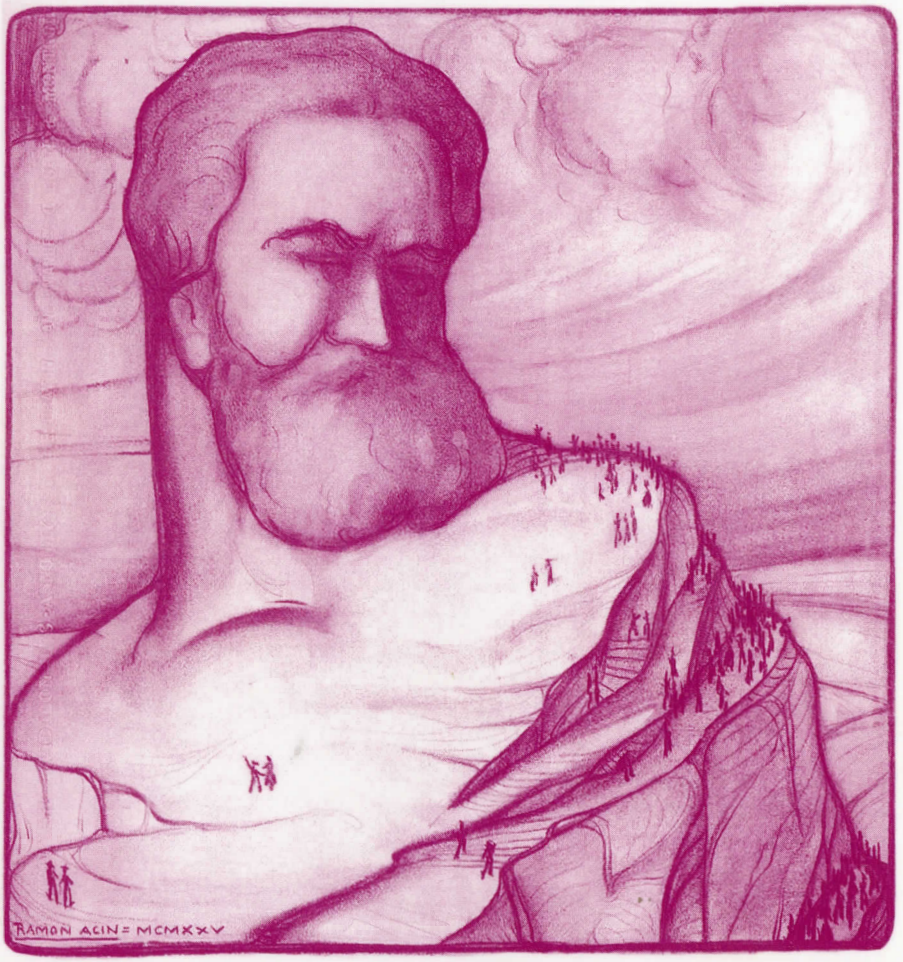
temas de antropología aragonesa

N.º 6



instituto aragonés de antropología

Foto de la cubierta:

Proyecto de monumento a Joaquín Costa

Carboncillo sobre papel,
64 x 49 cm.
Ramón Acín, 1925
Huesca, Gobierno de Aragón

temas de antropología aragonesa

Nº 6

instituto aragonés de antropología

Con la colaboración de

GOBIERNO DE ARAGON

Departamento de Educación y Cultura

temas
de antropología
aragonesa

Revista anual del Instituto Aragonés de Antropología
Zaragoza, 1996

Dirección:
Ángel Gari Lacruz
Mª Elisa Sánchez Sanz

Consejo de Redacción:
Carmen Gallego Ranedo
Ángel Gari Lacruz
Gaspar Mairal Buil
José Luis Nieto Amada
Juan José Pujadas Muñoz
Josefina Roma Riu
Mª Elisa Sánchez Sanz

Coordinación y maquetación: Carlos González Sanz
Diseño del logotipo: José Luis Giménez Cerezo

Todas las ilustraciones sobre Joaquín Costa se han tomado del Catálogo de la Exposición ***La Imagen de JOAQUÍN COSTA***, patrocinado por la Fundación Joaquín Costa del I.E.A. (Ed. Suelves, Huesca, 14 de septiembre de 1996).

Los originales deberán dirigirse a: Consejo de Redacción de Temas de Antropología Aragonesa, Domingo Miral, 4, Ed. de Servicios, Univ. de Zaragoza, 50009 Zaragoza. MAIL: iaa@posta.unizar.es

Queda prohibida la reproducción de cualquier material de la revista por cualquier método conocido o por conocer.
La revista no se hace responsable de lo escrito en los artículos.

I.S.S.N.: 0212-5552
Depósito Legal: Z. 891-83

COMETA, S. A. — Ctra. Castellón, Km. 3, 400 — Zaragoza — 1996

ÍNDICE

EDITORIAL 5

VII CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL 7

CRÓNICA DE UN CONGRESO, por **Carmen Gallego Ranedo** 9

CONFERENCIAS 29

Antropología y antropólogos ante el milenio, por **Carmelo Lisón Tolosana** .. 31

La investigación-acción en las ciencias morales y políticas: una tarea pendiente en el homenaje a Joaquín Costa, por **Davydd Greenwood** ... 55

Hacia una relectura biográfica de Joaquín Costa, por **Eloy Fernández Clemente** 95

IN MEMORIAM JULIO CARO BAROJA 135

MISCELÁNEA 153

El peinado femenino tradicional en Aragón, por **Carolina Ibor Monesma** .. 155

Los "choperos" de Villamayor de Gállego, por **José Luis Murillo García** ... 191

Tradición culta y tradición local: el cura hechicero de la novela *La Venta de Mirambel* de Pío Baroja, por **Francisco Javier Sáenz Guallar** 215

Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: Mito y realidad, por **María Tausiet Carlés** 237

La radicalidad de Goya, por **Ignasi Terradas i Saborit** 261

EDITORIAL

Tras el compromiso adquirido en diciembre de 1995 para hacer posible que la Revista *TEMAS DE ANTROPOLOGÍA ARAGONESA* tuviera una periodicidad anual, celebramos la «sanjuanada» de 1997 con la aparición del número 6.

Ha sido 1996 un año repleto de trabajo para el Instituto Aragonés de Antropología, organizando el VII Congreso de Antropología Social (rindiéndo en él un Homenaje a Joaquín Costa), acogiendo los originales de los Congresistas y publicando ocho volúmenes de *Actas*.

Conllevó este concurrido VII Congreso tres conferencias magistrales de cuyos contenidos no hemos querido privar a nuestros lectores y que conforman la primera parte de la Revista.

Carmeló Lisón Tolosana inauguró la triada con un tema tan atractivo como sugerente: «Antropología y antropólogos ante el milenio». Davydd J. Greenwood disertó, en otra jornada, sobre «La investigación-acción en las Ciencias Morales y Políticas: una tarea pendiente en el homenaje a Joaquín Costa». Y Eloy Fernández Clemente, en la Antigua Azucarera de Monzón, nos encaminó «Hacia una relectura biográfica de Joaquín Costa».

La segunda parte de la Revista la integran otros variados trabajos. Hélos aquí. El VII Congreso dedicó una Mesa Redonda a la figura de Julio Caro Baroja cuyo contenido se publica en las páginas siguientes. Es estimulante que desde sus páginas unos artículos complementen a otros. En el número 5 de *TEMAS* apareció una amplia investigación de Fernando Maneros sobre «Sombreros y tocados en la indumentaria masculina aragonesa». En esta ocasión, Carolina Ibor Monesma ha estudiado los peinados femeninos aragoneses desde finales del siglo XVIII hasta las primeras décadas del XX. Pero no solamente nos los describe (picaporte, tres rodetes, rosca). Nos cuenta, también, cuáles han sido los cuidados del cabello, qué eran las liendreras y otros peines, cómo se protegía el peinado y, que no siempre «los caballeros las prefieren rubias».

José Luis Murillo García describe y analiza la Fiesta de los «Choperos» de Villamayor de Gállego: cuándo y dónde se cortan los chopos, dónde se «plantan», la existencia de «enramadas», etc. Todo un rito de transición que permitirá que unos jóvenes se conviertan en adultos. Un tiempo, un espacio. Y el deseo de ser admitidos en la comunidad de la que formen parte con plenos derechos y obligaciones.

A veces, la literatura puede brindarnos descripciones como la que dejó Pío Baroja del Cura hechicero, un personaje de su novela *La Venta de Mirambel*. Francisco Javier Sáenz Guallar, tras un estudio premilinar, nos la da a conocer. Y, además, deja sentado, de una vez por todas, el emplazamiento de la ermita del Santo Sepulcro, en Mirambel. La minuciosa selección fotográfica (procendente del Archivo «López Segura» (del I.E.T.) que el autor de este artículo ha hecho, evidencia que Pío Baroja debió visitar esta localidad tomando apuntes para la novela. Son muchas las coincidencias arquitectónicas para ser imaginarias.

En el siguiente artículo, María Tausiet Carlés nos da a conocer el mito y la realidad de las comadronas-brujas aragonesas durante la Edad Moderna. Parteras maléficas que manipularon los rituales conducentes a la esterilidad, la anticoncepción, el aborto, el infanticidio y la ofrenda al diablo de los recién nacidos. Todo ello apoyado en los documentos de los procesos episcopales de los siglos XVI y XVII.

Finalmente, uniéndonos a las efemérides de que 1996 fue tan pródigo, —más si cabe como aragoneses—, también nuestro genial Francisco de Goya figura en estas páginas. Ignasi Terradas Saborit desmenuza la obra del pintor bajo una óptica nueva comparándolo con las maneras de Salfi o con las de Leopardi. Igual que ellos, Goya busca el comportamiento de la especie humana en los hechos calamitosos que ocasionan enfermedad, miedo, humillación, guerra, patíbulo... Y sobre todos ellos volcó su mirada crítica. Pero como contrapartida, exploró la gracia femenina. Goya buscaba verdades expresivas y nos dejó verdades pictóricas.

Y, tal como anunciábamos en nuestro anterior número, hemos querido dedicar este sexto volumen en recuerdo a la figura de Julio Caro Baroja, tomando para ello una parte de su obra, la gráfica, que sin ser la más conocida, sirva para ilustrar nuestra revista en la que siempre hemos pretendido dar una importancia sustancial a la imagen como testimonio antropológico. Todo ello gracias a la amabilidad de su hermano Pío Caro Baroja quien nos ha autorizado su publicación.

Un volumen, lector, muy sustancioso. ¡Qué aproveche!

VII CONGRESO
DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

CRÓNICA DE UN CONGRESO

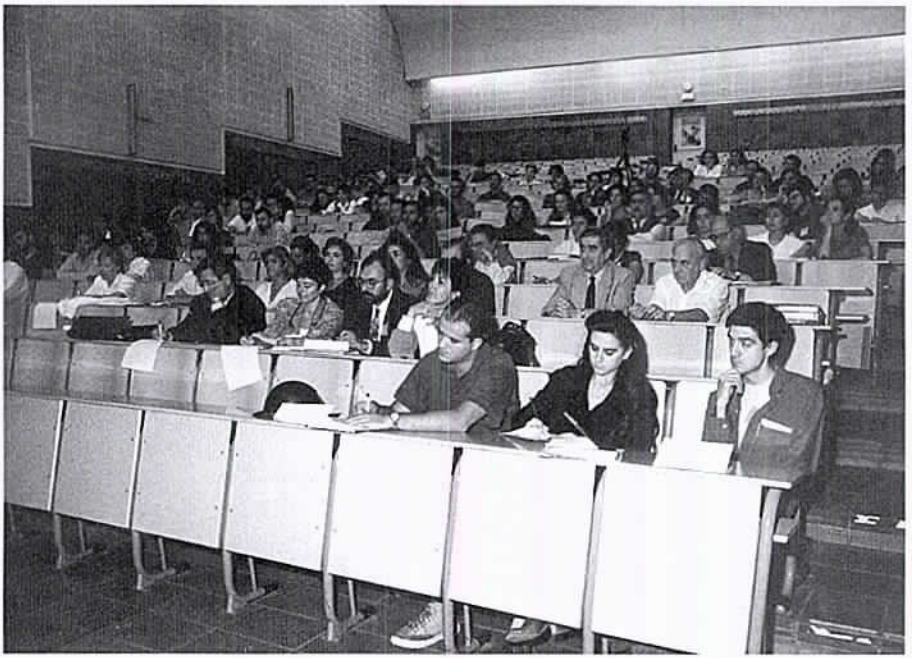
CARMEN GALLEGO RANEDO
Instituto Aragonés de Antropología

«Y si nadie escribe el Tiempo
es como si hubiera sido
todo el Tiempo desvivido,
todo el Tiempo Contratiempo.
No saber si falta tiempo
o si sobre eternidad (...)»
Parlapalabra. José Antonio Rey del Corral

Con este poema de un gran poeta universal, compañero de trabajo y amigo, fallecido prematuramente hace un año, se clausuraba el **VII Congreso de Antropología Social**. Su lectura quería ser una invitación a seguir escribiendo el Tiempo de nuestra disciplina. Han pasado ya unos meses y la distancia dirá si esa, para algunos, larga y densa semana, del 16 al 20 de septiembre de 1996, ha contribuido a escribir una pequeña página de la historia de la antropología española. Desde esta pequeña distancia temporal, pero con la suficiente perspectiva para analizar el poso del mismo, nos disponemos a presentar una breve memoria sobre aspectos que la publicación previa de las Actas no permitieron sacar a la luz.

En la presentación del Programa científico indicábamos que la ocasión de su celebración debería permitir reorientar, reformular o continuar con la ciencia antropológica en un ámbito que cada vez nos es menos ajeno; pues bien, como primer objetivo a cumplir, las conclusiones que acompañan a esta reseña, tal y como los coordinadores y los moderadores nos las hicieron llegar, son un fiel reflejo de que la Antropología española del final del milineo —como bien nos ilustró Carmelo Lisón Tolosana y podemos comprobarlo en la lectura de la ponencia presentada en esta revista— es hija de su tiempo.

Cada vez más, y con más premura histórica, el colectivo antropológico debe seguir desplegando su repertorio metodológico para una mayor comprensión de las distintas realidades



Una de las sesiones del VII Congreso de Antropología Social

sociales y de los distintos ámbitos culturales. La escasa demanda social de nuestro quehacer profesional no debe ser un obstáculo que paralice ninguna posible proyección aplicada de nuestra peculiar manera de analizar; más bien todo lo contrario. Sólo sacando a la opinión pública las opiniones e investigaciones, que con tanta riqueza de matices se están llevando a cabo en los últimos años, hará posible que esa aspiración de apertura de fronteras de conocimiento y de comprensión sean una realidad.

La etnografía, tal y como la concibe Davydd Greenwood, tiene un alcance social mucho mayor del que suelen aceptar los antropólogos y sus competidores de otras disciplinas. Ilustró en su conferencia que el quehacer etnográfico central es el comprender —algo que ha estado muchas veces ausente de las investigaciones antropológicas— los eslabones entre el poder cosmopolita y el poder local y sus impactos sobre las prácticas e ideas locales. No cabe ninguna duda que esa potencialidad de contribución a crear un contexto propicio al cambio social, desde el ejercicio de una crítica política y económica, puede considerarse como una pieza clave en la proyección social; seguramente esta afirmación

puede no ser compartida por toda la comunidad antropológica, pero deja la puerta abierta a un debate profundo.

Este Congreso, tal y como se definió en su contenido científico, pretendía ser un homenaje a la figura del aragonés **Joaquín Costa**. Aprovechar la ocasión del 150 aniversario de su nacimiento en la ciudad de Monzón (Huesca) era una excusa, bien recurrente, para indagar en su prolija producción. Pero además, reactualizar los temas que siguen siendo susceptibles de análisis y comprensión. La conferencia de Eloy Fernández Clemente, haciendo una relectura biográfica del "bolígrafo" —según sus propias palabras— sirvió, y su inclusión en esta revista puede permitir un análisis más fructífero, para dejar constancia que la incardinación entre itinerario biográfico y producción científica tiene una lectura antropológica y no es algo irrelevante. Costa ha señalado un eje mul-tidirrecional es este VII Congreso, y la mesa redonda (1) que marcó el inicio tenía como misión ofrecer ese amplio abanico temático que abordó en sus publicaciones, difícil de encorsetar en una sola línea, pues la multiplicidad de ciencias que lo claman y reclaman como pionero es un fiel reflejo de la dificultad de fragmentar en parcelas disciplinares su ingente y desbordante obra. Tal vez ahí radique su enorme interés, sobre todo en estos tiempos en que se proclama la necesidad de la globalización y la esterilidad de mantener incólumes e incontaminadas las capillas del saber.

En esta misma línea de necesidad de cooperación e intercambio entre ciencias afines se propuso y tuvo lugar la mesa redonda sobre Antropología e Historia Social: los límites de la interdisciplinariedad. (2) La afinidad en los campos de estudio e interés profesional de los participantes dejó constancia precisamente de la acuciante "obligación moral" de conocer mutuamente las líneas de trabajo e investigación que se están llevando a cabo de una manera divergente y que en un futuro próximo deben converger. Es, tal vez, la primera vez que historiadores y entropólogos se unen en un Congreso de Antropología Social pero posiblemente no sea la última. Después de un panorama pintado por Josep Fontana de "aislamiento tribal", por miedo a la amenaza que la otra disciplina supone, se deben sentar las bases que ayuden a enfocar el problema, o los problemas y en eso, tanto historiadores como antropólogos, tienen mucho que decir, independientemente del repertorio instrumental para abordarlos. Y la gran coincidencia entre ambas es que existe un sujeto histórico y un objeto histórico —por encima de otros—, la cultura.

Y como colofón, el último día del Congreso se rindió un pequeño homenaje a **Julio Caro Baroja**. (3) Era la primera ocasión, después de un año de su fallecimiento, ocurrido el 18 de Agosto de 1995, en que un número

muy alto de antropólogos españoles podía reunirse y sumarse a la lista de actos de reconocimiento. Como en el número 5 de la Revista *Temas de Antropología* anunciábamos, en este número 6 nos sumamos, como antropólogos, al pesar general por la pérdida del que ya es considerado maestro.

Del resto de los contenidos científicos se ha dado cuenta en la publicación de *Actas* y los resúmenes de conclusiones se acompañan, como ya indicábamos, a continuación de esta introducción. (4) Sólo cabe añadir que el resultado de este Congreso, con sus déficit, fue altamente positivo y que la participación en todos los actos, científicos y lúdicos, ha dejado una grata sensación en todos los organizadores y colaboradores; nos consta, también, que en todos los participantes. Nos volveremos a reunir para seguir escribiendo el Tiempo de la Antropología.

* * *

NOTAS

(1) Moderada por Enrique Gastón (Sociólogo) y compuesta por Jesús Delgado(profesor de Derecho Civil), José Carlos Mainer (profesor de Literatura), Alfonso Ortí (Sociólogo) y Fermín del Pino (Antropólogo).

(2) Moderada por Anthony Arnhold (Antropólogo) y compuesta por Pedro Carasa, Julián Casanova y Josep Fontana (Historiadores Sociales) y Ignasi Terradas (Antropólogo).

(3) En la mesa estuvieron presentes Teresa del Valle, Juan José Pujadas y Davydd Greenwood.

(4) Las conclusiones del IV Simposio sobre Reciprocidad, Cooperación y Organización Comunal, coordinado por Jesús Contreras, no aparecen en este artículo por no haber podido disponer del texto definitivo al cierre de esta edición.

RESÚMENES DE LAS CONCLUSIONES

SIMPOSIOS

SIMPOSIO I: DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA A LA PRÁCTICA DE LA ANTROPOLOGÍA EN ESPAÑA

Coordinadora: Encarnación Aguilar Criado (Universidad de Sevilla)

Los objetivos del Simposio eran:

1º.- Realizar "una mirada distante" de la Historia de la Antropología en España.

2º.- Revisar el modelo actual y la práctica de la Antropología en nuestro país.

Las conclusiones han avanzado y enriquecido el modelo sobre el que "construimos nuestra historia", precisamente centrado en el dualismo: Antropología versus Folclore.

Al respecto se ha profundizado en:

1º.- Las aportaciones de otros campos: jurídicos, medicina, etc... no contemplados como suma acumulatoria, sino entendidos en su necesaria interrelación.

Se propone en concreto un cambio en el énfasis metodológico: el abandono del encorsetamiento de la región científica, priorizando la perspectiva pluridisciplinar, analizando tradiciones que conviven en España desde fines del XIX hasta mediados del XX. Complementando tal propuesta se insistía en priorizar más "una Historia de las Ideas Antropológicas" que " una Historia de la Disciplina", pues ésta vivía absorbida en preocupaciones de campos como el Folclore, el Derecho y la Medicina, entre otros.

2º.- La continuidad/discontinuidad entre el discurso original y el actual modelo de Antropología hay que analizarlo a través de personas e instituciones, pero siempre contemplados en situación de Dependencia y Subalternidad con respecto a otras disciplinas, tal y como se manifiesta en la etapa franquista.

3º.- Esta continua marginalidad ha marcado nuestro modelo y práctica actual, dando lugar a:

3.1.- Un modelo de "Antropología sobre nosotros mismos" que se reivindica como científicamente relevante, y que incluso capacita a la acción e intervención.

3.2.- Una práctica marginal a la vez: disciplinar, profesional y social.

A tal respecto se proponen acciones como colectivos, tendentes a cambiar tal situación, en concreto la realización de SIMPOSIOS O REUNIONES CIENTÍFICAS centradas en nuestra FUNCIÓN como PROFESIONALES DE LA ANTROPOLOGÍA, y en nuestras consiguientes potencialidades hacia un mercado, que se evalúa como prácticamente inexistente en la actualidad.

4º.- Finalmente se analizan las prácticas concretas de los antropólogos en dos campos tradicionalmente suyos, que ni siquiera tienen que ser reivindicados: Museos y Patrimonio, campos que, paradójicamente, fueron abandonados y despreciados, favoreciendo el "amateurismo".

Tales prácticas se valoran como de especial interés en la medida que están en expansión por parte de la Administración, con actuaciones con fines políticos que están favoreciendo el estudio y protección del Patrimonio y el fomento de Museos, acuciados por las actuales Políticas de Desarrollo local y Turismo Rural, diseñadas y financiadas desde Europa.

SIMPOSIO II: ETNOLINGÜÍSTICA Y ANÁLISIS DEL DISCURSO

Coordinador: José Luis García García (Universidad Complutense)

En el simposium sobre etnolingüística y análisis del discurso se han destacado dos bloques temáticos de interés:

El primero se refiere a los problemas relativos a la construcción del discurso. Más allá de su amplio carácter referencial el discurso se ha presentado como un

Foto de «familia» de los participantes en el VII Congreso de Antropología.

constructo, cuya coherencia se elabora según variables de su distinta validez: el medio a través del cual se transmiten, las variables socio-culturales en que se produce, la intencionalidad que lo justifica etc... Se ha destacado la necesidad de investigar más la especificidad introducida en el discurso según sus formas de transmisión en prensa, cartas y otros medios escritos frente al discurso oral que tiene lugar en la interacción social, el discurso del informate en comunicación con el antropólogo.

En un segundo bloque temático se ha discutido sobre el papel que juegan los discursos en la construcción de la realidad social. Aunque el tema de la identidad ha sido destacado por un buen número de comunicantes, se ha planteado también el papel jugado por el discurso en la configuración de segmentos sociales dentro de la comunidad mayor y en los procesos de transformación social.

SIMPOSIO III: ANTROPOLOGÍA DEL TRABAJO

Coordinador: Pablo Palenzuela Chamorro (Universidad de Sevilla)

El Simposio ha representado la primera oportunidad de reunir a los antropólogos que se interesan por el análisis del trabajo en su doble significación material e ideática.

A través de la presentación mediante relatores de las 16 comunicaciones, se desarrolló un amplio debate sobre los marcos teóricos y metodológicos más apropiados y sobre la pertinencia de instrumentos conceptuales para el análisis antropológico del trabajo, tales como: culturas del trabajo, memoria colectiva, satisfacción laboral, ideología, etc.

Los referentes empíricos sobre los que se sustentan la mayor parte de las comunicaciones cubren un amplio espectro de sectores de actividad laboral que van desde la minería al mundo de los toros, pasando por el flamenco, la agricultura y la actividad fabril textil y de automoción.

Como conclusión general, se consideró la pertinencia del abordaje antropológico del trabajo y de sus representaciones, especialmente en el contexto actual de mudanza organizacional e ideológica de y sobre el trabajo.

El análisis de la centralidad del trabajo en la vida social y su nivel de determinación de las prácticas sociales y de la cosmovisión compartida por los colectivos sociolaborales han sido consideradas como la aportación sustantiva y deferenciadora de la perspectiva antropológica en el análisis de este aspecto de la realidad social.

Finalmente, ante el interés de prolongar la relación entre los participantes en el Simposio, se acordó configurar una red temática de intercambio de información sobre el tema.

SIMPOSIO V: FAMILIA, HERENCIA Y DERECHO CONSUETUDINARIO

Coordinadora: Dolors Comas d'Argemir (Universitat Rovira i Virgili)

En su apartado de conclusiones, este simposio quiere destacar e insistir en la relevancia de estudiar la familia para entender la lógica cultural y social. No es un tema nuevo para la antropología, ni tampoco para otras disciplinas sociales. En todo caso sí es novedoso, (por lo menos ya que a menudo se olvida), entender que estudiar la familia no es una cuestión "sectorial" y limitada a una particular esfera de la vida de los individuos. Las familias combinan trabajo, recursos y servicios (privados, comunitarios o públicos) para hacer frente a la resolución de las necesidades cotidianas. Por eso no es posible entender como se estructuran las relaciones familiares sin entender las grandes fuerzas que convergen en el contexto social y económico. Y, a la inversa, la familia es parte constitutiva del sistema económico y socio político existente. No es un elemento "externo" como a menudo se la considera.

Las distintas comunicaciones se han centrado en contextos, sociedades, momentos históricos diferentes. Hemos podido contar, por tanto, con la

Practicando juegos tradicionales en Monzón

perspectiva que suministra la comparación intercultural y temporal. Uno de los ámbitos de discusión se ha centrado en criticar la tendencia a considerar la familia como un "grupo" o como una "unidad natural". Las aportaciones hechas desde la antropología del género obligan a considerar las diferencias que existen en la familia y que se traducen en determinadas formas de autoridad, de negociación y conflictos entre sus miembros.

Otro de los temas de intéres ha sido el análisis de los cambios recientes acontecidos en la familia. No sólo las costumbres y normas jurídicas han sido un referente importante en el análisis sino que, al mismo tiempo, se ha destacado también la importancia que la antropología tiene para el derecho, en la medida en que suministra la base de conocimiento para legislar sobre las nuevas situaciones que se van creando.

La comprensión de los cambios en la familia obliga a adoptar una perspectiva histórica de amplio alcance, distinguiendo los cambios más superficiales que afectan a la familia como institución y como sistema cultural de significados, para poder evaluar la profundidad y "calado" de las transformaciones.

SIMPOSIO VI: ANTROPOLOGÍA SOCIAL DE AMÉRICA LATINA

Coordinador: Carlos M. Caravantes García (Universidad de Madrid)

Queremos destacar la importancia de la inclusión de América Latina como tema de un Simposio específico por primera vez en la historia de los Congresos de la FAAEE, a causa de los intensos vínculos históricos de la antropología española con el continente latinoamericano.

Por lo que se refiere a las conclusiones de los debates, en primer lugar varios estudios de caso de diferentes movimientos y organizaciones de mujeres en América Latina nos han permitido constatar la existencia de un proceso activo y permanente de cuestionamiento y redefinición del papel social de la mujer, tanto a nivel del imaginario social como de las prácticas cotidianas, y han aportado diversas sugerencias de orden metodológico para el análisis de la articulación de las identidades étnicas y de género.

Por otra parte el análisis del uso estratégico y político de la identidad étnica por parte de diversos movimientos indígenas nos confirma la necesidad de contemplar las identidades colectivas en general —y la identidad étnica en particular— como el resultado de un proceso de permanente construcción y negociación, y ha puesto de relieve la inconveniencia de las concepciones esencialistas de la etnicidad.

Y, finalmente, otras comunicaciones han apuntado la necesidad de debatir a

fondo los modelos de desarrollo y de participación comunitaria que se están aplicando por parte de numerosas ONG´s y agencias de cooperación internacional, que en algunas ocasiones están provocando la modificación de pautas culturales y la imposición de modelos ajenos en las sociedades destinatarias de dichos proyectos.

SIMPOSIO VII: PROCESOS MIGRATORIOS Y RELACIONES INTERÉTNICAS

Coordinadora: Adriana Kaplan Marcusán (Universitat Ramon Llull)

El estado de las investigaciones presenta un carácter incipiente y local en general, aportando un conocimiento descriptivo. Se plantea la necesidad de obtener resultados que permitan la contrastación empírica para suscitar un debate teórico más riguroso. Esto exigiría por una parte investigaciones que se desarrollen en plazos de mayor duración para evitar afirmaciones no probadas o a veces ciertas, pero coyunturales, dado que estamos frente a procesos extremadamente complejos y cambiantes.

Un aspecto especialmente importante es el de las migraciones femeninas sobre las que siguen existiendo planteamientos etnócentricos y misóginos, asignando niveles de incapacidades y de indefensión que acaban victimizando e infantilizando a las mujeres.

Se cuestionan seriamente algunos aspectos del quehacer antopológico tales como:

—El papel de los antropólogos como posibles creadores o recreadores de estigma.

—Superar la visión de la migración como problema que conduce a un discurso policial y/o asistencial.

—La relación entre antropólogos, administraciones y ONGs.

—La relación con la población migrante, los posibles conflictos de intereses, resistencias y contestaciones, así como las relaciones de reciprocidad implícitas en el trabajo de campo.

La realidad dinámica y la constancia del cambio que conllevan las migraciones, sus procesos, las relaciones que se generan y las estrategias que el propio movimiento desarrolla, tanto en origen como en destino, permiten a la antropología abrir fronteras de conocimiento y de comprensión. Es desde ésta necesidad y responsabilidad desde la que se plantea nuestro trabajo.

SIMPOSIO VIII: EPISTEMOLOGÍA Y MÉTODO

Coordinadora: Aurora González Echevarría
(Universidad Autónoma de Barcelona)

1.- En Boas, el concepto relativista de cultura es el resultado de la crítica a los excesos de la metodología comparativista. Los supuestos ontológicos de Boas se fueron modificando a lo largo de una obra que mantuvo como constante la crítica a la rigidez de posturas metodológicas sucesivas.

2.- No sólo no se atribuyó a Boas un relativismo cultural radical, sino que no se sostuvo, en el Simposium, ninguna postura relativista extrema. Al mismo tiempo el carácter interpretativo de la aproximación antropológica y la necesidad de interpretaciones contextuales se consideran adquisiciones permanentes de la Antropología.

3.- Sin embargo, hay contradicciones en las propuestas interpretativistas, incluso en el interior de una obra paradigmática como la de Geertz. Unas veces el objeto de la interpretación parecen ser estructuras simbólicas preexistentes al comportamiento de los agentes y otras los propios juegos sociales que esos agentes desarrollan.

4.- El que los fenómenos socioculturales se nos aparezcan como ambiguos, ambivalentes, elásticos, no debe confundirse con hacer una interpretación de los juegos sociales ambigua y contradictoria. Una teoría del juego social debe ser suficientemente precisa para que no permita que el trabajo fallido de los antropólogos se parapete detrás de las características que atribuye a los fenómenos que estudia.

5.- Otro problema que subyace a muchas epistemologías interpretativas es una concepción rígida y anticuada del conocimiento científico. Para que la complementariedad entre las aproximaciones interpretativa y explicativa vaya más allá de las afirmaciones rituales, deberíamos liberarnos del modelo decimonónico de una ciencia natural positiva e inductista.

6.- Concepciones más actualizadas del quehacer científico nos llevan a poner más énfasis en la puesta a prueba de proposiciones interpretativas o explicativas que en la dificultad de establecer generalizaciones nomológicas.

7.- Pese a los desarrollos más autocríticos de la teoría de la ciencia y a los análisis de los procesos de conocimiento científico como sistemas socioculturales, la ciencia es un desarrollo de nuestra propia cultura al que algunos antropólogos no estamos dispuestos a renunciar.

8.- Frente a los análisis literarios de los textos etnográficos, es posible hacer de

ellos un análisis disciplinar. Incluso es posible que la disociación entre etnografía y antropología oculte que es en los textos etnográficos donde se establecen las propuestas de estructuras teóricas.

9.- El énfasis en los presupuestos epistemológicos y metodológicos no puede hacernos olvidar el papel de los valores y de la motivación en el desarrollo del conocimiento antropológico. La metodología, tanto si se la entiende como lógica, como si se la entiende como procedimiento de investigación, tiene un carácter instrumental.

10.- La disyunción entre Antropología, ciencia o arte carece de sentido, o porque se la caracteriza a la vez de ciencia y arte o porque se niega la oposición entre arte y ciencia. De hecho, el uso en este contexto del término "arte", suscita confusiones y/o rechazos, pero se conviene en la necesidad de profundizar en el carácter creativo del conocimiento antropológico sin que haya acuerdo respecto a si las características a las que se apunta tentativamente cuando se habla de "arte" o de "creatividad" son específicas de las ciencias humanas o comunes a todas las formas de conocimiento científico.

GRUPOS DE DISCUSIÓN

ANTROPOLOGÍA DE LAS EDADES

Moderador: Carles Feixa i Pampols

El grupo de discusión sobre Antropología de las Edades ha permitido constatar que, pese a ser la primera convocatoria académica sobre el tema, son ya numerosos los antropólogos españoles que se interesan por cuestiones como la emancipación familiar de los jóvenes, las fiestas de quintos, las imágenes de la vejez, las relaciones entre drogas y proceso de trabajo y ciclo vital, los punks, los comunistas del 68, las quinceañeras, los jubilados prematuros y los jóvenes y no tan jóvenes que participan en la ruta del bakalao.

Más que conclusiones, la discusión ha servido para replantear algunas preguntas para futuros encuentros.

1.- ¿En qué medida se puede hoy hablar de "culturas de edad"?

2.- ¿Cómo reconstruir una teoría transcultural de la edad como proceso?

3.- ¿Cómo pasar de una etnografía de la edad a una antropología del ciclo vital y de las relaciones intergeneracionales?

4.- ¿Por qué hay bastantes estudios sobre jóvenes y ancianos marginados y pocos sobre la vida adulta?

5.- ¿Por qué no se investigan las actitudes de la "gente normal" (léase adultos) hacia los exóticos (léase jóvenes)?

6.- ¿Debemos concebir la adultez como un proceso de emancipación o más bien de interdependencia?

7.- ¿Cómo se cruzan las identidades generacionales con las de género y de trabajo?

8.- ¿Cómo pasar del estudio de la construcción cultural de las edades, al estudio de la construcción generacional de la cultura?

ANTROPOLOGÍA EN SITUACIONES DE RIESGO

Moderador: GasparMairal Buil (Universidad de Zaragoza)

En este grupo hemos coincidido en el hecho de que el riesgo se contruye por la sociedad y desde la cultura. Éste es nuestro punto de partida fundamental.

Partiendo de una gran variedad de situaciones que pueden ser consideradas como de riesgo, hemos llegado a una clasificación establecida en cuatro tipos sin que necesariamente esto signifique la imposibilidad de ampliarlos o corregirlos. Son las siguientes situaciones:

1.- Riesgos construidos en términos de conflictos.

2.- Riesgos cotidianos.

3.- Prácticas de riesgo.

4.- Diseño del riesgo.

Además de todo esto, nos parece fundamental el abrir un tema de inmediata actualidad como es la antropología de las catástrofes.

Nuestra sugerencia consistiría, por tanto, en abrir la práctica antropológica a todas estas situaciones.

ANTROPOLOGÍA DE LA ALIMENTACIÓN

Moderadora: Silvia Carrasco i Pons (Universidad Autónoma de Barcelona)

Este grupo de discusión ha llegado, tras la dicusión del texto inicial, a los siguientes acuerdos generales:

1. Acordamos la necesidad de delimitar el campo de estudio de la Antropología de la Alimentación en España, existiendo un acuerdo general sobre su definición operativa.

2. Acordamos la necesidad de coordinar y priorizar las investigaciones en relacion a los ejes temáticos propuestos en el texto inicial (equilibrio tecno-ecológico y dermográfico, modelos de producción y consumo, alteraciones del

comportamiento alimentario y presiones sociales, reconstrucción de tradiciones alimentarias específicas.

3. Compartimos la necesidad de realizar nuestras investigaciones desde un objetivo comparativo, para dar cuenta de los fenómenos relevantes de la cultura alimentaria, para estar en condiciones de responder a la demanda social.

4. Compartimos la voluntad de incorporar a nuestras investigaciones un enfoque interdisciplinario, en términos de técnicas de obtención de datos y en términos de interpretación y divulgación de resultados.

5. Como consecuencia de los acuerdos anteriores, nos planteamos la continuidad el grupo a medio plazo, con la organización de un encuentro científico en septiembre de 1997 con el fin de discutir, prioritariamente, acerca de la docencia (CTA y otras titulacions de tipo biomédico en las que tenemos presencia), de la creación de soportes informativos para la comunicación mutua de resultados y problemas y de la investigación en tres dimensiones: empírica y técnica, crítica teórica y aplicabilidad sociosanitaria de resultados .

PATRIMONIO ETNOLÓGICO Y MUSEOS

Moderadora: Dolors Llopart Puigpelat
(Directora del Museu d'Arts, Indùstries i Tradicions Populars de Barcelona)

1. Sostenemos que los museos de antropología son espacios privilegiados para la interpretación y difusión de los contenidos de nuestra disciplina.

2. Exigimos que en los planes de estudios de antropología se tengan en cuenta asignaturas referidas a la museología y al patrimonio etnológico.

3. Queremos que se establezcan convenios de museos con las universidades que propicien la dirección compartida de trabajos de investigación que tengan en cuenta al mismo tiempo los aspectos teóricos y los objetos museables.

Para ello vamos a formar un grupo de trabajo en el seno de la FAAEE que estudie la problemática de los museos de antropología y sus relaciones con el patrimonio etnológico y concretamente trabajos para el próximo congreso en:

a) Revisar la situación real de los llamados museos de etnografía a nivel del estado español.

b) Realizar un inventario de dichos museos y colecciones etnográficas y establecer una relación valorada.

c) Redactar documentos divulgativos referentes a las leyes de museos y de patrimonio etnológico de todo el estado español, teniendo en cuenta las peculiaridades de todas las comunidades autónomas, dirigido a asociaciones, entidades y organismos relacionados.

d) Establecer unas líneas de trabajo para proponer un simposio de patrimonio etnológico y museos en el próximo Congreso de Antropología.

ANTROPOLOGÍA DEL TURISMO

Moderador: Agustín Santana Talavera (Universidad de La Laguna. Tenerife)

Los contactos e intercambios de ideas tanto al interior como al exterior de la disciplina deben, como ha sido el caso, sugerir y aclarar los marcos y direcciones diversas desde los que la antropología contempla la actividad turística, promoviendo acercamientos a problemas clásicos como los efectos o cambios ocasionados por el turismo, pero también otros como la revitalización de manifestaciones culturales concretas, la motivación turística, además de aquellas estrictamente aplicables como el desarrollo local, la definición de productos turístico-patrimoniales y la creación y regeneración de destinos.

Los, aún pocos, antropólogos que estamos interesados en el turismo y lo contemplamos como una variable transversal a muchos estudios, consideramos que la disciplina debe aportar sus conocimientos y explicaciones específicas, poniendo un énfasis especial en la aplicabilidad de la mayoría de nuestros análisis.

ANTROPOLOGÍA DEL GÉNERO

Moderadora: Ángela López Giménez (Universidad de Zaragoza)

El debate se ha centrado en tres grandes ejes de investigación, que no podemos reflejar aquí dada la complejidad y sutileza de la reflexión realizada por el grupo:

1. Las nuevas construcciones culturales del binomio sexo-género incorporan al análisis antropológico significantes de la masculinidad y de la feminidad:

Al pensar estrategias de producción y reproducción cultural del género se constata que el propio grupo de discusión se ha visto atrapado en sus preconcepciones.

