



Anales de la
FUNDACIÓN JOAQUÍN COSTA

29 • Huesca • 2016

———— *Anales de la* ————
FUNDACIÓN JOAQUÍN COSTA
————

————— *Anales de la* —————
FUNDACIÓN JOAQUÍN COSTA

29 • Huesca • 2016

Fundación Joaquín Costa
Instituto de Estudios Altoaragoneses
(Diputación de Huesca)
Parque, 10. E-22002 Huesca
www.iea.es / publicaciones@iea.es
Tel. 974 294 120 / Fax 974 294 122

ISSN: 0213-1404
Depósito legal: HU-193/2002
e-ISSN: 2445-0596
Revista digital en acceso abierto:
<http://revistas.iea.es/index.php/AFJC>
Corrección: Isidoro Gracia
Diseño: Nodográfico

ANALES DE LA FUNDACIÓN JOAQUÍN COSTA

DIRECTOR: Juan Carlos Ara Torralba
SECRETARIA: Pilar Alcalde Arántegui

29 • Huesca • 2016

SUMARIO

El Molinaz en la Galliguera: una aproximación a su historia	
María Pilar Alastuey Morlans y José Antonio Cuchí Oterino	7
El problema de la ignorancia del Derecho en Joaquín Costa: una visión refleja	
Jesús Delgado Echeverría	41
Revolución crítica: aproximación a los cambios sociales actuales como consecuencia del desarrollo y la evolución de las nuevas tecnologías	
Marco Antonio Joven Romero	55
Migraciones y desarrollo rural: asentamientos subsaharianos en Binéfar	
Beatriz Ródenas Cerezo	81
Nuevos planteamientos en torno a la gestión de los pueblos abandonados de la Ribera de Fiscal (Huesca). El caso concreto de Jánovas	
Amaia Saiz Beitia	105
PREMIO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL JOAQUÍN COSTA 2016	
Crear, enfermar, cuidar, sanar. Fundamentos para una investigación sobre el pluralismo médico y religioso en el cristianismo madrileño	
Borja Martín-Andino	117

El Molinaz en la Galliguera: una aproximación a su historia

MARÍA PILAR ALASTUEY MORLANS¹
JOSÉ ANTONIO CUCHÍ OTERINO²

Las ruinas del complejo del Molinaz se alzan en el tramo medio del Gállego, entre las localidades de Ayerbe y Santolaria de Galligo (Santa Eulalia de Gállego). Existen varios edificios con diversas funciones. En adición se encuentra el antiguo paso de la barca de Santolaria y el puente de Hierro que cruza el río, un punto clave en la construcción de una carretera que tuvo una complicada historia a inicios del siglo xx.

The ruins of the complex Molinaz stand in the middle stretch of the Gállego, between the towns of Ayerbe and Santolaria of Galligo (Santa Eulalia de Gállego). There are several buildings with different functions. In addition there is the place of the old boat of Santolaria and the Iron Bridge across the river, a key point in the building of one road which had a complicated history in the early twentieth century.

INTRODUCCIÓN

Durante las últimas décadas ha aumentado el interés por el estudio de los molinos y otros ingenios hidráulicos en el Alto Aragón, como muestran los trabajos de Pallaruelo (1994), Naval (1996), Blázquez y Pallaruelo (1999). Estos abarcan casi todas las cuencas altoaragonesas y describen abundantes infraestructuras, pero no todas las existentes han sido localizadas y descritas. Una de estas es el Molinaz, amplio conjunto de edificaciones de diverso tipo situado en el extremo meridional del término municipal de Murillo de Gállego, en la orilla izquierda del río Gállego.

O Molinaz, aumentativo aragonés de molino, traducible como ‘molino muy grande’, es el nombre colectivo de un conjunto de estructuras situadas a orillas del río Gállego, cerca del puente de Hierro de Santolaria de Galligo (Santa Eulalia de Gállego). De su toponimia y de los restos constructivos, todavía visibles, se puede deducir que se trataba de un molino de grandes

1 alastueymorlans@gmail.com

2 Departamento de Ciencias Agrarias y del Medio Natural. Carretera de Cuarte, s/n. E-22071 Huesca. cuchi@unizar.es

dimensiones con una importante actividad económica. La principal construcción era un gran molino, hoy prácticamente desaparecido, junto con su azud, toma de agua y canal de alimentación, así como diversas edificaciones anexas. Un antiguo mesón es la única que queda en pie hoy. También hay restos de varios recintos de cierta consideración, uno de los cuales presenta la base de lo que parece un torreón circular. Asociado al molino, hay que considerar O *Pontaz*, resto de una pilastra de puente en mampostería, situada hoy en el centro del cauce. Por último, en las inmediaciones, aguas arriba del azud, se encontraba la barca de Santolaria, donde se aprovechó el remanso del río para comunicar ambas orillas y facilitar el paso con una barcaza. El 4 de mayo de 1893, durante una peregrinación de los vecinos de Santolaria y de Sierra Estroñad a la Virgen de Concilio, en rogativa de lluvias para el campo, la barca volcó y en el trágico accidente fallecieron 12 mujeres y una niña. Un tema complementario, directamente asociado con el Molinaz, es la historia de la carretera Ayerbe-Biel, hoy A-1202.

Existe muy poca información organizada sobre este conjunto de edificaciones. No aparece en los documentados textos de Pallaruelo (1994), sobre los molinos del Alto Aragón, y de Naval (1996). Esto puede deberse a diversas razones, entre ellas la dispersión de los archivos del marquesado de Ayerbe, el hecho de encontrarse esta zona en una frontera administrativa provincial entre Huesca y Zaragoza, así como a una cierta imagen de ruinas “prescindibles”. Pero, en resumen, se trata de un interesante conjunto formado por un gran molino, quizás el mayor del Gállego, un azud en un río maderero, un mesón y casa de postas, una posible fortificación, el paso de cabañera y camino entre la montaña y el llano, una barca para cruzar el río, los restos de un puente antiguo y la obra de un puente más moderno. El objetivo de este artículo es presentar y acercar este patrimonio industrial y etnográfico a la ciudadanía para que conozca sus raíces y las haga parte de su identidad, y que estos restos patrimoniales sean como un reflejo de esta identidad colectiva. También es un pequeño tributo al río Gállego que es y lo ha sido todo para las gentes de La Galliguera.

Localización

El Molinaz está situado en la orilla izquierda del Gállego, un centenar de metros aguas abajo de la confluencia con el barranco de San Julián, de Ayerbe, río Seco o de Fontoval, entre el p. k. 5,200 de la A-1202 y el Gállego, a medio camino entre las localidades de Ayerbe y Santolaria de Galligo (figura 1). Coordenadas UTM aproximadas X: 685.431; Y: 4682851. Cota 2430-450 msnm. Huso 30.

El molino está situado en el cañón que el río Gállego ha labrado en el somontano altoaragonés, prolongación de la *gorgocha* que el río abrió en las calizas y conglomerados prepirenaicos entre la depresión de la Peña y Riglos. Desde esta localidad, ya superados los mallos, el río sigue encajado en los materiales del Mioceno continental del valle del Ebro hasta Gurrea de Gállego. La geología en la zona del Molinaz está formada por una alternancia subhorizontal de estratos de arcillas y limos, intercaladas con bancos de areniscas, donde aparecen también diversos paleocanales, derivados del abanico fluvial de Luna. La zona superior del Molinaz se apoya en una terraza del Gállego y el molino en otra inferior. El encajamiento



Figura 1. Ubicación del Molinaz (Murillo de Gállego, Zaragoza).

del río ha sido reciente en términos geológicos, véase, por ejemplo, Badía y cols. (2009), lo que produce una clara inestabilidad de laderas con caída continua de grandes bloques de arenisca hacia el cauce por descalzamiento.

El Molinaz se encuentra dentro del término municipal de Murillo de Gállego en la orilla izquierda del Gállego, aunque no lejos de la *hüega* de Ayerbe que, por alguna razón, no llega a la orilla del río. Desde la Edad Media, la villa de Murillo regía un amplio territorio, desde Tolosana hasta Piedratajada (Tolosana, Alaniés, Morán, Concilio, Santolaria, Erés, Lobrés, Sierra Estronad, Barto, Ardisa, Sierra de los Blancos, Ballestar, Puendeluna, Casas de Espés o de Esper y Piedratajada), que aún se reúnen en la Virgen de Miramonte.

En 1833, Murillo quedó incluida, por la división provincial de Javier de Burgos, en la provincia de Zaragoza, con una mención muy explícita: “y quedando este pueblo y todas sus aldeas para esta provincia”, algo que indica un fuerte interés. Posteriormente, el territorio de Murillo se dividió en varios municipios en un proceso que debió tener cierta complicación como lo reflejan para Piedratajada, Luna y Cazo (ca. 2010). Al final, Murillo retuvo Morán, Concilio y una parte del despoblado de Barto, que ha quedado como enclavado entre Santolaria y Ardisa. Erés se incluyó posteriormente en el municipio de Biscarrués, en la provincia de Huesca. En la orilla izquierda, el límite entre ambas provincias quedó al sur del Molinaz y cerca de este.

UN POCO DE HISTORIA

El Molinaz se encuentra entre dos unidades territoriales medievales desarrolladas como consecuencia de la conquista cristiana del valle del Ebro. Murillo de Gállego, al oeste de este río, y Ayerbe, al este. Ambas tenían una superficie superior a la actual. La primera, ya se ha avanzado, llegaba hasta Piedratajada. La segunda englobaba Biscarrués.

A Murillo se la considera una fundación navarra a mediados del siglo x. Posteriormente ha sido sobre todo de realengo (Berraondo, s. f.), pero Puendeluna fue vendida a la familia Gurrea, también propietaria de Agüero y Luna.

Ayerbe ha estado vinculada a la historia de la familia Urriés, cuya historia es de evidente interés en esta zona del Alto Aragón, pero aún insuficientemente estudiada. Los Urriés aparecen en este territorio en el siglo xiv, cuando Pedro IV vende la baronía de Ayerbe hasta entonces de su hermanastro el infante Fernando. La venta comprende una superficie amplia: “Castrum loca de ayerbe et de marcuello sotra infra regnum aragonum termino vero dittos castrorum loco de ayerbe comfrontatur cum terminis locos de artasona et de murillo de loarre et de riglos pontes de luna et ançanego de fonlata et vallis rasal”. Sin embargo, la documentación consultada sugiere una venta en dos pasos en el mismo día y con cierta confusión en el precio final. La primera compra se realiza el 11 de marzo de 1360 por Pedro Martín de Arbea. Ese mismo día, este comprador cede o vende por 200 000 sueldos jaqueses a Pedro Jordán de Urriés mayordomo real (AHPHu, F-37, doc. 1) (Gómez de Valenzuela, 1996). Por su lado, Fonz (1992) dice que el primer comprador es Pedro Martínez de Arbués, quien la vende por 10 000 libras. Es posible que estas diferencias tengan relación con el intento de autorrescate de los vecinos de Ayerbe, en una larga y conflictiva relación con los Urriés, luego Jordán de Urriés, sobre todo en los siglos xv, xvi y xviii (Gómez de Valenzuela, 1996).

Aproximación a la historia del Molinaz

No es fácil saber cuándo se construyó el primer molino en este lugar. Un pergamino de San Juan de la Peña fechado el 28 de abril de 1083 refleja la donación por Sancho Ramírez de la mitad de sus bienes en Ayerbe a este monasterio (Salarrullana, 1907: 59-68). Entre los diversos puntos enumera: “et in illo molendino de Agierbe, mediatem, et in Gallico subtus illo vado de Murello, similiter do, Sancto Joanni molinare, ut faveat ibi molendinos et habeant illos mecum per”. El primer molino pudiera ser el aún existente en el término de San Julián, con agua del río Seco, pero el segundo está evidentemente en el Gállego. No está claro dónde estuvo el vado de Murillo en el Gállego, pero no parece que fuera por encima de esta localidad. Y si los diversos puentes llamados de *Murillo* se han levantado en las cercanías de este vado, entonces el Molinaz cumple bien con la descripción.

Una noticia más explícita aparece en Berraondo (s. f.): “En 1502, litigaba doña Beatriz Ruiz. [...] Se cita también en litigio un molino harinero sito en el término de Murillo, en el río Gállego, cerca de la barca, llamado Molinazo del Señor”.

Más información hay en otro documento datado el 22 de junio de 1529, donde se transcribe un acuerdo, ante notario, entre el Concejo de Morillo y sus aldeas y Hugu de Urriés, señor

de Ayerbe, quien edificó el palacio de la plaza de Ayerbe y el convento de Santo Domingo, hoy iglesia de esta localidad: “Concordia fecha, tractada y concluyda entre el noble señor don Ugo de Urriés señor de la varonía de Ayerve de la una parte y los justicia, jurados, concejo y univversidad de la villa, aldeas y monte de Morillo de la otra parte”. Hugo de Urriés, por sus cargos, entre ellos secretario de Carlos V, debía residir la mayor parte del tiempo fuera de Ayerbe. El acuerdo se alcanzó entre Bartolomé Omiste, notario de Murillo, y Miguel de Aoyz, procurador del señor de Ayerbe, quienes se comprometen a buscar las firmas de sus representados. Este acuerdo notarial (AHPZ, Luis Sora, ff. 197-199), transcrito en Gómez Urdáñez (1988: 318), tenía como objetivo dar salida a un pleito complejo.

El primer punto del acuerdo señala que toda almadía que pase por el azud del molino del Gállego, propiedad del Urriés, pague un madero por almadía, al igual que se hace en los otros azudes de este río. Y si no, se le embargarán por la fuerza dos maderos en el siguiente paso del mismo propietario. El documento indica que el movimiento de madera por el río venía ya de antiguo. Las nabatas podían golpear los azudes, que estaban obligados a dejarles paso, produciendo daños. Los dueños de los azudes cobraban en especie, pero, no sorprendentemente, los madereros intentaban eludirlo.

En segundo lugar, se establece que en la barca del molino, la de Santolaria con seguridad, que era del señor de Ayerbe, “pasen francos y libres del derecho de peaje los de Morillo, Ardisa, Piedratjada y Puendeluna. Pero los de Sancta Oloria, Moran, Sierra d’Estronat, Erés y Lobres tengan que pagar”. Lobrés es un despoblado en las cercanías de la desembocadura del barranco de Retito.

En tercer lugar, se daba por acabado el boicot que el Concejo de Murillo había impuesto a los de Santolaria para no ir a moler al Molinaz. La alternativa era moler en los molinos de Subián, Murillo o en el Achuntadero de Agüero, y esto debía doler a las arcas del Urriés.

En cuarto lugar, se dice que “en adelante y para siempre jamás, los Urriés y sus vasallos fueran amigos a perpetuidad de los vecinos y habitantes de Murillo y sus aldeas”.

En quinto lugar, el señor de Ayerbe perdona y absuelve a los concejales Pedro Ximénez y Pedro Cabet, de Murillo, y a Pedro Caber, de Santolaria, por “cierto insulto o desacato que diz que fizieron al barquero”, con tal que paguen las costas del juicio.

Años más tarde, el 26 de septiembre de 1625, Valentín de Garassa, notario de Ayerbe, levanta acta de una capitulación entre don Carlos Jacinto de Urriés, señor de Ayerbe, y Jaime de Bera, infanzón, en nombre de la villa de Murillo de Gállego, en la cual esta localidad deja tomar toda la piedra y rama menuda al primero para arreglo del *açut*, *cequia*, molino y batán a cambio de 60 sueldos jaqueses anuales a pagar el día de San Juan Bautista, siendo testigos Pedro Garralda y Martín de Bordabini, criados de Urriés.

Un nuevo azud y el pleito con Murillo de Gállego

Sin embargo, un siglo más tarde, se rompe esta entente (ES/AHPZ – J/010317/000009). En 1741, a la muerte de Phelipe de Urriés pasa la baronía a Pedro Jordán de Urriés, en pleito con Beatriz de Mur. Aquel se subroga un pleito con el Ayuntamiento de Murillo. El documento se inicia cuando Francisco Cortés y Ayerbe, notario residente en Murillo, levanta acta notarial,

el 19 de octubre de 1741, dando fe de que Eugenio Ena, Lorenzo Marco, Sebastián Ximénez y Joseph Gállego, teniente del Consejo, regidores y procurador de Murillo de Gállego aseguran que presentados en el Molinaz, término de la citada villa, encontraron a diferentes operarios, canteros y jornaleros mudando la acequia y el azud, y a Juan Antonio de Burgos, administrador de la baronía de la villa de Ayerbe, quien respondió que se hacía por orden de Pedro Jordán de Urriés. Fueron testigos Cortés, ministro del juzgado, e Ylario Pérez, labrador. El mismo día, la villa nombra procuradores a Joseph Ybero y Juan López de Oto, y, como testigos, el labrador Simón Montori, y el *alveytar* Martín Berges.

El 28 de noviembre, se denuncia a Urriés por “gravísimos perjuicios a dha. villa y a los caminos reales”. Estaba ya en marcha ante la Real Audiencia el pleito por “la obra de un azud y acequia para un molino arinero sito en los términos de la dicha villa de Murillo propio de dho. D. Pedro Jordán de Urriés”. Se adjunta poder impreso de Urriés, del 3 de julio de 1737, entonces de 25 años, en el pleito de aprehensión por Josepha de Urriés y Aibar contra bienes del marquesado de Aytona. Curiosamente, uno de sus procuradores del primer momento, Ybero, ahora actúa en nombre de Murillo.

Urriés contesta el 1 de noviembre con un detallado escrito donde asegura que el molino lleva mucho tiempo derruido; que envió expertos antes de empezar el arreglo; que incluso consultó si se afectaban propiedades ajenas y que lo comunicó al Concejo de Murillo, el 29 de septiembre de 1741, con una florida carta que para “suplir el descuido de los pasados reedificando lo que está demolido; he resuelto poner en ejecución la reparación de dho. molino”. Que, en contestación el mismo día, Murillo envió otra educada carta sobre la buena relación pasada entre ambas partes. Copias de ambas se adjuntan en el legajo. El escrito de Urriés continúa resaltando que solo se prolongaba la acequia lo necesario; que la obra, si se paraba, podía ser afectada por avenidas; que solicitaba continuarla aunque la derribaría si la sentencia era desfavorable. Manuel de Deza quedaba fiador de aquel.

La otra parte presenta un detallado escrito de los canteros Francisco y Antonio de Ibarbia, que se extiende sobre la inundación del camino viejo y necesidad de un nuevo tramo de camino más el interés de un puente para pasar el barranco de Ayerbe donde se presupuesta una obra de dos machones y cuatro maderos de sesenta palmos (12 metros) de largo y dos palmos de cuadro, que valora en 156 libras. También se presupuesta un puente de obra. Un acta notarial adjunta de Murillo relata que unos arrieros de Bailo con cargas de vino han entrado a protestar en Murillo porque estos no defendían adecuadamente el camino.

El 30 de enero de 1742, Murillo presenta otro escrito donde reconoce al señor de Ayerbe el derecho a reedificar, pero no a construir azud y acequia nueva. Y pide que este pague daños, perjuicios y costas del juicio. Urriés mantiene que el compromiso no limitaba la reedificación; que cuando mandó y recibió carta de Murillo, la obra estaba ya empezada; que no podía rehacer el antiguo que estaba aguas abajo por excavación del cauce y que no podía parar la obra. Se añade al pleito una copia en latín del pergamino de donación de Ayerbe, ya mencionada, de Sancho Ramírez, realizada el 16 de febrero de 1342 por Pedro Latrás, monje archivero de San Juan de la Peña.

Vicente Gascón, en nombre de Pedro de Urriés, presenta un mapa del lugar, hoy no encontrado, y señala que la justificación que debe hacerse en estos autos es más propia “de sujetos peritos que no de testigos”, y presenta un cuestionario de interrogatorio.

El 7 de abril, la Sala (formada por Segovia, Cascajal, Santillana y Antolínez) da comisión al relator Pablo Marcellán para que practique la visura sobre el terreno. Tras un intercambio de escritos sobre las vacaciones y fiestas de Pascua, aquel sale para Ayerbe a principios de mayo. Urriés ha nombrado perito a Francisco Velasco, maestro albañil. Domingo Zarza, también maestro, lo es por parte de Murillo. En el legajo figura el documento de poderes de Murillo, ante el notario Francisco Cortés y Ayerbe, de esta localidad, donde se menciona a Francisco Rasal, Joseph Ximénez y Luna, Francisco Bonet y Gil Thomás de Gállego como alcalde, regidores y procurador del Ayuntamiento, y como testigos a Joseph de Gállego, labrador de Murillo, y Antonio Ibarbia, cantero de Botaya. Nombran procuradores a Francisco Andosilla, beneficiario en San Pablo de Zaragoza; Joseph Ibero, del Real Consejo de Aragón, y Benito de Gállego y Ximénez, infanzón. En este documento se menciona la existencia de otro azud y molino en “Vallestar”.

El 8 de mayo de 1742, en la vista sobre el terreno, ante el abogado de los Reales Consejos y juez de Comisión Marcellán, asistido por Juan Antonio Ramírez, escribano de cámara, comparecen el Ayuntamiento de Murillo, así como Mamés Salvador y Joseph Domingo de Assín, procuradores de Pedro Jordán de Urriés. Los interesados tomaron el camino antiguo de la villa de Murillo al lugar de *Herés*, marcado en el mapa que presentó la representación de Urriés. Los peritos realizan diversas mediciones entre los azudes viejo y nuevo, este último planteado por Velasco, y hallaron que el nuevamente fabricado levantaba media vara más, aunque el antiguo se encuentra en terreno más alto. También se revisó el *bocal* nuevamente fabricado, comparado con el antiguo. Efectivamente, el nuevo azud recoge el barranco de Ayerbe, lo que no hacía el anterior.

El día 11, hay una declaración de los procuradores sobre las distancias por las que el mencionado camino transcurre por los términos de Ayerbe y Murillo. El documento continúa con las preguntas a los testigos de ambas partes. Los de Murillo están interesados en que se afirme si el azud nuevo está en un sitio que dista más de 450 pasos del viejo y que es más largo y alto, entibando el camino real a *Herés* y que se ha cambiado el bocal y acequia. Que es más costoso el nuevo que rehacer el viejo azud. Que si el nuevo camino pasa por el término de Ayerbe. El Urriés requiere que se reconozca que tal paso era una simple senda y que ha habido que cambiar el azud “a la parte de abajo del vado del lugar de Sta. Olaria, con las avenidas de dho. río se profundizó y excavó de tal manera que no pudiera ni puede reedificarse el dho. azud antiguo”. Asimismo, indica que el nuevo bocal y canal están donde los anteriores, citando las rocas y peñas que impiden el cambio; y que el nuevo azud no corta el camino. Y, por último, que el camino hecho para llevar la cal, favorece el tránsito a Erés.

Primero testifica el perito de Murillo. Zarza indica que las avenidas del barranco de Ayerbe afectaban al azud antiguo y que este se podía asegurar con maderos de 28 palmos (5,6 metros). Que el molino tenía dos muelas en ese momento. El testigo de Urriés responde que el camino se corta por avenidas del barranco de Ayerbe; que el camino nuevo está sobre el del proceso y a salvo de avenidas del Gállego. Habla de las dificultades de encontrar maderos de 28 palmos y la de cruzar a un tiempo los tres maderos por “los agujeros de los bancos, ferretes y conchas”, y que era razonable hacer el nuevo donde acababa la “escabación o galacho” con estacas de 18 palmos. Y que el camino antiguo era senda, “que muchos se apeaban de las caba-

llerías por no atreverse a pasar”. Este testigo responde que el arreglo del azud viejo es dos veces más caro y menos seguro que el nuevo. Para este experto: “respecto del puente que se dice por los Ibarbias sea preciso no tiene por tal el declarante, porque no habiéndolo habido jamás oy contempla menos y su comodidad, que antes”.

Como hay disparidades entre los peritos, el juez oficia al alcalde mayor de Huesca para que mande un maestro de obras que fuera de su mayor satisfacción. En respuesta, el 15 de mayo, al anochecer, llega con carta de Diego Nava Noroña, el maestro Juan de Lafuente, alias *Carenas*. Al amanecer del día siguiente, se van a ver los azudes. El nuevo perito confirma que el nuevo camino es más suave, cómodo y ancho que el antiguo, libre de las avenidas del Gállego, pero no de las del barranco de Ayerbe que considera de pocas horas de duración. Vuelve a hacer mediciones. Da razón en el corte del camino a Murillo, pero apoya el razonamiento del cambio de localización del nuevo azud por el coste. El perito cobra 48 reales por tres días de trabajo que el juez ordena pagar a Urriés por haber sido quien había pedido la visura.

El 16 de mayo, el juez, que debía de estar un poco enfadado, ordenó a los peritos que midieran el nivel de agua en el azud de *Vallestar*, que habían dicho que no se podía hacer por el lado interior. Lamentablemente no pudieron hacerlo porque “había sobrebenido una avenida bastante crecida”. Se alega también, otra vez, la profundidad que había hecho el agua por la parte de adentro.

Después se comienza a escuchar a diversos testigos de parte, que se recogen en una segunda pieza. Los de Murillo declaran en esta localidad. Joseph Castalinet, 34 años, jacetano, maestro de obras, testifica que el nuevo azud es más propenso a romperse y abarrancarse y que era más barato el arreglo del viejo azud y que era preciso edificar “una puente”. Lorenzo Belloc, 63 años, albañil y cantero de Bolea, testifica que el camino nuevo es más largo y más flojo; que hubiera sido mejor rehacer el azud viejo. Antonio Ibarbia, albañil y cantero de Botaya, de 39 años, autor del muro del azud de Bellestar, indica que se ha deshecho una parte del azud viejo, hacia Santolaria, para aprovechar la piedra en la obra nueva; que el nuevo camino era más escabroso y se abarrancará, mientras que el viejo era más suave y cascajoso. Insiste en la necesidad del puente sobre el barranco de Ayerbe y en la afección al camino; además, indica equivocaciones en las obras. Francisco Ibarbia, maestro albañil y cantero, natural de Bailo, de 35 años, testifica en el mismo sentido. Martín de Gállego, racionero de la parroquial de Murillo, de esa localidad, de 57 años y párroco de Santolaria y su anejo de Erés durante cinco años, sabe del mencionado camino por donde ha visto arrieros cargados de viña y que por donde él mismo ha pasado llevando los sacramentos a Erés. Juan de Luna, labrador de Agüero, 64 años, afirma que es camino real a Murillo, a Francia y a Zaragoza. Juan de Luna y Belasco, 48 años, labrador y de Agüero, que trabajó en el azud de Bellestar para la condesa de Atarés, señora temporal del lugar de Agüero y dueña del mencionado azud, se afirma en lo ya dicho. Joseph Tornés, 54 años, maestro de obras, de Jaca, insiste en que el camino nuevo es malo y que hay que hacer un puente. Francisco Longás, 40 años, albañil, de Jaca, apoya lo ya dicho.

Los testigos de Urriés declaran en Ayerbe y, evidentemente, confirman la posición de aquel sobre que el sendero del río, que no camino real, se inundaba en el pasado por las avenidas del Gállego y que el nuevo camino de Erés era más largo pero más cómodo. Declaran Mathías Montori, 64 años, labrador de Santolaria, quien ha sido once años barquero de la “barca

de Santolaria que está muy próxima al dho. camino y sendero de Ayerbe”; Juan Coharasa, 64 años, labrador de Aniés; Joseph Liso, 40 años, natural de Plasencia y vecino de Santolaria; Juan Otamendi, 66 años, maestro cantero, natural de Valcirgueta, provincia de Guipúzcoa, de Navarra y vecino de Huesca donde trabajó en la iglesia de San Lorenzo de Huesca según Fontana (1998), señala que fue llamado por Urriés para construir el muro del bocal, pero que no se pudieron concertar aunque después trabajó algunos días en la fábrica de dicho azud. Afirma que había una gran sima en el centro del antiguo azud. Josef Lafuente, 28 años, maestro cantero de la villa de Nojas en Cartanón de Vizcaya, valle de Liendo, y vecino de Huesca, tampoco se concertó con Urriés para el *bocal*, pero también trabajó algunos días. Insiste en que no se podía hacer un azud de conchas y estachas en el lugar del antiguo. Y que el nuevo azud solo levantaba dos palmos al viejo. Francisco Liso, 34 años, maestro cantero de Artieda, residente en Huesca, quien tampoco se concertó para el muro del bocal, aunque también trabajó algunos días en el azud. Miguel del Puente, 62 años, maestro azutero de Anzánigo, ejecutor del nuevo azud en compañía de Lorenzo del Pueyo, maestro azutero ya difunto. Asegura ser autor de los azudes de Bellestar, Gurra, Anzánigo y Santa Cilia, y se ratifica en la imposibilidad de fortificar el azud antiguo, que la profundidad del agua impedía asentar los bancos y ponerlos en línea. Tampoco se podía asegurar bien la hinca; que hacían falta maderos de 30 palmos, que era obra falsa y arriesgada por falta de seguridad y proporción en los bancos. El nuevo azud afectaba a un camino que no podía decir que fuera real. Y que solo se había alargado la acequia para recoger el agua del nuevo. Por último, declara Joseph del Puente de Anzánigo, 44 años, oficial azutero, quien no añade nada nuevo.

El 23 de mayo, hay una nueva acta judicial de Murillo, donde un regidor asegura que en el camino nuevo “se habían espaldado dos pedazos y por ello se pasa con evidente riesgo de caer en lo más profundo del expresado barranco”. El 21 de julio, el representante de Urriés suplica que se diera por concluso el tema. El 11 de agosto, se tasaron las costas: 60 reales para Urriés y 81 para Murillo. No está la sentencia, pero todo indica que el molino siguió funcionando como había quedado tras la remodelación.

Años más tarde, Mateo Suman redacta un interesante manuscrito, fechado en 1802 y que se publica en 2016, donde, entre la abundante información sobre Murillo de Gállego, indica: “En los términos pues de la Villa de Murillo, hay sobre el río Gállego (en todo) tres molinos harineros, dos batanes y un martinete. Vestigios de dos molinos más, harineros, y de dos puentes de piedra sillería” (Suman, 2015: 356).

La venta del molino señorial

El 4 de junio de 1862, Alberto Barrau, apoderado de los marqueses de Ayerbe que entonces eran Juan Nepomuceno Jordán de Urriés y Salcedo (1825-1863) y Juana María de la Encarnación Ruiz de Arana y Saavedra, vecinos de la ciudad de Zaragoza, vende “el molino harinero llamado vulgarmente Molinaz, con todos sus edificios, enseres, azud, acequia, era de trillar y los terrenos y demás derechos para hacer rama y arrancar piedra... término jurisdiccional de Murillo de Gállego. Otro molino harinero denominado Alto... En término de la villa de Ayerbe,

partida río de Fontoval. Y el sitio de otro molino derruido en dicho término de Ayerbe y partida de Fontobal”. El Molinaz se vende por 95 000 reales de vellón y los otros dos molinos por 7000 reales, que se pagan en dos partes, con un mes de diferencia. Los compradores son una sociedad de tres partes, formada por los hermanos Agustín y Francisco Gavín Lacasa, de Jaca, que actúan como una parte, por Genaro Velaz y Amézqueta, de Sangüesa, y por Agustín Estallo y Ferrer, de Tiermas (AHPHu. Protocolo notarial de Rudesindo Muela, ff. 303 y 304).

El 8 de octubre de 1863, Velaz vende su parte a los Gavín. La escritura menciona que el molino alto está en la partida de Fontoval y linda con faja y huerto de Pedro Dieste. El derruido también está en la partida de Fontoval y linda con acequia de riego para las partidas de San Julián y Maslina (*Maclina*), con fajas de Francisco Romeo y Pascual Calvo. Como testigos figuran Benito Lacueba, tejedor, y Pedro Izeros, vecinos de Ayerbe.

El 15 de septiembre de 1866, con escritura del notario José Teller, de Murillo, Rafael Samitier y María Bonet venden la casa posada de siete varas en cuadro sita en el Molinaz a los Gavín y a Estallo. Al año siguiente, este último y su mujer, Nicolasa Burro Lacosta, venden su parte a los citados hermanos quienes, por su parte, disuelven su sociedad, formada en 1845, el 31 de diciembre de 1877, al asentarse el segundo, Francisco Gavín, en Barcelona. El Molinaz se valora en 27 165 pesetas, el molino alto en 1500, el derruido en 400 y la casa fonda en 800 pesetas. Más tarde, los hermanos se reparten la sociedad y queda Agustín Gavín Lacasa como propietario del Molinaz. Sin conocerse el motivo, el 8 de julio de 1878, Joaquín Costa está en el Molinaz con Agustín Gavín y Francisco Alcalde Zabalza, registrador de Jaca. Al día siguiente, Costa subió a Jaca (Costa, 2011: 397).

Agustín Gavín Lacasa falleció el 3 de septiembre de 1892 y su mujer, María Pozo Azcón, ahora viuda de 61 años, nombró heredero a su hijo, Francisco Gavín Pozo de 29 años, ingeniero industrial, el 18 de marzo de 1893, ante el notario Miguel Pequera Lasierra. María Pozo falleció en Zaragoza el 6 de enero de 1895.

Francisco Gavín Pozo, casado con María Valero Velasco, hereda pues el molino a finales de siglo XIX. Fue alumno en la ETS de Ingenieros Industriales de Barcelona en 1890 y figura en 1916 como consejero del Banco Aragonés de Seguros y Crédito. El nuevo propietario parece inicialmente interesado en potenciar el molino y, en este sentido, está su promoción de la carretera de Ayerbe a Biel para traer cereal de las Altas Cinco Villas, así como en aprovechar las posibilidades de la llegada del ferrocarril a Ayerbe en 1893. En este sentido, firma en 1899 un contrato con Adolfo Izuel Giménez, de Ayerbe, para transportar todos los trigos y cereales, además de maquinaria y útiles, que lleguen a Ayerbe y sean propiedad de Gavín hasta el Molinaz (AHPHu. Protocolos notariales, Leandro Castro Lafuente, año 1899, ff. 303-304).

Sin embargo, parece que pronto desiste del proyecto del Molinaz. El 30 de enero de 1901, Gavín, empadronado y vecino de Jaca, vende a la sociedad Fuerzas Motrices del Gállego por 185 000 pesetas, pagado con un cheque del Banco de España, “el molino con todos sus edificios, azud, acequia, era de pan trillar, hoy huerta, y terrenos. Quedan exceptuados de la venta toda clase de maquinaria, accesorios de la misma que no afecten al edificio, madera y ajuar de la casa habitación de don Francisco Gavín, existentes actualmente en la finca vendida, todo lo cual retirará dicho señor por su cuenta, dentro del plazo de 6 meses a contar desde esta fecha”. Por parte de la sociedad hidroeléctrica figuran Saturnino Bellido Díaz, Genaro Chueca Ricarte,

Mariano Gómez Guallart, Antonio Portolés Pérez y Marcelino Liria y Almor, presidente y vocales numerarios que componen la mayoría del Consejo de Administración de esta sociedad anónima constituida el 28 de enero de 1901 ante el notario Luciano Serrano y Millan (APZ. Protocolos notariales). Esta sociedad se fusionará con otras similares en 1904 y en 1911 forma parte de Eléctricas Reunidas de Zaragoza (ERZ).

Simultáneamente, en el *Boletín Oficial de la Provincia de Huesca* del 19 de enero de 1912, que recoge el *Diario de Huesca* del día 21, aparece el anuncio de la Jefatura de Obras Públicas de Huesca, con firma de Alfonso Benavent:

A los efectos de la Instrucción aprobada por la Real orden de 14 de junio de 1883, se anuncia al público: Que don Francisco de Paula Romañá y Saurí, vecino de Barcelona, ha solicitado [...] derivar [...] y por 475 millones de metros cúbicos del río Gállego, en los términos de Ayerbe (Huesca) y Santa Eulalia de Gállego (Zaragoza) por medio de otra presa de cinco metros de altura, emplazada frente al último de los pueblos citados, entre el Molinaz y la confluencia del barranco de Ayerbe.

Como propietario afectado en Santolaria por el estribo de la presa se menciona a Francisco Mola. En la orilla contraria, figuran Santiago Normante (por el estribo) y Gregorio Fontana, José María Borra, Manuel Solas y Martín Ascaso, por el canal que arrancaba desde allí. El proyecto se trasladó luego aguas abajo, entre Biscarrués y Ardisa.

A principios del siglo xx, el molino contaba con dos o tres muelas más una turbina para generar electricidad, y existe el recuerdo popular de que el molino tuvo luz eléctrica antes que Zaragoza. Hay diversos expedientes de líneas eléctricas a Ayerbe y Santolaria, pero, a falta de un estudio específico, parece que ambas localidades se abastecieron inicialmente de la central del molino de Murillo.

El molino fluvial se mantiene hasta 1923, cuando hubo una crisis de harineras. En ese momento vivían siete familias en el Molinaz. Daniel Biec, luego panadero en Santolaria, fue el último molinero. La energía eléctrica, cilindros frente a muelas, liberó a los molinos de su, hasta entonces, inevitable vecindad fluvial, superando los problemas por avenidas y estiajes y mejorando las producciones. No es casual que, en 1922, Mariano Gavín Pradell funde la Harinera del Carmen que deriva en la actual HARITASA. (Germán, 2002, 2009). Por el momento, no se ha podido establecer si existe relación familiar entre este Gavín, natural de Tardienta e hijo de un pequeño comerciante local, con el Gavín del Molinaz.

En 1924, figuraban dos molinos en Murillo, los de Gállego y Fuerzas Eléctricas Reunidas (Fernández Clemente, 1997: 207). Probablemente ya sin uso molinero, los edificios del Molinaz pasan a ser habitados por personal de la citada empresa encargados del mantenimiento de la red. Parece que el objetivo de ERZ era realizar un salto hidroeléctrico con un azud por encima de Murillo de Gállego, a la altura del paraje de la Ralla, pero el proyecto no se realizó por diversas razones y fue sustituido hacia 1960 por el de una central a pie de presa situada aguas abajo del puente de Hierro. Se iniciaron diversos sondeos geotécnicos, pero todo se detuvo hacia 1973, acontecimiento que se relaciona con la crisis económica de ese momento.

Más recientemente se han desarrollado diversas ideas y proyectos del denominado embalse de Biscarrués, a situar varios kilómetros aguas abajo, y que podrían afectar a este conjunto de edificios. El desarrollo de esta última parte supera, ampliamente, el presente artículo.

Descriptiva de edificios

El Molinaz, *sensu lato*, está formado por un conjunto de edificaciones, en su mayoría en ruinas, en algún caso superpuestas (figuras 2, 3 y 4).



Figura 2. Vista aérea del Molinaz. Base IGN.



Figura 3. Vista del Molinaz desde la caseta del Tensino (orilla derecha).
1) Resto de la torre circular; 2) torre de planta cuadrada; 3) ubicación del antiguo molino.

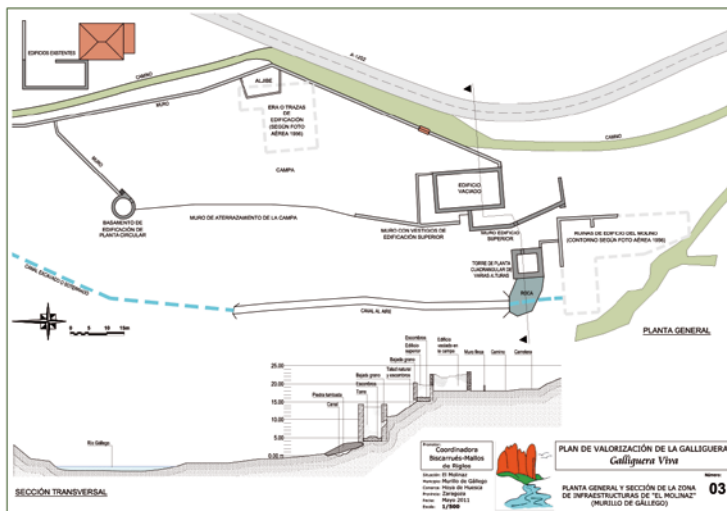


Figura 4. Esquema de planta y perfil del Molinaz.

Edificio en pie. Antiguo mesón de Casa Cosme de Santolaria (figura 5). En su fachada figura la fecha de 1863. Fue comprada por la sociedad de Gavín en 1866. Posteriormente, fue domicilio de empleados de Eléctricas Reunidas de Zaragoza, entre ellos la familia de Sebastián Senar. El camino que pasa por la puerta, según en el amillaramiento de 1862 (AHPHu. 11987), figura como la carretera de Zaragoza a Canfranc. Es un tramo alternativo de la vía que unía Zaragoza y Somport por el puerto de Oroel, que hasta fechas no muy lejanas fue utilizada como una importante vía de comunicación. Este camino conserva restos del empedrado, en muchos puntos oculto por la vegetación. Se ve la espina o trazo central de la calzada de piedras más elevadas y estrechas, formando un eje. La anchura era de unos 12 metros. Hacía, además, de casa de postas para el relevo de las caballerías que llevaban las diligencias que viajaban desde Zaragoza. El siguiente se hacía en Anzánigo, aguas arriba del Gállego. Estas diligencias iban arrastradas por cuatro caballos, dos en lanza y los otros dos delante.

Hay un “falso” recuerdo popular, aunque algo debe significar, sobre el paso por este lugar de Isabel II hacia su destierro en Francia tras la Revolución de 1868, aunque todos los autores coinciden en que esta salió de San Sebastián en tren hacia Francia. Durante años, ya en manos de ERZ, este edificio disponía del único teléfono en la zona, por lo que tuvo cierta relevancia en los episodios de huida hacia la zona republicana de algunas familias de Santolaria durante la Guerra Civil, o en los posteriores combates entre la Guardia Civil y el maquis en Sierra Mayor y La Carbonera.

Anexo hay un edificio auxiliar, corral en el pasado, sin ninguna ventana y gran altura en el muro oeste. Probablemente ha sido siempre un almacén. En el interior muestra, al menos, dos niveles de construcción hoy casi desaparecidos. El techo general y parte de la fachada este también han caído. Guarda una serie de cajas de testigos geológicos del proyecto de pantano de finales de 1960, en muy mal estado.



Figura 5. Antiguo mesón y edificio adjunto, y restos del torreón en primera fila.

Ruinas del edificio de tres plantas. Recientemente consolidadas, están situadas en la zona meridional del gran recinto (figura 6). Fue residencia de la familia Gavín. Su construcción no parece muy antigua, en la que se han reutilizado elementos de edificaciones anteriores y no presenta mortero de calidad. Parece que fue desmantelado como consecuencia de la venta a Fuerzas Motrices del Gállego. Sus materiales fueron vendidos y reutilizados, por ejemplo, en casa del Ferrero en la carretera en Santolaria. Al parecer este edificio nunca fue habitado por empleados de ERZ.



Figura 6. Casa de Gavín, desmantelada hacia 1900. Sector sureste, junto a la carretera.

Gran recinto. Entre el mesón y el edificio en ruinas existe un amplio recinto cerrado. Pudo servir como recinto ganadero y como huerto con una pequeña balsa alimentada por un manantial situado por encima de la carretera. La fachada al Gállego presenta mayor calidad de obra que la que mira a la actual carretera. En su esquina noroeste hay una torre circular desmochada (figura 7) que domina la orilla del río. Presenta un aspilleramiento elemental y un arranque de escalera exterior. En el exterior, en la base, parecen existir restos de un muro anterior. Es posible que el recinto, la torre y el edificio siguiente fueran parte de un derruido edificio de carácter defensivo que controlara el cruce del río.

A modo simplemente indicativo, recordemos que hubo demoliciones de este tipo de edificios durante las Alteraciones de Aragón, a finales del siglo xvi. En el Archivo de Simancas (AGS. GA leg. 351, f. 235) se encuentra una carta de Alonso de Vargas con una pregunta suya en relación con las fortalezas de los Urriés que se habían mantenido leales a Felipe II. Durante la guerra de Sucesión, esta familia permaneció fiel a Felipe V, sufriendo diversos daños en sus bienes que fueron compensados con la instauración de su marquesado. Posteriormente, el Molinaz pudo servir para el control del paso del río durante la última fase de la guerra de la Independencia, entre los franceses interesados en controlar la ruta Zaragoza-Jaca por Ayerbe y las tropas de Mina, generalmente apostadas en la orilla de Murillo Gállego, como señala Guirao (2008).



Figura 7. Torre desmochada desde el exterior.

Edificación rectangular. Situada entre la torre de planta rectangular y bajo la casa de Gavín, pero con mayor superficie que esta. Es el edificio con muros de mayor calidad, objeto de destrucción y probable reciclado. Presenta un gran muro hacia el río, con una alineación de sillares que indican un proyecto de ampliación. Se desconoce su función anterior, dado

que está situado a demasiada altura para ser un molino. Se ha utilizado recientemente como basurero.

Torre exenta de planta cuadrada. También se encuentra vaciada (figura 8). Se encuentra parcialmente tallada en un banco de arenisca, donde se ha abierto una galería que se dirige al edificio anterior con restos de un plano inclinado, aparentemente para el descenso de grano. También es difícil conocer su función, tal vez como silo. La parte superior parece haber sido acondicionada como palomar.



Figura 8. Detalle del interior de la torre cuadrada.

Molino. Edificio derruido hacia el año 2000 (figuras 9 y 10). Al parecer, el escudo de armas de los Gavín que estaba en este edificio fue llevado a Luesia. Tenía dos alturas diferentes, de cuatro y dos pisos, y algunas dependencias menores. En su interior disponía de un cubo circular sobre el que se levantaban unos pilares metálicos. En la planta baja estaban las piedras de molino y la minicentral eléctrica. Los testigos dudan sobre si había tres piedras en funcionamiento o si una estaba desmontada. Las plantas superiores eran viviendas. Evidentemente, le afectaron las riadas como la de 1936, que casi llegó al tablero del puente de Hierro, y la de agosto de 1942, que destruyó el puente de Murillo. La maquinaria se desmontó después de la Guerra Civil. Tenía algunos anejos menores, en la zona sur.



Figura 9. Vista del molino hacia 1960. Fotografía: José Antonio Cuchí de la Cuesta.



Figura 10. Vista del molino en marzo de 1986. Fotografía: Jesús Posa.

Azud. Aguas arriba del molino, cortando el río y recogiendo también el agua del barranco de Ayerbe, hay un azud, visible en la fotografía aérea de 1956 y del que aún algo puede verse en aguas muy bajas. Su posición provoca un pequeño rápido en el río. Parece ser el construido por Miguel del Puente y Lorenzo del Pueyo. Aguas abajo parece localizarse el antiguo (figura 11). Este tipo de azudes se construían mediante troncos hincados, a cierta distancia unos de otros, en el fondo del río y a lo ancho del cauce, y se encajaban en ellos otros maderos de 6 u 8 metros de largo y de gran grosor en sentido transversal a la corriente del río. En los maderos se hacían unos agujeros cuadrados de 15 x 15 centímetros, aproximadamente, por donde pasaban

los troncos verticales. La presa tenía una altura de 4 a 5 metros. Toda ella estaba construida en madera y el agua saltaba por encima. El río Gállego, que se caracteriza por ser un río muy torrencial en época de deshielo sobre todo, con las fuertes avenidas se llevaba, ocasionalmente, parte de la construcción que se reparaba para ponerla de nuevo en funcionamiento. Habitualmente se realizaban estas reparaciones en la época de la Sanmiguelada, a finales del mes de septiembre, cuando el río lleva menos caudal.

Como se ha avanzado, azudes de este tipo, estachas de conchas con ferretes y bancos, se relacionan en el texto de *Los veintiún libros de ingenios y máquinas* cuya autoría altoaragonesa, de Pedro Juan de Lastanosa, ya no se discute. Véanse, por ejemplo, García Tapia (1996), Blázquez y Pallaruelo (1999) y Goicolea (2000). Evidentemente, el azud debió sufrir diversas roturas por las avenidas del Gállego, seguidas de las correspondientes reparaciones.



Figura 11. Vista cenital de la zona. Posible azud viejo en azul, el nuevo en marrón sobre la imagen del IGE (visor IBERPIX).

Es posible que en algún momento parte de la obra fuera de piedra, dado que en la actualidad se localizan sillares sueltos en la orilla izquierda del Gállego aguas arriba del molino que pudieran ser parte de los bancos y alas de piedra del azud. También es posible encontrar restos de estacas verticales (figura 12) y maderos horizontales que se encastraban en las estacas (figura 13). Hay recuerdo local de que el molino tenía una partida de leñadores en La Carbonera, partida del término municipal de Luna contigua al puerto de Sierra Mayor en Agüero.



Figura 12. Restos de estacas verticales en el azud del Molinaz.

