlas [cursiva mía].<sup>30</sup>

Nada similar parece oírse en toda Europa durante el siglo XVI; tampoco parece poderse dudar del predominio de la ideología anticolonialista de Las Casas; los

---

<sup>28</sup> Ibídem, p. 128.

<sup>29</sup> BATAILLON, M., *Études sur Bartolomé de Las Casas*, París, Institut d'Études Hispaniques, 1966, pp. 273-274. Cito el *Parecer* por CODDIN, t. XIII, pp. 431 y 433.

<sup>30</sup> MANZANO, *op. cit.*, p. 127.

autores de los textos dan fe de ese clima favorable que no comparten. Y de paso aluden a la célebre junta en la que parecen aflorar problemas de conciencia del Emperador en relación a su legítima posesión de las Indias. Pero ¿testimonian los documentos algo que efectivamente se predicó en sermones y dan fe de algo que realmente sucedió en una junta castellana de 1542? No veo razón suficiente para dudar de la realidad de los documentos, esto es, de su redacción y existencia en el siglo XVI, y esta es la clave y base de mi argumento porque, aunque su contenido referencial (los verdaderos escrúpulos del Emperador y lo que realmente sucedió en la junta de expertos, todo un tanto impreciso y lejano) fuera menospreciado por la crítica histórica, la existencia de los documentos es per se antropológicamente significativa y reveladora; sugieren que la idea flotaba en el ambiente, tanto más cuanto que sabemos que se consideraba a los conquistadores como *Hispaniæ fœces*, que en 1549 el Consejo de Indias propone al rey la supresión de las conquistas armadas, que en 1551 Domingo de Soto dictamina que las conquistas violentas *eran peligrosas para la conciencia real*, y que en 1573 se llegó a prohibir hasta el uso del término *conquista*, que Las Casas había proscrito precisamente en 1542<sup>31</sup> con palabras tan contundentes como estas: “Este término ó nombre, conquista, para todas las tierras de las Indias descubiertas y por descubrir, es termino y vocablo tiránico, mahomético, abusivo, impropio é infernal”.

Si ahora recordamos el sermón de 1511 y aquella patética exhortación de los dominicos, “Vuestra Magestad los mande dexar”, podemos ver estas posteriores incidencias textuales como otros tantos ecos y reiteraciones de un flotante fondo común y de pensamiento. Todos estos documentos configuran un cartón histórico que reproduce un paisaje mental compartido y valencias morales colectivas, predominantes en amplios sectores monásticos; sermones y textos replican en congruencia y en solución ideal convergente la rosa de los problemas (libertad, dignidad humana, trato justo) del gran diccionario de ideas misionales del siglo; estos sermones y textos centellean como otros tantos llamativos iconos luminosos que alertan sobre el panorama, el ambiente, motivos e impulsos del universo misional de la primera mitad del siglo XVI; de aquí que, a su vez, los podamos conceptualizar como memes culturales que tienden a reaparecer con brío periódico en ambientes densamente cargados de ideología moral y de un *ethos* religioso-misional dominante. La migración de un tema éticamente angustiante y sus esporádicas epifanías plurales en el clima apropiado es lo que antropológicamente cabía esperar.

---

<sup>31</sup> PÉREZ, *op. cit.*, pp. 226-227. CIERVA, R. de la, *La gran historia de América*, I, Madrid, Época, 1991, pp. 539-540 y 668.

II

He aludido antes, aunque indirectamente, a lo que en su vocabulario dieron en llamar *la predicación pacífica*, esto es, misionar sin agresión, imposición o violación de conciencias, es decir, sin soldados ni armas. Desde el sermón de Montesinos se dieron cuenta de que la cruz y la espada no podían ir cristianamente juntas. Así lo pensaron, definieron y defendieron. Labor analítica nada fácil por tratarse, en realidad, de un quintuple espacio semántico en intraorientación un tanto laberíntica: en la casi totalidad de los textos que he recogido es difícil separar el modo de predicación favorecido de la posición personal sobre la legitimidad o ilegitimidad de la conquista o sobre la ética de la encomienda o sobre la racionalidad y libertad de los indios, etcétera, pero, por otra parte, como cada miembro de este conjunto obedece al mismo esquema de instrucciones morales, viene reforzado en su intensidad axiológica por la cohesión interna con los otros elementos del conjunto. Esta dinamicidad asociativa, vigorizadora de las partes, es tanto más necesaria cuanto que trata de modalidades de transmisión de la fe y el dogma a culturas ajenas, con lógicas cualitativas diferentes, sin que para ello parta de modelos previos específicamente orientadores; al leer sus cartas vemos a los misioneros en los primeros años de su predicación asaltados por la incertidumbre y la duda en su modo de proceder.

En la encrucijada en la que se encuentran no cesan de preguntarse tanto en América como después en Filipinas y Japón: ¿cómo hacer lo que tenemos que hacer?, ¿cómo plantar la semilla evangélica en otras tierras?, ¿qué hacer con los colonos hispanos que entorpecen con su comportamiento poco cristiano la siembra? Fervorosos los más de ellos y escrupulosos en conciencia vacilan, tantean, aciertan, se equivocan y vuelven a empezar. Enormemente reveladora de la crisis misionera es la carta del jesuita Luis López, que desde Lima escribe desconsolado al general de la orden, Francisco de Borja, en 1569 —los jesuitas llegan a Perú en 1568—:

los unos [*i. e.* misioneros, dice] favorecen las cosas de los españoles [...] entradas, castigos, pacificación [antes de predicar], tributos, coca, corregimientos y mil otras cosas; las bonifican y las aseguran. Los otros van con tanto rigor que a nadie quieren oír y confesar y a todos echan al infierno. Quién acierte en tomar el medio no hallo. Quién saque de tantas dificultades, no lo sé; según el camino ancho, confesor y penitentes se van al infierno; y seguir el angosto no es posible [...] o hay de dar la vuelta a España. Con grandes aflixiones se vive en esta tierra miserable y más los que algo entienden, que los idiotas [...] con todo pasan.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> HELMER, *op. cit.*, p. 428.