2. Las relaciones de poder como estructuradoras del género se perciben profundamente condicionadas por el estilo androcéntrico.

Se constata la necesidad de continuar la investigación antropológica sobre las nuevas formas de poder de la sociedad contemporánea, mediante la incorporación al análisis de otras voces y experiencias.

3. Hay que continuar profundizando en el análisis de la diferencia que ha sido trabajado teóricamente desde el feminismo "La diferencia enriquece".

ASOCIACIONISMO Y PARTICIPACIÓN SOCIAL

Moderadora: Maribel Jociles (Universidad Complutense de Madrid)

Dado que el asociacionismo y la participación social constituyen temas estudiados en España por otros muchos científicos sociales, una de las primeras cuestiones que se plantean es en qué consiste un acercamiento antropológico a los mismos, es decir, qué puede aportar la antropología a la dilucidación de los problemas sociales y teóricos que hoy en día se plantean en este campo.

Las propuestas que, en este sentido, han surgido en el debate pueden resumirse del siguiente modo:

1. La metodología cualitativa característica de la antropología puede ofrecer herramientas válidas para el estudio de la dinámica asociativa.

2. La atención que la antropología presta a los fenómenos simbólicos y rituales constituye una aportación que otras ciencias descuidan, pero que puede ayudar a conocer aspectos importantes del asociacionismo.

3. El análisis antropológico de las asociaciones y la participación social no debe tratar de estudiar estos fenómenos en sí mismos, sino en sus relaciones con

Acto inaugural

otros fenómenos socioculturales como la identidad, la sociabilidad, la manipulación ideológica, las tramas del poder, etc. En suma, que el antropólogo no debe confundir su objeto de investigación con el campo de la misma.

4. El estudio de los ámbitos informales de la sociabilidad y de la participación es necesario como forma de hacer frente a los discursos de otras ciencias que confunden estas relaciones sociales con las que tienen lugar dentro de asociaciones formales.

5. Existen temáticas vinculadas con el asociacionismo que sería interesante que se convirtieran en objetos de investigación antropológica; entre los que se encuentran:

3.1. Las relaciones entre el asociacionismo y las Administraciones públicas.

3.2. Los tipos de asociaciones existentes en función del grado de implicación que exigen de los socios o de las formas de relacionarse con los poderes públicos.

3.3. Las asociaciones como trampolín utilizado para la creación de líderes políticos.

3.4. Las razones por las cuales hay un grado mayor de asociacionismo femenino que masculino.

3.5. Las diferentes motivaciones del asociacionismo.

3.6. Las redes sociales de las asociaciones y el papel de los intermediarios entre ellas, etc.

ÉTICA Y ANTROPOLOGÍA. REFLEXIÓN TEÓRICA

Moderador: Luis Álvarez Munárriz (Universidad de Murcia)

1.- La conveniencia de que los antropólogos tengan en cuenta los valores que dirigen su investigación. Se considera una tarea urgente en el actual panorama de la Antropología social. Asimismo la necesidad de analizar el sistema de valores de las culturas que estudian. Se pone de manifiesto la dificultad de conectar la Antropología social con una Ética normativa de corte filosófico.

2.- La conveniencia de establecer un diálogo con los trabajadores sociales a los cuales les aportarían su experiencia de cara a elaborar un código deontológico que guíe su trabajo y de esta manera no depender de los valores que promueve la organización que los contrata. De cualquier manera se pone de manifiesto que es mucho más importante el compromiso político de las personas.

3.- La importancia de poner de manifiesto aquellos valores que hagan viable un diálogo fructífero entre diferentes culturas.

ÉTICA Y ANTROPOLOGIA. ENTRE LA TEORIA Y LA PRACTICA

Moderador: Oriol Romaní

Propuesta de manifiesto sobre las responsabilidades profesionales de los antropólogas.

Los puntos que a continuación se enuncian son válidos para todo tipo de investigación antropológica.

Introducción

A. La primera cuestión a plantearse es PARA QUÉ, PARA QUIÉN y CÓMO se investiga.

B. Consideramos la investigación antropológica como un proceso de interacción, en doble sentido, entre investigadores e investigados. Esto implica ya el replanteamiento de tales roles.

C. Existen especificidades para los distintos tipos de investigación, entre las que nos interesa señalar las referentes a la investigación en el propio medio, por la importancia que ésta tiene en España.

Por lo tanto, tratar sobre responsabilidades profesionales, supone discutir elementos teórico-metodológicos centrales en nuestra disciplina.

Proponemos desarrollar los siguientes aspectos:

1.- Los límites de la investigación, que atañen a los derechos de las partes implicadas (por ejemplo derecho a participar o no por parte de la población estudiada), así como a los modos de la misma.

2.- Reconocimiento del papel de los participantes (o, en su caso, del anonimato) y de los derechos de autoría.

3.- Importancia de la devolución de los resultados.

4.- Las complejidades de la interpretación no deben servir como excusa para falsificaciones o plagios.

5.- Relaciones con las instituciones demandantes: contratos, uso de materiales, posibles problemas de manipulación...

6.- Denuncia de los casos de explotación de estudiantes, becarios y personal investigador.

7.- Introducción de los temas aquí tratados en la formación de estudiantes e investigadores. Necesidad de "reciclaje".

8.- Replanteamiento, en su caso, de las formas de realización de las prácticas de los estudiantes, evitando el problema de "quemar" poblaciones, espacios, instituciones, etc.

9.- Desarrollar la necesaria sensibilidad hacia las formas de discriminación más habituales (congruencia entre fines y medios).

10.- Cuidar los aspectos relacionados con la difusión de los resultados de la investigación ante el público.

MESA DE TRABAJO: PLANES DE ESTUDIOS DE LA LICENCIATURA DE ANTROPOLOGÍA: ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN Y PROPUESTAS DE FUTURO

El objetivo de este grupo, en el que participaban un miembro de las distintas universidades españolas donde la Licenciatura de Antropología está ya implantada: Barcelona (Autónoma), Rovira i Virgili, País Vasco, Sevilla y Deusto, además de otras universidades donde se iniciarán próximamente: Madrid (Complutense), Canarias y Galicia, era el de realizar un análisis del estado en el que se encuentran dichas licenciaturas, así como discutir algunos de los problemas comunes que se están suscitando en su puesta en práctica, para finalmente proponer algunas soluciones de futuro.

Las conclusiones han sido:

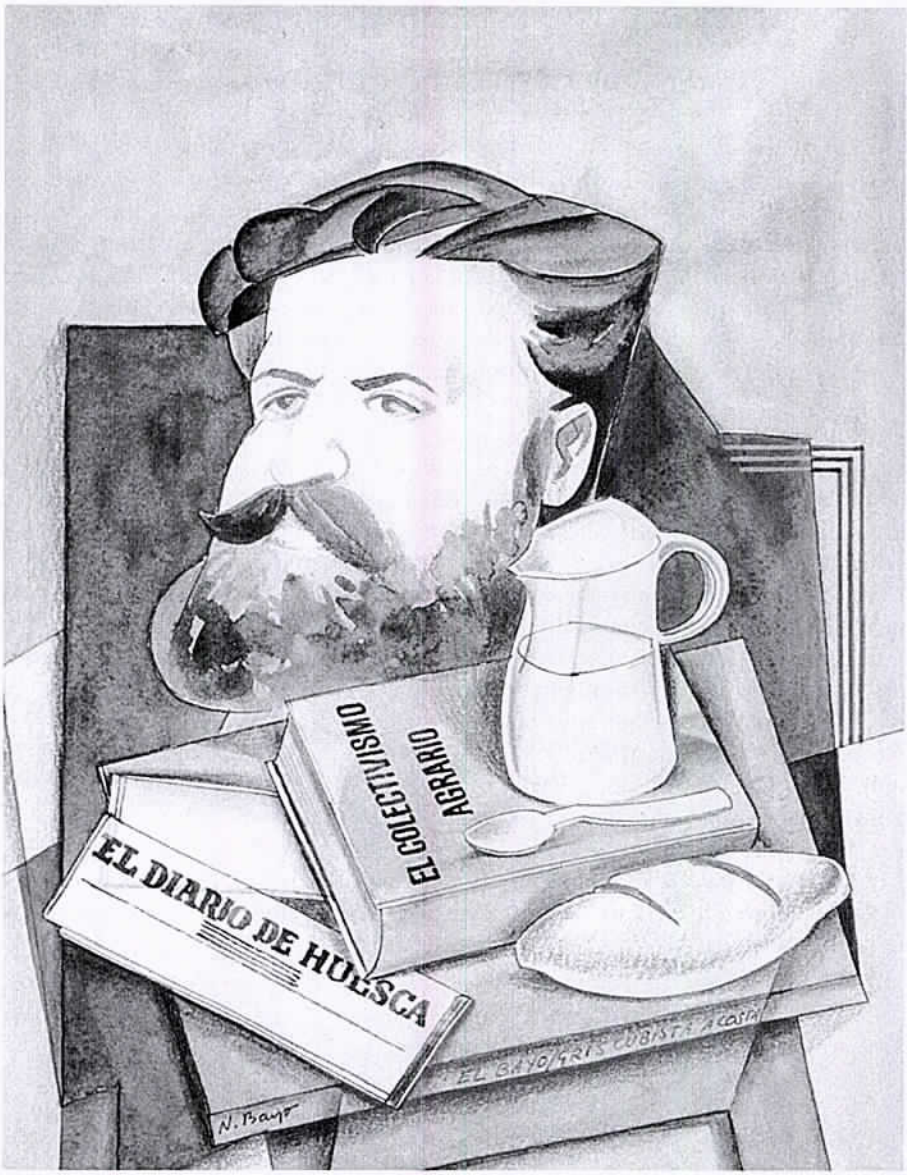
1.- Se considera prioritario la introducción de "Asignaturas Paralelas", considerando como tales aquellas que versan sobre contenidos básicos sobre la disciplina. Ello evitaría la diferencia con que los estudiantes acceden actualmente a esta licenciatura.

Se propone que dichas asignaturas cubran un total de 15 créditos, con un título genérico, para dejar su contenido concreto al arbitrio de cada Universidad.

2.- En relación con la anterior propuesta, se decide ampliar las vías de acceso a la Licenciatura, desde cualquier primer ciclo o Diplomatura, en la medida que el actual diseño de acceso se valora como no lógico.

3.- Dada las características de nuestra Licenciatura, se propone la existencia de números clausus, con una distribución atendiendo a las distintas formas de procedencia: licenciatura, primer ciclo y diplomatura.

4.- Se insta a la Federación a aprobar en su Asamblea las anteriores conclusiones para elevarlas al Ministerio de Educación por un lado, y promover su discusión entre los distintos Departamentos de Antropología de las universidades españolas.



Homenaje cubista a Joaquín Costa
Natalio Bayo, 1996. Acuarela 39 x 28,5 cm.
Ilustración para la portada de Rolde, *julio-diciembre de 1996.*

CONFERENCIAS

ANTROPOLOGÍA Y ANTROPÓLOGOS ANTE EL MILENIO

CARMELO LISÓN TOLOSANA
Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas

Permítanme colegas, señoras y señores, comenzar esta intervención agradeciendo sinceramente al Comité organizador el haberme invitado a tomar parte prominente en este Congreso y felicitarle también por la calidad y prestigio de los antropólogos que han sido convocados a esta inmortal ciudad y pretigiosa Universidad que repetidamente ha sido el marco de reuniones antropológicas de reconocido valor académico. Estamos, además, en la tierra de G. F. Vagad y Gracián antropólogos *manquées* (1); de Adriano de las Cortes no sólo empático observador de la estructura social sino que supo penetrar,además, en el interior del universo creencial de la China meridional a principios del siglo XVII (2); de Félix de Azara (3) meticuloso etnógrafo dieciochesco de los charrúas, bohanes, minuanes, guaraníes, payaguás etc. pueblos a lo largo de los ríos de la Plata, Uruguay, llanuras del Paraná, las Pampas y el Chaco; de Goya etnógrafo en lienzo de tipos, juegos, costumbres y romerías madrileñas, de Sender que escribió una novela antropológica y sobre todo del pionero Costa (4) observador y narrador sin precedentes del habla local, de la literatura popular, de la costumbre y del derecho, antropólogo *avant la lèttre*. Honra a los organizadores y a las instituciones patrocinadoras traer a debate antropológico, bajo la figura y obra de Costa, temas actuales, candentes, radicalmente humanos.

La reflexión seria, objetiva, profunda es la única plataforma posible para comenzar a entrever con un mínimo de claridad, aquí y ahora, en nuestras circunstancias concretas, y para poder afrontar académicamente ineludibles, inaplazables, agonizantes problemas contemporáneos. Y prometedoras creaciones culturales humanas, también. La Antropología y el antropólogo tienen algo que decir, con voz propia, sobre nuestra humana condición actual.

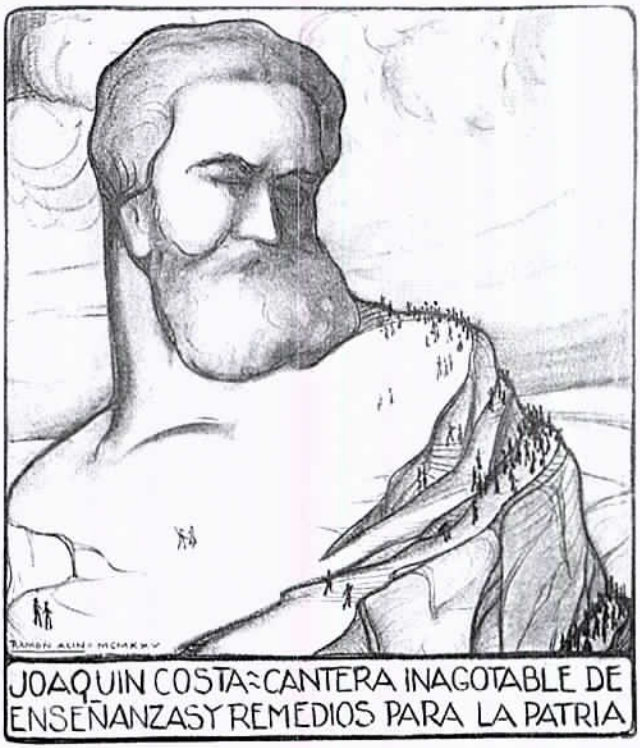
Pero no sólo nos incita a antropologizar la oportunidad que nos presta el Congreso: nos encontramos en la encrucijada de dos siglos, a menos cinco del milenio, momento emblemático que nos apremia a re–examinar nuestra colectiva razón de ser y formular aspiraciones de futuro. Desde luego que no sé contestar a las superlativas e inquietantes preguntas de la esfinge; mi pretensión es mucho más reducida y modesta pues se va a limitar a dar mi personal opinión, en modo más exploratorio y vacilante que proposicional, sobre unos pocos temas disciplinares que a muchos de nosotros nos preocupan. La transición de una a otra centuria invita a cada uno a dar la suya.

I. La Antropología como toda "ciencia" y más todavía como "ciencia" del espíritu está inscrita en el momento histórico en el que se desarrolla. Esto quiere decir, entre otras cosas, que su ontología es, bajo cierto aspecto, emergente, que la Antropología —como se ha repetido— es lo que los antropólogos hacen, y lo que hacen puede cambiar con el tiempo en orientación, temática y forma. Ahora bien, nuestro mantra es, sin duda alguna, la cultura, según nos enseñaron nuestros clásicos —la conciencia antropológica del pasado—. Tenemos un panteón realmente envidiable, disponemos de una rica herencia común, de una más que centenaria tradición académicamente venerable. Nuestros clásicos afirman cada día que pasa su inmortalidad; su contemporaneidad es referencia obligada porque las preguntas para las que buscaron respuestas siguen abiertas y nos requieren también hoy a nosotros; cuestiones perennes, sin respuesta final ni concluyente pero que, en su certero planteamiento cubrieron de luminosidad algunas importantes esferas. No podemos sino acusar el impacto de nuestros modelos porque para hacer algo diferente tenemos que conocer nuestro pasado. Podemos, además, encontrar nuevo significado en sus textos, activar algunas de sus formas canónicas e insuflar nueva vida en las páginas ya consagradas. Pero, por otra parte, tampoco hemos de sentirnos prisioneros de nuestra particular genealogía antropológica porque estaríamos condenados entonces a repetir modos quizá trasnochados y enfoques e ideas estériles. A veces no aceptamos su particular focalización y perspectiva concreta porque nuestras circunstancias, arranque teórico cumulativo y el mundo de los estudiados no son los mismos. Desde nuestra diferente morada podemos, y estamos llamados a ofrecer, alternetivas sugerentes y briosas tentativas. En todo caso, entre mis postulados antropológicos figura siempre como inicial tarea exorcizar tanto los *idola fori* como la *ignoratio elenchi*.

Antropología es también la que se pretende hacer. Y nada más obvio que lo que se pretende hacer es investigar la cultura en su contexto social. La cultura es, por tradición, muestro *ens*

realissimum porque todo hecho, suceso o comportamiento que analizamos es, a la vez, simultánea y ontológicamente, realidad, significado y valor. Nuestro centro de gravedad disciplinar nos lleva a ver los acontecimientos en los registros de sentido y evaluación, formulación ésta esencial a nuestra *empiria* e inherente a nuestra factualidad. La sociedad no tiene cultura, *es* cultura porque la cultura es una propiedad constitutiva de toda organización, institución y sociedad. En y desde nuestra disciplina no hay hecho sin sentido ni realidad desvalorizada. Podemos, desde luego, seleccionar contenidos substantivos, privilegiar enfoques teóricos e interpretar consecuentemente, pero siempre y en última instancia, si profundizamos, descubriremos al fondo la virtualidad cultural que todo lo penetra y satura.

Este objeto primario y formal de nuestra disciplina, según yo la entiendo, tiene un modo de existencia que requiere para su investigación un acercamiento teórico específico, una lógica distintiva e irreducible: la lógica de la cualidad. Esta es congruente no con una sistematización digital presidida por el número y regida por la cantidad medida con precisión, en la que predominan los elementos separados, discretos y el rol deductivo, sino que va con una formulación analógica, asociativa, de relaciones y correspondencias —reales unas veces e imaginadas otras— y proporciones con fundamento *in re*. La reflexión científica no sólo se desarrolla con el lenguaje estadístico y digital (diferencial, preciso, discontinuo, abstracto, "objetivo") sino que germina y vibra también en la metáfora, en el signo, el emblema y el símbolo, en la emoción, en la imprecisión y en la ambiguedad porque no sólo hay realidad genética, natural y física sino, además y fundamentalmente en nuestro caso, volubles comportamientos subjetivos, opciones morales, éticas colectivas, intencionalidad, evaluación, creatividad y belleza que no explican en plenitud ni el materialismo ni el canon digital. Nuestra senda —no separable, nótese, de la rigurosidad y de la objetividad— es, sencillamente, otra porque caminamos por los laberintos imprecisos de las ideas con sus connotaciones, de los deseos, de las emociones y frustraciones, porque dibujamos mapas de ideologías, creencias y mitos que desbordan digitales fronteras y porque las respuestas a nuestras preguntas vienen mediadas por palabras plurívocas y gestos heterónomos, por ritos, iconos y símbolos que requieren una *maniera* focalizadora semántica, narrativa y representacional y, por tanto, un razonamiento amplio, abierto, tan imaginativo como práctico y una explicación tan subjetiva como estrictamente contextual. Mi Antropología está pues, alejada del modo digital, unívovo, de la discontinuidad, del cero y de la exclusión.



Proyecto de Monumento-Montaña a Joaquín Costa.
Ramón Acín. 1925. Carboncillo sobre papel. 64 x 49 cm.
Huesca. Gobierno de Aragón.

Cierto, muy cierto que en nuestra disciplina ocupan destacado espacio inicial las condiciones ecológico–materiales de la existencia de fenómenos, la presión institucional, la fuerza de la estructura y la sistemática interpretación mereológica, pero también conviene recordar que ésto no es todo ni mucho menos, que el camino específicamente cultural está todavía por recorrer porque el rol de estos paradigmas en la precisión y definición determinadora del objeto, de su contenido y modalidades es siempre ambiguo. Aunque básica siempre, no nos detenemos en la realidad física de objetos y comportamientos y en su estructuración, sino que moramos, principalmente, en aquellas propiedades constituyentes que el objeto no puede *per se* tener pero que antropológicamente lo conforman: la Virgen del Pilar no es un mero bloque de mármol. Nar-

cotizamos éste para establecer nuestra mansión investigadora en la reflexión sobre las propiedades representacionales, cualidades expresivas y funciones simbólicas. ¿Qué quieren decir éstas?, ¿qué mensajes envían?, ¿qué cuenta como representación de qué?, ¿cómo representamos? Este enfoque implica que nuestras realidades físicas son, esencialmente, elaboraciones del espíritu, construcciones mentales, significado y valor, en una palabra.

Pero esto con ser mucho no es todo: en nuestra singular *maniera* las substancias, acciones, instituciones etc. son *eo ipso* tropos, isotopías, paradojas, *nomoi*, intencionalidad y valor. Este es el universo de la metáfora y de la analogía, de la cualificación, de la sinécdoque y de la plurivalencia, del más o menos, expresado de otra manera. En su interior fermentan sistemas protofilosóficos, artísticos y parajurídicos, mundos religioso–míticos y sorprendentes configuraciones místicas premédicas (5). Estos impresionantes conjuntos sinérgicos no vienen determinados por premisas y lógica escolástica, apriorística, ni definidos por reguladores rígidos ni condiciones necesarias: son forzosamente configuraciones ambiguas, imprecisas y contingentes, con sus raíces en la inquietante e indifinible humana condición, que florecen en la insondable penunbra del sentimiento y de la irracionalidad y crecen en el reino de la imaginación, de la fantasía y de la creatividad; son fascinantes *jeux d'esprit* goyescos. Pero no olvidemos que las penetraciones más brillantes y profundas en la esfera humana provienen no de la pura deducción lógica sino de certeras visiones metafórico–analógicas. Nuestra tendencia científica nos lleva a la apertura máxima, no a lo determinado y científicamente cerrado.

Más todavía: enfocamos preferentemente nuestro microscopio antropológico —también por razones retórico–comparativas— sobre lo que los griegos calificaban de ἄτοπος, esto es, lo que está fuera de lugar, lo extraordinario, crítico y absurdo, lo que los latinos nombraron, subrayando otra importante dimensión, *mirabilia*. Me refiero concretamente al fascinante universo de las creencias en su muy amplio espectro, del ritual en su semanticidad, del texto mítico, de la narración legendaria y del polisémico simbolismo, siempre sintagmáticamente circuscrito. El perspectivismo antropológico nos hace ver lo que otros con otras lentes no pueden ver, nombrar lo recóndito y no mencionado, penetrar, según la mayor o menor habilidad personal, en ámbitos secretos y arcanos. Allí cargamos nuestra aljaba de significados internos y de sentido direccional que iluminan múltiples aspectos del resto de fabulaciones e ideología cultural. Pero nótese una vez más que al llegar aquí hemos entrado de lleno en, y habitamos, el espacio propio de la lógica de la cultura.

Nuestro sendero científico —nuestro *sonderweg*— nos lleva a continuación a otra agenda conceptual y temática de excepcional importancia: todas las culturas, incluida la nuestra, abren el libro de la vida e imaginan modos de experimentarla y formas de descubrir su sentido, es decir, el significado final del proyecto humano. Confrontados por inescrutables dilemas y aporías experienciales van mucho más allá de la mostrenca realidad y se hacen preguntas quiméricas, preguntas para las que todas culturas tienden a dar alguna respuesta, pero preguntas de imposible definición precisa, preguntas que no tienen universal respuesta. Son las llamadas *seinsfrage*, aquéllas que versan sobre significados y fines últimos, sobre el Bien y el Mal, sobre el poder y la jerarquía; preguntas que cuestionan el traumatizante dolor, la injusticia y la muerte, preguntas que buscan fundamentar la moral personal, la ética ciudadana y el valor social. Preguntas todas ellas imprecisas, loco–tempo sensibles, ambiguas porque todas se refieren a nociones semánticamente indeterminadas. Pero imprescindibles en nuestra investigación final. Sólo desde el interior de cada cultura y *modo anthropologico* se escuchan las preguntas que ésta propone y que, por tanto, requieren interpretación; sólo desde esa doble plataforma alcanzaremos a columbrar las categorías locales constitutivas del sentido y significado de la vida. Empresa, no lo dudo, sumamente difícil y compleja porque no podemos prescindir de nuestro yo ni saltar nuestra sombra, pero tampoco podemos dejar de acometerla si partimos de una suficiente y seleccionada etnografía.

Pero fijémonos de nuevo en el aspecto subjetivo de esa empresa. Las figuras de la lógica formal se disuelven ante la fuerza emotiva del deseo y la energía de la crueldad; la humillación y la injusticia, el *bonheur de vivre* y la terribilidad del morir no pueden quedar reducidos a una simple formulación linguística. Pues bien, para aproximarnos a las formas primarias del humano predicamento, esto es, al significado intrínseco de la experiencia vivida y a los internos estados mentales que comportan necesitamos un traje teórico a la medida que los revele —al menos parcialmente— a través de configuraciones objetivas aunque sean momentáneas, transitorias y fluidas. Pero además, para captar esa humana interioridad ajena nos servimos de nuestra propia experiencia vital, tratamos de ponernos en circunstancias empáticas favorables para re–vivir y re–pensar emociones, vivencias y sensaciones un tanto extremas o sorprendentes que entrevemos en el Otro. De esta manera tenemos una opción extra pues además de pensar sobre ellas desde fuera, externamente, escrutando sus manifestaciones, en lo relativo a problemas de intencionalidad, valor, emotividad y sentido podemos aco-

modar nuestro sistema sensorial y volitivo, reactivarlo internamente y re-crear por evocación introspectiva aquellos estados mentales ajenos.

Los humanos ocupamos un lugar *otro* en el ámbito científico al conocernos —parcialmente— a nosotros mismos por la actividad interna del espíritu, e indirectamente a los otros por simulación y sugerencia. Lo que implica, primero, que en nuestra disciplina cierta dosis de sensibilidad e imaginación puede ser una fuente de conocimiento cultural importante y, segundo, que este proceso mental interno en diálogo consigo mismo nos provee de llave dorada para penetrar en profundidad y lateralidad en el universo de las múltiples formas de identidad, de deshumanización, de poder e impotencia, de justicia, de moralidad e inmoralidad etc. porque en él también nosotros vivimos, gozamos y sufrimos. El *ego* antropologizado es el *meeting point* del espectro de humanas existencias significativas, de sus posibilidades, dimensiones y alternativas a las que nos acercamos no sólo comparativamente sino también por experiencia de vida, por reflexión interna porque los objetos, realidades, instituciones y comportamientos son, además, mentales, elaboraciones del espíritu, construcciones metafísicas. En esta particular dimensión subjetiva del conocimiento vamos de interioridad en interioridad, del espíritu al espíritu. Pero —nótese— cuanto más profundizamos menos abarcamos, cuanto más sabemos antropológicamente menos entendemos científicamente, cuanto más conocemos menos explicamos (6). La ciencia es un conocimiento cerebral, por estudio; la sabiduría, es decir, la razón práctica, nos viene del trabajo de campo –del que a continuación voy a hablar–, de la personal experiencia y del conocimiento intersubjetivo. Obviamente, no se trata, ni mucho menos, de una rígida disyunción epistemológica sino de realzar analíticamente la dimensión cognitiva más congruente con nuestra humanística disciplina.

Si tenemos en cuenta todo lo dicho podremos apreciar mejor cómo y porqué el *modo subjuntivo* (7) más que el *topos* de la clásica logicidad va con el enfoque antropológico. Tradicionalmente conocido como *modus in rebus* realza el carácter de los fenómenos en su dimensión de posibilidad–probabilidad, ambiguedad y duda; este es el modo que expresa deseos, estados mentales, valores, creencias y significados; tiene como inherentes los *topoi* de la referencia, de la discursividad, de la semanticidad y de la intertextualidad y como puntos de referencia la Historia, la Geografía, el Arte, la Sociología y la Literatura. En él encuentran su *locus* el eco, la alusión y lo indeterminado y con él florecen la imaginación, la creatividad y la múltiple correlación analógica. Es un modo distintivo de suposición, cálculo aproximado y pensamiento regido por la lógica de la cualidad

cultural y de la *erfahrung* que busca no tanto el *verum* o lo lógicamente demostrado, cuanto el *certum*, esto es, la certeza fundamentada en la experiencia personal inmediata y directa. Estamos de nuevo en el trabajo de campo, pero antes de abordarlo permítanme subrayar un corolario que se desprende de este modo antropológico.

En el modo subjuntivo ni la interpretación ni su validez epistémica alcanzan un suelo inmutable, nunca serán únicas, definitivas o finales, lo que no merma, desde luego, la profundidad de un perspicaz conocimiento humano sencillamente insubstituible. Con este telón de fondo resulta un tanto sosprendente que sean celebradas como innovadoras algunas de las tesis provenientes del postmodernismo. No necesitamos, en realidad, a Michel Foucault o a Derrida para temperar el carácter "científico" en las ciencias humanas: en ellas y en otras todo viene teóricamente indeterminado no sólo —en nuestro caso— por la incompleta evidencia etnográfica que actualmente poseemos sino incluso en el hipotético de que tuviéramos toda la información posible. Lo sabían bien y con anterioridad E. Cassirer, E. E. Evans–Pritchard, C. Lévi–Strauss, V. Turner, E. Leach, C. Geertz etc. que cultivaron con esmero un analítico *sprit de finesse*. No tengo duda de que el marxismo de los años sesenta, el estructuralismo de la década de los setenta y el feminismo, la narratividad, la crítica literaria y el postmodernismo en general han contribuido —aunque en grado diferente— al enriquecimiento teórico de nuestra disciplina con algunas perspectivas de futuro. Pero esta epidemiología ha fomentado a la vez el relativismo aberrante y el nihilismo pirrónico hasta tal extremo que han hecho dudar a algunos remisos en la investigación campera del valor epistemológico de nuestra disciplina. Estas lentes distorsionantes, estos prejuicios del tiempo e histeria del momento me han hecho reflexionar sobre mis años de trabajo de campo y sobre mis monografías antropológicas. ¿He perdido el tiempo en mi larga peregrinación por aldeas gallegas? ¿He escrito novelas?. Sigo pensando frente a esta especie de terrorismo intelectual que el tradicional modo de recoger etnografía tiene un valor intrínseco que debe continuar guiando nuestros esfuerzos sin despreciar, obviamente, recientes aportaciones pertinentes. Ciertamente que no sabemos encuadrar a los hechos humanos, los de ayer y los de hoy, en el marco de soluciones definitivas; las posibilidades de acción y pensamiento son y fueron siempre extraordinariamente numerosas aunque las causas de los fenómenos socio–culturales no son tales como para que no se puedan repetir de manera similar o análoga. La certeza nos seguirá eludiendo porque los problemas morales graves no se zanjan ni sólo con argumento racional

ni con consenso porque la explicación científica no interpreta antropológicamente; hay verdades más amplias y profundas que las de la ciencia. Pero no porque no podamos conocer todo dejamos de conocer algo o no conocemos nada. Los documentos históricos y textos etnográficos de que disponemos no hablan, son leidos y por tanto pluriinterpretados, pero también tienen limitadas connotaciones porque el vocabulario pone fronteras: si leemos el slogan "también Aragón tiene sed" no pensamos en las vacas locas inglesas. Un texto o un documento puede no tener límites teóricos significativos pero todos sabemos que en la práctica aguanta mejor una interpretación que otras; el texto antropológico y el documento histórico son diálogos abiertos a múltiples lecturas pero no a una semiosis ilimitada o interpretación libre no condicionada. No es legítimo sobrepasar la estructura del texto y su intencionalidad congruentes; un texto puede significar unas cosas y no otras. Ni la Antropología es literatura ni la Historia un simple cronicón. No hay lectura figurativa de los sitios de Zaragoza que borre enteramente la literal.

Los hechos sucedieron, desde luego, pero no son fácilmente definibles desde el presente por lo que el pasado aún inmediato es susceptible de varias lecturas, pero lecturas que vienen acotadas y canalizadas por otros textos, por una realidad empírica y por una cultura objetivada. No inventamos los hechos en el presente etnográfico ni falsificamos los documentos del Barroco; hay evidencia clara, objetivada de la existencia de brujas, exorcistas y evanxeliadoras en Galicia, de la muerte del Justicia de Aragón, de que ahora estamos aquí en este auditorio celebrando a la Antropología española. No hay un único modo sacramental de leer textos e interpretarlos pero disponemos de cánones, métodos y técnicas —unas mejores que otras y unos las manejarán mejor que otros— para contextualizar a esos textos y a aquellas personas y sucesos en dominios categoriales más amplios. No hay verdad total, fija y absoluta en relación al pasado pero hay verdades parciales, contingentes porque hay un pasado que fue real; no podemos ignorar la invasión árabe de la península ni la existencia antaño de la Torre Nueva en esta ciudad. No hay conocimiento pleno o exhaustivo, hecho que nimba a la interpretación con un halo de incitante aventura y consiguiente riesgo, pero sí podemos dar una interpretación que haga difícil otra.

El largo invierno del relativismo absoluto ha pasado; la deconstrucción intransigente nació tarada, es algo *passé*; el gran templo del postmodernismo fundamenta alguna de sus premisas extremas en arena movediza; no siendo barco navega a veces por mares desconocidos y sin brújula. En cuanto sistema monolítico de estéril virtualidad logocéntrica nos

presenta no hombres sino cuerpos, describe al hombre deshombrado. Cierto que es necesario contar con el efecto de fuerzas y estructuras impersonales, pero no al extremo de anularnos como agentes humanos. Sus presunciones iniciales y estilo metodolátrico son parte del problema, no su solución. El deconstruccionismo sin límites se disuelve en aire, es un *flatus vocis*. Cierto también que todas ideas, estilos y teorías —las nuestras incluidas— tienen que someterse a crítica y que ese ismo francés ha contribuido positivamente a remover las tranquilas aguas de la epistemología; falta hacía. Pero con las cautelas que nos ha enseñado a justipreciar entramos de lleno y con imaginación en el presente y en el pasado pero sin imponerla. Encontramos en nuestro trabajo de campo una factualidad, en los textos y documentos un cierto empirismo, una coherencia o inconsistencia que detenidamente analizamos y en ambos casos vemos detrás a hombres y mujeres del presente o del pasado, de nuestra especie, no marcianos. Estoy convencido de que partiendo de nuestra plataforma epistemológico-campera tradicional —siempre enriquecida con nuevas aportaciones— podemos enfrentarnos a la arrogancia y tiranía nihilista de ciertas modas intelectuales y, más importante, al análisis específicamente histórico-antropológico de los problemas de ayer y de hoy de nuestras tierras y pueblos.

II. Quedaría imcompleto todo lo argumentado hasta ahora si no viniera a continuación fundamentado en algo que constituye nuestro carnet de identidad: en el trabajo de campo. Defraudamos a nuestra disciplina y a nuestros lectores si en nuestras monografías no aportamos la fragancia del encuentro personal con lo ajeno y desconocido. No se trata de hacer ahora una romántica apología de la investigación campera; siempre es difícil y a veces frustrante y penosa. Es, sin duda, un ἀγών o esfuerzo, una prueba en la que entra y permanece el antropólogo en inferioridad de condiciones pues sus vecinos e informantes saben más que él. Quizá sea ésta una de las razones por las que algunos antropólogos sin experiencia real o semaneros menosprecian nuestras credenciales, precisamente lo que mejor y más específicamente podemos aportar a las otras ciencias humanas. Realzan sus conocidas y claras insuficiencias —las hemos vivido los que hemos pasado años conviviendo con informantes— y las critican desde las teorías deconstruccionistas a la moda olvidándose de que θεωρία significó originalmente ver, mirar a, salir fuera para mirar al mundo y contemplarlo especulativamente, ser espectador en una palabra. No ha llegado, desde luego, nuestro privativo método a un punto de plena madurez pero ¿qué método humanista lo ha alcanzado?. No obstante esas impaciencias deconstruccionistas, hay un conjunto de

rasgos que hacen de la prolongada investigación *in situ* no sólo algo imprescindible en forma directa o derivada —en su vertiente histórica, por ejemplo— sino pieza angular y constituyente de nuestra razón de ser.

El antropólogo comienza su fascinante aventura peregrinando a otra tierra, grupo o categoría y en ella establece su morada —al menos por un año continuado— para permanecer en la alteridad con el objeto de captar, desde dentro, la especificidad local que haga posible la comparación; allí trata de convertirse en incansable observador e insaciable preguntador. Privilegia el encuentro directo con la gente en el medio en que ésta nace, vive y muere; va provisto de un modo de ver, oir y pensar en el que entran como factores teoría, intuición y empatía por un lado y participación activa por otro. Observa y escucha pero no en neutro sino en colaboración activa siempre que las circunstancias se lo permitan, en entrega, en donación personal. Al ser inmigrante necesita establecer una substantiva reciprocidad que le permita cruzar fronteras, con-vivir, actuar en primera persona, estar donde suceden las cosas, oir no sólo la música sino también el eco, alcanzar un estado de transitividad relacional. Por mediación de esta especie de *ur*-experiencia iniciática experimenta la dificultad de la empresa, se enfrenta al —a primera vista— caos, a la opacidad y dureza del medio y de las cosas y ante la resistencia de la compleja y laberíntica realidad asesta golpes en el vacío, duda y se agobia en frustración. Necesita un toque de queda.

Mientras tanto ha aprendido a distribuir sus estados de alerta y a ubicar los momentos de acción significante; cada vez maneja con mayor soltura el vocabulario local y escapa de la tiranía de su propia voz teórica. Su mirada va siendo más precisa y penetrante y comienza a definir los hechos desde heterogéneas perspectivas que le van acercando a estructuras de sentido. Se convierte

"El muerto Resucitado"
Litografía sobre papel. Sileno.
Gedeón. *nº 253, 26-9-1900*
Archivo Costa. Graus.

paulatinamente en hombre de muchas partes y comienza a vivir el modo antropológico experiencial, semema éste característico de nuestra metodología. Desde luego que el etnógrafo no llega al campo con un ojo inocente o con un oído neutro; su *sensorium* perceptual viene ya antropologizado: vemos una mujer echando agua sobre la cabeza de otra en una encrucijada, no un ritual, pero al mismo tiempo entendemos esa evidencia sensorial, la vemos *como*, captamos su direccionalidad significativa. El etnógrafo cognoscente percibe la escena de la que recibe concreta información pero en un estado perceptual interpenetrado por teoría, y por inclinación y creencias personales. De esta forma la evidencia experiencial —sensorial e introspectiva— adquiere rango de evidencia etnográfica primera, esto es, de experiencia fundante y constituyente de posteriores inferencias interpretativas. Esta formulación realista de la insubstituibilidad de la etnografía en cuanto fundamento inicial de nuestra disciplina, exige y presupone un largo e imaginativo trabajo de campo.

Este consiste en parte, como es sabido, en convivir con, en formar parte de, un grupo explotando al máximo la evidencia realista que le proporcionan sus sentidos. El etnógrafo se esfuerza en percatarse de lo que sucede a su alrededor, en percibir ese mundo nativo no automáticamente según teoría, sino en novedad, en su propia sensación primera. Para ello interanima todos sus sentidos: su cuerpo entero para empezar, su vista, su oído, su gusto y hasta su olfato; en su aproximación intensa, máxima a las personas y fenómenos aprende gradualmente a ponerse en lugar del Otro, a sentir, gozar y sufrir vicariamente, a hacerse, hasta cierto punto, otro. Desde esta insubstituible plataforma va adquiriendo la necesaria capacidad de contar con, y entregarse a la presencia de los hechos y personas, de dejar a las cosas y sucesos en su ser, como son, de mirarlos como requieren ser mirados y observados. Con frecuencia éstos le aconsejan desantropologizar parcialmente su espíritu y dejar entrar a bocanadas la energía en ebullición de la vida. Esta inmersión experiencial en el Otro, este modo distintivo de contacto no sólo *in vivo* sino *in actu* también, nos coloca en el *situs* de la comprensión existencial antropológica, en esa forma de conocimiento que va con la evidencia inmediata de algo, esto es, un conocimiento adquirido por percepción propia, en primera persona, un conocimiento, además, presentáneo de hechos, cosas y personas trajeadas, desde luego, teóricamente en cuanto objetos de pensamiento, un valioso conocimiento práctico, acumulado e intospectivo en una palabra. El investigador adquiere así una plétora de información, una etnografía plena, demostrable, a veces repetible, rica en especificidad y detalle reveladores que se imponen

por su obstinada tiranía y terca presencia.