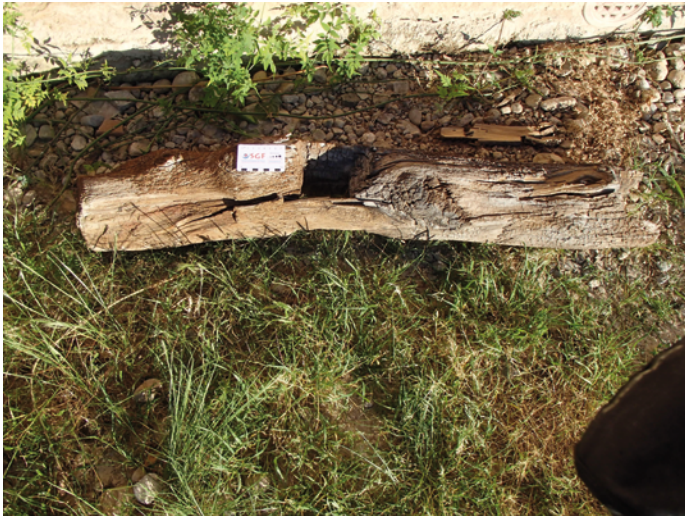


Figura 13. Resto de madero horizontal del azud. Recuperado a la altura de Ardisa.

Bocal del canal. Dispone de tres bocas con tajamares y ataguías de buenos sillares y mortero de cal. Es obra de muy buena construcción (figura 14). En su interior, una columna también con tajamar soporta una piedra natural en extraplomo.



Figura 14. Bocal del Molinaz. Probablemente el construido por Francisco Velasco en 1741.



Figura 15. Canal de alimentación del molino.

Canal de alimentación. La toma de agua daba paso a un canal que se ceñía al escarpe. Se inicia en túnel bajo una roca caída, continúa luego con una mota en tierra y, posteriormente, con un buen muro (figura 15). No hay balsa de almacenamiento exterior. A la llegada del molino, hay un desagüe antes de la gran roca que apoya la torre hueca de planta cuadrada. El canal

continúa tallado bajo esta roca reforzada con un muro. Daba paso a la zona hoy derruida del molino.

Otras edificaciones. Sobre el bocal del canal hay restos de edificaciones de pobre calidad.

La barca de Santolaria. El Molinaz está situado en una zona de paso del río. Aguas arriba del actual puente, existe un vado que se podía cruzar durante los estiajes. También se recuerda que en alguna ocasión, con el Gállego helado, se cruzaba sobre el hielo. Esto no era posible con aguas normales y altas, donde el puente más cercano se encontraba en Murillo de Gállego, a más de una hora de distancia. La alternativa era la barca de Santolaria situada un centenar de metros por encima de la desembocadura del barranco de San Julián, a corta distancia del Molinaz y aguas arriba del azud que proporcionaba un remanso del agua. La barca pontón de la última época se pasaba anclada a una soga de una orilla a otra, que estaba atada a unos agujeros, de 20 centímetros de diámetro aproximadamente, hechos en unas rocas de gran tamaño a ambos lados del río. Hasta época reciente se podían ver los agujeros en la orilla derecha del río.

Como se ha indicado, al hablar del pleito de 1742 entre Murillo y Pedro de Urriés, se cita que había un vado aguas arriba del azud antiguo, pero que las riadas habían profundizado el cauce.

Como ya se ha avanzado, no hay duda de que ya hubo barca en el siglo XVI, de propiedad señorial. Y desde luego era clave para Santolaria en su comunicación con Ayerbe. Por ello, no es de extrañar que en 1746, durante el reinado de Fernando VI, el lugar de Santa Eulalia solicita que se le conceda licencia para tratar con don Pedro Jordán de Urriés para la construcción y colocación de una barca en el río Gállego que permita el tránsito y paso de sus vecinos, caballerías y ganados y demás pasajeros y comerciantes (Belén Boloqui, comentario personal; cartel de ruta del Agua de Santolaria en Corona de Buena Luque). Unos años más tarde, a finales de este mismo siglo XVIII, el barquero de Santolaria, Ciprián Pérez, testifica que “solo haze pagar dos dineros por cabeza de hida y bueltia pero si el río ba grande siempre se lo agradezen”, dentro de un largo juicio por el molino de Murillo, que empieza en 1784 entre Francisco Gállego y la viuda Apolonia García junto con sus hijos Juan José y Miguel Antonio Coronas. El conflicto, que se complica por la rotura del puente de esta localidad en ese año, supone el establecimiento de una barca alternativa a la altura del molino de Murillo, cuyo uso Gállego negaba a la casa de García. El asunto se enreda aún más por una inundación que dañó al molino.

El mayor incidente conocido en la barca de Santolaria se produjo el 4 de mayo de 1893. Durante una peregrinación de vecinos de Santolaria a la iglesia de Concilio murieron ahogadas una docena de mujeres y una niña pequeña, al volcar el pontón que las transportaba. Al parecer se había segregado el paso por géneros a instancias del párroco de Santolaria. Una oscilación del pontón provocó un desplazamiento al costado opuesto que derivó en un vuelco y en la caída de personas que vestían largas faldas y que no sabían nadar. El barquero tuvo una heroica actuación, pero no pudo evitar que murieran incluso familiares suyos. La barca dejó de prestar servicio hacia 1917 cuando se inauguró el puente. De hecho, en 1911, el ingeniero de la carretera menciona que estaba en servicio. Hoy solo quedan algunos entalles de roca en la orilla izquierda y restos de la casa del barquero en la orilla derecha.

El Pontaz. Aguas abajo del Molinaz aparecen una pilastra en mitad del río y un machón de arranque en la orilla izquierda (figuras 16 y 17). Son los restos de un puente antiguo, que quizás

no llegó a finalizarse en piedra. Hacia este se dirige un camino antiguo, protegido por un muro de grandes sillares. La pilastra, rellena con mortero, se apoya en una roca. Presenta dos fases de construcción, indicando un descalce hacia el noroeste que se corrigió con nuevas hiladas de una fina obra de cantería. En la orilla izquierda, hay restos de un machón volcado hacia el río



Figura 16. Vista de detalle de la pilastra del Pontaz apoyada en una roca. Se observa el apoyo sobre una roca, aguas abajo, y la inclinación de una primera fase.



Figura 17. Vista de detalle de la pilastra del Pontaz y el machón desplazado de la orilla izquierda. Se observa la cicatriz de arranque del gran bloque, por encima de la carretera.

por empuje y algo de arrastre de una enorme roca que conserva grava fluvial en su superficie. Una cicatriz que aún se observa por debajo de la carretera, sugiere un deslizamiento reciente.

Es difícil, por ahora, dar una edad de este resto, de muy buenas características constructivas y que quizás pudiera ser contemporáneo de la toma de agua del molino. El documento de 1746 ya citado indica la existencia de un puente antiguo que no aparece en el mapa y texto de J. B. Labaña (Miguel, 2006). Este cosmógrafo portugués estuvo el 3 de diciembre de 1611 en Murillo de Gállego, pero solo cartografió el puente de esta localidad, en adición a los de La Peña y de Anzánigo. Por otro lado, en los siglos XVI, XVIII y XIX, hay noticias de barqueros en Santolaria, algo poco compatible con un puente. En algún momento se ha sugerido que pudiera ser parte del iniciado puente de obra de la actual A-1202, pero informes relacionados con la construcción del puente de Hierro indican la existencia de este resto. De la época de construcción de la carretera también hay testimonios de que se utilizaba el pilar central en apoyo de una precaria palanca para cruzar.

LA CARRETERA DE AYERBE A BIEL

Muy relacionada con la historia más reciente del Molinaz es la carretera que pasa actualmente junto a sus ruinas. En la segunda mitad del siglo XIX, estaban avanzadas las obras de comunicación de Zaragoza hacia Francia a través de Huesca, Sabiñánigo y Jaca, confluyendo en Ayerbe tanto el ferrocarril como la carretera. En 1860, se diseña el puente metálico carretero de Murillo y en 1896 ya está el ferrocarril en Jaca. En este momento se plantea la construcción de alguna carretera secundaria transversal, de tercer orden, que uniera la zona del Gállego con las Altas Cinco Villas. Compitieron dos trazados alternativos. Uno discurría por Ayerbe a Santa Eulalia y Fuencalderas. El otro, desde la estación de Riglos por Murillo y Agüero, también a Fuencalderas. A partir de allí, el trazado común seguía hacia Biel, Luesia y Sádaba. A pesar de la aparente modestia de la obra, toda la plana mayor de la ingeniería de caminos de la época en el Alto Aragón (Bello, Pano, Bellido, Sorribas, Figuera, Montaner, Cavestany, Cajal, Lacasa y otros) participaron en las obras. Puede encontrarse información sobre estos en Germán (1999) y Biel y Pano (2011).

El 7 de noviembre de 1896, la Dirección General de Obras Públicas (en adelante DGOP) informa al ingeniero jefe de la Oficina de Obras Públicas de Huesca (IJOPHu) que se ha autorizado a la instancia de Francisco Gavín Pozo y dueño del Molinaz, de fecha 23 de octubre, para que por su cuenta se realice el estudio y redacción del proyecto de carretera de Ayerbe a Biel, según el Real Decreto de 7 de abril de 1893. Advierte que las obras no se podrán realizar hasta tener permiso del Ministerio de la Guerra. El 3 de enero de 1898, Gavín solicita y obtiene un aparato para hacer sondeos que se ejecutan en los extremos del posible emplazamiento del puente. El proyecto, firmado el 31 de enero, define el trazado en tres tramos. Uno de Ayerbe a Santa Eulalia; el segundo hasta un collado en la divisoria de aguas Gállego-Arba y el tercero hasta Fuencalderas donde finaliza “por lo abanzado de la estación”.

Punto de interés es el cruce del Gállego que se señala aguas abajo del Molinaz, que llama *Molinar*, para evitar el barranco de Ayerbe y el remanso del azud, “para cruzar el río en un punto

en que el cauce estrecha notablemente muy próximo al cual encuéntranse vestigios de la existencia de un puente derruido”. Aquí, el autor se decanta por un puente de 51 metros de desagüe lineal y 10,86 de rasante. Se prefiere hacerlo de fábrica en tres arcos (figura 18), frente a uno metálico, por la abundancia de materiales cercanos. Los estribos, a realizar en estiaje, se harían mediante ataguía, agotamiento, pilotaje y tablestacado. Aconseja empezar la obra por contrata desde Ayerbe con un plazo total de cuatro años, o dos por cada tramo. La ejecución ascendía a 449 558,90 pesetas, de las que 175 430,20 correspondían a la primera parte. “Los cuadros de precios son los mismos de la carretera en construcción de Uncastillo a Murillo, disminuidos en un 20 por cien por la que los precios del proyecto sufrieron en la subasta”. A modo de ejemplo, el poste kilométrico costaba 6 pesetas.

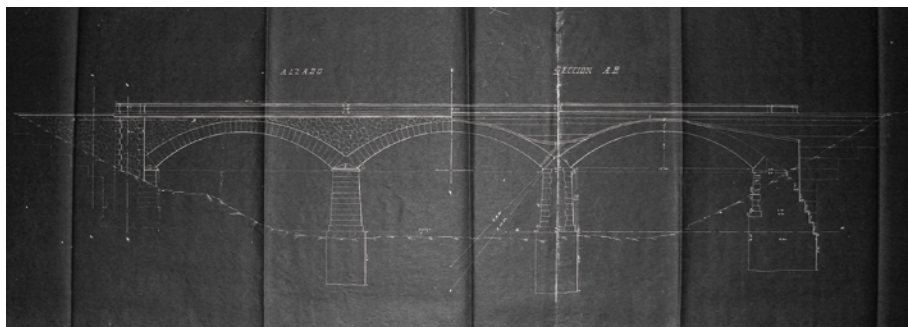


Figura 18. Plano de puente en mampostería en el río Gállego entre Molinaz y Santolaria.

Todo sugiere que Gavín quería facilitar la llegada de grano a su molino y la salida de la harina hacia la estación de ferrocarril de Ayerbe, dado que la Memoria indica que ya antes de la carretera, “por caminos en pésimas condiciones se transportan cereales por un valor no inferior a tres millones de pesetas”.

El 4 de febrero de 1898, el solicitante presenta un escrito diciendo que los estudios están acabados y pide la oportuna confrontación del proyecto redactado por Mariano Marco. La memoria indica que esta vía fue incluida en el Plan General de Carreteras del Estado por ley de 12 de septiembre de 1896. El 12 de febrero, el IJOPHu indica que la carretera afecta a las provincias de Huesca y Zaragoza y pregunta si se confronta todo o solo la parte correspondiente a Huesca. Se le indica que confronte todo, con un coste de 1750 pesetas.

El 28 de febrero, firma la confrontación Severino Bello, luego autor del embalse de La Peña y otras importantes obras en la provincia (Lafuente y Gragera, 2013). El ingeniero jefe indica que “responde a una verdadera necesidad”. El 14 de julio, se da por finalizada la información pública de Huesca y se envía el proyecto a Zaragoza para que se haga la información en esta provincia, de donde se acusa recibo de recepción al día siguiente. Pero el asunto se paralizó, en relación más que probable con la crisis de la guerra de Cuba que supuso el desem-

barco del ejército de Estados Unidos, en junio de ese año, en las cercanías de Santiago con las subsiguientes derrotas militares y la posterior depresión española.

Pasaron varios años hasta que el 1 de julio de 1907, Carreteras de Huesca solicita al ingeniero jefe de Zaragoza la devolución del proyecto a efecto de inspeccionar la contratación. El 6, se acusa la recepción. El 22 de julio, el ingeniero Telmo Lacasa, con el conforme del ingeniero jefe Sorribas, envía la minuta n.º 656 a la DGOP con el presupuesto (2896,88 pesetas) para el replanteo: 288 jornales de peón, a 2,5 ptas./día; 24 jornadas de caballería con su conductor, a 10 ptas./día; 1750 estacas, a 0,15 ptas./unidad, etcétera. Este presupuesto es aprobado por la DGOP el 9 de septiembre.

Tras un oficio de la Dirección General sobre subsanación de errores, Lacasa envía el replanteo el 24 de enero de 1908 y aduce que los errores en el cuadro de precios estaban ya en el proyecto aprobado. El 5 de febrero, la DGOP aprueba el replanteo con un presupuesto de contrata de 458 757,21 pesetas. El 20 de febrero, se indica que se modifiquen los precios por haber quedado desiertas dos subastas. El 12 de mayo, se saca a subasta el tercer tramo siendo la anualidad máxima de 51 410,03 pesetas. La subasta para los tramos primero y segundo se saca el 30 de mayo, hasta las 17 h del día 27 de julio por un importe de 305 907,15 pesetas.

El 9 de enero de 1909, se saca una segunda subasta para estos dos tramos por 355 937,15 pesetas. El 17 de junio, Lacasa remite un nuevo presupuesto. Divide el proyecto en tres partes, donde la primera llega hasta el kilómetro 14. La explanación sube de 103 777,87 a 150 280,68 pesetas y las obras de fábrica de 118 555 a 188 379,36 pesetas. El afirmado en las primera y tercera secciones se incrementa en 5078,44 pesetas pero baja 6004,49 pesetas en la intermedia. Las obras accesorias ascienden a 4357,00 pesetas en la primera; aumentan en 13 895,34 en la segunda y en 12 718,43 pesetas en la tercera, básicamente por la construcción de las dos casillas de peones camineros que se justifican por el despoblado entre Santolaria y Fuencalderas. La conservación aumenta en 3860,41 pesetas. En total se aumenta el presupuesto en 150 110,95 pesetas que, por contrata, es un incremento en 172 719,59 pesetas. El 7 de agosto, se ordena que se complete con urgencia el pliego de construcciones facultativas. El 13, el ingeniero justifica la falta de documentos.

El primer tramo se subasta en 276 223,09 pesetas. El 19 de octubre de 1910, el rey Alfonso XIII resuelve que se pueden hacer las obras sin intervención del Ramo de la Guerra. El 21 de octubre, se redacta el acta de confrontación y se justifica el retraso por las dificultades presentadas por el Ramo de la Guerra. El contratista es Antonio Trelle Labrid. El 1 de julio de 1911, se autoriza la redacción de un proyecto complementario. El 27 de abril de 1911, se firma el acta de replanteo del segundo y tercer tramo por Emilio Monterde, ingeniero, el ayudante, Agustín Serrate, el sobrestante, Francisco Iscal, y el contratista, Julián Aramendía.

Un problema clave sigue siendo el paso del Gállego. El 27 de abril, hay un informe sobre la problemática de la cimentación y se mencionan problemas en el puente de Ardisa, hoy bajo el embalse homónimo. Se lista el gasto del agotamiento para los cimientos de las pilas, la profundidad de la roca firme, la dificultad de vadeo y la distancia a otros puentes. El 24 de junio de 1911, la DGOP autoriza la solicitud para redactar un proyecto comparativo para variar el emplazamiento del puente. El 30 de septiembre, el ingeniero Emilio Monterde firma un proyecto de variación de emplazamiento del puente, examinado por Benavent. Se señala la inestabilidad

del terreno donde estaba proyectado el puente y se propone un cambio de ubicación aguas arriba “aprovechando al efecto el actual camino especie de calle, entre los edificios del Molinaz”. En lugar de un puente de obra propone un puente metálico, de tipo holandés, sobre el Gállego, aprovechando los bancos de arenisca de la zona de La Barca.

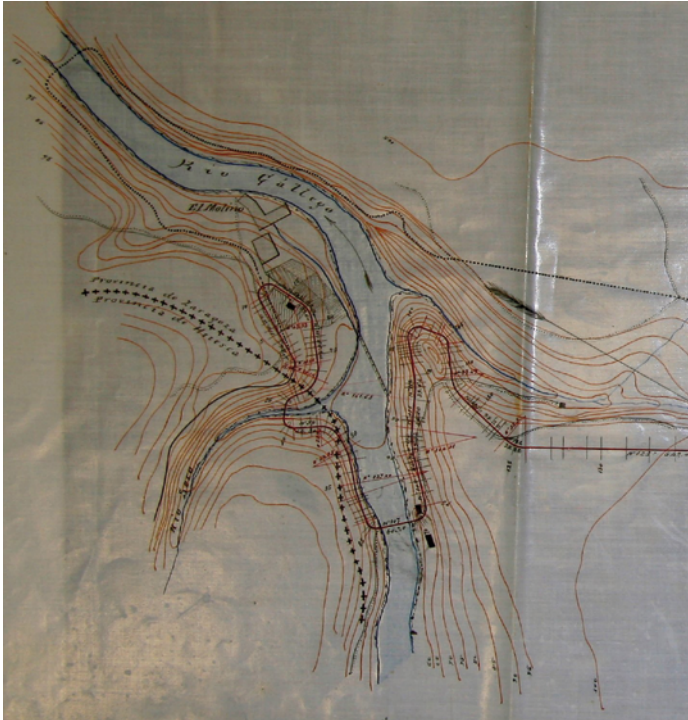


Figura 19. Trazado alternativo con puente por el paraje de La Barca de Santolaria. Se observa también el azud del molino.

El 24 de noviembre de 1911, se solicita el cambio. El informe del ingeniero jefe indica el interés en modificar los últimos 2,5 kilómetros del trazado por problemas de cimentación en el proyecto original. El nuevo trazado es 350 metros más corto, aunque con mayor rigidez de curvas, aumento aparente de muros de contención e inclinaciones superiores al trazado anterior que se considera aceptable para una carretera destinada principalmente al tráfico agrícola. Además, estiman en un 12% la disminución del movimiento de tierras. De haberse realizado, hubiera debido rodear la Corona de Buena Luque cuyos importantes deslizamientos de ladera son actualmente bien conocidos. También se eliminaban dos alcantarillas y el puente del barranco de Santolaria, pero había que hacer un puente de 8 metros sobre el barranco de San Julián también denominado río Seco o barranco de Ayerbe. Lo más importante es la sustitución del puente

inicial de cuatro apoyos, de los cuales dos estarían en “un cauce impetuoso”, y tres arcos de fábrica de 17 metros rebajados, por uno de dos estribos, lejos del cauce y un tablero metálico de 47,5 metros de luz a situar en la zona de la barca de Santolaria. Se indica que es idéntico al recién construido en el mismo río en la carretera de Orna a Jánovas. El proyecto variado tendría un coste de 296 334,26 pesetas frente a las 276 223,09 pesetas del previo.

Entretanto, el 5 de diciembre, Lacasa presenta una memoria de la carretera de la Estación de Riglos a Biel, en sustitución del segundo tramo de la de Ayerbe a Biel. Cabe señalar que este ingeniero era propietario de la pardina de Nofuentes, en la cara norte de la sierra de Santo Domingo, como indica Pérez-Soba (2014). El proyecto, hecho de forma “anticipada”, aspiraba a prolongar el trazado de la carretera de la Estación de Riglos a Agüero, aprobado por la Real Orden de 8 de junio de 1911. El informe del ingeniero jefe Montaner indica que la nueva carretera comunicaría las Cinco Villas con el ferrocarril del Canfranc, pero “no es probable que haya tráfico de importancia de automóviles ni carruajes ordinarios a velocidades elevadas”. Estos proyectos parecen paralelos a la idea de un corredor ferroviario Cantábrico-Mediterráneo por la provincia de Huesca (Alvira y cols., 2015). Uno de los tramos clave sería el cruce de las sierras del Prepirineo desde Sangüesa, adonde llegaba El Irati, ferrocarril eléctrico de vía estrecha, a Ayerbe o La Peña. El tema fue muy debatido y se pensaron varios trazados. De hecho, hay memoria popular en Santolaria de que la era Cabañera, entre Santolaria y Morán, podría haber albergado una estación ferroviaria de esta línea.

Volviendo a la carretera, el 21 de febrero de 1912, la DGOP no autoriza el cambio de ubicación del puente por empeorar la traza en perfil y ancho y aumentar el coste. El 9 de marzo, hay un nuevo informe de Monterde sobre el presupuesto de agotamiento. Entre otras razones se habla de la “imposibilidad de vadear el río y la carencia absoluta de puentes en un recorrido de más de 20 kilómetros... y de caminos de estos mismos puentes al emplazamiento de la obra”. Habla incluso de la “dolorosa experiencia que se tiene en la provincia de obras de esta índole” y se queja de que la superioridad no atienda el cambio ya sugerido. En total presupuesta para el achique para las pilas 30 900 pesetas, de las que 14 000 se emplearían en jornales; 5000 en carbón y 6000 en maderas, cuerdas y herrajes.

El 7 de marzo, la Jefatura de Obras Públicas de Huesca remite la memoria con el mencionado presupuesto sobre los gastos para agotar el agua en el cajón para cimentar las pilas del puente original, con dos de ellas en medio del cauce. El informe debió de remover algo en Madrid, porque el 16 de marzo un telegrama solicita envío del proyecto de variación del puente, que se realizó el 18 de marzo.

El 8 de marzo de 1913, se devuelve el proyecto de cambio de ubicación al no haber sido autorizado. Pero un aspecto quedó retenido, dado que el 11 de mayo de 1914 se autoriza la redacción de un reformado con un puente metálico en lugar del de fábrica, que se redacta por Cajal y se remite por oficio de Pano, ahora ingeniero jefe, el 17 de febrero de 1915. En el informe de este, los antecedentes sobre los problemas encontrados son claros. Se informa que, ya construido el estribo izquierdo del puente de fábrica, al proceder a la apertura de la excavación de cimientos para una de las pilas, se había comprobado que la capa de acarreo tendría como mínimo 10 metros de espesor bajo el nivel de estiaje. Esto obligaba a la hinca de cajones metálicos con aire comprimido, lo que encarecía el proyecto original. Una vez más, se plantea la

alternativa de un puente metálico de 52 metros de luz. El reformado también incluye muros de contención de tierra, tajeas y malecones no previstos inicialmente. Se indica que se pierde parte de la obra ya realizada del estribo izquierdo, pero el nuevo puente, que cuesta 111 118 pesetas, supone una economía de 54 954 sobre el de fábrica.

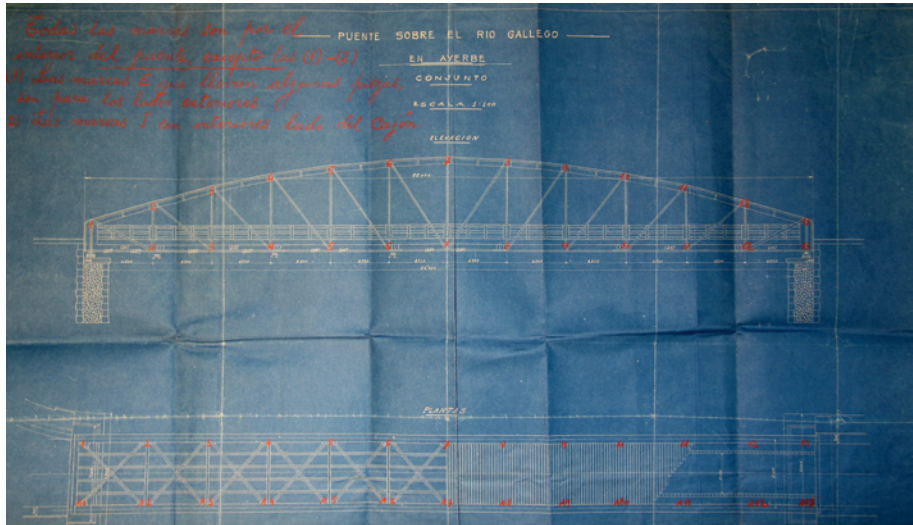


Figura 20. Plano del puente de Hierro sobre el Gállego en la actual A-1202.

Entretanto, parece que había alguna prisa muy probablemente por parte del contratista en entregar parte de la obra. El 30 de julio de 1914, la DGOP ordena que se reciba provisionalmente lo que se pueda. En esa línea, el 23 de septiembre se redacta un acta provisional en Ayerbe, firmada por Pano, Cajal, el ayudante Vidal Arrese y el contratista, donde se indica que faltan dos tramos en la primera parte, porque dos propietarios de Ayerbe no dejan ocupar los terrenos dado que hasta el 18 de julio de 1916 no se pagaron las expropiaciones. Esta oposición impide utilizar los “24 kilómetros de carretera a punto de terminarse”. En total faltan 560 metros incluido el puente. El contratista designa provisionalmente como camineros a Aureliano Esco Sanclemente y a Mariano Montori Escuder, este último con residencia en Santolaria.

Las premuras parece que también afectan a las obras del puente, porque en julio de 1915 no se ha designado ingeniero en Bilbao para la inspección y las pruebas del material en Astilleros del Nervión (AN), contratista del material. Esto se oficia desde Huesca el 21 de julio. En agosto de 1915, Fernando Alonso, ingeniero jefe de Álava y Vizcaya, reclama el proyecto del nuevo puente, al que indican “manifiesta urgencia”, para las pruebas, lo que se realiza desde Huesca el 16 de octubre. El 31 de enero, recibidas y pesadas las primeras piezas, Antonio Fernández, destajista del puente, indicaba a Joaquín Cajal que podía dar comienzo al montaje

del puente. Hay inventarios detallados de AN en marzo de 1916 sobre el despiece del puente, remitidos por ferrocarril, cuyo peso total era de 118 195 kilos.

El acta de recepción definitiva de lo acabado se realiza el 7 de enero de 1916, firmada por Pano, Cajal, el sobrestante Cristino Muñoz y Trell, indicando que un tramo ha sufrido importantes desperfectos por asentamientos. El director general lo aprueba el 26 de febrero del mismo año. Entretanto, se avanza con el puente de Hierro en el que aparecen más problemas. El 2 de enero de ese año se admiten problemas de asentamiento en parte por sobrepeso de los materiales acopiados para el puente. El 29 de julio de 1916, el contratista solicita una prórroga de un año que es informada favorablemente por Cajal el 1 de agosto, y autorizada por la DGOP el 25 de agosto del mismo año. El 21 de noviembre de 1916, el contratista indica que no puede lanzar el puente por las abundantes lluvias y nieves que originan importantes caudales en el río e impiden colocar dos apoyos provisionales de madera, y que aumentan los desprendimientos de ladera que, se indica, llegan a cortar la carretera.

En mayo de 1917, el contratista solicita una segunda prórroga, esta vez de seis meses, alegando otra vez grandes caudales del río por la fusión de las nieves. Se dice que el puente está construido, pero que no se puede acceder a este por un importante desprendimiento iniciado en el invierno anterior, pero agravado en el presente mes. El informe de José Cabestany, ingeniero jefe, menciona la “demolición y reconstrucción de un importante muro a costa del contratista”.

Por fin, se pudo lanzar el puente, del que se presentan algunos detalles actuales en la figura 21. El puente, montado en la orilla izquierda, en una excavación que se conserva parcialmente fue desplazado sobre una estructura de madera, al parecer mediante polipastos. Hubo problemas, dado que flectó y tuvo que ser levantado mediante el uso de cuñas.



Figura 21. Diversos detalles, en la actualidad, del puente de Hierro sobre el Gállego en la A-1202.

El 20 de agosto de 1917, bajo la dirección de Cajal, se practican las pruebas de cargas del puente. La prueba de carga, a peso muerto, se realizó mediante sacos de arena, con una carga de 400 kg/m². Para la dinámica “se eligieron cinco carros de los mayores del país que se cargaron con piedra y sacos de arena hasta completar un peso aproximado de seis toneladas cada uno, sin contar el carro y el tiro de caballerías. Se hicieron marchar sobre el puente en una sola fila, permaneciendo las aceras cargadas”.

El 9 de junio de 1917, se hace un segundo reformado por desperfectos, y el 2 de enero de 1918, Cajal presenta un reformado por 68 791,98 pesetas al observar repetidos desprendimientos: “es una bolsada de terreno que se corre cada vez que las lluvias la saturan de agua, claro está que queda destruida totalmente la carretera”, en el entorno del emplazamiento del puente de Hierro. Hay una nueva versión de 14 de diciembre, donde se detalla que los deslizamientos “han cortado por completo la carretera en una longitud de 200 metros”, con asientos de hasta 25 metros, justificándose la construcción de importantes muros de contención análogos a “la carretera de Siétamo a Boltaña y Barbastro”.

En informes posteriores se dice: “pues más bien que desprendimientos bruscos y rápidos, cuyos productos cruzan en gran parte la carretera, cayendo por la ladera opuesta, han sido todos ellos corrimientos lentos, pero continuos y persistentes cuya intensidad aumentaba en los periodos de lluvias y grandes hielos, y los cuales era preciso extraer continuamente por cortar la carretera...”. El proyecto de Cajal es respaldado por el informe de Cabestany, de 16 de enero de 1918. Su informe habla de “proyectar las obras necesarias para evitar aquellas causas que interrumpen constantemente la carretera y peligro para el tránsito. Dichos desprendimientos se producen principalmente en la ladera de la margen izquierda del Gállego”, con un adicional por contrata de 59 819,11 pesetas, casi un 10% del presupuesto total. La DGOP informa el 30 de enero de que el rey aprueba el proyecto reformado.

Al final, la obra completa de este tramo se recibe provisionalmente el 15 de marzo de 1919. La recepción definitiva se realizó el 22 de marzo de 1920. Meses más tarde, el 18 de agosto, fallece el contratista Trel en La Puebla de Castro. Su viuda e hijos solicitan, y se admite por la DGOP el 25 de mayo de 1921, subrogar la contrata, prácticamente finalizada.

La liquidación se remite a Madrid el 28 de agosto de 1920, pero tropieza con problemas de índole aparentemente técnicos. Así, el 4 de junio de 1921, la DGOP oficia pidiendo que “se den explicaciones claras, precisas y detalladas de todos los puntos y partidas” acerca de los cuales se han formulado abundantes observaciones por el Consejo de Obras Públicas. La transcripción del oficio es dura e indica que “la liquidación está redactada con arreglo a las disposiciones vigentes”, pero “los planos están dibujados, en general, con poco esmero y limpieza [...] no están plegados en debida forma [...], en los dibujos de los muros no se han señalado los perfiles transversales [...]. No hay tampoco la debida correspondencia entre estos planos de obras de fábrica y los perfiles transversales correspondientes [...]. Entre los perfiles 289 a 291 se dibuja un muro y, sin embargo, estos transversales 289 y 290 están en terraplén sin muro [...]. La longitud que figura en el último proyecto reformado es de 7687,80. En la medición final ha resultado de 7716,00 metros [...]. La apertura de cuneta es exactamente igual en presupuesto de valoración y esto no puede admitirse porque ha aumentado la longitud de la línea y el cubo de desmontes. Debe rectificarse esta medición [...] en la memoria se habla de esta importante

partida de modo muy sucinto. Además, ha de observarse que en la mayor parte del tramo que atraviesa el terreno movedizo va la explanación a media ladera y al desprenderse la masa, parte muy principal de ella habían salvado la caja o corriéndose más abajo. Claro está que este cubo no es de abono y debe segregarse de la valoración. El informe del ingeniero jefe se limita a glosar la memoria del ingeniero”.

También hay diferencias de presupuesto y el número de alcantarillas presupuestado es menor que el realizado. Hay aumentos de costes sin justificar, en varias partidas, sobre todo en taludes y en el puente de Hierro. Además, no coincide el costo de la liquidación con lo presupuestado, aunque con una economía de 1115,14 pesetas.

En resumen, una dura reprimenda que, al menos en parte, pudiera deberse a que, en su día, no se remitió el proyecto aprobado en enero de 1918 y solicitado desde Madrid. Cajal remite una nueva liquidación el 10 de octubre de 1921. Montaner, con una endiablada letra, fecha el borrador de su informe el 17 del mismo mes. La liquidación es otra vez devuelta desde Madrid, el 19 de febrero de 1922, aduciendo que no se ha cumplido lo solicitado, repitiendo muchas de las observaciones ya avanzadas, pero con una redacción más sosegada.

El 1 de julio de 1923, probablemente retrasado por otros quehaceres, Cajal remite una nueva liquidación, en cuyo oficio recalca: “después de dar las explicaciones y de hacer las correcciones ordenadas”. El 2 del mes siguiente, Montaner firma un nuevo informe. Por fin, se aprueba la liquidación, el 27 de septiembre de 1923, a las dos semanas del golpe de Primo de Rivera, por un importe líquido de 333 400,73 pesetas, admitiendo un saldo de 14 528,62 a favor del contratista. Se libera la fianza el 10 de febrero de 1927.

Por su parte, el 21 de junio de 1918, se había realizado la liquidación de la tasación del proyecto a Gavín, quien lo había solicitado el 3 de julio de 1914. Esta solicitud, remitida a Madrid, ocasionó un oficio de la DGOP sobre inmediata remisión de la cuenta de los gastos de confrontación de la primera sección. Hubo otro intercambio de oficios y algún telegrama por cuestiones de procedimiento.

En la segunda y tercera parte, adjudicadas por la Real Orden de 25 de enero de 1911, con cinco años de plazo, parece que las cosas fueron mucho más tranquilas. El acta de replanteo se firma el 27 de abril de 1911, con Julián Aramendía como contratista y Emilio Monterde como ingeniero. En 1916, se solicita, y Cajal apoya, una prórroga de seis meses debido a problemas por la altura (1000 metros) en “un páramo frío en el que azotan fuertemente todos los vientos y siendo estos muy fríos la mayor parte del año”, con fuertes temporales en 1915 donde se realizan las obras, en adición a la negativa del propietario de La Pardina, probablemente la de San Martín de Agüero, en la divisoria Gállego-Arba, a permitir el acceso a su propiedad y realizar 1800 metros de obras lineales en su propiedad, hasta 1915. El 3 de abril, se autoriza la prórroga por el director general de Obras Públicas. El acta de recepción provisional con un total de 15859,75 metros, se realizó en Santa Eulalia el 29 de mayo de 1917, firmada por Cabestany, Cajal y Aramendía.

La recepción definitiva la firman, el 27 de junio de 1918, Montaner, Cajal y Mariano Recarte, en nombre del contratista, en la misma localidad. Una parte importante de los trabajadores era de Santolaria, que en aquella época superaba los 800 habitantes, donde hay recuerdos de familiares que trabajaron en la carretera como el cantero Juan Pablo Sánchez y los carpinteros Antonio y Celestino Casaucau.. Una de las anécdotas cuenta que

los jornaleros que hacían la carretera trabajaban en verano de sol a sol y la paga que percibían era pequeña. Toda la cuadrilla acordó que tenían que hablar con el capataz para que les subieran el jornal o bien hiciesen menos horas. Al más experto de la cuadrilla se le encomendó esta propuesta. A la mañana siguiente, a la hora de empezar la jornada todos estaban en corrillo y el encargado les preguntó qué pasaba. El experto, un poco nervioso, le replicó que como el día era tan largo, que querían menos sueldo o bien hacer más horas de trabajo. El encargado les respondió que su propuesta estaba aceptada y que todos a trabajar.

Se originó el correspondiente revuelo de los trabajadores.

Entretanto, en 1924 y a solicitud de la Jefatura de Obras Públicas de Zaragoza, se cambia el nombre de carretera de Ayerbe a Biel por el Molinaz, Santa Eulalia de Gállego y Fuencalderas, denominación fijada por Real Orden de 8 de junio de 1911, por el de carretera de tercera de Ayerbe a Sádaba. Así se englobaban las de Uncastillo a Sádaba, Uncastillo a la de Murillo de Gállego a Sangüesa y la de Ayerbe a Biel, que constituyen una línea seguida que comunica las estaciones de Ayerbe y Sádaba. El asunto de la interprovincialidad de la carretera ha causado alguna incidencia. En abril de 1936, un telegrama del DGOP solicitaba a la Jefatura de Obras Públicas de Huesca la reapertura de la carretera en el kilómetro 49, con la correspondiente respuesta, típicamente administrativa, que aquel se ubicaba en la provincia de Zaragoza.

El mantenimiento de la carretera con firme de “macadam”, piedra machacada, quedó a cargo de los peones camineros hasta la década de 1960 cuando se asfaltó. En noviembre de 1952, se autoriza el repintado del puente de Hierro por 68 104,30 pesetas. En la década de 1960, se pintó por última vez el puente y hubo más deslizamientos de ladera, antes del Molinaz y fuera de los muros de Cajal donde posteriormente se construyeron varios gaviones. En uno de los deslizamientos quedó atascado el autobús de la empresa Idarsa, que durante años hizo la ruta. Como anécdota, el 24 de junio de 1960, el caminero Vicente Cajal Lorés comunicaba que el autobús había roto una señal de “ceda el paso” con un coste de 150 pesetas. Años más tarde, esta carretera se convertiría en la actual A-1202. A partir del 2000, nuevos deslizamientos se produjeron en la orilla derecha.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos las vivencias de Leonor Corral, de Erés; Antonio, Jorge y Eduardo Senar, del Molinaz; César Biec, Jesús y Ángel Alastuey, Julián Morláns, Miguel y Jesús Posa, Emiliano José Obis, Rosa Arbués, José Antonio Cuchí de la Cuesta, José Garasa, Justo Arbués, Donato Sánchez, Luis Sánchez, Carlos y José Antonio Casaucau, vecinos de Santolaria. También la documentada ayuda de Belén Boloqui, Severino Pallaruelo, Carlos Garcés, Enrique Mainé y Francho Nagore, por su ayuda en la búsqueda, transcripción e interpretación de la información recogida. A José Luis Villarroel, por su asistencia en campo. Carlos Mur (ARTIFIC) realizó el levantamiento topográfico del Molinaz. Asimismo, hay que agradecer la paciencia y trabajo de María Teresa Iranzo y el personal del Archivo Histórico Provincial de Zaragoza; de Juan José Generelo y el personal del Archivo Histórico Provincial de Huesca; de Ana Oliva, Esther Puyol y Susana Navarro, de la biblioteca del IEA y de Francisco Tomás y de Julián Jesús Castiella, de Carreteras de la DGA.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvira, J., A. Angulo, A. Biarge, J. Laruga, A. Marco y A. Viñas (2015), *Ni contigo ni sin ti. Siglo y medio del ferrocarril en Huesca*, Huesca, Asociación Altoaragonesa de Amigos del Ferrocarril.
- Badía, D. (coord.) (2009), *Itinerarios edáficos por el Alto Aragón*, Huesca, IEA (Colección Cuadernos Altoaragoneses de Trabajo, 28).
- Berraondo, M. J. (s. f.), *Agüero y Murillo de Gállego (datos históricos)*. Provincias de Zaragoza-Huesca. Informe mecanografiado.
- Biel, M.^a P., y J. L. Pano (2011), *El ingeniero de caminos Joaquín Pano y Ruata (1849-1919)*. Perfil biográfico y profesional, Monzón, CEHIMO (Colección Toulouse, 17).
- Blázquez, C., y S. Pallaruelo (1999), *Maestros del agua*, 2 vols., Zaragoza, Gobierno de Aragón.
- Costa, J. (2011), *Memorias*, edición de Juan Carlos Ara Torralba, Huesca, IEA; Zaragoza, PUZ (Colección Larumbe, 73).
- Fernández Clemente, E. (1997), *Gente de Orden*, tomo 3, Zaragoza, Ibercaja.
- Fontana, C. (1998), “La fachada y la torre de la iglesia de San Lorenzo de Huesca”, *Argensola*, 112, pp. 51-74.
- Fonz, F. (1992), “La población de Ayerbe (1550-1700) a través de los registros parroquiales”, *Argensola*, 106, pp. 37-72.
- García Tapia, N. (1996), “Ingeniería del agua en los códices de Leonardo y en los manuscritos españoles del siglo xvi”, *Ingeniería del Agua*, 3 (2), pp. 17-38.
- Germán, L. (1999), *Obras públicas e ingenieros en Aragón durante el primer tercio del siglo xx*, Zaragoza, IFC y Colegio de Ingenieros de Caminos y Puertos (Aragón).
- (2002), “Harinas de Aragón. Siglo y medio de especialización triguero-harinera en Aragón (1845-2000)”, *Historia Agraria*, 26, pp. 69-104.
- (2009), *Grandes empresarios aragoneses*, Madrid, LID.
- Goicolea, J. (2000), “Azudes, molinos y otros aspectos de *Los veintidós libros de los ingenios y máquinas*”, *Revista de Obras Públicas*, 147 (3396), pp. 59-68.
- Gómez de Valenzuela, A. (1996), “La rebelión de Ayerbe y su saqueo por don Felipe de Urriés (1493-1505)”, *Argensola*, 110, pp. 81-96.
- Gómez Urdáñez, C. E. (1988), *Arquitectura civil en Zaragoza en el siglo xvi. Tomo II*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza.
- Guirao, R. (2008), *Anales de la guerra de la Independencia española en el Alto Aragón: (1808-1814)*, Huesca, IEA.
- Lafuente, J., y J. Gragera (2013), *El siglo de La Peña, 1913-2013: historia de un pantano centenario en el río Gállego*, Zaragoza, Doce Robles.
- Luna, J. P., y J. Cazo (ca. 2010), *Piedratayada. Un lugar de las Cinco Villas*. Autoedición.
- Miguel, P. (coord.) (2006), *Itinerario del Reino de Aragón. Juan Bautista Labaña. Cosmógrafo & cronista mayor de Portugal. Por donde anduvo los últimos meses de 1610 y los primeros del siguiente 1611*, Zaragoza, Prames.
- Naval, A. (1996), *Construcciones para la historia del Somontano en el Alto Aragón*, Zaragoza, Cremallo edición.

- Pallaruelo, S. (1994), *Los molinos del Altoaragón*, Huesca, IEA (Colección de Estudios Altoaragoneses, 39).
- Pérez-Soba, I. (2014), “El Campo Fenero: las disputas seculares por un pequeño monte del término municipal de Biel (Zaragoza)”, *Lucas Mallada*, 16, pp. 243-284.
- Salarrullana, J. (1907), *Documentos correspondientes al reinado de Sancho Ramírez, desde 1063 a 1094. Tomo I*, Zaragoza, Imprenta de M. Escar.
- Suman, M. (2015), *Apuntes para el Diccionario Geográfico del Reyno de Aragón. Partido de Cinco Villas*, edición de J. Salvo y A. Capalvo, Zaragoza, IFC.

El problema de la ignorancia del Derecho en Joaquín Costa: una visión refleja¹

JESÚS DELGADO ECHEVERRÍA²

El texto de Joaquín Costa sobre la ignorancia del Derecho (1901) sigue interesando a intelectuales de muy diversos ámbitos (etnólogos, antropólogos, sociólogos, filósofos del Derecho, juristas), como demuestra la variedad de las citas aquí recogidas. Y esto un siglo después de ser pronunciado. A ello contribuye la perplejidad que sigue produciendo un “principio” tan poliédrico como el de la inexcusabilidad de la ignorancia del Derecho.

Although Joaquín Costa’s text on ignorance of the law (1901) was exposed over a century ago, it continues to generate interest among intellectuals from a variety of fields (ethnologists, anthropologists, sociologists, law philosophers, jurists), as shown by the many mentions collected and presented in this article. One reason behind this, is the perplexity that the polyhedral maxim known as “ignorance of the law excuses no one” causes.

Sorprenderá a los lectores del mexicano Alfonso Reyes encontrar al final de sus obras completas, en un volumen, el XXVI, dedicado a sus estudios sobre Goethe, un ensayo sobre la “Teoría de la sanción”;³ y sorprenderá aún más toparse en su último apartado con el nombre de Joaquín Costa presidiendo un par de páginas de consideraciones sobre la ignorancia de la ley. Es la “Teoría de la sanción” un curioso escrito disparejo con el que el editor de las obras del gran literato cerró la recopilación, ya que era difícil encontrar textos afines del autor. Lo escribió este poco antes de venir a Europa y quedarse en España, donde residió desde 1914 a 1924 y trabajó en el Centro de Estudios Históricos recién creado bajo la dirección de Menéndez Pidal. Lo había presentado a “su examen profesional para obtener el título de abogado, el 16 de julio de 1913”, nos dice el editor del volumen. Nunca ejerció la abogacía ni parece que se ocupara en adelante de asuntos jurídicos.

1 Este artículo apareció publicado en Cuenca, M., L. A. Anguita y J. Ortega (coords.) (2013), *Estudios de Derecho civil en homenaje al profesor Joaquín José Rams Albesa*, Madrid, Dykinson, pp. 115-128.

2 Universidad de Zaragoza. jde@unizar.es

3 Reyes, Alfonso (1993), “Teoría de la sanción”, en *Obras completas de Alfonso Reyes*, México, Fondo de Cultura Económica (Letras Mexicanas), XXVI, pp. 447-488 (*ad casum*, pp. 486-488).

Las dos páginas dedicadas a la “ficción imposible” del conocimiento de la ley con las que concluye este inteligente y bien escrito ensayo filosófico sobre la sanción no son otra cosa que extractos y variaciones sobre el discurso de Costa. “Funestísima ficción es esta, sobre todo si se considera la hipertrofia técnica creada en el derecho por la abogacía”. “¿Cómo se ha de pedir tan imposible prodigio (conocer las leyes) al último gañán de la sierra! Es inútil, no se vive conforme a reglas, sino conforme a costumbres”. “Se dirá que la ficción de que nadie ignora la ley es impuesta por la necesidad del régimen de derecho en las sociedades. Y bien, no: debemos al afrancesamiento excesivo de los estudios jurídicos el olvido de nuestras verdaderas tradiciones españolas, que se acercan al tipo sajón por el respeto con que miran la verdadera vida popular, la costumbre. El día en que, vueltos a la costumbre, fundamos de nuevo en uno solo el concepto de *legislador* y *legislado*, el día en que no seamos liberales a medias...”. Y así otras paráfrasis de Costa. Y antes de las citas literales entrecomilladas el reconocimiento de autoría y de autoridad: “En tan trascendental cuestión yo no me aventuro sin andaderas: recorro a la gran autoridad de Joaquín Costa, y resumo aquí sus conclusiones”.