Actores, escenarios, sucesos, tiempos, caracteres, problemas y fuentes de información complican aún más la enmarañada situación, pero parece detectarse una vigorosa y nutrida tendencia a engrosar la ideología de la predicación pura, sin acompañamiento de armas, en las filas de los dominicos y con alguna protección de soldados, en caso necesario, entre los franciscanos, pero las excepciones no son raras. El franciscano Maldonado, por ejemplo, firma con Las Casas una petición abogando por la evangelización según el modelo prístino apostólico, mientras que los dominicos Alonso de Montúfar, arzobispo de México, y el padre Loaisa, arzobispo de Lima —acepta tres encomiendas de La Gasca— marcan su distancia de Las Casas; el jesuita peruano padre Font se inclina por la entrada del misionero en tierras indígenas con solo la cruz y el amor fraterno, mientras que Diego de Torres, también jesuita en el Perú, es antilascasiano, especialmente en lo que toca a las encomiendas, lo que conlleva otro modo de predicación. El mismo Sepúlveda dulcifica su posición en la célebre controversia de Valladolid: aunque los salvajes son violentos y han matado a misioneros, dice que nunca ha defendido penetrar a punta de lanza en tierras ajenas para predicar porque la religión debe ir acompañada no de violencia sino del ejemplo y la persuasión. Las Casas también modifica algo, en el mismo escenario, su opinión: distingue, según el *Sumario* redactado por Domingo de Soto, entre la palmaria y evidente obligación de penetrar solo misioneros donde no haya peligro y la posibilidad de construir alguna fortaleza en la frontera con tribus nativas no conquistadas, para salir desde ella, el misionero solo, sin protección, a evangelizar.<sup>33</sup> No obstante, el cálculo de posiciones mixtas e intermedias es más bien reducido.

Las razones son varias: todos parten de las instrucciones del Evangelio, según las cuales los apóstoles fueron enviados a su misión evangelizadora sin zurrón para el camino, sin oro ni plata, como mansas ovejas y sencillas palomas, sin emblemas bélicos;<sup>34</sup> todos han leído a santo Tomás y forman parte de la Escuela de Salamanca en su intertextualidad; todos participan en los espacios discursivos propios según hábito y educación, pero su entorno cultural los engloba también en un contexto de explosión misional con presiones institucionales comunes; todos, por último, comparten una inscripción histórica renacentista que potencia específicos valores humanos. Fray Luis de Granada, en su tratado<sup>35</sup> del modo de cristianizar, fascinado en su convento

---

<sup>33</sup> DUMONT, *La vraie controverse...*, ed. cit., pp. 288, 290-291, 304-305 y 250-252.

<sup>34</sup> Mateo X, 5-16.

<sup>35</sup> “Breve tratado en que se declara de la manera que se podrá proponer la doctrina de nuestra santa Fe y religión cristiana a los nuevos fieles”, en *Obras del padre Luis de Granada*, vol. II, Madrid, Atlas (BAE), 1851, 2ª ed., p. 586.

por el descubrimiento de “nuevos mundos” y por la expansión europea por “tierras de Oriente y Occidente” a las que no puede ir por su edad, no duda en subrayar y congratularse por la diferente “cualidad de los tiempos que ahora vivimos”. La conversión de todas esas gentes está a la puerta. Los pilotos que con sus cálculos, grados y compases surcan todos los mares y los navegantes con sus *roteiros*, globos y mapas —antes de 1500 se habían impreso ya y circulaban al menos 222 mapas—<sup>36</sup> han abierto inmensos espacios al Evangelio. Coyuntura privilegiada que incita al riesgo, llama a la aventura del inquieto *homo viator* y aguijonea el heroísmo del misionero.

Se amplía también el discurso sobre el mundo, proliferan los esquemas de ideas sobre el Hombre, especialmente en sus libertades y derechos, y se realza su dignidad humana, dignidad y nobleza, que se plasman hasta en la sensibilidad por la figura corporal humana. El humanismo cívico de Marsilio Ficino y las concordancias religiosas de todos los pueblos de Giovanni Pico della Mirandola prefiguran la labor misionera jesuítica en Japón y China. Probaron tener sensibilidad renacentista Francisco Javier, Vitoria, el padre Garcés, obispo de Nueva España, el clérigo López Medel, Acosta, Sahagún, Valignano y el dominico padre Benavides entre otros; los estudios humanísticos estuvieron presentes en los currículos de todos los colegios jesuíticos desde el primero que en 1548 fundaron en Messina. Antes de terminar el siglo XVI los jesuitas habían impreso en Japón no solo obras religiosas, sino también de Cicerón y Esopo. La brillante innovación escolástico-renacentista española orientó la teología al campo del derecho, a la convivencia pacífica entre gentes, razas y pueblos y, como era de esperar, a la salvación de todo el género humano. En resumen: si tenemos en mente todas estas fuentes de información y motivación más el espacio semiótico de los τόποι que filtran el mundo misionero (religión, universidad, derecho, corte, juntas, legislación, visión teológica, diálogo interno, etcétera) no sorprenderá que podamos detectar cómo se va configurando un voluminoso corpus de textos que en su contenido nuclear y primario coincide en defender la predicación con solo la palabra, con el amor y con la cruz, sin soldados ni espadas, lejos del ruido de las armas; si tenemos, por otra, en cuenta la situación etnográfica concreta, el variable *ethos* cultural de los diferentes pueblos, el martirio de misioneros, la distancia a la metrópoli y algunos concilios locales, no extrañará que oigamos algunas voces que condicionan la predicación a la seguridad del misionero. Pero lo más significativo y fascinante es la insistencia en el respeto al libre albedrío del Otro, a su personal voluntad de aceptar o rechazar la palabra misionera, a su identidad colectiva y a su autodeterminación cultural, al menos en teoría. Veámoslo brevemente y en conjunto.

---

<sup>36</sup> BROTON, J., *Trading Territories. Mapping the Early Modern World*, Ítaca, Cornell UP, 1998, p. 37.

Cuando en 1502 comenzó realmente la evangelización de los nativos por los franciscanos había pocos precedentes misionales en España. Ciertamente que Ramón Lull con su celo, mansedumbre, viajes misioneros y escritos se esforzó en la conversión de infieles y que su ejemplo sirvió de estímulo a misioneros mallorquines que comenzaron, hacia la mitad del siglo XIV, la evangelización de las Canarias de modo pacífico, lo que les enfrentó a los traficantes de esclavos. Al converso Talavera, arzobispo de Granada, que propugnó y practicó métodos de evangelización bondadosos y tolerantes para convertir a moriscos y judíos, sucedió el cardenal Cisneros, propulsor de cruzadas y mano dura en la conversión de infieles. Santiago Matamoros había presidido por centurias la conquista de las tierras del islam como cruzada.<sup>37</sup> Hay que recordar, además, que no existía una clara distinción, y menos separación precisa, entre religión y Estado, por lo que los católicos monarcas consideraron desde el principio y tomaron en serio la cristianización de los pueblos recién descubiertos como obligación de Estado. Ya Colón había recomendado que se hiciera la conversión de los indios “con amor, que no con fuerza” pero son los monarcas los que desde el principio ordenan y mandan que los nativos “fueran muy bien tratados, con dádivas y buenas obras a nuestra religión cristiana provocados”. Las instrucciones que en 1501 dan a Nicolás de Ovando insisten en que se les debe informar “en las cosas de nuestra santa fee [...] sin los hacer fuerça alguna [...] e amonesten para ello con mucho amor”.<sup>38</sup> Pocos años más tarde, en 1509, una real cédula vuelve a instar perentoriamente: “Mi principal deseo a seído y es destas cosas de Indias que los indios se conviertan a Nuestra Santa Fee Chatólica [...]: ternéis muy gran cuydado como, *sin les fazer fuerza alguna* [cursiva añadida] [...] los ynstruyan [...] con mucho amor”.<sup>39</sup> Pero mérito es de los dominicos el llegar, ver, pensar y actuar, el pasar de modelos, sugerencias y mandatos al sermón intempestivo, a la acción hermanadora de gentes y anticolonial, lo que les ocasionó enérgicas protestas y revueltas a las puertas de sus conventos.