Son las diferencias culturales las que hacen a los pueblos y personas interesantes y atractivos; el etnógrafo experiencia el valor particular de las palabras locales, de los giros, símiles, modismos, esquemas e imágenes, discriminaciones y categorías que se imponen a las nuestras si no coinciden. Recoge el vocabulario gestual nativo, oye sus voces, escucha los ecos, aprende la gramática de significados y el cálculo de valores caracterizadores sin dejarse enredar por las mallas de los diferentes ismos que son nuestros problemas y no los de ellos. Comienza su tarea enfocando el microscopio al detalle —dimensión sensorial— pertinente —dimensión conceptual— en su carácter ostensivo y demostrativo, haciéndose eco de la conocida recomendación de William Carlos Williams: *make a start, out of particulars*. Hofmannstal por su parte decía que la profundidad está escondida en la superficie de las cosas y Flaubert que *le bon Dieu est dans le détail*, algo que experimenta el etnógrafo juntamente con escritores, pintores y poetas. No es menos expresivo y sugerente el concepto de *focalità* de Italo Calvino, su modo *icastico* —fidelidad a la realidad— y su invitación a *l'osservazione del molteplice, del formicolante, del pulviscolare* —densas expresiones— para captar la fuerza cognoscitiva de la inmediatez a través de sutiles sensaciones oculares, presenciales y auditivas (8).

Este realismo escrupuloso que aspira a registrar hasta los más pequeños detalles significativos no es todo en la práctica etnográfica. De radical importancia es la con–vivencia en el sentido de participación activa en las formas y menesteres de la vida, la plena comunicación interindividual. La relación ordinaria y diaria con mujeres y hombres, niños y mayores en cuanto individuos concretos, intrasferibles, en sus autobiografías personales y en su mundo y horizonte vital reduce distancias, aproxima roles y posiciones, nos proporciona interioridad, nos otorga penetración. Al tratarlos como sujetos, con carácter propio, no como objetos, al tomarlos como fines en sí mismos y no como medios preservan su autonomía en la interacción. Les invitamos a hablar, a que expresen sus propias ideas, su punto de vista en sus propias palabras; tratamos de no interferir, de no violentar el diálogo. Como saben más que nosotros y lo expresan mejor se crecen, nos enseñan; establecen por tanto, una relación plural, simétrica a veces, equilibrada y transitiva, en movimiento jerárquico ondulante también, alternante siempre pero siempre en reciprocidad. Al hacerles capaces de respuestas genuinas co–rresponden, reciprocan no como vehículos de nuestras ideas o ismos sino como sujetos autónomos en su especificidad reconstruyendo y valorando su significado y su conocimiento. En el diálogo antropológico nos esforzamos por incorporar

al Otro sin cambiarlo, repetimos lo que nos dice *expressis verbis* para no dejarnos seducir por el eco de nuestra propia teórica voz; en el diálogo antropológico *alter*–namos, estamos abiertos al Otro y contamos con él, le hacemos un alter– ego, un nos–*otros*, ellos nos son. La co–experiencia dialogante, esto es, la sucesión de preguntas y respuestas crea una comunidad participante, una unidad orgánica a lo Bakhtin (9) que a su vez lleva consigo la posibilidad de una genuina visión estereoscópica del Otro y una comunicación de almas independientes. Sólo desde este *actus exercitus* participativo estaremos en disposición de articular el saber local —*Wissen*— con su elaboración antropológica —*Wissenschaft*—, de unir, en cierta medida, el sujeto con el objeto. Nos redimimos por nuestra convivencia. Con este privilegiado trasfondo intersubjetivo que dispara el flash de nuestra imaginación me resulta tremendamente difícil de entender y enormemente decepcionante que se oigan voces internas que minusvaloren esta posición epistémica canónica en Antropología precisamente cuando aprecian su diversa potencialidad historiadores y filósofos y que complementa cada vez con mayor intensidad y fertilidad, según los sociólogos, el método estadístico preponderante en su disciplina. ¿Qué hay, en principio, más identificador que una larga exposición personal al Otro? ¿Qué técnica aventaja al esfuerzo en reflexión compartida en un estimulante contexto familiar de comunicación que a la vez actúa como inmediato corrector en la difícil, mutua comprensión? Nuestra empatía panteística —celebramos el bautismo, la boda y la fiesta, sufrimos con la depresión del vecino, participamos en el velatorio y en el entierro etc.— nos presenta ritmos locales de razón, sentimiento y pasión, desvela niveles ocultos de significado y capas de intencionalidad y valor y nos sorprende mostrándonos, en cierto registro, la epifanía de las cosas. No es lo mismo ni mucho menos tomar parte en el asalto a Belchite —1936— que leer la descripción correspondiente. Lo primero viene caracterizado por la terrible experiencia personal en cuanto a movimientos corporales, avances y retrocesos, olor a pólvora, disparos de cañones, el correr de la sangre y la presencia de la muerte; lo segundo consiste en adquirir un conocimiento lejano, mediato y libresco acomodado en un sillón. El primero aporta mucho mayor grado de evidencia sensitivo–objetiva y por tanto de justificación epistémica.

Esta es la razón del valor otorgado al detalle específico sensorialmente percibido, conceptualmente aprehendido y expresado en proposiciones fácticas. Las manifestaciones de la singularidad tienen una virtualidad epistémica que puede escapar a la ciencia; la sensibilidad etnográfica se despliega en la riqueza de lo concreto, en su semanticidad y valor no fácilmente conmensurables. En el

escenario etnográfico actúan la inmediatez de la presencia, el sentimiento y la intuición en sinergia con axiomas teóricos e ideas analíticas operacionales, o sea, un distintivo modo de comprensión que recuerda al hombre de ingenio con su "valentía de entender" de Gracián, culto y discreto, nueva imagen del hombre barroco que complementa al cortesano hombre de cartesiana razón porque conoce intuitivamente lo que hay que hacer en cada particular situación. "Bien es verdad [estoy citando al aragonés] que el varón sabio ha de ir deteniéndose, y más donde no conoce; entra con recato sondando los fondos, especialmente si presiente profundidad" (10).

Más concretamente: la experiencia perceptual etnográfica (sensorial e introspectiva) tiene como rocoso fundamento la interacción social, la cual sujeta a reciprocidad, impone sumisión a normas y exige el conocimiento de valores. Este saber por experiencia, o más explícitamente, esta estructura discursiva unitaria, es un modo objetivo de conocimiento como hicieron notar bajo otra perspectiva pensadores tan diferentes como Gracián, Baudelaire, Bergson y Virginia Woolf entre muchos otros. La experiencia etnográfica justifica el conocimiento empírico porque éste no es sino la reflexión inseparable de la etnografía y ésta de aquél, o de otra manera, la conjunción indisoluble entre vivencia y razón. En registro antropológico podríamos decir que en este caso la experiencia es interpretación y la interpretación experiencia.

Ahora bien, el realismo etnográfico no se detiene aquí: las monografías antropológicas, esos impresionantes cuadros al fresco, esa narrativa privilegiada en inmediatez y viveza, pueden trascender tanto la municiosidad del detalle como la subjetividad del etnógrafo. Darwin trató de explicar la mayestática historia de la naturaleza por la acumulación de pequeñas cosas; el zaragozano Vagad afabula con hechos de armas, apariciones locales y leyendas la identidad aragonesa; Costa trenzó los hilos de la costumbre local de tal manera que le permitieron remontarse a la naturaleza de la ley y Goya expresó, basado en sucesos parciales y discretos, graves problemas de creencias, agresividad e irracionalidad. El antropólogo, a su vez, reconstruye su experiencia con vistas a alcanzar un significado mereológico total porque en la apariencia sensorial ve el significado en ramificación y adivina el sistemático valor; su material tiene una perspectiva transcultural. La bien fundada riqueza etnográfica de que dispone le permite deslizarse del objeto a la intención, pasar del fragmento a la generalidad. El detalle posee un significado conectivo, expansivo, es un universal concreto lévy–straussiano; la intensidad de lo real alcanza la estructura extensiva de la generalización. La experiencia etnográfica está a la base, es la primera y última

evidencia de ese tránsito. La semilla etnográfica se abre en flor antropológica: la totalidad en su manifestación particular y la inmediatez de lo sensible en su significado general conforman una unidad orgánica que engloba fases, procesos, contenidos y figuras que nos permiten ir del realismo directo del presente al impreciso más allá y abarcar los numerosos modos culturales en su extensión y profundidad. La razón etnográfica es, sin duda, la primera estación del antropólogo pero su escenario es universal; su actuación en el gran teatro del mundo vendrá mejor cualificada si parte de aquélla. Sin el anclaje en la experiencia etnográfica que le proporciona un caso análogo concreto, uno se siente manco, un tanto náufrago en una inmensidad; pero cuando analiza un problema similar o cercano a uno experimentado se siente en casa. Nuestro *savoir–faire* está fundamentado en la vivencia etnográfica de particulares formas de pensamiento y organización social distantes y extrañas que podemos parcialmente trasladar a la investigación de períodos históricos idos, mitos modernos y creencias actuales; nuestra prolongada experiencia cualitativa altamente perceptiva y sensible es paradigma válido para la penetración en virtualmente todo problema contemporáneo. Y ésto sin olvidar que la empírica experiencia posee un potencial justificador de nuestro discurso e inferencias. La epistemología cultural viene validada, en principio, por su anclaje etnográfico.

No es discutible —creo— la *auctoritas*, bien ganada y probada, que nos ha conferido nuestra particular metodología. La co–presencia participante además de darnos un *sense of fact* nos enseña a dirigir la mirada no tanto o sólo a la acción cuanto a la idea implícita, más al valor que al objeto. Nos equivocamos desde luego y con frecuencia a pesar de nuestra personal experiencia, el método que obviamente he descrito en sus *desiderata* es, sin duda, susceptible de rectificación y progresivo refinamiento, pero ni sus carencias constitutivas ni los errores cometidos son suficientes para poner en fuga teórica a nuestra empresa con sus redes etnográficas y abandonar el barco que ondeando nuestra divisa nos lleva a navegar por los mares interiores de la alteridad. Hay que continuar con la tarea que ha probado ser segura y eficaz a pesar de sus limitaciones, apostar por nuestra condición de testigos–testimonio y aprovechar la substantiva lección del deconstruccionismo y convertirlo en construccionismo mostrando cómo en nuestra etnografía hay un significado objetivo y concreto que se puede descifrar.

III. Hace veintitrés años, cuando comenzaba a despegar la Antropología social en España, sugerí en una conferencia pronunciada en Sevilla, algunas ideas para potenciar la disciplina en el análisis e inter-

Retrato de Joaquín Costa
Foto Martín Chivite. Formato tarjeta postal.
Ed. Colección Colegio Joaquín Costa.
Colección Particular. Zaragoza.

pretación de nuestra realidad socio–cultural (11). Partiendo de la comparación que años antes había establecido entre *pueblo* y *polis* (12) pensaba entonces y sigo pensando ahora que los *loci* de la etnografía hispana son multilocales y lábiles; no hay indicadores geográficos privilegiados como pueblo, comarca, ciudad y región por ejemplo y desde un punto de vista abstracto, a pesar de su innegable e indiscutible valor inicial y cumulativo. Estos son, en realidad, puntos de encuentro en los que convergen y divergen pasado, presente y futuro, plataformas de concentración de fuerzas interno–externas, nudos fluctuantes, dialécticas de conexión. Ya en 1958 la corporación municipal de Puebla de Alfindén miraba a Bruselas; los indicadores de impulso centrífugo hacia nuevos espacios son hoy más potentes y mayores.

Esta complejidad de lo local me llevó entonces y me lleva a pensar ahora que el concepto de comunidad, y por implicación el de sociedad, deberían ser re–pensados pues los *loci* de cambiantes dimensiones y múltiples estrategias vienen mejor caracterizados por una organización mucho más ramificada y extensiva que la que sugiere el concepto de sociedad con sus límites y fronteras. Mi Antropología requiere parámetros en estrella, multirrelacionales, policéntricos, históricos porque así son nuestros pueblos y ciudades, sencillamente porque la gente vive en pluralidad. El antropólogo tiene que peregrinar entre lo local y lo global pasando por lo intermedio, entre el presente, el pasado y el futuro si quiere captar el acelerado flujo cultural de finales de siglo.

Es difícil alcanzar la fantástica velocidad de la producción cultural de nuestros días; la continua emergencia de nuevas formas, su propagación vertiginosa y su rápida evanescencia son formulaciones e índices de la vida postmoderna y demandas problemáticas a las que hay que prestar antropológica atención. Ante la riqueza sin precedentes de fenómenos nuevos voy a circunscribirme en las líneas que siguen a puntuar brevemente algunas áreas de investigación relacional para la renovación de la disciplina en nuestros días. Me circunscribo a España porque nuestra Antropología ha privilegiado casi exclusivamente lo hispano; esta "autocomprensión" nos caracteriza en el ámbito antropológico europeo–occidental porque ninguna otra nación, creo, ha encauzado en tal grado y medida el volumen de sus investigaciones a analizar la anatomía propia y radiografíar su especificidad. Visión desde dentro que, de alguna manera, nos ha llevado a nativizar, en cierto sentido, la disciplina, a hispanizarla y a convertirnos en "auto–antropólogos".

Nuestra sociedad ha cambiado sobremanera en todos sus vectores desde hace unos treinta años cuando comenzó nuestra andadura antro-

pológica hispana. Estamos hoy ante otro clima mental y moral y por tanto ante una nueva época que prescribe ajustarse, teórica y metodológicamente, a otros perfiles de lo humano. Frases, slogans, lemas, credos, modas, realidades y seudorrealidades apuntan con sus certeras saetas significantes a un nuevo repertorio de motivosy temas a investigar. ¿Podemos, por ejemplo, dejar de apuntar en nuestra agenda investigadora problemas ciudadanos tales como los planteados por la droga, el sida, los sin techo, los grupos de riesgo, la prostitución, las discotecas —no existían en mi juventud— y áreas de vicio? No faltan orientaciones antropológicas para esta urgente empresa. Imperioso es, también, aplicar la lente antropológica para analizar las matrices sociales de la inseguridad colectiva y personal, de la alienación, de la frustración y del suicidio. Atención merecen, sin duda, —la ha merecido ya como alguno de los anteriores items— la juventud, la educación en todos sus niveles, la civilización de la carretera, el desempleo, la cultura del trabajo, las diferencias sexuales objetivamente sopesadas y la tercera edad en sus múltiples dimensiones. Valdría la pena investigar la burocracia, las redes de todo tipo en los ministerios, la seguridad social en su complejidad *emic–etic* y a todos sus niveles, los sindicatos, hospitales, empresas, la televisión, los museos etc. como sistemas socio–culturales de organización jerárquico–valorativa con inherencia al aislamiento unos y como productores de ideología, de derechos y de tensión otros. ¿Cuáles son los *loci* que fomentan la responsabilidad y el deber ciudadanos? Impresionante escenario —poco explorado— para el antropólogo es aquél en el que se dramatizan los movimientos sociales reivindicativos, huelgas, protestas, las luchas internas partidistas, el liderazgo, la cultura de la frase como propaganda partidaria, la narratología y retórica para la captación de votos, las elecciones *in vivo*, los gobiernos autonómicos, los usos, ritos y símbolos del poder y de la autoridad, las fluctuantes estrategias de fusión y fisión etc. utilizando y refinando paradigmas y conceptos de Abner Cohen, E. Leach, V. Turner y E.E. Evans–Pritchard entre otros.

Con todo este elenco no he hecho nada más que comenzar el listado de temas que podrían ser iluminados, que deberían ser iluminados, desde y por nuestra disciplina. La Antropología de la salud y de la enfermedad, de la medicina alternativa, de los condicionamientos culturales de los desórdenes psíquicos, la etnografía de la dieta y de la cocina local están atrayendo ya a la juventad antropológica como también los problemas del medio ambiente, del agua y del turismo rural. Para los más experimentados sugiero adentrarse en la esfera semántico–valorativa y enfrentarse a la dimensión socio–cultural de conceptos y praxis tales como

racionalidad, moralidad *de re* y *de dictu*, ética, libertad, democracia, funciones negativas de la misma, minorías, justicia, las posibles dimensiones injustas de la justicia y de la igualdad, solidaridad–agresividad, violencia, xenofobia etc. valores cardinales de nuestra sociedad, sumamente complejos todos y polivalentes de los que hablamos mucho más de lo que sobre ellos culturalmente sabemos.

En otro ámbito tan tradicional como local convendría profundizar más en algo tan expresivo y ceremonial como la variedad de fiestas con calendario y carácter muy diferente, toros y vaquillas en su ritualización, áreas de hermandades, cofradías y romerías comparándolas por región, tradición y ecología, tipos hispanos tanto clásicos como actuales (el conquistador, el pícaro, el guerrillero, el misionero y el torero, por ejemplo) porque en cada uno de estos campos podemos aportar nuestra específica y necesaria visión cultural, lo mismo que en la historia de España, en la literatura y en el arte patrios. Novela, drama, poesía y épica, poetas desconocidos y pintores locales incluídos, son producciones del espíritu que no deben escapar a la consideración antropológica siempre que despojemos a todo este conjunto de creatividad hispana del velo de la supuesta familiaridad que lo cubre y le devolvamos la extrañeza de nuestra mirada antropológica. A nuestra vera, puesto que lo estamos viviendo, se desarrolla el inusitado *tempo* del cambio en relaciones, significados, jerarquías, creencias y valores: la pérdida de funciones de la familia, el matrimonio a prueba, la cohabitación, la tasa de divorcio y de separación, la disminución de la natalidad, la minusvaloración de la virginidad y del honor etc. ponen bien a las claras que las transformaciones ocurridas en los últimos decenios han afectado también, en grado considerable, a los pilares de la sociedad tradicional.

El campo es pues inmenso para un antropólogo que comienza su itinerario profesional en los albores del siglo XXI. Pero además de los enumerados quiero señalar una privilegiada esfera que presenta la doble vertiente de ser específicamente antropológica y tremendamente actual: me refiero al nacionalismo, esa dimensión de la humana identidad tan antigua como nuestra historia. Partimos en su estudio de ventajas iniciales para dar razón de su naturaleza y dimensiones puesto que vienen conformadas por raíz geográfico–mística, lealtad primordial y afectiva, ideología, creencia, sentimiento, lengua con frecuencia, signos, emblemas, banderas, significados, valores, ritos y símbolos. Todo muy nuestro, como lo son también otros de sus elementos: nostalgia romántica del pasado, lectura *ad hoc* de la historia local no raramente fabricada y en la que siempre tiene cabida *un sens autre* y, en determinadas circunstancias, posibles caracteres con marcado perfil

discriminatorio, antagónico, exclusivo, visceral y xenofóbico. Centro de *poiesis* y de supermimesis que impone realidad, ofrece diacríticos flancos específicos a investigar en cuanto comunidad moral en la que vibran derechos y deberes en conflicto y en cuanto comunidad con discurso político–étnico que necesariamente lleva consigo aristas conflictivas y tensión entre derechos individuales y pretensión nacionalista exclusiva. Hogar de experiencias sumamente gratificantes todavía no ha diseñado, en algunas áreas y segmentos de nuestro país, códigos que armonicen lo general y lo local, lo propio y lo ajeno, la multiculturalidad.

Tampoco disponemos de paradigmas que conjuguen la macroeconomía con el minisignificado, ni de modelos de modernidad para la próxima centuria que probablemente evolucionará de la edad de las naciones a la edad de las cosmópolis y que hace perentorias señas a la tercera gneración de antropólogos que tendrá que enfrentarse a ella y entrar en un territorio intelectual enigmático y nuevo aunque partiendo de la riqueza interpretativa, legado de nuestra disciplina. Tengo la convicción de que esta tercera generación hará honor a su preparación y conocimiento antropológico, a su juventud y a la próxima centuria asumiendo el reto con dignidad y sabiduría.Parte no sólo de un intrínseco interés como demuestran las comunicaciones presentadas en este Congreso abordando los más actuales problemas sino también de un *corpus* antropológico hispano, meritorio y digno, anclado en una etnografía que rezuma *auctoritas* campera. Unas pocas cifras aproximadas darán razón de mi presente optimismo: en los veinte primeros años de nuestra historia, concretamente hasta 1985 habían sido publicados casi 800 artículos de carácter antropológico y —en cómputo aproximado— unos 150 libros. Habían tenido lugar, además, en esas fechas cerca de 30 reuniones (congresos, jornadas, coloquios, *symposia*) de carácter internacional, nacional o sectorial, se habían fundado media docena de revistas especializadas y se había institucionalizado la Antropología —en mayor o menor grado— en virtualmente todas las Universidades del país. ¿Cuándo se ha hecho y escrito tanto, sobre tantos aspectos, por tan poco número y en tan corto espacio de tiempo? Si a este impresionante conjunto sumamos lo producido desde aquella fecha creo que ustedes estarán de acuerdo conmigo al afirmar que entre todos hemos dibujado, con brillantes colores, un extenso y prominente espacio propio en el mapa de la Antropología europea (aunque no sea reconocido como tal).

He tratado de componer un mosaico de temas taraceado con puntos de referencia que me parecen

interesantes para abordar los modos de vida y la episteme subyacente del hombre del siglo XXI. En este cuadro de conjunto no he pretendido, ni mucho menos, establecer el estatuto de la Antropología o del antropólogo. La exposición que estoy terminando viene caracterizada por la duda, por el sí y por el no simultáneos, por su conjunción, por la ambiguedad propia de todo lo cultural, por la tensión campera yo/otro, por la dialéctico esencia/existencia, mundo/vida. No veo —y esta es mi personal opinión— otra mejor fórmula para representar la vida de las cosas y el mundo de las personas. Mi credo antropológico parte y descansa en unos pocos axiomas que resumo telegráficamente en los siguientes puntos: 1º) La investigación tiene que partir siempre de la matriz ecológico– material que inicialmente condiciona los fenómenos a estudiar. 2º) No podemos perder de vista ni la dureza de la estructura y sus efectos ni la fuerza de la institución y sus consecuencias ni la objetiva realidad *per se* de la cultura. 3º) Carácter fundante y constituyente de nuestra profesión es el trabajo de campo, la etnográfica relación yo/otro, los procesos de transitividad y reciprocidad que lleva consigo y que hacen posible la obtención de datos significantes y la penetración *emic*. 4º)La práctica etnográfica intensa y consistente, es decir, la inmersión en la riqueza y variedad de la vida, puede devengar una *fronesis* o elevado horizonte vital desde el que mejor poder discernir otras estructuras de determinación e interpretar novedosas configuraciones del espíritu en diferentes ecologías y temporalidades. 5º) La centralidad del hecho y de la mente, de la etnografía y del logos en nuestra disciplina, las creaciones culturales metafísicas ajenas y las nuestras hacen de la interpretación hermenéutico–histórica la culminación de la Antropología. Sensibilidad para el detalle puntillista iluminador, penetrante imaginación para a través de los *qualia* alcanzar la *quidditas* escondida pero reveladora, creo que son ingredientes que deben afluir a las páginas de nuestras narrativas monográficas para la consolidación de la Antropología y para sacarla de los muros de la Universidad y exponerla en su potencialidad al público. No entiendo la Antropología sin el vuelo imaginativo de la interpretación o sólo en el aislamiento de las aulas (13).

Me hubiera gustado, simple y sencillamente, haber provocado la imaginación de los jóvenes que me escuchan porque ellos, ustedes, se van a encontrar, ya en el primer minuto de la centuria que llama a la puerta, con la antorcha de la disciplina en sus manos. Estoy seguro de que con los clásicos debajo del brazo y con al menos una seria experiencia etnográfica en su haber, se afanarán en reconstruir, innovar e imaginar como la tradición antropológica requiere, como la sociedad espera de ustedes, de todos nosotros. Estoy seguro de ello.

NOTAS

(1) Léase del primero su *Coronica de Aragón*, Zaragoza 1499. Sobre la persona y la obra he escrito en mi *Antropología social: reflexiones incidentales*, CIS, 1986, págs. 80-128. *El Criticón* del segundo abunda en caracterizaciones intuitivas del supuesto ethos de pueblos, ciudades, regiones y naciones.

(2) *Viaje de la China*, Alianza 1991, con prólogto de B. Moncó.

(3) Su obra es extensa y varia. En cuanto a la parte etnográfica son asequibles su *Descripción general del Paraguay*, edic. de A. Galera, Alianza 1990 y *Viaje por la América meridional*, Austral 1969, especialomente las págs. 186-326.

(4) *Poesía popular española. Mitología y literatura celto-hispanas*, Madrid 1881; su *Discurso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 1901; *Derecho consuetudinario del Alto Aragón. Teoría del hecho jurídico individual y social. Estudios jurídicos y políticos* en Biblioteca Costa, vol. XIV, Madrid 1884.

(5) Proto y pre son simples modos de diferenciación sin carga negativa.

(6) Esta es una de las razones debido a la cual el antropólogo no es el mejor de los expertos para aconsejar en la acción política; está abrumado por la indecisión ante todo el espectro de posibilidades y alternativas.

(7) A él se refiere Victor TURNER en *The Anthropology of Performance* PAJ publications 1986, passim; no es pues mía la expresión.

(8) Págs. 65–69 de *Lezioni americane*, Mondadori 1993.

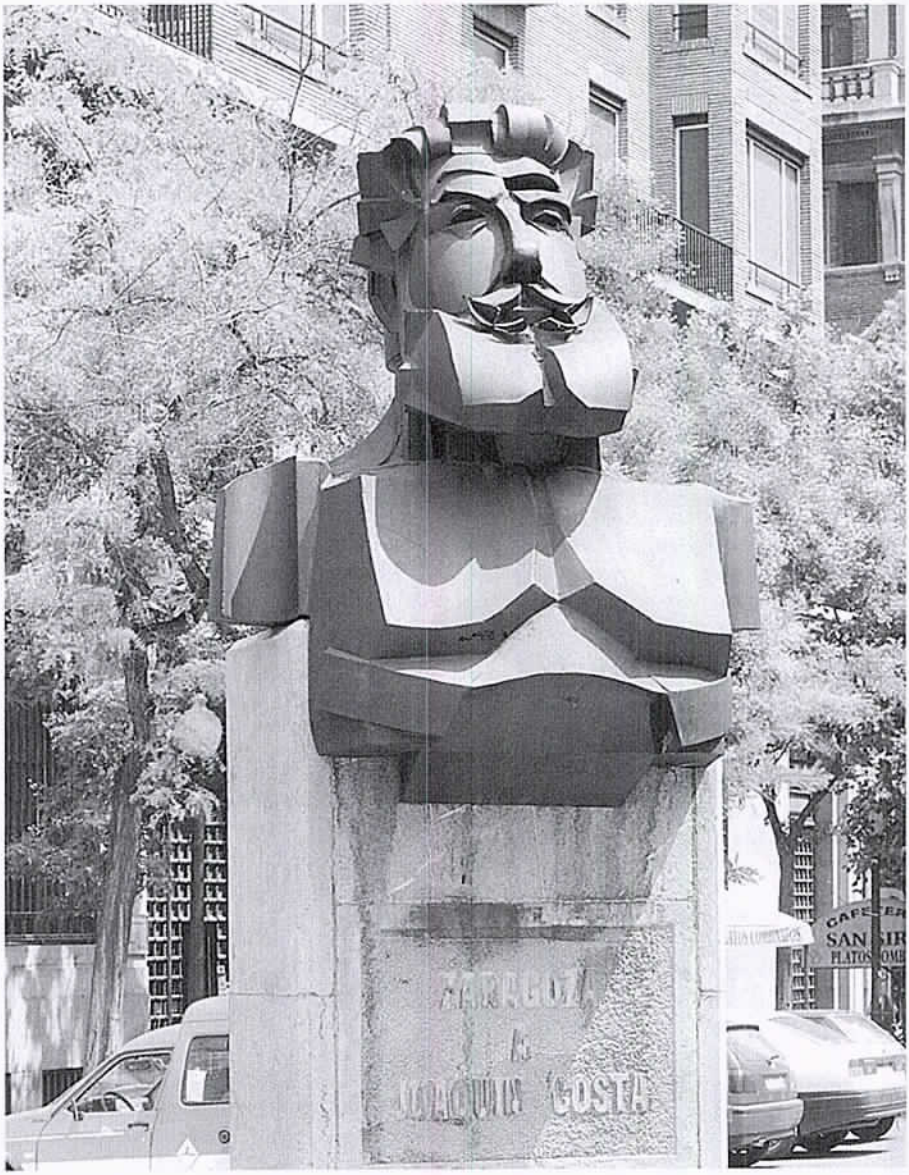
(9) M.M. BAKHTIN: *The Dialogical Imagination*, University of Texas Press 1981.

(10) El Discreto, capt. II, pág. 82, *Obras completas*, Aguilar 1960. Este detenerse gracianesco merece una línea más. Todo lo que estoy diciendo presupone un trabajo de campo bien preparado, prolongado e intenso. Requiere también, en caso de duda etnográfica, comprobación *in situ*. Concretamente en mi caso comencé la preparación de mi investigación gallega en el verano de 1963 en Zaragoza poniéndome en contacto con gallegos residentes en la ciudad. A principios de ese otoño conseguí un manojo de cartas de presentación en el Centro Gallego de Madrid; al mismo tiempo entrevisté largamente en esta capital con M. Kenny a gallegos procedentes de Cuba que venían en oleadas, interesándome por las relaciones mantenidas con sus lugares de origen. Con estos informes, cartas, mapas y direcciones recorrí durante 32 días varias comarcas gallegas en las cuatro provincias anotando los nombres de aldeas que me parecían más adecuadas para mi estancia posterior. Poco después mi investigación se prolongó por dos años. En el otoño de 1967 volví a Galicia para comprobar datos en los lugares pertinentes y ensanchar el abanico geográfico; entre 1968 y 1970 me desplacé nueve veces más permaneciendo en cada viaje nueve días de promedio. Sobre los continuos viajes a la región a partir de entonces pueden dar fe las estadísticas trianuales que aparecen en mi obra sobe el Corpiño.

(11) *Panorama programático de la Antropología social en España* conferencia publicada en *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega*, Akal 1974, capt. I.

(12) *Belmonte de los Caballeros*, primera edición OUP 1966.

(13) He realzado en mi exposición el conocimiento por experiencia e interacción; nada, prácticamente, he dicho de algo tan importante como del conocimiento por textualidad y representación, en parte por haber focalizado el tema en el primero y también porqure el segundo requiere para su plenitud fundamentarse en la práctica social, en la experiencia contextualizada.



Monumento a Joaquín Costa
José Gonzalvo, 1979. Chapa y piedra.
Zaragoza.

LA INVESTIGACIÓN-ACCIÓN EN LAS CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS: Una tarea pendiente en el homenaje a Joaquín Costa (*)

DAVYDD J. GREENWOOD
Goldwin Smith Professor of Anthropology
Cornell University

He vivido en España lo suficiente para saber que los homenajes son una tradición venerada en la vida intelectual y política de este país. También he presenciado y participado en suficientes actos de homenaje para empezar a especular, como extranjero, sobre su significado. Todos conocemos los datos básicos. Un homenaje se da cuando un personaje famoso recibe un gran honor, o bien cuando se jubila, o bien cuando se muere. Luego, si es muy famoso, se le hacen homenajes en ciertos aniversarios de su nacimiento y su muerte. El ritmo de estos homenajes póstumos varía, pudiendo celebrarse en los aniversarios 25, 50, 100, 150 de su nacimiento o de su muerte. Tanto si vive el homenajeado como si no, siempre hay discursos elaborados con recursos retóricos complejos. Un homenaje es una gran pista de despegue para un ponente o para un escritor. Lo curioso, en mi experienca, es que muchos de los conocidos y exitosos homenajeados ya muertos, habían sido tratados con poca aceptación y hasta hostilidad durante su vida, para luego recibir calurosos homenajes solo cuando sus cuerpos están convertiéndose en polvo. Explicar estas prácticas a los seguidores de los cultos ancestrales no sería difícil pero en una sociedad supuestamente seglar, racionalista, e industrial, la persistencia de estas prácticas tal vez merezca una atención etnográfica con derecho propio.

Si emprendieramos tal escrutinio, empezaríamos con una preguntas

etnográficas típicamente impertinentes. ¿Por qué debemos los antropólogos hacerle un homenaje a Joaquin Costa en vez de hacérselo a Salvador de Madariaga, Ángel Ganivet, José Ortega y Gassett, Bernal Díaz del Castillo, o cualquier otro? ¿Por qué hacen ciertas organizaciones homenajes a ciertas personas y no a otras? ¿Cuál es la relación, si es que existe alguna, entre el contenido de la obra del homenajeado y lo que se dice en el acto de homenaje? ¿Tienen estos homenajes consecuencias medibles? Como el presente congreso lleva un homenaje a Joaquin Costa como tema central, cabe pensar que nosotros mismos seríamos capaces de contestar estas preguntas etnográficas.

Hay muchas explicaciones posibles y obvias de la existencia de cualquier homenaje. El verdadero mérito del homenajeado puede ser uno. El homenajeado es un gran protagonista histórico y todo el mundo lo reconoce como tal y busca el estímulo de trabajos futuros en el repaso de las obras del homenajeado. Pueden haber motivos económicos. Los homenajes son buenas ocasiones para estimular el interés en los temas en los que algunos expertos ya trabajan y crear mayor ánimo para apoyar sus investigaciones. También puede haber otras razones lógicas de tipo social detrás de los homenajes. Claro está que los homenajes dramatizan o crean solidaridades o divisiones entre los que viven dentro de las organizaciones que dan el homenaje. Una dimensión política puede existir porque parece que algunos homenajes se hacen para crear patronos para un grupo particular para no tener que depender de los patronos de otros o para anclar de una forma concreta sus ideologías y sus prácticas. Y también puede haber una dimensión religiosa. Tal vez los homenajes a los difuntos son un intento de asegurar que el homenajeado esté realmente muerto, resumiendo su obra de una manera que la domestica definitivamente.

Mientras esta ideas pasaban por mi cabeza, me di cuenta de que no conozco a la Federación lo suficientemente bien como para seleccionar o combinar inteligentemente las posibles explicaciones. Ese trabajo les pertenece a los socios de la Federación que la conocen a fondo. Dado que mis preguntas solo me produjeron más preguntas, decidí que yo no tenía más remedio que dedicarme a un encuentro personal con el homenajeado. Así que leí algunos de los tomos más conocidos de Costa y una parte de la literatura sintética y crítica sobre su vida y su obra. El efecto de esta lectura fue inquietante porque aumentó la confusión que ya sentía. Me di cuenta de que Costa pasó una vida realmente miserable a nivel personal, político, y económico. Fue uno de los críticos más ácidos y políticamente directos de las prácticas económicas y políticas de la España de su generación pero la mayor parte de sus ideas sobre la reforma del país

fueron ignoradas. Muchos de los problemas que él denunció parecen haber empeorado con el paso de los años. Sus obras estuvieron agotadas durante un largo período y la literatura secundaria sobre él es modesta para un intelectual que se dice que ha sido un pensador de gran influencia (1). A pesar de recibir el honor de ser eligido para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, varios de los académicos debían considerarle un lunático total porque algunos de sus enemigos políticos e intelectuales también fueron miembros de aquella academia durante los mismos años. Así que, sean los que sean los subtextos, parece ser que a Costa no se le da este homenaje a causa de la gran aceptación o influencia de sus ideas, la placidez de su vida, o los encantos de su personalidad. Esta reflexión me deja con las razones económicas, la solidaridad social, las políticas de las comunidades autónomas, y las razones religiosas abiertas a la consideración, además de las muchas otras posibles explicaciones que no se me han ocurrido.

Dado este puzzle, me puse a desarrollar mi propio homenaje centrado en unas reflexiones personales sobre la presente y posible futura relevancia de las ideas de Costa para los trabajos antropológicos que se llevan a cabo en España, tanto por los nacionales como por los extranjeros. Mi lectura inicial es que la herencia de Costa constituye una visión casi sin realizar de la potencia de la etnografía dentro del contexto de la nación estado contemporáneo y del sistema mundial de economía política. Más específicamente, la obra de Costa enfoca muy claramente los eslabones entre el poder metropolitano oligárquico, el poder político local, y las prácticas sociales y culturales locales. Desde esta atalaya, y siguiendo un análisis acorde con la visión de Costa, el quehacer etnográfico central es el comprender los eslabones entre el poder cosmopolita y el poder local y sus impactos sobre las prácticas e ideas locales. Llevar tales estudios a cabo claramente implica la investigacion del derecho consuetudinario y las prácticas locales en relacion al derecho nacional e internacional, estudios por los cuales el mismo Costa es bien conocido. Pero también se puede extender fácilmente a otras instituciones más allá del derecho. En la estructura intelectual de Costa, la etnografía se puede entender como la investigación de las relaciones entre el centro y la periferia, como el descubridor de las huellas de las operaciones normalmente escondidas del poder, y como el estudio que fija los parámetros dentro de los cuales el poder cosmopolita se debe y se tiene que ejercer. Dicho de otra manera, las ideas de Costa crean un contexto específico para las investigaciones etnográficas al servicio de la crítica política y económica y los intentos de crear un contexto propicio al cambio social. Si esta visión privilegia a la

El autor durante su intervención.

etnografía, también requiere un acercamiento a los problemas sociales en el cual la geografía, la historia, la ingeniería, la estructura social, la política, y la cultura forman un tejido integral.

Antes de enamorarnos demasiado de Costa como un posible patrón antropológico, debemos consider la extension de las obligaciones intelectuales, políticas, y morales que nos impondría este tipo de perspectiva en comparación con los trabajos etnográficos en los contextos en donde hemos solido trabajar. Además, si nosotros los antropólogos fuéramos a intentar seriamente hacernos dueños de la herencia de Costa, tendríamos, lógicamente, que explicar cómo y por qué la antropología del siglo XX llegó a ser principalmente una práctica alejada de la acción política, una práctica llevada a cabo en las zonas predominantemente rurales y subalternas de todas las sociedades, en vez de ser el estudio socialmente proactivo de las instituciones locales que Costa hubiese previsto. Esto nos impondría la necesidad de confrontar las fuerzas culturales e institucionales de la oligarquía y el caciquismo que afectaron al desarrollo de la antropología en el Estado Español y también en otros regímenes mundiales. También esto nos obligaría a proponer unas alternativas serias a la presente organización de la disciplina en España y en el extranjero, una actividad que una federación como ésta podría iniciar pero una actividad que crearía desorden en los muchos y ya funcionales arreglos institucionales existentes.

Centrándome de momento en la parte positiva de esta reflexiones, esta ponencia trata a Costa principalmente como el enmarcador de unos contextos para la elaboración de los conocimientos etnográficos, contextos que a menudo llegan más allá de los límites que la antropología como profesión ha aceptado para sí misma en España, en los Estados Unidos, y en otros países. Los puntos de partida no sorprenderán a nadie que haya leído a Costa. El proyecto etnográfico tiene como eje la oligarquía y el caciquismo, el colectivismo agrario, el

derecho consuetudinario, la reforma legal, y la política nacional. La visión ambiciosa de la investigación social y del cambio social de Costa se abre directamente a ciertos temas de investigación.

¿Si tuviéramos interés en seguir la pista de Costa, qué podríamos hacer? Algunos de los temas a investigar serían los siguientes:

—Comprender cómo la oligarquía y el caciquismo se articulan por medio del estudio del clientelismo, las otras estructuras del poder local, etc. Ya hay muchos ejemplos de tales etnografías (*e.g.* Blok, 1975 y Jane y Peter Schneider en Italia, 1976; Comelles, 1988, Moreno Navarro, 1972, y muchos más en España).

—Comprender cómo los sistemas de tenencia de la propiedad condicionan la lucha social por el poder y la riqueza. Algunos ejemplos son las obras de Mintz (1985, 1989), Collier (1987), Howard (1990), Tax Freeman (1979), Kasmir (1996), Moreno Navarro (1972), y también otros más.