No traigo aquí estas páginas del ensayo de Alfonso Reyes como cita de autoridad (que la tiene el autor, y mucha, cuando trata de Dante, Mallarmé, Goethe y tantas otras cuestiones estéticas y literarias, pero no cuando diserta sobre Derecho en examen rendido a sus veinticuatro años), sino como testimonio de conocimiento y reconocimiento de la autoridad de Joaquín Costa en los círculos jurídicos académicos mexicanos a principios del siglo xx: al presentar su trabajo al tribunal, se ampara en la autoridad de aquel a quien el tribunal no habrá de negársela.⁴

4 Parece que en México sus juristas son más sensibles que en otros países a las injusticias que el principio de inexcusabilidad de la ignorancia produce. No puedo establecer una relación directa con la obra de J. Costa, pero es notable que el art. 21 del Cc. mexicano (Código civil para el distrito federal en materia común y para toda la República en materia federal) de 1928 disponga: “La ignorancia de las leyes no excusa su cumplimiento; pero los jueces teniendo en cuenta el notorio atraso intelectual de algunos individuos, su apartamiento de las vías de comunicación o su miserable situación económica, podrán, si está de acuerdo el Ministerio Público, eximirlos de las sanciones en que hubieren incurrido por la falta de cumplimiento de la ley que ignoraban, o de ser posible, concederles un plazo para que la cumplan; siempre que no se trate de leyes que afecten directamente al interés público”. En *Código civil comentado*, libro 1, De las personas, tomo 1, 2.a ed., México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1989, pp. 24-25, C(armen) G(arcía) M(endieta) explica que “Los códigos de tipo moderno —como el presente— han atenuado la severidad de este principio, atendiendo al notorio atraso intelectual de algunos individuos, su apartamiento de las vías de comunicación o su miserable situación económica”. En México, la mayor flexibilidad de la presente norma es una consecuencia de las ideas humanísticas y de solidaridad social que surgieron a raíz de la Revolución. En el informe de la Comisión Redactora del CC se expresa que “se moderó el rigor del precepto de que la ignorancia de las leyes debidamente promulgadas y publicadas no excusa de su cumplimiento, precepto que se apoya en una ficción legal constantemente desmentida por la experiencia”. Es de suponer que los autores del Código civil mexicano de 1928 conocieran el “Código civil para el gobierno del estado libre de Oaxaca” (1827-29), que seguía muy de cerca al Código francés y que Carlos Petit señala como ejemplo de instrumento de dominación criolla sobre la población indígena (Carlos Petit, “Derecho civil e identidad nacional”, *Indret*, 3 [2011], p. 15). Su acercamiento al problema de la ignorancia *legis* merece ser recordado aquí: art. 8. “Todo habitante del estado está obligado a instruirse de las leyes que sean concernientes a su estado, profesión, o a sus acciones, y ninguno puede fundar su justificación en su ignorancia de la ley, que ha sido legalmente publicada. Solamente en el caso en que las acciones que antes eran permitidas, y se miraban como indiferentes, hubiesen sido después prohibidas por las leyes, el infractor deberá ser oído, si alegare, que antes de cometer la acción, no tuvo conocimiento de la ley prohibitiva por falta de inteligencia de la lengua castellana, y que no hubo negligencia por su parte en no haberse impuesto de la ley”. Para los antecedentes del Código de 1928 y comparación, en este punto, con los diversos Códigos civiles de los Estados de la Federación mexicana, puede verse Aguilar Gutiérrez, Antonio, y Julio Dérbez Muro (1960), *Panorama de*

Reyes continúa con un resumen del discurso de 1901 (derechos individuales, libertad de contratar, libertad de testar, derecho de renunciar a la ley que nos beneficia, derecho de transigir, comprometer en árbitros...) e incluye una cita muy pertinente respecto de la afirmación de que las leyes se dictan siempre ad referendum. La cita es de Giner de los Ríos y dice así: “no es la ley sino una como proposición que los poderes presentan a la sociedad, y cuya fuerza depende de que esta la acepte o no”. No voy a entrar ahora en el sentido, explicación y posible justificación de este aserto que, para juristas formados en el positivismo legalista, puede parecer un desatino. Todo puede depender de lo que se entienda por “fuerza”.

No voy a entrar, digo, en la explicación, justificación —o su falta— y alcance de este principio de inexcusabilidad de la ignorancia del Derecho. Me he propuesto en estas páginas, simplemente, mostrar el reflejo de las ideas de Costa en espejos de distintas latitudes, tiempos y calidades. El espejo de Reyes incluye en la imagen el magisterio de Giner sobre Costa y nos recuerda que tesis fundamentales de Costa no son originarias suyas, sino de la filosofía jurídica de Giner y, en general, del krausismo. Ese krausismo que Menéndez y Pelayo condenó con burlas en su historia de los heterodoxos españoles y que (dictadura franquista por medio) siguió interesando e inquietando a pensadores progresistas en la segunda mitad del siglo xx. Krausismo inequívocamente liberal, laico, europeísta, republicano, preocupado por la modernización material y espiritual de España. Solo en ese krausismo y en su estela institucional, la Institución Libre de Enseñanza, puede entenderse el pensamiento jurídico de Joaquín Costa en obras como *La vida del Derecho. Ensayo sobre Derecho consuetudinario* (1876), *Teoría del hecho jurídico individual y social* (1880), *Derecho consuetudinario del Alto Aragón* (1880, luego, ampliado y con participación de otros autores, *Derecho consuetudinario y economía popular de España* (1902), *La libertad civil y el Congreso de Jurisconsultos aragoneses* (1883). En su discurso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas en 1901 apenas hay ideas, y ninguna central, que no se encuentren en las obras citadas. El año 1901 es para Costa de vorágine en procelosas aguas públicas, de volcado al exterior. Es el año de la encuesta que proyecta, dirige y presenta en el Ateneo de Madrid (sesiones de 23 y 30 de marzo) sobre “Oligarquía y caciquismo”; y, luego, de su intervención en los juegos florales en Salamanca (15 de septiembre), con el título “Crisis política de España”. El discurso en la Academia es también una intervención política; quiere ser un aldabonazo más en la conciencia de España, escrito con cierto apresuramiento tomando las ideas de sus obras anteriores y con factura más efectista, por síntesis, acumulación e hipérbole, que las obras en que se basa y sin las que no puede entenderse.⁵

la legislación civil en México, México, UNAM, pp. 15-16, accesible en <http://biblio.iuridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=386> (último acceso: 30/9/2014).

5 Algunos datos sobre la elaboración del discurso en *El don de consejo. Epistolario de Joaquín Costa y Francisco Giner de los Ríos (1878-1910)*, introducción y edición de G. J. G. Cheyne, Zaragoza, Guara editorial, 1983, pp. 152 y 162, y Fernández Clemente, Eloy (2005-2006), “Joaquín Costa y la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 22-23, pp. 47-57.

El discurso, tantas veces publicado,⁶ se editaría años después en Buenos Aires (1945), con un amplio estudio preliminar del Dr. Guillermo Cabanellas de Torres (hijo del general Cabanellas, exiliado como consecuencia de su activismo republicano y socialista); también en Buenos Aires en 1957, con prólogo de Sentís Melendo (ilustre procesalista igualmente exiliado⁷), y de nuevo en Buenos Aires, ya en este siglo, Valetta, 2004. En este éxito de la obra de Costa en Hispanoamérica influyó, sin duda, el exilio republicano en aquellos países. Allí se publicó también *La vida del Derecho* (Buenos Aires, Heliasta, 1976).

Pero ya en vida del autor su pensamiento fue conocido al otro lado del Atlántico, como muestra, además del testimonio de Alfonso Reyes, la afición que por sus obras mostró un ilustre peruano que pasó por España en 1904, Víctor Andrés Belaúnde (1883-1966), empapado entonces de regeneracionismo.⁸ Recientemente el peruano Horacio Gago Prialé ha recordado que “el nombre de Joaquín Costa fue de obligatoria inclusión en el diagnóstico de la profunda crisis de identidad de naciones hispanoamericanas de comienzos del siglo xx como Argentina y Perú, a modo de modelo de actitud regeneradora e integradora. La generación del 900 peruana le dio un valor emblemático”. Y cita precisamente la obra *Peruanidad*, de Víctor Andrés Belaúnde.

Otro peruano no menos ilustre, el escritor y antropólogo José María Arguedas, de quien en 2011 se ha celebrado el centenario de su nacimiento, entró en contacto con la obra de Costa de manera muy distinta. Arguedas, comprometido en su literatura y en su obra etnológica con las culturas indígenas de su país, “creyó ver en Joaquín Costa una inspiración, y visitó España en 1958, gracias a una beca de la Unesco, para elegir alguna de sus diversas comunidades tradicionales que pudieran servirle de comparación a la comprensión integral del Perú. Y la halló en la región de Sayago, vieja zona zamorana objeto de burla en el teatro clásico por su rusticidad aldeana. Joaquín Costa, gracias a su extensa red de colaboradores, había probado que aquellas comunidades arcaicas que repartieron la propiedad de los bienes

6 Cheyne (*Estudios bibliográficos de la obra de Joaquín Costa*, Zaragoza, Guara Editorial, 1981, p. 252) considera como texto auténtico del discurso sobre la ignorancia del Derecho “el que fue publicado en las pp. 291-395 de *Discursos de recepción y de contestación leídos ante la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas al dar posesión de sus plazas a los individuos de número de las mismas. Abril 1884-Febrero 1905*, t. VII, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés, 1908, 688 pp.”. En todas las ediciones que él cita (las anteriores a 1981) anota variantes (supresiones) respecto de la “auténtica”. Son estas, por orden cronológico (para los datos bibliográficos completos, Cheyne, ob. cit., pp. 106-108).

1. 1901. Madrid, Imprenta de San Francisco de Sales.

2. S. f. Barcelona, Manuel Soler, editor.

3. S. f. Barcelona. Sucesores de Manuel Soler, editores.

4. S. f. Madrid, Biblioteca Costa (t. XI de la “Biblioteca económica”).

5. 1945. Buenos Aires, Editorial Partenón. Con un amplio estudio preliminar (pp. 7-57) del Dr. Guillermo Cabanellas.

6. 1957. Buenos Aires. Ediciones Jurídicas Europa-América. Prólogo de Santiago Sentís Melendo.

7. 2000. Madrid, Civitas, con una “Nota introductoria” de Luis Díez-Picazo.

8. 2004. Buenos Aires, Valetta.

7 Una evocación del personaje en Antillón, Walter (2010), “Santiago Sentís Melendo (Recuerdos)”, *Jueces para la Democracia*, 69, pp. 27-32.

8 Arroyo Reyes, Carlos (1998), “Entre el regeneracionismo y el *Volksgeist*: el joven Belaúnde y la generación española del 98”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 577-578, pp. 299-312.

comunales (los pastos ganaderos de Aliste y la Muga) podían soportar mejor la adversidad económica que las que conservaban toda la tradición comunalista (Bermillo). Lo mismo ocurría en el viejo Perú”.⁹

He citado a Horacio Gago. Jurista peruano comprometido en la acción social en ambientes urbanos de su país, realizó en España en 1998 una tesis doctoral (Universidad de Comillas de Madrid, bajo la dirección de Juan Vallet de Goytisolo) en la que el pensamiento de Joaquín Costa le sirve de marco teórico y clave de interpretación de la “sociedad espontánea” de la ciudad de Lima. La publicó con el título *Sociedad espontánea y derecho: cómo la teoría jurídica de Joaquín Costa puede explicar la nueva sociedad urbana y mestiza de Lima* (Madrid, Civitas, 2000).¹⁰ Obviamente, el punto de vista no es el del Derecho consuetudinario “como conjunto de normas propias de los pueblos primitivos”, sino la observación de la creación espontánea de normas en la sociedad urbana cuando las leyes oficiales no tienen existencia real. Costa subrayó la gran distancia entre las leyes del “Estado oficial” y el Derecho realmente vivo en la sociedad. Distancia que Costa pondera en la España de comienzos del siglo xx, con más de un sesenta por ciento de analfabetos supuestamente regidos por el *Boletín Oficial* y un porcentaje similar de población agraria cuyas formas de vida ignoran quienes legislan desde las ciudades. Cuánta mayor distancia en Perú. O en Filipinas, con la que el mismo Costa compara la situación de la nación española, “un compuesto de dos distintas sociedades, una, que es ya casi Europa, otra, que vive aún en estado de tribu”. “Podría compararse, en tal respecto, a la sociedad filipina de hace un par de años, compuesta de 20 000 o 30 000 castilas y de 6 o 7 millones de tagalos, visayos, igorrotos. Los legistas, que son hoy por hoy nuestros castilas, hacen la legislación tomándose a sí propios como tipo, cortándola a su medida, no a la medida de aquellos sus compatriotas quasi-neolíticos” (p. 43).

Desde finales del siglo xx, sobre todo en Iberoamérica, es frecuente señalar que “el desconocimiento del Derecho se alimenta también de factores relativamente novedosos de naturaleza etnográfica y antropológica”.¹¹ La reflexión sobre la opacidad del Derecho —que amplía los límites del problema clásico de la ignorancia del Derecho— “tiene precisamente su origen en los problemas que se presentan en muchas sociedades latinoamericanas por la supervivencia de culturas ancestrales, particularmente en medios campesinos [pero] puede hoy ampliarse a los problemas... de la multietnicidad en los medios sociales urbanos”. Palabras que tomo de un filósofo del Derecho argentino, Carlos María Cárcova, en un libro de título *La opacidad del Derecho*, en que trabaja con instrumentos conceptuales como la teoría de sistemas y en que

9 Pino-Díaz, Fermín del (2011), “Costa, héroe nacional”, publicado en *ABC*, 8 de febrero. El autor, antropólogo del CSIC, ha participado activamente en el homenaje peruano a Arguedas. En el Congreso Internacional Arguedas, organizado por la Pontificia Universidad Católica de Perú, pronunció una conferencia con el título “Joaquín Costa y Arguedas, aliados naturales: la Academia al servicio de la comunidad” (21 de junio de 2011). *Cfr.* <http://www.casasur.org/facipub/upload/publicaciones/25/171/files/arguedascomoescritorvantropologo.pdf> (último acceso: 26/1/2012), y “Joaquín Costa como etnógrafo. Una visión panorámica”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 47 (1992), pp. 45-72.

10 Un resumen de la tesis en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 15 (1998), con el título: “El pensamiento de Joaquín Costa y la sociedad espontánea peruana”.

11 Cárcova, Carlos María (1998), *La opacidad del Derecho*, Madrid, Editorial Trotta.

comparecen de manera significativa autores como Habermas o N. Luhmann (también, entre otros muchos, Marx o Gramsci). Pues bien, para introducir el problema de la *ignorancia iuris* recurre, como es casi inevitable en autores de lengua española, a la obra de Costa, a lo que “dice un gran jurista aragonés de entre siglos, en una pequeña obra sugerente y erudita”, es decir, su discurso de 1901, sobre cuyo andamiaje construye las páginas 24 a 27. Para Cárcova, el principio “*nemine licet ignorare ius*” es una “ *fictio iuris* que, como tantas otras, parece ser constitutiva del discurso del Derecho” (p. 39). El sistema de Derecho “inaugurado por la modernidad, basado en la universalidad, generalidad y abstracción, no podría funcionar” sin apelar a este principio. Pero no le parece menos obvio que “tal presupuesto ha implicado siempre enormes injusticias, que la condición postmoderna ha venido a profundizar”. Ante estas injusticias, “nuestras sociedades están en condiciones de movilizar una inmensa gama de recursos no solo financieros, también humanos, burocráticos, organizacionales y tecnológicos, para divulgar nociones mínimas y fundamentales acerca de derechos básicos y garantías entre toda la población. Y que ello produciría, sin duda, un salto cualitativo en términos de políticas de igualación. Que esto sea o no prioridad ético-política de los gobiernos y estados es, claro está, harina de otro costal” (p. 39).

Además de estas consideraciones y denuncias —muy acordes con las ideas y valoraciones de fondo del jurista aragonés—, Cárcova presenta y comenta un caso ventilado ante tribunales argentinos que muestra cómo, además de la variada gama de situaciones de desconocimiento del derecho por individuos y grupos que por razones culturales, sociales, económicas, etc., padecen una situación de marginalidad, el desconocimiento parcial de un ordenamiento jurídico complejo puede afectar, incluso, a un operador jurídico cualificado.

Es decir, que un juez puede encontrarse en el caso de juzgar a un ciudadano por infringir una ley cuya existencia ignoraba el propio juez, especialista estudioso en aquellas materias. A aquel juez, el Dr. Julio Cruciani, del Juzgado Nacional de lo Penal económico n.º 2 de Buenos Aires, le pareció inadecuado condenar por no saber lo que él tampoco sabía, de manera que introdujo una distinción: la norma ignorada e incumplida era una resolución administrativa, no una ley del Congreso y absolvió: “Corresponde absolver al imputado, pues el alegado desconocimiento de una resolución administrativa... importa una causal de inculpabilidad, al haber incurrido en error o ignorancia de derecho” (Boumbicci Nelly s/apelación de clausura). El fallo causó sensación y fue objeto de comentario en revistas especializadas. Ninguno negativo. Un notorio constitucionalista argentino lo alabó por su sensatez y sentido común: “un buen juez ha puesto las cosas en su lugar. Son muchos los que necesitan aprender la lección”. El propio juez, en una entrevista, contaba: “Cuando yo leo la norma veo que la desconocía. Yo, juez especialista en penal tributario, desconocía esa resolución. Consulto entonces a mi secretario, que es un hombre joven que lee todo, y me reconoce que tampoco la conocía...” (Cárcova, pp. 39-41).

La ignorancia del Derecho es cuestión cercana a la de su opacidad, propiedad del mismo que lo hace incomprendible —aun conociendo la ley— para la gran mayoría de las personas. Si se entiende que el Derecho es un sistema de comunicación, o, al menos, que un aspecto relevante del Derecho es la comunicación de normas —del emisor / legislador al receptor / destinatario— la opacidad, lo mismo que la ignorancia, dificultan o frustran la comunicación y, consiguientemente, el funcionamiento del Derecho. Daniel Oliver-Lalana, joven y brillante filósofo

del Derecho, en su obra *Legitimidad a través de la comunicación. Un estudio sobre la opacidad y la publicidad del Derecho* (Granada, Comares, 2011), aborda estos temas con los más sofisticados artefactos filosóficos. También aquí Habermas y N. Luhmann son citas principales. En el sumario —en el texto muchos más— aparecen los nombres de Kant, Fuller, Bentham, L. Kissler, J. Habermas, P. Haberle, Witteveen... y Joaquín Costa, a quien dedica un epígrafe (“Ignorancia y comunicación del Derecho en J. Costa”, pp. 137-151). Para D. Oliver, Joaquín Costa “no solo analiza los problemas centrales de la comunicación externa [comunicación con y sobre derecho que tiene lugar entre expertos / juristas y profanos], sino que plantea además una teoría que alberga el germen de un modelo participativo y comunicativo de legitimidad. Costa ve en la aceptación social del Derecho el objetivo de su comunicación y [...] bajo esta aceptación late un principio de participación ciudadana en la creación del derecho y, en consecuencia, el valor moral y legitimador de la autonomía” (p. 137). En las páginas siguientes puede leerse una seria e inteligente interpretación de Costa alejada de los tópicos descalificadores que habitualmente le dedican los civilistas anclados en el normativismo positivista, interpretación del discurso de 1901 que tiene debidamente en cuenta las doctrina krausistas (en particular, Giner) y las grandes obras previas del Costa más académico, *La vida del Derecho* (1876) y la *Teoría del hecho jurídico individual y social* (1880). Entre otras cosas, aclara muy pertinentemente —aunque quizás sorprenderá a quienes nunca han leído a Costa— que “la idea costiana de costumbre no se agota en tradiciones seculares y locales, sino que se extiende a la opinión pública y los medios de comunicación [...]. Costa veía en la prensa un órgano de representación popular y orientación del gobierno, y asignaba a la opinión pública un rango consuetudinario y un papel conformador del derecho positivo —a veces el legislador tendría que dar cuerpo a un «estado difuso de opinión» equivalente a una costumbre—”.

Es claro que el discurso de Costa en 1901 sigue suscitando interés desde puntos de vista muy distintos. Para el antropólogo Carmelo Lisón Tolosana¹² su “tema nuclear y fundamental, desde una perspectiva antropológica, viene centrado en torno a estas preguntas que desarrolla en interminable *bouclage*: ¿cuál es el valor jurídico-social de la costumbre?, ¿cuál es, en última instancia, su naturaleza?, ¿puede una comunidad regirse solamente por el derecho consuetudinario?, ¿son necesarias las leyes —en sentido estricto— en toda sociedad?, ¿puede haber sociedades sin leyes? Difícilmente puede encontrarse una temática más estrictamente antropológica. Pues bien, nuevamente el pionero Costa se adelantó en más de medio siglo al planteamiento de esta problemática que caracterizó, por un par de decenios, a la Antropología jurídica”.

No es esta valoración del antropólogo contradictoria con la del filósofo del Derecho. Las páginas de Costa invitan a reflexionar sobre la posibilidad de una sociedad sin leyes, solo costumbres; pero también —y más importante para juristas— sobre las relaciones entre ley estatal y “costumbre”, entendida como práctica social e incluso opinión pública, anterior y posterior a la eventual publicación de leyes.

12 Lisón Tolosana, Carmelo (1997), “Joaquín Costa y Martínez (1846-1911)”, en *Académicos vistos por académicos. Juristas y filósofos*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, pp. 55-81. Lo cita Fernández Clemente, Eloy (2005-2006), “Joaquín Costa y la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 22-23, pp. 47-57.

Costa puede abordarse desde muchos puntos de vista o con ocasión de tratar temas muy diversos. Hace veinte años uno de los más prestigiosos filósofos del Derecho de nuestro país se ocupó de las ideas de Costa sobre la ignorancia del Derecho en el contexto de las tensiones entre justicia y seguridad jurídica.¹³ El Prof. Pérez Luño sitúa convenientemente el discurso de Costa tras señalar como en el socialismo jurídico del tránsito entre el siglo XIX y el XX la tesis de la antinomia y contradicción entre el principio “la ignorancia de las leyes no excusa de su cumplimiento” y las exigencias de la justicia fue planteada con singular *pathos*.

Los duros términos de denuncia de Costa tienen un contexto y correlato en las obras, por ejemplo, de Menger (que Costa cita y critica) y de Salvioli (la del primero, *El Derecho civil y los pobres*, publicada en castellano en 1885 traducida por A. Posada; la traducción de G. Salvioli, *El Derecho civil y el proletariado*, habrá de esperar a 1906; Costa menciona a Salvioli sin indicar obra). “En España —precisa Pérez Luño— la crítica a los presupuestos ideológicos de la ignorancia del Derecho halló especial eco en el pensamiento jurídico krausista”, y cita entonces las aportaciones de A. Calderón (1885) y P. Dorado Montero (1895), ambas, añadido por mi parte, tenidas en cuenta expresamente por J. Costa. Fue este último, para Pérez Luño, “quien trató este tema con mayor amplitud, interés y originalidad” (p. 73). “Entiendo —dice poco más adelante (p. 78)— que responde a un enfoque certero de la cuestión la denuncia avanzada por Costa, así como por los demás representantes de pensamiento jurídico krausista y del socialismo jurídico mencionados, del sentido ideológico o, si se prefiere, de la inevitable dimensión política que reviste el principio de la *ignorancia iuris*”. La concepción jurídica costiana representa una versión de la teoría del reconocimiento, al hacer depender la obligatoriedad de la ley de su aceptación por los destinatarios, de manera que “cuando una ley es contraria a los intereses o convicciones populares, el pueblo, en cuanto «señor del Derecho» la desusa y se da otra a sí mismo en forma de costumbre”. Pérez Luño distingue y separa la concepción costiana de la costumbre de la propia de Savigny y la escuela histórica (en mi opinión con acierto), pues “frente a esa tesis conservadora, la invocación de la costumbre en Costa, más allá de algunas remisiones coyunturales a la obra de Savigny, responde a un propósito inequívocamente democrático: fundamentar la creación del Derecho en la soberanía popular. La costumbre, para Costa, es una manifestación experiencial del Derecho vivo, en cuanto producido y/o practicado por sus propios destinatarios, y de la irrenunciable potestad normativa popular” (p. 75).

Las páginas de Pérez Luño continúan con sus propias reflexiones sobre el sentido actual de la ignorancia del Derecho en el Estado social y democrático de Derecho: ni imperativo de conocimiento, ni presunción (ficción) de que todos conocen, sino el sentido de “garantizar los principios de validez y eficacia del Derecho”. Esto supuesto —que sin duda es susceptible de especificaciones y matices—, no puede tampoco el Derecho permanecer insensible a las circunstancias subjetivas que inciden en el cumplimiento del Derecho, de aquí la relevancia del error de Derecho y la relevancia penal del error de tipo y del error de prohibición. Sin duda son estas últimas observaciones pertinentes, que otros autores compartirán antes y después; pero también son comprobación de que el principio de que la ignorancia del Derecho no excusa no

13 Pérez Luño, Antonio-Enrique (1991), *La seguridad jurídica*, Barcelona, Ariel.

es absoluto, entra en conflicto con otros principios sustantivos y requiere ponderación en cada caso. Por cierto, es notable que el aspecto penal de la cuestión, que parece el que más preocupa a quienes hoy reflexionan sobre *ignorancia iuris*, no es abordado por Costa ni tenido en cuenta en su discurso —sino, acaso, de manera genérica y por consecuencia—.

En el terreno del Derecho civil, la cuestión del *error iuris* sigue estando de actualidad. En la reciente e importante monografía sobre el tema de Francisco Oliva Blázquez¹⁴ hay páginas llenas de erudición bien documentada —aunque quizás no siempre bien digerida— sobre la ignorancia de la ley y su inexcusabilidad, en las que tiene lugar destacado el discurso de Joaquín Costa. En la valoración de conjunto sigue especialmente a Pérez Luño. Concluye así: “Aunque la construcción dogmática de Costa ha sido posteriormente atacada y criticada —empleándose en ocasiones la misma agresividad y displicencia a la que él mismo recurrió para combatir el principio de la inexcusabilidad de la ignorancia del Derecho— debe reconocerse que, más allá de la ingenuidad de muchos de sus planteamientos, se trata de una obra de un gran valor histórico que refleja las preocupaciones vigentes en la España posterior a la crisis de 1898” (pp. 124-125). El análisis de Oliva sitúa el discurso de Costa (pp. 121-125) entre “la crítica efectuada desde el pensamiento krausista español” (p. 118) y “la crítica del socialismo jurídico” (pp. 125-128). En cuanto al krausismo, añade a los nombres de Calderón y Dorado Montero un texto de Pi y Margall (*La enseñanza*, 1893) que no suele citarse en este contexto y que parece inspirar las más conocidas palabras de Costa. Dice, en efecto, Pi y Margall: “¿No es verdaderamente tiránico establecer que la ignorancia de las leyes no excusa de responsabilidad a los ciudadanos?”.

La verdad es que el discurso de Joaquín Costa se parece al de otros muchos juristas europeos de la época, críticos con el Derecho burgués y la exclusión social que el mismo produce para la mayor parte de los ciudadanos (que no lo son plenamente). Su fama como hombre público ha hecho que el suyo, con olvido de los coetáneos, sea el de referencia hoy todavía obligada en los países de habla hispana. Más originales eran sus propuestas para evitar ese “verdadero escarnio y la más grande tiranía que se haya ejercido jamás en la historia”, basadas en el reconocimiento del *status* individual, la costumbre y el referéndum, que se insertaban, sin embargo, sin dificultad en la filosofía del Derecho de su maestro Giner de los Ríos.¹⁵

Propuestas incompatibles con el legalismo positivista y, por ello, rechazadas *a limine* las más de las veces hasta ahora sin entrar a analizar su contenido. Pues en cuanto a la parte crítica, en lo esencial pocos discuten su acierto: la regla de la inexcusabilidad de la ignorancia del Derecho no puede basarse ni en un supuesto deber de conocimiento de las leyes, ni en una presunción de que son conocidas por todos. Deber de conocer o presunción que eran las justificaciones ofrecidas por legisladores y juristas desde el Derecho romano (*nemine licet ignorare ius, nemo censetur ignorare ius*) y que incluso hoy mismo se siguen alegando, contra las que se

14 Oliva Blázquez, Francisco (2010), *El error iuris en el Derecho civil*, Madrid, Consejo General del Notariado.

15 De hecho, firman con él Francisco Giner, Bienvenido Oliver y José María Pantoja el Dictamen de la Ponencia sobre la costumbre en el Congreso Jurídico Español de 1886 (Madrid), redactado sin duda por Costa, que lo publicó luego como apéndice a *Derecho consuetudinario y economía popular de España*.

alzó Costa. Parece que fue John Austin, en 1861, el primero que, rechazando las explicaciones anteriores, ofreció una de naturaleza utilitarista: atender la alegación de ignorancia haría impracticable la administración de la justicia. Así lo cree Liborio Hierro —es decir, la prioridad de Austin— y lo expone en un libro que sigue siendo de referencia entre nosotros en el tema de su título: *La eficacia de las normas jurídicas*.¹⁶ En él también hay un epígrafe dedicado al discurso de Joaquín Costa (a continuación, por cierto, del dedicado a Austin). Hierro no profundiza en la obra de Costa —en mi opinión, muy relevante precisamente para una reflexión sobre la eficacia de las normas jurídicas— y solo cita su discurso de 1901, respecto del que mantiene prudente distanciamiento (“son sabidas, entre nosotros, las dificultades que suscita interpretar la obra de Joaquín Costa”). Sin embargo, sus páginas son objetivamente un homenaje al jurista aragonés, pues tras las que a este dedica pasa sin transición a sus propias conclusiones “Sobre el alcance y justificación del modesto principio de la ignorancia”,¹⁷ en las que las primeras citas relevantes de la dogmática civil son las obras de De Castro y de Castán. Antes había citado una frase de Díez-Picazo, que Hierro considera “penetrante”: “nada tiene de extraño en este sentido que abogados y notarios —y Costa lo era señaladamente— busquen reducir la fuerza, cada vez más avasalladora, del Derecho estatal, sustituyéndola por un Derecho supuestamente de creación popular pero, en realidad, creación suya”. En mi opinión, cualquiera que sea la relación entre abogados y notarios y el Derecho consuetudinario, basta conocer un poco la vida y la obra de Joaquín Costa para ver que esta frase no explica nada de su teorización sobre la costumbre.

La “Nota introductoria” de Díez-Picazo que precede a la edición que Civitas ha producido en 2000 del discurso de Costa (*vid.* nota 4) me parece un sincero homenaje del que puede considerarse el mejor civilista español vivo en esta fecha a un autor y una obra por la que no siente especial aprecio ni afinidad intelectual. No es nada personal. Posiblemente expresa la actitud más extendida entre los civilistas españoles actuales frente a la obra de Costa, presentada como ineludible —está ahí y no se la puede ocultar—, pero contradictoria, difícil y, en el fondo, equivocada. Por ello, la “Nota introductoria” podría haberse titulado pertinentemente “Las ideas de J. Costa sobre la ignorancia del Derecho: su refutación”, siguiendo una práctica habitual en los manuales del bachillerato que estudiamos los de mi edad cuando el programa exigía tratar de herejes ineludibles como Descartes, Kant, Rousseau... Lo importante era la segunda parte, la “refutación”, de acuerdo con la buena doctrina, que aquí es la enseñada por De Castro (maestro de Díez-Picazo y el más profundo teórico del Derecho civil en España en todo el siglo xx), en esto como en tantas otras cosas citado —hemos visto que lo hace Hierro— como autoridad indiscutida.

16 Hierro, Liborio L. (2003), *La eficacia de las normas jurídicas*, Barcelona, Ariel. Sobre “Joaquín Costa: la más grande tiranía que se haya ejercido jamás en la historia”, pp. 65-68.

17 En la obra citada en la nota anterior, tras las páginas sobre Costa se cierra un capítulo y se interrumpe el hilo del discurso sobre la ignorancia de la ley, que se reanuda en un epílogo, pp. 211-220. Como dice el propio autor en el lugar que ahora citaré, la cuestión del principio de ignorancia no encontraba un lugar propio en la obra dedicada a la eficacia de las normas, de ahí el salto al epílogo. Reuniendo estos materiales, es decir, los antecedentes históricos (hasta Costa) y el epílogo, Hierro ha publicado luego, con pequeñas correcciones (quizás, la más aparente, la adición de nuevas consideraciones sobre el error de tipo en el Derecho penal), “Sobre el modesto principio de que la ignorancia del Derecho no excusa de su cumplimiento”, en *Questions contemporaines de théorie analytique du Droit*, Madrid, Barcelona, Buenos Aires, Marcial Pons, 2011, pp. 99-127.

Pero antes de acudir al “Derecho civil de España” merece la pena hacer un excursio al hilo de afirmaciones coincidentes de Hierro y de Díez-Picazo sobre cierto “anarquismo” en el pensamiento de Joaquín Costa. Dice el primero: “Esto [fundir en uno los dos conceptos de *legislador* y *legislado*] se consigue mediante la constitución del estatus individual, a partir del cual el Estado autoritario se va disolviendo en un Estado cooperativo, *una especie de anarquismo individual cooperativo* en cuyo apoyo Costa invoca a Krause, Giner y Spencer, entre otros” (subrayado mío). Más adelante sugiere que Costa pretende o plantea “la desaparición de la autoridad del Estado”. No creo que este sea el sentido de la obra jurídica de Costa —que ya en 1876 exigía también la intervención del Estado, y del legislador estatal, para asuntos nada irrelevantes—, pero el hecho es que en su discurso de 1901 cita unas frases de Kopotkine (así escribe el nombre del gran teórico del anarquismo) sin distanciarse de ellas (al menos sin “refutarlas”), en un capítulo, el II, que titula “Transición. ¿Sin leyes?”. Lo concluye con la advertencia de que no se ha “propuesto, ni podría, mediar en la contienda desde el punto de vista de la filosofía”. En este capítulo ha citado un trabajo de Adolfo Posada (“nuestro eminente Posada”, dice) titulado “La sociologie et l’anarchisme”, publicado en los *Annales de l’Institut Internationale de Sociologie*, I, *Travaux du Premier Congrès* (1894), París, 1895. Por cierto, Costa había ingresado en 1898 en este Instituto de Sociología de la mano de Azcárate. La cita es así: “Nuestro eminente Posada ha mostrado que la idea de la posibilidad del orden social sin represión, sin autoridad coercitiva, sin sanción de un Gobierno exteriormente organizado, tiene precedentes bien caracterizados en diversas manifestaciones de la sociología evolucionista, representada en hombres tan «conservadores» como Krause y Giner, [Jean Marie] Guyau, Spencer y [Alfred] Fouillée”. Las irónicas comillas que encierran el adjetivo “conservadores” muestran en qué hemisferio ideológico quería situarse Costa y, quizás, sus temores a ser etiquetado contra sus deseos.

Díez-Picazo, en su “Nota introductoria”, señala que “en Costa, el fervor hacia el Derecho consuetudinario [va] acompañado de un enorme impulso individualista, que es, en cambio, antiliberal y, sobre todo, antiparlamentario”. Creo que yerra en los dos últimos adjetivos, especialmente en el de antiliberal (la superación o rectificación del liberalismo que propugnan los krausistas, y Costa con ellos, no es una oposición ni una vuelta atrás, sino un impulso para avanzar en lo que se llamará “la cuestión social”). Pero ahora importan las frases que siguen casi de inmediato, según las cuales Costa afirma “por lo menos como ideal posible, que no hay más ley que la que el propio individuo lleva impresa por naturaleza dentro de sí propio, ni otra autoridad que la que libre y espontáneamente quiera establecer, agrupándose con aquellos con los que tenga más afinidad por razón de credo o ideales, de vecindad, de comunidad de intereses, de oficio o de profesión, integrándose los diversos grupos de individuos en asociaciones voluntarias de radio cada vez más amplio” (p. 17). De ahí pasa Díez-Picazo, en un bonito salto, a la regla aragonesa *Standum est chartae* (con la que tampoco congenia). Las palabras por él citadas entre comillas se encuentran, en efecto, en el discurso de Costa (p. 57 de la ed. de 2000), solo que atribuidas por este a Kropotkin, lo que, al parecer, ha pasado inadvertido en su lectura al autor de la “Nota”.

En cualquier caso, ¿Costa anarquista? Lo afirma Hierro, como hemos visto (“una especie de anarquismo individual cooperativo”) y aquí y allá otros autores, como sugerencia y, a veces, como descalificación. Merecería la pena situar las ideas de Costa en relación con el anarquismo

jurídico. Por supuesto, nada de acción directa ni de revolución. Costa, aunque también llega a decir que la revolución es una de las formas que reviste el “derecho que tiene a defenderse el Derecho”,¹⁸ teme las revoluciones, execra la francesa (“que tantos males ha traído sobre Europa”) y se esfuerza a todo lo largo de su vida por proponer medidas sociales que hagan innecesaria la revolución. Pero hay un anarquismo pacífico y pacifista con el que podría congeniar.

En su bien documentado y construido trabajo sobre “Anarquismo y Derecho”,¹⁹ Benjamín Rivaya recuerda que, a pesar del “completo descrédito que le han concedido [al anarquismo] los teóricos del Derecho y, en general, los juristas” (p. 77), “en el último tercio del XIX y en el primero del XX estaba bien visto escribir de Derecho y anarquismo” (p. 78); también, que en España, como actitudes frente al fenómeno del anarquismo, se pueden distinguir “dos tendencias, una de raigambre católica y otra krausista”. Esta última era más comedida en la crítica “y pareció tratar de comprender tanto el fenómeno de la violencia anarquista como su doctrina” (p. 80). Rivaya cita al respecto a A. Posada y a C. Bernaldo de Quirós. Pudo citar a Leopoldo Alas, prologuista de la primera traducción al castellano de *Resurrección*, de Tolstói (en 1900), obra de la que se ocupa con cierta extensión (pp. 86-88), aunque considera que las ideas jurídicas de Tolstói²⁰ “se asemejaban mucho a las de los anarquistas, pero en su caso se fundamentaban en una exaltación religiosa ajena al mundo del anarquismo”. No cita a Joaquín Costa. Sabemos que este citó a Kropotkin. Para Rivaya, que considera al famoso príncipe ruso “reputado geógrafo”, “que tenía importantes conocimientos de filosofía, antropología y Derecho” (p. 100), “Kropotkin valoraba en alta medida el Derecho consuetudinario, el Derecho del pueblo, tanto como despreciaba el legislado, el del Estado, con lo que se insertaba en una tendencia del pensamiento jurídico que habitualmente se considera políticamente conservadora, la que se inicia con el historicismo alemán y luego da lugar a diversos antiformalismos, aunque transformada en un sentido revolucionario. De hecho, a su juicio lo que hizo el ordenamiento estatal fue destruir el orden jurídico popular, apoderándose, «en interés de las minorías, de todas las funciones jurídicas, económicas y administrativas que la comuna aldeana desempeñaba ya en beneficio de todos». Entre el siglo XV y el XVIII, la ley mató a la costumbre: las aldeas perdieron poco a poco sus Derechos, Derechos que respondían «a la mayor parte de las necesidades del ser social», a la vez que se imponía una ideología que predicaba el individualismo y la centralización estatal” (p. 93). Las analogías con ideas centrales de Costa son visibles, lo cual no lleva sin más a etiquetar a Costa de anarquista, pero sí sugiere una interesante vía para el estudio y el encuadre histórico de sus ideas, ya insinuada al menos por Pérez de la Dehesa o Gil Novales en sus obras ya clásicas sobre Costa.²¹

18 *Teoría del hecho jurídico individual y social*, Zaragoza, Guara, 1984, p. 303. Lo que me recuerda las palabras que el antiguo *conventionnel* moribundo espetó a monseñor *Bienvenu* en la primera parte de *Les Misérables* (Libro I, cap. X): “Le droit a sa colère, monsieur l'évêque, et la colère du droit est un élément du progrès”. Costa evoca en varios lugares de su obra la figura trágica de Jean Valjean.

19 Rivaya, Benjamín (2001), “Anarquismo y Derecho”, *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), 112 (abril-junio), pp. 77-108.

20 Calvo González, José (2010), “Tolstói y la cultura literaria del Derecho en España (1890-1928)”, estudio preliminar a *El alma y la ley. Tolstói entre juristas, España (1890-1928)*, Sevilla, Comunicación Social.

21 El historiador Dueñas Lorente ha profundizado en las relaciones entre Costa y el anarquismo, al menos desde “Joaquín Costa y el anarquismo”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 16 (1999), luego en *Costismo y anarquismo en las letras aragonesas*, Zaragoza, Rolde de estudios aragoneses, 2000.

Volvamos ahora a De Castro, la autoridad de referencia para Díez-Picazo, Hierro y Oliva (y tantos otros que aquí no han sido nombrados). En efecto, en su *Derecho civil de España*, I (1955; 1.^a ed. 1942), p. 589, bajo el epígrafe “Críticas dirigidas contra el principio de la inexcusabilidad [de la ignorancia del Derecho]”, señala que “más modernamente, las censuras se han dirigido contra el principio mismo de la inexcusabilidad, basándose en que la ley no puede obligar más que al que la consiente y en que solo es ley la que el pueblo conoce y refrenda con sus actos”. Aquí viene la cita de Costa en “El problema de la ignorancia”, y su refutación: “Estos argumentos del liberalismo individualista y del conservadurismo consuetudinario chocan con la *vital necesidad del Estado* de que sus leyes se cumplan, a pesar de la hostilidad, insuficiencia mental o ignorancia de los particulares”. La *vital necesidad del Estado*, vuelvo a subrayar. Quizás solo de determinado tipo de Estado, o de acuerdo con cierta concepción del Estado. La páginas precedentes (581 ss.), densas y bien documentadas como todas las del autor (basta ver la nota bibliográfica 2 en p. 586) y bastante claras, se dedican a caracterizar el deber jurídico general de obediencia a las leyes, que incluye “el deber de cooperar a la realización de la finalidad de la norma”. No solo sujeción y obediencia, sino algo más incluso que adhesión: una cooperación que forma parte de un “deber jurídico [que] no se basa en la compulsión de la pena, sino en la obligación en conciencia de no infringir el mandato de la autoridad legítima y en el *deber político de colaborar en la realización de la organización jurídica impuesta por el Estado*”.²² Concepción incompatible con la del Estado de Derecho liberal (como bien indica su autor) y más propia del Estado totalitario. ¿Compatible con el Estado social y democrático de Derecho? De Castro cree que corresponde a “la concepción jurídica española” y que, en general, “la idea moderna del deber jurídico se debe al catolicismo”. Nacionalcatolicismo, entonces. ¿Es necesario presuponer un deber de obediencia a las leyes de estas características para justificar el principio de inexcusabilidad de la ignorancia del Derecho?

Se observará que De Castro funda la inexcusabilidad de la ignorancia en el deber de obediencia, no en la sujeción ineludible a las consecuencias del incumplimiento; en razones de justicia (“el art. 2.º tiene claras razones de justicia y se basa en el deber de cooperación de todos en la realización del derecho”, p. 590), no en consideración a la seguridad jurídica.

Su doctrina, avisa, se opone a “las escuelas jurídicas modernas, inspiradas por el positivismo e individualismo, [que] desconocen el valor fundamental del deber jurídico” (p. 583), así como a las opiniones de Legaz, Bobbio y el kelsenianismo. En particular, rechaza aquellas opiniones según las cuales no hay propiamente deber de cumplir las leyes, pues no son los ciudadanos sus destinatarios, sino los funcionarios y, señaladamente, los jueces. Para él, entender que “el Derecho civil tiene por misión dar las reglas por las que los jueces han de decidir” [es una] “concepción contraria a la conciencia del pueblo” (p. 584, con cita de Binder

22 Carlos Petit ha recordado recientemente (“Derecho civil e identidad nacional”, *Indret*, 3 [2011], p. 15) la definición de Derecho civil perfilada por De Castro: “... Es el que determina de modo general el puesto y significado jurídico de la persona y de la familia, dentro de la total organización jurídica, para que sus fines se realicen conforme al plan del Estado y al servicio de la misión histórica de España” (*Derecho civil de España*, I, 1949, p. 116). En la primera edición, de 1942, se concluía con la frase “y al servicio del destino universal de España” (el cambio en la 2.^a ed. lo explica el autor en nota al pie). En el mismo artículo de *Indret* publica Petit un extracto de un trabajo en curso con los principales datos de la biografía académica de De Castro, conversión incluida.

y la “teoría realista” de D’Ors y Lois). Ahora bien, las teorías realistas de este tipo (explícitamente, Eugen Ehrlich, *Grundlegung der Sociologie des Rechts*, 1913, p. 8) parece que pueden manejar la regla de inexcusabilidad de la ignorancia más cómodamente que aquellas que parten de la obligación jurídica de cumplir el mandato legal, pues, como recuerda Hierro, “en ningún caso es concebible que alguien quede obligado a actuar conforme al significado de una oración que desconoce o por una orden que asimismo desconoce” (*La eficacia...*, p. 51; también, con cita ajena, “es axiomático que nadie puede guiar su conducta por una ley a menos que sepa que aquella ley existe”). ¿Es fin (o función, o propiedad) del Derecho dirigir, guiar, orientar conductas humanas? Pues entonces, asumir que el mensaje legislativo puede dirigir la conducta de una persona que no lo ha recibido no es compatible con un Derecho basado en la dignidad, la libertad y los derechos humanos (Frosini, citado en este contexto por Oliver-Lalana, p. 139).

El discurso de Costa sobre la ignorancia del Derecho —como el resto de su obra— sigue interesando a intelectuales de muy diversos saberes: etnólogos, antropólogos, sociólogos, filósofos del Derecho, juristas, como demuestra la variedad de las citas aquí recogidas (supongo que hay otras muchas). Y esto un siglo después de ser pronunciado. Posiblemente, contribuye a ello la perplejidad que sigue produciendo un “principio” tan poliédrico como el de la inexcusabilidad de la ignorancia del Derecho.

Revolución crítica: aproximación a los cambios sociales actuales como consecuencia del desarrollo y la evolución de las nuevas tecnologías

MARCO ANTONIO JOVEN ROMERO¹

En el presente artículo se lleva a cabo una aproximación a la influencia que las nuevas tecnologías están teniendo en la sociedad, y más concretamente en las cuestiones económicas, políticas, culturales, informativas, educativas, morales y científico-tecnológicas. Partiendo de una síntesis estructuralista —nodos y nexos—, se ofrecerán ideas sobre la influencia de las nuevas tecnologías en el seno del conjunto social y se analizarán las consecuencias críticas de su mala gestión o positivas de su buena gestión, además de aportar algunos posibles caminos a seguir, siempre desde una perspectiva humanista. Al abarcar numerosos temas, el soporte teórico utilizado es amplio y a la vez se recurre a ejemplos actuales.

This article attempts to evaluate the influence that new technologies are having on society in general, and more specifically regarding economic, political, cultural, informational, educational, moral and scientific matters. Starting from a structuralist synthesis —nodes and links—, the article offers ideas on the influence of new technologies within a general social context and makes a critical analysis of the consequences of its good or bad management, as well as providing some possible paths to follow, always from a humanistic perspective. Given that it covers a wide range of topics, the theoretical support is broad and yet resorts to current examples.

En este artículo se llevará a cabo un análisis de la situación social desde un enfoque estructuralista, como un sistema con distintas partes interrelacionadas donde los nexos son tan importantes como las propias partes (Lévi-Strauss, 2006). De manera más informal, la sociedad será pensada como una tela de araña cuyos nodos son las diferentes partes en las que se puede dividir y cuyos enlaces son los nexos que relacionan las secciones. Las partes o nodos tratados en este ensayo son siete: la economía y el sistema financiero, la política y la organización social, la cultura, la información, la educación, la moral y la ciencia y la tecnología —estas dos

1 Departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia, UNED. Departamento de Industria e Innovación del Gobierno de Aragón. majovenromero@bec.uned.es

últimas, íntimamente ligadas—. Esta red se mueve con el paso del tiempo, empujada con más fuerza por unos factores o por otros. La revolución no será más que el excesivo empuje de uno de los nodos en este camino histórico, que provoca que el resto tenga que avanzar con mayor rapidez, generando tensiones y puede que una ruptura que derive en violencia. Al final de la primera parte de este artículo se verá cuáles son las tensiones que se están produciendo en este mismo momento en el mundo *occidental*.

El hecho de que se adopte un modelo estructuralista no quiere decir que desde este texto se haga una defensa de una identificación entre la sociedad y una estructura, sino que solo se emplea este modelo esquemático para una adecuada exposición de las ideas. En otras palabras, no se pretende entrar en el debate sobre si es posible una identificación total de la sociedad con una estructura o si, por el contrario, solo se debe tomar como un modelo esquemático útil para trabajar pero con limitaciones.

En una segunda parte, se tratará brevemente el caso español dentro del conjunto teórico expuesto previamente. Como se verá, no se considera la crisis actual como un hecho específico de unos Estados concretos, sino como un fenómeno mundial, y tampoco se estima que el carácter global de la crisis venga dado por un efecto contagio que parte de los llamados Estados *cerdos* (PIGS, acrónimo de Portugal, Italy, Greece, Spain utilizado por algunos medios anglosajones), sino que su situación concreta se debe a un desajuste estructural global magnificado por una nueva competencia productiva internacional de países emergentes. Sin embargo, la magnitud de la crisis no es la misma en los *cerdos* (y algún otro Estado como Irlanda) que en países como Estados Unidos, Alemania, Francia, China, Rusia... Habrá que preguntarse el porqué.