Aunque los primeros misioneros aluden a que se movían entre los indios “a la manera que andaban los apóstoles”,<sup>40</sup> solo poco a poco y después de tanteos, reuniones, errores y debates se va configurando el ideal misionero. ¿Cómo actuar en un medio cultural radicalmente nuevo y con gentes cuyas lenguas se desconocen?, vienen a preguntarse. ¿Cuáles son los modos y maneras adecuados para una eficaz

---

<sup>37</sup> MILHOU, A., “La péninsule ibérique, l’Afrique, l’Asie et l’Amérique (1450-1530)”, en J. M. MAYEUR *et alii* (eds.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, II partie, París, Desclée, 1994, pp. 562 y 383.

<sup>38</sup> NAVAS DEL VALLE, F., *España y las Indias del Nuevo Mundo. Documentos para su estudio hasta fin del siglo XVI*, Sevilla, s. n., 1925, p. 11.

<sup>39</sup> BAYLE, C., *Expansión misional de España*, Barcelona, Labor, 1936, p. 98.

<sup>40</sup> BORGES, P., *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid, CSIC, 1960, p. 32.

evangelización? No dudan de su obligación a hacerlo. ¿Han de abrir el camino el caballo y la lanza o debe preceder, humilde y pacífico, el misionero con las solas armas del amor y de la persuasión?, ¿es compatible la predicación con la presencia de los españoles cuyo comportamiento contradice los Mandamientos?, ¿es lícito obligarles a creer? La común sustancia moral que enhebra esta gavilla de problemas conforma un complejo *totum* inextricable que tratan de desenmarañar simultáneamente por la acción y con el pensamiento. Los dominicos, con fray Pedro a la cabeza, lo tienen claro desde el principio: desaprueban las expediciones armadas por su crueldad y porque quieren “fundar cuasi tan excelente Iglesia como fue la primitiva”.<sup>41</sup>

Consiguen permiso del rey católico en junio de 1513<sup>42</sup> para llevar a cabo una empresa evangélica pacífica, sin armas, conquistadores ni españoles, que inmediatamente estableció fray Pedro en la costa de las Perlas (Cumaná), donde sus frailes más algunos franciscanos picardos “provaron todas las maneras que allá se pudiesen fallar por donde ellos [los indios] pudiesen ser mejores cristianos”. Esta resolución se tomó “porque pareció que la más conviniente e provechosa, y con que los dichos yndios más presto vernían en conocimiento de las cosas de nuestra santa fe, hera enbiar personas religiosas y de muy buena vida a pedricar y enseñar a los dichos yndios, sin otra gente ni manera de fuerça alguna, como han hecho los apóstoles”, y enviarles “donde no hayan ydo [...] xpianos [‘cristianos’] españoles” para que, los frailes con solo “sus sermones e dotrinas”, “los dichos yndios pudieran ser traídos [...] y dotrinados en [...] nuestra [...] fe”.<sup>43</sup> Estas citas cortan como alfanjes; aunque inherentes a tiempo y lugar, la radicalidad enfática y precisión verbal amputan la distancia plurisecular que nos separa y nos ponen frente a un momento epifánico de confraternidad moral y de consecuente metodología misionera. Y esto es así porque el subtexto provocante (las imágenes y emociones suscitadas en el convento por los conquistadores, encomiendas, esclavitud, indignidad, crueldad y matanzas) no solo aflora, sino que invade y copa el texto de la cédula real.

En la junta de La Coruña de 1520, Las Casas —“procurador de indios”—, que ya tenía meditado y madurado su proyecto de evangelización pura, logró poner de su par-

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>42</sup> MILHOU, *op. cit.*, pp. 609-610; GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *op. cit.*, II, p. 676; MEDINA, M. Á., *Una comunidad al servicio del indio: la obra de fray Pedro de Córdoba, O. P. (1482-1521)*, Madrid, Instituto Pontificio de Teología, 1983, pp. 100-101.

<sup>43</sup> Copio la Cédula Real de 1516, que relata y confirma la del rey católico, *Para que en quanto la voluntad de Su Alteza fuere, ninguno vaya ni pase a la costa de las Perlas donde están los dominicos*, pp. 376-380 (las citas, pp. 377, 279 y 378, que he leído en SERRANO SANZ, M., *Orígenes de la dominación española en América: estudios históricos*, t. I, Madrid, Bailly Bailliére (“Nueva Biblioteca de Autores Españoles”, 25), 1918.

te al entonces cardenal Adriano, quien, en solemne sesión de clausura, dio “las razones naturales, autoridades de la ley divina y de los santos doctores, de los derechos y leyes humanas y eclesiásticas, cómo aquestas gentes infieles habían de ser traídos al cognoscimiento de Dios y al gremio de la sancta Iglesia por paz y amor y vía evangélica, según la forma por Cristo establecida y no por guerra ni servidumbre”. Pero, además, Las Casas consiguió en esta misma junta que Carlos V firmase una capitulación por la que se le concedía la península de Paria hasta Santa Marta “para que sin los impedimentos que los españoles han dado y daban y suelen dar, los frailes predicasen y convirtiesen aquellas gentes”.<sup>44</sup> En las instrucciones que la Corona envía en 1524 a Hernán Cortés —preocupado seriamente por acertar en el método misional— leemos: “no sería muy provechoso que de golpe se hiciese mucha instancia a todos los dichos indios a que fuesen cristianos, y recibirían de ello desabrimiento”. A partir de este momento la Corona va dejando paulatinamente en manos de la autoridad religiosa americana las iniciativas de evangelización, que son tratadas y revisadas en las juntas religiosas de 1532, 1539, 1544 y 1546. La reseña de cinco actuaciones bastará para indicar la cristalización del sesgo metodológico predominante en las órdenes religiosas (no tanto entre los clérigos): con el nombre de *Unión Santa* convocó el obispo Zumárraga en 1541 a los misioneros de las tres órdenes con el objeto de unificar el modo de proceder en la cristianización. La Real Cédula del 1 de mayo de 1543 prohíbe que los indios “sean apremiados a que las [bulas] tomen” y manda que no se “apremie ningún yndio a que las tome ni venga a los sermones contra su voluntad”.<sup>45</sup> La provisión regia de 1551 refleja el deseo de franciscanos y dominicos de que al menos durante los diez primeros años de predicación no pudiese entrar ningún español en pueblos de indios; Las Casas va más allá por estas fechas, pues piensa que deberían salir de Indias todos los españoles. Años más tarde Felipe II aconseja a los misioneros en las ordenanzas de 1573 que no comenzasen su predicación de modo brusco, derrocando ídolos o reprobando con aspereza sus vicios. Y por estas fechas volvemos a oír, esta vez en la voz del jesuita Gaspar de Recarte, ecos de la opinión de muchos frailes de que nada se hubiera perdido si los españoles no hubieran penetrado en las Indias, lo que practicaba en cierto modo su orden en la misión peruana de Juli no permitiendo el acceso de ningún español, ni casado ni soltero.<sup>46</sup>

Pero descendamos de nuevo a un nivel más personal para aproximarnos a las vivencias individuales de este complejo problema, acercamiento que traerá también a

---

<sup>44</sup> YBOT [O ABAD] LEÓN, art. cit., pp. 25-26; GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *op. cit.*, II, caps. XI-XIV.