—Comprender como las prácticas locales responden a y contienen los sistemas regionales, nacionales, e internacionales. Aquí hay ejemplos en las obras de Douglass (1975), Greenwood (1976, 1985), Comelles (1988), Howard (1990), Maddox (1993), del Valle (1985), y Fernández de Rota (1987 y 1994).

—Hacer trabajo etnográfico con el propósito expreso de fomentar el cambio social. Aquí los ejemplos son contados: Escalera Reyes (n.d), Greenwood y González (1990, 1992), Kasmir (1996), García Castaño y Pulido Moyano (1994), Gamella (1990), Mairal (n.d.), Montes del Castillo (1989). Hay muy poca legitimidad intelectual para esta actividad en la antropología y la sociología en España o en los EE. UU. Sin embargo, es aquí donde la herencia de Costa y su generación de reformadores debería ser más evidente.

Una antropología insipirada por Costa vería los siguientes contextos como especialmente relevantes para la antropología: las familias, las empresas industriales, los sistemas educativos, los organismos de asistencia social, las organizaciones comunitarias, las comunidades en sí, las agencias gobernamentales, los sistemas legales, los nuevos contextos rituales, y también las organizaciones internacionales. Aunque se hayan llevado a cabo algunos trabajos de antropología en la mayoría de estos contextos, las comunidades rurales y un grupo bastante limitado de temas (como las prácticas rituales, el parentesco, etc.) han dominado en la antropología. Por contraste, los contextos industriales, pedagógicos, de asistencia social, y las agencias gubernamentales e internacionales han recibido relativamente poca atención etnográfica hasta hace poco.

Pero Costa no se limitaba meramente a ciertos contextos de la investigación: a menudo trató de temas específicos a lo largo de su

obra. Estos temas incluyen el poder, la pobreza, la educación del pueblo, la discriminación, el gobierno, la legislación, la etnicidad, y el regionalismo. La antropología ha atendido bastante a la pobreza rural, algo al poder local, y y casi nada a los sistemas de gobierno o al derecho, facetas centrales del pensamiento de Costa.

Cuando se hacen unas propuestas para ampliar el enfoque de la antropología, como es el caso en las que salen de una consideración de la perspectiva de Costa, la reacción general desde dentro y fuera de la antropología a menudo es que la etnografía solo se presta a los contextos que los antropólogos ya estudian: las comunidades pequeñas, los sistemas locales de ideas, etc. Esto es una clara equivocación, una limitación impuesta (y tal vez conveniente) en las posibilidades de la etnografía y en las responsabilidades de la antropología. Si la antropología se quiere limitar de esta manera, entonces debe hacerlo con argumentos, basándose abiertamente en unas decisiónes públicas y justificadas (2).

En esta ponencia, yo expongo el argumento de que la etnografía tiene un alcance social mucho mayor del que suelen aceptar los antropólogos y sus competidores de otras disciplinas. Creo que el comprender el papel de la etnografía de forma más proactiva y amplia nos coloca en una línea directa con la herencia de Costa, aunque ciertamente tenemos que ampliar a la vez la visión etnográfica del mismo Costa. Para desarrollar este argumento, pondré un solo ejemplo, el de la etnicidad y el regionalismo para explicar con más claridad cómo entiendo lo que sería una práctica etnográfica en la línea de Costa.

No hay tema más central y problemático para los antropólogos porque la materia prima de los movimientos étnicos, la cultura, es la piedra angular de nuestra disciplina. Pero la explicación de los procesos étnicos requiere que los antropólogos examinen las estructuras institucionales y las dinámicas históricas mucho más allá del enfoque local que ha sido típico de las prácticas disciplinares. Claro está que la etnicidad no es el único tema de la antropología contemporánea y, por lo tanto, éste es sólo un ejemplo limitado de los tipos de problemas y las luchas políticas en que nos veríamos comprometidos practicando una antropología acorde con los planteamientos de Costa. Los estudios de la medicina, los servicios sociales, la organización industrial, el desarrollo económico, las prácticas religiosas, los sistemas de regadío, y otros muchos temas se podrían tratar de forma parecida. Como cierre de la ponencia, sugiero ir más allá de los argumentos de Costa para ampliar su visión en la dirección de la práctica de la investigación acción, una práctica que sería la base de un homenaje más atrevido a Costa por medio de la reforma social.

Una etnografía costista para el estudio de la etnicidad (3):

No hay falta de literatura ni de teorías sobre la etnicidad. Se podrían citar miles de obras. Sea cual sea el camino que use el investigador para pasar por esta literatura heterogénea y dinámica —empezando por la obra de Polanyi (1944), o de Wallerstein (1995), Young (1990), Billig (1995), Connor (1994), Webster (1992), Domínguez (1995) etc. —está claro que la etnicidad se tiene que comprender dentro del contexto de las interacciones complejas entre los cambios macro-estructurales, las historias nacionales idiosincráticas, una variedad de estructuras de regímenes, y las particularidades de las historias y las estructuras de varios grupos sub-nacionales y regionales. Sin embargo, estos elementos distintos no se pueden separar y ortorgar a las distintas disciplinas sociales. La comprensión de las políticas étnicas a un nivel requiere una comprensión de lo que pasa en los otros niveles de la sociedad. Esto es precisamente lo que hace de la etnicidad un tema excelente para un acercamiento inspirado en Costa. La idea central de lo que sigue es que la etnografía de alta calidad es uno de los elementos fundamentales en cualquier estudio comparativo y multi-disciplinar de la etnicidad. Paso a desarrollar este análisis para demostrar lo que podría implicar una aplicación de las perspectivas de Costa a la práctica antropológica.

La etnografía "sin fronteras" (4):

Una de las razones por ignorar el posible papel de la antropología como disciplina que contribuye al estudio de los macrofenómenos, es el estereotipo, a menudo promovido por los antropólogos mismos, que retrata a la antropología como la disciplina que se especializa en el microanálisis de los lugares lejanos, rurales, o, a menudo al menos, marginales. Relegada a los mundos marginales de esta manera, la antropología puede parecer un colega sin interés en el estudio de temas de gran centralidad social, como lo es, por ejemplo, el estudio de las políticas étnicas. Pero esta visión de la antropología, aunque apoyada por algunos de nuestros colegas, es una visión equivocada y reductiva. Lo sabía Joaquín Costa. No cabe duda que la etnografía es nuestro *forte*, una práctica que hemos ido perfeccionando a lo largo de los años. El hecho de que haya en la sociología y en la ciencia política una vuelta importante a la etnografía, después de su salida caballeresca hacia la ciencia estadística y distanciada, no quiere decir que ellos lleguen a ser tan expertos en la práctica etnográfica como nosotros, por lo menos, durante algunos años. Pero, para empezar, tenemos que reconocer que la etnografía no se reduce a los lugares pequeños, rurales, ni mar-ginales. La etnografia es el estudio de cómo los seres humanos crean un mundo de significados y prácticas coherentes en todos los contextos institucionales.

Los análisis micro- y macro- no son dos realidades distintas. En toda situación humana, cualquiera que sea su ubicación y propósito, hay una corriente de discursos, un flujo de comportamientos humanos, simbolizaciones, rituales, confusiones, etc. La vida humana, en todos los contextos institucionales, se vive por los seres humanos, no por las instituciones supuestamente super-humanas. Así que, al pasar de una comunidad pequeña a un gobierno regional o a una organización internacional, no dejamos atrás a los seres humanos, atados a una comunidad local en el espejo retrovisor. Están siempre presentes y sus acciones siempre se pueden analizar etnográficamente. De hecho, la etnografía tiene la capacidad de unir a los contextos micro y macro precisamente porque estos contextos solo se relacionan por medio de las acciones humanas, por las mismas corrientes de comportamiento que se han venido estudiando etnográficamente a lo largo de este siglo. Esta compleja pero inmediata relación entre lo micro y lo macro también formó el eje del mundo de Joaquín Costa. Sin esta relación, sus análisis de la oligarquía y el caciquismo y del colectivismo agrario no existen.

No se trata de decir que la antropología trasciende a las otras disciplinas y que, por lo tanto, las puede ignorar. La etnografía, según la perspectiva que presento, no se puede hacer bien sin tener una buena comprensión de las macro y microestructuras que emergen de la interacción entre los sistemas legales, políticos, económicos, y sociales. Pero los trabajos sobre estos temas en las otras disciplinas tienen una gran tendencia a perderse en abstracciones vagas e interpretaciones falsas cuando no se conjugan con una comprensión detallada y etnográfica de las situaciones de los actores. Las instituciones se convierten en los actores históricos y la comprensión etnografía de las situaciones humanas se pierde. Entendida de esta manera, la etnografía relaciona el comportamiento humano tanto a los contextos locales como a los más amplios que afectan sus comportamientos.

Dicho de otra manera, y siguiendo la pista de Costa, insisto en que es el momento de desechar el modelo estratificado de las ciencias sociales que ha colocado a la antropología en el lugar más local e idiosincrático y a la economía, la sociología, la ciencia política, y el derecho en una supuesta cumbre social donde los "sistemas", substituyendo a los seres humanos, se presentan como los actores. De hecho, con Costa, sospecho que esta división del trabajo académico que separó a las perspectivas humanas y directas del análisis de las fuerzas políticas y económicas forma parte de un proceso por medio del cual se suprime el análisis de las implicaciones humanas de las muchas maquinaciones de los poderosos.

Esta agenda de investigación no es una pura entelequia. Existen ya

Autoridades en el Salón Rojo del Ayuntamiento de Zaragoza.
Foto Freudenthal, 1911.
Nuevo Mundo, *893, 16-II-1911, "Costa de cuerpo presente".*
Archivo Pedro Arnal Cavero.

algunos ejemplos de obras que intentan crear tales eslabones entre los niveles sociales. Entre ellos, tenemos las obras de Carmelo Lisón Tolosana sobre los endemoniados de Galicia en el Siglo de Oro y en el presente (1990a, 1990b), las obras de Isidoro Moreno Navarro (1972, 1985), Javier Escalera Reyes (1995), Josep María Comelles (1988), Begoña Aretxaga (1992, 1995), Jane y Peter Schneider (1976), Jonathan Friedman (1994), Sidney Mintz (1985, 1989), Virginia Domínguez (1995), y muchos más. El problema no está en la falta de ejemplos sino en la falta de un programa articulado en el cual el papel de la etnografía llegue a ocupar el rol central y conector, no solo para los antropólogos, sino para los demás científicos sociales y para los legisladores. Vale la pena subrayar que tales trabajos, tan interesantes de por sí, se han llevado a cabo a menudo solo por medio de la subversión de las reglas de la presente división del trabajo académico. Estos autores han invadido los terrenos de los institutos especializados de la investigación y han hecho sus trabajos en contra de las prácticas de las agencias que subvencionan la investigación, prácticas que a menudo mantienen las definiciones más conservadoras de las fronteras disciplinares, con la justificación de que ellos están manteniendo los criterios de calidad intelectual. Los investigadores arriba citados y otros muchos han tenido que nadar contra corriente.

En lo que sigue, es mi propósito dar unos ejemplos específicos de la gran variedad de análisis etnográficos posibles que se puedan desplegar en foros institucionales distintos, desde los más micro hasta los más macroinstitutionales. Quisiera repasar algunos de los muchos contextos en que la etnografía forma el único eslabón posible entre el análisis micro y macro, demostrando así el papel fundamental de la investigación antropológica en una táctica general de investigación. Trataré del papel de una variedad de "naturalizaciones" dentro de los procesos étnicos, procesos asociados con la reclamación y el reconocimiento de las identidades, con las biografías antropológicas, con el estudio de las micro-estructuras y la historia de los movimientos étnicos, con el estudio de las instituciones legislativas, y con el estudio de la socialización de los protagonistas centrales por medio de los sistemas educativos universitarios. Aún así, este repaso es sólo un esbozo muy elemental de los temas. Pero creo que será suficiente para hacer más explícita una visión de como sería una antropología de inspiración costista.

La naturalización de las identidades étnicas:

Para los antropólogos, está muy claro el papel de la "naturalización" de las diferencias culturales en el desarrollo de las ideologías étnicas. Como los antropólogos empezamos con las creencias específicas de la gente estudiada e intentamos no prejuzgar el valor de sus ideas, hemos confrontado constantemente la presencia del "mito" en todas las sociedades (el mito en su aceptación antropológica como una verdad tan importante que es incuestionable por definición [Geertz, 1973]). No es ninguna sorpresa que los antropólogos hayamos notado estas propiedades míticas en los movimientos étnicos (Azcona, 1984). Estas ideas ya se perfilan en el trabajo de Clifford Geertz, *Old Identities and New States* (Geertz, 1963) y se pueden encontrar en obras anteriores también. La obra famosa de Benedict Anderson, *Imagined Communities* (1983), es otro ejemplo, esta vez echa por un politólogo entrenado etnográficamentate, y también lo es la obra, centro de una enconada polémica, *Black Athena*, de Martin Bernal sobre los orígenes africanos de la cultura griega (Bernal, 1987). Hay muchas obras monográficas que también tocan el tema (véase, por ejemplo, Martijn van Beek sobre Ladakh [1996] y Begoña Aretxaga [1992, 1995] sobre Irlanda del Norte, y Jonathan Friedmann, *Cultural Identity and Global Process* [1994]).

La naturalización por medio de la ritualización:

Somos los antropólogos muy conscientes de la manera en que las identidades étnicas se sostienen por medio de las actividades rituales. El estudio de los rituales, especialmente

los ritos de pasaje, como es sabido, guarda una fuerte relación con el estudio general de la identidad de los grupos (Van Gennep, 1960; Turner, 1969; Lienhardt, 1961). La ritualización de las identidades étnicas es un rasgo diario de la vida en España y forma una parte fundamental del escenario político. Los antropólogos podemos observar este proceso e investigarlo etnográficamente con las enormes ventajas que nos proporcionan los estudios de los rituales hechos por los antropólogos en casi todas las partes del mundo. Este punto de referencia comparativo, la variedad de métodos que hemos utilizado para estudiar los rituales, y la elaborada teorización de las actividades rituales en conjunto le dan al etnógrafo unas ventajas a la hora de examinar las dinámicas de la etnicidad.

La naturalización de la comunidad:

La comunidad es un elemento clave en cualquier concepto de la etnicidad, pero el uso de este concepto en las sociedades capitalistas avanzadas ha proliferado hasta el extremo que ha dejado de tener un significado claro. Sin embargo, los antropólogos sabemos, a raíz de un siglo de investigaciones etnográficas, que el concepto de la comunidad se construye y se reconstruye constantemente, aunque siempre se mantiene la ficción de que estos cambios o no ocurren o tienen lugar más allá del control humano (véase las obras de Emrys Peters, 1963, 1990). Esta perspectiva, la comunidad como una construcción constante y como una vivencia existencial auténtica, es uno de los rasgos de la vida humana que los antropólogos hemos aprendido a respetar (si no a comprender del todo) a raíz de nuestros trabajos de campo. En esto, la antropología contrasta claramente con las otras disciplinas cuyos esencialismos propios y sus críticas supuestamente objetivas de los grupos étnicos y sus conceptos de la comunidad y de las diferencias humanas les lleva a menudo a analizar el mundo conceptual de los grupos étnicos como una expresión de "consciencia falsa".

La naturalización de la naturaleza humana:

Naturalizar a la naturaleza humana es siempre un acto político. Forma la parte central de las estructuras ideológicas de los grupos étnicos y de sus oponentes en las política regionalista. Es también un tema de gran antigüedad en la antropología sobre el cual tenemos realmente centenares de monografías. Ha habido muchos intentos de sistematizar la comprensión y el conocimiento de estos procesos (*e.g.* Douglas, 1966; Greenwood, 1985a; Kluckhohn y Strodbeck, 1961; Leach, 1976; Levi-Strauss, 1949). Lo que ha quedado claro es que la etnicidad y las reclamaciones étnicas a menudo dependen de ciertos tipos de argumentos naturalistas sobre la naturaleza humana de los cuales se

derivan unas consecuencias políticas y morales. Esto no es ninguna noticia. Encontramos tales argumentos en los textos pre-socráticos de Grecia pero no se ha dedicado aún suficiente atención a la comprensión de la lógica de su despliegue social. Tenemos que comprender la manera en que se conviertan en una vivencia real y determinante para los miembros de un grupo —éste es el quehacer etnográfico para el cual no existe ningún substituto teórico fácil, etnografía que se tiene que llevar a cabo tanto en los caseríos vascos como en la Junta de Andalucía y en las Cortes. Hace poco, los antropólogos y los juristas han empezado a darse cuenta de la manera en que estas ideas se institucionalizan en las sociedades capitalistas avanzadas (Greenwood, 1985; Prieto de Pedro, en preparación; Webster, 1992). Los antropólogos tenemos el oído entrenado y la mentalidad preparada para escuchar los detalles de tales discursos sin caer en la tentación de ridiculizarlos. Intentamos descubrir su estructura y comprender la manera en que se entretejan con otros sistemas de relaciones sociales y de ideas culturales.

La naturalización de los derechos:

Una sorpresa para muchos etnográfos en las sociedades capitalistas es el grado en que estas naturalizaciones —durante mucho tiempo vistas como elementos del pensamiento primitivo— forman la base de muchos de los documentos legales fundamentals de nuestras sociedades. Que "todos los hombres se crean iguales" o que España se puede dividir naturalmente en "comunidades históricas" son ideas naturalistas inscritas en las constituciones nacionales. Y mucha de la legislación sobre los derechos humanos fundamentales contiene afirmaciónes sobre los derechos "naturales" básicos de los seres humanos, articulados de esta manera para colocarlos en el reino de los principios universales, más allá de las negociaciones políticas (véase Young, 1990).

La naturalización es un tema casi inacabable sobre el que los etnográfos hemos estado escribiendo durante un siglo. Estamos acostumbrados a estas construcciones y a seguir nuestros procesos de investigación, no para decidir de acuerdo con algún criterio tontamente empírico de la verdad sino para comprender como funcionan, el papel que juegan, y las reacciones que tales sistemas suelen crear como respuesta a las presiones del cambio social.

El mismo argumento se puede presentar también de otra manera. Los antropólogos, por medio de la etnografía, entendemos que la gente, en general, afirma sus creencias y las bases de sus acciones como verdades "empíricas" indiscutibles. Pero los antropólogos, aunque respetando la autenticidad de estas indisputables verdades, también comprendemos que son ideas principalmente "representacionales". Se pueden leer como

discursos, someter a unos análisis detallados, comparar con otros sistemas, y examinar para ver las consecuencias que tiene el creerlas. Los antropólogos hemos sabido durante mucho más tiempo y con más detalle que las otras disciplinas, los fuertes rasgos representacionales del comportamiento humano, cómo muchos comportamientos son una forma de comunicación simbólica que sólo se comprende por medio de sistemas de interpretación y no por medio de encuestas y análisis estadísticos. Y estas representaciones a menudo resultan en guerras, treguas, terrorismos, "limpiezas" étnicas, y la elaboración de legislación sobre los derechos humanos. Sea cual sea el resultado, éstas son formas complejas del comportamiento humano y no se pueden comprender sino etnográficamente.

Y estos procesos ocurren en todos los contextos sociales. No se limitan a lo rural, lo subalterno, lo local, aunque los antropólogos los hemos estudiado en tales lugares con más frecuencia. Llevándola a su lógica aplicación, una perspectiva costista nos obligaría a trabajar en otros muchos contextos sociales también.

La reclamación y el reconocimiento de las identidades étnicas:

Siguiendo la formulación de Javier Escalera (1995), hay que respetar las diferencias lógicas y sociales entre las reclamaciones hechas por individuos y grupos y el reconocimiento de tales reclamaciones por las distintas autoridades sociales. No todas las reclamaciones se respetan y algunas ni se comprenden. Y las reclamaciones hechas sólo engloban una pequeña parte de los inventarios culturales inmensos y complejos que tienen todos los grupos humanos. Por sí mismo, el estudio de las ideas y los deseos de los grupos locales, el examen de los estatutos, reglas, y prácticas organizativas de los aparatos del estado no darán de sí mucha comprensión sobre el funcionamiento de la identidad étnica. El "interface" entre las reclamaciones y los grupos locales, por un lado, y los reconocimientos conseguidos y las reclamaciones que se legitimen, por el otro, forma un escenario cultural dinámico y poco predecible. El averiguar lo que realmente pasa en este *interface* es un proyecto etnográfico y es precisamente el *interface* que Costa nos animó a estudiar en sus escritos sobre la oligarquía y el caciquismo. Sin disponer de tales análisis, lo local se convierte en las creencias y acciones idiosincráticas y el estudio de las instituciones del estado llega a ser solamente el análisis de unas estructuras y teorías sin la comprensión de como se relacionan con las condiciones regionales y locales. Pondré unos ejemplos.

Las prácticas del reconocimiento. El censo:

No es ninguna novedad afirmar

que los sistemas de censo nacional tienen un papel central en la construción cultural de la identidad (Alonso y Starr, 1987; Anderson [Margo], 1988; van Beek, 1996). Hay una relación muy directa también entre los programs del estado del bienestar y el censo. Como los sistemas de asistencia social distribuyen bienes y servicios a grupos particulares, tales sistemas necesistan un mapa social y un sistema de identificación de los grupos necesitados como primer paso para llevar las políticas del bienestar a la práctica. Los regímenes difieren en la periodicidad, en las bases legales, y en las estructuras de sus sistemas de censo, pero casi todos los regímenes en el mundo llevan a cabo un censo.

En el caso de los EE. UU., la causa original del censo fue el ajuste de la representación política a la demografía de cada estado cada diez años. Claro está que para tal propósito, una sencilla enumeración hubiera sido suficiente. Pero a lo largo de los años, el censo ha ido acumulando el peso inmenso de la documentación social sobre las razas, la etnicidad, las estructuras familiares, las condiciones económicas y residenciales de los grupos, todos los datos que ya se usan para administrar y adjudicar una gran variedad de programas federales. Esto se hace por medio de una encuesta directa a la población (generalmente por correo y luego con visitas de los agentes censales a aquellas gentes que no contestan dentro de las zonas que el Buró del Censo identifica como deficientes en respuestas). La lógica burocrática de esta actividad está clara.

Pero el censo es también una forma muy compleja e importante de hacer una clasificación cultural, una forma generadora de una variedad de procesos culturales que llegan mucho más allá de lo que los gobiernos buscan o quieren. Siguiendo con el ejemplo del censo estadounidense, se puede ver como un elemento clave en la génesis de grupos étnicos nuevos. Supestamente "objetivo" y "estadístico" (y por lo tanto, científico e imparcial), el censo intenta dividir a la población estadounidense entre blancos y una variedad de grupos "minoritarios". No solamente divide el censo al país por "raza" y no por "clase", sino que crea a su vez una gran variedad de ambigüedades (la *dirt* clasificatoria en la denominación de Mary Douglas, [1966]): la gente se supone que es de una raza o de otra (no de dos o muchas). Los "hispanos" no son una raza según el censo, son un grupo étnico subdivido en un panorama de hispanos quienes entre ellos sienten bastante poca solidaridad. Los americanos-asiáticos, por su parte, son concebidos como una raza, pero entre ellos tampoco sienten mucha solidaridad y la categoría racial "asiático" solo tiene un supuesto significado dentro de los EE.UU. En Asia, la gente de cada país se ven como muy distintos, y sus diferencias se basan en la geografía, las historias,

lenguas, y culturas de la región. Para complicar aún más el asunto, según un fallo del Tribunal Supremo, la gente tiene el derecho de definirse a sí misma racial y étnicamente en el censo. Pueden escoger cualquier categoría que quieran o crear una categoría propia.

Tal vez este proceso importaría menos si no se enlazara con unos recursos económicos y políticos importantes. La enumeración de los grupos "minoritarios" en los EE.UU. (y en otros muchos países) determina el tamaño de la población con derecho a recibir ciertos servicios sociales (incluyendo apoyos económicos) y otros programas reservados a los miembros de tales grupos. El poder de estos grupos y de sus líderes y el tamaño de la bolsa de recursos que pueden recibir, dependen de cuantos se inscriban en cierta categoría en el censo. Como casi todos los habitantes de los EE.UU. son de origen mixto, aún desde su propio punto de vista, estas clasificaciones *de facto* obligan a unas opciones culturales y a esta obligación añaden la presión de los recursos económicos y políticos al peso de la decisión. Para las muchas personas que viven conflictos sobre sus identidades y sobre la complejidad de sus propios orígenes, el aparentamente sencillo acto de rellenar el formulario del censo puede convertirse en una situación existencial difícil.

Dadas estas condiciones, los líderes de los grupos minoritarios hacen campañas activas para que sus "miembros" rellenen los formularios del censo y para asegurarse de que el Buró del Censo gaste tantos recursos como pueda en los barrios bajos urbanos y en otras áreas (los campamentos de los jornaleros agrícolas migratorios, etc.) en donde la falta de respuesta es notoria. El Buró del Censo gasta mucho dinero y esfuerzo en identificar las zonas de posible sub-representación estadística y hace lo posible para completar la base de datos por medio de la enumeración por observación directa.

Pero aquella noción del censo "completo" es en sí imposible porque el censo realmente parece prometer la unión y la división de la población estadounidense de acuerdo con unos criterios nada ambiguos cuando, en verdad, los criterios son no solamente ambiguos sino su aplicación provoca que la gente enumerada vean a sus propias identidades de una manera muy particular (Yanow, en preparación). No me meteré en los orígenes múltiples de estas clasificaciones catastrales, pero sí diré que cambian bastante cada 10 años, se han ido complicando durante los décadas, y ahora constituyen el eje central de varias luchas políticas. Los grupos luchan para recibir una categoría propia en el censo y crear mayor solidaridad y para aumentar su habilidad de reclamar los recursos federales destinados a los grupos minoritarios.

Aquí el proyecto etnográfico ya

debe estar bastante claro. Al nivel nacional, en los EE. UU., tenemos un sistema de clasificación cultural que se construye supuestamente sobre unos principios administrativos "racionales". Cuando se aplican en la práctica, este sistema de clasificación desencadena una compleja serie de reacciones, incluyendo la creación de nuevos grupos étnicos y raciales, la subdivisión de tales grupos, y el establecmiento de unas normas federales que les permite a los miembros de tales grupos acceder a unos recursos federales. También es un sistema que privilegia lo "blanco" por encima de todo lo demás. Blanco es lo que uno debe ser; los demás son "minorías". Así que la infraestructura de las categorías del censo sigue reforzando la dominación del racismo blanco.

Este proyecto racional y burocrático dice usar criterios "científicos" en sus clasificaciones. Sin embargo, el uso ambiguo de los conceptos raciales constituye un anacronismo serio en relación con el estado presente de la antropología biológica y las ciencias biológicas en general. Así que el censo no es una clasificación científica; es una visión pseudo-biológica de la complejidad cultural de los grupos sociales basada en el intento de convertir aquella complejidad en algunos criterios estáticos que las administraciones burocráticas pueden utilizar para cumplir sus funciones legales en la distribución de algunos recursos federales.

Estas categorías raciales y étnicas a menudo ocultan el impacto de la clase social en las vidas de la gente. Si los Americanos-Africanos y los Americanos-Indios tienen una grandísima tendencia a ser más pobres que los blancos, el censo documenta pero no explica el por qué. Y el ser objeto del censo también tiene su impacto. Es el claro despliegue del poder del estado para invadir el mundo privado del individuo. Resalta las cuestiones de la identidad, de la raza, de la pobreza y riqueza, y niega la irreductible individualidad de la vida de cada respondiente intentando crear una clasificación coherente, cuando la realidad subyacente es más controvertida.

Así que los censos crean un campo etnográfico que apenas ha sido ocupado por nadie. Claro está que las perspectivas de muchos antropólogos son relevantes para este tema, empezando con algunos predecesores de la disciplina como Durkheim y Mauss y pasando por E. E. Evans-Pritchard (1937), Mary Douglas (1966), Claude Levi-Strauss (1969), Edmund Leach (1976), y muchos otros. Si la clasificación y reclasificación y las calidades problemáticas de tales sistemas se conocen bien en la antropología, es fascinante que se haya dedicado tan poco trabajo antropológico a las situaciones etnográficas que crean los censos.

El acto de contar también se puede y se debe estudiar. Las respuestas, las ideas, y las acciones subsiguientes de

los censados, se deben examinar para comprender los eslabones entre el censo y otros aspectos de la vida social. ¿Cúando aumenta el censo un sentido de identidad y cuando no? ¿Cómo le afecta a una persona el ser clasificado como miembro de un grupo y, como consecuencia, recibir o no unos recursos federales? ¿Cómo nos ayuda el estudio de estas situaciones a comprender el aumento en el número de grupos étnicos y el aparente aumento en el sentido de la importancia existencial que se le dan a los conceptos de la identidad? Y hay muchas más preguntas posibles.

El censo es una forma de acción simbólica, promovida por el estado por unas razones pero recibida por los habitantes en otro contexto. Las consecuencias de los censos, tanto intencionales como accidentales, se revelan bien por medio del tipo de análisis etnográfico que sugiero aquí. Afirmo que este tipo de análisis etnográfico de los contextos y las consecuencias de las acciones de las burocracias estatales es una manera de confeccionar una perspectiva más costista en la antropología (5).

Las prácticas del reconocimiento. La justicia distributiva:

Una de las razones por las cuales los censos cobran tal importancia en los estados contemporáneos es porque muchos estados ahora distribuyen unos recursos a los ciudadanos de acuerdo con conceptos basados en la justicia distributiva. Esta justicia admite que el mercado por su cuenta no es del todo justo en la distribución de recursos. Algunos súbditos, por razón de los prejuicios raciales/étnicos, por minusvalidez, por sexismo, etc. no reciben la porción de los recursos y servicios de la sociedad que les "corresponden". El remedio requiere la identificación de tales categorías de gente —o sea, implica un censo. La relación entre las categorías raciales/étnicas, de género, etc. se hace por medio de unas correlaciones dentro de los datos del censo. De aquí, las burocracias del estado del bienestar identifican los grupos a servir y adquieren los recursos para mejorar en alguna medida las condiciones de aquellos grupos (o, por lo menos, así funciona en teoría). Los necesitados también pueden adoptar un papel activo en este proceso, dirigiéndose a los oficiales del estado y afirmando que ellos caen dentro de unas categorías de perjudicados y, consecuentemente, merecen acceso a ciertos recursos estatales.

Si en vez de fijarnos en las teorías del la justicia distributiva, las prácticas burocráticas, y las distribuciones de recursos hechas, tomamos como enfoque los campos etnográficos que la justicia distributiva crea, nos encontramos ante un grupo de fenómenos etnográficos que no han recibido su merecida atención. Esto tiene una importancia social porque la justicia distributiva en general no se entiende como una fuerza etnogenética o como una fuente

de definiciones culturales opresivas. Sin embargo, si para recibir unos recursos, los necesitados tienen que aceptar su inclusión en un grupo "regional" o en una "minoría",o entre los "pobres" o "minusválidos", etc., no nos debe sorprender que con el transcurso del tiempo, tales grupos lleguen a ser socialmente, económicamente, y políticamente reales. Desarrollan estructuras, líderes, y dinámicas de grupo, a menudo del tipo que el sistema de justicia distributiva ni esperaba ni quería (Young, 1990). Las acciones gubernamentales "cosifican" a los grupos, y los grupos luego se organizan y se "cosifican" como respuesta. Otros grupos, instruidos por los ejemplos de los grupos anteriores, siguen su pauta.

Es el etnógrafo quien lo ve con más claridad. Los burócratas y los líderes de los grupos están metidos en sus combates. Los miembros de los grupos o se definen como parte de los grupos o como extraños a tales grupos. Solamente los que pasamos constantemente por los eslabones que existen entre el sistema de justicia distributiva y los escenarios culturales complejos, diversos, y dinámicos en que vive la gente y quienes escuchamos con equilibrada atención a lo que dicen todos los actores, podemos proporcionar una comprensión fundamentada de la "lógica real" de estos procesos.

Biografías antropológicas:

Una de las formas más antiguas y mejor conocidas de la etnografía es la biografía antropológica (*life history*). Aunque con el transcurso de las generaciones, esta forma ha ganado y ha perdido popularidad y ha sido objeto de críticas y mejoras, siempre se ha mantenido como una parte clave de la empresa etnográfica. De todos los métodos etnográficos, puede parecer él que menos se preste a la perspectiva de Costa, pero yo creo lo contrario. Tal como el desarrollo de una comprensión de la oligarquía y el caciquismo requiere unos estudios etnográficos para comprender las lógicas sustantivas de las conexiones, las biografías antropológicas nos proporcionan una comprensión sustantiva de lo que es vivir dentro de distintas formas de sistemas institucionales. Para mí, la biografía antropológica forma el mismo tipo de complemento necesario al estudio de las instituciones que el estudio del derecho consuetudinario. Nos explica cómo funcionan, la coherencia que tienen, y las posibilidades que ofrecen ciertas estructuras y conceptos.

Costa insistía en que de poco servía diseñar unas estructuras legales nacionales sin comprender primero las prácticas consuetudinarias relevantes por medio de la investigación etnográfica. Su promoción de los estudios monográficos locales sobre el derecho consuetudinario sirvió como etnografía de un segmento entero, en su mayor parte invisible, del sistema legal *de facto* en la España de su época.

Estoy de acuerdo, pero me parece necesario extender el argumento para reconocer que todo retrato etnográfico de las comunidades locales, las caracterizaciones de la estructura sus sistemas económicos, etc. en su base depende para sus datos primarios y como fuente de interpretaciones del estudio de unas biografías. Son la primera línea de datos etnográficos. Aunque muchas monografías se escriban en el lenguaje impersonal del análisis social, los datos, en su mayoría, provienen de la observación y el análisis de las vidas individuales.

Decir esto no es ninguna novedad. Solo parece extraño porque los antropólogos, como los demás científicos sociales, hemos aceptado una falsa epistemología sedimentaria de las ciencias sociales que coloca a las macro-instituciones en la cumbre análitica abstracta del análisis social y a los indiviuos abajo como meras expresiones de las fuerzas institucionales. Quiero pensar que los antropólogos no nos hemos dejado engañar totalmente por este error intelectual. La etnografía nos ha demonstrado que todos los niveles de la sociedad son habitados por seres humanos que actuan y piensan como tales, con todas sus posibilidades y todos sus defectos. Así que las biografías antropológicas nos pueden ayudar a comprender a la sociedad a todos los niveles.

Las biografías antropológicas bien hechas son capaces de explicarnos por qué ciertos arreglos burocráticos tienen éxito o fracasan en la consecución de sus metas, igual que el estudio del derecho consuetudinario en los pueblos puede asentar las bases de una comprensión de las reformas posibles y necesarias a nivel nacional. La economía informal, la corrupción gubernamental, cómo son compatibles con altos niveles de paro y la paz social en España, qué es lo que hace posible un "pacto" político —todas son cuestiones que solo se pueden entender por medio de una combinación de los análisis de las instituciones de gran escala, la comprensión de estructuras y prácticas locales, y el estudio de las historias de vida ricas en dimensión etnográfica (como por ejemplo Left Handed, 1967; Crapanzano, 1980; Behar, 1993; Castañeda, 1968; Dumont, 1978). Estas biografías antropológicas relacionan de manera muy específica las experiencias étnicas con los sistemas institucionales que crean un campo abierto para el desarrollo étnico. La pena es que la antropología en España hasta la fecha ha producido muy pocos ejemplos de estas historias de vida relacionadas con la etnicidad. Como es importante comprender la lógica de los movimientos etnogenéticos en España, esta falta de estudios es una situación que se deber corregir.

Para apoyar este argumento, tomaré un ejemplo de México y otro ejemplo, de un estudio sobre otro tema de actualidad en España. El ejemplo mexicano proviene de un

libro muy interesante de Ruth Behar titulado *Translated Woman* (Behar, 1993). Mediante la crónica y el análisis de la extensa relación con una mujer indígena mexicana, este libro presenta a la vez la vida y el contexto social de la mujer indígena y de la antropóloga y luego compara sus vidas en cuanto al impacto de varios problemas de identidad en sus respectivas vidas. La mujer indígena, Esperanza, vive una vida cuyos rasgos a menudo se retratan en las estadísticas sociales generales sobre la pobreza, el abuso físico de las mujeres, y el uso de los talentos de las curanderas. Pero cuando se narra por medio de una lógica etnográfica en la que las relaciones entre estos elementos, el comportamiento de Esperanza y su cosmovisión, la historia empieza a cobrar un significado humano. Llegamos a comprender cómo la vida de Esperanza forma un todo coherente, cómo un ser humano puede vivir una vida como la suya, y cómo ella pudo tomar las decisiones de su propia vida.

A su vez, el reflexionar sobre los elementos complejos y contradictorios en la vida de Esperanza, le abre a Behar la posibilidad de reflexionar también sobre los elementos igualmente contradictorios de su propia vida como judía sefardita de Turquía, cuya familia emigró a Cuba para luego tener que emigrar a los Estados Unidos en donde ella llegó a ser un miembro privilegiado de la minoría hispana. Esperanza es pobre y vive en un país empobrecido. En contraste, Behar es rica y privilegiada. Sin embargo, el retrato etnográfico de las dos vidas juntas nos demuestra una inesperada tierra común creada por unos actores institucionales e ideologías de clase que constantemente les amenazan con quitarles el control de sus propios destinos.

Aunque sus diferencias son profundas, las dos vidas nos proporcionan una visión más ambiciosa de la manera en que las identidades se configuran en nuestras sociedades. Dada la distancia económica, social, política, y cultural entre estas mujeres, es sorprendente encontrar lecciones comunes en sus vidas. Es este tipo de etnografía la que da un sentido más claro a los conceptos globales como el "sistema mundial moderno".

Un ejemplo no-étnico muy interesante de España es el libro de Juan Gamella, *La historia de Julián* (Gamella, 1990). Esta original biografía antropológica trata de la extremadamente difícil vida de un joven de los barrios de Madrid que se convierte en ladrón y en un drogadicto. A través de la crónica de sus muchos crímenes, sus períodos en la cárcel, su adicción tremenda, y su eventual reestablecimiento dentro de la sociedad, el libro nos da una respuesta etnográfica a muchos interrogantes que se lanzan pero no se suelen contestar. ¿Por qué se convierten en criminales tantos jóvenes de estos barrios? ¿Por qué, después de unos períodos terribles en

la cárcel, vuelven a la criminalidad y a la cárcel? Al leer una obra como ésta, uno llega a comprender como pueden tener un sentido coherente estas vidas terribles y también comprendemos que los cambios económicos, sociales, y políticos necesarios para cambiar estas situaciónes son enormes.

Así que, siguiendo otra vez una lógica acorde con la perspectiva de Costa, las biografías antropológicas retratan los eslabones entre el mundo macro y micro y las lógicas humanas que los crean. Solo cuando los problemas sociales se comprendan así, puede ser posible la reforma social. Claro está también que, como lo fue para Costa, cuando estos problemas se comprendan a fondo, la reforma requiere unos cambios radicales en el sistema social. Esto le lleva al etnógrafo a una confrontación directa con la decisiones éticas y políticas que muchas aplicaciones convencionales de los métodos etnográficos evitan.

Estructuras microsociales y las culturas organizativas en los movimientos étnicos:

Las biografías antropológicas no son más que una de las muchas formas de conocimiento etnográfico que puede enlazarse con una perspectiva inspirada en Costa. Una de las maneras más potentes en que la etnografía puede explicitar las dinámicas de la identidad, es por medio del análisis de las estructuras locales y las ideologías de los movimientos étnicos. Los politólogos siguen las subidas y bajadas de los movimientos étnicos e intentan explicar las causas de los ciclos (Connor, 1994). Los economistas los ven principalmente como perturbaciones en las operaciones normales de los mercados que crean un apetito para unas políticas proteccionistas y otras formas de la "irracional" oposición a la expresión de las fuerzas del mercado. Los sociólogos cuentan los perfiles demográficos, las estructuras de los movimientos, el recultamiento de los líderes, los incidentes de la violencia étnica, etc. Pero las causas humanas parecen escapar de las redes de las explicaciónes de esta índole. Pienso que la razón es porque no se atiende bién a la etnografía de estos movimientos.