UN DESAJUSTE ESTRUCTURAL

La actual crisis mundial puede ser considerada como un desajuste estructural en el movimiento de los nodos de la tela de araña. Más concretamente, es el nodo de las nuevas tecnologías el que ha ido mucho más rápido que los otros, y está obligando a estos a correr para alcanzar su ritmo, generando tensión y un riesgo de ruptura que supondría una reacción violenta. Veámoslo para cada caso.

Economía y sistema financiero: crisis de sobreproducción

Desde el principio de la crisis, allá por el 2008 (en el caso aragonés, retardada hasta el 2009), se habló de una crisis de consumo. A día de hoy la percepción en los artículos periodísticos, de opinión e incluso teóricos es la misma, y para muestra de ello solo hace falta escribir en un buscador de noticias las palabras *crisis* y *consumo* y los resultados del último mes ascienden a cientos de miles. Se habla de crisis en el consumo de electrónica, de productos lácteos, de gasolina, de automóviles, de refrescos... Hace unos años, Manuel García-Izquierdo (2012), presidente de la Confederación Española de Comercio, firmó un manifiesto en contra de la liberalización de horarios en el comercio. En este manifiesto se dice textualmente: “Nos

encontramos ante una crisis de consumo, no ante una crisis del tiempo para consumir”. Más recientemente, por poner algunos ejemplos, se hablaba de que “la industria alimentaria sucumbe a la crisis de consumo” (Maté, 2013) o de que “El Corte Inglés gana un 18% menos por la crisis de consumo” (Urrutia, 2013).

En consecuencia, si nos encontramos ante una crisis de consumo, la solución propuesta es la de “incentivar el consumo” (“Cecobi demanda...”, 2013; “CC OO pide incentivar...”, 2013). Con las palabras *incentivar* y *consumo* se vuelven a encontrar multitud de noticias y artículos diarios que hacen referencia a concursos de tapas para incentivar el consumo, descuentos, campañas de diferentes marcas... (“Mahou lanza una iniciativa...”, 2013).

Sin embargo, he aquí uno de los problemas básicos de la crisis actual: el hecho de considerar que su causa es la falta de consumo y que su solución pasa por el aumento de este. Analizando el patrón producción-consumo, podemos considerar igualmente que el problema no es una falta de consumo, sino un aumento de producción, y lo que ocurre es que tal aumento no encuentra salida en los mercados actuales. En las últimas décadas, la popularización de las tecnologías de vanguardia entre particulares y pequeñas empresas y su desarrollo en niveles muy sofisticados han hecho posible un incremento de la producción del que todavía no se ha tomado suficiente conciencia. La incorporación de sistemas de videovigilancia ha llevado a un aumento del número de cabezas de ganado que una única persona puede controlar, los *smartphones* permiten monitorizar cámaras frigoríficas desde cualquier parte del mundo, los GPS han facilitado el crecimiento de la producción agrícola (McConell, 2012)... Llevando a cabo una breve comparación histórica, las crisis de sobreproducción son comunes cuando aparece una innovación técnica. Es más, en los siglos XIX y XX buena parte de las crisis que se dan en los países occidentalizados son crisis de sobreproducción. Pensemos, por ejemplo, en el ludismo, movimiento que, sobre todo en Inglaterra —aunque también en otras partes, como Cataluña—, destrozaba la maquinaria más avanzada de principios del siglo XIX, responsable del aumento del paro ante la sobreproducción que se generaba. La clave está en que *no hay que incentivar el consumo: hay que controlar la producción*.

Visto el problema de la sobreproducción, ¿cuál es la solución? Desde luego que no sería eliminar los *smartphones*, los ordenadores o las cadenas de montaje de vanguardia. Mi propuesta es la de mirar otra vez a la historia, esta vez no para analizar, sino para solucionar. La incorporación de las novedades técnicas se acabó resolviendo con una disminución de la jornada laboral de los obreros, sin que sus salarios se vieran perjudicados por ello, pues la producción se mantenía o aumentaba. Así, de jornadas que podían llegar a superar las catorce horas diarias con un festivo al mes, se ha pasado a una media de ocho horas diarias con dos festivos a la semana gracias a los sucesivos adelantos tecnológicos, y especialmente a dos: la utilización del carbón como fuente de energía en un primer momento y, finalmente, el empleo del petróleo. En nuestra sociedad actual, con capacidad de comunicación instantánea cuasigratuita con cualquier parte del mundo y con la incorporación de sistemas electrónicos tremendamente evolucionados, el futuro pasa por una reducción de la jornada laboral. Esta solución choca radicalmente con las medidas que los últimos dos Gobiernos del Estado español, así como los de Italia, Grecia y otros muchos Estados con una situación no tan negativa, han impuesto, que se resumen en un aumento de la jornada y de la edad laboral, una disminución de las prestaciones sociales y un

incremento de la carga impositiva. Muchos dirán que es de locos pensar en *trabajar menos* en tiempos de crisis; a los argumentos antes dichos y a la propia naturaleza de sobreproducción de la crisis añadiré otro mucho más directo: no tiene sentido trabajar más si en el Estado español el paro alcanza a más de cuatro millones de personas, casi el 19% de la población activa (INE, 2016).

No obstante, no conviene detenerse en este punto, sino que corresponde tratar aspectos más concretos de la situación actual. Como bien es sabido, las medidas adoptadas, no solo a nivel estatal, sino también a nivel mundial, se encaminan a un endurecimiento de las condiciones laborales, las cargas impositivas y las prestaciones sociales. No deja de ser una etapa involutiva que encuentra su motivo principal en una dura competencia internacional de nuevos productores que elaboran bienes a un precio mucho más bajo, situación que trataremos más detenidamente en la aplicación al caso español del presente artículo; por otro lado, las empresas capitalistas han funcionado a través de créditos, generalmente bancarios, con los que obtenían un capital que realmente no poseían, que esperaban conseguir con los resultados de la labor productiva, pero que aun así invertían de antemano, vendiendo la piel del oso antes de cazarlo. Si nos centramos en lo que las medidas de austeridad suponen, encontraremos que darán lugar a un aumento de la producción, lo que incrementará el problema inicial, esto es, la falta de consumo de esa producción. Pero además crecerá el paro y con ello se reducirá el número de potenciales consumidores, y no solo eso, sino que las condiciones para consumir por parte de aquellos que reciben un jornal mermarán. El problema no solo no disminuye, sino que aumenta por varios frentes, convirtiéndose en un círculo vicioso del que cada vez se hace más difícil salir. Las empresas, perjudicadas por la reducción del consumo, precisan de capital para seguir actuando —y, dicho sea de paso, es probable que sus necesidades de capital se hagan exponencialmente más grandes debido al proceso de competencia capitalista (Luxemburgo, 1985)—, al igual que muchos particulares que habían adoptado modelos de vida poco sostenibles. Es entonces cuando la última pieza entra en juego: el sector bancario, que había prestado e invertido durante este tiempo un dinero, espera recibirlo ilusoriamente con unos intereses tan altos como cuando no existía crisis de consumo. Además, a la vez que se enfrenta a este problema, la demanda de capital a los bancos aumenta y, como no disponen de este capital, la crisis financiera explota. Esto tampoco exime de culpa a los bancos, pues sus inversiones en muchas ocasiones fueron incendiarias, muy rentables a corto plazo, pero con gran riesgo e incertidumbre a largo plazo. Es entonces cuando el Estado se ve obligado a aportar el capital, algo que se sigue realizando con la mediación de los bancos (Navarro, Torres y Garzón, 2011), y para ello necesita aumentar sus ingresos mediante el incremento de la carga impositiva y la disminución de las prestaciones sociales antes mencionadas, lo que al mismo tiempo vuelve a agravar el problema del consumo.

En resumen, desde la perspectiva económica estamos frente a una crisis de sobreproducción. Lo curioso es que, ante la gallina de los huevos de oro que tenemos con las nuevas tecnologías, la riqueza no se reparta disminuyendo las jornadas laborales e incluso aumentando los salarios, sino que tienda a acumularse en los que ya poseían el control de los medios productivos y económicos, bien por la avaricia de contar con un dinero que directamente no poseen o bien por una feroz competencia internacional, forzando al mismo tiempo al resto de la sociedad a empeorar sus condiciones de vida. Esto recuerda a lo que ocurre algún 23 de diciembre, un día

después del Sorteo Extraordinario de Navidad, cuando un grupo de amigos comparte un boleto y el que lo guarda desaparece con él.

Una nueva forma de entender la política y la organización socioterritorial: la democracia directa

Entiendo la política como la forma de gestionar la gobernanza de una sociedad, y entiendo el ideal de la política en un sistema que permita a cada individuo obtener el máximo de su libertad, que no es otro que el ser capaz de tomar sin coacción alguna todas aquellas decisiones que le afecten exclusivamente a él, participando al mismo tiempo en el proceso de toma de decisiones que afectan a las colectividades a las que pertenece, en igualdad de condiciones con respecto al resto y teniendo siempre la capacidad de hacer públicos sus intereses y percepciones.

Desde estas ideas, la organización del territorio ha sido y es una cuestión compleja y, muchas veces, controvertida. En el Estado español, en muchas ocasiones se da una confrontación entre posturas nacionalistas, concretamente entre un nacionalismo español y nacionalismos más pequeños, como el vasco, el catalán o incluso el aragonés. Es lógico que las decisiones que atañen a un habitante de Zaragoza se tomen en Zaragoza y no en Madrid, y esto es algo que sirve de argumento a esos nacionalismos periféricos o *más pequeños*. Sin embargo, se puede plantear la cuestión de la descentralización sobre estos hipotéticos Estados más pequeños. Es más, según la zona, puede darse un efecto contraproducente para el nacionalismo que defiende un Estado más reducido utilizando ese argumento: puede que a un habitante de Guadalaviar poca diferencia le suponga que las decisiones sobre su pueblo se tomen en Madrid o en Zaragoza. Además, en el mundo actual las relaciones personales se extienden más allá del territorio, se tienen familiares, conocidos y amigos en otros países con los que la persona se siente mucho más identificada que con habitantes de su país a los que no conoce. No tiene sentido englobarse a todas las personas bajo una misma bandera cuando no se conocen y tienen más bien poco en común. Así, si ha de existir un nacionalismo, este no debe ser otro que el nacionalismo local y, en el caso de las grandes urbes, el nacionalismo del barrio, y estas nuevas entidades estatales deberían tener en la *asamblea*, la fórmula de democracia directa, su organismo fundamental. Lo que esta idea de descentralización profunda defiende es acercar el poder al individuo.

Por otro lado, la fórmula de la descentralización no siempre se muestra efectiva o es de sentido común, y es la propia globalización que antes se utilizaba como argumento en pro de la descentralización la que en este caso actúa como *abogado del diablo*. En ámbitos de cooperación o investigación, la descentralización puede ser un factor de inoperatividad y falta de eficacia. ¿Alguien se imagina que las ayudas para la investigación del sida, del cáncer o de cualquier otra enfermedad se realizaran desde la perspectiva local? Así, en un municipio como el Valle de Hecho, con 947 habitantes censados en 2010, pongamos que cada uno de ellos dona 1 euro para la investigación médica; se conseguirían de este modo 947 euros, que serían dados al habitante más listo del pueblo para que realizara la investigación, y así en cada municipio. Sin duda alguna, un sinsentido. No deja de ser también incoherente que la investigación sea estatal, como suele ocurrir hoy en día, pues tendría que ser lo más global posible, de manera que todo

habitante del planeta donase cierta cantidad económica y que con tales fondos trabajasen las personas y los laboratorios más competentes en beneficio de toda la humanidad. Sin embargo, esta globalización dificulta el control y el conocimiento de las actividades por parte de aquellos que han participado con su donativo, es decir, todos. En otras palabras, la globalización de algunas cuestiones, como la investigación, es necesaria para la efectividad y la competitividad, pero al mismo tiempo corre el riesgo de ser poco transparente y democrática. Es lo que ha ocurrido, a menor escala, en el Centro de Investigación Príncipe Felipe, pagado por todos los habitantes de la Comunidad Valenciana (Moreno, 2012).

Vemos cómo en muchas ocasiones la política entra en una dialéctica globalidad / localidad de difícil solución. La *localización* resulta más democrática, pero menos operativa. La *globalización* vive la situación inversa. No deja de ser una versión del debate entre idealismo y pragmatismo, entre lo ideal y lo útil. La apuesta es la de conjugar ambos polos, idea que puede aplicarse y ejemplificarse en discusiones lingüísticas. No pocas personas se preguntan sobre la utilidad de hablar aragonés, lengua minorizada poco remunerada. Sin embargo, la lengua y las estructuras que esta esconde y que normalmente plasman el entorno en el que se utiliza son parte esencial de la identidad de las gentes que viven en dicho entorno y territorio, y poco se podrá esperar de una persona si no valora y conoce la identidad de la localidad y la zona en la que vive, en la que se desarrolla. Sin embargo, también puede defenderse que para poder entablar relaciones con el resto del mundo sería pertinente la existencia de una lengua internacional, útil para el turismo, el comercio, el estudio y la movilidad laboral (en caso de que el trabajador la desee). No se trata más que de *ser global sin dejar de ser local*, de abrirse a lo demás sin dejar a un lado lo propio, la materia prima de toda persona.

Conjugar ambas dimensiones puede resultar una tarea harto complicada, especialmente a la hora de coordinar los intereses personales y locales con los globales, controlando todo aquello que se hace desde la perspectiva mundial y abriendo oportunidades para la participación directa del individuo en la dimensión global. Sin embargo, en este último aspecto se han dado grandes avances gracias a las posibilidades que los adelantos tecnológicos introducen. Hoy en día millones de personas del Estado español y del mundo votan en las redes sociales aquello que les gusta y aquello que no. Esto puede trasladarse directamente sobre la política. Hasta se han creado páginas web exclusivas para firmar peticiones. Puede que el desarrollo de la idea a nivel global sea una utopía vertiginosa, pero no es nada descabellado pensarlo a nivel estatal o autonómico para una primera fase. Se supone que la población vota decisiones y leyes a través de representantes que son elegidos: es viable eliminar tales representantes y crear plataformas telemáticas que permitan a las personas votar directamente decisiones y leyes. Ello, además, eliminaría muchos costes y privilegios innecesarios. Esta idea de *democracia directa o pura* es una de las principales del Partido Pirata, nacido en Suecia pero rápidamente extendido por toda Europa (Partido Pirata, 2012), y cada día parece hacerse más popular.

En pocas palabras, el debate entre localización y globalización, que en el Estado español se ha transmitido a través de la lucha entre distintas opciones soberanistas y nacionalistas, se ve complementado con la aparición de nuevas tecnologías que hacen posible tomar decisiones con un simple móvil en tiempo real desde cualquier posición. El futuro pasa por congeniar las ventajas utilitaristas de la globalización con la justicia de la localización, permitiendo que toda

persona pueda tomar las decisiones que le afectan a ella y pueda participar en el proceso de toma de decisiones sobre las colectividades en las que se encuentra inmersa. Las decisiones locales deben pasar por un debate donde el objetivo sea el consenso, encontrando en la asamblea la más justa de las instituciones, y en una educación y una pedagogía adecuadas el manual a seguir para el funcionamiento de tales asambleas. Las decisiones globales deben ser igualmente democráticas gracias a las posibilidades que las nuevas tecnologías ofrecen, con la difusión de la voz de todo aquel que tenga algo que decir y evolucionando de la representación a la participación directa, sin perder por ello eficiencia (en todo caso, ganándola). Como se analizará posteriormente, para hacerlo viable no solo son necesarias las nuevas tecnologías, sino también una educación en la democracia directa.

La cultura: cultura local y cultura global

Tradicionalmente la cultura ha ido ligada a un territorio y debía buena parte de sus características a la influencia de este. Resulta lógico que en el Pirineo los sistemas de construcción se adaptasen a la orografía y al clima de los diferentes valles y zonas (no olvidemos que dentro de la construcción pirenaica hay variedades que se ven, por ejemplo, en la inclinación y el material de construcción de los tejados). Las fiestas y la mitología también vienen determinadas por las estaciones meteorológicas o los accidentes geográficos (Andolz, 1994). La lengua aragonesa se adapta de forma fascinante a los usos agrícolas, ganaderos, astrológicos, herbomedicinales, arquitectónicos... de la montaña, y así ocurre con muchísimos otros ejemplos.

Las influencias culturales externas también se dan. Sin salir del Pirineo, abundan los occitanismos en la lengua aragonesa de algunos altos valles, las iglesias de Serrablo parecen presentar una influencia mozárabe y en la zona del Alto Alcanadre hay topónimos mozárabes como Pedruel y árabes como Mascún, además de encontrarse allí el dolmen de Losa Mora (Joven, 2011). Así, tenemos culturas locales ligadas al territorio, pues es este el que se constituye como materia prima y causa de tradiciones y costumbres —junto con la propia sociedad—, y, al mismo tiempo, dichas culturas también adaptan y toman como propios elementos externos históricamente influyentes que en muchas ocasiones suponen avances significativos.

Sin embargo, en prácticamente todas las culturas del mundo, a partir del siglo XVIII y especialmente durante el XX, las influencias externas son cada vez mayores debido al desarrollo de las comunicaciones y, en las últimas décadas, de las nuevas tecnologías de la información. Pero ¿cómo han influido exactamente estas nuevas tecnologías en la dimensión cultural? La respuesta es aparentemente sencilla, aunque no deja de esconder en su fondo un complejo debate. Generalmente las nuevas tecnologías han contribuido a extender globalmente culturas y formas de vida concretas, propias de determinadas sociedades. Así, por ejemplo, no resulta extraño encontrar en cualquier ciudad de mediano tamaño del mundo occidentalizado una tienda rastafari, cultura que surgió en los años treinta del siglo XX en Jamaica. Tampoco resulta extraño encontrar tiendas punks, cultura surgida en los sesenta en Estados Unidos, y lo mismo con *heavies*, *emos* y demás tribus urbanas. Se podrá argumentar en contra de esta globalización cultural que los ejemplos citados no corresponden tanto a culturas como a tribus urbanas, no asentadas

y volátiles. Puede ser cierto, pero no por ello deja de haber otros ejemplos de globalización cultural, aunque tal vez menos claros. En cualquier ciudad pequeña del mundo occidental un particular encontrará una academia de inglés y probablemente de muchos otros idiomas; en ciudades medianas y grandes uno hallará restaurantes italianos y podrá comerse una tortilla de patata, y en estos casos se trata de manifestaciones culturales (lenguaje, gastronomía...) que no han surgido en el siglo xx.

La globalización tiende a difundir y popularizar determinadas culturas, cuyos adeptos se cuentan por millones, y ello no tiene por qué resultar negativo; todo lo contrario, pues no deja de ser una expresión de la libertad que tiene el individuo para elegir su identidad. Sin embargo, cuando se sigue la moda de una cultura global, ¿se es completamente libre? Muchas de las personas que siguen alguna moda —en cierto modo todos lo hacemos— no han pensado profundamente en el porqué de su adopción, y mucho menos han considerado lo negativo que puede llegar a ser renunciar a la cultura propia, la que está asentada en la zona en la que se vive y que es utilizada tradicionalmente por sus gentes. Lo que suele ocurrir es que aquellas manifestaciones culturales populares o instauradas se van extendiendo cada vez más en detrimento de otras tradiciones, que poco a poco menguan hasta desaparecer. El *sushi* y el kebab han adquirido una gran popularidad durante las décadas de los noventa y los dos mil; por contra, resulta imposible encontrar un lugar donde degustar el *kachiri* de los pemones. En el ejemplo lingüístico, uno no tiene grandes dificultades para asistir a clases de español, inglés, francés, alemán, chino, italiano, ruso... en cualquier mediana ciudad occidentalizada, y sin embargo nunca podrá aprender uruak o aragonés —incluso en el Alto Aragón—. Podremos bailar salsa, tango, pasodoble o *breakdance*, pero muy difícilmente podrá aprender danza tándava. Y no solo se da una desigualdad en la transmisión internacional propiciada por la globalización, sino que las propias influencias externas propician una desaparición de las manifestaciones culturales propias de los territorios. El *kachiri* cada vez se bebe menos, la lengua uruak solamente es hablada por diecinueve personas y la vitalidad en el uso de la danza tándava a largo plazo es dudosa.

Cabe preguntarse entonces cuál es la clave que propicia que unas manifestaciones culturales —unas pocas, todo hay que decirlo— pervivan y se extiendan y que al mismo tiempo otras pierdan pureza y uso y, finalmente, desaparezcan. Sin duda alguna, la dignificación y la pervivencia de estas manifestaciones pasa por su institucionalización a través de una normativización previa. Tal normativización crea unos moldes comunes que abren la puerta a un conocimiento directo por parte de personas externas a dicha cultura y a la vez establece un referente culto para los *usuarios* de estas tradiciones, que en numerosas ocasiones consideran aquellos elementos formadores de su propia identidad como vulgares o no válidos para la sociedad de vanguardia. Sin embargo, la institucionalización tiene una contrapartida: puede eliminar las variedades que existen dentro de un mismo tronco cultural, variedades que en último término se reducen a la esfera individual, pues no existen dos personas que tengan exactamente las mismas costumbres, tradiciones o cultura, sino que todas las personas tienen un cierto margen de libertad y diferenciación. Dicho de otra manera, las institucionalizaciones o normativizaciones culturales pueden convertirse en un modo autoritario de imponer una misma forma de vida a una población, homogeneizando sistemas culturales con unas características básicas comunes a través de la eliminación de las pequeñas variedades que siempre se dan.

Tal y como avanzaba, el estudio de la influencia de las nuevas tecnologías en la dimensión cultural ofrecía una respuesta *a priori* sencilla, pero en el fondo muy compleja. Así, por ejemplo, uno de los motivos por los que gente se decide a aprender aragonés es identitario; textualmente dicen que “es lo propio”, y no deja de faltarles razón desde el punto de vista histórico. Sin embargo, es curioso que cuando el mismo zaragozano marcha a un lugar como Hecho o Benasque y dice a los aragonesohablantes de estas zonas —con cierto tono evangelizador que no deja de resultar gracioso— que deben hablar aragonés porque es “su lengua”, a este se le responde en ocasiones que las que realmente son las lenguas propias son el cheso o el patués, esto es, las variedades diatópicas del aragonés habladas en dichos pueblos. Se puede llegar a dar cierta hostilidad a un intento de normativización e institucionalización que amenaza a las variedades culturales —en este caso lingüísticas— en pro de un estándar todavía no bien formado. Sin embargo, la otra dimensión de este problema es la de la castellanización. El español presenta una normativización y una institucionalización fuertes y asentadas, se convierte en un referente culto incluso para los hablantes de aragonés y, por consiguiente, la lengua propia tiende a abandonarse en pro de aquella que se ha globalizado. La solución a este problema pasa necesariamente por una normativización y una institucionalización del diasistema lingüístico que históricamente ha sido conocido como *aragonés* que permitan su uso en administración, enseñanza y medios de comunicación y, lo más importante, que ofrezcan un referente culto a los hablantes.

Se ve cómo el desarrollo de las comunicaciones y las nuevas tecnologías globaliza ciertas formas de cultura, previo proceso de normativización e institucionalización, eliminando aquellas tradiciones que no adoptan estos *tratamientos*, pero a la vez creando un dilema entre el perjuicio de adoptar un estándar cultural autoritario que excluya las subvariedades, lo realmente propio para el poseedor de la costumbre, y el perjuicio de no adoptar tal estándar, que no es otro que la desaparición de la cultura. La clave pasa por compaginar ambas dimensiones adoptando lo auténticamente propio en el ámbito personal y local, y la versión estandarizada entre diferentes variedades para la defensa de la cultura ante la presión de otras. En cualquier caso, el espíritu de fondo es el mismo que el propuesto para la política y la sociedad del siglo XXI: el de conciliar lo local y lo global, el de no abandonar lo propio en pro de lo externo ni tampoco rechazar lo global, el de *ser local sin dejar de ser global*.

Una información más democrática pero más compleja

Probablemente la dimensión más tangible de esta época de grandes cambios sociales sea la de la información. Con la irrupción de las nuevas tecnologías se han desarrollado formas de comunicación que a su vez permiten una mayor difusión de ideas y hechos, así como una mejora en el acceso a ellos.

El desarrollo de la radio y la televisión, la facilidad para la publicación escrita y, sobre todo, la interacción, en cuya cúspide se encuentra Internet, aumentan la cantidad de información y la capacidad de generarla de todo individuo, aunque no necesariamente incrementan su calidad ni su autenticidad. Además, ya no se precisa de un ordenador para publicar u obtener contenidos informativos, sino que con un *smartphone* que cabe en la palma de la mano es suficiente.

Sin duda, la información se ha democratizado. Todo el mundo puede expresar su opinión y sacar a la luz hechos gracias a blogs y redes sociales. Todos podemos obtener y proporcionar conocimiento gratuito gracias a Wikipedia. Estamos viendo con nuestros ojos abusos policiales que hace una década se reducían a relatos que en muchas ocasiones eran negados por las autoridades y estamos siendo testigos *casi directos* de la muerte de Muamar el Gadafi, de la guerra civil siria o de las revoluciones en Egipto, por mucho que no se quiera dar eco a estos hechos y por mucho que algunas autoridades intenten tapparlos. Todos nos hemos convertido en improvisados periodistas, todos podemos difundir información gracias a las redes sociales y los correos electrónicos y todos tenemos acceso al conocimiento directo de los acontecimientos. Es más, tanto es así que los propios periodistas se ven en la necesidad de reformular su profesión. Esta facilidad de comunicación hace que cada vez sea más difícil ocultar secretos, especialmente aquellos que atañen a las propias personas a las que se les ocultan. Esta democratización llega hasta el último término: los secretos de Estado son cada vez más insostenibles; las pocas personas que los poseen pueden hacerlos públicos en el mundo entero sabiendo que no encontrarán la censura de medios o autoridades y que las posibles represalias serán objeto de condena social. El ejemplo más claro de todo esto se tiene en el famoso caso de WikiLeaks. Antes los medios de comunicación eran un poder más; ahora este poder se ha democratizado, cada vez es menos de magnates de la mediática y más de todos, independientemente de su estado, sexo, edad, raza o religión.

Sin embargo, esta democratización esconde un oscuro reverso: la facilidad con la que la información puede ser creada y divulgada no asegura que esta sea verdadera. Las manipulaciones están a la orden del día. Hasta los vídeos se pueden modificar y preparar, y la información puede esconder fines deshonestos que lejos están de buscar dar a conocer la realidad. Y eso no solo se reduce a grupos de influencia con grandes intereses económicos o políticos: más de un particular se crea varios perfiles en redes sociales y periódicos digitales para votar o comentar a favor o en contra de una noticia intentando magnificar así el impacto de su opinión individual. También los hay que calumnian de forma anónima, de tal manera que resulta difícil emprender acciones legales. Este lado oscuro de la democratización de la información debe ser contrarrestado con una educación adecuada donde predomine el espíritu crítico y el lector y el creador de información sepan diferenciar los hechos reales de los imaginarios, una expresión correcta frente a otra demagógica, un hecho ético frente a otro reprobable. Por otro lado, gracias a la propia democratización de la información, los hechos falsos no tardan en ser objeto de crítica y discusión, y en la mayoría de los casos acaban por ser desvelados, repudiados y, finalmente, eliminados de nuestra memoria. Las plataformas interactivas no han tardado en proveerse de instrumentos de valoración cualitativos —opiniones— y cuantitativos —votos— que, con la correcta interpretación individual, resultan muy útiles. YouTube está lleno de *fakes* sobre hechos impresionantes o paranormales, y las revistas del corazón, de famosos con cuerpos perfectos pasados por el Photoshop, pero no pasa mucho tiempo sin que algún avispado con conocimientos suficientes desvele el secreto. Las noticias de cualquier medio disponen de opción para comentarlas y de valoraciones, al igual que las entradas de Facebook o, trasladando la idea a cuestiones comerciales, las contrataciones *on-line* de hoteles o de seguros o las compras a través de plataformas como eBay o DealeXtreme.

Otro aspecto complejo que esconde esta democratización de la información es la sobresaturación. Cada día recibimos más y más datos, conocemos más sobre todo tipo de hechos, y sería exigir un gran esfuerzo a nuestra memoria que retuviera la mayor parte. Vivimos en una sociedad de saturación informativa, y nuestra mente debe trabajar continuamente para escoger aquellos hechos que perdurarán en ella y eliminar los que *a priori* no resulten interesantes. De manera más técnica, vivimos en la *sociedad de la información* —sociedad que supone mucho riesgo, en tanto en cuanto se está expuesto a mucha información que no se asimila—, pero debemos encontrar la manera de vivir en la *sociedad del conocimiento* (Hansson, 2013). Para contrarrestar este problema se debe educar al individuo de modo que sepa estructurar las informaciones, elegir las con criterio y crearlas con simplicidad sin perder profundidad. La educación que exige la democratización de la información no debe centrarse solo en el espíritu crítico necesario para extraer la información adecuada y eliminar la falsa y demagógica, sino también en un entrenamiento para saber gestionar y estructurar con una metodología práctica la avalancha informativa a la que estamos sometidos cada día, y al mismo tiempo para ser capaces de expresar lo sentido de una forma directa y concisa, pero sin perder profundidad. Curiosamente, las redes sociales han tomado la delantera en este problema, estructurándose muchas de ellas en torno a frases cortas que hacen referencia a hechos personales o noticias. Twitter no permite incluir textos de más de ciento cuarenta caracteres. De esta manera, el lector decide si quiere seguir leyendo la noticia según la referencia inicial o no, y la propia noticia tiene que estar escrita siguiendo este espíritu de ligereza sin perder calado. Foros generalistas —muy populares resultan *ForoCoches* o *Taringa*— u otros que tienen una configuración muy útil para la estructuración de la información, como *Yahoo Respuestas*, a pesar de su aparente falta de rigor, no dejan de ser herramientas sociales que en ocasiones y si se saben manejar bien permiten estructurar y manejar tanta información según las necesidades del momento con resultados muy satisfactorios.

En pocas palabras, las nuevas tecnologías han contribuido a la democratización de la información. Gracias a ellas, y especialmente a las posibilidades de la interacción que Internet permite, podemos obtener todo tipo de información y nos hemos convertido en improvisados periodistas. Las tecnologías también contribuyen a una discriminación social de la información entre la relevante y la no relevante. Ya no es posible la censura por parte de medios y de autoridades: *el cuarto poder se ha democratizado*. Sin embargo, esta democratización nos obliga a aprender a ser más críticos para defendernos de informaciones falsas y demagógicas, a saber gestionar mejor la avalancha informativa que nos aborda al ser todos generadores de noticias y conocimiento (sobre todo ello las nuevas tecnologías han desarrollado instrumentos de crítica y evaluación social) y a tener la capacidad de exponer nuestras informaciones de una manera directa y concisa, utilizando el menor número de palabras posible. La rapidez de las nuevas comunicaciones y el *tsunami* informativo diario nos obligan a la brevedad: el reto del buen periodista, orador o retórico consiste ahora en no perder la profundidad de la idea en su exposición o su redacción. Después, la comunidad discriminará y evaluará, a través de las nuevas tecnologías, la calidad en cuanto a precisión, concisión y veracidad de ese trabajo.

Una educación real, una educación transversal

Si en el apartado anterior se hacía referencia a la necesidad de una educación adecuada para saber interpretar de manera crítica la abundante información que recibimos y para poder estructurarla y trabajar con ella —aunque en esto también nos ayudan las nuevas tecnologías—, en el actual se defiende una educación transversal.

La incorporación de las nuevas tecnologías permite un conocimiento más preciso en todo tipo de ámbitos, no solo en el informativo. Ya solo la computarización y la incorporación de técnicas estadísticas y de cálculo han permitido el desarrollo de la electrónica y la ciencia hasta puntos insospechados. Darwin no habría tardado una vida en desarrollar su teoría si las técnicas de comparación y extracción del ADN actuales hubiesen estado en marcha en su época. Urbain Le Verrier habría descubierto Neptuno en unas pocas horas o incluso minutos si hubiese tenido un telescopio electrónico a su disposición. Además, este proceso se ha completado con la popularización de estos productos; así, monumentos prehistóricos nunca antes conocidos son descubiertos por particulares gracias al satélite de Google Earth.

Sin embargo, las capacidades que las nuevas tecnologías ofrecen y la facilidad para disponer de ellas tienden a potenciar un clima de especialización en la actividad intelectual e investigadora a su vez alimentado por la continua competencia. Mi argumento pasa por una defensa de la transversalidad, la única pedagogía realmente humanista. Nuestra sociedad se ha centrado en la especialización con la esperanza de así poder progresar técnicamente mucho más. Al principio lo consigue, pero no tarda en llegar el momento en el que el progreso intelectual e investigador se detiene como consecuencia de la falta de ideas originales, de aquellas que realmente suponen un salto cuantitativo. Vivimos en una época en la que realmente no se incentiva el descubrimiento de la idea que sirve de materia prima para el trabajo posterior, sino solo dicho trabajo, pues se piensa que ya hay numerosas ideas sobre la mesa que podemos desarrollar. Por contra, la transversalidad, acompañada de un espíritu desenfadado de originalidad, es la que guio a los genios renacentistas. Se podrá argumentar que comparar el Renacimiento con la sociedad actual desde la perspectiva histórico-pedagógica es algo así como comparar una comedia de Sacha Baron Cohen con *Salida de la misa de doce de la iglesia del Pilar* de Zaragoza, y puede que sea cierto, pero no por ello ha de abandonarse la idea de la necesidad de transversalidad como pedagogía humanista, por mucho que la evolución técnica directa pueda no ser tan rápida. Y, aun así, tampoco se puede aceptar del todo esta última afirmación sin argumentos más sólidos, sobre todo cuando se puede interpretar que los grandes científicos realizan sus descubrimientos bebiendo de ideas previas todavía no desarrolladas de forma rigurosa. En el ejemplo de la revolución copernicana quien dio la idea previa, dos siglos antes, fue el escolástico Nicolás de Oresme, influenciado a su vez por los clásicos griegos (Kuhn, 1996).

Desde el punto de vista social, la excesiva especialización y la falta de transversalidad son negativas. Los sistemas educativos tienden a formar a los individuos de manera muy profunda en aspectos concretos, mientras que el resto de las disciplinas o ramas del conocimiento son directamente olvidadas, si no despreciadas. Los especialistas en cada rama, ante su desconocimiento del resto, se escudan diciendo que no han elegido dedicarse a *eso*, pero no se trata de elegir una especialización, sino de adquirir unas herramientas básicas transversales para poder

vivir en sociedad y, sobre todo, poder reflexionar acerca del entorno y la vida, bien interpretando un porcentaje o bien pensando cuestiones morales cotidianas. La aplicación de las nuevas tecnologías no hace más que incrementar esta brecha social que genera la especialización. Sin dejar de aprovechar sus ventajas, debemos apostar por una educación transversal que potencie la humanidad de la persona y no cerebros encaminados a la especialización.

La insostenible moral del extraño

Generalmente, cuando se introducen los términos *moral* y *ética*² la reflexión acaba en un callejón sin salida, en una dialéctica entre lo autónomo y lo heterónomo, esto es, en un debate entre la capacidad que tiene el ser humano de fabricar su propia moral y la necesidad de que esta venga impuesta del exterior. La autonomía dota al individuo de libertad, pero al mismo tiempo asusta la capacidad de tal libertad para convertirse en desorden y caos. La heteronomía impone unas normas externas, tradicionalmente asociadas a una religión o a una nación, y crea un sistema más ordenado pero en el que el individuo pierde capacidad de decisión y de reflexión, corriendo el riesgo de convertirse en una moral autoritarista. Puede que esta delicada cuestión se entienda más fácilmente a través de la conocida cita “libertad no es libertinaje”, en donde el concepto de *libertinaje* hace clara referencia a una autonomía mal llevada.

En otras ocasiones, la discusión sobre la moral acaba en otro debate de difícil resolución en el que se enfrentan una visión idealista de la moral y una visión utilitarista. La moral idealista se centra en unos principios básicos, bien autónomos o bien heterónomos, que la persona debe seguir (a día de hoy, es común que algunos de esos principios sean el respeto a la vida, la caridad, la empatía...), y generalmente no admite el causar mal a ninguna persona. La moral utilitarista, de naturaleza pragmática, no tiene más principio general que buscar el máximo beneficio para el mayor número de personas, aunque pueda ocurrir que existan minorías que se vean perjudicadas. La típica pregunta que plasma este debate filosófico es la siguiente: si se tuviera la oportunidad de eliminar todos los problemas del mundo a cambio de sacrificar una vida inocente, ¿se haría? En caso de responder afirmativamente, se tendría una moral más próxima a la utilitarista. Si se responde negativamente, sería idealista.

Frente a estos filosofemas, los pensadores del siglo xx Emmanuel Lévinas (González Rodríguez Arnaiz, 1994) y Zygmunt Bauman (2004)³ introducen un concepto de moral como soporte preontológico que forma parte de la naturaleza humana. En palabras más sencillas, la moral es aquello que actúa antes de la percepción y del conocimiento, una especie de filtro virgen no contaminado por aquello que podamos haber percibido o conocido anteriormente

2 Téngase en cuenta que, por lo general, por moral se entiende lo concerniente a la dimensión individual y por *ética* lo relativo a la dimensión colectiva. Los conceptos aquí utilizados de *autonomía* y *heteronomía* son de estirpe kantiana. Véase “Autonomía”, “Heteronomía”, “Moral”, “Ética”, “Moralidad” y “Eticidad” en Abbagnano (1974).

3 Este autor tiene multitud de obras donde explica esta visión de la moral en el conjunto social con las diferentes versiones y los diversos matices que puede adquirir. Por la influencia que ha tenido en mí, cito solo su *Ética posmoderna* (Bauman, 2004).

sobre el sujeto a evaluar desde nuestra perspectiva personal-social. Antes de conocer o percibir se tiene una sensación, una intuición sobre la honestidad o la malignidad de la persona en cuestión, y es esto en lo que consiste la moral. Esta moral es personal, propia de cada uno, y se hace imposible universalizarla, de modo que se convierte en un auténtico bastión irreductible de la libertad de cada individuo.

Esta moral de la subjetividad y del otro o *alter* da una gran importancia a las relaciones personales, en las que tras la inicial percepción moral se da la relación ontológica, el conocimiento del otro tal y como estamos acostumbrados a definirlo. Desde esta caracterización, tradicionalmente se ha establecido una clasificación entre una dimensión de los amigos, seres moralmente afines y en la mayoría de los casos espacialmente cercanos, y los enemigos, seres moralmente desconocidos y, por lo general, lejanos en el espacio. En una sociedad antigua o no occidentalizada, los amigos son los habitantes de la misma localidad, conocidos, con los que la relación puede ser peor o mejor, pero aliados en todo caso ante cualquier ataque externo; los enemigos son los habitantes externos a la localidad y puede que a la comarca, desconocidos, frente a los que hay que estar alerta, sin que eso implique que se deje la hospitalidad a un lado. Es curioso que la toponimia menor de sociedades rurales o no occidentalizadas, estudiada directamente desde los nombres y los mote que se crean en las localidades, tienda a reflejar esta realidad con nombres referentes al infierno, el fuego, la muerte o animales cada vez más peligrosos (lobo, oso...) conforme los accidentes geográficos se alejan del núcleo en cuestión.

Frente a esta doble dimensión amigo / enemigo, con la popularización de la economía de mercado y del capital en todas las capas sociales aparece una nueva clasificación, la del extraño, ser físicamente cercano como el amigo pero moralmente lejano como el enemigo, o, de una forma más técnica, desconocido desde el punto de vista moral pero no ontológico. El extraño es odiado en tanto en cuanto es moralmente lejano, pero es necesario, sobre todo al ser espacialmente cercano, y es imprescindible para el mantenimiento de relaciones de consumo, en las que no se ha de confiar ni en el amigo ni en el enemigo. El razonamiento es complejo, pero tal vez se entienda mejor a través de la filosofía de un drogadicto: no conviene que tu camello sea amigo ni enemigo, sino desconocido. Un ejemplo más ortodoxo e igualmente común es el del mecánico: no confíes en el amigo, que abusará de tu confianza, ni en el enemigo, que claramente te perjudicará; búscate un extraño, un ser moralmente desconocido pero físicamente cercano. Así, la doble dimensión de las relaciones morales-ontológicas tradicionales se convierte en un triángulo con tres vértices: el amigo, el enemigo y el extraño.

En las últimas décadas, con la irrupción de las nuevas tecnologías, el triángulo antes expuesto está sufriendo grandes deformaciones, dando mayor importancia al vértice del extraño y cada vez menos a los del amigo y del enemigo. Las redes sociales y otros programas informáticos y páginas web que utilizan conexión a Internet (chats, mensajería instantánea...) permiten ampliar nuestro espacio físico, o pseudofísico-virtual si se prefiere, y hacen que aumente el número de relaciones con extraños, seres física o virtualmente cercanos, pero moralmente lejanos, personas de las que se espera sacar un provecho, pero con las que no se quiere establecer una relación íntima. Mientras que los extraños cobran más importancia en nuestras vidas, los amigos y los enemigos cada vez son menos valorados. Nuestras relaciones se basan en una proximidad física o virtual, pero en una lejanía moral, en una doble dimensión, de odio hacia

aquello que no es conocido moralmente, pero de necesidad ante lo que es capaz de proporcionarnos un placer, y es precisamente esto último lo que puede desembocar en adicciones: el número de extraños es cada vez mayor, la amistad y la enemistad disminuyen hasta quedar reducidas al mínimo, desarrollamos más odio y a la vez más necesidad. Y esto no se limita solo a las relaciones virtuales, sino que se extrapola e invade el resto de la vida. Las calles dejaron de ser espacio de convivencia para ser espacio de circulación en las relaciones comerciales donde la figura estrella es la del extraño. En cualquier vecindario de una ciudad pequeña, mediana o grande, difícil es que el vecino te espere en el ascensor con la puerta abierta mientras miras el buzón —y, si lo hace, probablemente sea por bien quedar—; sencillamente eres un extraño, un ser físicamente cercano pero moralmente lejano, odiado pero necesitado, y esa misma persona será la primera en saludarte amablemente a la hora de comprar un producto en la tienda donde trabajas de dependiente o cajero. Las prácticas sexuales tradicionalmente calificadas como anómalas están en auge: sexo libre, sadomasoquismo, fetichismo, intercambio de parejas, orgías... No quiero decir que estas sean nuevas, ni mucho menos pretendo criticarlas, pero sí deseo hacer hincapié en que el auge y los extremos que se alcanzan probablemente estén en relación con la importancia del extraño, ser odiado pero necesitado, con el que no se quiere establecer una relación moral, pero del que se busca placer. También se pueden poner en relación la importancia del extraño y el decaimiento de la amistad y la enemistad con fenómenos como masacres y asesinatos en masa aparentemente sin sentido por parte de jóvenes con una reputación impecable y que probablemente en su fondo viviesen demasiado apegados al extraño y no a la amistad ni a la enemistad, desarrollando un profundo odio hacia aquellas personas a la vez física o virtualmente cercanas y moralmente lejanas, tal y como se vivió en Denver (“El autor de la matanza...”, 2012) o en Connecticut hace unos años (“Masacre de Connecticut...”, 2012).

Sin duda alguna, la excesiva importancia del extraño, moralmente odiado y físicamente cercano, propiciada por la sociedad de consumo y magnificada por las nuevas tecnologías, ha desencadenado una crisis moral, tal y como advierten con toda razón sectores eclesíasticos encabezados en España por el cardenal Rouco Varela (“Rouco Varela advierte...”, 2012) y también algunos sectores de ultraderecha. Sin embargo, la solución que estos mismos proponen, de fe en el dios y la teología cristianos o defensa de la pureza y el orgullo de la nación, no es más que una solución heterónoma. Volviendo al primer punto tratado en el presente epígrafe, estas respuestas al problema moral del extraño son autoritarias, impuestas, y, en último término, lejos de solucionar el problema moral, eliminan la libertad del individuo. A mi parecer, la solución al problema moral pasa por retomar el vínculo entre lo moral y lo cognitivo, volver a las dos dimensiones de amistad y enemistad, reducir el extraño al máximo, eliminar lo necesitado y a la vez odiado —lo adictivo, en otras palabras—, y, sobre todo, educar a las personas para que ellas mismas tomen conciencia de su moral preontológica, filtro virgen y único para cada uno que regula sin ningún condicionante las relaciones sociales, y para que al mismo tiempo tengan la capacidad de desarrollar su moral autónoma, nunca impuesta, sin caer por ello en el caos ni en la amoralidad.

Una continua revolución científica

Durante la primera mitad del siglo xx, el positivismo lógico que consideraba que se podía conocer toda la realidad a través de un conocimiento científico entró en crisis. La incompletitud lógica de los sistemas de deducción e inducción dejó en una situación muy débil esta visión. Además, los nuevos esquemas teóricos físicos, como el de la teoría de la relatividad de Einstein o el de la mecánica cuántica, sirvieron como fuertes argumentos para criticar a la epistemología del positivismo lógico.

La inducción consiste en obtener conclusiones generales a partir de hechos particulares; así, por ejemplo, si un individuo ha visto cinco ovejas en su vida, y las cinco eran blancas, obtendrá la idea general de que todas las ovejas son blancas. Tal idea será entonces extrapolada al conjunto de todas las ovejas del universo, pese a que no se hayan visto.

Las estrategias inductivas no son perfectas, aunque sí prácticas; el propio ejemplo de la oveja lo deja ver (por mucho que el individuo haya visto solo ovejas blancas, también las hay negras). La cuestión está en que el ser humano tiene la capacidad de *extrapolar*, de aplicar conclusiones a partir de ejemplos concretos a casos que se escapan de aquellos; es en este proceso en el que se genera la imprecisión. Si intentamos aplicar una inducción *pura*, nos encontraremos con una recursividad o una circularidad infinita. ¿Por qué sabemos que todas las ovejas son blancas? Porque las cinco ovejas que hemos visto son blancas. ¿Y por qué sabemos que las cinco ovejas son blancas? Porque hay un principio general que así lo indica. ¿Y por qué existe tal principio general? Porque las cinco ovejas vistas, que son todas, son blancas... Y así infinitamente.

Las estrategias deductivas, que obtienen conclusiones particulares a partir de verdades o ideas universales, ofrecen dos problemas. El primero de ellos es que se precisan de antemano unos principios universales, unos axiomas, y el hecho de que estos se den de forma universal ya de por sí es conflictivo. Pero incluso suponiendo que puedan llegar a existir, que haya unos principios universales que tengan validez en el todo y para todas las personas y seres, se ha llegado a demostrar, mediante el teorema de Gödel, publicado en 1931, que el desarrollo deductivo a través de técnicas lógicas resulta también incompleto. Resumiendo y sintetizando muy toscamente la conclusión de este teorema matemático, de gran complejidad, cuando se aplican procedimientos y técnicas de deducción, una parte de la información *se nos pierde por el camino*, por lo que no habría acceso al conocimiento absoluto. El valor del teorema es que, partiendo de métodos deductivos, demuestra que la propia deducción es incompleta incluso suponiendo la existencia de axiomas.

Esta perspectiva introduce un problema: si no podemos conocer absolutamente todo —al menos a través de los métodos lógicamente reconocidos: inducción y deducción—, ¿cómo debe trabajar la ciencia ante esta nueva tesitura? El problema adquiere una nueva dimensión cuando Albert Einstein crea un nuevo modelo científico, y en el fondo un nuevo sistema cosmológico, derrumbando otro que se había considerado infalible hasta la segunda mitad del siglo xix y que había dominado durante siglos: la física gravitatoria de Newton.

Karl Popper (2008) ofrece una respuesta a esta cuestión. Si no podemos conocer todo, si no somos conscientes de que una verdad ahora será una verdad en el futuro o una verdad en el

otro lado del universo, no busquemos las verdades sino las mentiras; y, una vez encontradas tales mentiras, cambiemos el sistema por otro que no contenga (momentáneamente) cuestiones falsadas. Esta es la idea general de su teoría, el falsacionismo. Técnicamente, se aplica el *modus tollens* de la lógica clásica; esto es, se intenta descubrir la falsedad de una teoría intentando refutar hechos continuamente (para ello la teoría debe dejarse falsar, es decir, debe basarse en enunciados empíricos u observacionales). Una vez falsada la teoría, el ser humano debe crear una nueva, no falsada momentáneamente, aunque se admite que acabará siéndolo en el futuro, o al menos ha de tener la capacidad de ser falsada empíricamente.

Con esta nueva teoría epistemológica, frente a un positivismo clásico que tiene como premisa el hecho de que el conocimiento absoluto es alcanzable y se basa en una serie de reglas universales, Popper introduce nuevas dimensiones: las de la naturaleza metafísica de los principios de la ciencia y la posible imposibilidad de alcanzar el conocimiento absoluto. La idea es la de la ciencia como una sólida y bella estructura sostenida por cimientos de barro. Para Popper, los procesos de cambio de sistema científico son materia de la psicología.