<sup>45</sup> NAVAS DEL VALLE, *op. cit.*, p. 100.

<sup>46</sup> BORGES, *op. cit.*, pp. 51, 56, 429-430, 114 y 432 respectivamente.

primer plano las dudas, vías medias y opuestas de algunos misioneros entre los que eran notorios los jerónimos que habían sido enviados como comisarios para asesorar a la Corona y remediar los males, pero cuya actuación era lenta y deficiente según franciscanos y dominicos que les instan a “atajar las ydas de los cristianos a las Yslas y Tierra firme; porque son fuego que todo lo abrasan; antes si se pudiesen dar manera, que enbiasen predicadores solos”. “Provean”, continúan rogando, todo lo necesario en relación al bienestar de los indios, para “que no quede después de hecho [lo no debido] perpetua angustia para sus conciencias y cargo de lo que, después de hecho, remediar no se puede”.<sup>47</sup> En 1517 vuelven a la carga dominicos y franciscanos en una carta que envían a Cisneros y a Adriano de Utrecht amenazando “nisi (ut supra petitur) citissime apponatur hiis malis remedium omnes ad partes fidelium revertimus [cursiva mía]. Nam cum maxima difficultate possumus duci insula ad predicandum in qua non fecerint christiani fetere”.<sup>48</sup> La conminación es amarga y el tono extremo, gestados en una situación imposible y que ven virtualmente irremediable.

Casi simultánea (1519) es la prudente actuación del padre Olmedo, que acompaña a Cortés en su camino a la capital mexicana. Reconviene enfáticamente al conquistador que modere su celo en Tlaxcala: “no es justo [le dice] que por fuerza les hagamos cristianos”, juicio que comparten Pedro de Alvarado, Juan Velázquez y Francisco de Lugo. En Cempoala rogó a Cortés que no destruyera los ídolos y no permitió que en Cholula se derrocaran ni que se construyera una iglesia en Tenochtitlan.<sup>49</sup> A los pocos años de la conquista, mientras el dominico Jerónimo de Loaisa se oponía a la destrucción de templos e ídolos incas, el franciscano Martín de Valencia los destruía con pasión.<sup>50</sup> Zumárraga, el ya mencionado primer obispo de México, se pronuncia contra las expediciones armadas porque, razona, fue de paz cómo Jesucristo y los apóstoles predicaron a los gentiles; ordena proceder periódicamente con entradas pacíficas y paulatinas, algo que, según la junta de México de 1539 no hacían todos los evangelizadores.<sup>51</sup>

Parece ser que Las Casas escribió entre 1522 y 1527 o entre 1522 y 1537, según otros,<sup>52</sup> *De unico vocationis modo*, obra en la que trata de no solo poner orden a sus ideas y a los fluctuantes procedimientos de algunos misioneros, sino de hacerlo des-

---

<sup>47</sup> MEDINA, *op. cit.*, p. 169. El documento-carta viene reproducido en pp. 248-251.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 257. El documento viene en pp. 252-257.

<sup>49</sup> RICARD, *op. cit.*, pp. 78-80.

<sup>50</sup> DUMONT, *La vraie controverse...*, ed. cit., pp. 230-231.

<sup>51</sup> BORGES, *op. cit.*, pp. 39 y 126-127.

<sup>52</sup> Cito por LAS CASAS, *Obras completas*, ed. cit., pp. X-XII (ed. de P. CASTAÑEDA y A. GARCÍA).

de una rigurosa posición académica y desde una seria fundamentación teológico-tomista. Parte en su exposición de algo que considera fundamental: “una denique sola species creaturæ rationales, quæ in individuis suis per universum modum erat dispersa”,<sup>53</sup> algo que, también por esas fechas (1537), propugnaba el aragonés padre Garcés en un escrito que provocó la respuesta de Paulo III declarando, de una vez por todas, que los indios eran tan racionales y tan capaces de recibir la doctrina cristiana como los cristianos<sup>54</sup> y, debido precisamente —continúa Las Casas— a que los indios, como todos los demás, son criaturas racionales, “única, sola e idéntica para todo el mundo y para todos los tiempos fue la norma establecida por la divina Providencia para enseñar a los hombres la verdadera religión, a saber: persuasiva del entendimiento con razones y suavemente atractiva y exhortativa de la voluntad. Y debe ser común a todos los hombres del mundo, sin discriminación alguna de sectas, errores o costumbres depravadas”.<sup>55</sup> Este panhumano denominador común de racionalidad hace que para que el hombre “sea inducido a asentir a cuanto atañe a la fe” sea “necesario [...] que se convenza con razones [...] por reflexión e investigación”; solo de esta forma le parecerá “bueno y útil adherirse y asentir”.<sup>56</sup> Y concluye: “de lo dicho queda suficientemente claro la gran semejanza que hay entre el modo de llevar los hombres a la ciencia y a la fe”.

La promulgación del Evangelio debe hacerse “con mansedumbre, paciencia, amor y dulzura”, “imitando a Cristo en su humildad, justicia, blanda persuasión”. El misionero debe ir armado con palabras sencillas y con lenguaje piadoso, “sin forzar ni molestar”. En resumen: “el [...] modo solo y único de instruir a los hombres en la verdadera religión en todo el orbe de la tierra y en cualquier tiempo [es] la persuasión del entendimiento por medio de razones y la suave atracción de la voluntad —“intellectus rationibus persuasivus et voluntatis suaviter allectivus”—.<sup>57</sup> Las Casas no propone recetas sino algo más importante: a través de un bien desarrollado corpus doctrinal levanta la arquitectura de un modelo de evangelización válido para todos los hombres de todos los tiempos y espacios; su visión optimista del Hombre como ser racional y de la naturaleza humana como sujeta a un derecho natural fundamenta y determina un modelo moral de pastoral humanista, pacífico y persuasivo. Años más

---

<sup>53</sup> Ibídem, p. 20.