Necesariamente, los etnógrafos forman sus preguntas sobre los movimientos étnicos de la siguiente manera: ¿Cómo pueden los comportamientos violentos, peligrosos, y aparentemente irracionales llegar casi a formar parte de la vida rutinaria para ciertas personas? O sea, como pasa siempre, intentamos comprender, porque nos inquieta, cómo puede tener sentido para determinadas personas el unirse a tales movimientos. Sin esta comprensión, el diseño de las políticas para tratar de la movilización étnica y la violencia, se basan solo en la ignorancia, los prejuicios, y el uso de la fuerza policial del estado. Con esta comprensión, puede llegar a aclararse que hay muchos más intereses en el

mantenimiento de estos conflictos que lo que a primera vista pudiera parecer. Y se llega a ver que cambiar los parámetros de los movimientos étnicos requiere la alteración también de las estructuras nacionales, de unos arreglos económicos que favorecen bastante a algunos intereses, y la supresión de varias posiciones de poder para unos líderes de los grupos étnicos y hasta para algunos de sus ideólogos antropológicos. De esta manera, la etnografía seria puede llegar a ser bastante subversiva.

Cuatro obras de antropólogos vascos demuestran los rasgos concretos de estos argumentos de manera muy distintas. Estas obras son útiles para esta ponencia porque son básicamente disimilares.

Begoña Aretxaga ha llevado a cabo una campaña extraordinaria de trabajo de campo en Irlanda del Norte. Aunque la situación allí se conoce bien y ha sido objecto de repetidos estudios, Aretxaga nos ha enseñado unas dimensiones de la situación antes desconocidas. Ella ha estudiado a fondo el comportamiento aparentemente lunático de los prisioneros nordirlandeses y le ha dado una inteligibilidad etnográfica muy persuasiva. La aparente irracionalidad de los prisioneros se disuelve ante la mirada etnográfica y cuando las condiciones enloquecedoras y terribles bajo las cuales intentan sobrevivir salen a la luz. De aquí, el lector deriva una serie de interrogantes sobre si realmente los que están en el poder quieren que termine la violencia. Por medio de este ejemplo, vemos que el uso de la coerción por los aparatos estatales juega un papel clave en reforzar la identidad y el comportamiento de los prisioneros. Como nadie que lea la obra de Aretxaga podría creer que el comportamiento del gobierno con los prisioneros contribuye a producir una solución pacífica, la etnografía nos revela que la violencia en Irlanda del Norte es el resultado de una colaboración entre un amplio complejo de fuerzas sociales (Aretxaga, 1992, 1995).

Jesús Azcona (1984) nos dió otro tipo de etnografía, estudiando ciertas contiendas ideológicas sobre la identidad vasca dentro de la antropología vasca. En vez de hacer una etnografía del objeto supuesto de la etnicidad vasca —las comunidades rurales— Azcona nos brinda una visión etnográfica de los sistemas ideológicos de algunos de los escritores antropológicos que tratan de los vascos. En particular, desarrolla una crítica detallada de la lógica cultural de la obra de Barandiarán y sus discípulos, sometiéndola a una breve pero profunda crítica desde el punto de vista de la teoría antropológica contemporánea y del análisis político. En este caso, el etnógrafo hizo una etnografía de los otros etnógrafos, con un impacto poderoso.

Desde una óptica totalmente diferente, la obra conocida de Teresa del Valle y sus colaboradores, *La*

mujer vasca (del Valle, directora, 1985), utilizó la etnografía de manera muy distinta. Como las imágenes del estatus de la mujer vasca han sido durante mucho tiempo una de las bases ideológicas del nacionalismo vasco, se le ocurrió a del Valle y a su grupo de colaboradores, someter estas ideologías a una prueba etnográfica. Utilizando la lógica de la ciencia social ortodoxa sobre el muestreo, su equipo seleccionó una muestra aparentemente representativa de las comunidades vascas en las que iban a estudiar el estatus de las mujeres. Siguieron la definición de la muestra con investigaciones etnográficas en las comunidades distintas. No nos sorprende que los resultados no apoyaron a las posiciones ideológicas que afirmaban la igualdad entre los géneros y un respeto profundo para las mujeres como rasgos básicos de la cultura vasca. Estos resultados provocaron una tempestad de protestas y problemas en Euskadi, demostrando claramente como los trabajos etnográficos bien enfocados pueden estropear los diseños de cualquier grupo político, dentro o fuera del poder.

Finalmente, quiero mencionar la obra controversial de Joseba Zulaika sobre la violencia vasca (Zulaika, 1988). En una obra que trata de su pueblo natal, este estudio intenta moverse entre la autobiografía y la etnografía para desarrollar una interpretación antropológica de la manera en que la violencia terrorista puede llegar a tener un significado aparentemente racional para ciertas personas. Es una empresa sensata y central para el modo en que trabajan los antropólogos y contiene unos análisis interesantes de varios discursos culturales vascos que entran de una forma u otra en el mundo de la violencia.

Sin embargo, el libro es muy problemático como obra de antropología. A mi juicio, es precisamene en sus dimensiones etnográficas donde residen las dificultades. El libro crea un imagen de una sociedad "tradicional" homogenizada en esta comunidad y lo contrasta con una imagen dinámica, homogenizada y rapaz de la "modernidad", reproduciendo de esta manera uno de los "viejos lugares comunes" sobre la relación entre la ciudad y el campo del que nos habló hace años Julio Caro Baroja (Caro Baroja, 1963). Este uso de lugares comunes e imágenes estáticas abundan en el trabajo analítico del libro. Se convierte en un juego lógico puro y la etnografía contextualizada del pueblo y su situación apenas aparece. Solamente las referencias de Zulaika a sus propias experiencas y ambivalencias, nos ilustran acerca de los problemas claves mediante una forma etnográfica anclada en situaciones específicas.

Menciono esta obra aquí porque encarna unos problemas muy difíciles en la etnografía de los movimientos étnicos. La obra de Zulaika no es una

Costa en el portal de su casa en Graus, homenajeado por sus vecinos.
Fotógrafo desconocido. Hacia 1904-1911.
Huesca. Archivo Histórico.

etnografía costista en el sentido que vengo desarrollando aquí. Homogenizando imágenes estáticas de lo tradicional y lo moderno, de lo rural y lo urbano y luego limitando el análisis de sus interacciones a unos conflictos al nivel de estas imágenes, no nos lleva a un análisis convincente. Siguiendo un camino más acorde con la perspectiva de Costa, trataríamos ambos polos del análisis como fenómenos complejos y dinámicos, analizando las relaciones de poder cosmopolitas y las maniobras del poder local, y luego colocaríamos el reclutamiento de los jóvenes en los movimientos terroristas y las ideologías sobre lo tradicional y lo moderno dentro de aquellos contextos. Si no tratamos estas relaciones de una manera dinámica, informada por la economía política tanto como por el análisis de los discursos culturales, podemos caer en la explicaciones que se basan en esquemas morales y que ocultan las operaciones del poder en vez de revelarlas. Claro está que revelar las operaciones del poder en tales casos podría tener consecuencias muy desagradables para el etnógrafo.

La etnohistoria de las movilizaciones étnicas:

Tal vez, al lanzar un argumento tan enfático a favor de la aproximación etnográfica a la etnicidad, podría parecer que, a todos los efectos, he renunciado a cualquier relación posible entre la antropología y la investigación histórica. Quiero corregir esta posible impresión porque me parece que una etnografía del tipo que presento aquí, necesariamente tiene que levantarse sobre un conocimento a fondo de la historia relevante. A no ser que vayamos a creer que la separación de la historia de las ciencias sociales en nuestras universidades responde directamente a los principios organizativos del universo, no tenemos porque separar la historia de ningún fenómeno humano (6). La separación de las ciencias sociales y la historia ha sido un profundo error que merece más de nuestra atención en otro momento.

Mis propios trabajos sobre la historia de las identidades étnicas vascas son una mezcla de etnografía contemporánea como fuente de problemas analíticos e investigación histórica para iluminar las fuentes de los problemas vistos etnográficamente, para luego replantearlos y así mejorar la calidad de las investigaciones etnográficas contemporáneas en mi trabajo de campo en Fuenterrabía. Empecé con un planteamiento para resolver un aparente rompecabezas etnográfico. Los jóvenes caseros vascos, en los años 60 y 70, se iban de unos caseríos muy rentables a trabajar en las fábricas con salarios bajos y poca seguridad porque ellos rechazaban la identidad de ser caseros (Greenwood, 1976 y en preparación). Aunque pude documentar el fenómeno claramente por medio de la etnografía contemporánea, la explicación de la actitud y comportamiento

de los jóvenes no era fácil de ver. Lo que se me dijo repetidas veces fue que la agricultura no era una profesión aceptable, a pesar de su historia como el centro mítico del nacionalismo vasco (Greenwood, 1976 y 1996, y en preparación). Mis charlas con la gente aclararon que ellos sentían que ser casero les ponía en una posición inaceptable de subordinación social a la gente urbana.

Ahora bien, un trabajo etnográfico puede confirmar la existencia de tales creencias y acciones, pero llega a un callejón sin salida cuando lo intenta explicar en términos que no se basen en fantasías teóricas del investigador. Me pareció, y me ayudó en mi empresa la poderosa influencia de Julio Caro Baroja mostrándome, que la manera de seguir la pista era dedicarme a investigar la historia social de la región. Así que empecé a investigar la historia del País Vaco y especialmente de los sistemas de derecho consuetudinario y los fueros, buscando elementos que me podrían ayudar a comprender estas ideas sobre los estatus relativos de las ocupaciones. Como los resultados de estas investigaciones se han contado en varias publicaciones, no los repetiré aquí (1985). Lo que si hay que señalar es que las investigaciones históricas dieron como resultado muchas pistas sobre estos temas. La idea de la hidalguía colectiva en diferentes partes del País Vasco, el tratamiento de los habsburgos y borbones de los fueros vascos y el derecho consuetudinario, las contiendas ideológicas sobre los fueros que poco a poco llevó a los juristas y otros intelectuales vascos a propagar un concepto de los vascos como "democráticos" e "igualitarios", todo eso me proporcionó unas posibilidades explicativas con las que pude volver a mis datos etnográficos contemporáneos.

Al fin del empeño, estas investigaciones históricas me persuadieron de que los conceptos sobre la igualdad social cuya génesis se podía trazar por esta larga y compleja historia y cuya forma contemporánea había sido producto de los conflictos políticos y económicos en el siglo XIX y en la primera parte del XX, realmente proporcionaban una tierra firme sobre la cual las ideas de los jóvenes vascos cobraban sentido. Esta tierra firme no estaba a su alcance en esta forma sino en la forma de las ideas culturales vividas directamente, pero esta historia me ayudó a comprender la manera en que ellos ya concebían la vida apropiada y digna de un adulto libre e independiente. Así es que la etnografía se trasladó al terreno de la historia que luego informó a la etnografía, y en conjunto, crearon una interpretación creíble de un fenómeno realmente difícil de comprender.

Me parece que esto es un ejemplo claro de una metodología coherente con la perspectiva analítica de Costa porque incluye lo local, lo cosmopolita, los sistemas de derecho consuetudiario y los regímenes

jurídicos nacionales, y la historia complicada de sus interacciones en manos de muchas generaciones de buscadores del poder.

Ya hay varios antropólogos que trabajan en estos temas desde una perspectiva parecida a la que acabo de presentar. María Jesús Buxó i Rey está preparando un estudio fascinante que se llama "El imaginario étnico en Cataluña" (Buxó i Rey, en preparación) y Ricardo Sanmartín Arce ha compartido conmigo un manuscrito titulado "Libertad, igualdad, solidaridad: Historia, cambio y tradición desde la Antropología Social" (Sanmartín Arce, en preparación). En ambos, el complejo juego de relaciones entre la historia social e institucional, los símbolos y conceptos básicos de algunos movimientos étnicos específicos, y la etnografía se desarrolla con mucha sutileza, mucho más que en la literatura que conozco de otros países. Especialmente notable es la complejidad de su tratamiento de las afirmaciones étnicas, su base etnográfica, y la autenticidad que llegan a tener en la vida de muchos. Estos manuscritos nos prometen un gran enriquecimiento de nuestra comprensión de los fenómenos étnicos en España.

Hacer un inventario completo de las múltiples maneras en que la etnografía puede informar al estudio de la identificaciones y reconocimientos étnicos llega más allá del propósito de esta ponencia. Después de mencionar unos cuantos de los muchos otros contextos posibles para el trabajo etnográfico, pasaré a unas reflexiones finales sobre Costa y la antropología.

Los contextos legislativos y académicos de las identificaciones étnicas:

Como en el tiempo de Costa, el estudio etnográfico de las operaciones de las instituciones administrativo-legales sigue siendo una herramienta potente pero sorprendentemente ignorada. Un ejemplo de este tipo de trabajo es la etnografía de Phyllis Pease Chock centrada en el análisis del trabajo de los comités del Congreso Norteamericano (especialmente en sus sesiones públicas donde reciben testimonio de expertos y les hacen preguntas) cuando se trata de la reforma y control de las leyes y prácticas del gobierno federal sobre la inmigración. Poniendo atención a la estructura de las sesiones y a los discursos de los congresistas, Chock ha podido desarrollar una comprensión extraordinaria y desgarradora de la manera en que el racismo, el poder económico, y el gobierno colaboran para crear leyes coercitivas sobre la imigración en los EE. UU. Poca falta hace el análisis abstracto del poder aquí porque Chock puede revelar sus maniobras casi directamente (Chock, en preparación). También está claro que los trabajos de la antropología legal sobre los pleitos, la resolución de disputas, etc. ya ha demostrado el valor de la etnografía para el estudio

de muchos problemas macro-sociales (Falk Moore, 1978).

Otra área rica para la investigación etnográfica es el estudio de la formación de futuros administradores, burócratas, y otros protagonistas sociales poderosos. Se puede investigar como se les socializa a pensar sobre los problemas étnicos. Una vía de acceso a estos datos es por medio de la etnografía practicada dentro de las instituciones académicas y clínicas en donde estas personas se entrenan. Un ejemplo es el trabajo de Elizabeth Mertz en las aulas del primero año de Derecho en una facultad famosa en los EE.UU. (Mertz, en preparación). Semejante trabajo se ha hecho en la medicina (Comelles y Martínez Hernáez, 1993; Good, 1994; Lindenbaum y Lock, 1993) pero en general, hace falta mucha más atención a tales contextos.

Conclusiones. Costa, la antropología, y la política:

La imposible neutralidad antropológica frente a las políticas étnicas es un hecho. A pesar de las reverencias que se dirigen a la memoria de figuras como Marx, Costa, y Gramsci, muchos científicos sociales académicos prefieren creer que tienen la opción de involucrarse o no con las fuerzas sociales que afectan a sus sujetos. Esta ya desde el principio parece una idea muy dudosa, pero en ningún contexto social se hace más transparente su falsedad que en el estudio antropológico de los fenómenos étnicos. Por una serie de razones históricas, la antropología ha llegado a identificarse con el estudio de las culturas de los distintos grupos humanos y del significado y valor de la diversidad cultural (Stocking, 1968; Ronzón, 1991; Lisón Tolosana, 1971). Los movimientos étnicos construyen sus cimientos ideológicos y organizativos sobre unas afirmaciones del significado y los valores de sus culturas y sobre lo que les distingue de otros grupos. Sobre esta base, se llevan a cabo muchas acciones que tienen consecuencias sociales enormes. El hecho de que el enfoque de la antropología y los materiales centrales de los movimientos étnicos se entrecrucen de esta manera, coloca a la antropología innegablemente en el foro de las políticas étnicas, aunque muchos antropólogos quisieran que no fuera así.

Esbocé este tema hace algunos años y mi artículo sucitó un debate en las páginas de la revista *Antropología* (Greenwood *et al*, 1992). El argumento central de aquel debate fue que el concepto de la neutralidad social de la antropología bajo las condiciones de mobilización étnica es un absurdo. O los antropólogos estudian los problemas étnicos con una conciencia política coherente o su trabajo se ignorará o se apropiará para apoyar las políticas de otros. No intenté juzgar la situación; solo intentaba retratarla para invitar a los antropólogos a participar en un diálogo sobre estos temas.

Aquel debate tuvo como su enfoque principal la manera en que los antropólogos (a veces intencionadamente) pueden prestar sus esfuerzos a la creación de unos mitos étnicos que se usan dentro de los movimientos étnicos. Desde entonces, me ha empezado a llamar la atención también el problema inverso. Hay un grupo de antropólogos, con James Clifton (1990) a la cabeza e inspirados por ideas como las expresadas en el libro de Hobsbawm and Ranger, *The Invention of Tradition* (1983), que quieren usar las técnicas antropológicas para demonstrar la falsedad de las identidades étnicas. Unidos a ellos hay antropólogos y otros investigadores sociales que hablan de la identidad étnica como una "construción social", aseverando logicamente que ellos construyen sus propios análisis antropológicos desde un punto de partida privilegiado que no se media por las construciones "falsas" o, por lo menos, que ellos han llegado a controlar estas construciones de alguna manera. Otros reducen a las ideologías étnicas a la expresión de los movimientos del sistema mundial (Wallerstein, 1995).

Este tipo de acto de adjudicación de la verdad o falsedad de los conceptos étnicos es un papel complejo y cargado políticamente para la antropología y las ciencias sociales en general. Los antropólogos no podemos aceptar todo lo que dicen los sujetos sobre sí mismos y sus culturas; el desarrollo de un retrato etnográfico es una combinación razonada de una variedad de perspectivas, tanto locales como disciplinares. Sin embargo, los antropólogos como etnógrafos tenemos la obligación de respetar las creencias firmes de los sujetos y de documentarlas tan fielmente como nos sea posible.

Como la cultura forma parte del proceso de la movilización étnica, los líderes étnicos y sus oponentes, todos tienen intereses creados en retratar su cultura de manera que apoye sus objetivos políticos. Los antropólogos pueden y deben examinar la manera en que estas múltiples presentaciones concuerdan con los intereses sociales, políticos, y económicos de estos grupos, exactamente como lo hacemos en el análisis etnográfico de la relación entre la posición social de cualquier agente social y el contenido de sus ideas. Por medio del estudio etnográfico de estos grupos, a menudo los antropólogos desarrollamos una visión más rica que la que tienen los líderes de los grupos. El no ser un interesado directo puede abrir el análisis a más posibilidades. Claro está que este tipo de retrato antropológico rara vez agrada a los líderes de los grupos.

Dada esta situación, los antropólogos nos encontramos ante el dilema complejo de ser analistas que queremos acreditar el significado de las visiones de los actores locales pero que no podemos ratificar sus visiones por encima de cualquier otra perspectiva posible. Esto convierte al

antropólogo en un adversario para algunos líderes políticos y en coartada para otros. Esta es una posición incómoda y expuesta al vaivén de las fortunas políticas de los demás, una posición que creo que Costa conocía bien.

Las políticas de la investigación social en una antropología costista:

Por medio de este pequeño grupo de ejemplos acerca de la manera en que el método etnográfico de la antropología se relaciona con el estudio de las identificaciones y los reconocimientos de reclamaciones étnicas, he intentado articular un argumento a favor de la idea de que la antropología tiene que jugar un papel en el estudio de la etnicidad mucho mayor que el que comúnmente se acepta, reconociendo que hacer este papel confrontará a nuestra disciplina con una series de dilemas políticos.

Esto no le hubiera sorprendido a Costa. El comprendió que la investigación social se elabora en el estudio de las relaciones entre los aparatos del estado y los mercados y la vida tal como se vive a nivel local. El sentía que las interrelaciones entre lo cosmopolita y lo local eran la matriz básica de la vida social y que un papel clave para las ciencias sociales era la exploración de estas interrelaciones. Esto constituye de por sí una visión de las ciencias sociales con una fuerte carga política. No solamente nos pide que dejemos de respetar las divisiones sedimentarias interesadas en el mundo social, sino que nos confronta con el caracter intrínsicamente político de nuestros temas y métodos. A juzgar por las actuaciones de las ciencias sociales durante este siglo, a esta invitación costista, la respuesta mayoritaria ha sido, "ni hablar".

Claro que hay excepciones. En España, hay varios ejemplos de trabajos antropológicos que cumplen con estas expectativas. Como he mencionado antes, entre ellos encontramos las obras de Comelles (1988), Escalera Reyes (1995), Mairal Buil (n.d.), Moreno Navarro (1985), y varios más que se podrían citar. Son importantes pero no constituyen una posición mayoritaria. Pasa lo mismo en los EE.UU., el Reino Unido, Francia, etc. Si realmente quisiéramos hacer un homenaje a Costa, tendríamos que multiplicar los ejemplos de este tipo de trabajo.

De Costa a la investigación-acción:

La visión que tenía Costa de la investigación social fue, y sigue siendo, radical. Tratar de las implicaciones de sus formulaciones, por lo menos como yo las he interpretado en esta ponencia, provocaría cambios importantes en la distribución del esfuerzo en la antropología. Ahora bien, yo creo que la propia lógica de Costa, aplicada al presente, le hubiera llevado bastante más allá de la investigación etnográfica hecha con una conciencia politica.

Pienso que la lógica reformista de

Costa y su respeto por los conocimientos y las prácticas locales demuestra que Costa fue un precursor de la "investigación-acción". La investigación-acción, en contraste con la investigación académica ortodoxa, lleva a cabo sus investigaciones con el propósito de facilitar las reformas sociales democráticas. En las décadas recientes, la investigación-acción ha ido ganando fuerza por medio del movimiento europeo de la "democracia industrial", principalmente en Noruega, Suecia, y el Reino Unido (Emery and Thorsrud, 1969, 1976; Gustavsen and Hunnius, 1981; Gustavsen, 1992), por la investigación acción participativa del "Sur" (formación de adultos combinado con la liberación política) (véase las obras de Paolo Freire, 1990; Orlando Fals Borda y Muhammed Anisur Rahman, 1991; y Budd Hall, 1975), y por la investigación acción participativa industrial (Whyte, ed., 1991; Whyte, Greenwood, y Lazes, 1991; Greenwood, Whyte y Harkavy, 1993). Estas metodologías democratizan a la investigación-acción por medio de la inclusión de los sujetos de la investigación como co-investigadores, que fijan la agenda de las investigaciones, que reciben una formación en las técnicas de la investigación social, y que incorporan sus conocimientos locales y sus intepretaciones en la estructura general de las investigaciones. Ellos y los investigadores profesionales crean y aplican los planes de acción que son el resultado de estas investigaciones colaborativas.

Se trata de una reforma de la metodología y la epistemología de las ciencias sociales y un cambio de su posición frente a sus "sujetos". Los investigadores no huyen del compromiso social pero tampoco diseñan ni imponen los cambios sociales. Añaden sus conocimientos y sus experienceas a la capacitación de los grupos sociales para autogestionar los cambios que al conjunto de ellos les parezcan apropiados.

Costa no llegó a tal posición en su propia visión de la investigación social. Creía en la investigación activista basada en el deseo de reformar a la sociedad. Creía en los conocimientos locales, su potencia, y que se debían respetar en el momento de hacer legislación nacional. Pero no concibió una forma de investigación social tan participativa con el propósito de democratizar el saber y así, a la larga, democratizar a la sociedad. De hecho, Costa parecía sentirse muy seguro de la necesidad del liderazgo social de los intelectuales en el diseño y la consecución del cambio social a favor del "pueblo".

Si fueramos a proponer un homenaje profundo y radical a Costa por medio de la expansión de sus ideas en nuevas direcciones, nos deberíamos sentir libres para ir más allá de su elitismo y trasladarnos al plano de una forma de investigar más democrática. Para hacer esto, los antropólogos y los demás científicos sociales tendríamos

que ceder nuestra posiciones de "control experimental", de "objetividad", y de eminencia social, y sumar nuestras capacidades profesionales al proceso de cambio social colaborativo.

Esto realmente me parece muy difícil. La escasez de ejemplos de prácticas etnográficas que se enfrentan con las estructuras del poder retrata bien el contexto social en que la antropología se ha venido desarrollando en todos los países durante el último siglo. Eliminar todos estos arreglos cómodos sería un homenaje a Joaquín Costa, ajustado a sus ideas, pero es un homenaje muy poco probable.

NOTAS

(*) En la elaboración de esta ponencia, he podido contar con las observaciones críticas y las correciones muy útiles de Pilar Fernández-Cañadas Greenwood, María Jesús Buxó i Rey, y Ricardo Sanmartín Arce, por las cuales estoy muy agradecido. Sin embargo, como las oportunidades para cometer errores históricos e interpretativos en el estudio de la etnicidad son casi infinitas, la responsabilidad por los errores que todavía permanencen en esta presentación es mía.

(1) Si no fuera por el trabajo de Eloy Fernández Clemente (1989), me hubiera encontrado con poco más que una bibliografía fragmentaria sobre Costa como pensador y activista social. También estoy agradecido por las obras de Carmelo Lisón sobre Costa (Lisón Tolosana, 1971, 1987). Sin embargo, la limitada bibliografía realmente me sorprendió.

(2) He tenido la gran suerte de contar con los comentarios críticos de María Jesús Buxó i Rey y de Ricardo Sanmartín Arce sobre el texto del discurso de investidura de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Sus reflexiones sobre mi crítica acerca de la poca implicación política de la antropología en España, me han aclarado la gran falta de una historia social-intelectual de la antropología en la España franquista. Acorde con el argumento de que la piedra angular de la antropología es la presentación de las diferencias culturales, ellos afirman que, bajo el régimen de Franco no había tema más comprometido. Para sobrevivir en España, los antropólogos se limitaron al estudio de lo claramente marginal, a menudo haciendo una autocensura previa de sus temas de investigación (Sanmartín Arce, comunicación personal). O practicaron, como Claudi Esteva, la antropología desde el exilio durante un gran tiempo, para luego enfocar los temas antropólogicos en España de una forma comparativa sin entrar abiertamente en temas comprometidos en los estudios que luego se hicieron dentro de España (Buxó i Rey, comunicación personal).

(3) Esta presentación de la relación entre la etnografía y la etnicidad se toma, en su mayor parte, de mi discurso de investidura en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (Greenwood, en preparación), pero como aquel discurso tendrá una distribución limitada, decidí presentar una parte de sus argumentos centrales aquí.

(4) La frase "sin fronteras" se ha copiado del título de una serie de reuniones antropológicas muy productivas organizadas por Carmelo Lisón durante varios años.

(5) Reconozco que no existe una problemática parecida en el censo del Estado Español, pero no considero el

análisis hecho del censo estadounidense irrelevante a España. El proceso de la creación de las comunidades autónomas, el problema de los inmigrantes en ciertas comunidades, y los intentos de fundir la historia, la lengua, la cultura, y la geografía para crear una base institucional para un nuevo sistema de administración pública, también ha desencadenado unos procesos de clasificación, reclamación, e identificación que merecen todavía más atención etnográfica que la que han recibido hasta la fecha.

(6) Desde luego, un historiador lo vió claramente. Dijo F. W. Maitland que la antropología llegaría a ser histórica o no llegaría a ser nada (Maitland, 1987). Estoy de acuerdo y me imagino que Costa también hubiera aceptado la afirmación de Maitland. Claro que yo también afirmaría que la historia llegará a ser antropológica o ella tampoco llegará a ser nada.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, William y Paul STARR, eds. 1987. *The Politics of Numbers*. New York, Russell Sage Foundation.

ANDERSON, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. London, Verso.

ANDERSON, Margo.1988. *The American Census: A Social History*. New Haven, Yale University Press.

ARETXAGA, Begoña. 1992. *A Topography of Dignity: Gendered Politics and Transformative Symbols in Northern Ireland*. Princeton, unpublished doctoral dissertation, Anthropology, Princeton University.

—1995. «Dirty Protest: Symbolic Overdetermination and Gender in Northern Ireland Ethnic Violence», in *Ethnos* 23, 2: 123-148.

AZCONA, Jesús. 1984. *Etnia y nacionalismo vasco: una aproximación desde la antropología*. Barcelona, Anthropos.

BEEK, Martijn van. 1996. *Identity, Fetischism and the Art of Representation: The Long Struggle for Regional Autonomy in Ladakh*. Ithaca, unpublished doctoral dissertation, Development Sociology, Cornell University

BEHAR, Ruth. 1993. *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*. Boston, Beacon Press.

BERNAL, Martin. 1987. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick, Rutgers University Press.

BILLIG, Michael. 1995. *Banal Nationalism*. London, Sage.

BLOK, Anton. 1975. *The Mafia of a Sicilian village, 1860-1960 : A Study of Violent Peasant Entrepreneurs*, New York, Harper & Row.

BUXO I REY, María Jesús. (comunicación personal). 1996. (en preparación). *El imaginario étnico en Cataluña*.

CARO BAROJA, Julio. 1963. «The city and the country: reflexions on some ancient commonplaces», in

Julian Pitt-Rivers, ed., *Mediterranean Countrymen*, The Hague, Mouton & Co., pp. 27-40.

CASTAÑEDA, Carlos, 1968, *The Tea-chings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*, Berkeley, Univer-sity of California Press.

CHOCK, Phyllis Pease, (en preparación), «Fronteras porosas: Los discursos sobre la diferencia en las sesiones del Congreso sobre la IRCA, en Greenhouse», Carol and Davydd Greenwood, eds. (con Honorio Velasco y Jesús Prieto de Pedro), *La democracia y la diferencia: El derecho, la política, y la etnografía como prácticas culturales en los Estados Unidos y en España*, Madrid, Editorial de la U.N.E.D.

CLIFTON, James, ed. 1990, *The Invented Indian: Cultural Fictions and Government Policies*, New Brunswick, Transaction Press.

COLLIER, George, 1987, *Socialists of Rural Andalusia: Unacknowledged Revolutionaries of the Second Republic*, Stanford, Stanford University Press.

COMELLES, Josep María, 1988, *La razón y la sinrazón: Asistencia psiquiátrica y desarrollo del estado en la España contemporánea*, Barcelona, PPU.

COMELLES, Josep María y Ángel Martínez Hernáez, 1993, *Enfermedad, cultura y sociedad*, Madrid, Eudema.

CONNOR, Walker, 1994, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton, Princeton University Press.

CRAPANZANO, Vincent, 1980, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press.

DEL VALLE, Teresa (directora) con Josemartin Apalategi, Begoña Aretxaga, Begoña Arregui, Isabel Babace, Mari C. Díez, Carmen Larrañaga, Amparo Oiarzabal, Carmen Pérez, Itziar Zuriarrain, 1985, *Mujer vasca: Imagen y realidad*, Barcelona, Anthropos.

DOMINGUEZ, Virginia, ed. 1995, «(Multi)Culturalisms and the Baggage of "Race"», número monográfico de *Identities*, 1, 4.

DOUGLAS, Mary, 1966, *Purity and Danger*, Harmondsworth, Penguin.

DOUGLASS, William, 1975, *Echalar and Murélaga: Opportunity and Rural Exodus in Two Spanish Basque Villages*, New York, St. Martin's Press.

DUMONT, Jean-Paul, 1978, *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience*, Austin, University of Texas Press.

EMERY, Fred y Einar THORSRUD in cooperation with Eric Trist, 1969, *Form and Content in Industrial Democracy: Some Experiences from Norway and Other European Countries*, London, Tavistock Publications.

EMERY, Fred y Einar THORSRUD

(in cooperation with Per H. Engelstad, Jon Gulowsen, Thoralf Qvale). 1976. *Democracy at Work: The Report of the Norwegian Industrial Democracy Program*. Leiden, M. Nijhoff.

ESCALERA REYES, Javier. 1995 *Practices of Ethnic Identification*, Cornell University Anthropology Department Colloquium Series.

—n.d. varios manuscritos inéditos sobre las minas de Río Tinto

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1937. *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*. Oxford, The Clarendon Press.

FALK MOORE, Sally. 1978. *Law as Process : An Anthropological Approach*, London, Routledge & K. Paul.

FALS BORDA, Orlando y Muhammed ANISUR RAHMAN. 1991. *Action and Knowledge: Breaking the Monopoly with Participatory Action Research*. New York, Apex Press.

FERNÁNDEZ CLEMENTE, Eloy. 1989. *Estudios sobre Joaquín Costa*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Secretariado de Prensas Universitarias.

FERNÁNDEZ DE ROTA, José Antonio. 1987. *Gallegos ante un espejo: Imaginación antroplógica en la historia*, La Coruña, Ediciós do Castro.

FERNÁNDEZ DE ROTA, José Antonio, ed. 1994. *Etnicidad y violencia*, La Coruña, Servicio de Publicacións, Universidade da Coruña.

FREIRE, Paolo. 1990. *Pedagogy of the Oppressed* (trans. Myra Bergman Ramos), New York, Continuum.

FRIEDMAN, Jonathan. 1994. *Cultural Identity and Global Process*, London, Sage Publications.

GAMELLA, Juan. 1990. *La historia de Julián: Memorias de heroína y delincuencia*, Madrid, Editorial Popular.

GARCÍA CASTAÑO, Javier y Rafael A. PULIDO MOYANO. 1994. *Antropología de la educación*, Madrid, Eudema.

GEERTZ, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York, Basic Books.

GEERTZ, Clifford, ed. 1963. *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*. New York, Free Press of Glencoe.

GENNEP, Arnold van. 1960. *The Rites of Passage*. Translated by Monika Vizedom and Gabrielle Caffee. Chicago, University of Chicago Press.

GOOD, Byron J. 1994. *Medicine, Rationality, and Experience : An Anthropological Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.

GREENWOOD, Davydd. 1976. *Unrewarding Wealth: Commercialization and the Collapse of Agriculture in a Spanish Basque Town*. Cambridge, Cambridge University Press.

—1985. «Castilians, Basques, and Andalusians: an Historical Comparison of Nationalism, "True" Ethnicity, and "False" Ethnicity», in Paul Brass, ed., *Ethnic Groups and the State*, London, Croom Helm, 202-227.

—En preparación. «La etnografía y la etnicidad en España y los Estados Unidos: Un replanteamiento de la división del trabajo de las ciencias sociales», *Anales de la Real Academia Española de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid.

GREENWOOD, Davydd y José Luis GONZÁLEZ (with Julio Cantón Alonso, Ino Galparsoro Markaide, Alex Goiricelaya Arruza, Isabel Legarreta Nuin, y Kepa Salaberría Amesti). 1990. *Culturas de Fagor: Estudio antropológico de las cooperativas de Mondragón*, San Sebastian, Editorial Txertoa.

—1992. *Industrial Democracy as Process: Participatory Action Research in the Fagor Cooperative Group of Mondragón*, Assen-Maastricht, Van Gorcum Publishers.

GREENWOOD, Davydd, William FOOTE WHYTE e Ira HARKAVY. 1993. «Participatory Action Research as a Process and as a Goal, (with William Foote Whyte and Ira Harkavy)», in Max Elden and Rupe Chisholm, eds., *International Dimensions of Action Research: A Source of New Thinking about Inquiry that Makes a Difference*, special issue *Human Relations*, Vol. 46, 2 : 175-192.

GREENWOOD, Davydd *et al.* 1992. «Las antropologías de España: una propuesta de colaboración», *Antropología* Vol. 1, 3: 5-33 y Respuesta a los comentarios sobre el artículo: 125-142.

GUSTAVSEN, Björn. 1992. *Dialogue and Development: Theory of Communication, Action Research and the Restructuring of Working Life*, Assen, Van Gorcum; Stockholm, Swedish Center for Working Life.

GUSTAVSEN, Björn y Gerry HUNNIUS. 1981. *New Patterns of Work Reform : The Case of Norway*, Oslo, Universitetsforlaget.

HALL, Budd. 1975. «Participatory Research: An Approach for Change», *Convergence* 8 (2) :24-32.

HOBSBAWM, Eric y Terrence RANGER, eds. 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

HOWARD, Robert. 1990. *Class, Ecology and Markets: the Context of Social Conflict and Economic Cooperation in an Andalusian Wine Industry*, State University of New York at Stony Brook, tesis doctoral.

KASMIR, Sharryn. 1996. *The Myth of Mondragón: Cooperatives, Politics and Working-class Life in a Basque Town*, Albany, SUNY Press.

KLUCKHOHN, Florence y Fred

STRODBECK. 1961. *Variations in Value Orientations*. Evanston. Row. Peterson.

LEACH. Edmund. 1976. *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols Are Connected*. Cambridge. Cambridge University Press.

LEFT HANDED. 1967. *Son of Old Man Hat: A Navaho Autobiography*. recorded by Walter Dyk. Lincoln. University of Nebraska Press.

LEVI-STRAUSS. Claude. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Translation James Harle Bell. John Richard von Sturmer. and Rodney Needham. ed. Boston. Beacon Press.

LIENHARDT. R. Godfrey. 1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford. Clarendon Press

LINDENBAUM. Shirley y Margaret LOCK. eds. 1993. *Knowledge. Power. and Practice: The Anthropolgy of Medicine and Everday Life*. Berkeley. University of California Press.

LISÓN TOLOSANA. Carmelo. 1971. *Antropología social en España*. Madrid. Siglo Veintiuno.

—1987. «Pioneros aragoneses de la antropología social: Vagad. de las Cortes y Joaquin Costa». *Anales de la Fundación Joaquín Costa*. 4: 51-67.

—1990a. *La España mental I: Demonios y exorcismos en los siglos de oro*. Madrid. Ediciones Akal.

—1990b. *La España mental II: Endemoniados en Galicia hoy*. Madrid. Ediciones Akal.

MADDOX. Richard. 1993. *El Castillo: The Politics of Tradition in an Andalusian Town*. Urbana and Chicago. University of Illinois Press.

MAIRAL BUIL. Gaspar. José Angel BERGUA AMORES y Esther PUYAL ESPAÑOL. n. d. *Agua. Tierra. Identidad y Supervivencia*. manuscrito.

MAITLAND. F. W. 1987. *Domesday Book and Beyond: Three Essays in the Early History of England*. Cambridge. Cambridgeshire. Cambridge University Press.

MERTZ. Elizabeth. (en preparación). «Las construcciones lingüísticas de la diferencia y de la historia en una facultad estadounidense de derecho. en Greenhouse». Carol and Davydd Greenwood. eds. (con Honorio Velasco y Jesús Prieto de Pedro). *La democracia y la diferencia: El derecho. la política. y la etnografía como prácticas culturales en los Estados Unidos y en España*. Madrid. Editorial de la U.N.E.D.

MINTZ. Sidney. 1985. *Sweetness and Power : The Place of Sugar in Modern History*. New York. Viking.

—1989. *Caribbean Transformations*. New York. Columbia University Press.

MONTES DEL CASTILLO. Ángel. 1989. *Simbolismo y poder: Un*

estudio antropológico sobre compadrazgo y priostazgo en una comunidad andina. Barcelona. Anthropos.

MORENO NAVARRO. Isidoro. 1972. *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*. Madrid. Siglo Veintiuno de España Editores. S. A.

—1985. «La doble colonización de la antropología andaluza y las perspectivas de futuro». *Homenaje a don Antonio Machado y Álvarez*. Sevilla. Ayuntamiento de Sevilla.

PETERS. Emrys. 1963. «Aspects of rank and status among Muslims in a Lebanese village». in Julian Pitt-Rivers. ed.. *Mediterranean Countrymen*. The Hague. Mouton & Co.. 159-200.

—1990. *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power*. (edited by Jack Goody and Emanuel Marx). Cambridge.Cambridge University Press.

POLANYI. Karl. 1944. *The Great Transformation*. New York. Farrar & Rinehart. Inc.

PRIETO DE PEDRO. Jesús. (en preparación). «La democracia y la diferencia cultural en la Constitución Española de 1978». en Greenhouse. Carol and Davydd Greenwood. eds. (con Honorio Velasco y Jesús Prieto de Pedro). *La democracia y la diferencia: El derecho. la política. y la etnografía como prácticas culturales en los Estados Unidos y en España*. Madrid. Editorial de la U.N.E.D.

RONZÓN. Elena. 1991. *Antropología y antropologías: Ideas para una historia crítica de la antropología española. El siglo XIX*. Oviedo. Pentalfa Ediciones.

SANMARTÍN ARCE. Ricardo. (comunicación personal). 1996. (en preparación). *Libertad, igualdad, solidaridad: Historia. cambio y tradición desde la Antropología Social*.

SCHNEIDER. Jane y Peter SCHEIDER. 1976. *Culture and Political Economy in Western Sicily*. New York. Academic Press.

STOCKING. George. Jr. 1968. *Race. Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. New York. Free Press.

TAX FREEMAN. Susan. 1979. *The Pasiegos: Spaniards in No Man's Land*. Chicago. University of Chicago Press.

TURNER. Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago. Aldine Publishing Company.