Thomas Kuhn (2006) va un paso más allá y niega que se pueda dar un progreso continuo. Cree que los cimientos metafísicos e ideológicos de la ciencia son cuestión social, y que su difusión atañe a hechos extracientíficos como la publicidad o algunas técnicas subversivas, para muchos carentes de ética. La ciencia, tal y como la conocemos, solo es posible una vez asentados esos principios metafísicos, pero en el momento en que el estudio científico muestre fallos o dificultades o resulte poco atractivo se dará un cambio en estos principios: una revolución científica —tal y como la que supuso la teoría de la relatividad de Einstein para la teoría de la gravitación universal de Newton—. Kuhn centra su estudio en aquello que Popper apenas trató: los hechos metafísicos que suponen la base de la ciencia. Asimismo, trata los procesos de revolución científica y sitúa la psicología y las humanidades como disciplinas que deben estudiarlos.

Paul Feyerabend (1997) avanza aún más en la importancia de las creencias, las ideologías y la metafísica en la estructura de la ciencia. Para él, los hechos se interpretan solo desde las teorías (un mismo hecho aparente puede ser en realidad distintos hechos según el molde teórico desde el que se analice, teniendo en cuenta además que los aparatos de percepción pueden permitir errores o inexactitudes), y detrás de estas hay unos componentes ideológicos que determinan no solo nuestro pensamiento, sino nuestra percepción de la realidad. Así, lo importante no es la ciencia tal y como la conocemos hoy en día —que, lejos de acercarnos al conocimiento, nos impone una única visión que no tiene que ser ni mejor ni peor: si nos puede parecer mejor es porque ella misma impone los criterios y las herramientas con las que juzgarla—, sino el hecho de asegurar una diversidad de *paradigmas científicos*, de formas de ver la realidad: ello no solo nos llevaría a una visión más completa de la existencia y del conocimiento, sino que además salvaguardaría nuestra libertad personal. Por ello, lo realmente importante, lo que nos permite avanzar como personas, es el estudio y el conocimiento de las humanidades, que nos ofrecen multitud de visiones diferentes con las que podemos avanzar hacia un estudio y un conocimiento propio en función de nuestras ideas y creencias.

Sin entrar en más cuestiones teóricas, los tres autores reconocen en mayor o menor medida, y frente al positivismo lógico, la importancia del sujeto y de la comunidad en el conocimiento, que tradicionalmente se había centrado en el trato directo con el *objeto*, hecho que

ya no se ve viable. Sitúan también procesos de cambio de *paradigma* de conocimiento en las ideas subyacentes a las teorías que determinan la investigación, e incluso Kuhn y Feyerabend suponen un marco subjetivo insalvable a la hora de llevar a cabo un trabajo *empírico*. Sin embargo, suelen colocar —salvo Feyerabend, y en ocasiones puntuales Kuhn— la psicología como disciplina que debe estudiar los fundamentos metafísicos de esta ciencia. Lo que determina la metafísica de la ciencia es la cultura de cada persona, cultura que se verá conformada por una serie de elecciones individuales en un conjunto social y que a su vez tradicionalmente se ha visto determinada por el entorno geográfico. Esta cultura debe ser estudiada desde una perspectiva transversal, perspectiva que ofrecen las humanidades.

Durante el siglo *xx* y especialmente en los últimos años de este siglo *xxi*, estas revoluciones científicas, que, como hemos visto, encuentran su motivo último en la incompletitud de la lógica científica y la subjetividad del fondo metafísico que domina toda teoría científica, han sido más numerosas y puede que también más profundas, aunque se necesitará de mayor perspectiva histórica. Así, por ejemplo, en 2003 se completa la secuenciación del genoma humano y en 2010 Craig Venter y su laboratorio crean el primer genoma sintético (Pennisi, 2010), lo que abre las puertas a una forma de vida creada completamente por el hombre. En 2011 el experimento Opera, con el hallazgo de partículas que podían viajar más rápido que la luz, parecía abrir las puertas a una nueva revolución científica, aunque finalmente se demostró que el resultado se debía a un error de medición. Sin embargo, el 4 de julio de 2012 pareció que se había descubierto el bosón de Higgs en el Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire (CERN), lo que suponía un hito que confirmaba una nueva revolución científica (“CERN experiments observe...”, 2012).

Todos estos descubrimientos y cambios en los esquemas teóricos científicos, y la mayor rapidez y profundidad con la que se dan, son debidos a las nuevas tecnologías, y a su vez el desarrollo de estas nuevas formas científicas potencia también la evolución de las propias tecnologías, creándose un círculo vicioso de consecuencias interesantes. El CERN no se hubiese podido construir sin un gran desarrollo tecnológico previo, y tampoco se hubiese podido procesar, esquematizar y archivar toda la información del genoma de una especie o un individuo sin el desarrollo de nuevas memorias y procesadores.⁴ Además, las expectativas que las nuevas tecnologías encuentran en las teorías científicas de vanguardia ofrecen posibilidades impensables a medio plazo. La computación cuántica, de consecuencias imprevisibles, ha evolucionado enormemente durante las décadas de los noventa y los dos mil. En 2011 se vendió el primer ordenador cuántico comercial y en 2012 IBM comunicó que había sido capaz de crear chips cuánticos estables que podrían estar en hogares comunes en una década (Anthony, 2012).

A esta continua alimentación entre ciencia y tecnología le siguen las consecuencias productivas y económicas ya comentadas en la primera sección del cuerpo de este ensayo. El aumento de la productividad puede dar lugar a una crisis de sobreproducción, y una mala gestión de esta situación derivaría en una crisis económica, tal y como ocurre en nuestros días. Es más,

4 Téngase en cuenta que para el procesamiento del genoma de un mamífero generalmente hace falta una memoria de entre 2,5 y 3 gigabytes.

de no saber gestionar la producción necesaria para el consumo demandado, a mayor magnitud de los avances tecnológicos, mayor será la crisis. Tal y como he defendido anteriormente, la solución no pasa por detener o lentificar los avances tecnológicos, sino por saber aprovecharlos para mejorar la calidad de vida de todos los individuos, no solo aumentando su poder adquisitivo, sino también dotándolos de mayor tiempo libre para incrementar su libertad de acción y movimiento. Por otro lado, las fascinantes aplicaciones prácticas de los descubrimientos científicos no deben hacernos olvidar que la naturaleza del conocimiento de la realidad está compuesta también por dimensiones subjetivas y comunitarias. Dicho en pocas palabras, el poder práctico de la ciencia no debe hacernos caer en un nuevo dogmatismo que elimine o merme nuestra libertad creando una ley moral heterónoma científica.

EL CASO ESPAÑOL: LA DICOTOMÍA ENTRE SOBREPDUCCIÓN Y COMPETITIVIDAD

Los seis puntos analizados hasta ahora en el marco de esta revolución crítica son internacionales, aplicables al Estado español, pero también directamente a cualquier otro Estado occidental e indirectamente a casi todos los Estados no occidentales. No obstante, es obvio que desde el punto de vista económico, productivo y financiero la crisis que viven la península ibérica y los Estados italiano, griego e irlandés no es de la misma magnitud que la que viven otros como Francia, Alemania o Reino Unido. Es más, durante mucho tiempo se creyó que estos Estados no estaban en crisis, aunque los datos de 2011 y 2012 terminaron por dar la razón a quienes desde un principio sostuvieron que esta crisis es, ante todo, internacional. En el segundo trimestre de 2012 el PIB inglés se redujo en un 0,7%, a pesar de la teórica inyección económica que suponen las olimpiadas de Londres 2012 (“El PIB británico se desploma...”, 2012). El PIB francés decreció un 0,1% en ese mismo periodo, a pesar de las buenas expectativas generales dadas por el Banco de Francia y el Gobierno francés (“El PIB francés se frena...”, 2012). Incluso el PIB alemán ha sido revisado en varias ocasiones a la baja hasta situarse en un crecimiento inferior al 1% (Sanati, 2012), y ni siquiera China ha conseguido solventar una ralentización en su espectacular ritmo de crecimiento (“La economía china confirma...”, 2012). También Estados Unidos experimentó una reducción en el crecimiento de su PIB a un 1,5% en el segundo trimestre de 2012 (“El PIB de EE. UU. creció...”, 2012). Los datos de 2013 muestran una recuperación en los PIB de estos países, aunque todavía era pronto para analizarlos y poder establecer unas líneas de evolución.

¿Por qué la crisis en España, Grecia, Irlanda, Italia y Portugal es peor que en esos otros países antes mencionados? Porque aquellos son menos competitivos. La razón de tal falta de competitividad es muy discutida, y probablemente no sea única: una idiosincrasia y una cultura de trabajo menos productivas; la falta de mecanización en algunos sectores e industrias estratégicas poco desarrolladas; la excesiva dependencia del turismo y de la especulativa actividad urbanística; un sector financiero poco previsor; el fraude de los particulares; el fraude en las Administraciones y en el sistema bancario; la dependencia energética; el excesivo número de funcionarios poco productivos; la poca inversión en I + D + i; el espíritu poco emprendedor e innovador en la sociedad frente al cebo que suponen competiciones deportivas y demás entre-

tenimientos, o bien pocas ayudas a nuevos emprendedores a través de capital inicial barato; un elevado número de universitarios frente al escaso número de técnicos medios debido a la poca remuneración social que se les ha dado a estos últimos, lo que, dicho sea de paso, propicia la salida de las universidades de miles de titulados al año sin vocación y con la única ambición de encontrar un trabajo fácil y bien pagado (como dice Enric González [2012], los jóvenes españoles están muy bien titulados, pero los bien preparados son pocos más de los de siempre)...⁵ Los puntos que pueden explicar la falta de competitividad del producto estatal español son muchos más, pero no es la intención del presente artículo enumerarlos todos ni entrar a juzgar cuánto de verdad hay en cada uno de ellos. Los datos estadísticos y las opiniones están muy encontrados en cada uno, variando según el medio que los difunde. En todos ellos hay opiniones y exposiciones demagógicas por todas partes, y no caeré en el error de sumar más demagogia a la que ya hay. Solo me he mojado brevemente en el problema de la *titulitis* universitaria porque lo conozco de forma personal y porque, a raíz de lo expuesto y de lo citado de Enric González, me resulta especialmente demagógica y comercial la expresión *generación perdida*, que desgraciadamente pocos han criticado. Muchos de los que salen con carreras y másteres no saben analizar la sociedad que les rodea, y eso no es estar bien preparado.

Sea por las causas que sea, España ha sido poco competitiva. Fiel reflejo de esta situación son los datos de exportaciones e importaciones. Según el Instituto Nacional de Estadística (INE), en 2010 se realizaron importaciones por valor de 239 630 millones de euros, mientras que las exportaciones supusieron un total de 186 459 millones. En 2010 España presentó un déficit de exportaciones de 53 171 millones de euros. Tras la última reforma laboral este dato ha mejorado: concretamente, en los cinco primeros meses de 2013 las exportaciones subieron un 7,3% con respecto al mismo periodo del 2012 (“La balanza comercial española...”, 2013), si bien los efectos ya los conocemos: aumento de la precariedad laboral. En los años anteriores fueron la volátil especulación urbanística y el sector turístico los que garantizaron la marcha de la economía española. Es ante esta tesitura cuando nos encontramos con el gran problema: por un lado, la crisis de sobreproducción propiciada por la irrupción de las nuevas tecnologías en un esquema económico capitalista nos obliga, a nivel global, a controlar la producción para ajustarla al consumo; por otro, a nivel estatal necesitamos ser más competitivos y, por ende, producir más y más barato, para poder equipararnos a otros Estados y teóricamente sufrir menos los efectos de una crisis que es global. En otras palabras, necesitamos trabajar más horas, cobrar menos, pagar más impuestos y obtener menos servicios y ayudas públicas para poder ser más competitivos —y en este camino se avanza—, pero al mismo tiempo esto no hace más que aumentar una producción que no termina de consumirse, alimentando más la crisis *de consumo* —de forma más tangible, aumentando el número de parados, empeorando las condiciones laborales y, por tanto, disminuyendo el consumo interno al tener el individuo menos poder adquisitivo.

5 González (2012). Incluiré su interesante párrafo sobre el problema de la educación universitaria: “Nuestros jóvenes están muy bien preparados. Pues no. Los jóvenes españoles están, en general, muy bien titulados, pero los bien preparados son, en porcentaje, pocos más de los de siempre. La masificación universitaria y la falta de empleo han generado una insólita proliferación de posgraduados sin expectativas y una fatigosa abundancia de idiotas con máster. Faltan técnicos medios, falta espíritu emprendedor y faltan oportunidades”.

Expuesto ya todo el argumentario sobre la cuestión económica española, ¿cuál es la solución? De la misma manera que existe una doble causa para la crisis económica, una sobreproducción de carácter internacional y una falta de competitividad en la esfera estatal, la solución también debe ser doble y atacar simultáneamente el problema de la sobreproducción de manera conjunta entre los distintos Estados y el problema de la falta de competitividad dentro de España.

En el ámbito internacional abogo por un control de la producción y, ya que el problema es que sobra y no que falta, considero que la manera más oportuna de hacerlo es incorporando criterios ecológicos y humanitarios en el trabajo. La solución pasa por producir de manera más sostenible, aprovechando que lo que se necesita es precisamente regular la producción, y a su vez dando mayores derechos a los trabajadores, reduciendo su jornada laboral e incrementando su salario y sus prestaciones sociales, en tanto en cuanto la sobreproducción propiciada por la irrupción de las nuevas tecnologías lo permita. Tal y como exponía en el primer punto, ya que nos ha tocado la *gallina de los huevos de oro* con las nuevas tecnologías, repartamos las ganancias entre todos para que todos salgamos ganando más, incluidos los controladores de los medios de producción, del mismo modo que se tuvo que hacer cuando irrumpieron la máquina de carbón durante los siglos XVIII y XIX o la industrialización del petróleo ya en el XX. Para que esto se dé, es preciso que en el comercio internacional todos adopten las mismas reglas, pues si no el balance comercial estaría desequilibrado en favor del Estado que no las cumpliera y los demás se verían obligados a empobrecer las condiciones laborales y humanitarias de sus trabajadores para poder competir con él, tal y como ocurre hoy en día con China, India y otros países. Por ello, es necesaria la creación de sellos internacionales que certifiquen la calidad técnica, ecológica y humana de los productos, de manera similar a como el sello CE funciona como garante de calidad técnica dentro de la Unión Europea. Ya no deben valer importaciones de bajo coste de productos fabricados bajo condiciones laborales infrahumanas.

Dentro del Estado español, son necesarias reformas estructurales que aumenten la competitividad (muchas de ellas ya se han llevado a cabo), aunque en ocasiones resulten polémicas. Por otro lado, la economía debe diversificarse más para no depender de unos pocos sectores como el turismo o la construcción con el fin de evitar que, de venirse estos abajo, el Estado se vea afectado gravemente. Es cierto que los datos sobre los distintos factores que atañen a la productividad son confusos, discutidos y demagógicos, pero dentro de la esfera internacional antes mencionada la balanza de exportaciones e importaciones es un indicativo claro y neutral. Probablemente hay algo de razón en todas las partes, tanto en quienes opinan que las horas de trabajo no están siempre bien invertidas como en quienes creen que el problema principal es la falta de inversión en I+D+i, pero todas coinciden en que se debe trabajar con medidas de distinto tipo, desde la inspección hasta la inversión, para asegurar un trabajo justo y a la vez responsable.

En pocas palabras, en el Estado español, para salir de la crisis económica es necesario que a nivel internacional se apueste por una estrategia de control de la producción incluyendo criterios ecológicos y humanitarios, y que a nivel estatal se adopten reformas estructurales encaminadas a una valoración de un trabajo responsable y justo.

CONCLUSIO: UN DESAJUSTE ESTRUCTURAL MOTIVADO POR LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS

Volviendo al esquema estructuralista de sociedad propuesto en el prólogo, encontramos que es natural que el conjunto de la red social se mueva, evolucione. Ahora bien, lo deseable es que este movimiento sea común, de velocidad similar en todos los nodos y conexiones que conforman la tela de araña social, pues de otro modo se generan tensiones que pueden derivar en una *ruptura social*. Durante la segunda mitad del siglo XX y especialmente a principios del siglo XXI el desarrollo de las tecnologías de vanguardia y su democratización las han convertido en un nodo que ha avanzado muy rápidamente. El resto de los nodos interconectados que forman el conjunto social están teniendo dificultades para adaptarse a esta evolución.

Desde el punto de vista económico, la adopción de nuevas tecnologías ha generado una crisis de sobreproducción, mal llamada *crisis de consumo*. No se está sabiendo gestionar a nivel internacional las posibilidades que estas tecnologías ofrecen, mientras que a nivel estatal la gestión entra en confrontación directa con la necesidad de aumentar la competitividad en el mercado internacional, agravando aún más la crisis de sobreproducción.

En el mundo de la política, las nuevas tecnologías exigen directa o indirectamente nuevas formas de gobernanza que pasan directamente por la adopción de una democracia directa o pura. Las redes sociales se están convirtiendo en un buen simulacro del futuro político, aquel donde los representantes tienen que desaparecer, la persona debe ser completamente autónoma para la adopción de decisiones que solo le atañen a ella y poder participar en igualdad de condiciones con el resto en la toma de decisiones comunes, conociendo todos sus detalles.

Desde la cultura, estas tecnologías tienden a implantar a nivel global formas culturales concretas, normativizadas previamente. Esto actúa en contra de aquellas culturas que no han sabido adoptar las medidas necesarias de normativización para adaptarse a los nuevos tiempos. La implantación de lo global es muy positiva, siempre que no se abandone lo local.

Por otra parte, las nuevas tecnologías democratizan la información. Pocos son los secretos *de colectividad* que es posible ocultar hoy en día. Todos podemos crear y obtener información gratuita y difundirla o adquirirla de cualquier persona en el mundo, si bien es cierto que este abismo informativo obliga a desarrollar estrategias de esquematización, concisión y crítica.

Desde el punto de vista pedagógico, las nuevas tecnologías propician la especialización frente a la transversalidad. Se debe apostar por una formación transversal en pro del auténtico humanismo, aprovechando las posibilidades que las nuevas tecnologías ofrecen pero sin caer en la inadaptación social —y, a largo plazo, el freno del propio progreso técnico e intelectual— en que puede derivar el exceso de especialización.

Desde el ámbito de la moral, probablemente el más importante, estas tecnologías mal gestionadas —esto es, pensadas como un fin y no como un medio— contribuyen a aumentar la importancia de esa nueva dimensión personal alternativa a la del amigo y la del enemigo, la del *extraño*, ser físicamente cercano y moralmente lejano, odiado pero necesitado en las relaciones sociales capitalistas propias de las sociedades occidentales.

Desde el punto de vista epistémico y científico, estas tecnologías propician mayores avances en la ciencia, y a su vez estos desarrollan aún más las nuevas tecnologías, con lo que se crea

un círculo vicioso que aumenta de forma exponencial la velocidad de la evolución de las nuevas tecnologías y se incrementa el desajuste estructural y la revolución crítica social plasmada de forma particular en los puntos anteriormente tratados. La potencia de estas tecnologías puede hacernos caer en el error de valorar solo el conocimiento científico, el del objeto, dejando a un lado el humanístico, el del sujeto y la comunidad, y, por tanto, puede hacernos perder el contacto con la naturaleza intrínseca de la persona y la colectividad.

El mismo desajuste estructural es aplicable a muchísimos otros ámbitos que componen la esquematización reticular de la compleja entidad que es la sociedad. Es cuestión de tiempo que análisis similares aparezcan y se desarrollen para otros asuntos, pero en el fondo encontraremos lo mismo: unas tensiones sociales motivadas por el rápido avance de las nuevas tecnologías. Debe tenerse en cuenta que los nodos están interrelacionados entre sí; así, por ejemplo, el avance de las nuevas tecnologías propicia unas nuevas dimensiones moral y política, pero asimismo la nueva dimensión moral también alimenta la nueva dimensión política, y viceversa, y así sucesivamente con todos los puntos tratados, lo que incrementa los efectos del desajuste. En otras palabras, empujar del nodo perteneciente a las nuevas tecnologías crea una tensión en el resto de los nodos, uno por uno, y a su vez esta tensión se ve alimentada por las fuerzas que entre ellos ejercen gracias a las conexiones de la tela de araña. Además, tal y como se ha visto en el análisis de la ciencia y las nuevas tecnologías, el avance no solo parece no tener freno, sino que presenta una aceleración continua. Esto nos tiene que hacer pensar en una nueva forma de entender la sociedad, en la que seamos capaces de adaptarnos a la vertiginosa velocidad de las nuevas tecnologías.

No obstante, este proceso tampoco es del todo novedoso. Ya con la adopción de las tecnologías del carbón y del petróleo durante los siglos XIX y XX se produjeron revoluciones sociales similares. Se rebajó la jornada laboral para controlar la producción orientada al consumo, se instauraron sistemas representativos frente a los feudales existentes antaño, aparecieron y se popularizaron la prensa escrita y los panfletos con contenidos ideológicos, la cultura empezó a globalizarse y se tuvieron las primeras desapariciones de lenguas y formas culturales, comenzó a surgir el *extraño* en el sistema moral, pero a su vez también la preocupación general por la educación, y la ciencia evolucionó alimentando a su vez las nuevas tecnologías hasta llegar al punto en el que nos encontramos hoy. Lo que en los albores del siglo XXI nos toca es dar un paso más, comprendiendo la sociedad como un todo con partes interrelacionadas donde las nuevas tecnologías están arrasando las demás partes de forma acelerada y, con la historia como guía y tutora, sabiendo adaptar los cambios de forma humanista para evitar que la red se rompa y estallen conflictos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbagnano, Nicola (1974), *Diccionario de filosofía*, trad. de Alfredo N. Galleti, México, FCE.
- Andolz Canela, Rafael (1994), *Leyendas del Pirineo para niños y adultos*, Huesca, Pirineo.
- Anthony, Sebastian (2012), “IBM shows off quantum computing advances, says practical qubit computers are close”, *ExtremeTech*, 28 de febrero, <<http://www.extremetech.com/extreme/120229-ibm-shows-off-quantum-computing-breakthroughs-says-qubit-computers-are-close>>.
- Bauman, Zygmunt (2004), *Ética posmoderna: sociología y política*, Madrid, Siglo XXI (1.ª ed. en versión original, 1993).
- “CC OO pide incentivar el consumo tras la nueva caída de empleo en el comercio”, *Sur*, 18 de agosto de 2013 <http://www.diariosur.es/agencias/20130818/local/malaga/ccoo-pide-incentivar-consumotras_201308181435.html>. Consulta en septiembre de 2013.
- “Cecobi demanda un descenso del IVA para incentivar el consumo”, *Deia*, 29 de agosto de 2013, <<http://www.deia.com/2013/08/29/bizkaia/cecobi-demanda-un-descenso-del-iva-para-incentivar-el-consumo>>. Consulta en septiembre de 2013.
- “CERN experiments observe particle consistent with long-sought Higgs boson”, *CERN Bulletin*, 4 de julio de 2012, <<http://cdsweb.cern.ch/journal/CERNBulletin/2012/28/News%20Articles/1459454?ln=en>>.
- “El autor de la matanza de Denver actuó de manera deliberada y bien calculada”, *RTVE*, 22 de julio de 2012 <<http://www.rtve.es/alacarta/videos/telediario/autor-matanza-denver-actuo-manera-deliberada-bien-calculada/1487918/>>.
- “El PIB británico se desploma en el segundo cuatrimestre”, *Público*, 25 de julio de 2012, <<http://www.publico.es/dinero/440045/el-pib-britanico-se-desplomo-en-el-segundo-trimestre>>.
- “El PIB de EE. UU. creció a un ritmo anual del 1,5% en el segundo trimestre”, *elEconomista.es*, 27 de julio de 2012, <<http://www.eleconomista.es/interstitial/volver/bolsa12/mercados-cotizaciones/noticias/4149290/07/12/el-pib-de-eeuu-crecio-a-un-ritmo-anual-del-1-5-por-ciento-en-el-segundo-trimestre.html>>.
- “El PIB francés se frena más de lo previsto y cae un 0,1% en el segundo cuatrimestre”, *El País*, 9 de julio de 2012, <http://economia.elpais.com/economia/2012/07/09/actualidad/1341823290_086077.html>.
- Feyerabend, Paul K. (1997), *Tratado contra el método*, Madrid, Tecnos (1.ª ed. en versión original, 1970).
- García-Izquierdo, Manuel (2012), “No aumentará el consumo, pero sí los precios de los productos”, *Intereconomía*, 6 de julio, <<http://www.intereconomia.com/noticias-negocios/claves/no-aumentara-consumo-pero-si-los-precios-los-productos-20120706>>. Consulta en septiembre de 2013.
- González, Enric (2012), “Cosas que no me creo”, *Jot Down Cultural Magazine* <<http://www.jotdown.es/2012/07/enric-gonzalez-cosas-que-no-me-creo/>>.
- González Rodríguez Arnaiz, Graciano (coord.) (1994), *Ética y subjetividad: lecturas de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Editorial Complutense.
- Hansson, Sven Ove (2013), *The Ethics of Risk: Ethical Analysis in an Uncertain World*, Houndmills (Basingstoke, Hampshire) / Nueva York, Palgrave Macmillan.
- INE (2016), “Encuesta de Población Activa (EPA): tercer trimestre de 2016”, 29 de noviembre, <http://www.ine.es/prensa/epa_tabla.htm>.
- Joven Romero, Marco Antonio (2011), “Rasgos mozárabes en algunos monumentos del Alto Alcanadre”, *Argensola*, 121, pp. 109-121.
- Kuhn, Thomas S. (1996), *La revolución copernicana*, Barcelona, Ariel (1.ª ed. en versión original, 1957).
- (2006), *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE (1.ª ed. en versión original, 1962).
- “La balanza comercial española roza el equilibrio en mayo”, *Expansión*, 19 de julio de 2013, <<http://www.expansion.com/2013/07/19/economia/1374224511.html>>.

- “La economía china confirma su frenazo al crecer un 7,6% en el segundo trimestre”, *El Mundo*, 13 de julio de 2012, <<http://www.elmundo.es/elmundo/2012/07/13/economia/1342146238.html>>.
- Lévi-Strauss, Claude (2006), *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo XXI (1.ª ed. en versión original, 1958).
- Luxemburgo, Rosa (1985), *Introducción a la economía política*, Madrid, Siglo XXI de España (1.ª ed. en versión original, 1925).
- “Mahou lanza una iniciativa para incentivar el consumo y ayudar al sector hostelero”, *Europa Press*, 14 de agosto de 2013, <<http://www.europapress.es/economia/noticia-economia-empresas-mahou-lanza-iniciativa-ayudar-sector-hostelero-incentivar-consumo-20130814161918.html>>.
- “Masacre de Connecticut: el autor de la matanza se suicidó en cuanto escuchó llegar a la policía”, *La Vanguardia*, 16 de diciembre de 2012, <<http://www.lavanguardia.com/internacional/20121216/54356406331/masacre-connecticut-autor-matanza-suicidio-cuanto-escucho-llegar-policia.html>>.
- Maté, Vidal (2013), “La industria alimentaria sucumbe a la crisis de consumo y reduce sus ventas”, *El País*, 8 de mayo, <http://economia.elpais.com/economia/2013/05/08/actualidad/1368028333_759280.html>.
- McConell, Kathryn (2012, 6 de abril), “Rendimiento agrícola aumenta con métodos modernos de producción”, *IPP Digital*, <<http://iipdigital.usembassy.gov/st/spanish/article/2012/04/201204063436.html#ixzz2AtLhYG0>>.
- Moreno, Sergio (2012), “Así se hundió el Centro de Investigación Príncipe Felipe”, *El Mundo*, 27 de mayo, <<http://www.elmundo.es/elmundo/2012/05/26/valencia/1338042631.html>>.
- Navarro López, Vicenç, Juan Torres López y Alberto Garzón Espinosa (2011), *Hay alternativas: propuestas para crear empleo y bienestar social en España*, Madrid, Attac España.
- Partido Pirata, “Quiénes somos”, <<https://www.http://partidopirata.es/programa/>>.
- Pennisi, Elizabeth (2010), “Synthetic genome brings new life to bacterium”, *Science*, 328, pp. 958-959.
- Popper, Karl R. (2008), *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos (1.ª ed. en versión original, 1934).
- “Rouco Varela advierte de que la crisis española es sobre todo una ‘crisis moral’”, *abc.es*, 5 de junio de 2012, <<http://www.abc.es/20120604/sociedad/abci-rouco-crisis-corpus-iglesia-201206041716.html>> [consulta: 23/7/2012].
- Sanati, Cyrus (2012), “Alemania no es inmune a la crisis”, *CNN Expansion*, 27 de julio, <<http://www.cnnexpansion.com/economia/2012/07/26/alemania-debe-reaccionar-ante-rebaja>>.
- Urrutia, César (2013), “El Corte Inglés gana un 18% menos por la crisis de consumo y la guerra de precios”, *El Mundo*, 25 de agosto, <<http://www.elmundo.es/elmundo/2013/08/25/economia/1377430363.html>>.

Migraciones y desarrollo rural: asentamientos subsaharianos en Binéfar

BEATRIZ RÓDENAS CEREZO¹

El presente artículo trata de analizar el impacto de las migraciones internacionales en el desarrollo rural, relacionando tres factores diferentes: la estructura comunitaria formada en el destino; el tipo de inserción laboral de los migrantes según la nacionalidad y el género; y sus formas de participación asociativa en el destino y hacia el origen. De esta manera, utilizaremos los datos etnográficos producidos en un estudio de caso determinado, la migración subsahariana en Binéfar para comprobar cómo la estructura laboral de los pueblos-destino resulta determinante a la hora de establecer comunidades estables y fomentar el desarrollo rural de la zona y el desarrollo también hacia las zonas de origen.

The present article focusses on the impact of International migrations on rural development, cross-analysing three specific factors: the community structure set up in the town of destination; the work integration nature of migrants according to their nationality and gender; and the associating patterns in the destination and towards the origin. To do so, we use the ethnographic data generated in a specific case study –the sub-Saharan migration in Binéfar– to ascertain how critical the labour structure of destination towns is in the establishment of stable communities and the promotion of rural development of those towns, as well as the development towards the areas of origin.

INTRODUCCIÓN: MIGRACIONES Y DESARROLLO RURAL

La forma en que los migrantes contemporáneos se asientan en los lugares de destino viene influida por diversos determinantes (contexto de acogida / contexto de origen) y por los diferentes modos de acceso al mercado laboral del país en cuestión (Portes y Böröcz, 1992). Si bien en el estudio de la inmigración en España se han priorizado las áreas metropolitanas, grandes o medianas (Morén y Solana, 2006), en este artículo proponemos analizar el asentamiento de la inmigración subsahariana en un entorno rural, Binéfar, con el objetivo de comprobar qué tipo de inserción sociolaboral y de integración sociopolítica ha acompañado al asentamiento de

1 rodenasb@hotmail.com. El presente artículo recoge algunos de los datos producidos durante la investigación que financió el Instituto de Estudios Altoaragoneses durante el año 2015, “Migración y codesarrollo en el ámbito rural: una aproximación antropológica a la comarca de La Litera. El caso de Binéfar”. Además, la autora está en deuda con los y las protagonistas de la investigación, ya que ellos y ellas la han hecho posible. Por último, agradece los comentarios y sugerencias de los evaluadores anónimos.

dicha población en esta localidad. De esta manera se pretende poner de manifiesto algunas de las relaciones posibles que se establecen entre migración y desarrollo, al comprobar qué impacto potencial pueden tener las migraciones internacionales en el desarrollo rural de Aragón.

Desde esta perspectiva, contemplamos el desarrollo rural desde un punto de vista global, incluyendo en su estudio tanto las consecuencias de las migraciones en el mercado laboral como la implicación sociopolítica de los migrantes en las sociedades de destino y origen, a través de las asociaciones. En definitiva, el objetivo final que se plantea en este artículo es tratar de inferir qué formas de asentamientos se han dado en Binéfar, analizando las relaciones que pueden establecerse entre tres variables diferentes: las formas que toman las estructuras comunitarias en el destino; los patrones de inserción sociolaboral de los inmigrantes según la nacionalidad y el género; y sus formas de participación sociopolítica y asociativa tanto en el destino como hacia el origen. Sin embargo, antes de continuar, deberíamos responder una cuestión inicial: ¿por qué elegir como objeto de estudio los africanos/as en Binéfar?

INMIGRANTES SUBSAHARIANOS/AS EN BINÉFAR

A pesar del descenso demográfico que ha sufrido el Alto Aragón en las últimas décadas, desde el año 2000 la población total de la comarca de La Litera ha aumentado, debido, en gran parte, al importante movimiento de inmigración que ha experimentado, llegando a su máximo en 2009 y advirtiéndose un descenso desde entonces, debido, igualmente, al retorno de esta misma población inmigrante (Ceder Zona Oriental Huesca, 2010) a raíz de la crisis económica global. La comarca de La Litera (18 696 habitantes) se caracteriza por una fuerte concentración de la población en el municipio de Binéfar (9461 habitantes), seguido de Tamarite de Litera (3604 habitantes).² En este sentido es importante señalar que solo siete municipios de la provincia de Huesca han ganado población en una década, y que entre ellos encontramos el de Binéfar (Agenda 21 Binéfar, 2002). De esta manera, la inmigración resulta un elemento dinamizador de la demografía de La Litera (PDRS La Litera, 2011-2015), pero, además, el tipo de migración que protagoniza la comarca posee características muy particulares, ya que las nacionalidades más frecuentes en esta comarca no son las mayoritarias en otros lugares del país.

Tomando los datos del Instituto Aragonés de Estadística (IAEST) podemos observar las principales nacionalidades de los extranjeros residentes en Binéfar, en el intervalo 2003-2014.

2 Datos del Instituto Aragonés de Estadística (IAEST), año 2014.

Cuadro 1. Principales nacionalidades en Binéfar.

	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
<i>Mali</i>	191	297	362	350	339	374	437	448	455	443	410	357
<i>Gambia</i>	129	115	129	157	142	145	163	176	179	177	173	174
<i>Senegal</i>	5	21	25	29	29	56	59	54	57	42	44	45
<i>Rumanía</i>	50	99	131	186	210	322	361	350	375	399	398	367
<i>Bulgaria</i>	1	4	15	13	53	83	88	75	77	74	66	104
<i>Marruecos</i>	8	16	23	38	34	48	56	53	68	66	73	66

Fuente: IAEST. Elaboración propia.

La principal característica que se desprende del análisis del cuadro 1 es la presencia mayoritaria de inmigrantes subsaharianos en Binéfar, procedentes de Mali, Gambia y Senegal, y siendo la nacionalidad maliense mayoritaria hasta el año 2014, cuando son superados por Rumanía en tan solo 10 personas. Si comparamos estos datos con la Encuesta Nacional de Inmigrantes (2007), comprobamos cómo Binéfar se sitúa en la tendencia de Aragón en general, ya que el 22,92% de los inmigrantes de Aragón proceden de países africanos, más que la media nacional. Pero, además, es de destacar que en Aragón existe menor proporción de inmigrantes procedentes de Marruecos, y más de otros países africanos, que en el conjunto de España (Lázaro *et alii*, 2012). La migración subsahariana hacia España posee características propias que, pese a su escaso volumen total comparado con el de otras nacionalidades, hacen que sea un objeto de estudio que ha ido tomando cada vez más relevancia en los últimos años. Su especificidad cultural, social, religiosa, étnica y asociativa; su tendencia hacia el asentamiento y la consolidación del flujo; la irregularidad que caracteriza sus entradas en el país; la transnacionalidad de las redes que tejen; el codesarrollo que ponen en práctica de una forma paradigmática; el aumento de su presencia en los últimos años; el aumento de la migración femenina subsahariana..., son algunas de las razones que los especialistas han expuesto para justificar su elección como objeto de estudio (Adepoju, 2000; González, 1999; Jabardo, 2006).

En el caso de Binéfar, si atendemos a la composición por sexo y por edad de los flujos en el caso de las tres nacionalidades subsaharianas diferenciadas, podemos observar tres estructuras comunitarias diferentes, dos de ellas relativamente estables.

En el caso de Mali, la nacionalidad subsahariana más numerosa, la presencia de mujeres y de niños nos habla de la existencia de familias. Se trata de una migración que partió con una tasa de masculinidad³ muy alta, en torno al 17%, y que en los últimos diez años ha recortado

3 Índice de masculinidad = 100 x hombres/mujeres.

posiciones, de forma que, mientras las mujeres no han dejado de aumentar, los hombres se encuentran en retroceso relativo (no demasiado acentuado) desde 2009. Como comprobaremos más adelante con la etnografía realizada, estos datos ilustran una migración que partió con los hombres, los cuales reagruparon a las primeras mujeres, quienes no han dejado de llegar, a pesar del relativo retroceso masculino.

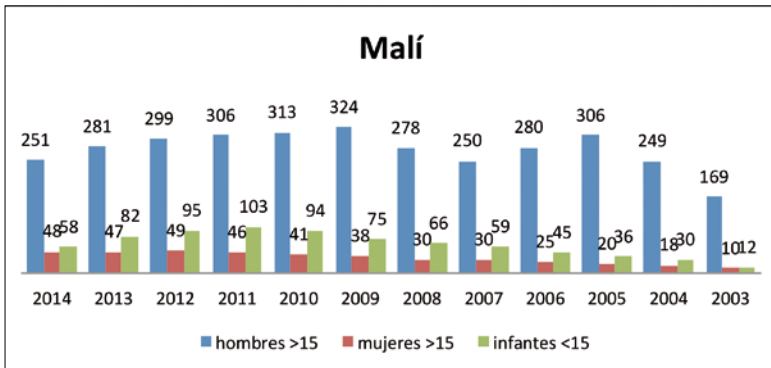


Figura 1. Malí. Fuente: IAEST. Elaboración propia.

El caso de Gambia, sin embargo, es muy diferente. Se trata de una migración estable y consolidada de familias, ya que la tasa de masculinidad no ha variado apenas en los últimos diez años, en torno al 5%. Tampoco a nivel cuantitativo ha aumentado la comunidad de forma significativa, como sí ha ocurrido en el caso de Malí. Estas características nos inducen a pensar en una comunidad estable y establecida, más conservadora y cerrada, donde los contactos fuera de la comunidad serán, como veremos, más limitados.

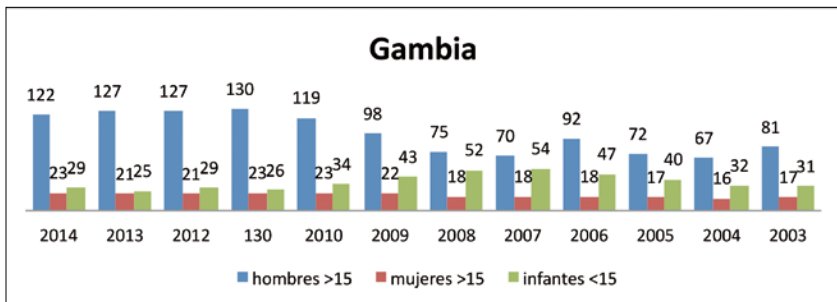


Figura 2. Gambia. Fuente: IAEST. Elaboración propia.

Y, por último, en el caso de Senegal, nos encontramos con una migración incipiente que no acaba de despegar. Se trata de una comunidad muy masculinizada, donde las mujeres y los niños no han dejado de aumentar, aunque de una forma muy escasa. Los datos de la gráfica nos inducen a pensar en una comunidad que empezó a establecerse hasta 2009 con algunas familias pioneras, pero que, desde entonces, está en retroceso, y no acaba de consolidarse en Binéfar.

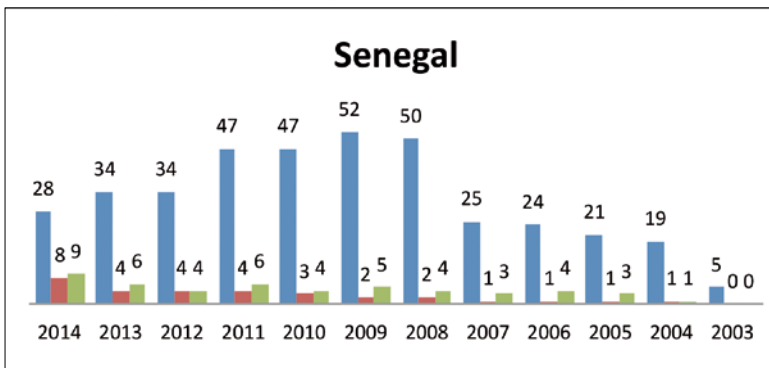


Figura 3. Senegal. Fuente: IAEST. Elaboración propia.

ESTABLECIENDO LA INVESTIGACIÓN: MERCADO DE TRABAJO Y ASOCIACIONISMO INMIGRANTE

El artículo que presentamos pretende mostrar el impacto que tienen las migraciones internacionales en el desarrollo rural de Aragón a través de un estudio de caso determinado, la inmigración subsahariana en Binéfar, en la comarca de La Litera. Para ello se pretende relacionar tres factores diferenciados: las estructuras comunitarias (descritas en el apartado anterior), los tipos de inserción laboral y las formas de asociacionismo practicadas.

La inserción de los/as inmigrantes en la estructura laboral

Portes y Böröcz plantearon que los modos de asentamiento de los inmigrantes contemporáneos dependían de los orígenes sociales de los que procedieran y del tipo de contexto social que encontraran en las sociedades de destino. De esta manera, se configuraban diferentes modos de acceso al mercado de trabajo, donde la participación de los inmigrantes en el mercado laboral secundario venía determinada por su procedencia como trabajadores manuales en origen, ligada a un contexto de acogida hostil o discriminatorio (Portes y Böröcz, 1992).

En lo que respecta a la estructura laboral de las sociedades de destino, Castles y Miller (2004) sistematizaron algunas de las preguntas clave en torno a las que han girado las inves-

tigaciones sociales a raíz de la reestructuración que supuso el fin de la Guerra Fría. Entre las preguntas clave que plantear, rescatamos las siguientes:

- ¿Han persistido los modelos de segmentación por origen étnico y género en el mercado, o se han dado cambios significativos?
- ¿Qué variaciones se dan en los patrones de empleo según criterios como antecedentes étnicos, género, tiempo de haber llegado, tipo de migración, condición legal, educación, etc.?
- ¿Qué estrategias han adoptado los migrantes para tratar las desventajas en el mercado de trabajo?

Los primeros modelos sobre la segmentación del mercado de trabajo (Piore, 1972), conceptualizaban la estructura laboral como un primer segmento económico con puestos de trabajo estables y bien remunerados, y un segmento secundario del mercado de trabajo donde la precariedad y la flexibilidad involucran, sobre todo, a los inmigrantes y a las mujeres, entre otros actores (Schrover *et alii*, 2007). Algunos autores trataron de encuadrar el concepto de *segmentación* dentro del marco teórico de la economía política, con el objetivo de explicar la segmentación a partir de un análisis histórico del desarrollo capitalista (Fernández-Huerga, 2010; Gordon *et alii*, 1986). En este contexto, se ha prestado atención al papel que desempeñan las distintas características de los trabajadores (raza, sexo, educación, etc.) en la segmentación (Albelda, 1985; Baron, 1975; Fernández-Huerga, 2010).

Desde estos puntos de partida, analizaremos la estructura laboral de Binéfar, comprobando si son aplicables las teorías de segmentación del mercado de trabajo en una ciudad, Binéfar, donde, como veremos, debido a su peculiar estructura laboral, la crisis de 2008 ha afectado relativamente poco a algunos de sus sectores económicos. Segundo, describiremos los nichos laborales que han ido ocupando los inmigrantes en el mercado de trabajo (Cachón, 2004; Schrover *et alii*, 2007), lo que nos permitirá dibujar los patrones de empleo que se han desarrollado en Binéfar, según nacionalidad y género. Y, por último, pondremos de relieve las estrategias económicas que han adoptado los inmigrantes para establecerse en el lugar de destino, y cómo el contexto de destino ha influido en esta ubicación económica y social.

Asociacionismo inmigrante: desde el ámbito rural a lo transnacional

Los proyectos de desarrollo rural implementados en la comarca de La Litera responden al Programa de Desarrollo Rural (PDR) de Aragón 2007-2013, que a su vez cumple con las Directrices Comunitarias de Desarrollo Rural 2007-2013 y con el Plan Estratégico Nacional de Desarrollo Rural (PENDR) 2007-2013. Sus líneas básicas de actuación recogen los análisis hechos a la economía rural, resaltando los sectores estratégicos de cada zona y una batería de medidas para mejorar su rendimiento económico en el futuro. En relación con el ámbito social, los planes de desarrollo rural se centran en los equipamientos sociales, los recursos educativos y de sanidad, el acceso a las nuevas tecnologías, el sector del turismo rural y la situación socioeconómica de las mujeres rurales (PENDR 2007-2013).

Sin embargo, en este artículo vamos a analizar el impacto que han tenido las migraciones internacionales en el desarrollo rural siguiendo dos líneas de investigación: primero, analizar la

implicación sociopolítica de los inmigrantes en los lugares de destino a través de las asociaciones; y segundo, indagar en la opción del codesarrollo como forma de integración transnacional (Ródenas, 2014b).

En cuanto a la implicación sociopolítica de los inmigrantes en la sociedad de destino, hemos de señalar que la población subsahariana presenta un índice de asociacionismo más elevado que el resto de nacionalidades, debido, en parte, a la larga tradición que tiene el asociacionismo en las sociedades africanas, tanto por la adscripción a grupos particulares basados en el nacimiento, la edad, el sexo o la familia de adopción, como por la pertenencia a asociaciones voluntarias (Wipper, 1984). Tradición asociativa africana que adquiere más relevancia si cabe en el caso de las mujeres, ya que estas asociaciones les proporcionan un apoyo necesario, reforzando vínculos emocionales y efectuando funciones prácticas fundamentales (Wipper, 1984). Además, el extrañamiento que supone la sociedad de destino frente a su condición identitaria, agudiza la implicación sociopolítica de estos colectivos en el desarrollo rural de las sociedades de destino (Aparicio y Tornos, 2010).

Por otra parte, la consideración del codesarrollo en las políticas de cooperación local incluye considerar a los inmigrantes como actores sociales del desarrollo rural. Si bien las políticas de codesarrollo fueron re-definidas en 1997 por Sami Naïr en un intento de convertir al inmigrante en “actor consciente del desarrollo” (Naïr, 1997: 3), en el contexto español fue a partir de 2001 cuando, con el Greco (Programa Global de Regulación y Coordinación de Extranjería e Inmigración), se introdujeron, por primera vez, medidas para el codesarrollo, fomentando la formación de los inmigrantes como agentes de desarrollo. Desde entonces tales medidas se han ido multiplicando, tanto a niveles europeos como nacionales, autonómicos o locales (Lacomba y Falomir, 2010). En este sentido, las asociaciones, grupos y organizaciones de personas extranjeras dinamizan el tejido social en la sociedad de destino, y crean vínculos con los lugares de origen, de manera que se configuran proyectos de codesarrollo a nivel transnacional (Diao, 2006). De esta manera, desde la perspectiva del transnacionalismo (Basch *et alii*, 2003), se plantea que los contextos de origen y de destino de los flujos migratorios están conectados más allá de fronteras geográficas, políticas y culturales, a través de las relaciones que mantienen los migrantes. Desde esta perspectiva, las prácticas de codesarrollo puestas en funcionamiento por los migrantes pueden entenderse también como formas de integración transnacional, esto es, formas que los diferentes actores y actrices tienen de posicionarse entre origen y destino, formas de encontrar una razón de ser, estar y hacer en origen y en destino (Ródenas, 2014b).

BASES MATERIALES: MÉTODOS Y TÉCNICAS

Las bases materiales en las que se sustenta la investigación nos indican la perspectiva epistemológica de la que parte el estudio y la metodología que ha sido llevada a cabo para comprender el problema que hemos planteado. La investigación que presentamos ha combinado dos formas de investigación sociológica: las técnicas cuantitativas y las cualitativas, si bien estas últimas conforman el núcleo del trabajo final.

En una primera aproximación al problema de estudio, la revisión bibliográfica y la exploración estadística nos permitieron focalizar el problema y tomar una fotografía estática de la situación social de los inmigrantes en Binéfar. En este sentido, se han explotado diferentes fuentes secundarias para producir información sobre la inmigración en Aragón, en general, y en Binéfar, en particular: cifras de población y censos demográficos para enmarcar las características generales del contexto de asentamiento de la población migrante; la Encuesta Nacional de Inmigrantes (2007) para recabar información sociodemográfica sobre trayectorias laborales y estrategias económicas y sociales; y encuestas de población activa y afiliaciones a la Seguridad Social para conocer el peso de los trabajadores en diferentes regímenes de cotización según nacionalidad.