<sup>54</sup> GETINO, *op. cit.*, p. 542. Trae la carta en el latín original en pp. 546-554. Se publicó en español en DÁVILA PADILLA, A., *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores*, Bruselas, Juan de Meerbeque, 1625, 2ª ed., pp. 139-148.

<sup>55</sup> LAS CASAS, *Obras completas*, ed. cit., p. 47.

<sup>56</sup> Ibídem, p. 31. La cita siguiente, p. 77.

<sup>57</sup> Ibídem, pp. 189, 277, 358-359.

tarde un jesuita, Alessandro Valignano, encarecerá, desde un nivel pragmático y de acción, un modo histórico, adaptativo y contextualizado del Evangelio en la misión que dirige en Japón.

Las Casas fundamenta su argumento, en cuanto al modo de predicación, en la racionalidad humana. Domingo de Soto (1492-1560) cimenta el suyo sobre la difusión del Evangelio y su libre aceptación en la naturaleza de la fe —“ipsa ejus natura”—, la cual exige que los medios empleados no sean contrarios al acto libre de creer. Más concretamente: la fe, debido a su naturaleza, “non nisi per per spontaneum voluntatis obsequium divinitus per gratiam motæ sit acquisibilis”, y es, por tanto, un verdadero sacrilegio forzar la voluntad. La creencia demanda consentimiento personal en cada uno de los individuos, por lo que ninguna nación ni poder —“nullus potest neque a tota Republica cogi”— puede obligar o forzar al acto libre de creer. Tampoco es lícito —“Neutiquam licet quemquam [...] ad baptismum cogere”— bautizar a los niños contra la voluntad de los padres, porque esta intromisión violaría el derecho natural. Solo la caridad, el amor y la persuasión pueden conducir a la verdadera conversión. “El que quiere llevar la fe a los infieles *armorum strepitu* niega con los hechos lo que intenta persuadir con las palabras”. No podemos forzarles ni siquiera a que nos oigan —“non possumus infideles ut nos audiant compellere”— porque es execrable, dice, violar el derecho natural a la libertad —“execrabilem [...] contra naturale ius libertatis captivare”—. Sin embargo, Soto defiende que, aunque no es lícito obligarles a oír a los misioneros y menos forzarles a creer en lo que predicán, sí lo es forzar a sus autoridades, incluso con las armas, a que permitan la entrada de misioneros y la predicación, siempre que esta violenta intromisión evite escándalo y daño a la fe —“ut fidei non fiat iniuria”—, condición ésta incongruente con la premisa y contraria al núcleo de su argumento anclado en la naturaleza libérrima de la fe. Se trata de abrir un resquicio en su bien radicado y razonado argumento para coonestar la entrada con armas en situaciones particulares. Las Casas, por su parte, niega rotundamente tal opción; respetaba siempre la autoridad local y pactaba con los caciques la predicación.<sup>58</sup> No obstante este titubeo, la posición de conjunto del dominico segoviano no deja lugar a dudas: la fe es un acto libre del fuero interno personal que no sufre el ultraje de la coacción o de la violencia.

Con Domingo de Soto piensa el profesor de Alcalá Juan de Medina que el Papa tiene derecho a enviar misioneros a las Indias y que le ampara, además, el derecho a

---

<sup>58</sup> Todas las notas, resumen de resumen, las tomo de DIEGO CARRO, *op. cit.*, pp. 523-537. Véase también BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1961, especialmente en relación con la controversia de Las Casas con Sepúlveda, cap. VII, pp. 237-274.



defenderlos si se les veda su apostolado pero, si se les permite la entrada, acepten o no el Evangelio, no hay causa alguna para la guerra —“non est causa quæ possit bellum iustificare”— porque, en definitiva, “infideles non sunt cogendi ad fidem”. El franciscano Alfonso de Castro (1495-1558) —que no defiende el poder temporal de los papas ni su autoridad para privar a los señores de Indias de su señorío—, director espiritual de Felipe II, es partidario decidido de la predicación pacífica pues, aunque los nativos no quieran aceptar la fe ni bautizarse, no se les puede hacer la guerra, pero curiosamente cree que es legítimo el uso de la espada contra idólatras y sodomitas.<sup>59</sup> Aunque de acuerdo en lo fundamental, esto es, en la ilicitud de obligarles a recibir la fe, los frailes Cuevas y Salinas defienden primero que los infieles pueden ser coaccionados a oír a los predicadores y, segundo, que si misioneros y españoles necesitan protección, si “hispani non possint esse securi”, pueden los soldados hacer uso de las armas. Ahora bien, temen “ne res faraute progresa ultra quam ius permetteret”, esto es, que los conquistadores se excedieron y procedieron contra derecho en sus entradas. También negó Diego de Covarrubias el poder temporal del papado y el derecho de hacer la guerra a los sodomitas, pero aboga pragmáticamente por que se tenga en cuenta el contexto en cada caso concreto y la situación real, de forma que si los indios ofenden a los cristianos se debe procurar su defensa, pero su modo de misión es de paz como lo es el de Gregorio López, quien es partidario de la conveniencia de construir castillos y fortalezas en las fronteras con los indios desde las que entren los misioneros solos en tierras de infieles. Ahora bien, para todos, como también para Santiago de Simancas, es contra derecho la violencia de la conciencia, y esto aunque se trate de judíos súbditos de la Corona. A nadie se puede forzar a creer.<sup>60</sup>

El dominico Bartolomé de Ledesma publicó en México en 1560 un tratado bajo el título de *Summarium*, en el que insiste en que la evangelización debe hacerse como exigen la naturaleza de la fe y la tradición de la Iglesia: por la persuasión, sin amenazas o terror de guerra. Es partidario, sin embargo, de la fuerza si los nativos impiden la predicación: “Nota tamen [escribe] quod si quis prædicationem nobis impidiret, iure possumus eius violentiam etiam armis propulsare”, pero defiende, a la vez, que no es lícito bautizar a los niños antes del uso de razón. Por su parte, el franciscano Antonio de Córdoba, que conoce bien, como todos, a Vitoria y sigue a Soto, niega que el Papa pueda hacer la guerra a los infieles por serlo o porque rehúsen escuchar la palabra evangélica, y concretamente, en relación a aquellos que no quieren oír al predicador, dice simplemente: “non possumus cogere ut nos audirent”. Y, aunque,

---

<sup>59</sup> DIEGO CARRO, *op. cit.*, pp. 537-538.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 540-543.

escribe, tenemos derecho a predicar y a defender el derecho de los indígenas a inscribirse, no es lícito conquistarlos primero por las armas para obligarles a oír la palabra de Dios después. Es partidario —como Covarrubias— de levantar castillos y fortalezas hispanas en los límites de la paganía para refugio y defensa de predicadores en caso necesario.