WALLERSTEIN. Immanuel. 1995. *After Liberalism*. New York. The New Press.

WEBSTER. Yehudi. 1992. *The Racialization of America*. New York. St. Martin's Press.

WHYTE. William Foote. Davydd GREENWOOD y Peter LAZES. 1991. «Participatory Action Research: Through Practice to

Science in Social Research, with William Foote Whyte y Peter Lazes», in William Foote Whyte, ed., *Participatory Action Research*, Newbury Park, Sage Publications, pp. 19-55.

WHYTE, William Foote, ed. 1991. *Participatory Action Research*. Newbury Park, Sage Publications.

YANOW, Dvora. (en preparación). «Etnogénesis, el juicio político, y la acción administrativa», en Greenhouse, Carol and Davydd Greenwood, eds. (con Honorio Velasco y Jesús Prieto de Pedro). *La democracia y la diferencia: El derecho, la política, y la etnografía como prácticas culturales en los Estados Unidos y en España*. Madrid, Ed. de la U.N.E.D.

YOUNG, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press.

ZULAIKA, Joseba. 1988. *Basque Violence: Metaphor and Sacrament*. Reno, Univ. of Nevada Press.

Caricatura de Joaquín Costa en su monumento de Graus
Tinta negra sobre papel, 24,5 x 17,5.
Iñaki, 1976. Ilustración para Andalán.
Zaragoza. Colección particular.

UNA RELECTURA BIBLIOGRÁFICA DE JOAQUÍN COSTA

ELOY FERNÁNDEZ CLEMENTE
Universidad de Zaragoza

1.- Introducción.

Este trabajo es una incursión monográfica en la personalidad —muy rica, desbordante, llena de matices— de Joaquín Costa a través de su intimidad. Para ello, he utilizado ante todo fuentes ya impresas (1), comenzando por lo ya publicado del importante manuscrito del diario de Costa, que fue utilizado con profusión en 1917 por Luis Antón del Olmet en su obra *Los grandes españoles. Costa...* (2) Pedro Martínez Baselga, que publica su *Quién fué Costa* un año después, afirma que antes de leer sus "apuntes", debe acudirse al libro de Olmet, por la importancia de las *Memorias íntimas* allí recogidas. Él, por su parte, se limita a «*continuarlas*» a partir del momento en que «*el Maestro empieza a vivir*» (3).

Algo más de medio siglo después recurre G.J.G. Cheyne con frecuencia a dicha fuente para su magistral biografía, *Joaquín Costa, el gran desconocido. Esbozo biográfico* (4), de modo más selectivo y con total corrección —lo que no ocurría en Olmet— (5). Otra fuente, indirecta, y por ello prescindible en nuestro caso, es la serie de proyectos novelísticos que, a partir de 1870, «*va trazando de forma paralela a su vida pública una especie de itinerario para uso propio de unos cuarenta años de duración que, prácticamente, se extingue sólo con su muerte*» (6). Responde Costa, de ese modo, a una vieja práctica de supervivencia intelectual en un clima hostil, que explica así: «*Convencido de que no tendría patria como yo mismo no me la crease, me recogí en mi pensamiento; y allí la he vivido tal como la había soñado...*» (7).

A esos textos ya publicados, que utilizo a mi vez muy parcialmente, añado de modo preferente lo contenido en varias grandes series de cartas: las publicadas por Cheyne (correspondencia de Costa con Manuel Bescós Almudévar, Francisco Giner de los Ríos y Altamira) (8), así

como las aparecidas en los *Anales de la Fundación Joaquín Costa* (9). Este trabajo está basado, pues, casi exclusivamente en textos de Costa (10). Ni el propio Cheyne sospechaba, en 1972, que iban a aparecer tantos materiales, muchos de ellos gracias a sus propios trabajos posteriores (11).

Nuestro propósito es contemplar en primer lugar las dos grandes limitaciones con que hubo de luchar durante toda su vida: una enfermedad congénita y progresiva, que le llevará a un retiro temprano de toda actividad pública y a la muerte a los 64 años; y una situación económica familiar rayana en la miseria, a la que se unirá un peculiar enfoque del tema económico durante toda su vida. Frente a ello nos encontramos con una inteligencia excepcional, enmarcada en un singular carácter y una fuerte personalidad; y, sobre todo, en una gran capacidad de trabajo. (De ella es prueba su dilatada obra jurídica, antropológica y social, económica, histórica, filológica, etc., varia, profunda, actualizadísima, llena de ideas y sutilezas. Pero, obviamente, no es nuestro propósito hablar aquí y ahora de ella, sino del marco, el entorno, la biografía íntima del autor).

Finalmente, de esa dialéctica entre las graves carencias y la elevada dotación intelectual y el enorme esfuerzo personal, surgirá la propia valoración que Costa hace de su vida, de esa pelea interminable con las dificultades y limitaciones, que también provienen, en su caso, del ambiente exterior, especialmente el político de la Restauración, que repudia y por el que se siente repudiado. Ojalá, como afirma Josep Fontana en su prólogo a la magistral biografía de Cheyne, ocurra que «*el titán nebuloso se transforma en estas páginas en un ser humano de perfiles precisos*», porque conocer también esos perfiles, supongan «*un paso adelante, puesto que vale más un ser humano real, por discutido que pueda ser, que un fantasma incoloro*» (12).

2.- La mala salud: «*me faltan fuerzas para todo...*».

Es muy posible que la exposición iconográfica sobre Costa inaugurada hace muy pocas fechas en Huesca, contribuya a explicar, frente a los tópicos, cómo su imagen colectivamente elaborada y compartida ha sido engrandecida por su gran prestigio moral. Muchos de los que le conocieron coinciden, en general, pero sin precisión, en que «*físicamente era Costa un gigante por su estatura como por su corpulencia*» (13). Todos abundan en sus características físicas más destacadas: pies notablemente pequeños para su tamaño, el brazo derecho progresivamente atrofiado, dificultad para caminar y, finalmente, incluso para mantenerse en pie (14).

La enfermedad de Costa, ante la que apenas pudo hacer algo más que conocerla bien —ya que de poco le sirven los más humildes curanderos o los más eminentes médicos—, des-

cansar frecuentemente y lamentarse mucho de ella, le va a marcar durante toda su vida. Es su gran handicap, incluso mucho mayor que la pobreza original y casi permanente en que vivió; además, no sólo se trataba de la atrofia muscular fundamental, sino que tuvo, en general, y quizá como consecuencia del tipo de vida que llevaba, desordenados horarios, trabajo nocturno, etc., en general una clara «*mala salud*» (15).

Con apenas veinte años, en la primavera de 1867, a la vez que es elegido por fin para ir como becario a la Exposición de París, escribe: «*...ya sé que seré libre de quintas, por inutilidad física. ¡Triste realidad!*» (16). De hecho, es reconocido algo después, el 18 de septiembre, recién cumplidos los 21 años, en Graus, para lo que regresa de París en un breve viaje (17). Quedar libre de quintas, en aquella época, era un baldón, y más cuando él había soñado ya con ser militar, idea de la que le había alejado su padre. De nuevo en París, escribe: «*He ido a mi ortopédico y me ha dado alguna esperanza de curarme el brazo. Aunque me costara doscientos francos compraría el aparato que me es preciso para intentar mi curación. Tendría dos brazos para trabajar*» (18). En los año siguientes, se queja: «*...la parálisis de este brazo derecho me mata también*» (19); «*este brazo me persigue...*» (20); «*Un brazo, el brazo derecho precisamente, me falta, en una gran parte, sus servicios son incompletos. ¡Infame atrofia! Los músculos del lado derecho (región dorsal) no se ligan a la escápula, están faltos de inervación, yacen en una atonía desesperante. Sus movimientos son pesados y violentos, y no puedo levantarlo a casi ninguna altura como el izquierdo. Descubrirme la cabeza para saludar, no puedo hacerlo sino con la mano izquierda. Para llevar la comida a la boca, tengo que apoyar el brazo izquierdo sobre la mesa (lo cual no puede hacerse en una mesa de etiqueta), y aun así sufro. Para peinarme me veo confundido. Para escribir o dibujar... me veo en un apuro indecible...*» (21).

Si bien la enfermedad principal no avanza muy deprisa, por el momento, le van apareciendo otras, a veces secuelas de sus esfuerzos. Así, en 1870 apunta: «*Hace algunos días que tengo enfermos los ojos, efecto de la luz artificial. ¡Si Dios quisiera que un día me levantase ciego!*» (22). En la primavera de 1876 va a tomar agua sulfurosa a Benavente, pueblo natal de su padre, y luego a San Sebastián donde, dice, «*tomé once baños: no sé qué efecto producirían en mi organismo; pero es lo cierto que no se ha resuelto aún la crisis orgánica por que está atravesando mi cuerpo. ¿Vencerá?*» (23).

Casi diez años después reencontramos su limitación física, de modo brusco y duro. Es en 1885, cuando escribe a Giner: «*ya sabe que estoy cojo de la pierna, del brazo y de la cabeza, ¡que sólo tengo 3/4 de cabeza!*» (24). Y en ese mismo año,

Costa a su llegada a Madrid, en mayo de 1908
Fresno. Tinta negra sobre papel
ABC, *23 de mayo de 1908*

reflexiona: «*Cada vez estoy más desorientado y entiendo menos esta comedia: bien decían que mi atrofia era progresiva!*» (25).

Es entonces cuando, abrumado por un trabajo desproporcionado a sus fuerzas, comienza las «*fugas*» de Madrid, como él mismo las llama con frecuencia. En 1887 confiesa: «*Sólo volvería quizá a Madrid con una condición: que me curase del todo, recobrando la capacidad de trabajar que tienen los demás y he tenido yo; esto es, nunca, como no sea que progrese tanto el hipnotismo, que haga el milagro*» (26).

Con apenas cuarenta y cinco años es ya un hombre mayor, enfermo crónico, lo que le molesta mucho por las dificultades para trabajar. Desde Graus, en 1891, cuenta: «*A mí me recibió el clima este como forastero y he estado dos semanas y media enfermo. Tengo mucho que hacer, y me queda casi ningún tiempo para escribir en los artículos que quedaron comprometidos*» (27). Sin embargo, afirma que está «*de salud, yo siempre igual; y en general, menos mal que en Madrid*» (28). Incluso, avanzando un sarcasmo: «*Mi salud, excelente, como la del* país: *somos invulnerables, porque... no somos*» (29).

Es entonces cuando comienza a pensar, aunque apenas lo diga, en la muerte. Así, aludiendo a las de Reus y de Lledó, exclama: «*¡Qué aprisa va el desfile!*» (30). Y, al año siguiente, al dar cuenta a Altamira de sus males (31), añade: «*Todo son inconvenientes*» (32).

Pero todavía no es el salto final. Éste vendrá diez años después, como consecuencia somática al descalabro moral, tras el fracaso de la Unión Nacional y sus intentos de vertebración política de una alternativa a la corrupción. En marzo de 1902, explica a Giner, que le ha propuesto escriba un libro sobre Derecho consuetudinario:

> «*... resueltamente, no me atrevo: estoy escarmentado. Aceptaría, y me habría engañado la voluntad: no podría cumplir, atado a mi parálisis general, desesperado de tanta esclavitud,*

de no tener en año una hora para descansar de verdad, etc.; solté la carga de la notaría, para marcharme a mi rincón del Pirineo, aun con las manos lavadas, para medio morirme de hambre. Tan grande es el camino y el tedio... Estoy más aún que abatido, acabado... En fin, yo me lo pierdo; y no digo más porque no me pueden entender. Tengo una fisiología distinta de la de Vdes. y con ello un tiempo y unos medios muy diferentes. Me he resignado hace tiempo a vivir fuera de la comunión de los que han tenido fisiología y psicología y economía acomodadas al medio y pueden hablar el lenguaje de su planeta y moverse con él» (33).

Continuando con estas confidencias, responde a Giner, que le anima y se interesa por su enfermedad:

> *«Mil gracias por haberse preocupado de mi sistema neurotal. Tiene V. toda la gracia del mundo. Y el sistema tiene todo lo que necesita: treinta años de medicación, desde el curandero de Berbegal hasta Charcot; la serie entera. Dos veranos fui a París, por excitación de V. las dos veces. Está ya ensayado todo. ¡Basta ya!»* (34).

En ese contexto de limitaciones, se lamenta con frecuencia por no poder ir a su tierra: *«Desde agosto estoy yendo a Aragón, y aún no he arrancado»* (35). Casi dos meses después sigue sin ir, y se lo explica a Bescós: *«El calor de Huesca no puedo resistirlo —el de Madrid, a condición sólo de trabajar por la noche, y no moverme y estar desnudo de día. Aun el calor de Graus me asfixia y atropella»* (36).

Lo que más le molesta, sin embargo, es el vestido, él que fuera, como su padre, un hombre elegante por naturaleza. Lo cuenta a Giner, en marzo de 1903:

> *«Véngase cuando pueda, y diga que lo tengo citado para que le dejen pasar. Siempre que se resigne V. a no encontrarme vestido: sacrificio inmenso para un tan rabioso anticursi como V. Tengo que trabajar, y no puedo si la ropa, cuello, etc., me roban la mitad de la poca atención (llámela como deba ser) que les queda a mis nervios. Por eso no recibo ni estoy en Madrid —para poder trabajar; para no tener que vestirme, sino las pocas veces que voy a Madrid por alguna urgencia... Siempre pienso en el ferrocarril del Pardo, con saudade; porque el vestirme y el moverme son potro de Inquisición y me aterra, además de retrasarme en mis cosas»* (37).

En enero de 1903 escribe a Altamira:

> *«...me faltan fuerzas para*

todo: las físicas como todas las demás... Se me ha concluido la cuerda antes que a otros de la misma edad; por causa de mi afección nerviosa, heredada, y agravada luego en mí por treinta años de lucha mortal. Me duele no poder hacer siquiera uno de los libros proyectados, para el cual tengo tantos materiales...» (38).

Cuando al año siguiente se refugia definitivamente en Graus, escribe ya desde allí:

> *«En* El País *y otros periódicos republicanos de julio último dije a los amigos y correligionarios que se olvidaran por largo tiempo de que existo si quieren verme otra vez en circulación: he dejado de colaborar en todo periódico y mítin, de escribir cartas, etc... El porqué, no cabe aquí: ya se lo diré* tête à tête. *Si no me alivio algo (de mi afección crónica; o sea, si no recobro alguna fuerza muscular) y si no acabo cierto libro (sobre una de las cosas esenciales que le faltan al partido), no tomaré ya parte en la vida pública...»* (39).

Y no es raro leerle estas quejas: *«Hoy es el primer día que he podido principiar a acostarme y dormir algo, después de un catarro bronquial bárbaro que me ha estado asesinando cuatro semanas»* (40). O la que añade más tarde:

> *«Algo así como un trancazo muy grande, como el de hace año y medio, cebándose en un organismo consumido: entonces duró cinco semanas: ahora llevo cuatro y pico. Eso es todo. La gravedad está en los efectos: van 29 días sin poder tenderme ni dormir, por no consentirlo la intransigente irritabilidad de los bronquios congestionados y la tos persistente. Ahora parece que va de veras y que se le va a ver a esto el fin: a la desesperada me hice llevar anteayer al campo, lejos, con la mira de provocar alguna reacción contra la bacteria, que parece inmortal. No ha probado mal»* (41).

Aún sigue haciendo planes, pensando nuevas actividades. En 1907 escribe: *«En la primavera, quizá hacia mayo, he de ir* (de incógnito) *dos o tres días a Tarragona y uno a Lérida, por causa de mis libros, y necesitaré que uno o dos me acompañen y me lleven del brazo...»* (42). En efecto, así es recordado por sus familiares: *«Caminaba despacio, apoyándose en los brazos robustos de dos hombres, débiles y torpes las piernas por una lesión medular»* (43).

De hecho, el sueño es ya irrealizable. La realidad es muy otra: *«Escribo por mano ajena, enfermo, desde la cama»* (44). Y, meses más tarde: *«Excuse a este pobre hombre, que no es para trotes de tal índole, por falta de cabeza...»* (45). En abril

de 1908 cuenta a Bescós cómo Agustín Rosell y Feliciano Carrera «*me remolcaban a paseo. Salí ese día por primera vez, después de 12 1/2 meses de reclusión, y en dos salidas me han quedado tan cascados los músculos que hoy me he tenido que quedar en la cama. Desde ella escribo: no sé si me entenderá la letra*» (46).

A fines de ese año, en carta a Cejador: «*He aquí tercer día que me levanto un rato después de tres semanas de cama, con una más de mis ponzoñosas gripes anuales*» (47). Y repite la situación en una nueva carta poco después, al mismo destinatario: «*Llevo tres semanas en cama, abatido y maltrecho con una de mis condenadas gripes anuales*» (48).

En el último año y medio de vida, la crónica se precipita. Termina el verano de 1909: «*Acabo de levantarme después de tres días en cama..*» y anuncia a Besós que irá a Barbastro, «*dentro de muy pocos días, esta misma semana, si encuentro coche (no voy en automóvil)*» (49). Pero poco después, el 14 de septiembre, día de su 63 cumpleaños: «*han saltado tantos* incominientes *(incluso catarro intestinal, vigente), que me he ido enfriando y acabo de desistir por ahora del viaje a Barbastro, viaje molestísimo y temerario en mi situación. Asunto definitivamente cancelado*» (50).

Al fin, viene el abandono físico, el último, posterior al abandono político y aún al social y cultural. A mediados de junio de 1910 declara a Bescós:

> «*He resistido, me he rebelado, pero ya hoy decididamente* me doy: *¿para qué luchar más? Mi última crisis ha venido rabiando a acabar de inutilizarme. No me ha quedado ni una chispa de potencia para el trabajo: se me dobla el cuerpo y tengo que recogerlo (le redresser) a cada momento, con esfuerzo doloroso. En fin, lo que fuere: el hecho es que estoy arrumbado. ¿Definitivamente? ¿Sin remedio? Mi pensamiento lo tiene por muy probable aunque me inunde tristeza el pensar que etc., etc., etc*» (51).

Algo parecido le confía un mes después (22 de julio de 1910), en una nueva carta, a Cejador:

> «*He ido decayendo rápidamente y perdiendo toda potencia de trabajo... Estoy tan* capitis disminuido, *que ya no me ocurre nada ni puedo apenas escribir. ¡Cómo les envidio a ustedes, a los fuertes! Sólo el aislamiento, sólo la soledad me hace todavía un poco soportable la situación. Necesitaría disponer de aquella entereza de alma que la bondad de usted ha querido atribuirme*» (52).

La última carta a Bescós, del 13 de agosto de 1910, casi seis meses justos antes de su muerte, es trágica:

> «*Por fortuna queda ya poco. ¿Nos veremos alguna otra vez?...*

No le enviaré renovadas las botellas thermos: está ya casi agotado el verano a estas alturas, al menos para el que no ha de viajar ya, probablemente» (53).

Los últimos meses, las últimas semanas de la vida de Costa son de alarma general. Nada parece poder hacerse para que siga vivo. Pero él ya se ha dado por vencido. Así lo explica una crónica de Amando Pellicer, reproducida por Olmet:

> *«D. Joaquín Costa padece una atrofia musucular, que le impide todo movimiento. Su vida fisiológica, por abandono de sí mismo, es una ruina; el cuerpo es una máquina que apenas funciona y sus movimientos son de imposible realización sin auxilio de sus amigos y servidores. Es un hombre que no come, no duerme, no vive, en una palabra, en este mundo de engaños y mentira; no tiene noción del tiempo, y el reloj para él es un aparato inservible; su régimen es anormal. El desayuno lo toma igual a las siete de la tarde que a las diez de la noche; se acuesta a las cuatro de la madrugada, como pudiera hacerlo a igual hora de la tarde; cuando se le antoja y quiere, pide que lo levanten del lecho, para colocarlo en la mesa de estudio. No comería si no hubiera de vez en cuando quien le diera en trocitos la chuleta de ternera o las viandas de su almuerzo, o colocara en vaso en sus labios. Su vestir se supedita al gusto del criado»* (54).

Pocas semanas antes de su muerte, le visita su amigo el catedrático Ricardo Royo Villanova, quien concluye así su estudio sobre la enfermedad de Costa:

> *«Pues bien: ni Costa está* agotado, *ni es un* loco, *ni tiene* degeneraciones *de* ideas morbosas, *ni* manías, *ni* obsesiones, *ni* desequilibrios *en el cerebro, ni* enfermedad *en la* inteligencia. *La enfermedad de Costa es de los pies, y no de la cabeza; del movimiento, y no de la ideación; de la carne, y no del espíritu; de los músculos y no de los nervios... Cuarenta años lleva de esa enfermedad y podrá llevar otros cuarenta, sin que la más insignificante de sus neuronas se resienta lo más mínimo... La enfermedad de Costa se llama* miopatía primitiva progresiva, *que* empezó *hace ocho lustros bajo el tipo de* pseudo-hipertrófico, *y hoy se vislumbra con el de Landouzy y Dejerine. A los técnicos bástales el enunciado de la enfermedad para que se lo expliquen todo. Para los profanos digo que se trata de una afección que no tiene nada que ver con el sistema nervioso, y mucho menos con el cerebro»* (55).

También la visitan los doctores

Gómez, de Barbastro, Gayarre y Zaldívar, de Madrid y su pariente el catedrático Martínez Vargas, de Barcelona, coincidiendo todos en ese diagnóstico (56).

La muerte, que le sobreviene en una larga madrugada ya sin conocimiento, ocurre el 8 de febrero de 1911.

3.- La mala economía: «*Sufro la obsesión de las deudas y de los enojos...*».

Pedro Martínez Baselga, pariente de Costa, es fuente fidedigna sobre la escasez, pobreza y hasta miseria en que vive éste, agobiado casi siempre por una sucesión de «*pequeñas deudas que le abrumaron desde que fue muchacho*» (57).

En efecto, como es bien sabido, Costa es el hijo mayor de una familia campesina pobre y muy numerosa, aunque muchos de los hijos mueren en la infancia (58). Joaquín, que huye del campo por sus dificultades físicas, vive en Huesca, mantenido sin sueldo por el arquitecto Hilarión Rubio, pero en tal precariedad que escribe: «*Mis penas se agravaban siempre que tenía necesidad de calzar o vestir*». Con apenas dieciocho años, obtiene algunos ingresos fabricando jabón para Rubio, con lo que consigue ahorrar para comprar sus dos primeros libros, un tratado de Agricultura y una tragedia histórica. Y se pregunta: «*¿Llegaré yo algún día a realizar estos trabajos?*» (59).

Más tarde, tampoco encuentra en su familia toda la ayuda que necesita para sus estudios en Madrid. Sus quejas son una jeremíada. En el verano de 1871 escribe:

> «*He de* ***arrancarme*** *una muela, y aún no tengo dineros he de aguantar dolores horribles... Me faltan botas: para arreglarme las que llevaba he debido ponerme un par del mismo pie, lo cual no deja de tener su lado chistoso: anoche hube de ponerla en agua, la una, para que se amoldara al contrario la señal del pulgar. Me falta sombrero: el que llevo es una perdición: para mandar componerlo he ido a que Mata me prestara uno suyo y no lo he encontrado en casa. Si lo dejo en la calle no lo cogerán ni los traperos.* ¡Y periodista! *Qué calvario más lleno de espinas estoy atravesando desde que nací... ¡y hay tantos ricos que tiran el oro en cafés y tiendas de modas!... No he podido comprar no sólo un aparato de inducción, sino el aparato ortopédico que necesito para mi pobre brazo izquierdo, que se me va atrofiando*» (60).

El 7 de julio de 1872 aprueba tres asignaturas, pero no puede obtener el grado en junio ni opositar en septiembre a un premio de 3.000 reales, por no disponer de diez duros para la matrícula. Ni ha obtenido en abril el premio de Derecho natural, lo que le frustra mucho (61). Cuando, poco

"Himno a Costa y a su Escuela"
Regidor, 1933. Impreso a color.
Colección particular, Zaragoza.

después, va a Graus y ve la miseria de la familia, pasa la noche llorando:

> *«No podía consolarme en la cama: me arrancaba el cabello de la cabeza, me escondía la cara en las manos como avergonzándome de mí mismo aun en la obscuridad»* (62).

Por entonces medita: *«Para los dolores que yo sufro no es bastante premio el triste honor de llamarse abogado de secano, y el cambiar la dura ocupación de revolver terrones por la árida y embrutecedora de revolver leyes»* (63). *«¡Dinero! ¡Esto es en mí desgracia injertada en desgracia!»*, escribe a la vez que narra sus mil pasos buscándolo en préstamo a Mur, Bergnes, Ducay, D. José, Pedro Fuertes, Palacios, Coronas... y casi todo son negativas o silencios. Al fin, un prestamista le da tres duros sobre el reloj (64). Y comenta:

> *«Sufro la obsesión de las deudas y de los enojos. El sastre me pide el dinero que le debo por ropa ya gastada. Carecía de botas, no podía mudarme de camisa, hacía un frío horrible y no tenía camisetas ni chaleco, ni cacetines, ni brasero; estudiaba con el ánimo de estudiar Leyes en Junio, y no podía estudiar, pensando en que necesitaba cuarenta duros y no había de poder encontrarlos; tenía grandes proyectos y me veía obscuro y sin esperanzas de un rayo de luz»* (65).

Parecen descripciones dickensianas, en esta época de estudiante, la peor de todas. A fines de 1874 escribe:

> *«... estoy agotado y ahogado, y no sé por dónde dirigirme para sacar con qué pagar el mes que entra. Es una desesperación. Las botas agujereadas, el chaleco, pantalón y gabán es una vergüenza, no tengo real y medio para cortarme el pelo, ni dos cuartos para un sello de guerra, ni tres reales para papel sellado, ni dos cuartos para sobres e hilo y debo sobres, papel, reales, etc., etc. He vuelto a una de las peores situaciones».*

Y poco después, insiste:

> *«Estoy en cueros: no tengo pantalón para salir de casa. Giner estuvo malo, y para ir a verle tuve que ponerme uno que hasta para casa había desechado por roto. Su color obscuro disimulaba más la vejez que el otro claro de los diez y ocho meses seguidos. Le falta el trasero, y no tengo calzoncillos... : pero algunos días no tengo papel y he de revolver los cuadernos antiguos para arrancar la hoja u hojas que quedaron en blanco; y eso que gasto costeras de a real:*

rebusco lo que dejé cuando no podía estar peor» (66).

Es recurrente su recuento de carencias económicas, pedidos de préstamos, cartas al padre, a los amigos, súplicas. Con frecuencia elude a la patrona, a la que debe meses de pensión. También enumera la lista de cobros que consigue por sus colaboraciones en varias revistas. Igualmente la busca de premios remunerados (67).

Mes y medio después las cosas siguen igual:

> *«... entraba la patrona a pedirme los tres meses de pupilaje, mientras no tenía un duro ni de dónde sacarlo, ni para los ejercicios, ni para pagar a D. Julián, ni para quedarme ni para marcharme... En la noche de aquel día se acabó el petróleo y se apagó el quinqué a las cuatro de la mañana, media hora antes de hacerse de día, y tuve que dejar el trabajo hasta que saliese el sol. En aquella media hora tuve tiempo para pensar, y pensé en mi situación; tuve tiempo para llorar y lloré amargamente de codos sobre la mesa, en la obscuridad... Y pasada la media hora y amanecido el sol, me puse a trabajar de nuevo»* (68).

También le humilla verse, al comenzar 1875, presenciando la entrada triunfal del nuevo rey, Alfonso XIII, *«con el pantalón roto, pedestremente, como un número, un actor de relleno. Casi me han estrujado»* (69).

Y el año termina con semejantes quejas: *«Hace dos años no tenía ni lumbre para la rejilla, ahora ni calcetines llevo, y... hoy tengo que regalar un pavo al conserje de la Academia de Jurisprudencia, que me ha dejado libros varias veces, sin ser socio ni pagar»* (70). Con el deseo de ir a Francia, que luego se frustra por no obtener suficientes recursos, empeña en el Monte de Piedad *«una levita, un carrick y un reloj»* por lo que obtiene 110 reales (71).

Aunque Baselga cree que con la notaría terminan sus apuros, lo cierto es que todavía a fines de siglo sigue igual, declarando: *«... hoy firmo un pagaré de 30.000 rls. y pico por tota de empréstitos levantados desde que estoy establecido Notario. Y creo que ya he dicho bastante. A mí no me avergüenza esto; a otros podría quizá sí»* (72).

El contraste entre la suprema pobreza en que vive, lo da su desprecio hacia las grandes tarifas de los abogados, que critica. Por ejemplo, parece que se negó a cobrar los honorarios establecidos, según tarifa 450.000 pesetas, por su actuación en el pleito de La Solana, *«renunciando a favor de los pobres a quienes defendía»* (73). También parece que dedicó mucho dinero a sus campañas políticas, en las que, dice, *«yo he gastado en esto todo lo que tenía y*

bastante más» (74). Y es que *«Costa no sólo era pobre —dice su hermano Tomás en unas notas—, sino que se jactaba de serlo»* (75). Así, en 1900 anota: *«Yo he sido embargado hoy»* (76), con más resignación ante el destino que indignación. Le humilla, sin embargo, tener que reconocer ante terceros no amigos, no familia, su situación real (77).

De todos modos, parece más adecuado el comentario que hace Cheyne a esta actitud ante la economía de Costa, cuando insiste en *«tener en cuenta que los proyectos de Costa no incluían el deseo de adquirir riquezas: para él, el dinero era un medio y nunca un fin. Un hombre con esa actitud ante el dinero no lo logra jamás»* (78).

4.- Las *«rarezas»* de Costa: carácter, personalidad, inteligencia.

Uno de los grandes tópicos sobre Costa es el de sus *«rarezas»*, no faltando incluso quienes le hayan calificado de desequilibrado. Que en su vida hayan abundado razones para conducirle al pesimismo, misantropía, ataques de mal humor, *«melancolía incurable»* (según el conocido artículo de Azorín), etc., no quitan para que también se le recuerde por su humor socarrón, y que en bastantes ocasiones surja la respuesta a todo ello en forma de resignación, más o menos sincera.

Pero Costa se conoce muy bien. Así se autodescribe en 1868:

> *«Mi carácter es tan fijo en su esencia como vario en sus manifestaciones. Generalmente triste, es algunas veces festivo. Casi siempre modesto, es a veces orgulloso. Mi carácter se resume en estas palabras:* enemigo de la hipocresía, de la crueldad, del escándalo y del cinismo, violento y desconfiado por instinto, y amante de la patria hasta el extremo de mentir y encolerizarme contra la razón misma» (79).

En todo caso, él es consciente de ese genio, de esos arrebatos:

«Ayer noche me escapé de casa, cortando por lo sano, y me vine a mi retiro del Barrio, para no sé cuántos días, con varias cosas urgentes. Mi primer cuidado es escribir a Vds. rogándoles que dispensen a mi estado congestivo ya que estoy en trance de necesitar camisa de fuerza» (80).

Y en otra ocasión, escribe:

> *«... vivo en un estado de irritación permanente y de crispación de puños, saltando a cada momento incitado a la acción, queriendo echarme a lo de partido, y desistiendo a seguida, convencido de impotencia, como quien desiste de una locura»* (81).

Es frecuente también su indignación ante la impotencia para cambiar la situación política: *«tengo que violentarme y tragar saliva por*

arrobas para callarme las acerbidades geográficas y económicas que se me ocurren contra tantos fautores de nuestra ruina» (82). Otras veces, se trata de orgullo, de previsión para cuando llegue su hora no haber en su curriculum nada sospechoso: el 4 de abril de 1875 escribe: *«En vano lucho por mantenerme en mi campo neutral y guardar inmaculado el manto de mi virginidad política para que el día de mañana no pueda nadie echarme en cara la menor mancha»* (83).

En su personalidad destaca un cierto sabor agridulce, un contradictorio gusto por la lucha. En 1875 declara: *«...amo más a mi siglo que a la mayor parte de los siglos, porque es siglo de combate, y el combatir me agrada únicamente, que si con el combate lo antiguo cae y lo nuevo se levanta y la humanidad progresa»* (84).

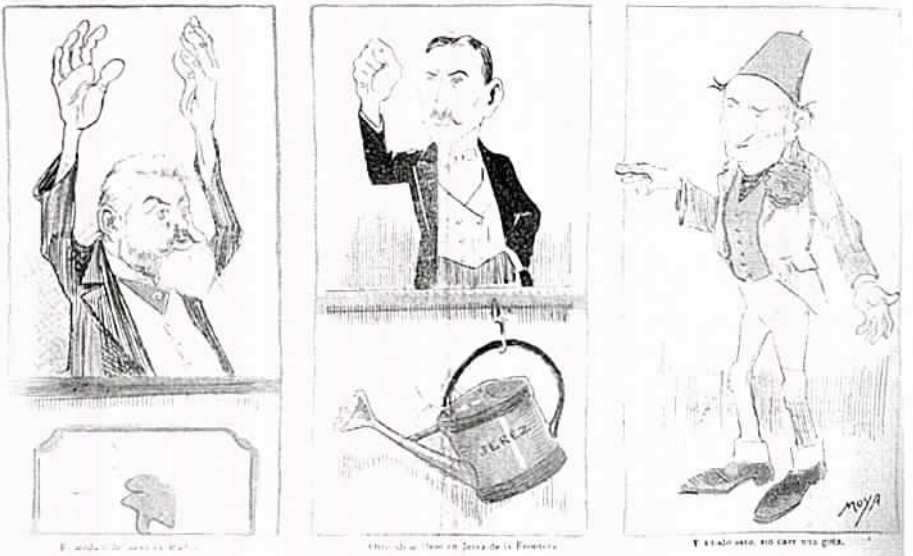
Otro de sus rasgos más característicos es la seriedad, la formalidad: *«No entiendo la cachaza o la indiferencia de algunas personas»* (85); *«no tendría inconveniente en limar asperezas, si se desease»* (86). En todo caso, no siempre es fácil deslindar lo que es arrogancia o exigencia de un respeto que cree merecer y no obtiene. *«...alguna vez hube de quejarme de algún abuso o agravio padecido como lector, al difunto Sr. Rosell en esa Biblioteca»* (87). *«Desaires más* personales *como ese de que V. se duele tan justamente, los he tocado, sin ofenderme ya: no acusar recibo del libro hombres a quienes ha sido enviado, con tarjeta del autor, por alguna circunstancia relacionada con él: Pi Margall, Montero Ríos, los Pidales....»* (88). Y mucho más cuando son ataques directos, denuncias, encausamientos: *«Dí por descontado que vendrían dos acciones: una, la del Fiscal, por* injurias *a la Regente; otra, la privada, de Alvarado. Tengo por seguro que vendrán: aún no han tenido tiempo»* (89). No faltan, sin embargo, renuncias como ésta de 1889: *«He titubeado: al fin, cierro los ojos, y al diablo con ello y con la soberbia por esta vez»* (90).

Quizá en relación con la misantropía que a veces muestra estén sus conocidas *«huídas»*. Huídas del campo, de la vida civil intentando de joven hacerse militar o fraile (91), físicas para esconderse a trabajar, libre de toda distracción: en una de esas muchas ocasiones, octubre de 1898, escribe: *«Se desbarató mi marcha o fuga al Pardo, y todavía no sé si podré arrancar a mediados de la semana próxima, aunque ya envié material por delante»* (92).

En 1898, escribe a Altamira: *«Figúrese con qué gozo vería desde mi retiro de la frontera (Hendaya o Fuenterrabía), donde pienso avecindarme, que me había equivocado: que se atrevieran Vds., que encuentran atmósfera y eco, que llegaban a gobernar o a hacer gobernar...»* (93). A fines de ese año vuelve a escribir a Altamira:

> *«Lo de Zaragoza* ne nous regarde pas *(empecemos a usar la*

Política hidráulica



"Política hidráulica"
Joaquín Moya Ángeles. Litografía sobre papel.
Gedeón, *386, 17-4-1903.*
Zaragoza. Biblioteca del Casino Principal.

lengua de nuestra futura metrópoli): los mercaderes no han querido nada con los rurales» (94). *«Unos pleitos que llevo hace años, y de que tienen noticia Giner y Salmerón, debieron concluir este otoño y abrirme el camino a Fuenterrabía o Hendaya, de donde yo debía ser a estas horas vecino. Un caciquismo brutal, de que también Giner está enterado y que le ha dado algo que hacer, con el cual brego hace años, me ha derrumbado el remate...»* (95).

Ya no quiere ver a nadie (96). Ni a los íntimos. Así lo dice a Bescós, el 7 de junio de 1910:

> *«Estoy a su entera disposición para bajar a Barbastro sin recibir aquí a nadie, etc.; pero me faltan el humor, la decisión y la fuerza personal en tales términos, que me haría V. un bien si se resignase a encerrar en una carta lo sustancial de lo que tiene que comunicarme o consultarme, con reserva de volver a la idea de la entrevista personal si viésemos que aquello era insuficiente. Comprendo que no pueden Vds.*

entederme, ignorando cómo estoy, que es tanto casi como decir quién soy» (97).

Costa habla muy poco de su familia, apenas alguna alusión cariñosa pero despectiva a su hermano Tomás, («*del que estuvo por fútiles motivos familiares distanciado D. Joaquín hasta poco antes de su muerte...*») (98). Y rara vez a sus padres, a los que pide constantemente ayuda económica y de los que, dice en junio de 1890, les ha dado, «*con llegar, el mejor día de su vida*» (99). Y eso que llega a decir, hiperbólicamente, algo terrible sobre su infancia y adolescencia: «*Desde seis a diecisiete años lo pasé en G.* [Graus], *donde el pundonor me ha hecho beber* ***hasta*** *las heces del cáliz de las amarguras*» (100).

En cuanto a su vida afectiva, tuvo muy mala suerte, o no supo o no quiso renunciar a su vocación y sus escritos a cambio del amor de una mujer, que deseó y añoró siempre. Con apenas veinte años anota: «*¡Cuán triste debe ser la suerte del solterón!*» (101). Entre sus enamoramientos conocidos están una cierta Pilar, de Huesca, a la que recuerda emocionado desde París. Ya en Madrid, en la primavera de 1875 habla veladamente de una especial amistad con una mujer mayor que él, F (Fermina Moreno, prima "und his wife", del canónigo Modesto de Lara, según el curioso y sencillo epigrama en inglés y alemán con que vela la auténtica relación), algo más que una amistad, «*más vecina, más estrecha, más afectuosa. ¡Que no haya nacido al par de mí o después! No hallaré otra F... para completar mi personalidad en la familia. Le digo* mother, *me dice* son, *y de esta suerte ha crecido nuestro cariño al punto que ya no parece de* mother and son, *porque la relación y subordinación que ésta entraña parece que se tomará en relación de igualdad. Es amor compuesto*» (102). Poco más tarde escribe: «*En trece días no he ido a ver a F... y apenas he tenido una lágrima ni tiempo para llorar*» (103).

El verdadero noviazgo, consistente aunque frustrado, fue con Concepción Casas, hija de un médico de Huesca (104). La primera de sus cartas conocidas a Giner de los Ríos es de enero de 1878 en términos tremendos, narrándole su amor por esta joven, cuya familia, ultramontana, le rechaza por institucionista, pidiéndole ayuda: «*V. que posee el don de consejo, y que es acaso mi único amigo*» (105). En respuesta a la suya, en que Giner le da sabios consejos sobre su amor contrariado, dice Costa: «*Tiene V. razón: soy un niño, débil y ciego: el dolor me ha dejado su mordedura pero no su enseñanza. No hay crisis; hay tribulación, espíritu flaco, cáliz de amargura... El que sufre es muy egoísta, y si es débil como yo, más*» (106).

La tercera mujer en la vida de Costa, y ésta sí en profundidad, es Isabel, *Elisa* Palacín, esposa y luego viuda de su protector Teodoro Berg-

nes, con la que mantiene afectuosa y emotiva amistad, primero, y con la que, ya viuda ella, tendrá una hija en 1883, a pesar de lo cual no se casó ni, en principio, prohijó a Pilar, a la que adoptó cuando ella se casó, en 1900 (107).

Era proverbial la afectuosidad empleada con sus amigos. De ello hay muchas muestras y relatos, tanto entre sus devotos de Graus como en sus amigos de Madrid. Y especialmente en su correspondencia. Así se refleja, por ejemplo en las muy diversas y emotivas expresiones que utiliza con uno de sus mayores confidentes, Manuel Bescós (Silvio Kossti) (108).