Sin embargo, el núcleo de la investigación está formado por una investigación cualitativa basada en los estudios de caso construidos a partir de la observación participante, las entrevistas en profundidad y las discusiones en grupo, como técnicas principales. Los contextos de observación participante han sido variados:

- Servicios Sociales de Base de la Comarca de La Litera.
- ONG de atención a inmigrantes (Cáritas Binéfar, Cáritas Monzón, Cruz Roja Binéfar).
- Asociaciones de inmigrantes.
- Lugares de trabajo inmigrante.
- Casas de inmigrantes en Binéfar.

En cuanto a las entrevistas en profundidad, su objetivo es conocer la experiencia, sentimientos y creencias o valoraciones del entrevistado, lo que imposibilita que la entrevista presente una estructura de desarrollo “preguntas-respuestas”, ni sea establecida de antemano de una forma hermética por el entrevistador. Sin embargo, una vez establecidas las entrevistas iniciales, se hace posible construir un guion de entrevista donde se anotan las áreas generales que se pretenden cubrir, y que, necesariamente, varían en función del entrevistado. En nuestra investigación se han realizado varias entrevistas a un total de 29 informantes, que quedan recogidas como sigue a continuación:

Cuadro 2. Entrevistas realizadas.

<p>Expertos en contacto directo con la realidad estudiada (total 7)</p>	<p>* Psicóloga en Cáritas. *Técnico en Cáritas. * Trabajadoras sociales en la comarca (2). * Técnica del Ayuntamiento. * Trabajadora social en Cruz Roja. * Matrona en el Centro de Salud.</p>
<p>Expertos en sectores clave de la economía (total 5)</p>	<p>* Técnica en los sindicatos. * Empleadora en empresa clave “a”. * Empleador en empresa clave “b”. * Representante de empresarios. * Representante de comercios.</p>

<p>Informantes clave (total 17)</p>	<ul style="list-style-type: none"> * Representantes de asociaciones de Mali: 2 mujeres; 4 hombres. * Representantes de asociaciones de Gambia: 3 mujeres. * Representantes de asociaciones de Senegal: 2 mujeres; 1 hombre. * Trabajadores subsaharianos en el campo y en granjas: 5 hombres. * Grupos de discusión: 1 de mujeres de Mali; 1 de mujeres de Gambia.
---	---

Elaboración propia.

Por último, solo nos quedaría indicar que el trabajo de campo comenzó en marzo de 2015 y finalizó en julio del mismo año. El análisis de los datos producidos se elabora a continuación.

INMIGRANTES SUBSAHARIANOS/AS EN EL MERCADO SOCIOLABORAL BINEFARENSE

Nuestro objetivo en este apartado será dibujar, primero, cuál ha sido el desarrollo del mercado laboral en Binéfar y, segundo, analizar los patrones de inserción laboral y social de los inmigrantes, según nacionalidad y género.

La estructura del mercado laboral binefarense. Datos estadísticos

Para presentar cómo los inmigrantes se han ido introduciendo en los diferentes sectores de actividad económica, podemos partir de los datos generales sobre las tendencias en la economía oscense, y utilizar las autorizaciones de trabajo concedidas, según sector de actividad, para dar una imagen global de las tendencias históricas que se han desarrollado en la provincia.

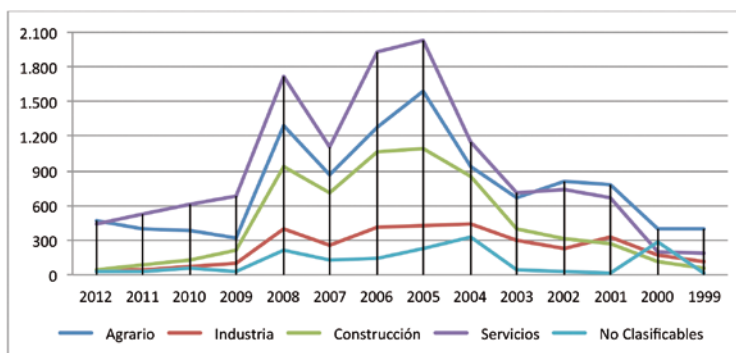


Figura 4. Autorizaciones de trabajo por sector de actividad. Huesca. Fuente: IAEST. Elaboración propia.

A partir del análisis de la figura anterior podemos delimitar tres etapas en la inserción laboral de los inmigrantes. En la primera etapa (1999-2002) hasta el año 2003, nos encontramos ante el despegue del trabajo inmigrante en la provincia de Huesca, donde la construcción va tomando importancia, a costa de la industria, y donde el sector agrario es el principal sector receptor de inmigrantes, seguido por el sector servicios. Sin embargo, a partir de 2003, se inicia un cambio de tendencia general, ya que el sector servicios pasará a ser el principal sector receptor de inmigrantes, y la construcción se consolida como destino de la migración, por detrás del sector agrario. Esta segunda etapa (2003-2008) se mantendrá hasta 2009. A partir del año 2009 asistimos a una caída en picado de las autorizaciones de trabajo en todos los sectores, que alcanzarán niveles de más de diez años atrás, y donde, de nuevo, asistimos a un cambio de tendencia, ya que a partir de 2012 el sector agrario de nuevo se convertirá en el primer sector receptor de inmigrantes, siendo un sector refugio para capear la crisis económica española.

1999-2002	Agrario	Servicios	Industria	Construcción
2003-2008	Servicios	Agrario	Construcción	Industria
2009-2012	Agrario	Servicios	Construcción	Industria

Figura 5. Tendencias generales. Provincia de Huesca. Elaboración propia.

Para comprobar qué efectos han tenido estas tendencias generales en el mercado laboral local de Binéfar, vamos a ilustrar dos años representativos de estas tres etapas propuestas: 2005 y 2012.

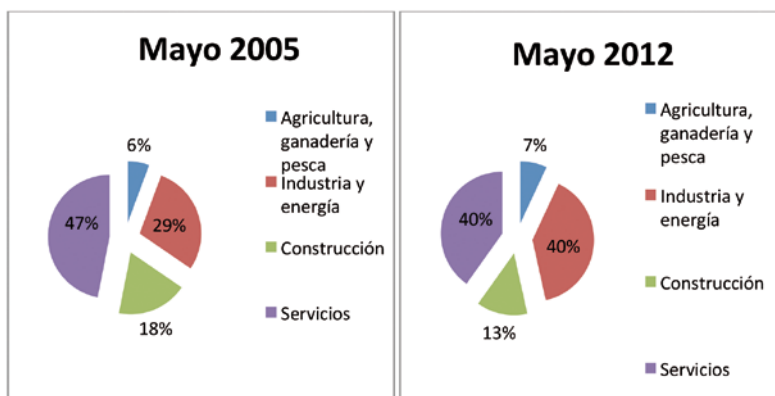


Figura 6. Sectores de actividad en Binéfar. Fuente: IAEST. Elaboración propia.

Como refleja la figura anterior, el sector servicios se ha mantenido en primer lugar en Binéfar, seguido de la industria, que, contrariamente a la tendencia general en la provincia de Huesca, ha crecido en Binéfar durante estos años. Y la agricultura, sector refugio para inmi-

grantes a nivel provincial, se ha mantenido prácticamente estable en Binéfar durante la crisis española. De esta manera, la estructura económica binefarenses se ha mantenido más o menos estable a pesar de los efectos de la crisis económica, apostando por la industria como motor económico de la zona, en lugar de focalizarse en la construcción. Estas características económicas particulares que se dan en Binéfar pueden explicar, en parte, por qué este municipio ha atraído tal cantidad de inmigrantes (que, recordamos, actualmente se encuentran en un retroceso muy amortiguado, véase el cuadro 1), quienes han construido, además, comunidades estables en la sociedad de destino, sobre todo en el caso de los procedentes de Mali y de Gambia. Y es que Binéfar ha podido, en cierta medida, capear la crisis. Ahora bien, ¿cómo ha afectado específicamente a la población inmigrante de la localidad esta relativa estabilidad económica binefarenses? A esta pregunta trataremos de contestar en el siguiente apartado.

La inserción laboral de inmigrantes subsaharianos/as en Binéfar. Datos etnográficos

Partiendo de la perspectiva de la segmentación del mercado laboral, los inmigrantes se introducen en el segmento secundario del mercado de trabajo, donde la precariedad y la flexibilidad involucran, sobre todo, a los inmigrantes y a las mujeres, entre otros actores (Schrover *et alii*, 2007). Sin embargo, en el caso de Binéfar, hemos de diferenciar dos trayectorias migratorias diferentes seguidas por los hombres subsaharianos, que deberemos completar con una tercera vía desarrollada por las mujeres subsaharianas.

En el caso de los hombres subsaharianos, su llegada a Binéfar se debe, en la mayoría de los casos registrados, a las rutas temporeras de recogida de fruta y hortalizas. La ruta se repite para muchos: Almería, Jaén, Lérica y La Litera.

Abdou⁴ es un senegalés que vive en Binéfar con su mujer e hijos. Cuenta que llegó a Almería, “y tuve los papeles allí... allí vi un anuncio de se necesita gente para recoger la fruta en Tamarite. Vine y dije, no vuelvo más a Almería...”.

Modibo es de Mali y lleva más de doce años en España. “Antes trabajaba como pajaritos —medio sonríe— Huelva, Jaén, Almería, Lérica... Pero hace dos años me quedé aquí”. Cuenta que encontró trabajo en una granja y que aún trabaja recogiendo la fruta en temporada, pero solo en La Litera.

Una vez que los inmigrantes llegaron a La Litera siguiendo las rutas temporeras de la fruta, algunos de ellos encontraron posibilidades de empleo en la zona, lo que les decidió a quedarse y probar. La primera trayectoria migratoria que hemos podido recoger implica a las granjas ganaderas, que atrajeron a muchos subsaharianos, malienses y, sobre todo, gambianos, si bien ha sido difícil para los inmigrantes mantenerse establemente en estos empleos. Por una parte, se trata, en su mayoría, de inmigrantes que procedían de zonas rurales en sus países de origen, Mali o Gambia, lo cual significa que poseen poca o nula formación. Y muchos no han logrado obtener un requisito mínimo para mantenerse en las granjas: el

4 Todos los nombres usados son seudónimos.

carné de conducir para llevar el tractor. Por otra parte, los empresarios suelen opinar que los subsaharianos son más dóciles, mejores trabajadores y menos problemáticos, lo que les impulsa a contratarlos y esperar a que mejoren su formación, pero, encontramos que, en algunos casos, no se les ha facilitado compaginar el trabajo de la granja con la recogida de frutas y hortalizas de temporada, ni han integrado sus formaciones, requeridas y necesarias, en horario laboral.

Juan es uno de los representantes de los empresarios agropecuarios en La Litera. Cuenta que “hay necesidad de mano de obra en las granjas y con las empresas ganaderas”, pero que el personal que llega no es cualificado, “entonces, como mucho, lo puedes poner a barrer... es necesario que tengan formación, que sepan usar un ordenador, porque las granjas están automatizadas, que tengan el carné para coger el tractor...”.

Pedro también es una figura pública entre los ganaderos de La Litera. Es ganadero, hijo de ganaderos, y relata su caso personal con un trabajador inmigrante de Gambia. Se llama Omar, tiene 25 años, y trabaja con Pedro desde hace año y medio:

esta mano de obra no cualificada es necesaria para el trabajo, es un trabajo que puede hacer cualquiera, y yo no puedo pagar a todos 1500 euros... Pero el problema es que no se esfuerza, no avanza... si lo hiciera, a mí me serviría más, y Omar cobraría más. Desde el principio le he presionado para sacarse el carné de moto... el de coche ni me lo planteo... con la bici que le he dado va y viene a trabajar, da igual que sea invierno o llueva... Yo, los animales los tengo en varios lugares... si no tiene carné, lo tengo que llevar yo, de un lugar a otro... con el carné le dejaría el tractor. Y dar medicinas a los animales, si le dices tanto, vale, pero como le digas en función del peso, ya no sabe... Se ha presentado cinco veces al carné de moto, y nada. Y no quiero perderlo, porque es muy buen chaval, pero ya le he amenazado... o se saca el carné o nada...

Pedro continúa,

[...] los empresarios suelen ser muy muy considerados con los trabajadores inmigrantes, a veces más que con los nacionales... a veces, si llueve mucho, voy yo a por él... Y lo apunté en Monzón, a la escuela para castellano... fui con él... Me pidió libres los viernes y los sábados, en vez de los domingos, y a mí me va bien, así no voy yo los domingos a ver a los animales... en horarios me va bien, porque puedo... hasta octubre o así la temporada alta es mucho trabajo, a él no le importa coger vacaciones en noviembre si le doy todo el mes seguido...

Modibo explica que su jefe sí le deja trabajar recogiendo fruta en temporada:

pero hay jefes que no te dejan trabajar en la temporada de la fruta... Yo soy el único africano de la granja, los demás son rumanos. Yo me saqué el carné de conducir, me costó mucho, 1 año y 3 meses... y lo pagué yo. Mi jefe de la granja me lo dice, que es mejor para mí, que con formación podría pinchar a los animales, medicamentos, más animale... Pero no tengo tiempo, y no sé dónde lo puedo hacer... si hubiera en el pueblo un maestro que me enseñara animales, pinchazos, medicamentos... a las 7 o las 8 cuando acabo, sí... me gustaría.

En este contexto, les resulta particularmente difícil a los inmigrantes subsaharianos, mayoritariamente a los gambianos, mantener los trabajos en las granjas.

Con respecto a la segunda trayectoria migratoria registrada entre los hombres subsaharianos, esta implica a la industria de Binéfar, y, sobre todo, a algunas empresas agroalimentarias (industria cárnica, fábricas de piensos, harineras, etc.) que han ido contratando inmigrantes subsaharianos a lo largo de estos años. Un ejemplo paradigmático de estas empresas lo constituye Fribin, uno de los mataderos más importantes de Europa, que ha sido un polo de atracción para la inmigración subsahariana en el municipio (Babel TVE, 2013). En torno al 38% de la plantilla es extranjera, ya que, siguiendo las palabras del director de Fribin, con el *boom* de la construcción la población evitaba trabajar en el matadero, donde el sueldo era inferior, lo que se tradujo en un aumento de los inmigrantes contratados, muchos de ellos oriundos de Mali (Babel TVE, 2013). Sin embargo, mientras la crisis económica ha hecho mella en otros sectores económicos, Fribin se ha mantenido como empresa referente en la industria cárnica, y los subsaharianos contratados como peones industriales, muchos malienses y algunos senegaleses, han mantenido su estabilidad económica, su empleo y su sueldo.

Julia lleva desde 1990 trabajando para la comarca de La Litera. Detalla que los primeros inmigrantes subsaharianos llegaron a partir de 1991 y 1992, atraídos por los puestos de trabajo que se ofrecían en Fribin, ya que los nacionales no querían trabajar en el matadero, “ahora sí trabajarían”, interviene su compañera. Julia cuenta, “Fribin concentra la mayoría de la migración legal. El resto se concentra en la agricultura y la construcción...”. La economía informal, explica, engloba sobre todo el sector de la agricultura “gente que rula, que rota por toda España, con la temporada de recogida...”. Pero también, continúa relatando, el sector informal engloba a la construcción, aunque este “ha sido un sector muy atacado por la crisis, que ha hecho que un montón de inmigrantes vayan al paro”.

Inma trabaja como técnico en Fribin. Explica que casi todos los inmigrantes en plantilla son de Mali, y unos pocos de Senegal: “los encargados dicen que los de Mali trabajan muy bien, que son muy duros. Al principio no querían saber nada del cerdo, poco a poco se han ido haciendo... Hace años pedían tres meses de vacaciones, y como solo les daban uno, se iban, y luego volvían, y seguía habiendo trabajo. Cuando comenzó a escasear, se adaptaron a los quince días”. Inma detalla que desde la empresa les han dado formación de castellano, y también cursos de *coaching*, para trabajar la empatía y la comunicación, “pero ellos están en producción... entonces las órdenes son muy concretas, este corte, haz esto en cadena...”.

Bakary es uno de los primeros malienses que entró a trabajar en Fribin. Cuenta que el primero entró en 1998, y él en 1999. Explica que todos los malienses que trabajan en Fribin, menos cuatro o cinco, son de la comuna de Séféto,⁵ y que todos ejercen como peones de industria, “en Fribin hay blancos que saben mucho del ordenador, pero a nosotros no nos quieren en el ordenador. Nosotros estamos con el cuchillo”.

Adama también es un maliense de Séféto que trabaja en Fribin desde el año 2005: “yo vine por este [señala a un compañero], y él por este [señala a otro] y él por este [señala a otro]”. Todos son de Séféto y todos trabajan en Fribin, explica, y “no hay problemas con los jefes, sin incidentes... nosotros somos buenos trabajadores...”. Adama relata que la gente

5 Séféto es un pueblo de unos 6000 habitantes, situado en el círculo de Kita, en la región de Kayes, Mali.

en Séféto trabaja en la agricultura, “es lo que viven allí, pero en 1984 hubo una sequía, y los jóvenes tuvieron que salir”. Detalla que a partir de 1965 ya habían empezado a migrar desde Séféto, primero a países limítrofes, como Costa de Marfil, Libia o Mauritania, explica, y después a Francia, “en Francia hay muchos de Séféto. En España habrá un total de 600 u 800, en Madrid, Barcelona, Valencia, Pamplona, Almería... en esos sitios hay pocos juntos, 2, 3, 10... donde más cantidad hay es en Binéfar, habrá unos 200...”. Dice que en Fribin no hay trabajadores gambianos porque estos trabajan en las granjas o en el campo.

En cuanto a las mujeres subsaharianas de Binéfar, es de destacar que la ruta migratoria que han seguido ha sido la reagrupación. Fueron sus maridos quienes las trajeron. Sin embargo, el reagrupamiento familiar no debe ser contemplado como una modalidad de acompañamiento que responde a los proyectos de los hombres, ya que autores como Coulibaly (Sarr *et alii*, 2008) han puesto de manifiesto que el reagrupamiento familiar es, en muchas ocasiones, una estrategia femenina para acceder a la migración (Azoulay y Quiminal, 2002; Jabardo, 2005; Konaté, 2010).

El problema que afrontaron las mujeres reagrupadas hasta el año 2009 (momento en que se reforma la ley orgánica de extranjería) fue que los familiares reagrupados no poseían permiso para trabajar. En este contexto, las mujeres quedaron fuera del mercado laboral legal, y, en muchos casos, tampoco pudieron —ni supieron— acceder al mercado informal, de forma que fueron enviadas a las funciones que les asignan las ideologías de género de la sociedad de acogida, que se corresponden con su rol de madres y de guardianas del hogar doméstico (Pedone *et alii*, 2012; Raissiguier, 2003). Sin embargo, a pesar de este contexto hostil, las mujeres subsaharianas desplegaron sus propias estrategias económicas que les permitieran disponer de efectivo propio, al margen del salario de sus maridos. Una vez se les permitió el acceso al mercado laboral legal (a partir de 2009), su lugar en la sociedad de acogida ya estaba establecido desde años atrás: eran esposas, madres de varios hijos, y amas de casa, que apenas interactuaban con la sociedad de destino. De esta manera, han sido pocas las mujeres que han logrado desempeñar un trabajo fuera de casa en Binéfar, y aquellas que lo hacen, suelen provenir de un contexto de origen más urbano y menos rural. En definitiva, las mujeres que provienen del África más rural han visto mermadas sus posibilidades en el mercado laboral de la zona. Trataremos de ilustrar su situación a través de una maliense (Awa), dos gambianas (Aminata y Bintou) y una senegalesa (Fatou).

Awa es una maliense que llegó reagrupada por su marido hace doce años. Su marido es oriundo de Séféto, al igual que los padres y hermanos/as de Awa, pero ella nació y se crio en una capital. Tiene tres hijos. Relata que cuando las mujeres no trabajan, el dinero lo consiguen de otras formas, “traen cosas se Mali, y lo venden a las otras, así sacan algo, 10, 20 euros... o te da tu marido... Si tú tienes un conocido que sabes que está en Mali, o lo conoce tu marido, puedes llamarle, por favor, puedes traerme esta tela, estos pendientes, estas cremas... no tienes que pagarle nada, pero no puede ser mucho, porque él también lleva su equipaje”. Awa también cuenta que se desplaza a otros lugares cuando se celebran bautizos y bodas africanas, para pintar las manos y los pies con *henna*, y así también saca algo de dinero, “solo yo y otra chica sabemos hacerlo”. Además, las mujeres también cuidan niños de otras africanas, “si trabajan un poco, pueden pagar a otra mujer que no trabaje para que cuide a los niños... darle 100 euros al mes y ya está...”. Y durante unos años, “Cáritas organizaba talleres de coser, donde las mu-

jeros participaban, hacían velas, flores... luego Cáritas lo vendía y ellas ganaban algo, poco”. También utilizan el dinero de las *tontines*.⁶ “yo participo en una de Lleida... son 2000 euros... la primera vez cogí el dinero, fui a África y me lo gasté... Ahora se me ha roto el coche, y le he pedido el dinero a mi primo. Cuando me vuelva a tocar (la *tontine*) se lo devolveré”.

Awa continúa explicando que cuando ella consiguió el permiso de trabajo, pudo empezar a buscar... Explica que desde entonces ha trabajado en el campo, en la limpieza, cuidando ancianos, niños... Hasta que consiguió un empleo en una fábrica de la zona, que la contrata cada temporada, “en la fábrica son todo senegalesas, de Lleida, las metió un chico senegalés que trabaja allí”. Explica que “una senegalesa me llamó para que la acompañara a una entrevista de trabajo, porque ella no tenía coche... y ahora tengo trabajo. Ella fue quien me metió en la fábrica”.

Aminata es una gambiana procedente de Suduwol,⁷ que llegó a Binéfar reagrupada por su marido hace veinte años. Ha tenido ocho hijos, y no trabaja fuera de casa. Su marido tiene un empleo en una empresa de Binéfar y se encarga de los gastos de la casa, “él no da dinero en mano, pero compra todo para la casa, para los niños, ropa... gracias a Dios en mi casa no falta nada...”.

Bintou es una gambiana procedente de Suduwol y reagrupada por su marido en Binéfar. Lleva doce años en España y tiene cinco hijos: “trabajé en un restaurante, limpiando, unos nueve meses, pero lo dejé porque la dueña me trataba muy mal..., y no me pagaba las horas que hacía. También estuve muy poco en el campo... pero ya está”. Cuenta que ahora participa en un programa de huertos solidarios que organiza el Ateneo Republicano de Binéfar, “planto frutos de Gambia, y a veces los vendo... pero ahora lo hace todo el mundo... pero en 2009 yo fui la primera, y saqué bastante dinero”. Explica que en casa se apañan con el dinero que le da su marido, “pago el alquiler, compro comida, cosas...”.

Fatou es una senegalesa procedente de Saint-Louis⁸ que llegó reagrupada por su marido, también senegalés, quien trabaja en Fribin. Tiene cuatro hijos. Actualmente, trabaja en una empresa de montaje de productos cerca de Binéfar, donde residen, “antes había más trabajo y me llevaba trabajo a casa. Las compañeras (compatriotas senegalesas) me ayudaban y luego les pagaba a ellas. Pero ahora solo montamos allí”.

Julia explica que en la comarca tienen una bolsa de trabajadoras del hogar, para mujeres, pero que las subsaharianas no la utilizan, “solo una lo intentó... yo intento explicar a los abuelos... pero no quieren negras”.

Resumiendo, vemos como los hombres subsaharianos han llegado a la zona a través de las rutas temporeras de recogida de frutas y hortalizas, y, debido a las características particula-

6 Tontina: “Un grupo de personas (hombres o mujeres) unidos por vínculos de familia, amistad, vecindad o de tipo socioprofesional, que invierten en un fondo común sobre la base de la confianza mutua y a intervalos regulares (diarios, semanales, mensuales), montos fijos de dinero para constituir una caja de efectivo colectiva entregado a su vez a cada miembro” (Sow y Tété, 2007: 16).

7 Suduwol es un pueblo de unos 5000 habitantes situado en la región del Upper River, Gambia. Según las informaciones recogidas durante el trabajo de campo, la mayoría de gambianos de Binéfar proceden de Suduwol.

8 Segunda ciudad de Senegal, por población, detrás de la capital, Dakar.

res de la economía binefarensis, algunos de ellos han podido establecerse y mantener empleos y sueldos. Las condiciones particulares de la estructura laboral binefarensis es el principal factor que explicaría la estabilidad comunitaria que presentan los inmigrantes subsaharianos en el municipio. Es el caso de los malienses y los gambianos, que han mantenido comunidades más o menos estables. Los primeros, sobre todo, a través de la industria, y los segundos, principalmente, a través de explotaciones agropecuarias, del sector primario. Los senegaleses se encuentran entre una situación y otra, sin llegar a consolidar su presencia en la zona. Y en el caso de las mujeres, su acceso al mercado laboral legal ha estado restringido durante un largo periodo de tiempo, lo que las ha llevado a desarrollar sus propias estrategias económicas en la economía informal, basándose en una solidaridad intragrupal que en muchos casos se ha traducido en interacciones muy limitadas con la sociedad de destino. Las mujeres gambianas procedentes, casi en su totalidad, de Suduwool, representan a la mujer africana rural y tradicional, que ha interiorizado los valores más tradicionales sobre los roles de género en el hogar. En cambio, las malienses y las senegalesas, sobre todo las que provienen de un contexto de origen más urbanita o cosmopolita, sí han intentado, y, en algunos casos, conseguido, introducirse en el mercado laboral de la zona, y han creado sus propias redes de empleo, también basadas en la solidaridad intragrupal.

DESARROLLO RURAL EN BINÉFAR A TRAVÉS DE LAS ASOCIACIONES DE INMIGRANTES

Analizar el impacto de las migraciones internacionales en el desarrollo rural nos lleva a tener en cuenta no solo las consecuencias de los procesos migratorios en el mercado laboral, sino también el tipo de participación de los inmigrantes en la sociedad de destino, esto es, su implicación sociopolítica desde el nivel local, y hacia el transnacional. En este sentido, tomaremos en consideración la implicación de los inmigrantes y de sus asociaciones en los espacios de participación ciudadana de las sociedades de destino (Diao, 2007), basándonos en dos supuestos: a) el acceso de los inmigrantes a su integración política se realiza a través de sus asociaciones, y no individualmente; y b) las asociaciones se presentan, por definición, como agentes de ámbito público en el nivel político (Aparicio y Tornos, 2010).

Examinar los tipos de participación que las asociaciones presentan en el espacio local desde una metodología etnográfica, se traduce en analizar las prácticas económicas y sociales que ponen en marcha los inmigrantes a través de sus asociaciones. En el caso de las asociaciones de inmigrantes en Binéfar, el primer aspecto que destaca es el elevado índice de asociacionismo que presenta la población subsahariana en contraste con el resto de las nacionalidades presentes en el municipio. Esta fuerte dinámica asociativa se explica por la socialización comunitarista dada en sus lugares de origen (Ródenas, 2014a; Wipper, 1984), y al extrañamiento que supone la sociedad de destino frente a su condición identitaria (Aparicio y Tornos, 2010), lo que agudiza la implicación sociopolítica de estos colectivos en el desarrollo rural de las sociedades de destino.

En el caso de las asociaciones subsaharianas en Binéfar, vamos a considerar ocho entidades del total de las asociaciones existentes, ya que estas son a las que se ha podido acceder más en profundidad. Si atendemos tanto a las funciones manifestadas en el discurso como a las

practicadas, se observan diferencias entre ellas que podemos agrupar en tres grupos asociativos diferentes. La clasificación elaborada se recoge en el siguiente cuadro:

Cuadro 3. Asociaciones subsaharianas analizadas en Binéfar.

<i>Características principales</i>	<i>Datos etnográficos*</i>
Asociaciones con objetivos <i>interculturales</i> . Reúnen a nacionales de un solo país, a veces plurinacionales, y realizan actividades para mejorar la convivencia en Binéfar con los autóctonos y aumentar el bienestar de sus miembros, a través del apoyo en cuestiones relacionadas con los papeles, el acompañamiento y el apoyo emocional y cultural.	— Mali mixta 1. — Mali mixta 2.
Asociaciones de <i>solidaridad</i> . Poco contacto con la sociedad binefarensa, aunque en ocasiones pueden participar en eventos puntuales en destino. Indagando en ellas se descubren estrategias de apoyo económico y psicológico a sus miembros, en las ocasiones en que resulta necesario.	— Mali mujeres 3. — Gambia mujeres 4. — Senegal mujeres 5. — Senegal mixta 6.
Asociaciones “de villa” (Jabardo, 2009). Se agrupan oriundos de una misma región, pueblo o localidad, con la intención de realizar proyectos en sus lugares de origen, proyectos relacionados con la sanidad, la educación o inversiones económicas y de ayuda humanitaria de emergencia.	— Mali mixta 7. — Mali mixta 8.

* La clasificación de las asociaciones en los diferentes grupos se ha establecido a partir de los discursos realizados por sus miembros y de la observación participante practicada. En el caso de asociaciones de reciente fundación (Mali mixta 2 y Mali mujeres 3), la clasificación en sus respectivos grupos es necesariamente provisional, hasta que se desarrolle más intensamente su actividad interna.

Elaboración propia.

En el caso de las asociaciones con objetivos interculturales, nos encontramos ante entidades que se fundan a partir de una personalidad destacada de la comunidad, que tiene habilidades para interactuar con la sociedad de destino. Esta personalidad desempeña algún puesto fundamental en la asociación en cuestión, y pone a disposición de la comunidad sus recursos y habilidades sociales: “la asociación se creó para ayudar con los papeles, partidas de nacimiento, intermediario consular con Mali... El presidente les ayudaba” (miembro de Mali mixta 1).

A partir de estos inicios, la asociación comienza a interactuar con instituciones y entidades autóctonas, y puede, en algunos casos, desarrollar actividades para fomentar la integración social a través de la participación ciudadana de los inmigrantes. Estas asociaciones pueden convertirse en referentes para las instituciones de la sociedad de destino, en el momento en que se necesite contactar con los colectivos inmigrados:

Todos los años celebramos la fiesta del Cordero... el año pasado íbamos con nuestros trajes, los tambores, el baile... el Ayuntamiento nos dejó hacerla en la Plaza y vino hasta Telearagón a grabarnos... Lo que queremos es integrar a los malienses con los españoles... También participamos en la fiesta de Binéfar, con música, bailes... Y el Ayuntamiento nos llama para que colaboremos con ellos en la reforestación (miembro de Mali mixta 1).

En cuanto a las asociaciones de solidaridad, estas engloban, en su mayoría, a asociaciones exclusivamente femeninas. Se trata de asociaciones con una fuerte solidaridad interna que se caracterizan por mantener muy pocos contactos con la sociedad de destino, hasta el punto de que, como resultado, pueden ser consideradas inactivas o accesorias, lo que dista mucho de la realidad. La fuerte solidaridad interna de estas asociaciones se hereda de la tradición asociativa femenina africana, que, como antes señalábamos, proporciona a las mujeres un apoyo necesario, reforzando vínculos emocionales y promoviendo intereses políticos, económicos y sociales comunes (Ródenas, 2014a; Wipper, 1984): “nosotras ponemos 5 euros al mes, las mujeres que pueden... algunas muy difícil y no pueden. Y cuando alguna mujer tiene una fiesta, del bautizo, o de casar a una hija, le damos el dinero” (miembro de Gambia mujeres 4).⁹

Si tenemos en cuenta, además, el contexto sociolaboral de la sociedad de destino descrito en apartados anteriores, podemos entender mejor los procesos que han desencadenado el distanciamiento que estas asociaciones femeninas mantienen con respecto a la sociedad de destino, lo que, en ocasiones, fomenta el mantenimiento de la imagen tradicional de la mujer africana subyugada a su propia cultura, y dificulta la sororidad que se proclama desde el feminismo occidental (Jabardo, 2005; Oyewumi, 2001; Quiminal, 1998; Raissiguier, 2003):

sobre todo queremos que nos acepten como estamos, sí, la forma de vestir, el pañuelo, morenas... porque a veces no te quieren ni alquilar una casa, y no somos animales, somos personas... (miembro de Gambia mujeres 4).

No todas las mujeres saben hablar bien, a algunas les cuesta aunque lleven aquí muchos años, y los médicos, y los profesores, no las entienden... y no quieren hacer el esfuerzo por entenderlas. Y algunas mujeres tampoco les entienden a ellos, y en vez de decirlo dicen “sí, vale”, y ya está... ¿Sabes? Mali es país de hospitalidad, de recibir bien, y se hace esfuerzo por entender a los blancos... Aquí no... No querer entender a las mujeres es racismo... (miembro de Mali mujeres 3).

Las asociaciones de villa (Jabardo, 2009) se constituyen alrededor de oriundos de la misma región, pueblo o localidad, con la intención de servir de apoyo para los compatriotas emigrados, a la vez que para extender los beneficios de la migración hacia su comunidad de origen:

La asociación es de familiares que envían dinero para comida y medicinas... cada quince días o así alguien va de vacaciones a Mali y lleva el dinero... Además, si alguien necesita dinero aquí y no tiene, lo pide a la asociación y luego lo devuelve, o si no puede, nada... (miembro de Mali mixta 8).

⁹ En el contexto de África Occidental, las ceremonias familiares como bodas y bautizos son procesos durante los cuales se reproduce la estructura de relaciones de género, generación y de otras jerarquías, ceremonias que, tradicionalmente, son controladas por mujeres (Buggenhagen, 2011). A través de estas ceremonias las mujeres pueden acceder a una autoridad reconocida, a posibles recursos de capital social y/o simbólico, y a diversos intercambios económicos (Ródenas, 2014a). Ahí radica la importancia de estos eventos para las mujeres.

Pueden agrupar a compatriotas que se encuentran dispersos por todo el territorio español, e, incluso, colaborar con otras asociaciones de villa de compatriotas que se encuentran emigrados en otros países europeos. Los proyectos llevados a cabo por este tipo de asociaciones suelen financiarse directamente con el dinero aportado por los socios a un fondo común, aunque en algunas ocasiones, pocas, pueden colaborar con ONG europeas o, en menos ocasiones aún, participar en convocatorias públicas de las sociedades de destino para conseguir subvenciones de cooperación al desarrollo:

los estatutos, el CIF, todo, se arregló en 2002, pero antes ya estaba, pero no en los papeles... Antes era para ayudar a quien lo necesitara de aquí, si hay que repatriar un cuerpo, si estás enfermo [...] los socios pagan todos los meses, hay socios por toda España... por ejemplo, en Pamplona hay varios, nombraron un presidente, que recoge el dinero, y lo manda por el banco a la cuenta. Luego llama al tesorero y le dice los nombres y el dinero que han puesto, y él lo apunta... Y si necesitan algo, la asociación les ayuda, pero hay quienes no quieren pagar... a estos no se les ayuda... no puedo entender cómo no quieren ayudar a su pueblo, arreglar su pueblo... no puedo entender que habiendo estado aquí no quieras ayudar a tu pueblo, hacer algo para que los jóvenes puedan estudiar, tengan trabajo y no tengan que salir... (miembro de Mali mixta 7).

En 2005 una ONG alemana quiso llevar el agua potable al pueblo... El proyecto valía 300 millones de francos CFA,¹⁰ y la ONG pidió al pueblo 6 millones de francos CFA para hacerlo. Esos 6 millones los pagamos nosotros, y hubo agua potable [...]. Ahora vamos a montar una radio... es un proyecto conjunto con otra asociación del pueblo que está en Francia... nosotros ponemos la mitad y ellos la otra mitad... (miembro de Mali mixta 7).

Hemos pedido proyectos de cooperación, pero no nos han dado nunca nada... (miembro de Mali mixta 7).

En este tipo de implicación transnacional de las asociaciones de villa, es donde podemos encontrar pistas para analizar una posible integración transnacional a través del codesarrollo. El concepto de *integración transnacional* nace de los debates en torno a la ciudadanía transnacional (Ródenas, 2014b), y recogería el conjunto de prácticas y estrategias que permiten a los migrantes posicionarse en una situación que vincule sus lugares de origen y de destino, para encontrar una razón de estar, ser y hacer en destino y en origen. Desde esta perspectiva, las prácticas de codesarrollo desplegadas por los migrantes en las asociaciones de villa pueden ser consideradas como una de esas prácticas y estrategias que permiten la integración transnacional del migrante. Sin embargo, para embarcarse en una integración transnacional exitosa es necesario poseer una buena posición social, económica, jurídica y familiar (Ródenas, 2014a), lo que puede ayudarnos a explicar quién emprende una integración transnacional, y quién no.

En el caso de Binéfar, los inmigrantes que han desplegado estrategias de integración transnacional responden a perfiles muy determinados: son hombres envueltos en la segunda trayectoria laboral que describimos en apartados anteriores. Su particular situación laboral les ha supuesto, en suma, una estabilidad jurídica en la sociedad de destino, y una presencia más o menos continuada en las zonas de origen. De esta manera han sido principalmente los hombres

10 El franco CFA (XOF) de África Occidental equivale a 1 EUR = 655,957 XOF.

malienses insertos laboralmente en la segunda trayectoria económica quienes han desplegado estrategias de codesarrollo a través de las asociaciones, que les han permitido practicar una integración transnacional. Sin embargo, significativamente, no hemos encontrado en Binéfar mujeres subsaharianas que hayan podido emprender acciones de integración transnacional, ni individuales ni colectivas, debido a la posición más complicada que ocupan en las sociedades de destino, si bien sí han manifestado su deseo de emprender prácticas de codesarrollo que facilitarían su integración transnacional:

[...] quiero montar una asociación para ayudar a las mujeres de mi pueblo... La asociación “Mali mujeres 3” es para las mujeres de aquí, y aquí no son todas de mi pueblo, por eso no van a aceptar mi proyecto... Las mujeres de mi pueblo trabajan el campo, para comprar cosas porque los hombres solo les dan el maíz y ya está, ellas tienen que comprar los ingredientes, para la salsa, y eso... Y necesitan recursos para trabajar el campo, un tractor, porque lo hacen a mano, con la azada. Y tienen mucho cargo, tienen que cuidar a sus hijos, tienen cuatro o cinco hijos y nadie va a cambiar eso, es su cultura. Y los tienen que cuidar ellas porque los hombres tienen cuatro mujeres o más, y no pueden cuidar a todos sus hijos... (Awa, Mali).

En definitiva, la integración transnacional a través de prácticas de codesarrollo ha permitido a los inmigrantes de Binéfar consolidar su posición social y situación laboral en la sociedad de destino (fomentando de esta manera un mercado laboral binefareense estable) a la vez que beneficia a sus comunidades de origen, a través de las iniciativas llevadas a cabo por sus asociaciones. Sin embargo, las dificultades en relación con una situación social, laboral, jurídica y familiar inestable, se traducen en una incapacidad para desarrollar una integración transnacional beneficiosa, lo que sesga los potenciales beneficios tanto para las sociedades de destino como de origen, y afecta, sobre todo, a los colectivos subalternos que se encuentran en las situaciones más difíciles, en este caso, y, sobre todo, a las mujeres subsaharianas.

RECAPITULANDO: LA ESPECIFICIDAD BINEFARENSE COMO MODELO DE DESARROLLO RURAL

A partir de los datos que hemos producido a lo largo de la investigación, podemos establecer una relación entre el tipo de estructura comunitaria establecida, el tipo de trayectoria sociolaboral desarrollada y el tipo de participación sociopolítica realizada en las asociaciones, con el objetivo de comprobar cómo pueden afectar las migraciones internacionales al desarrollo rural de Aragón.

Como veíamos en apartados anteriores, la estructura comunitaria maliense refleja la existencia de una cantidad relativa de familias, formadas a partir de la reagrupación de esposas. Desde este punto de partida podemos subrayar que los hombres que han desarrollado trayectorias laborales estables relacionadas con las empresas binefarenses son los que han estado en disposición de reagrupar a sus esposas y mantener a sus familias en la sociedad de destino. Sus mujeres reagrupadas, en cambio, fueron enviadas a su estatus de madres y esposas recién aterrizadas, lo que ha dificultado su inserción sociolaboral y su participación sociopolítica en la

sociedad de destino. Hemos de recordar además, en algunos casos, el origen africano rural de estas mujeres, lo que supone una dificultad añadida a sus interacciones con la sociedad binefareense moderna. Esta situación ha encontrado su reflejo en las formas de participación política a través de las asociaciones. De esta manera encontramos asociaciones malienses con objetivos interculturales de integración social, donde sus miembros quieren ver reconocida y respetada su cultura y su posición por parte de la sociedad binefareense. Y junto a estas asociaciones, encontramos otras entidades malienses exclusivamente femeninas cuyos objetivos, en cambio, pasan por la fuerte solidaridad interna que une a las mujeres, ya que una red tupida y extensa es necesaria cuando los contactos con la sociedad de destino son limitados y tu posición social, económica y familiar no está consolidada.

La estructura comunitaria gambiana, sin embargo, muestra características diferentes. Se trata de un colectivo cuya tasa de masculinidad no ha variado apenas en los últimos diez años, y cuyo aumento cuantitativo tampoco ha sido significativo en la última década. Es decir, estamos ante una comunidad que se formó hace más de una década y que no ha variado apenas desde entonces. Los hombres gambianos llegaron a Binéfar a través de las rutas temporeras de recogida de fruta y hortalizas, pero, a diferencia de los malienses, no accedieron a la segunda trayectoria laboral, sino que se agruparon en un mercado laboral menos estable y más precario que el sector industrial binefareense. Reagruparon a sus mujeres en los primeros años, cuando el sector primario ofrecía más beneficios para los trabajadores en Binéfar, pero con la evolución del mercado laboral binefareense, los gambianos no han accedido a empleos estables y bien remunerados, lo que ha impedido que la comunidad siguiera creciendo y que la reagrupación de mujeres aumentara. Esta situación se ha traducido en una participación política, a través de sus asociaciones, muy escasa. Los hombres gambianos no han formado asociaciones propias activas ni dinámicas. Y las mujeres gambianas se han agrupado según sus tradiciones africanas rurales, conformando una solidaridad intragrupal muy fuerte que dificulta el establecimiento de vínculos con la sociedad de destino. Las mujeres gambianas apenas han interactuado con la sociedad binefareense, y han basado su bienestar económico y social en la solidaridad femenina y en la familia conyugal.

Por último, en el caso de la comunidad senegalesa, nos encontramos ante una estructura que no acaba de consolidarse en Binéfar. La inserción sociolaboral de los hombres senegaleses ha incluido tanto a la primera como a la segunda trayectoria laboral que hemos descrito anteriormente. Esta situación ha facilitado que algunos senegaleses pudieran reagrupar a sus mujeres, aunque su establecimiento en la sociedad binefareense ha sido mínimo. Las mujeres senegalesas sí han constituido su propia asociación, pero las asociaciones senegalesas en Binéfar duermen la mayor parte del tiempo hasta que algún evento o necesidad comunitaria las incita a actuar. En este sentido, estamos ante un tipo de migración latente, que podría desarrollarse más intensamente en los próximos años, o, por el contrario, acabar migrando internamente a otros lugares y desaparecer del territorio binefareense.

En definitiva, el asentamiento de la población subsahariana en Binéfar ha venido determinado por un contexto de origen africano rural y un acceso en destino al mercado laboral “secundario” en una estructura laboral segmentada. Sin embargo, en el caso de los inmigrantes malienses, pusieron en marcha sus propias redes migratorias desde Séfeto a Binéfar, y

se insertaron en una industria en principio no favorable, que, sin embargo, les ha permitido mantener unos trabajos como peones industriales, no cualificados, pero relativamente estables, capeando la crisis económica internacional, y, a la vez, desarrollando una industria que antes de su llegada no encontraba fácilmente mano de obra que contratar. Pasar de ser temporeros agrícolas a ser asalariados en una industria más o menos estable, supuso su equilibrio jurídico, su asentamiento en la ciudad, la reagrupación de mujeres y, consecuentemente, el establecimiento de familias en destino, lo que impulsa la demografía de los pueblos, y da una oportunidad a las mujeres de aprovechar también las posibilidades de la migración. Pero, además, la relativa estabilidad económica y jurídica que les ha supuesto el mercado laboral binefarense, ha permitido su implicación sociopolítica a través del asociacionismo desarrollado en destino, lo que ha tenido una doble consecuencia: a las dinámicas interculturales enriquecedoras generadas en Binéfar por algunas asociaciones (sobre todo las que poseen objetivos interculturales), se han de añadir diferentes iniciativas de desarrollo desplegadas en origen (por las asociaciones “de villa” básicamente) que, en la búsqueda de una integración transnacional, han pretendido, repitiendo las palabras de un miembro de “Mali mixta 7”, “hacer algo para que los jóvenes puedan estudiar, tengan trabajo y no tengan que salir”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adepoju, Aderanti (2000), “La migración internacional en el África subsahariana: problemas y tendencias recientes”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 165, pp. 133-147, <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001238/123852s.pdf>.
- Agenda 21 Binéfar (2002), *Socioeconomía*, http://binefar.es/pub/documentos/documentos_Capitulo_10_SOCIOECONOMIA_7d561843.pdf.
- Albelda, Randy (1985), “Nice work if you can get it: segmentation of white and black women workers in the post-war period”, *Review of Radical Political Economics*, 17, 3, pp. 72-85.
- Aparicio Gómez, Rosa, y Andrés Tornos Cubillos (2010), *Las asociaciones de inmigrantes en España. Una visión de conjunto*, Madrid, Ministerio de Trabajo e Inmigración, http://extranjeros.empleo.gob.es/ObservatorioPermanenteInmigracion/Publicaciones/fichas/archivos/Las_asociaciones_de_inmigrantes_en_Espana_Una_vision_de_conjunto.pdf.
- Azoulay, M., y C. Quiminal (2002), “Reconstruction des rapports de genre en situation migratoire. Femme ‘réveillées’, hommes menacés en milieu soninké”, *VEI Enjeux*, 128, pp. 87-101.
- Babel TVE (2013), *Binéfar: un pueblo hecho entre todos*, <http://www.rtv.es/alacarta/videos/babel-en-tve/babel-tve-binefar-pueblo-hecho-entre-todos/1670798/>.
- Baron, Harold (1975), “Racial domination in advanced capitalism: a theory of nationalism and divisions in the labor market”, en R. Edwards, M. Reich y D. Gordon (eds.), *Labor Market Segmentation*, Lexington, D. C. Heath and Co, pp. 173-216.
- Basch, L., N. Glick Schiller y C. Szanton Blanc (2003), *Nations Unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*, Londres, Routledge.
- Buggenhagen, Beth Anne (2011), “Are births just ‘women’s business’? Gift exchange, value, and global volatility in Muslim Senegal”, *American Ethnologist*, 38 (4), pp. 714-732.