Sensibilidad próxima a la del antropólogo muestra en algunos aspectos y ocasiones Bernardino de Sahún, que llegó a Nueva España en 1529. Se percató, a juzgar por lo que escribe en sus *Coloquios* (1564), de la organicidad y congruencia de la segunda naturaleza que conforma y esculpe en el hombre la cultura. Un grupo de nativos a quienes adoctrina la reconviene: “¿Cómo podrán dejar los pobres viejos y viejas aquello en que toda su vida se han criado? [...] En lo que toca a nuestros dioses antes moriremos que dejar su servicio y adoración”.<sup>61</sup> En estos *Coloquios* recomienda no comenzar la evangelización destruyendo ídolos y arrasando templos sino moderar la pasión destructora de algunos frailes excesivos, y aconseja la refutación de ritos y prácticas locales con argumentos racionales, sin coacción ni violencia. Los dominicos de Guatemala, según los capítulos de Cobán de 1558, Francisco de Ávila y José de Acosta son del mismo parecer: se ha de comenzar la labor apostólica por el conocimiento primero, y la refutación detallada después, de las creencias de los indios.<sup>62</sup> Aquellos que quieren implantar y fortalecer la fe destruyendo a sangre y fuego —“ferro et igne”— sus guacas y representaciones plásticas contribuyen a que se radicalicen más en sus creencias: “ea in animis illorum amplius infiguntur”.<sup>63</sup> No obstante, Acosta, que no simpatizaba con el inicial franciscanismo americano benévolo y paternalista, no se opone a los castigos de los indios.<sup>64</sup>

El capítulo XIII de su tratado misional lo titula “Quam faraute fidei veritati perniciosiosa violentia”, y ya en las primeras líneas constata cómo la fe “ha sufrido un gravísimo y casi irremediable daño como consecuencia de la violencia” inferida a los nativos, porque “la nación india [...] ha recibido el Evangelio [...] bajo coacción y fraude [...]; se ha pretendido persuadir más con la espada que con la palabra [...] con la crueldad y el temor de los soldados”. Y un poco más adelante concluye: “Nada se opone tanto a la recepción de la fe como todo lo que sea fuerza y violencia [...]. Por

---

<sup>61</sup> ZABALLA BEASCOECHEA, A. de, *Transculturación y misión en Nueva España: estudio histórico-doctrinal de libro de los Coloquios de Bernardino de Sahagún*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, p. 112.

<sup>62</sup> BORGES, *op. cit.*, p. 252.

<sup>63</sup> ACOSTA, J. de, *De procuranda indorum salute*, vol. II, pp. 259-260. Cito por la edición de Madrid, CSIC, 1987, de L. PEREÑA *et alii*.

<sup>64</sup> *Ibidem*, vol. II, IV, XIX, pp. 142 y ss.

tanto, como obedecer por la fe al Evangelio es algo voluntario y libre para todo el mundo y *una fe arrancada a la fuerza no puede ser sino demoníaca* [cursiva mía], al oyente hay que guiarlo con dulzura y benevolencia, no empujarlo a empellones”. En el capítulo II, que intitula “Propter infidelitatem etiam pertinacem non licere barbaros debellare”, comienza con esta pertinente y escueta pregunta: “¿Es compatible con la caridad cristiana reducir a los bárbaros por la guerra, a fin de que, una vez sometidos, admitan la predicación del Evangelio?”. La respuesta es terminante: incluso si el único “camino para predicar la fe” fuera “la guerra de conquista no justificada, habría que pensar que les estaba cerrada la puerta del Evangelio antes que entrar por la fuerza a predicarles la observancia de esa ley, violando la de Dios”. La espada cristiana no puede, en modo alguno, violentar la libertad de la conciencia.<sup>65</sup> En un “Parecer” que escribe años más tarde sobre llevar la guerra a China expresa su pensamiento en forma perentoria y sincera: “no solo no podemos compeler a los infieles a que nos oigan, pero tampoco a que nos dejen predicar [...] [y] si de común nos echan, no podemos hacerles fuerza”.<sup>66</sup> Sin embargo, cuando el teórico Acosta piensa en pragmático misionero peruano, cambia el registro teórico por la praxis vital y nos sorprende con este desconcertante *texte troublé*:

Conviene, pues, que con los soldados, que van equipados de las provisiones necesarias para la vida en tan largas y peligrosas entradas, vayan los predicadores de la vida eterna [...] para rescatar de la tiranía de Satanás las almas [...]. No solamente la razón, sino también la misma experiencia comprobada ya por el uso prolongado demuestran que es preciso que soldado y misionero vayan juntos.<sup>67</sup>

Conforme pasa el tiempo aumenta la intertextualidad en los tratados de teoría y derecho misional de forma que iterativamente reaparecen los conceptos y opiniones de Santo Tomás, Vitoria, Soto, Castro, Covarrubias, etcétera, en virtualmente todos los autores, por lo que no es de extrañar la unanimidad en los puntos principales. Así, el franciscano Antonio de Córdoba y el dominico Báñez se muestran de acuerdo en que no es lícito obligar a los infieles a creer ni forzarles a que escuchen al predicador, pero ambos también piensan que las autoridades locales no pueden impedir la

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, vol. I, XIII, pp. 190-199, y II, II, pp. 252-261.

<sup>66</sup> “Parecer sobre la guerra de China”, México, 15 de marzo de 1587. Lo he leído en *Obras del padre José de Acosta*, ed. de F. MATEOS, Madrid, Atlas (BAE), 1954 (la cita, p. 338).

<sup>67</sup> ACOSTA, *op. cit.*, vol. II, XIII, p. 341. En el “Parecer” citado expone lo que podemos considerar como la base teórica de este argumento: “el modo de proceder por condicionales y por universales proposiciones, sin poner todo el caso con sus circunstancias como en el hecho se entiende, es modo capcioso y poco acomodado para cosas morales” (p. 336). El martirio de misioneros merma las filas de necesarios predicadores.

entrada de misioneros y, si la resisten, es permisible la penetración armada. Por el contrario, el lascasiano agustino Pedro de Aragón arguye que, como la compulsión es ilícita *per se et ex natura*, no hay razón alguna —“nulla ratione esse”— para hacerles la guerra; hay que penetrar, insiste, “no con soldados armados sino con santos predicadores”. Más aún, todos aquellos que pretendieron difundir la fe con las armas “gravissime peccaverunt” (lo mismo piensa Pedro de Ledesma). Opina, no obstante, que, cuando el señor local no permita a los ciudadanos que lo deseen instruirse en la fe o encarcele o maltrate a los ya cristianos, es lícita la defensa armada.<sup>68</sup> Por último, y mientras que Luis de Molina, Francisco Suárez, Pedro de Tapia y los carmelitas salmantinos prefieren y defienden la predicación americana pacífica, sin armas, y la libertad de la conciencia (como todos, en principio), son partidarios de la conquista previa a la evangelización el conocido Ginés de Sepúlveda, Alfonso de Castro, Luis de Carvajal, Bernardino Arévalo —autor del único tratado contra Las Casas—, el doctor Moncada, Frías de Albornoz, Pedro Malferito, el jurista alemán Masquardo de Subanis y los misioneros Toribio de Benavente y el francés Juan Focher, grupo compuesto, curiosamente, por varios extranjeros. Las condiciones concomitantes de la predicación evocan no solo ideas jurídicas e iusnaturalistas, sino sentimientos compasivos para el evangelizador compañero de orden y hombre de frontera, en peligro continuo. La muerte violenta de misioneros inclina la balanza en los argumentos de estos últimos —los menos, ciertamente— para penetrar entre infieles a punta de lanza si el caso lo requiere.