Hechas estas anotaciones sobre su carácter y personalidad, adentrémonos en el terreno de la inteligencia, rasgo poderoso, a veces mezclado con una clara soberbia intelectual, de difícil deslinde. No me referiré al altísimo juicio que tanto sus contemporáneos como sus estudiosos se han hecho sobre su poderosa mente, sino a su propia percepción de ésta. Que no siempre es brillante y triunfal. Muy joven aún, dada su formación en buena parte autodidacta y tardía, se siente con frecuencia inseguro. Apenas cumplidos los veinte años, es vocal del Ateneo de Huesca, ha dado clases allí de francés y como sustituto de Dibujo en el Instituto, pero sólo ha hecho dos cursos de bachiller y cree que tiene que abandonar. Escribe:

> *«Yo he de ser artesano o labrador por fuerza. Es imposible que yo estudie. ¿Para qué? Conozco que no sirvo para estudiar... me turbo cuando he de hablar delante de personas cultas. Soy un desdichado»* (109).

Inseguridad que no se borra pronto, a juzgar por lo que años después anota:

> *«Leed una intimidad ahora: Pero ¡qué dificultad para estudiar esos cuadernos de apuntes! Sostengo una perpetua lucha conmigo mismo; no puedo sujetar la atención a que recoja y grabe en la memoria los detalles de la legislación positiva...»* (110).

Poco después, con apenas veinticinco años, escribe:

> *«**Estoy muy triste, tengo el mal de los libros, el mal de la ciencia...** Estoy triste, muy triste, y ¡pensar que hay tantas calabazas que estudian **y pensar** que mi cerebro ha de consumirse en la obscuridad, y mi corazón **secarse** en viudez perpetua. No puede ser, eso no puede ser»* (111).

Y añade:

> *«Cada día que pasa **representa una idea más en la frente y** una lanzada **más** en mi corazón: Desde que **he venido de** Graus mi inteligencia se ha remontado a gran altura. Veo cosas grandes, armonías sublimes que antes no*

había tenido ocasión de ***ver****". Se queja de que ha escrito una memoria sobre el catastro, ha dado una conferencia en el Ateneo sobre Geología aplicada a la Historia, ha puesto un prólogo a* El ideal de la Humanidad, al Progreso de los siglos, al Cosmos, *de Humboldt. Todo esto* ***ha dibujado en mi mente nuevos*** *horizontes,* ***paisajes de infinito grandor****. Mas ¡ay!, que por eso mismo todo* ***conspira a*** *hacerme más patente mi desdicha. El número de soluciones va disminuyendo. Ya sólo me quedan dos. El suicidio o el silencio»* (112).

De su visita, a primeros de abril de 1875, a Salmerón, cuenta:

> *«... cuando dijo que los aragoneses se habían distinguido siempre y aun hoy por su talento político, dije para mí* ***Anch'io (¿piu?) sono pittore.*** *Espero probárselo: primero, en el discurso del doctorado (sobre la Revolución española); segundo, en otra parte (¿en las Cortes, en el sillón de la* dictadura *?)»* (113).

El balance de los años de formación de Costa es realizado por Cheyne de manera concluyente: *«Lo que logró Costa en cuatro años, sin ninguna clase de recomendación, es impresionante y justifica de sobra la convicción que tenía de adolescente en Graus y en Huesca (aunque fuera el único convecido) de su gran potencial intelectual. Y si ese éxito se pone en el contexto de su enfermedad, su pobreza, su constante necesidad de trabajar al margen de sus estudios para poder subsistir, y si se recuerdan además sus oposiciones, es todavía más magnífico su triunfo y su logro...»* (114).

Sin embargo, la concesión, en 1875 del premio extraordinario al doctorado en Letras a Menéndez y Pelayo, en vez de a él, le deja anonadado. Aquél se había limitado a presentar bibliografía sobre la doctrina aristotélica en la historia, que era el tema, bien atendido por Costa. Cuando, cinco años después, en la oposición a la cátedra de Historia de España, supera bien el primer ejercicio (aunque, dice, *«creí haber hecho el peor ejercicio de todos»*) y

> *«en el segundo ejercicio ya principié a descollar sobre mis contrincantes, tanto en mi lección... como en las objeciones a las de los otros dos... En el tercero me puse resueltamente sobre los demás; mi programa era superior en mucho a los demás programas, pero en mucho; probé a los contrincantes que no habían comprendido lo que es "Historia de España". Los esfuerzos que he tenido que hacer para esto son colosales: no salir, no escribir, no dormir, y a veces no comer, por no perder un cuarto de hora ni entorpecer con mala digestión la actividad del espíritu»* (115).

La decepción ante la terna, en la que sale tercero, es enorme... (116).

De todos modos, Costa, que no es un hipócrita ni tiene falsa humildad, conoce sus limitaciones, y tiempo después, ya en pleno éxito científico, relacionándose con las mejores cabezas del país, aún alega con sinceridad, agradeciendo a Altamira la oferta de un raro libro de Fichte, que se trata de mera «*curiosidad de verlo, por no dejarlo atrás, pues ya no me meto por esas honduras, que dejo para Vdes.: soy un empírico, un arbitrista, y gracias*» (117).

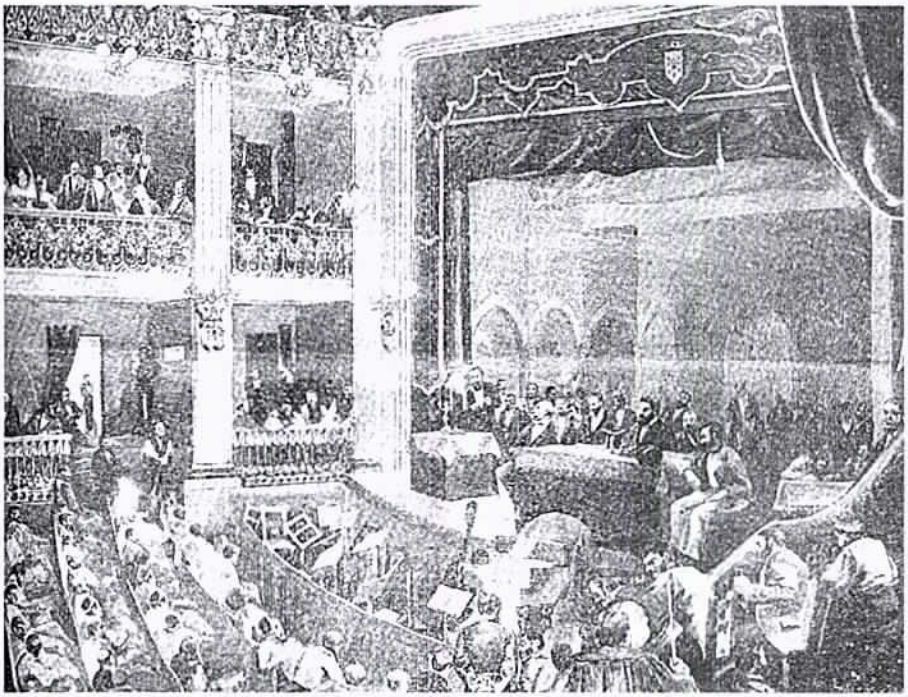
5.- El trabajo compulsivo: «*me falta tiempo...*».

Frente a tantos inconvenientes, impulsado por ese carácter y esa inteligencia, realiza Costa un esfuerzo notabilísimo de estudio y trabajo. Pedro Martínez Baselga, primo y biógrafo de Costa, afirma que «*Ducay, que es quien ha tratado más íntimamente a Costa desde niño, calculaba que de los 65 años que vivió, trabajó durante 50 a razón de diez y seis horas diarias... Y es que Costa tenía mucho trabajo retrasado. Tenía tal cantidad de legajos que no cabían en un carro de mudanzas, y como calculaba que por mucho que viviera no podría terminar su labor, se daba prisa, muchísima prisa, y por eso trabajaba tan desenfrenadamente*» (118).

Primero, el trabajo, que también le sirve de aprendizaje. Desde París, justificando su busca de nuevo domicilio, anota: «*Yo debo trabajar mucho, darme a conocer, para no tener que volver a Huesca sin otro destino más holgado*» (119). Pero pronto se cansa del ajetreo de la capital francesa, del excesivo trabajo: «*¡Pobre Costa!. ¿Qué es lo que anhela? Un trozo de tierra para vivir sosegado y sin ambición. ¡Ojalá me espere un buen porvenir!; pero por el lado que yo lo deseo: por la tranquilidad, por la honradez, por el trabajo, por la familia, por la agricultura!*» (120).

En cambio, lo que sigue es el estudio, tardío e impaciente (121); y en el que, aparte su gran inteligencia, ya hemos visto se siente al principio inseguro, para arrostrar luego, a gran velocidad y con brillantez, dos carreras en cuatro años. Y ello, con enormes dificultades. En el verano y otoño de 1874, que pasa trabajando, se lamenta:

> «*No tengo luz, ni espacio, ni silencio, sino todo lo contrario. He tenido que trabajar de noche y dormir de día, y aun así el trabajo ha cundido poco, y he estado enfermo, y he sufrido moralmente de un modo horrible... ¡Cuánto trabajo para edificar un solo peldaño de la escala infinita!... ¡Qué cinco meses!¡Cuánto trabajar! ¡Cuánto sufrir!... ¡Qué frío tan horrible he pasado! Hasta tenía que irme a la cama antes de la hora para calentarme los pies o estudiar allí*» (122).



Mitin organizado por la Cámara Agraria del Altoaragón, presidido por Joaquín Costa, en el teatro de Barbastro
Ramiro Ros Rafales, 1893.
Diario de Avisos de Zaragoza, *1899, 8 de septiembre.*
Archivo Costa. Graus.

Luego, las oposiciones: Prepara, en la primavera de 1875, las oposiciones a oficial letrado, con grandes dificultades, se queja:

> «*¡Qué medio mes he pasado tan infernal, tan diabólico!... ¡Se han reunido tantas torturas! Necesitaba libros, no podía comprarlos, no podía hacerme socio de la Academia de Jurisprudencia ni ir a la Biblioteca... no podría dormir sino cuatro horas, y últimamente dos, resistiendo a fuerza de tazas de café, con la cabeza atada porque se me abría, solicitada por cien opuestas corrientes, el último día con multitud de materias desconocidas aún y sin encontrarlas en los libros o encontrándolas, pero con tal extensión, que se hacía imposible leerlas porque llegaba la hora de ir a examinarse*» (123).

Y resume así ese tiempo de estudio: «*¡Qué agonía! ¡Qué de contradicciones sin fin! Tres años, tres oposiciones iniciadas sobre la fe de tres decretos, y los tres pisoteados y desconocidos los derechos de expectativa adquiridos a su sombra*» (124). Lo mismo ocurre, años después, a propósito de su oposición a la notaria, que da por segura a comienzos de abril de 1888, calificando el tiempo de preparación de «*cinco meses de martirio indecible moral y físico*» (125).

Su sistema de producción es extraordinariamete honesto: «*...no me gusta escribir si no tengo que decir algo nuevo; lo demás es perder el tiempo y hacerlo perder a los lectores. Y para decir algo nuevo, hay que leer mucho, observar mucho y meditar mucho*» (126).

Baraja, en el verano de 1886, intentar un empleo en un banco, y así lo comenta a Giner:

> «*...yo me resigno a aprender un nuevo oficio, bastante menos atractivo que el de abogado, a pasar, en el Banco, todas las horas que los demás empleados y, por tanto, a no hacer otra cosa que eso; no ejercer cargo ni función pública de profesor, diputado, etc., pero no podría decorosamente abandonar, viviendo en Madrid, la profesión de abogado, como exigen... Y si son bastante listos, no me nombrarán a mí, porque hay empleados del Banco entre los solicitantes que de seguro les convienen más, aunque con menos aparato de oposición y de premios*» (127).

En la primavera de 1888 aún tiene valor para pedir una subvención y representación oficial de Fomento, para poder concluir su libro *Tartessos*, visitando las bibliotecas de Madrid y Barcelona y viajando a Marruecos, París y tal vez Argel, si bien es una expedición «*que yo por mí solo no me decidiría a hacer*». Pero no hay fondos... (128).

Ya afincado en Graus explica a Giner su estado de ánimo y tipo de vida:

> «*Yo estoy lo mismo, salvo que muy sosegado, por mi situación de equilibrio estable, sin echar de menos nada de lo que preocupa a los vivos, fuera del palo para algunos que se van escapando impunes, y con mucho miedo de que se muera este invierno el diputado de aquí..., creándome quizá el compromiso de meterme en lo que no me importa, recién salido de otra que no debiera haberme importado y recién entrado en lo único que me debe importar. Trabajo en consultas, teniendo que estudiar una barbaridad de derecho (de leyes); y creo que me gano la comida, que presto servicio a la comarca. Tres o cuatro días al mes puedo distraerme con iberos*» (129).

«Aquí —asegura— tendré trabajo de abogado para vivir, y tengo resuelto no irme aunque pierda el oficio de notario, porque no se arregle lo de esta notaría ¡según es de temer!» (130).

Pero aun allí, escribe ahora a Altamira, al año siguiente, *«me falta tiempo»* (131): *«...tengo todas mis horas llenas* desde fuera, *y aún no cabe todo en ellas, y vivo en un estado de aturdimiento y de desmayo de que no se formaría idea fácilmente y de que no hay para qué hablar»* (132). Le pide con frecuencia datos, a la vez que *«para el mismo detalle pido otro dato a Ontañón, para que me lo tome del Madoz en su biblioteca del Senado. ¡Qué fastidio tener que fastidiar tanto a los demás! Si me hubiese ocurrido en Madrid, habría despachado en media hora»* (133). Y refiriéndose a Hinojosa, se pregunta: *«¿Cómo diablo lee y escribe tanto?»*. Porque él, una vez más, se queja de que *«el poco tiempo que me queda libre (muy contados días al trimestre), lo invierto en mi libro ibérico...»* (134).

Parece tener especial complacencia, o compensación, en describir sus apuros, al igual que hemos visto con la penuria económica. Desde Graus, el 31 de marzo de 1896, escribe:

> *«Llegué a las nueve... y sin acostarme, sin desnudarme y sin desayunarme, a escribir, aumentando, quitando, modificando, etc., el número que se quedó en la imprenta, para que llegase el cartapacio a la estación por la noche antes de salir el tren. Cotejar una copia de escritura (ajena). Dirigir un poder de Mortimanu. Escribir cartas, y por fin acostarme tarde. Me he puesto malo en el tren y no he dormido casi nada. Me tuvieron que llevar, apoyado, en Barbastro, a la estación; si estoy un día más allí, me tienen que trasladar al Instituto Ferrán o a San Baudilio. Tengo que volver el sábado a meetinguear, visitar pueblos, traqueteo bárbaro. Y mis cosas abandonadas... En aceptar estuvo el mal; hecha la aceptación, es tal la calidad de las personas que dirigen la cosa, que no tengo más remedio que secundarla, aun reventando y dándome vergüenza»* (135).

De nuevo en Madrid, en julio de ese mismo año, añade:

> *«No he podido [de]volver una visita en todo el año. La ola de las cartas y de las consultas desde el invierno detenidas me ahoga, y estoy a punto de tenderme en el surco.. El oficio de amanuense me lleva la mitad del día, o más...»* (136). *«Se me ha juntado tal mole de papeletas, de materiales, que dudo mucho pueda resolver el tumor, acabar el libro antes del verano... Estoy aturdido,*

en un piélago de papel, sellado y común e impreso...» (137).

Y veamos esta larga queja a Bescós, ya en 1899:

> *«Recibí la suya del 4 en mi retiro de la Moncloa adonde estuve 15 días para que la cabeza no acabara de estallarme, y hacer un escrito de abogado, y dos capítulos de mi libro en prensa sobre La ignorancia del Derecho en relación con el referendum, etc., y acabar la monografía acerca de* Regeneración y tutela social, Isabel de Castilla, *que irá por remate al libro de la Liga que se está ya imprimiendo; etc. Nada de eso puedo hacer en casa, estando en Madrid. A mi vuelta he tenido que arbitrar original para la* Revista, *número pendiente, arreglos de discursos interesantes de Cortes, traducciones, recortes y comentarios, etc., que me lleva varios días con la corrección de pruebas y demás. Total, en conclusión, tres semanas sin contestar cartas; costumbre poco cortés, pero impuesta por fuerza mayor. Necesitaría tres cabezas y seis manos»* (138).

En esas cartas a Bescós nunca falta la queja por las dificultades del trabajo: *«Siento no poder continuar: son las siete y apenas si llegará la carta llevándola a la estación: si puedo mañana, escribiré más»* (139). *«Tengo un retraso enorme en la correspondencia; dicto a taquígrafo y he de ser breve»* (140). Sin duda por eso añade algún tiempo después: *«Me voy a la Mancha 15 días, porque no puedo más. No hay otro secretario, ni otro oficial ni otro escribiente que yo, y el trabajo es enorme»* (141).

En esas condiciones, es, realmente, una distracción inútil, lo que le molesta enormemente, la lucha por crear un movimiento político nuevo, la Unión Nacional. Por eso dice a Bescós y los amigos de Huesca: *«No pretendo convencerles a Vds.; déjenme, sigan con ellos. Imagine si hubiera de sacrificar un esfuerzo gigante por cada uno que duda»* (142). *«¿Qué será de la Unión? No lo sé: no tengo gran fe, máxime estando yo tan atosigado y faltando medios. No quieren periódico, no quieren partido: nada de lo que hoy se impone»* (143). *«Malo es haberse metido en esto; pero una vez metidos, hay que intentarlo todo para no salir mal. Está interesado hasta el decoro...»* (144). *«Hay que pensar en reconstituir la Unión Nacional, en términos de que no hagamos burradas como la en que estamos metidos»* (145).

Comienza el nuevo siglo y escribe a Giner: *«Por fin liquidé hoy con la Academia de C.M. y P., ingresando en ella»* (146). Otra vez, pues, una obligación, un compromiso a cumplimentar; casi nunca un placer intelectual, tengámoslo en cuenta (147). Y, de nuevo clama: *«Estoy en un periodo de ahogo, sin tiempo para escribir»*. (148). Ese mismo año ve ya

«cerca la hora de marcharme a Aragón. No lo he logrado todavía, cercándome con los cuidados ordinarios, dos libros, uno que se imprime y otro que se ha de imprimir y me preocupa, los cuales retrasan algo mi marcha» (149).

En mayo de 1902 escribe desde La Solana:

> *«Tengo más correspondencia de la que puedo sobrellevar, y es una de las causas de agravación de mi dolencia. Y aunque hago clasificaciones por orden de urgencia, siempre quedo mal con mucha gente. Pero no puedo remediarlo; no puedo hacer milagros y tengo forzosamente que resignarme a quedar mal»* (150). *«Por dos o tres días nada más, reanudo la correspondencia, que he tenido interrumpida más de dos meses para poder acabar mi librete de Derecho»* (151).

Y es que, explica para su defección próxima:

> *«Estoy hastiado de ver tan estéril agitación de revistas nuevas, mitins, veladas, aniversarios y centenarios, verdadera demencia. No hago ya más artículos»* (152).

Sobre sus últimos años, la etapa de Graus, *«... en este último periodo de mi vida —más que invertebrada rota, típicamente irregular, fragmentada y cambiante, he sido llevado a otras aficiones, y tengo comprometidas y embargadas las contadas horas y la escasa resistencia física que me queda—...»* (153). En otra carta, también a Altamira y por entonces, le explica que: *«ahora no escribo cartas ni contesto: hago excepción para ésta»*, anunciándole que, de todos modos, volverá un mes a Madrid, *«aunque no para ver gente, sino para estudiar, antes que el calor me postre. No sé todavía dónde iré a parar, no tengo aún alojamiento»* (154). En efecto, hace ese viaje a mediados de mayo, según le cuenta, de nuevo ya en Graus, explicando cómo todos los detalles

> *«(incluso contestar cartas, recoger dinero, recibir personas, encargar libros, facturar cajón, escribir a la familia, etc.) quedaron para última hora a fin de concentrar la atención entera en la Biblioteca, objeto principal del viaje, antes de la llegada de los calores, que me hacen imposible hasta el vestirme»* (155).

Según tradición familiar recogida por José María Auset Brunet, *«su jornada de trabajo se iniciaba sobre las doce del mediodía y acababa a altas horas de la madrugada. La noche le proporcionaba un estado de mayor concentración, y la mañana la aprovechaba para dormir. Sin embargo, su familia nunca tuvo la certeza de que hubiera para la mente de*

Costa un momento de reposo en las veinticuatro horas del día. Era su costumbre llevar, cuando se acostaba, unas hojas de papel, que dejaba en su mesilla de noche; cuando sus sobrinas entraban para despertarle, podían observar que aquellas hojas estaban llenas de notas» (156).

En la primavera de 1908 escribe de nuevo a Bescós: *«Continuas sangrías de tiempo (escritos sobre Notariado, Magisterio, Escuadra, Inundaciones, etc.), me ha retrasado la obra por otro año; razón por la cual he aplazado mis dos viajes a Tarragona y a Madrid»* (157). La escasez de bibliografía, las dificultades físicas, le amilanan: en junio de 1908 dice: *«Escribo de memoria, sin poder puntualizar nada»* (158).

A fines de octubre de 1909, va todavía a Madrid, desde donde escribe, y de donde regresa en febrero de 1910, ya definitivamente, un año antes de morir.

> *«Me he metido en un rincón, donde cuento que la gente me dejará en el absoluto aislamiento que necesito para poderme preparar la oposición de Galicia en dos meses o tal vez la de Granada en uno...»* (159).

Se queja, ya de regreso en Graus, de haber necesitado cinco semanas

> *«para acabar y quitar de delante un artículo a que no hubo manera de dar remate y enviarlo a* España Moderna, *en Madrid, y para dar vueltas a un oficio del Ayuntamiento de Zaragoza... y eso, apartando a un lado las cartas que iban llegando. Ayer principié a evacuarlas».*

También de lo infructífero de su viaje a Madrid:

> *«Muy poca cosecha de biblioteca. Fui a ella algunos días para lo del momento. Cuesta caro teniendo que hacerse subir a hombros, como en litera, y es tremendo en mi estado de salud, etc., etc. Ensayé los barros acnitíferos (sales radiactivas), sin resultado para mis músculos»* (160).

En el verano de 1910 las cosas son ya extremadamente costosas:

> *«No obstante mi incompetencia, hago por enterarme. Sólo que las cuartillas que tengo encarpetadas... pesan más de una arroba y me costará orientarme en la masa de paquetes y carpetas algunos días... Estoy buscando bibliografía y no encuentro la que tengo...No sé si me entenderá V.; escribo sobre una tabla, desde una mecedora...»* (161).

y pocas semanas más tarde:

> *«Último propósito de viaje, temeridad. No puedo positivamente hacerme cargo de nada*

ni de nadie. Fue una sandez mía comprometerme a leer y juzgar su plan de El último tirano, *estando como estoy, sin poder tenerme ni sentado en mecedora. Habría querido escribir acerca de esos tres o cuatro cuartillas, y no desconfío en absoluto; pero yo necesito meses para encender la colilla»* (162).

6.- La autoimagen: *«todos se acuerdan de mí...».*

En la primera página de su diario (15 de junio de 1864) escribe el joven Costa:

> *«Hasta ahora, no se me había ocurrido trasladar al papel mis sentimientos. Voy a ver si recuerdo algo de lo que ha pasado por mí desde fines del año 63. Mi vida entera ha sido un tejido de pesares y lágrimas, porque el maldito pundonor, que, sin duda, ha puesto la Naturaleza en mí con abundancia, ha sido la única causa que me ha atraído, atrae y atraerá constantes desgracias de todo género»* (163).

Ocho años más tarde mantiene el mismo tono:

> *«¡Ay!, este fatalismo desolador en que vivo me abruma. Esto de no saber nunca qué haré. Esto de no poder caminar por camino conocido, con plan reflexionado, me consume»* (164).

Pero más que indeciso, lo que está es carente de recursos. Por eso, escribe poco después:

> *«La Universidad y mis papeles me detuvieron al borde de la desesperación, y seguí viviendo y estudiando, y recogiendo apuntes para las proyectadas obras. No he proyectado desde entonces ninguna otra; lo que prueba que me he fijado ya en lo que debía ser objeto de mi vida»* (165).

Y ese mismo año de 1872, ante la muerte del hermano pequeño, Juan, de diez años, el único varón que queda en casa como apoyo del padre, llora, pero escribe:

> *«... a toda costa debo estudiar más y quedarme en Madrid, porque el que vive en provincias no llega nunca a* ***escritor de*** *fama, ni a ser ministro, y yo tengo grandes ambiciones... Que si me veo obligado a abandonar mis proyectos y a meterme en un pueblo, tendré bastante con dos años para morir tísico de tedio y desaliento»* (166).

Al año siguiente, ante la proclamación de la I República, se pregunta:

> *«En esto, ¿qué papel puede tocarme a mí? Si fuese catedrático en Madrid, ser uno de estos propagandistas racionales, con predominio de la cuestión eco-*

nómica, durante estos diez o doce años; fundar escuela, formar un núcleo de nacionalistas armónicos en Economía, y a la caída de Don Alfonso ser Gobierno. Esto puedo ser si consigo ser profesor de Economía en Madrid; si no, nada»... «Es este un precioso momento histórico: ¿me ha reservado Dios en él algún papel que desempeñar? Yo lo siento dentro de mí; pero esto no basta» (167).

Continuando con la pregunta sobre su futuro, al año siguiente, mientras prepara las oposiciones a cátedras de Derecho en Oviedo, Valencia y Granada, escribe:

> *«Trabajé mucho y cundió el trabajo en cantidad y calidad. Tengo muchas esperanzas. Ahora conozco (atendida la dirección y forma que he dado al trabajo) que me conviene más comenzar a trabajar y enseñar Derecho que Economía, aunque las dos cosas debo hacer, como Stuart Mill... También me parece oportuno estar en provincias tranquilamente construyendo mi alma y renunciando a los bienes materiales, para luego venir a Madrid en momento oportuno y abrir brecha en la opinión sin necesidad de hacer tanteos...»* (168).

Sin embargo, el temperamento ciclotímico aparece de nuevo:

> *«En el largo calvario de mi vida casi nunca me han faltado compañeros; pero más afortunados que yo, todos se han ido orillando; unos porque han muerto, otros porque han cedido al peso de la adversidad y de la convición racionalista han pasado al escepticismo; otros han hallado su puerto; yo solo he sufrido invariablemente mi camino de amargura, doblándose a cada paso los dolores y doblándose igualmente la sensibilidad para que fueran mayores sus estragos. Si no me hubiera alentado la esperanza, ¡cuántas veces no hubiera renacido el criminal intento de hace tres años!. Pero ya pasó. ¡Adelante, adelante! ¡Bebamos las últimas gotas... las últimas!»* (169).

Y poco después:

> *«Pero ¡insensato de mí! ¿De qué me quejo? ¿Quién me manda poner la vista más lejos de donde consiente mi poder? Por ventura, ¿he tenido jamás ninguna? ¿He podido hacer jamás lo que creía debido para mí? Siempre a merced del acaso, juguete de mil vientos, náufrago en todas las riberas. ¿Cuántas veces he andado y desandado mi camino, ignorando mi suerte y mi destino, hasta que me lo ha dado a conocer, no sé si demasiado tarde, una serie de casuales coinci-*

dencias!. Ahora se va a decidir mi porvenir: una humilde cátedra de una Univeridad humilde, escondida en un rincón de Europa; ésta ha de ser la semilla de mi obra, la piedra de mi cimiento: si esta se desmorona, soy perdido: juego a esta pobre carta toda mi fortuna. Alea, jacta est» (170).

El pesimismo político se hace generacional, individual: «*Yo he nacido tarde, y España llega tarde a todas partes*», escribe en 1875 (171). Y el 28 de noviembre de ese mismo año exclama: «*No puedo más conmigo. He hecho esfuerzos titánicos, gigantescos, he prodigado mi vida, he consumido mi salud y... todo ha sido inútil. ¡La indignidad se ha llevado el fruto del trabajo!*» (172).

Años de joven madurez. Aún sin cumplir los treinta (1876): «*... ofrezco a V. ahora mis pobres servicios*» (173); «*a fuerza de sudor y quintas esencias, he podido reducir a las proporciones de un glóbulo homeopático el adjunto conato de artículo...*» (174). Sueña ganar unas oposiciones al Registro, con lo que, dice, «*estaré en Madrid al lado de la Biblioteca, de la Institución, de los hombres de pro, y podré casarme*» (175). Poco después añade, quejándose de su inestabilidad geográfica y profesional:

> «*Me parezco a un árbol trasplantado: siempre que cambio de aires, casas, rostros, me mustio y renacen los mal disimulados deseos de la familia. ¡Cuándo tendré hogar propio y lo animará y me animará una mujer propia! ¡Cuándo acabará para mí esta vida provisional que es como un naufragio que amenaza prolongarse, hasta que me ahogue sin hallar el puerto de salvación!*» (176).

20 de julio de 1877: «*¡En Huesca otra vez! Al cabo de diez años he vuelto, a pesar de Rubio. Ya nadie se acuerda de él y todos se acuerdan de mí*» (177). Una mota de soberbia, de rencor, seguramente explicables. Al año siguiente, su propia síntesis autobiográfica no puede ser más trágica: «*Al cabo de una larga, pero más que larga, dolorosísima peregrinación por la vida, cuando pensé llegar al Thabor, me he encontrado con un Gólgota, y en vez de aliviarse mi cruz, la he sentido hacerse más pesada*»... «*es una horrible tra-gedia moral; sería una comedia para los demás...pero de seguro me ha faltado auxilio: ¡estoy solo!*» (178).

Sobre todo seguirá siendo crítico, amargo, con sarcasmo, sobre su propio trabajo. En 1881 en carta a su tío, mosén Salamero, califica su libro «*La poesía popular española...*» como «*el último buñuelo que he dado a la estampa*» (179).

Pero, cuando domina un asunto, es claramente soberbio. En 1889 escribe: «*no hay modo de preterirme si ha de llenarse con algo provisional el hueco ese de los iberos y de los celtas*»

(180). Si bien, respecto a ese tema de los iberos y celtas, se autoacusa ante Altamira de

> «*la responsabilidad moral, no pequeña, de haber introducido en la cultura histórica de aquí nociones falsas...: por falta de crítica se ha tomado eso como el Evangelio, no advirtiendo que era fruto abortivo de mi espíritu impaciente y dado a imaginaciones. Antes le autorizaría a V. para castigarme sino porque eso no puede hacerse mientras no se pruebe con trabajos serios de investigación la falsedad: a mí me toca flagelarme, y lo haré sin piedad*» (181).

Es una mezcla de humildad y soberbia, de seguridad y setimiento de persecución. En 1890 Costa agradece a Cánovas del Castillo su recomendación, en 1890, al Ministro de Gracia y Justicia del expediente de provisión de la notaría de Graus, sugiriendo convendría lo envíen al Consejo de Estado «*antes que suscribir el criterio hostil del Negociado, inspirado en el rencor personal*» (182).

Él mismo se conoce bien, e ironiza sobre sus excesos. «*Haré por verlo al año que viene —escribe a Altamira en 1892—, en mi excursión anual a Madrid. De todos modos, ahora no mitologizo...*» (183). Poco después, le agradece su disposición a «*abrirnos balcón a los profanos*» (184).

Uno de los últimos retratos de Costa
Fotógrafo desconocido,
hacia 1910-1911.

Ya acabando el siglo, incluso desea equivocarse, tan dura es su visión de las cosas. Así, en 1897, tras una disquisición terriblemente sombría sobre la España de su tiempo, añade:

> «*Ojalá me equivoque. Deseo* rabiosamente *equivocarme. Por humanidad, claro está; por los que vienen detrás; pues por mucho que galopase el renacimiento, a mí no*

había de alcanzarme ni en el entierro. En todo caso ¡dichosos los que aún tienen alas y éter donde batirlas y mecerse soñando!. Soñando noblemente...» (185).

Su propia imagen se deteriora. Cree haberse equivocado del todo. En una dura carta a Giner (de 14 de septiembre de 1897), hace repetidas comparaciones con éste, funcionario a sueldo, y él, que ha de

> *«mantener dos casas. Mal que vivimos. Porvenir, sin dinero... y a los 50 años... En tal situación, no me cabe un derivativo más... [el sueldo] me cuesta quitármelo del sueño y ya no puedo cercenarle más...; necesito* ménager *hasta el aliento, no* éparpiller *la atención... en el trabajo... Hoy, a los 51 años de edad, no me queda el poder de aguante que antes tenía para las genialidades de V. ni con la proximidad del fin tengo derecho como quizás antes a sufrirlas... Si volviera a nacer, no seguiría el camino que he seguido»* (186).

Ya en torno al Desastre, escribe en 1898 a Altamira: *«quizá lleve V. razón y mi pesimismo tenga parte de su causa en estructura cerebral, o en la lobreguez del túnel sin salida por donde ha caminado dando tumbos 40 años...»* (187). Y, hablando de la escasa capacidad de convocatoria de su movimiento, dice con ironía:

> *«Dudo que se logre, por falta de impulso inicial (casi solo un hombre, y de los más insignificantes y desprovistos de recursos y de auxiliares), y porque los sucesos se precipitan y no dan lugar a nada que requiera alguna gestación. Yo estoy en esto por accidente: no es empresa para viejos [acaba de cumplir 52 años], y menos para viejos como yo»* (188).

¿Manía persecutoria? (1899). Un caso de lo que hoy en corriente expresión política se califica de *«ningumeo»* sería el de la devolución de un telegrama de Bescós a Costa con la simple explicación de *«Desconocido»*, lo que aquél interpreta de monstruosidad y vergüenza y lo atribuye, no, como le sugieren el jefe y empleados de telégrafos de Huesca, a incuria e ignorancia, sino a *«hostilidad y malevolencia»* (189).

Pero en ese balance agridulce, entre lo que cree haber realizado y lo que cree le es malamente reconocido, se muestra aún reservado cuando, en 1900, responde al director de una revista inglesa, que viaja a España y se interesa por la Unión Nacional, pidiéndole su autobiografía:

> *«Agradezco el honor, pero no lo merezco. Hablar de mí sería profanarme, y me estimo en poco para el galardón y en mucho para el propio menosprecio... Así, pues, mi biografía no importa a nadie, ni a mí mismo»* (190).

Y, por entonces, con rudeza, a pesar de que luego se despide afectuoso, impreca a Altamira de que «*son Vds. tan difíciles todos, que ya me principia a doler la muñeca de haber escrito esta lata para V., seguro de que han de limitarse a encoger los hombros*». Y añade, al ver que antes de ser invitados a participar en la Unión Nacional se adelantan a mandar calabazas, se pregunta: «*¿Estorbaré yo?*» (191). También se queja «*de la prevención y hostilidad con que la provincia [de Huesca] en gran parte ha acogido mis pequeñas iniciativas, en vez de secundarlas, como le habría convenido, pues para ella eran, no para mí*» (192). Su resquemor es tan grande que tres años después (19 de mayo de 1903) se dirige en estos términos al Comité republicano de Huesca:

«*Tengo roto todo vínculo moral con la más cobarde, la más demente y la más desagradecida de las provincias españolas, pródiga para sus asesinos, despreciadora de sus hijos ilustres, que la sirven y honran, madre cariñosa nada más para los extranjeros, y que a mí, que la sacrifiqué las mejores horas de mi vida, me ha tratado, más aún que con despego, con hostilidad, con la misma hostilidad que si hubiera sido yo un enemigo público. No soy nada para ella, ni ella para mí; cuando la cruzo en el ferrocarril de Zaragoza, me hace el efecto de una región extranjera; sólo cuando llego a Barbastro y a Graus me siento en mi patria y en mi tierra; ¡dos oasis enclavados en un destierto enemigo! No*

El cadáver de Costa en su capilla ardiente de Graus
Foto Freudenthal, 1911
Nuevo Mundo, *"Costa de Cuerpo presente"*
Archivo Pedro Arnal Cavero

quiero contacto, ni siquiera indirecto, con una colectividad gregaria que se ha presentado tan servilmente a hacer de trampolín a unas cuantas nulidades forasteras, para caer en la miseria y el deshonor...» (193).

Es, desde el punto de vista de la vida pública, de la conciencia de posibilidad de actuar, el final. Así lo escribe a Giner, en enero de 1903:

> *«Si pensara algo, consultaría con V., como la última vez (Mayo). Pero no pensaré: ha concluido, creo, todo. Hace 20 años (política geográfica), aun veía o creía ver mucho; hace 10, y hace cuatro (Alto Aragón, Zaragoza), algo; hace dos (Ateneo), muy poco, un resplandor de crepúsculo; hoy, nada: cerrado del todo el horizonte: si algo veo, es que no existe camino: el libro ese del Ateneo no represeta ya sino el cumplimiento (bien amargo) de un compromiso ligeramente contraído... Vocaciones (esto son nuestros libros) todas estériles, por falta de potencia interior y por falta de ambiente»* (194).

Y esta lamentación del verano de 1904:

> *«...como organismo físico, doliente, agitado, caído, impotente para todo, sin medios personales que alcancen ni de lejos a las muchas y grandes responsabilidades y exigencias que me ha ido creando el pasado (cercado de remordimientos), sin una pulgada que no exhiba la señal de una herradura, absolutamente solo: sin asiento, sin casa, sin secretario, escribiente, criado: sin madre, mujer o hermana, teniendo que hacerlo todo por mí o teniendo que dejarlo de hacer...»* (195).

Las últimas revisiones van menudeando en 1906: *«A cada uno por su estilo nos cayó la lotería con nacer»* (196). Y, en carta a Ciges Aparicio (30 de agosto de 1906): *«Soy una ruina psicológica tanto como fisiológica y no se puede contar conmigo ya para nada»* (197). En 1907:

> *«... soy ya del todo ajeno a esos pataleos y convulsiones de agonía: a las de Madrid como a las de Barcelona. Fracasé; ha fracasado el republicanismo; ha fracasado España. Y no me cumple ya más sino hacer honor a ese mi fracaso, doblándole la frente, sometiéndome decorosamente, sin patalear, a la fatalidad de mi impotencia, ahogar la ira en el silencio y la oscuridad de este rincón, maldecir a los traidores de 1899-1900 y a los infieles de 1903-1907, llorar los años de vida perdidos en perseguir una utopía —la resurrección de un cadáver putrefacto—...»* (198).

Situación en la que los ataques judiciales terminan de hundirle, aunque lo niegue: «*Lo del procesamiento es nada. Salgo a uno o dos al año. Ahora mismo tengo uno, por el mismo Fiscal, en Madrid. Hace una semana vino el último exhorto. Yo ni siquiera me defiendo*» (199).

Para 1909 se ha cerrado en su propio círculo, autoprohibiéndose recurrir a cualquier persona vinculada al poder:

> «*Yo escribiría al Sr. Solano, pero ya sabe V. que no puedo tener contacto con nada que represente reconocimiento directo o indirecto de la legitimidad de estos* poderes *políticos... Tan no quiero hacer ni aun en chanza ese reconocimiento, que me cita el Juzgado de Benabarre (por exhorto del Congreso de Madrid), para que comparezca allá el día 11, y no sólo no compareceré, sino que ni acreditaré la imposibilidad física; y claro está, tendrán que detenerme por la Guardia Civil. Antes la cárcel que aquella defección a mis convicciones y al luto del pueblo y de la patria*» (200).

Y contamos, ya, con algunas de sus palabras finales, con las que prácticamente termina este ensayo. El 25 de marzo de 1910 escribe:

> «*En conclusión, que no valí nunca para nada, y ahora valgo todavía menos... Y he sido siempre un impotente. Habría debido declararme dinástico. Entonces habría hecho vida práctica y normal, sin engañar a los amigos ni engañarme a mí mismo*» (201).

Pero no es sólo el hombre, con ser ello muy grave. Es también muy duro el juicio que le merece su propia obra. Ya a semanas de morir, escribe sobre ciertos escritos suyos afirmando que son «*agua pasada y no le interesa a nadie*» (202).