- Cachón, Lorenzo (2004), “Inmigración y mercado de trabajo en España”, *Economía Exterior*, 28, pp. 1-7, http://pendientedemigracion.ucm.es/info/gemi/descargas/articulos/17CACHON_inmigracionymercado-trabajo.pdf.
- Castles, S., y M. J. Miller (2004), *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas / Secretaría de Gobernación / Fundación Colosio / Miguel Ángel Porrúa.
- Ceder Zona Oriental Huesca (2010), *Diagnóstico territorial sobre el empleo, la formación y la dinamización empresarial. Comarca de La Litera*, <http://aragonrural.org/reddeantenans/media/pdf/diagnosticos-finales/diagnostico-la-litera.pdf>.
- Diao, Aliou (2006), “Las migraciones africanas: su impacto en el desarrollo”, *Puntos de Vista*, 8, pp. 31-45, http://www.madrid.es/UnidadesDescentralizadas/Inmigracion/EspInformativos/MadridConvive/Observatorio/Publicaciones/Publicaciones%20anteriores/Puntos%20de%20Vista/pvista_8.pdf.
- (2007), “Codesarrollo y democracia: el papel sociopolítico de los inmigrantes”, *Revista Pueblos*, 25, pp. 54-56, <http://www.revistapueblos.org/old/spip.php?article567>.
- Fernández-Huerga, Eduardo (2010), “La teoría de la segmentación del mercado de trabajo: enfoques, situación actual y perspectivas de futuro”, *Investigación Económica*, LXIX, 273, pp. 115-150, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60114744004>.
- González Pérez, Vicente (1999), “La inmigración irregular de africanos en España. Balances y perspectivas”, *Migration clandestine: enjeux et perspectives*, Rabat, 29-30 de abril, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-inmigracin-irregular-de-africanos-en-espaa-balances-y-perspectivas-0/>.
- Gordon, D., R. Edwards y M. Reich (1986), *Trabajo segmentado, trabajadores divididos*, Madrid, Ministerio de Trabajo.
- Jabardo Velasco, Mercedes (2005), “Migraciones y género. Cuando el continente africano se hace pequeño”, *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*, 16, pp. 81-98.
- (2006), *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, <http://extranjeros.empleo.gob.es/es/ObservatorioPermanenteInmigracion/Publicaciones/fichas/archivos/senegaleses.pdf>.
- (2009), “Trasnacionalismo y contradesarrollo desde Senegal. Respuestas locales al mito del codesarrollo”, *VI Congreso de Estudios Africanos en el Mundo Ibérico. África, puentes, conexiones e intercambios*, Las Palmas de Gran Canaria.
- Konaté, Famagan-Oulé (2010), “La migration féminine dans la ville de Kayes au Mali”, *Hommes & Migrations*, 1286-1287, pp. 62-73, <https://hommesmigrations.revues.org/1722>.
- Lacomba, Juan Antontio, y Fernando Falomir (eds.) (2010), *De las migraciones como problema a las migraciones como oportunidad. Codesarrollo y movimientos migratorios*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- Lázaro Alquézar, Angelina, Antonio Sánchez Sánchez y Blanca Simón Fernández (2012), *Inmigración y mercado de trabajo en Aragón*, Zaragoza, Instituto Aragonés de Empleo (Colección Cuadernos de Empleo, 3), <http://www.aragon.es/estaticos/GobiernoAragon/Organismos/InstitutoAragonesEmpleo/Documentos/docs/Areas%20Genericas/Publicaciones/INMIGRACION%20Y%20MERCADO%20DE%20TRABAJO%20EN%20ARAGON%20C3%93N.pdf>.
- Morén, Ricard, y Miguel Solana (2006), “La immigració en àrees rurals i petites ciutats d’Espanya. Un estat de la qüestió”, *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, 47, pp. 141-155, <http://www.raco.cat/index.php/DocumentsAnalisi/article/view/55403>.
- Naïr, Sami (1997), *Informe de balance y orientación sobre la política de codesarrollo vinculada a los flujos migratorios*, Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia, Misión Interministerial sobre Migración y Codesarrollo, <http://www.cities-localgovernments.org/committees/fccd/Upload/library/informesamina%20C3%AFr.pdf>.

- Oyewumi, Oyeronke (2001), "Ties that (un)bind: feminism, sisterhood and other foreign relations", *JENda: A Journal of Culture and African Women Studies*, Issue 1, 1.
- PDR (*Programa de Desarrollo Rural de Aragón*) (2007-2013), http://www.aragon.es/estaticos/ImportFiles/12/docs/Areas/Desarrollo_Rural/Programa_Desarrollo_Rural_2007_2013/DOCUMENTO_COMPLETO_PDR_ARAGON_VERSION_3_2007_2013.pdf.
- PDRS (*Programa de Desarrollo Rural Sostenible*) *Comarca de La Litera* (2011-2015), http://www.aragon.es/estaticos/ImportFiles/LA_LITERA/PDRS.pdf.
- Pedone, Claudia, Belén Agrela Romero y Sandra Gil Araujo (2012), "Políticas públicas, migración y familia. Una mirada desde el género", *Papers*, 97/3, pp. 541-568, <http://papers.uab.cat/article/view/v97-n3-pedone-agrela-gil>.
- PENDR, *Plan Estratégico Nacional de Desarrollo Rural, 2007-2013*, http://www.magrama.gob.es/es/desarrollo-rural/temas/programas-ue/PENv3_23-05-12_tcm7-9908.pdf
- Piore, Michael Joseph (1972), "Notes for a theory of labor market stratification", *Working Paper Department of Economics*, Massachusetts Institute of Technology, 95, <https://dspace.mit.edu/bitstream/handle/1721.1/64001/notesforthetheoryof00pior.pdf?sequence=1>.
- Portes, Alejandro, y József Böröcz (1992), "Inmigración contemporánea: perspectivas teóricas sobre sus determinantes y modos de acceso", *Alfoz*, 91-92, pp. 20-33.
- Quiminal, Catherine (1998), "Comment peut-on être africaines en France?", *Journal des Anthropologues*, 72-73, pp. 49-61, <https://jda.revues.org/2698>.
- Raissiguier, Catherine (2003), "Troubling mothers: immigrant women from Africa in France", *JENda: A Journal of Culture and African Women Studies*, Issue 4.
- Ródenas, Beatriz (2014a), *Redes, matrimonio y agencia. Mujeres transnacionales entre Valencia y Senegal*. Tesis de doctorado. Universidad Miguel Hernández.
- Ródenas, Beatriz (2014b), "Gender, co-development and transnational integration between two shores: Senegal and Valencia", *International Conference Transnationalism, Gender and Migration. The Inter-sectional Challenges of Social Mobility*, Tenerife.
- Sarr F., D. F. Fall y O. K. Coulibaly-Tandian (2008), *Genre, transfert des fonds de la migration et développement au Sénégal: une revue de la littérature*. UNDP-INSTRAW Project: Gender and remittances: Building Gender-Responsive Local Development.
- Schrover, M., J. van der Leun y C. Quispel (2007), "Niches, labour market segregation, ethnicity and gender", *Journal of ethnic and migration studies*, 33 (4), pp. 529-540, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13691830701265404#.VuqMydCYK7Y>.
- Sow, Papa, y Kokouvi Tété (2007), *Cajas de Ahorro populares africanas en Cataluña: tipos y formas de prácticas financieras sumergidas de los inmigrantes*, http://www.zef.de/module/register/media/c9aa_AHORROS%20POPULARES%20INMIGRANTES%20EN%20EUROPA.pdf.
- Wipper, Audrey (1984), "Women's voluntary associations", en M. J. Hay y S. Stichter (eds.), *African women south of the Sahara*, Londres y Nueva York, Longman, pp. 69-86.

Nuevos planteamientos en torno a la gestión de los pueblos abandonados de la Ribera de Fiscal (Huesca). El caso concreto de Jánovas

AMAIA SAIZ BEITIA¹

¿Que interés arquitectónico, cultural y social tienen los pueblos abandonados actualmente? ¿Son un bien que tener en cuenta y conservar o una carga que ignorar? ¿Es la rehabilitación su único tratamiento, o existen otros planteamientos en torno a su gestión que pueden contribuir al desarrollo social, económico y cultural de las zonas rurales donde se encuentran? Las virtudes de este patrimonio olvidado unidas a una gestión local e inteligente pueden repercutir favorablemente en la conservación del patrimonio y en la mejora de la economía local vinculada a ella.

What is the recent architectural and social-cultural interest of the abandoned villages? Are they properties to consider and conserve or a burden to ignore? Is the restoration their only treatment, or do exist other approaches around their management which could contribute to the social, economic and cultural development of the rural zones where they are located? The virtues of this forgotten patrimony united with a local and intelligent management could affect, favorably, in the maintenance of the patrimony and in to the improvement of the local economy linked with this heritage.

El patrimonio tradicional ocupa un privilegiado lugar en el afecto y cariño de todos los pueblos. Aparece como un característico y atractivo resultado de la sociedad. Se muestra aparentemente irregular y, sin embargo, ordenado. Es utilitario y al mismo tiempo posee interés y belleza. Es un lugar de vida contemporánea y, a su vez, una remembranza de la historia de la sociedad. Es tanto el trabajo del hombre como creación del tiempo. Sería muy digno para la memoria de la humanidad si se tuviera cuidado en conservar esa tradicional armonía que constituye la referencia de su propia existencia.

El patrimonio tradicional o vernáculo construido es la expresión fundamental de la identidad de una comunidad, de sus relaciones con el territorio y, al mismo tiempo, la expresión de la diversidad cultural del mundo.

El patrimonio vernáculo construido constituye el modo natural y tradicional en que las comunidades han producido su propio hábitat. Forma parte de un proceso continuo, que incluye cambios necesarios y una continua adaptación como respuesta a los requerimientos sociales y ambientales. La continuidad de esa tradición se ve amenazada en todo el mundo por las fuerzas de la homogeneiza-

1 Arquitecta autónoma especializada en rehabilitación arquitectónica. Colaboradora como arquitecta y gestora del Patrimonio en la Fundación Uncastillo Centro del Románico. Calle Colón, 6-8, 5.º izda. E-50007 Zaragoza. amaiasaiz@yahoo.com

ción cultural y arquitectónica. Cómo esas fuerzas pueden ser controladas es el problema fundamental que debe ser resuelto por las distintas comunidades, así como por los Gobiernos planificadores y por grupos multidisciplinarios de especialistas.

ICOMOS. Carta del patrimonio vernáculo construido (1999).

La gestión inteligente de los recursos patrimoniales está suponiendo en diversos territorios uno de los factores clave para su desarrollo económico, porque atrae turismo e inversiones, genera actividades y puestos de trabajo, pero, muy fundamentalmente, porque refuerza la autoestima de la comunidad.

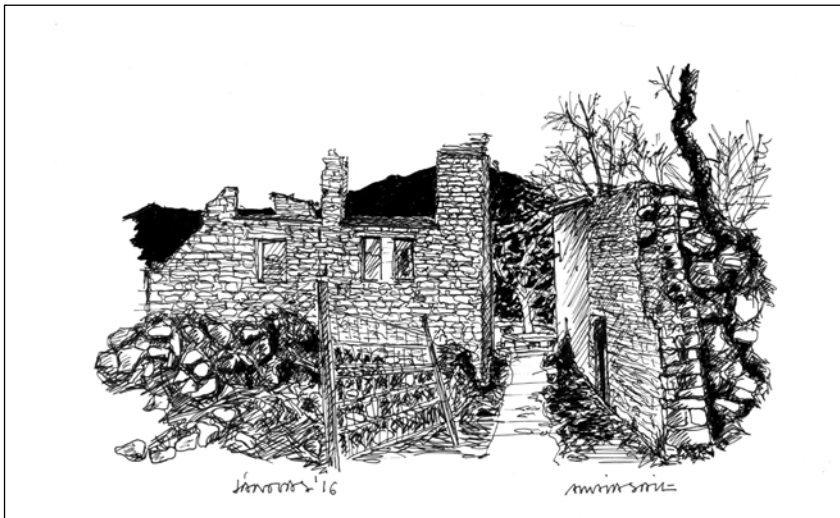
*El análisis de la arquitectura tradicional
como base para el Diseño Aplicado.
Proyecto DATEC. Universidad de Sevilla.*

La cuestión de los pueblos abandonados en el Pirineo aragonés atraviesa desde hace muchos años una sequía de planteamientos e ideas. Este hecho repercute negativamente en la conservación de estos entornos afectados por la despoblación. Se ha achacado al coste económico que supondría realizar cualquier tipo de actuación en estos pueblos la ausencia de intervenciones. Su mal estado de conservación, su difícil acceso y el relativo interés institucional y público hacen inviable cualquier planteamiento de recuperación, condenándolos al olvido.

Sin embargo, la arquitectura es un bien existente en la mayoría de los pueblos, ciudades y núcleos rurales de nuestro país, que va inseparablemente unida a su historia y a su evolución. Normalmente, la arquitectura forma parte de un conjunto de valores más complejo (social, económico, territorial), así como de una cultura tradicional. La arquitectura está directamente relacionada con el sistema emocional de las personas que la habitan. Constituye uno de los legados patrimoniales más preciados que ha ido pasando de generación en generación. Hecho aún más evidente en los núcleos rurales donde en cierta manera se ha evitado la homogeneización de su arquitectura permitiendo conservar elementos y valores tradicionales inherentes a la misma. Además, en los pueblos abandonados nos encontramos con un testimonio casi inalterado de aquellas costumbres y forma de vida, ya que uno de sus más importantes exponentes, la arquitectura doméstica y tradicional, ha permanecido intacta.

Es necesario superar la mirada reduccionista hacia estos núcleos. El interés por este paisaje de casas en ruinas y las circunstancias que llevaron a su abandono va aumentando a medida que aumenta su difusión. Considerar su existencia una carga en lugar de un recurso, influye negativamente en el establecimiento de un diálogo productivo entre el legado arquitectónico de los pueblos abandonados y los nuevos modelos de gestión del patrimonio cultural que fomentan una explotación más inteligente de los recursos como elementos que contribuyen al desarrollo económico y cultural de sus entornos.

Los nuevos modelos de gestión del patrimonio cultural no deben ir únicamente condicionados al coste económico, hay que trabajar en otra dirección desarrollando nuevas formas de organización y planificación. Hay que buscar modelos donde la “economía basada en el conocimiento se imponga como modelo para un crecimiento inteligente, sostenible e inclusivo”.² Proyectos basados en un conocimiento mucho más exhaustivo del medio en el que se van a desarrollar, facilitando en los planteamientos el ajuste presupuestario, espacial y los usos y gestión posteriores. La ejecución de los proyectos arquitectónicos dejaría de ser la acción indispensable y se daría lugar a otra serie de acciones y dinámicas igual de importantes que irían dibujando un horizonte estratégico donde el viaje es la recompensa.



Jánovas, estado actual. Las ruinas por sí mismas poseen gran valor patrimonial. Dibujo de Amaia Saiz Beitia.

La participación ciudadana es indispensable en esta estrategia de recuperación. Su aportación y apropiación de este patrimonio de forma natural aumenta las probabilidades de éxito y sostenibilidad del mismo a lo largo del tiempo. El trabajo en pos del bienestar general y la participación responsable permiten realizar un trabajo más eficiente y efectivo en las labores de protección del patrimonio. En el caso de los pueblos abandonados, la palabra *patrimonio* toma un mayor sentido, ya que se trata de los bienes que un día pertenecieron a una comunidad a la que ellos se sienten unidos familiar y sentimentalmente:

[...] requiere un planteamiento con visos realistas, dentro del cual debe incluirse la protección del patrimonio arquitectónico rural como uno de sus vehículos impulsores y mediadores del turismo y,

2 Cortina, Adela (2013), “¿Es posible innovar en humanidades?”, *El País*, 15/7/2013.

por tanto, del asentamiento de la población [...] el habitante rural, por su propio interés, tiene que preparar el terreno para fomentar los atractivos naturales de su territorio y para ofrecer el servicio y la calidad que el nuevo turismo rural y cultural demanda, con un imprescindible y obligado apoyo oficial previamente planificado y controlado.³

El municipio de Fiscal (Huesca) comprende los núcleos de Albella, Borrastre, Javierre de Ara, Lacort, Lardiés, Ligüerre de Ara, Planillo, San Felices de Ara, San Juste, San Martín de la Solana y Santa Olaria de Ara. Entre sus núcleos abandonados se encuentran los conjuntos urbanos de Jánovas (en el margen derecho del río Ara), Lavelilla, Lacort (en el margen izquierdo) y Berroy. En la orilla derecha del río nos encontramos con el valle de la Solana, que actualmente se encuentra totalmente deshabitado. Es una especie de hondonada ancha y alta, con pliegues o pequeños valles y barrancos que desembocan en el río Ara. En ellos se encuentran los núcleos de Bargasé, Cájol, Camplo, Castellar, Gere, Ginuábel, Giral, Muro, San Felices, Sasé, Semolué, Puyuelo y Villamana.

El desplazamiento masivo se produjo en los años sesenta con la emigración a las ciudades dotadas de industria, principalmente Barcelona y alrededores. La decadente economía rural de los núcleos del Pirineo, la escasez de medios en los pueblos más alejados o la construcción forzosa de pantanos motivó el abandono y posterior destrucción de los hogares.

Muchos de estos núcleos cayeron en el abandono y el olvido absolutos, no volviendo a humear ninguna de sus chimeneas. Los factores o circunstancias que empujaron a sus habitantes a emigrar y abandonar sus casas no se han resuelto aún. Una economía precaria unida a un proceso lento de transformación de los recursos hacia el sector servicios parece insuficiente para conservar incluso la población actual y más aún para comenzar políticas de repoblación.

Actualmente, muchos de estos núcleos han pasado a ser propiedad de la Diputación General de Aragón, excepto en el caso de Jánovas, Lavelilla y Lacort, que siguen siendo propiedad de la Confederación Hidrográfica del Ebro (CHE).

Si algo caracteriza a estos núcleos abandonados es el escaso interés que han suscitado en la Administración como recurso económico y cultural. Apenas se han desarrollado proyectos que intervengan en ellos desde su abandono. Sí que se han presentado algunos proyectos particulares para su ocupación, pero se han descartado por su escaso interés social o por sus planteamientos inapropiados. También se han producido establecimientos ilegales con fines poco productivos para la economía local, con el consiguiente mal uso y deterioro del patrimonio. Por lo que teniendo en cuenta todos estos factores, nos encontramos en la actualidad con un paisaje bastante desolador de casas derruidas y núcleos de difícil acceso, así como de un gran desconocimiento, incluso de su existencia, si tenemos en cuenta que han caído en el olvido de la memoria colectiva de las nuevas generaciones.

Estos pueblos, lejos de representar un legado patrimonial de gran valor, han supuesto una carga emocional y económica para muchas de las instituciones que los conservan en propiedad. Es por esto por lo que se ha evitado llevar a cabo un debate realista sobre la situación actual de

3 Puértolas Coll, Leonardo (1998). *El patrimonio arquitectónico rural (atinos, desatinos y esperanzas)*, Huesca, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Huesca, p. 61.



Jánovas, estado actual. Los andamios y elementos utilizados para la reconstrucción son ya parte del paisaje de Jánovas. Dibujo de Amaia Saiz Beitia.

estos núcleos y los posibles planteamientos de su recuperación al margen de la recuperación arquitectónica:

[...] los síntomas de aparente debilidad de tantos escenarios en crisis pueden ocultar las claves de su futura transformación. Las muestras de decadencia, los vestigios de un esplendor pasado (fábricas cerradas, puentes abandonados, ríos contaminados...) pueden ser vistos como una condena, o bien entenderse como fortalezas, como activos para construir un nuevo futuro, como recursos para ser revalorizados y estructurados en aras a conformar una base adecuada de desarrollo.⁴

En el proceso de favorecer la recuperación y explotación de los pueblos abandonados, tienen que evitarse los planteamientos a gran escala que no vayan acompañados de reflexiones más favorables hacia lo que existe, ya que se viene demostrando que la elaboración de planes especiales con planteamientos estandarizados y con medidas restrictivas a la hora de construir, no aportan una solución real a la recuperación económica y social de estos entornos.

La participación ciudadana se ignora totalmente con lo cual se prescinde de un recurso tan importante como la implicación emocional y la capacidad de desarrollar acciones puntuales que dinamicen el proceso y aumenten su rentabilización en el entorno donde se desarrolla.

Es necesario un cambio en el enfoque para su conservación o regeneración con la implicación directa de los Ayuntamientos y de sus habitantes. Son muchas las ventajas de conservar este legado patrimonial:

4 Sabaté Bel, Joaquín (2004), "Paisajes culturales. El patrimonio como recurso básico para un nuevo modelo de desarrollo", *Urban*, 9, pp. 8-29.

[...] requiere un planteamiento con visos realistas, dentro del cual debe incluirse la protección del patrimonio arquitectónico rural como uno de sus vehículos impulsores y mediadores del turismo y, por tanto, del asentamiento de la población [...] el habitante rural, por su propio interés, tiene que preparar el terreno para fomentar los atractivos naturales de su territorio y para ofrecer el servicio y la calidad que el nuevo turismo rural y cultural demanda, con un imprescindible y obligado apoyo oficial previamente planificado y controlado.⁵



Jánovas, estado actual. Las construcciones conservan su belleza arquitectónica. Dibujo de Amaia Saiz Beitia.

No es necesaria una transformación de lo que existe, ya que los pueblos abandonados en sí mismos poseen el atractivo necesario para desarrollar su explotación con una repercusión positiva en la economía local. Se trata más de interpretar estos núcleos conjuntamente y desarrollar una visión global de lo que representan ahora. Hacerlos visibles mediante su difusión. La existencia de los pueblos abandonados de la Ribera de Fiscal y su gestión inteligente puede suponer un nuevo recurso para el desarrollo económico de su entorno:

La naturaleza dinámica del tiempo en que vivimos hace necesario el desarrollo de nuevas formas de organización y planificación, abandonando la rigidez de estructuras que dificultan la actualización. Agilidad a la hora de responder y articular propuestas; conectividad para establecer alianzas; visibilidad para reconocerse, proyectarse y ser reconocidos en ámbitos complejos, y la flexibilidad entendida

5 Rábanos Faci, Carmen, y cols. (1993), *La casa rural en el Pirineo aragonés*, Huesca, IEA (Colección de Estudios Altoaragoneses, 32), p. 10.



Jánovas, estado actual. La reconstrucción es un hecho. Dibujo de Amaia Saiz Beitia.

como la capacidad para convivir en la diferencia y ser receptivos en un mundo cuya base son las relaciones de interconexión e interdependencia.⁶

Actualmente, el municipio de Fiscal se enfrenta a uno de los retos más importantes para su desarrollo: conseguir que la recuperación de Jánovas y su entorno genere un modelo de actuación ejemplar, al margen de la intervención arquitectónica, que además de contribuir al desarrollo de la economía local sirva como motor de difusión y gestión del vasto patrimonio arquitectónico que atesora en el resto de sus núcleos abandonados.

Jánovas por sí mismo ha iniciado un proceso imparable. Los vecinos han reconstruido la antigua escuela del pueblo para convertirla en sede social, en lugar de reunión de los vecinos, de los antiguos y de los futuros. El horno y algunas fachadas empiezan a recuperar su aspecto pasado. Son unos pocos, pero el trabajo es constante y responsable. Tal vez todas las circunstancias adversas y la larga espera que han marcado su historia le hayan beneficiado en algo, en tener claro cuál es el camino a seguir para alcanzar el deseo de recuperar la vida en sus casas. A veces, la falta de visión o de un objetivo dificulta emprender acciones que nos aproximen a él. La inactividad en estos casos es lo peor que puede ocurrir en el desarrollo de un proyecto a largo plazo, ya que lo aboca al olvido.

En el caso de Jánovas, la claridad del objetivo y la necesidad de empezar a trabajar para conseguirlo han facilitado la actividad, la puesta en marcha de las iniciativas motivadas por el sentimiento de que la acción para conseguir lo deseado es imparable. ¿Es esto cuestionable

6 “Editorial”, *Revista PH* [Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico], 81 (2012).

desde el punto de vista legal, cuando el proceso de recuperación programado por la CHE y la Administración se encuentra estancado como el agua de un pantano, pero este de verdad? La decisión de iniciar la actividad social, cultural y reestructuradora en el pueblo es la más acertada en el sentido de que ha devuelto la ilusión, la participación colectiva de sus habitantes, la difusión y, por lo tanto, la vida a un entorno abandonado durante años. La colaboración entre ellos y la Administración es ya inevitable.

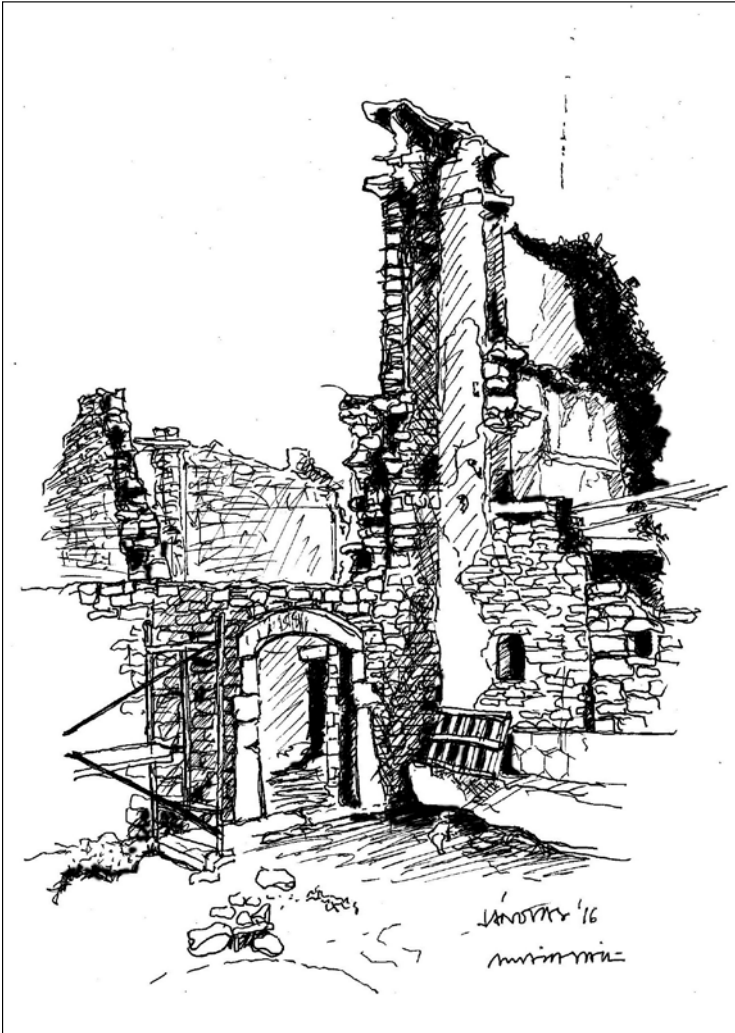
En Jánovas, los proyectos sobre papel no han servido para nada, ni antes ni ahora. Se han quedado en eso, en papel. En Jánovas, el “proceso”, la acción enmarcada en el proceso de recuperación es el verdadero “proyecto”. En una política y sociedad donde se prima el resultado final, se pierden conceptos tan importantes como el de *proceso*, medio natural donde se pueden desarrollar otro tipo de acciones y políticas participativas que permitan la rentabilización del proyecto desde su punto de partida. Es ahora cuando la Administración, el Ayuntamiento de Fiscal y los antiguos habitantes de Jánovas tienen que colaborar en la gestión inteligente de este *proceso* y en la repercusión que este está teniendo ya en su entorno: utilizarlo como motor para gestionar el resto de núcleos abandonados.

Sus planteamientos deberán rebasar la visión meramente arquitectónica, ya que combina múltiples disciplinas que compartirán sus deseos, conocimientos y experiencias durante el desarrollo de las diferentes acciones, todas ellas sin una finalidad ejecutora concreta.

Se trata de ir definiendo mediante acciones concretas el proceso de desarrollo del proyecto de restauración: “La metodología escogida deberá ser abierta por la capacidad de incorporar sucesivamente nuevos aspectos al proceso de manera que se contemple y evidencien matices no considerados en una primera aproximación”.⁷ Desde el primer día ya existirá actividad dirigida, por lo que se pretenderá conseguir la máxima rentabilidad desde el propio planteamiento de las acciones.

El proyecto está parado, el proceso es imparable.

⁷ *El análisis de la arquitectura tradicional como base para el Diseño Aplicado. Proyecto DATEC.* Universidad de Sevilla.



Jánovas, estado actual. Dibujo de Amaia Saiz Beitia.

**PREMIO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL
JOAQUÍN COSTA 2016**

Crear, enfermar, cuidar, sanar. Fundamentos para una investigación sobre el pluralismo médico y religioso en el cristianismo madrileño¹

BORJA MARTÍN-ANDINO²

Si las teorías clásicas de la secularización anunciaron el final de las religiones (Cantón, 2009), otras desde la modernidad interpretan su vigencia, y de estas se ha extraído que el hecho religioso se ha transformado (Estruch, 1996). En este contexto, la oposición weberiana entre ciencia y religión no acaba de completarse, como ilustran ciertos contactos entre los ámbitos médico y religioso / espiritual (Blázquez *et alii*, 2014b: 4485). Este artículo trata de poner el foco sobre ese espacio, primero mediante una revisión desde la antropología social española del proceso salud, enfermedad y atención en las comunidades religiosas y espirituales, para a continuación plantear su indagación en el cristianismo mediante tres casos concretos presentes en la ciudad de Madrid: Renovación Carismática Católica; Iglesia de Cristo, Científico e Iglesia Adventista del Séptimo Día. El texto se enmarca en una propuesta de investigación formulada como trabajo final de máster, pero a la que no se podría haber llegado sin un trabajo de campo previo con la Iglesia Adventista del Séptimo Día (2012-2014). Asimismo, supone el punto de partida para una tesis doctoral actualmente en curso.

Despite of classic secularization's theories predicting the end of religions (Cantón, 2009), others recognise the continuity of the latter in modernity. These contemporary theories conclude that the religious fact is rather subjected to transformations (Estruch, 1996). Focusing in this context, Weberian opposition between science and religion isn't completed yet, as some continuity between the realms of the medical and the religious/spiritual illustrate (Blázquez *et alii*, 2014b: 4485). This article looks over that matter; by means of a review of the health, illness, and care process in religious and spiritual communities in the Spanish social anthropology's literature; first, and then, with a research's proposal through three current cases in urban Madrid: Catholic Charismatic Renewal; Church of Christ, Scientist; and Seventh-day Adventist Church. This text follows up a research's proposal wrote as a master's dissertation, as well as it couldn't have been possible without previous fieldwork research with Seventh-day Adventist Church (2012-2014). Additionally, it's the starting point of a PhD thesis still in process.

-
- 1 Este trabajo obtuvo el Premio de Antropología Social y Cultural Joaquín Costa 2016, que concede la Fundación Joaquín Costa.
 - 2 Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid. borjamartinandino@ucm.es

INTRODUCCIÓN

Tuve una lesión en la zona lumbar. [...] El médico ya no sabía qué mandarme, paracetamol y noltol [...]. Un compañero que estuvo en Fátima, pues... en una misa en la que asistió me dijo que... que iba a tener una sanación [...] No desesperes, insiste, insiste en la oración, ellos rezando por mí, yo diciendo, bueno, Dios mío, hágase en mí según tu palabra, ¿no? Y bueno... ¿mi sorpresa cuál es? [...] Pues ayer por la tarde, en la segunda charla que dio el predicador, me senté, y... no sentía dolor. [...] Entré siendo una persona y al finalizar la adoración fui otra.³

Si el científico cristiano llega a su paciente por medio del Amor divino, la obra sanadora será efectuada en una sola visita, y la enfermedad se desvanecerá en su nada nativa, como el rocío ante el sol de la mañana (Baker, 2011: 365).

Gonzalo afirma que los cursos de cocina son una buena idea, con ellos pueden hablar del ovo-lactovegetarianismo desde su posición: ellos son vegetarianos porque son cristianos. [...] Nicolás sugiere temáticas para los cursos de cocina: de comida que elimina el ansia de fumar, que reduce la diabetes, que previene el cáncer. Gonzalo añade que estaría bien invitar a un médico.⁴

Fármacos y oraciones, médicos y predicadores, dolencia y amor, alimentación e identidad son algunos de los pares de elementos vinculados a la enfermedad y la salud que pueden encontrarse en comunidades religiosas. Esta presencia, contemplada desde una modernidad en la que se da por hecho la divergencia entre ciencia y religión, puede resultar desconcertante (Cornejo y Blázquez, 2013: 12), pero lo cierto es que en los colectivos relacionados con las citas anteriores las concepciones sobre la enfermedad, la salud, el cuidado y el cuerpo fluyen en discursos, representaciones, prácticas, lógicas y procesos; en definitiva, lo hacen en el complejo entramado de su vida social. De este modo, la primera cita, transcripción de una secuencia audiovisual que documenta la Asamblea Nacional de Renovación Carismática Católica española del año 2012, ilustra cómo ante el auditorio un participante relata la superación de una dolencia corporal, presentándose a sí mismo como prueba de certeza de que existe un poder sobrenatural al que, a diferencia de la ciencia humana, nada se le resiste. A esta le sigue un extracto de *Ciencia y salud con la llave de las Escrituras*, obra de Mary Baker (2011), fundadora de la Iglesia de Cristo, Científico, con la que me obsequió una ponente tras su conferencia en la sede de la Iglesia en Madrid en la primavera del 2014. Aquella tarde, junto a unas treinta personas, la escuché hablar de que la realidad única es Dios, que la persona es espíritu y que no hemos de temer a la enfermedad y la muerte. También sobre las virtudes de la ciencia cristiana, un método de sanación espiritual descubierto por Baker. La tercera cita procede de mi diario de campo con la Iglesia Adventista del Séptimo Día y remite a una reunión de un grupo de fieles. Los encuentros tenían por objeto diseñar acciones con las que dar a conocer la Iglesia entre jóvenes madrileños desvinculados de las creencias religiosas. En este pasaje, los asistentes relacionan su alimentación —que legitiman en fundamentos doctrinales— con su adscripción confesional, a la vez que le atribuyen cualidades para conservar y mejorar la salud.

3 En <https://www.youtube.com/watch?v=isS7ul7wh9Q>, última visita: 15/8/2015.

4 *Diario de campo IASD*, “Registro #15”, pp. 12-14.

Y es que si bien la enfermedad es un fenómeno inherente a la condición humana, que de manera universal los seres sociales buscan revertir mediante respuestas variadas, legitimadas culturalmente de acuerdo con representaciones y conductas particulares (Comelles, 1994), algunas de ellas, como recuerda Geertz (2006: 101), pueden estar vinculadas a sistemas de creencias religiosos y espirituales. Ahora bien, ¿qué supone su presencia en las sociedades contemporáneas, en las que el proceso salud, enfermedad y atención⁵ (Menéndez, 1996) se supone competencia exclusiva de la biomedicina (Menéndez, 1984b)? ¿Qué interacciones se dan entre ese sistema médico mayoritario y otros modos de entender la enfermedad y su reversión en el espacio de unos colectivos determinados, caracterizados por estar constituidos mediante identidades religiosas? Y desde la antropología social, ¿cómo acercarnos a estas realidades, cómo atenderlas, cómo comprenderlas? El objetivo de este artículo es el de establecer un punto de partida para indagar en estas cuestiones, para lo que se toma un sistema de creencias, el cristianismo, que, a su vez, ejemplifica la diversidad del campo religioso y del pluralismo médico en España; es por ello por lo que la investigación se plantea con tres comunidades religiosas cristianas de variada confesión radicadas en la ciudad de Madrid y que por sí mismas revelan las distintas dinámicas que se establecen con las instituciones hegemónicas en el ámbito de las creencias y la salud en el Estado. Pero antes de eso, no obstante, es preciso reconocer el abordaje de la coexistencia entre lo sagrado y la atención y el cuidado desde nuestra disciplina, algo a lo que se dedican las siguientes páginas.

SALUD Y ENFERMEDAD EN LOS SISTEMAS RELIGIOSOS Y ESPIRITUALES: ESTADO DE LA CUESTIÓN DESDE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL ESPAÑOLA

En palabras de Perdiguero (2006: 34), el pluralismo médico⁶ no habría sido —con excepción de la automedicación— objeto de interés de las ciencias sociales y de la salud hasta fechas recientes, interesadas principalmente por el comportamiento frente a la enfermedad desde la medicina científica occidental. En España, el pluralismo médico al que contribuyen los sistemas religiosos y espirituales ha sido tratado por nuestra disciplina de manera sumaria, con excepciones como las monografías de Lisón (1990) y Ferrándiz (2004), las tesis de Reviriego (1992) y López-Pavillard (2015), un simposio completo (Blázquez *et alii*, 2014a) y algunas comunicaciones en otros de ellos (Romaní y Comelles, 1993; Cantón *et alii*, 1999; Cornejo *et alii*, 2008), un coloquio internacional (González Alcantud y Rodríguez Becerra, 1996) y varios artículos (Mena, 2003, 2007 y 2008; Cornejo y Blázquez, 2013). A continuación se expone un panorama general de los planteamientos de tales contribuciones, en el que se comprenden tanto aquellas que tratan el tema de manera exclusiva como tangencial, y agrupadas por sistemas de creencias.

5 La expresión ha sido acuñada por Menéndez (1996) para referirse al marco en que se desarrollan los saberes / modelos médicos. De acuerdo con el autor, se trata de un proceso universal, histórico, que refleja la diferencia por clases e inevitable por cuanto la respuesta social a la enfermedad, los padecimientos y los daños a la salud es necesaria para la producción y reproducción de cualquier sociedad.

6 Perdiguero (2006: 33) entiende por pluralismo médico, terapéutico o asistencial los diversos modos sociales de comprender la salud y la enfermedad y de diagnosticar y tratar los padecimientos.

Respecto al pentecostalismo, Ramírez Hita (1999) destaca su ascetismo intramundano y la responsabilidad individual que impone sobre el cuidado del cuerpo mediante una ética rigurosa. La enfermedad implica pecado y supone la oportunidad para demostrar la fe, que se confirma en la sanación, algo que no puede darse sin arrepentimiento. La sanación demuestra la intervención divina a favor de quien se entrega a la creencia y refuerza la vinculación del fiel con la comunidad de creyentes, algo con lo que coincide Sanchiz (1996) a propósito del pentecostalismo guatemalteco, del que con mayor extensión se ocupa Cantón en su tesis doctoral (1998), en la que analiza sus transformaciones religiosas y políticas y su influencia en el cambio sociocultural del país. Enfermedad y salud coparían los procesos de conversión, centrales por inaugurar nuevas formas de vida social a propósito de la irrupción de lo sagrado. La superación de la enfermedad por intervención divina, vehiculada según la práctica ritualizada de carismas normados en las iglesias, sería el factor decisivo en la narrativa de la nueva adscripción religiosa (Cantón, 1998). El testimonio público de conversión demostraría la adecuación del fiel a las pautas culturales comunitarias, al integrar en su relato biográfico formas socialmente sancionadas de representar su transformación. En las narrativas de conversión que analiza, Cantón encuentra que enfermedad y salud aparecen reiteradamente con la curación como eje estructural, con un concepto compartido de *enfermedad* a la que se atribuye una carga simbólica y con la curación como detonante de procesos de negociación con la divinidad que desembocan en un compromiso cristiano (Cantón, 1996). Concluye que no sería la creencia la que derivaría en la curación, sino que esta, en el medio pentecostal, conduciría a la creencia, y el relato de sanación facilitaría su integración comunitaria (Cantón, 1996: 458). Vallverdú (1999 y 2007) ha llegado a conclusiones equivalentes con el pentecostalismo mexicano, en el que las prácticas curativas protagonizan procesos de conversión, plagados de “contenidos y significados resocializadores y de transformación de la identidad” con los que el nuevo fiel reconstruye su biografía (Vallverdú, 2007: 136). La enfermedad y la sanación enmarcan las nuevas adhesiones, por lo que cumplen con una función de reproducción social comunitaria. El cuerpo del pentecostal es herramienta para la experiencia religiosa, “templo de Dios”, por lo que se reorienta permanentemente en la programación litúrgica y ritual (Vallverdú, 2007: 146).

Advirtiendo de la distancia institucional, el propio Vallverdú (2007: 136-137) subraya concomitancias entre la concepción corporal pentecostal y de Hare Krishna, en cuyo culto el cuerpo es concebido como una herramienta que ha de facilitar el progreso espiritual, verdadero objetivo del devoto (Nuño, 2014). Ello se proyecta mediante principios de salud y bienestar, que si bien pueden coincidir formalmente con prácticas propias de la ideología del bienestar biomédica, en el caso de las creencias Hare Krishna no son una finalidad *per se*. La nutrición de los devotos se rige por principios que clasifican los alimentos en categorías simbólicas. Siguiendo a Nath (2010), Nuño (2014: 4691) expone que la elección dietética deriva en una mejora o deterioro de la salud tanto corporal como espiritual, y alimentarse repercute en el modo con que los fieles construyen sus identidades, sus prácticas devocionales, sus adscripciones al culto y sus compromisos espirituales. La alimentación no cumple tan solo con obligaciones nutricionales, éticas y morales; se conecta con un bienestar mental: seguir las prescripciones alimentarias, una dieta equilibrada, la práctica de ejercicio físico y disfrutar del silencio evitan la enfermedad y conducen a un bienestar corporal, lo que posibilita un acercamiento a la divinidad (Nuño, 2014).

Continuando con el pentecostalismo, Moreira atribuye el éxito de su expansión en Uruguay a la “sanación divina”, a la que recurren agentes en posición de subalternidad estructural y desigual acceso a los servicios médicos respecto a las clases dirigentes. La actuación del pastor reforzaría el pentecostalismo frente a la biomedicina al interesarse, más allá de los síntomas, por el entorno familiar, laboral y las emociones del creyente (Moreira, 2014: 4666). La interpretación del crecimiento pentecostal desde la anomia en efecto goza de consenso en la literatura internacional (Cornejo, 2001: 154), aunque se antoja incompleta a la luz de otras explicaciones como la existencia de redes de ayuda mutua y la adopción de una nueva identidad individual y social intragrupal que libera del estigma (Vallverdú, 1999), y que en ocasiones pivota sobre diferencias étnicas respecto a la sociedad dominante (Cornejo, 2001: 155; Mena, 2003 y 2009). Otras investigadoras, como Marcos (1999) y Ayala (2008), se han interesado por la Iglesia Evangélica Filadelfia desde el marco de la antropología médica. La primera ha objetivado sus prácticas de atención a drogodependientes y la relación de estas con los procesos de conversión, coincidiendo con Cantón en que la sanación en un contexto religioso puede conllevar la adhesión (Cantón, 1996: 458). La adicción a las drogas es reemplazada por la adicción a “la palabra”, y el estigma del drogodependiente muta en un doble estigma religioso y étnico (Marcos, 1999: 144), aquel que se asocia a la Iglesia (Mena, 2003: 3). Para Ayala (2008) la Iglesia de Filadelfia, mediante el disciplinamiento corporal, genera subjetividades coincidentes con la ideología de la promoción de la salud desde el rechazo del alcohol y las drogas y la potenciación de conductas favorables a un cambio social, coherentes con la integración en la sociedad mayoritaria (Ayala, 2008: 39). Mena ha señalado los dones carismáticos —uno de ellos, el de “sanidad divina”— como medios que empoderan la agencia individual y refuerzan los vínculos comunitarios (Mena, 2003 y 2009), e identificado prácticas institucionalizadas con las que se hace del cuerpo la herramienta con la que definir estrategias para dirigir procesos de ajuste étnico-cultural, tales como el ayuno, la selección de la apariencia y el uso del lenguaje (Mena, 2007 y 2008). Estas las analiza desde el paradigma de la corporalidad (Csordas, 1993; Ferrándiz, 2004), por las que el cuerpo se considera desde su posición como productor de interacciones sociales y soporte de la cultura. Los “itinerarios corporales” (Ferrándiz, 1995: 142) moldean en una nueva identidad de acuerdo con modelos sociales, y que cristaliza en la conversión y su narrativa, en la que se reconstruye la biografía de acuerdo con la intersubjetividad compartida, con el sistema de creencias legitimador (Mena, 2008), como señalaran Cantón (1998) y Vallverdú (2007), con quienes también coincide a propósito del proceso de enfermar y sanar. En la Iglesia de Filadelfia el cuerpo enferma por el pecado, lo que supone una invitación al arrepentimiento. La curación “implica la aceptación de Cristo y la conversión”, por lo que enfermar y sanar “adquieren una dimensión simbólica trascendente” y justifican la doctrina (Mena, 2008).

En el ámbito del catolicismo Christian (1978) aborda los distintos tipos de comunicación entre fieles y seres sobrenaturales, una de cuyas formas consiste en las “oraciones instrumentales” con las que se buscan respuestas de lo divino para problemas diversos, entre ellos, la enfermedad. La súplica instrumental engendra obligaciones como la “acción de gracias” y la “promesa” (Christian, 1978: 134), en las que se corresponde por lo recibido mediante bienes, el sacrificio del orgullo, la renuncia a diversiones, hacer un reconocimiento público o desplazarse con esfuerzo físico a un santuario; prácticas que devienen de una relación contractual en la

que se trasladan al plano simbólico modos sociales intracomunitarios (Christian, 1978: 135), algo con lo que coincide Rodríguez Becerra (1996) a propósito de los exvotos, que inserta en una lógica patrón / cliente. Dichas “transacciones privadas” entre agentes y seres espirituales dejan a un lado a los especialistas rituales, lo que en ocasiones genera conflictos locales por el control de los ritos (De las Heras, 2014). Para Rodríguez Becerra (1996) el panteón católico está presente en prácticas de atención a la salud de la medicina y religión populares por la tradición curativa del cristianismo —la práctica oficial de la extremaunción con fines de sanación, justificada en las curaciones del Jesús bíblico—, que la Iglesia católica habría abandonado dejando la capacidad para curar en manos de la medicina científica, pero a la que la medicina popular y la religión popular darían continuidad manteniendo creencias y prácticas en las que los seres divinos favorecen la salud. En su monografía Lisón (1990) analiza la sanación ritual del “endemoniado” en un santuario gallego, donde da cuenta del itinerario terapéutico por el que los asistibles transitan, con el ritual católico como segunda opción, tras la biomédica, lo que equivale a salir de la lógica científica para sumergirse en la alternativa de la sanación ritual. Lisón comprende que los agentes sociales en el santuario conforman una *communitas* en su sentido turneriano, quienes mediante una pedagogía de la posesión aprenden a comprender su malestar para, si completan con éxito el proceso ritual, sanar. El sufrimiento del asistible se expone como prueba de fe o expiación de pecados, entre un conjunto de buscadores de sanación en el que hay mayoría de mujeres, algo que el antropólogo relaciona con sus condiciones estructurales —roles de género, sistemas de valores, normas locales—. Años más tarde Lisón profundizó en su interpretación del caso mediante la “dialéctica del yo / otro”, que explica la posesión como un sistema de transformación de los conflictos en las relaciones estructurales en problemas psíquicos y viceversa, y la hipótesis de la eficacia ritual: el sistema ritual de sanación aportaría un sentido al asistible sobre la posesión, además de los beneficios de sentirse acompañado y comprendido (Lisón, 1996). Aplicando la antropología médica a la historiografía, Comelles expone que el milagro se construyó ideológicamente en la antigüedad frente a la medicina técnica (Comelles, 1993) durante la pugna entre explicaciones empíricas y religiosas de la realidad (Comelles, 1996). Desde la Edad Media y hasta la modernidad la Iglesia católica habría respondido a la secularización proponiendo modelos de curación basados en la mediación de agentes sobrenaturales, con lo que habría tratado de ejercer su control, con el reemplazo del autocuidado por su cuidado institucional, lo que se habría prolongado hasta la hegemonía del cuidado secular médico, reservando desde entonces la Iglesia su relación con el proceso de salud y enfermedad —al margen de sus actuaciones como instrumento biomédico— a la perspectiva teológica del milagro, que pervive en el catolicismo oficial para refrendar procesos de santificación, pero también en una religiosidad y medicina populares⁷ que escapan al control de la ortodoxia (Comelles, 1993).

7 La noción de *medicina popular* fue acuñada por la medicina científica a finales del siglo XIX con la voluntad de aculturar saberes y prácticas populares sobre la salud y la enfermedad, así como para autolegitimarse en su modelo universal, asocial, ahistórico, biologicista y práctico (Comelles y Martínez Hernández, 1994; Comelles, 1996) y posicionarse, desde una perspectiva evolucionista, como la superación de aquella medicina “mágica”. Medicina popular y científica conviven en los itinerarios asistenciales, lo que cuestiona para Comelles (1993) dicha superación.

Las vinculaciones de medicina popular y catolicismo han sido señaladas a propósito del curanderismo, cuya investigación ha sido motivada, como reconoce Perdiguero (1996), por el desinterés de la medicina científica, que trata así de desvincularse de tales saberes y prácticas. Pero como Lisón (1990) y Comelles (1993), Perdiguero afirma la continuidad entre ambas medicinas del lado de los agentes en sus itinerarios, al igual que hace Briones en su análisis sobre la construcción social del curandero, a quien le reconoce su espacio en la oferta del pluralismo médico, asociado a posiciones subalternas: las trayectorias de los caminos asistenciales dependen de situaciones socioeconómicas y culturales (Briones, 1996). Para Perdiguero, el curanderismo ofrece unas posibilidades de curación que no rompen con el catolicismo, ya que el primero la explica por mediación de agentes divinos, fuente de su “poder” o “gracia” (Briones, 1996; De las Heras, 2014) y para la segunda, como se ha señalado más arriba, es una posibilidad aceptada bajo la forma de “milagro” (Perdiguero, 1996). El curanderismo se sitúa entre la medicina y la religión; es crítico y se aleja de la medicina hegemónica y del catolicismo oficial; busca una salud holística; conjuga remedios empíricos, simbólicos y sobrenaturales (Briones, 1996), pero como expone Riccò (2014), también puede encontrarse vinculado a otros repertorios de creencias. Su informante curandero usa la fitoterapia, las terapias manuales, la “energía” desde una cosmovisión espiritista, la escucha del asistible y la “videncia” con tarot, que Riccò interpreta como una influencia de la new age. Esto evidencia el carácter adaptativo de la medicina popular, cuya adjetivación de *tradicional* desborda el par viejo / nuevo (Riccò, 2014).