Mención especial merecen el pensamiento jurídico-metodológico y la resonante voz de los religiosos de Filipinas por la proximidad y contactos con la misión del Japón. Al poco de llegar escribe el padre Ortega en carta de 1573 al virrey: “en estas invasiones y exploraciones la ley de Mahoma es preferida a la de Dios”; solo “con amor y trato amoroso” serán “atraídos los naturales [...] al conocimiento de nuestro Dios”. Cuando el gobernador Gonzalo Ronquillo propone una jornada militar sobre Patán y Siam en 1581 consulta a los religiosos sobre el modo y manera de proponer el Evangelio a aquellas nuevas gentes. Todos unánimes responden con frase lapidaria: “el medio y modo de proponer a los infieles el sancto Evangelio [...] es aficionándoles con palabras y obras de amor [...] no acompañados ni rodeados de gente de guerra y armas [...] no tenemos nosotros autoridad ni licencia de inventar ni usar otros medios, y tenemos obligación de seguir esta divina orden”.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> DIEGO CARRO, *op. cit.*, pp. 544-551.

<sup>69</sup> GAYO ARAGÓN, J., *Ideas jurídico-teológicas de los religiosos de Filipinas en el siglo XVI sobre la conquista de las islas*, Manila, 1950, pp. 29 y 30.

Por otra parte, el jesuita Alonso Sánchez escribió varios tratados y cartas en los que, además de cantar fuera de coro, defiende apasionadamente tanto el derecho de conquista evangélica como la necesidad absoluta de contar con gente de armas para el ejercicio de la predicación, lo que extrañó, en bloque, a dominicos y agustinos corresidentes en Filipinas, teniendo en cuenta, confiesan extrañados, “la Universidad [en] que él había estudiado y [...] [la opinión de] letrados, teólogos y juristas”. Es la voz discordante. Partiendo de la obligación que el vicario de Cristo tiene de hacer que se predique el Evangelio, argumenta Sánchez que para cumplir ese precepto el Papa debe enviar misioneros a todas partes, sin excluir herejes y bárbaros, incluso cuando es probable que los maten. Para cumplir con el precepto, insiste, y evitar la muerte casi segura de los predicadores, tiene que “enviarlos de manera que prediquen con efecto, y no se los maten”. Es más: los príncipes cristianos tienen “obligacion de debellar a cualesquiera hereges y moros que impidan el camino, y cualesquiera bárbaros que allá no dejen predicar”. Ninguna conversión se ha hecho en Indias, argumenta, “por la pura predicación [...] y lo mismo ha pasado en Japón”. “Hasta aora [nada se ha] echo, ni conservado nada de otra manera”. Esta es, en definitiva, “la voluntad de Dios”.<sup>70</sup> Como además propugna la guerra contra China como único medio de propagar el Evangelio, no es de extrañar que esta doctrina horrorizara a Valignano, turbara a los religiosos de las Filipinas, indignara al padre Acosta e irritara a los superiores de la Compañía. Acosta, en el “Parecer” citado (p. 331), hace notar la confusión y desacierto de Sánchez al referir cosas “de oídas o de conjeturas, y algunas que se escriben o refieren por otras personas con harta diversidad”. Este es el caso de Valignano, a quien Sánchez cree de su opinión cuando, en realidad, defiende exactamente lo contrario. El prepósito general Aquaviva, a quien preocupaba la presencia de Sánchez en Filipinas, califica sus ideas como “cosas tan fuera de propósito”.<sup>71</sup> El celo guerrero del jesuita operó como agente revulsivo en Filipinas y Japón.

El obispo Domingo de Salazar, a pesar de criado, como él mismo dice, “con la doctrina del obispo de Chiapa”, anduvo al principio de su estancia en Filipinas un tanto desconcertado e indeciso debido a la sutil influencia del padre Sánchez; pero más tarde acabó rechazando, con el conjunto de religiosos, las ideas bélicas de este. “Harían más solos los predicadores, que no acompañados de arcabuces y picas”, “donde hasta ahora no se ha predicado el Evangelio, no es razón que se tenga por acertado que soldados con armas vayan con los predicadores del Evangelio”, postula el obispo. En una carta dirigida a Felipe II (1590) asegura que la evangelización con armas es

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp. 70, 99, 101, 102 y 103.

<sup>71</sup> *Ibidem*, pp. 127, 126 y 147.

“la más perniciosa que para estos naturales se podía inventar y más impeditiva de la conversión de los infieles que pensar se puede”, y en cuanto al parecer de Sánchez, según el cual los predicadores deber “ir acompañados de gente de guerra”, es algo —afirma con énfasis— que el jesuita “nunca [...] leyó en el Evangelio [...]; nuestro Señor [...] no dixo que fuesen armados y rodeados de exércitos [...] sino desnudos y desasidos de todo favor humano”.<sup>72</sup> Sus primeras ideas evangélicas volvieron a adueñarse de su mente.

El también dominico Miguel de Benavides llegó a Filipinas en 1586, pero en su capacidad de procurador de las misiones filipinas fue enviado a España, en cuya corte compuso un tratado para impugnar concretamente las opiniones del padre Sánchez. La predicación de la fe, razona, no va, por su propia naturaleza, con ruido de armas y derramando la sangre de infieles; antes al contrario, la doctrina evangélica se siembra y riega con sangre, pero la del misionero “ansí es y será necesario, mientras la predicación del Evangelio durare, que se predique con peligros y trabajos y sudores y persecuciones, y aun con muertes de los predicadores”. Su posición es, pues, la opuesta y contraria a la de Sánchez, cuyo argumento retuerce e invierte. Y corrobora satisfecho y radical: “Esto es lo que mamamos en la leche. Esto es lo que desde que nacemos oímos en los púlpitos y leemos en los libros”. Esta *Weltanschauung* misional era ciertamente ubicua. Después de desarrollar prolijamente las múltiples y conocidas razones para predicar en son de paz y respetando a los oyentes, concluye: “Luego inbiar soldados con el predicador a partes donde no ay peligro presentáneo ni evidente, sino el ordinario o poco más que el ordinario, que la predicación del Evangelio se trae consigo, es contra toda naturaleza de la fee divina y de la predicación evangélica”.<sup>73</sup>

El florilegio de textos podría fácilmente aumentarse lo mismo que la galería de perfiles, pero la reiteración de textos, en latín a veces, por su claridad y contundencia narrativa, son suficientes para mostrar la fuerza del triple argumento cumulativo: el primero, acaudillado por Las Casas, viene engrosado por el numeroso ejército de teólogos radicalmente irenistas; el segundo, capitaneado por Acosta, abarca a misioneros indigenistas guiados por la experiencia local, y el tercero, abanderado por Sánchez, circunscribe a la menguada guerrilla de apasionados misioneros dispuestos a iniciar la prédica a infieles forzando la entrada en su territorio o acompañados de picas y protectoras espadas. Aunque la caracterización es, desde luego, lábil y plural —un mismo tratadista puede ser incluido en más de una casilla parcial—, podemos

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 53, 88, 96, 149 y 208.