La ontología espírita y el movimiento new age generan formas propias de intervenir en el proceso salud, enfermedad y atención. La primera puede incluir, además, prácticas de medicina popular, mientras que la new age suele estar asociada a las medicinas alternativas y complementarias en un espacio difuso en que prácticas y creencias espirituales y de salud se confunden y que Cornejo y Blázquez (2013), siguiendo a Heelas y Woodhead (2008), denominan “ambiente holístico”, por el que transitan agentes críticos con la institucionalización de la biomedicina y las religiones monoteístas, el reduccionismo materialista de la primera y el trascendentismo de las segundas (Cornejo y Blázquez, 2013: 12). Algo característico de la new age, que se sostiene sobre la creencia en una energía universal y que establece un continuo con la materia, es su espiritualidad subjetiva y terapéutica, que difiere de aquella del “dominio congregacional” (Heelas y Woodhead, 2008), y que habría adquirido ese carácter por la influencia de la psicología y el Movimiento del Potencial Humano; una espiritualidad animada por la búsqueda de la autorrealización mediante la transformación o sanación individual, para lo que se adopta una actitud de búsqueda y experimentación como criterio de validación (Cornejo y Blázquez, 2013: 18), y que ha llevado a presentarla, en su contemporaneidad, relacionada con el neoliberalismo (Blázquez *et alii*, 2014b: 4490-4492). El “ambiente holístico” en el Estado español es subalterno, tanto por la new age como por las medicinas alternativas y complementarias. La primera, por fundamentarse en la mera individualidad y rechazar la institucionalización; y las segundas, porque como sucede con la noción de *medicina popular*, son definidas por la medicina científica para agrupar técnicas y terapias de atención y cuidado que esta establece a su margen (Cornejo y Blázquez, 2013), lo que no impide que se las apropie si es preciso, lo que resulta además en una regulación profesional tardía e incompleta y un estatus legal deficiente (Albert, 2014). Dicha subalternidad se expresa en la dependencia de los modelos hegemónicos religioso

y médico, desde las prácticas, por agentes que decepcionados con la biomedicina transitan al ritual o especialistas terapéuticos que buscan legitimarse adoptando protocolos biomédicos, pero también desde la teoría, al recurrir a la dicotomía de los campos salud / experiencia religiosa para describir un campo emergente (Blázquez *et alii*, 2014b: 4487-4488).

A la relación entre espiritismo y medicina popular han aludido Reviriego (1992) y Ferrándiz (2004), la primera en un amplio estudio sobre el espiritismo en una localidad alicantina y el segundo en su monografía sobre el culto venezolano de María Lionza. Según Reviriego, la ontología del espiritismo en Villena soporta un sistema sanitario-asistencial propio, compatible con la medicina científica, con agentes y colectivos que comparten una concepción de la realidad: curanderos o “facultades”, comunidades de practicantes, una asociación legalmente constituida de espiritistas, y asistibles que buscan sanar tras la decepción biomédica, como en los casos mencionados de Lisón (1990) y Perdiguero (1996). Los curanderos espíritas también responsabilizan de su “poder” a seres sobrenaturales, que en este caso no proceden del panteón católico (Perdiguero, 1996; Briones, 1996; De las Heras, 2014), sino que se trata de espíritus. Dicha “gracia”, junto con la destreza en el uso de las prácticas terapéuticas de la medicina popular los legitima socialmente. Por tanto, en este sistema los asistibles pueden recibir asistencia terapéutica en la interacción con el curandero, pero también en los “trabajos” de los “centros” —rituales espirituales conjuntos de curanderos y seguidores de la “vida espiritual”— y la asociación. Los “trabajos” se justifican desde la creencia en la influencia de los espíritus sobre las personas, que puede ser benéfica o, al contrario, producir desórdenes; durante su celebración, los médiums encarnan espíritus con los que se establecen diálogos para pedirles información o favores, se eliminan espíritus de influencia perjudicial para los asistibles y se ayuda a espíritus oscuros en su “camino hacia la luz” (Reviriego, 1992). La “materia” o médium del culto marialioncero también practica remedios empíricos y simbólicos clasificados como “medicina popular”, tanto fuera del trance como durante el mismo, en este caso, es el espíritu quien actúa en el marco ritual de la “velación”, espacio simbólico y sensorial, elaborando diagnósticos o aplicando remedios para la enfermedad (Ferrándiz, 2004: 74). El culto, “agencia religiosa de curación mística” (Ferrándiz, 2004: 21), configura una forma de vida de las clases subalternas en Venezuela. Es un medio que posibilita la subsistencia de las “materias” en redes de economías informales y a su vez una opción terapéutico-asistencial del pluralismo médico estatal ante las desigualdades de acceso a los recursos biomédicos de la población (Ferrándiz, 2004). Son varias las “cortes” de espíritus que ejercen prácticas curativas, entre las que destaca la “médica” por su prestigio. Dominada por espíritus de médicos científicos célebres en el país, no solo “bajan” en trances convencionales, también atienden en “hospitales místicos” en los que se recrea el espacio, la indumentaria, la burocracia, la autoridad y el discurso biomédicos. La biomedicina coloniza el culto, secularizando la tradición religiosa, pero también el culto reencanta el modelo hegemónico de curación (Ferrándiz, 2004: 167). Para Ferrándiz, que emplea la noción de *respuesta asistencial* a la “*misfortune*” de Worsley (1982), el espiritismo venezolano amplía el área de atención de la enfermedad de la medicina científica, que se limita a la dimensión biológica, integrando las dimensiones sociales del sufrimiento (2004: 164). Sánchez-Carretero (2008) apuntala la idea del espiritismo como sistema terapéutico de creencias y prácticas; en su investigación, califica el vudú dominicano como culto médico por resultar las consultas y fies-

tas de agradecimiento las principales actividades de sus centros. En su análisis de las relaciones entre “portadoras de misterios” dominicanas y mujeres españolas en Madrid a las que asisten por medio del trance, Sánchez-Carretero destaca, como hiciera Lisón (1990), cómo el paso de las asistibles de la lógica científico-positivista a la religiosa les permite interpretar el mal que las aqueja, desde donde pueden sanar (Sánchez-Carretero, 2008), lectura que ha seguido Ariza (2014) en su investigación sobre el proceso salud, enfermedad y atención en la Iglesia de Santo Daime, en la que la ayahuasca es el sacramento que genera comunidad. Los fieles del Daime entienden que la enfermedad es espiritual, un desequilibrio energético, y en virtud del continuo espíritu-materia, sanar espiritualmente deviene en la curación de la persona, lo que alcanza toda manifestación corporal (Ariza, 2014), algo que también ha señalado López-Pavillard respecto al chamanismo altoamazónico (2015). La racionalidad del sistema de creencias chamánico se asienta sobre una concepción energética —espiritual— de la realidad, una ontología propia en la que el chamán es un mediador entre los mundos espiritual y humano. La finalidad del chamanismo es la sanación, y esta se concibe como una acción espiritual y permanente que repercute en la dimensión corporal de la persona. Para el chamán, la vida en relación con la ayahuasca es un camino de sanación, o dicho de otro modo, un camino de perfeccionamiento del ser (López-Pavillard, 2015).

HACIA UNA EXPLORACIÓN DEL PROCESO SALUD, ENFERMEDAD Y ATENCIÓN EN EL CRISTIANISMO MADRILEÑO MEDIANTE UN ESTUDIO DE CASO MÚLTIPLE

Vistas las investigaciones hasta la fecha, no parece que el proceso salud, enfermedad y atención⁸ en los cristianismos minoritarios del Estado español⁹ haya sido un objeto de estudio con entidad propia desde la antropología social. La excepción son las aportaciones sobre pentecostalismo, donde las cuestiones relacionadas con la enfermedad y la salud han servido para explicar los procesos de conversión (Cantón, 1996 y 1998; Marcos, 1999; Vallverdú, 2007), así como se las ha comprometido en las dinámicas de construcción identitaria, al proveer del marco ético-normativo desde el cual emprender un programa de reforma corporal con el que revertir el estigma a la vez que se afianzan las características étnicas (Mena, 2007 y 2008). Pero en España no está cubierto, desde nuestra disciplina, el espectro de esos otros cristianismos que, por su condición, pueden ser también obviados a la sombra del porcentaje de identificación con la confesión mayoritaria. Es por ello por lo que se propone investigarlo en una ubicación determinada,

8 En adelante, proceso s / e / a.

9 *Confesiones minoritarias en España. Guía de entidades y vademécum normativo* evidencia la variedad cristiana más allá del catolicismo: comunidades anglicanas, ortodoxas, de testigos de Jehová, adventistas, de mormones, de cristianos independientes y evangélicas, entre las que pueden mencionarse las bautistas, carismáticas, presbiterianas, pentecostales, de asambleas de hermanos e interdenominacionales, por citar algunas de ellas (Mantecón, 2004). Dicha diversidad es un hecho en la ciudad y Comunidad de Madrid (López García *et alii*, 2007). Entre estas comunidades religiosas se ha señalado que adventistas, pentecostales, bautistas, mormones (Bloom, 1993) y cristianos científicos (Peel, 1988) prestan una atención institucionalizada al proceso s / e / a, como también lo hacen carismáticos católicos (Csordas, 1997; Franco, 2010), movimiento minoritario dentro de la Iglesia católica.

la ciudad de Madrid, con Renovación Carismática Católica; Iglesia de Cristo, Científico e Iglesia Adventista del Séptimo Día: comunidades cristianas minoritarias, tanto al margen como en el seno de la Iglesia católica,¹⁰ cuyas realidades sociales pueden contribuir a definir el panorama de los pluralismos religioso y médico, esto es, a esclarecer cómo en la modernidad otras lógicas sobre el cuerpo, la enfermedad y la salud conviven con modos hegemónicos, y cómo en nuestra época se asiste a una transformación cultural también en ese ámbito en nuestra sociedad.

El reavivamiento en el Espíritu: Renovación Carismática Católica

En 1967, profesores católicos de la Duquesne University (Estados Unidos), estimulados por la recuperación del cristianismo primitivo e influidos por lecturas pentecostales se suman al grupo de oración de una de estas Iglesias y reciben algunos de sus carismas. Deciden que sus experiencias no son incompatibles con su fe, por lo que ponen en marcha un grupo de oración con alumnos, a los que imponen las manos y bautizan en el Espíritu. Surge así la que será conocida como Renovación Carismática Católica,¹¹ que se extiende con rapidez (Thigpen, 2003). El Concilio Vaticano II (1962-1965) había propiciado estos acontecimientos al apostar por la renovación institucional por medio del Espíritu Santo y la participación activa del laicado, y al expresar un posicionamiento favorable al ecumenismo. El Concilio también reconoció la importancia de los dones carismáticos y su legitimidad entre los pentecostales, lo que permitía aceptar las formas rituales de estos grupos entre los católicos (Csordas, 1997; Thigpen, 2003).

En la actualidad RCC es un movimiento consolidado a escala global (Berberían, 2002). Organizado en grupos de oración, en ellos el protagonismo recae en los devotos, lo que junto con la importancia de los carismas comparte con el pentecostalismo, y como en este, de la suma de ambas circunstancias se deriva el contacto individual del fiel con lo sagrado. Los carismas de la RCC proceden en su forma de los carismas pentecostales, si bien han generado unas prácticas rituales propias. Uno de ellos es el de sanación y se emplea frente a enfermedades físicas,

10 En la actualidad, los lugares de culto católicos en el Estado español suponen un 78,65% del total, seguido del 12,22% de los evangélicos, 4,54% de los musulmanes, 2,41% de los testigos de Jehová, 0,61% de los ortodoxos, 0,47% de los budistas, 0,40% de los mormones y 0,11% de los judíos. Esta desigualdad se replica en el Madrid urbano (Observatorio del Pluralismo Religioso en España, junio 2015). La Iglesia Adventista del Séptimo Día cuenta con 108 lugares de culto en España (Office of Archives, Statistics, and Research, 2010) y la Iglesia de Cristo, Científico, con siete (Mantecón, 2004). Pese a que la primera forma parte de la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), bajo cuyo paraguas suscribió acuerdos de cooperación con el Estado en 1992, se acerca más a la definición de “iglesia cristiana independiente”, al no ajustarse a la doctrina ni la organización de las Iglesias surgidas de la Reforma ni reconocerse en sus denominaciones derivadas (cf. “Independientes”, en http://www.observatorioreligion.es/diccionario-confesiones-religiosas/glosario/independientes_.html, última visita: 15/8/2015), como de hecho es clasificada en otros Estados-nación. Esa categorización de “independiente” es la misma que Mantecón otorga a la Iglesia de Cristo, Científico (2004: 23). Renovación Carismática Católica cuenta en el Estado español con al menos 421 grupos de oración, resultado de la suma de dos colectivos, Renovación Carismática Católica en España (cf. “Grupos de oración” en <http://www.rcc-es.com/grupos-de-oracion.html>, última visita, 15/08/2015) y Renovación Carismática Católica en el Espíritu (cf. “Otros grupos RccceE” en https://dl.dropboxusercontent.com/u/66449790/2011/03/Directorio_RCCeE.pdf, última visita: 15/8/2015), y que suponen una pequeña parte —entendiendo que los grupos de oración hacen uso de los lugares de culto de la Iglesia católica— de los 23 098 lugares de culto católicos en España.

11 En adelante, RCC.

emocionales o para liberar de entidades malignas, lo que coincide con los ámbitos en los que los ministros sanadores suelen especializarse (Csordas, 1997). Según Csordas (1997), en la RCC estadounidense la sanación está presente en a) servicios religiosos públicos en iglesias, que pueden estar precedidos por una misa, en los que el ministro sanador bendice a los congregados y les impone sus manos sobre cabezas y hombros, dirige un sermón sobre la sanación divina, solicita al auditorio testimonios de curación y atiende a los fieles que se dirigen al escenario. Mientras estos rezan, el ministro los unge con aceite y les impone las manos para curar sus dolencias;¹² b) grupos de oración, en los que se dedica un tiempo cada semana a las oraciones de sanación. Algunos grupos cuentan con ministros que, a solas con quien lo solicite, mientras el resto del grupo sigue reunido, hablan, escuchan, imponen sus manos y piden curación; algo que se da del mismo modo en los c) servicios privados cara a cara entre el sanador y el asistible. En su investigación, una tercera parte de los sanadores carismáticos están formados y se emplean profesionalmente en el área de la salud (Csordas, 1997: 27-28), y algunos fieles reconocen recurrir tanto a la sanación carismática como a la biomedicina. Desde un enfoque fenomenológico, a partir de la noción de Merleau-Ponty sobre lo “preobjetivo” y la teoría de la práctica de Bourdieu, Csordas desarrolla su teoría de la “corporalidad” (“*embodiment*”) con la que explica la racionalidad de la sanación carismática poniendo el acento en el cuerpo y el yo. Entendiendo el cuerpo como soporte de la cultura, las creencias de participación del fiel con lo sagrado posibilitan la sanación (Csordas, 1997). Retoma aquí y lleva más allá su teoría de los “modos de atención somáticos” (“*somatic modes of attention*”), elaboraciones culturales de relación sensorial del individuo con el mundo que lo rodea (Csordas, 1993). El fiel aprehende su realidad ya desde la creencia en la que ha sido, y se mantiene, enculturado, desde sus *habitus*. La relación del fiel con su cuerpo está modulada por su contacto con lo sagrado, lo que incluye la enfermedad, el sufrimiento, la influencia malfélica. Es por eso por lo que Csordas (1997) adjetiva el yo carismático como un “yo sagrado”.

La recuperación del elemento perdido de sanación: Iglesia de Cristo, Científico

Según Peel (1988), la Iglesia de Cristo, Científico¹³ también construye discursos, representaciones y prácticas que se enmarcan en el proceso *s / e / a*, y le son tan centrales que podría decirse que componen su cosmología. La Iglesia surge en Boston en 1879 como institucionalización de las enseñanzas que Mary Baker impartía desde hacía más de una década y que ella denominaba “ciencia cristiana”, nombre con el que actualmente se reconoce tanto su sistema de creencias como su disciplina de sanación espiritual. En la lógica de la Iglesia impera una ontología monista. La única realidad es el espíritu y el mundo es un error de consciencia, por lo que cuerpo y percepciones, enfermedad, sufrimiento, dolor y muerte solo son mistificaciones. La intención de la ICC es facilitar que el fiel comprenda la realidad espiritual y abandone el

12 El servicio religioso público estadounidense se asemeja formalmente y en su secuencia ritual con la “misa de sanación” del movimiento carismático en Venezuela, a partir de su descripción por Franco (2010).

13 En adelante, ICC.

pecado, la falsedad mundana. Con la ciencia cristiana el devoto puede sentir que su cuerpo sana de la enfermedad, pero esto no es más que un epifenómeno; el verdadero estado de salud es la entrega absoluta a Dios. De acuerdo con Peel (1988), la ciencia cristiana es en Estados Unidos un sistema de atención alternativo a la biomedicina en el que no se recurre a fármacos ni terapias físicas de ninguna clase y en el que están implicados a) pacientes; b) practicistas, que durante varias sesiones los acompañan, conversan con ellos, leen pasajes de la Biblia y de la obra de la fundadora (Baker, 2011) y les administran la oración de sanación; c) enfermeros, que cuidan de las necesidades prácticas de los pacientes y también rezan, aunque solo para sostener su esfuerzo espiritual, y d) comunidad, que puede visitar a los pacientes y apoyarlos emocionalmente.

Esta ontología que rompe con el cartesianismo podría relacionarse con las interpretaciones que para otros sistemas de creencias como el chamanismo amazónico y el espiritismo han señalado López-Pavillard (2015), Ariza (2014) y Reviriego (1992), en los que la sanación es entendida, de manera unívoca, como prácticas sobre el espíritu, que busca restituirlo a un estado armónico con su esencia radical, y de las que se beneficiará el cuerpo de manera añadida.

Cooperar con el Creador en su tarea de restauración: Iglesia Adventista del Séptimo Día

El origen de la Iglesia Adventista del Séptimo Día¹⁴ se encuentra entre metodistas decepcionados con la profecía milenarista de William Miller (1782-1849) para 1844, que reinterpretan. Asumen que esta se ha cumplido, mas en el “santuario celestial”, y que la segunda venida de Cristo es inminente, por lo que han de prepararse espiritualmente: instituyen la observancia del sábado, abogan por el retorno a un cristianismo primitivo e incorporan parte de las prescripciones alimentarias del judaísmo, así como el compromiso con la abstinencia del tabaco, el alcohol y las drogas (Bloom, 1993). En 1863, Byington funda la IASD en Battle Creek, Michigan, aunque Ellen G. White (1827-1915) prevalece por sus escritos, que componen la teología original adventista (Editorial Safeliz, 2003). A día de hoy, la Iglesia reconoce que “sanar” es uno de sus tres principios de acción, lo que incluye tanto la “prevención de la salud” como la curación de enfermos. La primera se articula sobre la “reforma prosalud”, conjunto de recomendaciones alimentarias —como la abstinencia de carne—, sanción de sustancias estimulantes —tabaco, alcohol y drogas— y fomento de hábitos —ejercicio físico, reposo, exposición al sol y oración—. En conjunto, es aquello que los fieles denominan “estilo de vida adventista” (Editorial Safeliz, 2003). Nath (2010: 358) ha ubicado en el origen de estos principios la influencia de movimientos de reforma del siglo XIX en Estados Unidos para los que la dieta no solo favorecía la salud, sino que modelaba la moral; e interpreta los vínculos adventistas entre creencias religiosas, alimentación y culto desde la noción de *bioespiritualidad* (Nath, 2010: 357): las elecciones nutricionales de los devotos manifiestan literalmente la fe, lo que desborda el rito y se extiende a la vida cotidiana. Esas elecciones las soportan convicciones religiosas;

14 En adelante, IASD.

cuidar el cuerpo es una manera de complacer a Dios.¹⁵ El “estilo de vida adventista” no es una obligación, sino una tradición con la que los fieles moldean su “identidad” mediante unas prácticas en las que usan su cuerpo, y que justifican por medio de sus creencias religiosas. En este contexto, “mente saludable” y “cuerpo saludable” se han de leer desde una lógica propia, en la que “salud” denota unos sentidos para el culto y la fe cotidianos (Nath, 2010: 364).

Una característica de las minorías religiosas contemporáneas es el manejo de imaginarios en los que tiene sentido creer que se puede alcanzar el alivio de la enfermedad, lo que se instrumentaliza en algunos de ellos en orientaciones terapéuticas, que pueden mantener tenues conexiones —o ninguna— con la medicina científica (Beckford, 1985). En este sentido, de entre ellos, el adventismo es único por su involucración con la biomedicina (Bull, 1990: 257), ya que la administra en sus clínicas, centros hospitalarios y de reposo, en los que la mayor parte de sus profesionales biomédicos son devotos.¹⁶ Bull sigue el enfoque de Stark y Bainbridge (en Bull, 1990: 250) sobre el proceso de secularización, que entienden no como una desaparición de lo religioso, sino como un mecanismo por el que las formas religiosas se mantienen al redistribuir sus funciones en otras nuevas en el espacio social. La Iglesia Adventista habría optado por posicionarse del lado de la biomedicina en el proceso de secularización y medicalización no para desaparecer como institución religiosa, sino para, ligada a la medicina alopática, asegurarse su continuidad (Bull, 1990: 249-256).

CONCLUSIONES PROVISIONALES

Si bien, como se ha apuntado, lo que se propone es una investigación para desarrollar mediante el método etnográfico, de estas primeras aproximaciones pueden obtenerse, en ausencia todavía de datos de primera mano y su análisis, algunas conclusiones provisionales. Los diversos enfoques teóricos desde la antropología social relacionados con estas comunidades suponen un punto de partida epistemológico para profundizar empíricamente en las concepciones sobre salud y enfermedad y prácticas terapéuticas de la muestra. De ellos se extrae su coincidencia sobre la centralidad del cuerpo, instrumento de relación con el mundo y la idea de lo sagrado, como en las teorías csordasianas de la “corporalidad” (1997) y los “modos de atención somáticos” (1993); cuerpo como herramienta mediante las prácticas que lo modelan, como en la

15 I Co, 3, 16-17: “¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios lo aniquilará. Porque el templo de Dios es santo, y ese templo sois vosotros”. Con esta cita una adventista justificaba “cuidar” su cuerpo mediante elecciones alimentarias, la abstinencia de alcohol y drogas y el rechazo de la promiscuidad. “Entrevista a Rosalía”, *Diario de campo IASD*.

16 La IASD era en 1990 el séptimo sistema médico más extenso de Estados Unidos (Bull, 1990: 252). En el año 2010, el número de profesionales médicos adventistas que había trabajado en la red sanitaria mundial ascendía a 112 578 personas (Office of Archives, Statistics, and Research, 2010: 7). Esta realidad, sin embargo, no afecta al Estado español. El único intento documentado de institución médica se vio frustrado: el Instituto Clínico de Fisioterapia de Madrid, inaugurado en 1952 con fondos adventistas, fue clausurado por orden gubernativa al año siguiente. Contaba con una sección de medicina interna y cirugía general, un laboratorio de análisis, hidroterapia, masaje y radiología. Quince días después reabrió sus puertas, y en 1954 amplió sus especialidades a la obstetricia y ginecología. Ante las pérdidas económicas, poco después cerró de manera definitiva (Editorial Safeliz, 2003: 160-161).

noción de *bioespiritualidad* de Nath (2010); o que puede quedar relegado frente a la concepción de ser como espíritu, aunque se beneficie de las actuaciones sobre este (Reviriego, 1992; Ariza, 2014; López-Pavillard, 2015). El cuerpo también, mediante la discursividad del testimonio de sanación, se usa como prueba tangible de la acción de la divinidad; con el cuerpo se representa la convicción de la adecuación a las pautas comunitarias (Cantón, 1996 y 1998; Marcos, 1999; Vallverdú, 2007), a la vez que se instrumentaliza para reproducir socialmente al colectivo. Mas, por otro lado, como puede observarse, las formas de atención y concepciones sobre sanación y salud difieren en estas comunidades, lo que denota la heterogeneidad del cristianismo español y evidencia su diversidad *de facto*, una de tantas expresiones empíricas que apuntalan su variabilidad confesional y denominacional. Incidir en el conocimiento de las declinaciones respecto al proceso *s / e / a* en estos colectivos supone un aporte más al reconocimiento del pluralismo médico de nuestra sociedad, y para hacerlo, la investigación etnográfica, que atiende a las particularidades mediante el análisis de la cultura, puede ayudar en su consecución. Pero, en primer lugar, cualesquiera que estas variaciones sean, coinciden inevitablemente en algo: en estar relacionadas con la medicina científica, que domina las definiciones de la realidad sobre el proceso *s / e / a*, consolidada en lo que Menéndez (1983, 1984a y b) denomina el “modelo médico hegemónico”, espacio ideológico de reconocimiento y eficacia en cuyo interior se producen actividades y técnicas específicas que opacan funciones de normatización, y que ignora la racionalidad de las clases subalternas frente a los intereses de las clases dominantes (Menéndez, 1984b: 72).¹⁷ Los cristianos científicos reconocen la efectividad de la biomedicina sobre la curación, pero le dispensan sus reservas, pues alejaría de su forma de atención propia —la sanación espiritual—, aunque se cuidan de no criticarla (Peel, 1988: 106). Entre los católicos carismáticos la biomedicina se considera una opción asistencial legítima, que se combina con aquella que el movimiento ofrece (Csordas, 1997); mientras que los adventistas recurren a ella para sanar y la fomentan institucionalmente (Bull y Lockhart, 1989), lo que se solapa con su uso de argumentos científicos sobre los beneficios del “estilo de vida adventista” (Editorial Safeliz, 2003: 219) y la creencia en el poder de la oración sobre la enfermedad.¹⁸ Lo que se observaría aquí es la coincidencia en cada comunidad de distintos “modelos médicos” (Menéndez, 1996) o “sistemas médicos” (Kleinman, 1980).¹⁹ En la ICC, el proceso *s / e / a* parece dominado por

17 Según Menéndez (2005), este modelo considera la salud / enfermedad como mercancía, escinde entre teoría y práctica y fomenta la profesionalización formalizada. Es biologicista, individualista, ahistórico, asocial, acultural y secular; se identifica ideológicamente con la racionalidad científica y la eficacia pragmática; es curativo y no preventivo; excluye el saber del paciente, al que subordina; desigual en términos de clase y condición de posibilidad de la “medicalización”. El modelo médico hegemónico no acepta de entrada otras formas de atención y cuidado. “La estigmatización y la negación de las otras ‘medicinas’ constituye una estrategia en la cual el saber científico reduce el saber tradicional a la ignorancia, a la superstición y como consecuencia al riesgo iatrogénico” (Menéndez, 1984b: 81), lo que no obsta que pueda apropiarse de prácticas alternativas en su proceso de expansión (Menéndez, 1984a: 85; Albert, 2014; Saizar y Bordes, 2014).

18 En el trabajo de campo en la IASD he recogido varios testimonios en los que miembros de distinta posición en una misma iglesia —pastor, empleada en puesto administrativo, responsable de una asociación y fieles de base— expresan su convicción de la influencia de la oración en la recuperación de pacientes de cáncer, en fase de posoperatorio o aquejados de afecciones generales.

19 De acuerdo con Kleinman (1980), un “sistema médico” es un conjunto de concepciones sobre salud y enfermedad en el que operan agentes con atribuciones específicas y prácticas terapéuticas. A su vez, los diversos sistemas médicos

sus propios saberes, la ciencia cristiana, sin espacio para la biomedicina. La sanación ritual en la RCC parece coexistir con ella, mientras que la IASD apostaría por la medicina alopática como sistema médico. Estas posiciones, pero también las que se mantienen respecto a la Iglesia católica, implican una condición de posibilidad para los fieles de los casos propuestos: la exposición a un etiquetaje social en razón de su diferencia, el “estigma sectario”, forma específica de rechazo de seguidores de confesiones religiosas que en una sociedad no se asumen como propias a pesar de estar reconocidas legalmente,²⁰ lo que procede de la subalternidad de estos grupos frente a posicionamientos hegemónicos (Prat, 2007). Por tanto, este puede ser asignado a una comunidad religiosa no alineada con el eclesiocentrismo, pero también a aquella que construya una lógica sobre la salud y la enfermedad excéntrica a la medicina alopática.²¹ La ICC se vería afectada por su alteridad respecto a ambos modelos hegemónicos, religioso y médico (Peel, 1988), en una suerte de “doble estigma” (López-Pavillard, 2015: 37). La IASD fomenta la biomedicina y es subalterna respecto al catolicismo. El movimiento de la RCC está reconocido por la ortodoxia vaticana, aunque genera desconfianza entre otros católicos no tanto por cuestiones de dogma, sino de forma (Berberrián, 2002), por su carácter híbrido, de influencia pentecostal, lo que incluye sus prácticas terapéuticas, alternativas a las biomédicas.

Una investigación cualitativa posibilita atender el proceso *s / e / a* en estas Iglesias en su dimensión cultural (*illness*), desde la perspectiva de los agentes, dándoles el protagonismo sobre la narración de sus formas de enfermar y sanar, dando la palabra a asistibles y sanadores, en lo que Kleinman (1980) denomina “modelos explicativos” (“*explanatory models*”), lo que posibilita comprender sus propios “sistemas médicos”. Adoptar esta posición epistemológica permite completar la limitada explicación biomédica de la enfermedad (*disease*), que refiere a “anormalidades en la estructura y/o funciones de los órganos y los sistemas de los órganos [...] estados patológicos que son o no culturalmente reconocidos” (Young en Comelles y Martínez Hernández, 1993: 58). Desde la óptica de la cultura, la biomedicina es un sistema médico más, como lo es un sistema médico nativo de una comunidad religiosa, todos ellos comprendidos en el “sistema de atención en salud” (“*health care system*”) (Kleinman, 1980). A esto habría que añadir la aportación de Young (en Martínez Hernández, 2011: 112-113), para quien la antropología no debe detenerse en las

están comprendidos en un “sistema de atención en salud” que se restringe a un colectivo cultural determinado, sistema cultural en el sentido geertziano. Kleinman propone considerar la biomedicina como una etnomedicina más, un “sistema médico” como otros presente en “sistemas de atención en salud”.

20 Tanto la ICC como la IASD están inscritas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, lo que las dota de personalidad jurídica y reconocimiento legal de sus actividades de acuerdo con lo dispuesto en la Ley Orgánica 7/1980 de Libertad Religiosa. La IASD disfruta además de la condición de notorio arraigo (1984) y suscribió acuerdos de cooperación con el Estado (1992). La RCC es un movimiento católico y está sujeta, por tanto, a la situación legal de la Iglesia católica a todos los efectos.

21 Desde una perspectiva de derechos humanos aplicada al marco del ordenamiento jurídico español, el ejercicio del derecho a la libertad religiosa puede implicar desafíos en su encuentro con el derecho a la autonomía del paciente, especialmente en el caso de menores que dependen de sus representantes legales. La Ley 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica posibilita el rechazo de intervención o tratamiento médico, algo que en ocasiones acontece al ser movilizadas convicciones religiosas. Esto evidencia conflictos entre el derecho a la libertad religiosa, el derecho a la vida, el derecho a la salud y los derechos de la infancia.

concepciones nativas de la enfermedad (*illness*), sino que su obligación es reconocer las fuerzas sociales, económicas, políticas e ideológicas que intervienen, es decir, profundizar hasta la dimensión social (*sickness*) de la enfermedad. Como han señalado investigaciones ya mencionadas (Lisón, 1990 y 1996; Reviriego, 1992; Briones, 1996), la observación detallada de los “itinerarios asistenciales” (Comelles y Martínez Hernández, 1993: 45) permite reconstruir las dimensiones del pluralismo asistencial entre los fieles, revelando el uso de los distintos sistemas médicos, qué circunstancias lo modulan, a qué responden las elecciones y cómo se establecen las trayectorias. Tal vez eso pueda hacer visible una diversidad de necesidades sobre la aflicción y el sufrimiento, no solo biológicas, sino también culturales y sociales (Worsley, 1982) que una medicina solo centrada en la dimensión corporal no puede satisfacer.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albert, María (2014), “La falta de regulación institucional de las medicinas integrales. Una primera aproximación desde la ciudad de Valencia”, en Maribel Blázquez, Mónica Cornejo y Juan Antonio Flores (coords.), *El reencuentro de salud y espiritualidad: agencias, saberes y prácticas periféricas*. Actas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE, Tarragona, pp. 4493-4518.
- Ariza, Raquel (2014), “El abrazo de ayahuasca. El proceso de conversión a mujer-medicina”, en Maribel Blázquez, Mónica Cornejo y Juan Antonio Flores (coords.), *El reencuentro de salud y espiritualidad: agencias, saberes y prácticas periféricas*. Actas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE, Tarragona, pp. 4536-4556.
- Ayala, Ariadna (2008), “Culto, sanación y reconfiguración de valores tradicionales: la construcción de subjetividades coherentes con las estrategias de promoción de la salud”, en Mónica Cornejo, Manuela Cantón y Ruy Llera (coords.), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. Actas del XI Congreso de Antropología de la FAAEE, Ankulegui, pp. 39-54.
- Baker, Mary (2011), *Ciencia y salud con la llave de las Escrituras*, Boston, The Christian Science Board of Directors [1875].
- Beckford, James A. (1985), “The World Images of New Religious and Healing Movements”, en R. Kenneth Jones (ed.), *Sickness and Sectarianism: Exploratory Studies in Medical and Religious Sectarianism*, Aldershot, Hampshire; Brookfield, Vermont, Gower, pp. 72-93.
- Berberián, Samuel (2002), *Dos décadas de Renovación en América Latina. Un análisis histórico de la Renovación carismática en América Latina (1960-1980)*, Ciudad de Guatemala, Ediciones SABER.
- Blázquez, Maribel, Mónica Cornejo y Juan Antonio Flores (coords.) (2014a), *El reencuentro de salud y espiritualidad: agencias, saberes y prácticas periféricas*. Actas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE, Tarragona.
- (2014b), “El incómodo vínculo entre medicina y fe”, en Maribel Blázquez, Mónica Cornejo y Juan Antonio Flores (coords.), *El reencuentro de salud y espiritualidad: agencias, saberes y prácticas periféricas*. Actas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE, Tarragona, pp. 4485-4492.
- Bloom, Harold (1993), *La religión en los Estados Unidos. El nacimiento de la nación poscristiana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Briones, Rafael (1996), “Convertirse en curandero. Legitimidad e identidad social del curandero”, en José Antonio González Alcántud y Salvador Rodríguez Becerra (eds.), *Creer y curar: la medicina popular*, Granada, Diputación Provincial de Granada, pp. 545-588.

- Bull, Malcolm (1990), "Secularization and Medicalization", *The British Journal of Sociology*, 2, 41, pp. 245-261.
- , y Keith Lockhart (1989), *Seeking a Sanctuary. Seventh-day Adventism and the American Dream*, Nueva York, Harper & Row.
- Cantón, Manuela (1996), "'Curar y creer' en Guatemala. A la conversión religiosa (pentecostal) por la sanación física", en José Antonio González Alcantud y Salvador Rodríguez Becerra (eds.), *Creer y curar: la medicina popular*, Granada, Diputación Provincial de Granada, pp. 457-481.
- (1998), *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, La Antigua, Centro de Investigaciones Sociales de Mesoamérica.
- (2009), *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Barcelona, Ariel.
- , Joan Prat y Jaume Vallverdú (coords.) (1999), *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y "sectas"*. Actas del VIII Congreso de Antropología de la FAAEE, Santiago de Compostela.
- Christian, William A. (1978), *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Madrid, Tecnos.
- Comelles, Josep María (1993), "Milagros, santos, vírgenes y médicos. La institucionalización del milagro en la Europa cristiana", en Oriol Romaní y Josep María Comelles (coords.), *Antropología de la salud y de la medicina*. Actas del VI Congreso de Antropología de la FAAEE/ACA, Tenerife, pp. 165-192.
- (1994), "El papel del sistema de salud en la configuración de la demanda de servicios", en Dirección General de Planificación, Formación e Investigación, *El usuario como determinante de la oferta de servicios sanitarios*, Madrid, Consejería de Salud, Comunidad de Madrid, pp. 29-41.
- (1996), "Fe, carisma y milagros. El poder de curar y la sacralización de la práctica médica contemporánea", en José Antonio González Alcantud y Salvador Rodríguez Becerra (eds.), *Creer y curar: la medicina popular*, Granada, Diputación Provincial de Granada, pp. 301-336.
- , y Ángel Martínez Hernández (1993), *Enfermedad, cultura y sociedad. Un ensayo sobre las relaciones entre la antropología social y la medicina*, Madrid, Eudema.
- (1994), "La medicina popular. ¿Los límites culturales del modelo médico?", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 2, XLIX, pp. 109-136.
- Cornejo, Mónica (2001), "El debate actual sobre pentecostalismo", *Política y Sociedad*, 37, pp. 151-160.
- , y Maribel Blázquez (2013), "La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico", *Revista de Antropología Experimental*, 13, pp. 11-30.
- , Manuela Cantón y Ruy Llera (coords.) (2008), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. Actas del XI Congreso de Antropología de la FAAEE, Ankulegui.
- Csordas, Thomas J. (1993), "Somatic Modes of Attention", *Cultural Anthropology*, 2, 8, pp. 135-156.
- (1997), *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
- De las Heras, Jaime (2014), "Realidad y circularidad de la intervención espiritual en la sanación. El caso de La Manchuela albacetense", en Maribel Blázquez, Mónica Cornejo y Juan Antonio Flores (coords.), *El reencuentro de salud y espiritualidad: agencias, saberes y prácticas periféricas*. Actas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE, Tarragona, pp. 4557-4576.
- Editorial Safeliz (2003), *Compartiendo la esperanza. Cien años de la Iglesia Adventista en España*, Madrid, Editorial Safeliz.
- Estruch, Joan (1996), "El mito de la secularización", en Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Universidad, pp. 267-280.
- Ferrándiz, Francisco (1995), "Itinerarios de un médium: espiritismo y vida cotidiana en la Venezuela contemporánea", *Antropología*, 10, pp. 133-166.

- Ferrándiz, Francisco (2004), *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*, Bilbao, Publicaciones de la Universidad de Deusto.
- Franco, Francisco (2010), “Cuerpo y ‘misticismo’ en las misas de sanación del Movimiento de Renovación Carismática Católico en Mérida (Venezuela)”, *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, 2, VIII, pp. 71-88.
- Geertz, Clifford (2006), “La religión como sistema cultural”, en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 87-117.
- González Alcantud, José Antonio, y Salvador Rodríguez Becerra (eds.) (1996), *Creer y curar: la medicina popular*, Granada, Diputación Provincial de Granada.
- Heelas, Paul, y Linda Woodhead (2008), *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell.
- Kleinman, Arthur (1980), *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*, Berkeley, University of California Press.
- Lisón, Carmelo (1990), *La España mental, volumen 2: endemoniados en Galicia hoy*, Madrid, Akal.
- (1996), “Mujeres, demonios y exorcismos”, en José Antonio González Alcantud y Salvador Rodríguez Becerra (eds.), *Creer y curar: la medicina popular*, Granada, Diputación Provincial de Granada, pp. 381-392.
- López García, Bernabé, Ángeles Ramírez Fernández, Eva Herrero Galiano, Said Khirlani y Mariana Tello (2007), *Arrraigados. Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*, Barcelona, Icaria Editorial / Fundación Pluralismo y Convivencia.
- López-Pavillard, Santiago (2015), *La vida como proceso de sanación. Prácticas chamánicas del Alto Amazonas en torno a la ayahuasca en España*. Tesis doctoral. Departamento de Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid.
- Mantecón, Joaquín (coord.) (2004), *Confesiones minoritarias en España. Guía de entidades y vademécum normativo*, Madrid, Ministerio de Justicia, Dirección General de Asuntos Religiosos.
- Marcos, María Cristina (1999), “Adicción a tu Palabra. Legitimación, deslegitimación y reinterpretación de las prácticas curativas en la Iglesia de Filadelfia”, en Manuela Cantón, Joan Prat y Jaume Vallverdú (coords.), *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y “sectas”*. Actas del VIII Congreso de Antropología de la FAAEE, Santiago de Compostela, pp. 135-149.
- Martínez Hernández, Ángel (2011), *Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*, Barcelona, Anthropos.
- Mena, Ignacio R. (2003), “Sobre dones carismáticos. Una aproximación a la glosolalia y la liberación de espíritus en los cultos pentecostales gitanos”, *Gazeta de Antropología*, 19, pp. 1-16.
- (2007), “La fe en el cuerpo. La construcción biocorporal en el pentecostalismo gitano”, *Revista de Antropología Experimental*, 7, pp. 71-91.
- (2008), “El ascetismo pentecostal gitano y la gestión corporal. Una aproximación desde la antropología del cuerpo”, *Athenea Digital*, 13, pp. 1-26.
- (2009), “Dones proféticos y contextos de conversión en el pentecostalismo gitano”, *Revista Cultura y Religión*, 1, 3, pp. 55-70.
- Menéndez, Eduardo (1983), “Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres estructurales”, en *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- (1984a), “Estructura y relaciones de clase y la función de los modelos médicos”, *Nueva Antropología*, 6, 23, pp. 71-102.
- (1984b), “El modelo médico hegemónico: transacciones y alternativas hacia una fundamentación teórica del modelo de autoatención en salud”, *Arxiu d’Etnografia de Catalunya*, 3, pp. 85-119.

- Menéndez, Eduardo (1996), “El saber popular como proceso de transformación. Tipos de articulación entre la biomedicina y la medicina popular”, en José Antonio González Alcantud y Salvador Rodríguez Becerra (eds.), *Creer y curar: la medicina popular*, Granada, Diputación Provincial de Granada, pp. 31-61.
- (2005), “Intencionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos”, *Revista de Antropología Social*, 14, pp. 33-69.
- Moreira, Pedro Ernesto (2014), “La espiritualidad de los excluidos y las sanaciones divinas. El caso pentecostal”, en Maribel Blázquez, Mónica Cornejo y Juan Antonio Flores (coords.), *El reencuentro de salud y espiritualidad: agencias, saberes y prácticas periféricas*. Actas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE, Tarragona, pp. 4661-4682.
- Nath, Jemál (2010), “‘God is a Vegetarian’: The Food, Health, and Bio-Spirituality of Hare Krishna, Buddhist and Seventh-day Adventist Devotees”, *Health Sociology Review*, 3, 19, pp. 356-369.
- Nuño, Néstor (2014), “Salud y espiritualidad en las sociedades post-seculares. El caso particular del culto Hare Krishna”, en Maribel Blázquez, Mónica Cornejo y Juan Antonio Flores (coords.), *El reencuentro de salud y espiritualidad: agencias, saberes y prácticas periféricas*. Actas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE, Tarragona, pp. 4683-4702.
- Observatorio del Pluralismo Religioso en España (2015), *Explotación de datos. Directorio de lugares de culto, junio de 2015*, Fundación Pluralismo y Convivencia. Recurso disponible en http://www.observatorioreligion.es/upload/50/63/Explotacion_Directorio_Junio_2015.pdf, última visita: 20/3/2016.
- Office of Archives, Statistics, and Research (2010), *148th Annual Statistical Report, 2010*. Silver Springs: General Conference of Seventh-Day Adventists. Recurso disponible en <http://docs.adventistarchives.org/docs/ASR/ASR2010.pdf?q=docs/ASR/ASR2010.pdf>, última visita: 16/6/2014.
- Peel, Robert (1988), *Health and Medicine in the Christian Science Tradition*, Nueva York, The Crossroad Publishing Company.
- Perdiguero, Enrique (1996), “El curanderismo en la comarca de l’Alacantí: similitudes entre 1890 y 1990”, en José Antonio González Alcantud y Salvador Rodríguez Becerra (eds.), *Creer y curar: la medicina popular*, Granada, Diputación Provincial de Granada, pp. 63-94.
- (2006), “Una reflexión sobre el pluralismo médico”, en Gerardo Fernández Juárez (coord.), *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural*, La Paz, Abya-Yala, pp. 33-49.
- Prat, Joan (2007), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, Ariel [1.ª edición, 1997].
- Ramírez Hita, Susana (1999), “El pentecostalismo y las prácticas de salud en una población rural”, en Manuela Cantón, Joan Prat y Jaume Vallverdú (coords.), *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y “sectas”*. Actas del VIII Congreso de Antropología de la FAAEE, Santiago de Compostela, pp. 149-158.
- Reviriego, Concepción (1992), *Medicina popular y espiritismo en el valle del Vinalopó: una aproximación psicosocial*. Tesis doctoral. Departamento de Psicología Social, Universidad Complutense de Madrid.
- Riccò, Isabella (2014), “¿Medicina popular o prácticas new age? Un estudio de caso sobre el curanderismo en la Cataluña de hoy”, en Maribel Blázquez, Mónica Cornejo y Juan Antonio Flores (coords.), *El reencuentro de salud y espiritualidad: agencias, saberes y prácticas periféricas*. Actas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE, Tarragona, pp. 4768-4781.
- Rodríguez Becerra, Salvador (1996), “Enfermedades humanas con tratamiento divino. La curación mágico-religiosa en Andalucía”, en José Antonio González Alcantud y Salvador Rodríguez Becerra (eds.), *Creer y curar: la medicina popular*, Granada, Diputación Provincial de Granada, pp. 529-544.
- Romaní, Oriol, y Josep María Comelles (coords.) (1993), *Antropología de la salud y de la medicina*. Actas del VI Congreso de Antropología de la FAAEE/ACA, Tenerife.
- Saizar, Mercedes, y Mariana Bordes (2014), “¿Hospitales new age o terapias alternativas biomedicalizadas? Alcances y límites de la inserción de las terapias alternativas en hospitales generales de la ciudad

- de Buenos Aires (Argentina)”, en Maribel Blázquez, Mónica Cornejo y Juan Antonio Flores (coords.), *El reencuentro de salud y espiritualidad: agencias, saberes y prácticas periféricas*. Actas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE, Tarragona, pp. 4782-4802.
- Sánchez-Carretero, Cristina (2008), “La creencia en la ‘no-creencia’ de los espíritus y otras cartografías de lógicas religiosas: el caso de los centros de portadoras de misterios dominicanos en Madrid”, en Mónica Cornejo, Manuela Cantón y Ruy Llera (coords.), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. Actas del XI Congreso de Antropología de la FAAEE, Ankulegui, pp. 253-272.
- Sanchiz, Pilar (1996), “Poder de la palabra y eficacia de los objetos: pentecostalismo y ‘costumbre’ en Guatemala”, en José Antonio González Alcantud y Salvador Rodríguez Becerra (eds.), *Creer y curar: la medicina popular*, Granada, Diputación Provincial de Granada, pp. 181-208.
- Thigpen, T. Paul (2003), “Catholic Charismatic Renewal”, en Stanley M. Burgess y Eduard M. Van der Maas (eds.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Zondervan, pp. 460-467.
- Vallverdú, Jaume (1999), “El análisis de los ‘movimientos religiosos carismáticos y extáticos’. Diseño de una investigación en curso”, en Manuela Cantón, Joan Prat y Jaume Vallverdú (coords.), *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y “sectas”*. Actas del VIII Congreso de Antropología de la FAAEE, Santiago de Compostela, pp. 167-184.
- (2007), “‘Mi cuerpo es un templo de Dios’. Carisma y emoción en los sistemas religiosos”, *Iztapalapa*, 62-63, pp. 135-154.
- Worsley, Peter (1982), “Non-Western Medical Systems”, *Annual Review of Anthropology*, 11, pp. 315-348.

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. Teléfono 974 294 120. Fax 974 294 122. Correo electrónico publicaciones@iea.es), impresos y en el correspondiente soporte digital. 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, correo electrónico...

2. Los trabajos irán precedidos en la revista de un resumen en castellano y de su correspondiente *abstract* (inglés) o *résumé* (francés), que deberá entregar el autor junto con su original. En él se recogerán de forma resumida, en unas breves líneas, 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 encabezados de ningún tipo ni partición de palabras a final de línea o espacios sistemáticos que no vayan fijados con tabuladores. De no presentarse el original 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, 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 en cuanto a su ortografía a lo dispuesto por la Real Academia Española.

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 palabras 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 y aportando la información pertinente acerca de la procedencia y propiedad de dichas imágenes.

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. Se recomienda el procedimiento de incluir en el texto y entre paréntesis el apellido, seguido del año de edición y las páginas (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: apellidos y nombre del autor, año de publicación entre paréntesis, título de la obra en cursiva, lugar de edición, editorial y, en su caso, páginas citadas.

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 las páginas citadas, 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 editado 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 el número de la revista en el que se publique su trabajo. 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 enviarlos 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 la revista en que aquella aparezca.

Anales de la
FUNDACIÓN JOAQUÍN COSTA


Joaquín Costa
CENTRO DE ESTUDIOS - IEA


**INSTITUTO DE ESTUDIOS
ALTOARAGONESSES**
Diputación de Huesca