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 212-215.

redescrirla de esta manera: la primera actitud misional predomina entre aquellos que, “heridos de amor de Dios y del prójimo”,<sup>74</sup> están decididamente dispuestos a penetrar con el nudo Evangelio en la mano y ofrendar sus vidas en martirio. La posición segunda es la de aquellos que piensan que la pérdida de vidas va en detrimento de la predicación y que, por tanto, hay que temperar los éxtasis de altruismo y tomar ciertas prudentes precauciones según personas y circunstancias, y la tercera es la de los pocos pero dogmáticos que piensan que determinados fines pueden justificar algunos férreos medios. Las variaciones son otros tantos matices o puntos de vista —raras veces polos excluyentes— que patentizan cómo en la corte, en concilios, consultas, tratados, pareceres, cartas, relatos y sínodos se pensaba, argüía y tanteaba el magno problema nuevo del método y modo de la predicación, pero siempre y en todos podemos detectar una tradición cristiana de pensamiento y una isotopía direccional y última: la común racionalidad del género humano, la igualdad de todos los hombres ante el Creador, la salvación del infiel iniciada siempre —para muchos— o siempre que sea posible por medios pacíficos —para otros— y respetando siempre la libertad de conciencia.<sup>75</sup> La Humanidad es el primer valor, anterior a la nación, la geografía o la raza, e incluso superior a la religión.

Al encender la mecha con su contundente sermón, el fraile Montesinos creó al Hombre americano, le hizo aparecer con personalidad distintiva y como protagonista en la gran escena teológico-política de su tiempo. “Estos ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos?”. Los ecos de esta trilogía discursiva ontológico-teológica resonaron en la metrópoli y en todos los confines del imperio colonial; la imponente dignidad de sus imperativas exclamaciones llamaba a la acción inmediata. El terror, los trabajos forzados, el daño físico y psicológico, los abusos y matanzas, la violencia contra la dignidad humana, en pocas palabras, alertaron al recién llegado grupo de frailes dominicos que ante tales atrocidades e injurias llegaron a sentirse ellos mismos violados y ultrajados en su cristiana humanidad personal. Pensaron, y no solo por caridad evangélica, sino simplemente en cuanto personas, que no se podía tratar a nadie, a otra persona en cuanto tal, de esa terrible manera. Si eso no podía hacerseles a ellos tampoco al Otro, nuestro hermano, creado también por Dios a su imagen y semejanza. Todo hombre, el indio incluido, es un fin en sí mismo porque está dotado de una naturaleza racional y volitiva que impide y naturalmente prohíbe que el Otro sea tratado como medio

---

<sup>74</sup> La frase es de fray Francisco de los Ángeles (1526). Véase NAVAS DEL VALLE, *op. cit.*, p. 68.

<sup>75</sup> En la práctica, claro está, no siempre se respetó este derecho. Véanse las “pinturas” en las pp. 613, 621, 625, 641 y 691 del vol. II de GUAMÁN POMA DE AYALA, F., *Nueva crónica y buen gobierno*, Madrid, Historia 16, 1987, 3 vols.

para satisfacer la codicia del conquistador, la lujuria del encomendero o la agresividad del colono. La ley y derecho natural exigen respeto al Otro, que en cuanto ser libre y racional tiene capacidad para obrar por sí mismo según su voluntad, sus deseos, creencias y razones. El Evangelio se ha de exponer sin intimidación, manipulación o engaño; se les ha de persuadir con razones y argumentos ad hoc, esto es, de forma que ellos puedan entender y aceptar, y siempre de modo fraternal y suave, al modo apostólico. Este conjunto orgánico de pensamiento evidencia, como he indicado, plurales variaciones internas procedentes de personales caracteres y temperamentos, de órdenes religiosas y de lugares, tiempos y experiencias, y se presta también a diferentes interpretaciones o matizaciones pero en el interior de un conjunto armónico en sus melodías principales; las notas estridentes resuenan también en el marco de una gran sinfonía de fondo. Van apareciendo distintivas formas de acentuación del manantial originario común (que es Santo Tomás primero, Vitoria con Soto y Las Casas después) y proliferan replicaciones cumulativas de una idea central que va penetrando espacios discursivos cada vez más amplios; idea-fuerza que por su carga humana y dinamismo cristiano sigue su curso navegando por los mares recién descubiertos hasta alcanzar el rango, entre el conjunto de misioneros, de *locus communis*. Pero la inicial estructura jurídica de tratados, pareceres, ordenanzas y cédulas, la rígida lógica tomista y las reflexiones abstractas van cediendo protagonismo —consolidada la doctrina— con el transcurrir del tiempo a la praxis misional de los selectos que ratifican, rechazan y comparan métodos y resultados. Los principios se encarnan en acción pero en el paulatino tránsito se produce un singular desarrollo interno: la dominicana humanización espiritual activa la culturización de la mente. Ante el nuevo horizonte, pletórico de pueblos extraños y exuberante en costumbres y razas, la ya robustecida dimensión universal humanitaria va coloreándose y realzando el perfil propio de una perspectiva global cultural pero inferida de lo culturalmente variado y específico. Esta atención a lo particular y consecuente acentuación adaptativa adquieren proporciones relevantes y aun fascinantes en la segunda mitad del siglo XVI en el Japón de la Compañía. La antorcha de la energía creativa pasa ahora de los dominicos a los jesuitas, que llegan a aquellas lejanas y desconocidas tierras de la mano de un navarro: Francisco Javier.



## 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. Tel. 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 disco 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, estas, 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, este 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 este. No es necesario dejar un espacio antes de la llamada de nota, vaya esta 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, esta 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. Estas 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.

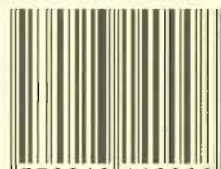
B) Promover, fomentar y llevar a cabo *estudios, investigaciones y proyectos* en materias relacionadas con el Derecho, la Historia y el progreso social y económico de España. Sin marcar límite estricto a la programación de actividades, el Patronato dará preferencia a las que sean susceptibles de aplicación 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 macroeconómicos.

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**