* * *

En síntesis, y para dar cierre a este ex-cursus sin duda demasiado largo, aunque también emocionante y clarificador, espero, recordemos, de una parte, el balance que ofrece una precisa frase de Luis Antón del Olmet: «*Se hizo solo y vivió solo*» (203). También al insustituible maestro del costismo, George J. G. Cheyne, que afirmó, como síntesis de sus estudios, que «*antes que a un* gran fracasado, *yo veo en Costa a un gran* frustrado» (204). Y, en fin, volviendo a las palabras de Fontana en el prólogo a Cheyne, espero haber contribuido a esa «*profunda lección acerca de la responsabilidad del intelectual y del precio que puede verse obligado a pagar si se mantiene fiel a ella*» (205).

NOTAS

(1) Por haber de preparar este texto durante el verano, a casi mil kilómetros de Huesca, no recurro a las cartas aún inéditas conservadas en su Archivo Histórico Provincial [Vid. María RIVAS PALÁ (dra.) *Archivo de Joaquín Costa. Inventario de los documentos conservados en el Archivo Histórico Provincial de Huesca*, Zaragoza, DGA, 1993] ni a las igualmente aún inéditas que se guardan en la casa de Costa en Graus.

(2) Luis ANTÓN DEL OLMET, *Los grandes españoles. Costa*, s.l. [Madrid], s.a. [1917]. OLMET utiliza (pp. 22-148) generosamente las *Memorias*, o "dietario" que inicia Costa el 15 de junio de 1864, con apenas diecisiete años y el 11 de julio de 1878, aún no cumplidos los treinta y dos, y que él mismo había titulado "En este valle de lágrimas". Sobre el diario de Costa, ver CHEYNE, p. 39, n. 1.

(3) Pedro MARTÍNEZ BASELGA, *Quién fué Costa*, Zaragoza, 1918, pp. 4-5. De este librito se hace, por estas mismas fechas (septiembre de 1996), una reedición facsímil por la Institución Fernando el Católico de la Diputación de Zaragoza.

(4) Barcelona, Ariel, 1972. Posteriormente, en "Aspectos biográficos y bibliográficos de J. Costa" insiste CHEYNE en que «*este Diario y las Notas que lo completan, es lectura indispensable para quien quiera conocer las esperanzas, los ideales y las frustraciones de Costa; también algo de ello se ve en las notas desparramadas que reunió luego en legajos para su obra "Soter"*». *El legado...*, p. 22. Entre las Notas, destacan las que titula "*Nosce te ipsum*", de 1868.

(5) CHEYNE afirma ya en 1965 que «*Olmet, que debía la popularidad de su libro a los extractos del Diario de Costa, nunca tuvo de hecho el original a su disposición sino una copia de extractos que Tomás, el hermano de Costa, juzgó apropiados y no demasiado personales*». *Ensayos...*, p. 17. He podido comprobarlo por mí mismo, en la medida en que, desde que hace unas semanas dispongo de una regular y algo confusa fotocopia de las Memorias, muy amablemente proporcionada por el presidente de la Fundación Joaquín Costa, D. Joaquín Ortega Costa. Sin embargo, y para no desconsiderar este gesto con el que se me pide discreción, me limito a esos textos ya conocidos, bien por OLMET, bien por haber sido fielmente reproducidos por CHEYNE. En esos casos, cuando recojo algunos fragmentos de los reproducidos por OLMET y he podido contrastarlos con el original, lo indico en negrita.

(6) Agustín SÁNCHEZ VIDAL, que inició con Justo de Valdediós la reconstrucción de las páginas literarias de Costa, ha afirmado que «*su estado de notas fragmentarias hace muy difícil recomponer tales esbozos, pero tiene la ventaja de sorprenderle muy deshinhibido, expresándose en términos todavía más explícitos que en sus manifestaciones públicas*». *El legado...*, p. 64.

(7) *El legado...*, p. 29. El texto fue dado a conocer por A. SÁNCHEZ VIDAL en el artículo "Un Costa inédito", en *Andalán*, 353, marzo de 1982.

(8) GEORGE J. G. CHEYNE, *Confidencias políticas y personales: Epistolario Joaquín Costa-Manuel Bescós, 1899-1910*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1979; *El don de consejo. Epistolario de Joaquín Costa y Francisco Giner de los Ríos (1878-1910)*, Zaragoza, Guara, 1983, y *El renacimiento ideal: epistolario de Joaquín Costa y Rafael Altamira (1888-1911)*, Alicante, Instituto J. Gil Albert, 1992.

(9) Los núms. 1 a 10, 1984-93, en su mayoría recogen cartas a Costa, y no suyas. Lo mismo ocurre con el trabajo que se edita en el número 14 (en prensa, en el

verano de 1996) de Juan Carlos ARA, que recoge muchas cartas de tres grandes corresponsales —Antonio Machado padre, Rafael Salillas y P. Dorado Montero— pero no las respuestas de Costa a aquéllas. En cambio, en el mismo número, se edita otro trabajo que sí nos interesa reseñar aquí, el de Ignacio PEIRÓ, "La historia de una ilusión: Costa y la cátedra de Historia de España de la Central (1875)", trabajo cuya consulta debo a la ambilidad del autor.

(10) En cuanto a los textos utilizados, si bien no se citarán en la lectura del trabajo, parece conveniente indicar su procedencia, lo que permite el contraste, el seguimiento cronológico o bien la referencia a diversos asuntos de modo diacrónico. Ficharé según el destinatario para las cartas escritas por Costa a M. Bescós, F. Giner y Rafael Altamira, añadiendo la página y, las publicadas en los Anales de la Fundación Joaquín Costa se indicarán con una A y el número de la carta, según la enumeración correlativa establecida por sus editores. El libro de Luis Antón DEL OLMET se cita como OLMET, la biografía de CHEYNE con el nombre del autor y su libro póstumo *Ensayos sobre Joaquín Costa y su época*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1992, como *Ensayos*.. Otra obra a la que recurrimos brevemente es el libro colectivo que con el título de *El legado de Costa*, Huesca, Ministerio de Cultura y DGA, 1984, recoge las intervenciones del encuentro en Huesca pocos años antes. Se citará como *El legado*.

(11) En efecto, CHEYNE escribe que «*Costa, una vez alcanzada la madurez, no escribió ni diario ni memorias. A partir de 1880, sólo se encuentran algunas frases breves, apuntadas en momentos de desaliento, algunos comentarios de tipo personal en la correspondencia con sus amigos, alguna exclamación lapidaria, garrapateada con ira o exasperación al margen de un recorte de periódico. De todos los hombres eminentes del siglo XIX, es tal vez el más reservado*». CHEYNE, p. 14.

(12) CHEYNE, p. 8.

(13) OLMET, 10.

(14) CHEYNE, que fue ayudado en este tema por su esposa, Asunción Cheyne, médico psiquiatra, hace una precisa descripción de los males de Costa: «*... el comienzo se presentó después de la pubertad y afectó ambos hombros; como consecuencia, el hombro derecho quedó más bajo que el izquierdo y los omóplatos se hicieron muy salientes. Levantar el brazo se convirtió para él en penosa tarea, aunque la mano permaneció intacta. Algo más tarde, el mal atacó el cinturón pélvico, afectando el muslo y haciendo que el andar fuera un verdadero tormento. Siguieron luego los músculos del cuello (aunque no los de la cara), lo que le obligaba a mantener la cabeza erguida y a apoyarla, siempre que le era posible, en el respaldo de la silla o en una pared; todo lo cual creaba una sensación de altanería por lo que fue injustamente criticado*». CHEYNE, p. 66. Ver pp. siguientes, magníficamente documentadas sobre la enfermedad y sus crisis.

(15) Por ejemplo, hay constancia de una dura enfermedad padecida por Costa desde el 24 de junio de 1864, en la cual le visita el médico cinco veces y le hacen una sangría, extrayéndole ocho onzas de sangre. OLMET, 29.

(16) OLMET, 44.

(17) Ver OLMET, 52.

(18) OLMET, 23.

(19) CHEYNE, 52.

(20) CHEYNE, 58.

(21) "*Nosce te ipsum*" (1868), cit. por CHEYNE, p. 66.

(22) OLMET, 58.

(23) OLMET, 132.

(24) A GINER, 1885, 56.

(25) A GINER, 1885, 56.

(26) A GINER, 1887, 73.

(27) A ALTAMIRA, 1891, 42.

(28) A GINER, 1891, 98.

(29) A ALTAMIRA, 1891, 51.

(30) A ALTAMIRA, 1891, 41.

(31) «*He estado enfermo y recluso en mi cuarto, con anginas que aún no están enteramente curadas*». A ALTAMIRA, 1891, 55.

(32) A ALTAMIRA, 1891, 56.

(33) A GINER, 1902, 164.

(34) A GINER, 1902, 166. Y poco después añade: «*El domingo... hice la tontería de ir al campo (no dormí dos noches por la excitación de la enorme fatiga*». (A GINER, 1902, 165).

(35) A BESCÓS, 1902, 81.

(36) A BESCÓS, 1902, 84.

(37) A GINER, 1903, 174-175.

(38) A ALTAMIRA, 1903, 127.

(39) A BESCÓS, 1904, 95-96.

(40) A BESCÓS, 1904, 91

(41) A GINER, 1906, 184.

(42) A BESCÓS, 29-12-1907, 107.

(43) OLMET, 277.

(44) A BESCÓS, 29-12-1907, 107.

(45) A BESCÓS, 1908, 113.

(46) A BESCÓS, 1908, 110.

(47) OLMET, 351.

(48) A BESCÓS, 1908, 138.

(49) A BESCÓS, 1909, 158-159.

(50) A BESCÓS, 1909, 162.

(51) A BESCÓS, 1910, 189.

(52) OLMET, 352-353.

(53) A BESCÓS, 1910, 190.

(54) OLMET, 365.

(55) OLMET, 384-385.

(56) OLMET, 394-399.

(57) Pedro MARTÍNEZ BASELGA, *Quién fue Costa*, p. 16.

(58) Según una gacetilla del mismo día de la muerte (8-2-1911) «*Costa era propietario de pequeñas fincas rústicas y urbanas y tenía un capitalito que le producía modesta renta*». Cit. por OLMET, p. 412.

(59) OLMET, 31.

(60) OLMET, 66. Este autor transcribe del manuscrito, erróneamente, «*arrancarme*» por arreglarme.

(61) OLMET, 69.

(62) OLMET, 81.

(63) OLMET, 76.

(64) OLMET, 73.

(65) OLMET, 70.

(66) OLMET, 93-94.

(67) OLMET, 87. La humillante petición de demora en las deudas, de espera en la pensión, de ayuda a familiares y amigos, agobia a Costa, que el 14 de mayo de 1875 escribe: «*Y yo, ¡qué mal estoy! ¿Cómo voy a pagar el pupilaje de abril, mayo y junio, los veinticinco duros de D. Julián, hacerme un traje de verano, etc.? Ya me ha pedido dinero la patrona; pues ¡está fresca!*». (Ibidem, p. 199).

(68) OLMET, 116-117.

(69) OLMET, 97.

(70) OLMET, 123.

(71) OLMET, 58.

(72) A ALTAMIRA, 1896, 88.

(73) Pedro MARTÍNEZ BASELGA, *Quién fue Costa*, p. 69.

(74) «*Ahora, antes de que declaren mayor de edad a este desdichadín [Alfonso XIII], era quizá la oportunidad de intentar eso de "partido". Pero es tarea muy seria, y en la cual un hombre como yo y como los que habían de seguir no podrían entrar sin la seguridad del éxito, y esto supone un esfuerzo colosal; vencer la inercia de asociaciones económicas y de sabios: manifiestos, asambleas, meetings, excursiones, una oficina... Supone mucho dinero*». A BESCÓS, 1901, pp. 79-80.

(75) Cit. en OLMET, 183.

(76) A BESCÓS, 1900, 64.

(77) En Graus, ya muy enfermo (1909) cuenta a BESCÓS: «*Me escriben desde Siétamo dos señores, Serres y Curto, que dicen ser los dos últimos desterrados que quedaban de los seis mandados por el Gobierno desde Barcelona... Les han hecho creer que yo soy una persona acomodada, y hasta capitalista, y acuden a mí en demanda de ayuda. Y como no sé dar la callada por respuesta, aun*

obligándome a pregonar mi situación, de que no había ninguna necesidad...». A BESCOS, 1909, 140.

(78) CHEYNE, p. 79.

(79) En "*Nosce te ipsum*". Recogido por CHEYNE, p. 65.

(80) A BESCÓS y BARAYBAR, 1900, 38.

(81) A BESCÓS, 1901, 79.

(82) A GINER, 1885, 57.

(83) OLMET, 197.

(84) OLMET, 99. Poco después reincide en esa idea: *«No te maldigo, no, siglo mío, porque haces de nosotros otros tantos Cristos que llevamos en nuestras espaldas los pecados de muchos siglos y bebemos el vinagre y la hiel que amargan las aguas del progreso, y sufrimos el frío de la nube que obscurecía el sol de la Historia, para que a nuestro calor se disipe, y la humanidad (la Humanidad, que no nosotros) prosiga más en paz sus inmortales destinos».* Ibidem, pp. 101-102.

(85) A ALTAMIRA, 1893, 75.

(86) A ESPEJO, 1881, A-5, 80.

(87) A TAMAYO, 1888, A-3, 48.

(88) A ALTAMIRA, 1898, 108.

(89) A BESCÓS, 1908, 122.

(90) A ALTAMIRA, 1889, 31.

(91) Asunto muy poco conocido, que investigó CHEYNE, ver pp. 58-60.

(92) A ALTAMIRA, 1898, 109.

(93) A ALTAMIRA, 1898, 106. Nueve años después, ya retirado en Graus, es instado por BESCÓS a expatriarse y cambiar de nacionalidad: *«Creo —le dice éste— que ha llegado la oportunidad de hacer lo que ya indiqué a V. hace años... soltar amarras y ponernos bajo el amparo de leyes más cultas, haciéndonos ciudadnos de otro País donde no tengamos que sufrir el bochorno de ser gobernados por imbéciles y traidores».* Por ello concluye: *«creo que no le queda a Usted por hacer sino un solo trámite: un manifiesto al Pueblo español como tal y una petición de nacionalidad de adopción al gobierno del país que elijamos».* (BESCÓS a COSTA, 27-12-1907). Costa, ya en total retirada, le aconseja informarse bien de todo, antes de actuar, lo que es posible para BESCÓS, *«joven, sano y rico»*, mientras que en su caso, *«es cosa prolija y para hablada»*. (COSTA a BESCÓS, 29-12-1907).

(94) A ALTAMIRA, 1898, 112.

(95) A ALTAMIRA, 1898, 112-113.

(96) *«No doy a nadie la dirección»*. A GINER, 1907, 190.

(97) A BESCÓS, 1910, 180.

(98) OLMET, 21.

(99) A GINER, 1890, 95.

(100) OLMET, 23. Cheyne, 25.

(101) OLMET, 344.

(102) OLMET, 112.

(103) OLMET, 113. Ver CHEYNE, p. 81, quien cree que *«tanto Ciges como Olmet, y especialmente este último, han creado más misterio en torno a Fermina del que era necesario»*.

(104) OLMET, 144-148. CHEYNE, 99-101.

(105) A GINER, 1878, 29-31.

(106) A GINER, 1878, 37.

(107) Este asunto, vidrioso y aún no estudiado a fondo (CHEYNE le dedica unas breves páginas, 109-113), preferimos dejarlo por el momento, ya que salvo este delicado autor, la mayoría de los escritos al respeto difieren en sus interpretaciones, y la familia, que no es partidaria de dar a conocer, por ejemplo, la correspondencia entre Costa y su hija, prefiere el silencio a un estudio a fondo. Sobre Pilar Costa Palacín y sus hijos, la familia Ortega Costa, ver mi entrevista a Joaquín ORTEGA COSTA, en el número de la revista *Rolde*, que aparece en estas fechas, septiembre de 1996.

(108) Para despedirse en las cartas, lo hace de todas estas formas: *«Suyo affmo»* y *«Muy suyo affmo»*, (el más frecuente). A veces esta expresión va precedida de un *«siempre»* o un abrazo, otras seguida de las expresiones *«amigo y compañero que*

le quiere», «*y buen amigo que le quiere y b.s.m.*», «*obligado amigo*», «*entrañable amigo*», «*Muy suyo devoto*», «*Muy suyo ex corde*», «*suyo toto corde*», «*Suyo con un abrazo ex corde*», «*Su agradecido*», «*Suyo muy de veras*», «*Suyo siempre devoto invariable amigo*», «*considerado amigo*», «*adicto amigo*» «*y correligionario*», «*con la más viva simpatía obligado amigo*», «*Suyísimo*», «*Yours truly*», «*Suyo siempre affmo. dévoué amigo*»...

(109) OLMET, 41. Es anotación del 28-12-1866. Cheyne, 42.

(110) OLMET, 110.

(111) OLMET, 56.

(112) OLMET, 57.

(113) OLMET, 104.

(114) *Ensayos*..., p. 106.

(115) OLMET, 122.

(116) Ignacio PEIRÓ habla claramente de «*su falta de habilidad para desenvolverse en los medios académicos*» y señala que, dado que «*en las oposiciones de la época la garantía social que proporcionaba el éxito conformista, la continuidad de una carrera y el triunfo de la vanidad dependían de muchos factores*», entre los que enumera las conexiones y relaciones subterráneas de amistad, una cierta edad nunca menor de 35 años (Costa tiene en ese momento 29 recién cumplidos), la historia académica (Costa es el doctor más reciente), experiencia docente (tienen mucha más los otros), proximidad al régimen de la Restauración (Costa está identificado con el krausismo, por el contrario), el juego de las influencias político-académicas (en el que Costa era entonces aún, «*prácticamente un desconocido*»). Por todo ello concluye que «*de hecho, la injusticia existió en el resultado..., porque Manuel Pedrayo [un mediocre sin posterior obra de interés] fue el ganador de la plaza, y pudo existir por la parcialidad de los jueces que juzgaron los ejercicios. Sin embargo..., históricamente, ni el momento era el más favorable, ni los méritos de Costa eran los más relevantes, ni los opositores eran "todos malos"*». Ignacio PEIRÓ, "La historia de una ilusión...", art. cit.

(117) A ALTAMIRA, 1898, 110.

(118) Pedro MARTÍNEZ BASELGA, *Quién fue Costa*, p. 18.

(119) OLMET, 46.

(120) OLMET, 47-50.

(121) El 16 de septiembre de 1867 escribe: «*Hace tres días cumplí veintiún años. ¡Veintiún años¡. Veintiún años, y sin dibujarse mi porvenir*». OLMET, 52.

(122) OLMET, 86.

(123) OLMET, 113.

(124) OLMET, 105.

(125) A GINER, 1888, 75.

(126) A J.L. ALBAREDA, 1877, A-4, 60.

(127) A GINER, 1886, 63-64.

(128) A GINER, 1888, 75-78.

(129) A GINER, 1891, 105-106.

(130) A GINER, 1891, 99.

(131) A ALTAMIRA, 1892, 60.

(132) A ALTAMIRA, 1892, 69.

(133) A ALTAMIRA, 1892, 58.

(134) A ALTAMIRA, 1893, 73.

(135) A GINER, 1896, 119-120.

(136) A GINER, 1896, 121.

(137) A ALTAMIRA, 1898, 111.

(138) A BESCÓS, 1899, 24-25.

(139) A BESCÓS, 1899, 34.

(140) A BESCÓS, 1900, 55.

(141) Se refiere posiblemente, según CHEYNE, a La Solana. A BESCÓS, 1900, 51.

(142) A BESCÓS, 1899, 26.

(143) A BESCÓS, 1900, 40.

(144) A BESCÓS, 1900, 46. Se refiere a la Unión Nacional.

(145) A BESCÓS, 1900, 59.

(146) A GINER, 1901, 162.

(147) En octubre de 1899, había ya escrito a GINER: «*Viajé algo por Francia, con una gran depresión, sin gana de trabajar, todo descompuesto. A última hora, con fresco, en Hendaya, he puesto en cuartillas la mitad del discurso de la*

Academia, que ahora por fin acabaré». A GINER, 1899, 152.

(148) A BESCÓS, 1901, 71.

(149) A Cristóbal DE CASTRO, A-10, 204.

(150) A BESCÓS, 1903, 86.

(151) A BESCÓS, 1904, 90.

(152) A GINER, 1904, 179.

(153) A ALTAMIRA, 1905, 133.

(154) A ALTAMIRA, 1905, 131.

(155) A ALTAMIRA, 1905, 133.

(156) *El legado...*, p.111.

(157) A BESCÓS, 1908, 110.

(158) A BESCÓS, 1908, 115.

(159) A GINER, 1887, 73.

(160) A BESCÓS, 1910, 171-172.

(161) A BESCÓS, 1910, 187.

(162) A BESCÓS, 1910, 188.

(163) OLMET, 22. CHEYNE, 34.

(164) OLMET, 76.

(165) OLMET, 70-71.

(166) OLMET, 77. La corrección en negrita, a partir de CHEYNE, p. 80.

(167) OLMET, 83-84.

(168) OLMET, 88.

(169) OLMET, 99.

(170) OLMET, 100.

(171) OLMET, 119.

(172) OLMET, 121.

(173) A MARANGES, 1876, A-1, 2.

(174) A GINER, 1876, A-4, 52.

(175) OLMET, 132.

(176) OLMET, 135-136.

(177) OLMET, 140.

(178) A GINER, 1878, 29-31.

(179) 1881, A-6, 104.

(180) A ALTAMIRA, 1889, 31.

(181) A ALTAMIRA, 1889, 35.

(182) A-4, 71.

(183) A ALTAMIRA, 1892, 59.

(184) A ALTAMIRA, 1893, 76.

(185) A ALTAMIRA, 1897, 99.

(186) A GINER, 1897, 122-123.

(187) A ALTAMIRA, 1898, 104.

(188) A ALTAMIRA, 1898, 112.

(189) A BESCÓS, 1899, 18.

(190) OLMET, 367.

(191) A ALTAMIRA, 1900, 121.

(192) A BESCÓS, 1900, 40.

(193) OLMET, 185.

(194) A GINER, 1903, 173.

(195) Cit. por CHEYNE, p. 149.

(196) A GINER, 1906, 185.

(197) En CHEYNE, 148.

(198) A BESCÓS, 1907, 103.

(199) A BESCÓS, 29-12-1907, 107.

(200) A BESCÓS, 1909, 140-141.

(201) A BESCÓS, 1910, 175.

(202) A A. AGUILERA y ARJONA, A-8, 157.

(203) OLMET, 16.

(204) *Ensayos...*, p. 27.

(205) Fontana, en Cheyne, p. 10.

Piedra con aspecto fálico situada en las inmediaciones de la "Piedra de los moros" (entre Castilsabás y Ayera —Huesca—) Fotografía: Carlos Dolader, 1996.

IN MEMORIAM
JULIO CARO BAROJA

A las 19:15 horas del día 20 de septiembre de 1996, finalizadas ya las sesiones científicas del VII Congreso de Antropología Social, tuvo comienzo el acto de homenaje en recuerdo de Julio Caro Baroja (14/11/1914-18/8/1995) con las intervenciones del Dr. D. Joan Josep Pujadas Muñoz (presidente de la FAAEE y profesor de Antropología Social en la Universitat Rovira i Virgili) en calidad de presentador, de la Dra. Dª Teresa del Valle Murga (Catedrática de Antropología Social en la Universidad del País Vasco) y del Dr. Davydd J. Greenwood (Goldwin Smith Professor of Anthropology en la Universidad de Cornell University). El texto que sigue es la transcripción de las tres intervenciones. (*)

• Joan Josep Pujadas Muñoz:

Buenas tardes a todas y a todos los "resistentes" que todavía seguís en la sala en esta última sesión académica del Congreso. Vamos a empezar directamente este acto pues todavía nos quedan bastantes cosas por hacer antes de clausurar el Congreso.

Vamos a intentar esbozar, junto con Teresa del Valle y Davydd Greenwood, algunos elementos que consideramos claves para situar la obra y la personalidad de Caro Baroja de forma que sea algo más comprensible la recepción de éstas por parte del colectivo antropológico que representamos los que hoy nos encontramos aquí reunidos.

Este acto de homenaje, entendido como ritual académico, tiene más de pretensión de ser la **crónica de una ausencia** que el vano intento de evaluar la compleja y densa obra de ese maestro que nos abandonó el día 18 de agosto de 1995.

Quiero destacar la presencia de mis compañeros de mesa ya que son dos de las personas que más conocieron a Caro Baroja, Greenwood desde hace ya treinta años, del Valle en los últimos veinte. El primero se

(*) Se reproduce aquí íntegramente el contenido del acto en memoria de Caro Baroja. Debido al carácter espontáneo de éste, el texto definitivo ha sido corregido por los distintos participantes a partir de la transcripción de sus intervenciones.

reclama discípulo del maestro, la segunda fue compañera en las tareas docentes durante esa tardía y muy breve etapa en que Caro Baroja ejerció de profesor en la Universidad del País Vasco.

Este acto también es la crónica de otra ausencia, por cuanto se ha quedado vacía la silla que tendría que haber ocupado Pío, hermano y albacea de Julio, ya que ha padecido un pequeño accidente que le ha imposibilitado estar aquí hoy con nosotros. Vaya desde aquí, por tanto, también nuestro recuerdo para Pío Baroja, con el deseo de una pronta recuperación.

La significación que le queremos dar a este acto no es la de homenaje en sentido convencional, esto es, una loa autoidentificativa a su obra, a su enfoque, a su escuela y a su trayectoria. No creemos que tal enfoque coincidiese con el espíritu independiente e hipercrítico del desaparecido maestro. Nuestra voluntad, por el contrario, es intentar reflexionar sobre los encuentros y desencuentros que se produjeron entre Caro Baroja y el colectivo antropológico que nosotros representamos hoy.

A pesar del reconocimiento de su obra, de su condición de académico de la lengua, de intelectual con una gran presencia mediática, la obra de Caro Baroja posee una escasa presencia en los debates de los antropólogos españoles. Existe una indudable disociación tanto en los enfoques teóricos como en la elección temática entre el itinerario intelectual de Caro Baroja y las orientaciones que predominan en la actual Antropología española.

¿Cómo explicar esta disociación? Tal vez pueda plantearse como hipótesis provisional, que requeriría de ulteriores desarrollos, que el origen del desencuentro reside en la ausencia de una escuela por parte del maestro. Posiblemente él mismo, de forma más o menos consciente, rehuyó sistemáticamente dicha posibilidad. La verdad es que no es fácil transitar por su obra buscando puntos de referencia fijos y unas líneas definidas como punto de partida para desarrollar. Encontramos en sus escritos, eso sí, una erudición asombrosa y un espíritu crítico insobornable, así como buenas dosis de escepticismo, rasgos todos ellos bastante incompatibles con la adopción de un "credo" doctrinario y menos aún con la implicación en los sectarismos académicos de "escuela".

La imagen convencional de don Julio, de la que se alimentaban todos aquellos que no pertenecían a su círculo de íntimos, era la de una persona huraña, retraída y tímida. Creo que él cultivaba de forma consciente esta imagen. Era, por otro lado, muy frecuente que no apareciera en aquellos actos académicos en los que él tenía que constituir el centro de atención. Aunque los fastos y los boatos no le gustaban, raramente daba un no por respuesta cuando le invitaban. Por ello, ¿cuántas veces muchos de nosotros nos habremos

Julio Caro Baroja. Fragmento de "Lo incomprensible".

quedado "compuestos y sin novia", con las ganas de oír una conferencia suya?

Cuando leía sus conferencias no hacía demasiadas concesiones al público asistente. Utilizaba su hilo de voz, casi sin inflexiones, para adentrarse en una textualidad compleja, pensada más en forma de artículo para ser leído que como conferencia para ser escuchada. Caro Baroja era fundamentalmente, antes que cualquier otra cosa, un escritor prolífico, coherente consigo mismo y con un acerado espíritu crítico.

Sus reflexiones eran fundamentalmente el reflejo de su personalidad compleja, nada proclive ni a la moda ni a la voluntad de gustar o quedar bien. Entrar en sus escritos es algo que requiere tenacidad y paciencia, ya que su aparente oscuridad en cuanto a las fuentes y en cuanto a los enfoques se fundamenta en una erudición, en un espíritu crítico proclive a la detención constante de

paradojas y en una voluntad de llegar al fondo de los problemas que está al alcance de muy pocos. Posiblemente su retraimiento y timidez eran el escudo para ocultar su escepticismo y su frustación frente a los que le oían y leían sin escuchar ni entender.

Tras su frustado intento de entrar en la Universidad, se refugia en el Museo del Pueblo Español, desde donde tiene la oportunidad institucional de tender puentes hacia la Antropología de otras latitudes, pasando por encima de la mediocridad universitaria del franquismo. Dedica varias páginas de su obra biográfica a explicarnos su encuentro con maestros como Foster o Pitt-Rivers, sus recorridos por España y sus viajes al extranjero. No me resisto a citar una referencia suya: «*Para estas fechas* [está hablando de los años cuarenta y los cincuenta], *yo ya había publicado varios libros y estudios en etnografía e historia; pero he de confesar que las relaciones que he tenido en mi anterior etapa profesional se ha debido más al trato social y a mi situación de director en el Museo que a todos los esfuerzos y tareas individuales*». Se quejaba, pues, de la falta de comunicación intelectual y del hecho de que su obra no era conocida ni era leída. He aquí una clave para explicar su frustración y escepticismo.

Pero volvamos a la pregunta inicial. ¿Cuál puede ser el origen del desencuentro entre este gran intelectual y la academia española?, ¿quién ha leído y quién lee a Caro Baroja entre los historidadores y antropólogos?, ¿cuál es el impacto de su obra en la antropología social vasca, española e internacional?, ¿hasta qué punto la insuficiente difusión de su obra puede explicarse por la naturaleza de su carácter o por las características internas de su trabajo, o bien por las pecualiaridades de la estructura universitaria y del sistema académico español?. Posiblemente su negativa a tomar partido, impuesta por su agudo sentido crítico, su mirada penetrante de etnógrafo, su falta de escuela o de alienamiento, o el hecho de no formar parte de las redes profesionales hegemónicas hayan contribuido de forma decisiva al desencuentro. Creo identificar en esa falta de diálogo, entre los trabajos de Caro Baroja y de la mayoría de los antropólogos españoles "institucionalizados", una distancia, una falta de reconocimiento, tal vez una falta de identificación.

¿Cómo tender puentes? Y esta me parece una pregunta central. ¿Cómo se pueden tender puentes entre su magnífica y poco leída obra y esa antropología social que nosotros representamos de forma institucionalmente activa?. Y de aquí se deduce, como colorario, otra cuestión: ¿cómo hacer nuestro a Caro Baroja?

En la obra de Caro Baroja hay constantes sugerencias que abren camino a la investigación, que pretenden orientarnos en problemas profundos y penetrantes, pero que no suelen coincidir para nada con el tipo

de preguntas, ni con las orientaciones y enfoques que predominan, en general, en la antropología social española que, indiscutiblemente, se alimenta en lo fundamental de las problematizaciones y en los enfoques teóricos de la antropología anglosajona. Aquí está posiblemente uno de los problemas centrales para los antropólogos españoles, nuestro reconocimiento y nuestra identificación, y también nuestra dependencia, de la antropología anglosajona. Aún sin abogar en absoluto por nada parecido a un nacionalismo antropológico, creo que la propia madurez de nuestro colectivo exigirá, tarde o temprano, una revisión seria de contribuciones a contracorriente, pero fundamentales, como la de Julio Caro Baroja.

Y quisiera acabar esta breve introducción mía con una cita larga y densa de don Julio: «*El hombre actual es más esclavo del medio que nunca y el investigador que parece debería ser la quinta esencia del ser libre es, casi siempre, un funcionario sin pretensión de libertad que habla con beatería del 'trabajo de equipo', que desea ser mando aunque sea sobre las ratas de un laboratorio o sobre los ficheros de un seminario de Fonética. Apenas ha aprendido una pequeña técnica cuando ya quiere enseñar, orientar, dirigir; en una palabra, actuar sobre otras personas, imponiendo su criterio por razones ajenas a la investigación. Esta clase de hombres forma grupos o grupitos y creen llegar al triunfo cuando alcanzan la primacía dentro de tales grupos. Inútil es decir que en España las formas sociales que adopta la investigación son de la mayor importancia, pero fuera la tienen y grande; tanto es así que yo recomendaría al joven estudioso que no tenga muchas ganas de someterse a reglas que deje el investigar para otros. La imagen del sabio distraído, que vive al margen de la sociedad obsesionado por la ciencia, es una de las tantas fábulas que se creó en el siglo XIX. Entonces y hoy los grandes sabios fueron, casi siempre, grandes caciques universitarios, hombres imperiosos y dominantes que buscaban los honores, ya que no las riquezas, de manera obsesiva*».

Esta es, en definitiva, la visión caro-barojiana de las universidades y los universitarios. Muchos podemos, desde fuera o desde dentro, reconocer e identificar, a través de su crítica, circunstancias y situaciones que, no por conocidas, son menos inquietantes y esterilizantes desde el punto de vista del avance de la ciencia. El carácter iconoclasta hacia las instituciones y las jerarquías "mundanas" de la ciencia marcan de forma notable en Caro Baroja ese retraimiento y hasta un autoexilio en la escritura, en su escritura, compleja y llena de referencias eruditas. Ya dije al inicio de que tender esos puentes necesarios hacia la obra del gran etnógrafo desaparecido no es tarea fácil, pero existen muy pocas cosas verdaderamente importantes que sean fáciles.

Julio Caro Baroja. Fragmento de "*Fleischeislust*".

Dicho esto, y sin más dilación, voy a dar paso a la intervención de la Dra. Teresa del Valle.

• Teresa del Valle Murga:

A modo de introducción y al hilo de lo que ha dicho Juanjo Pujadas de la relación de Julio Caro Baroja con la Universidad, es interesante destacar que cuando él acepta entrar en la Universidad sea precisamente en la Universidad del País Vasco y en una Facultad de reciente creación como era la Facultad de Zorroaga en Donostia. El ambiente que se respiraba en ella combinaba la libertad de pensamiento y cierta informalidad. Al recordar la presencia de Caro Baroja surgen los comentarios acerca de la figura del estudioso en aquella facultad llena de pintadas por todas partes por la que se paseaba con su pajarita y su aspecto decimonónico y el comentario en los labios: «*Estos chicos...*». Miraba a su alrededor con una especie de asombro complacido, como diciendo, bueno, estos son nuevos tiempos. A Mari Carmen Díez que entonces le siguió como alumna he oído comentarios acerca de la erudición e interés que despertaban sus clases sobre Historia de la Antropología.

Fue también interesante el que por iniciativa de Joxemartin Apalategi se organizó un seminario en el que nos reunimos con Caro Baroja gente de lo más variopinta a exponer y debatir sobre la violencia. Otro dato de ese tiempo y que he oído a Joseba Zulaika señalar como algo inolvidable es el viaje en grupo que se organizó por Navarra, y en el que durante tres días en un autobús alquilado, fue explicando don Julio paso a paso las características del territorio.

Caro Baroja entró en la Universidad en un momento concreto de su vida a punto ya de jubilarse y al mismo tiempo aceptó con cierta complicidad las manifestaciones de los nuevos tiempos.

Una pregunta que he escuchado con frecuencia es la de porqué Caro Baroja no entró en antropología y la respuesta indica las circunstancias del momento. Joxemartin Apalategi y yo habíamos estado hablando con Caro Baroja en Itzea, Vera de Bidasoa, sobre la posibilidadd de iniciar una gestión para que entrara como Catedrático extraordinario de Antropología. A los pocos días, estando un grupo numeroso en el bar de la Facultad de Zorroaga —un sitio donde se trataban los temas importantes del momento— y comentando yo la idea, la recogió el filósofo Víctor Gómez Pin pero para Filosofía y decidió que iba a hacer la gestión. Y la hizo con resultados positivos ya que en ese momento los filósofos tenían más apoyo e infraestructura y además, materialmente se adelantaron. A Caro Baroja pienso que le daba lo mismo ya que su discurso encajaba en ambas disciplinas pero recalco la cicunstancionalidad del momento para explicar su entrada en Filosofía en vez de Antropología.

Para definir a Caro Baroja he cogido dos conceptos: multivocal y multirreferencial. Lo primero porque su proyección tiene muchas voces. Lo segundo porque una variedad de personas, instituciones, grupos, comunidades científicas se refieren a él como una figura que inspira, aporta, estimula pensamiento. Y es evidente que su categoría va **más allá del presente.** Yo diría que estamos ante lo que puede considerarse un clásico: aquél que tiene capacidad para transcender los tiempos y lugares en los que se inspira y crea.

En la multivocalidad de la obra de Caro Baroja emerge la voz del medio rural donde la casa, las relaciones de vecindad, las celebraciones ocupan un lugar destacado; la voz de las celebraciones de invierno a través del carnaval. El tiempo aparece en su dimensión histórica pero también atrapado en sus estudios de cultura material y así podríamos reconocer las voces del mar, de la historia social, de la política. Sin embargo para mí hay dos obras con las que he entrado más en contacto así como las personas que hemos trabajado temas en torno a la mujer vasca; estas obras son: **Las brujas y su mundo** y **Los pueblos del norte**. Y aquí quiero decir algo que ya lo hemos hablado con anterioridad Davydd, Juanjo y yo porque a mi entender ya hemos tenido dos mesas redondas: una cenando ayer, otra ante los periodistas en la rueda de prensa y ahora la tercera y todo ello ha ido enriqueciendo el recuerdo de Caro Baroja. Así, comentaba en la rueda de prensa que había un problema de traducción de la obra de Caro Baroja pero que no se trataba de traducción a otras lenguas sino de ir traduciéndolo a las corrientes en las que se insertan otros autores y autoras. Por ejemplo, podemos hablar de campesinado pero ¿cómo se traduce lo que Caro Baroja ha escrito acerca del campesinado con lo que pueden ser ya las matizaciones, los estudios etnográficos sobre el campesinado dentro y fuera de Euskadi y en otras culturas?. ¿Cómo situar sus estudios de la vida rural vasca dentro de esquemas que posibiliten los análisis comparativos?

Cuando utilizo la primera persona me refiero también al equipo que estuvimos trabajando sobre la mujer vasca. Creo que si Caro Baroja me oyera decir que su estudio fue importante como punto de partida para el estudio de la mujer vasca se sorprendería. Solía referirse al equipo como al de unas feministas que están estudiando el tema. Luego en la presencia más cercana se daba otro tipo de relación. Pero lo que quiero decir es que él no hubiera pensado que su obra fuera importante a la hora de hacer una revisión acerca del estado de la cuestión de la mujer vasca.

Y principalmente fueron las dos obras que he mencionado las que estudiamos con detenimiento antes de pasar al trabajo de campo. ¿Por qué **Los pueblos del norte?** Precisamente porque ha sido una base importante

para lo que hemos dado en llamar el "mito del matriarcado vasco". Sucede que cuando Caro Baroja habla en **Los pueblos del norte** de la sociedad matrilineal que concede una importancia grande a las mujeres a la hora de utilizar, poseer y transferir la propiedad así como de erigirse en referencias claras para la identidad social de las/los vástagos, se ha hecho una transposición a un concepto de poder general de las mujeres. De ahí que ese pasado matrilineal que narra se haya situado como la base de la existencia de un matriarcado pasado. Entonces, para nosotras fue importantísimo el texto a la hora de hacer una revisión de las fuentes en los que se apoyaba el poder del pasado, ya que de él se pretendía establecer una continuidad con la situación presente. La creencia en el matriarcado era algo generalizado: te lo decían en la calle, en la universidad y el filósofo Andrés Ortiz Osés de la Universidad de Deusto, lo expresaba en conferencias y en libros. Además se hizo imperativo el situar la obra de Caro Baroja dentro de los presupuestos de la Escuela Histórica de Viena.

La segunda obra era **Las brujas y su mundo** y aquí la estudiamos en relación a la obra de José Miguel de Barandiarán. Para Barandiarán las brujas eran siempre personajes mitológicos cercanos a las vivencias del pueblo que están en los montes, cuevas, en sitios conocidos y con nombre. Están perfectamente imbricados en la creencia y aún hoy en día pertenecen al entorno del mundo rural. Sin embargo las brujas de Caro

Julio Caro Baroja. Fragmento de "*Paisaje inactual*".

Baroja aparecían como personajes históricos, muchas de ellas sacadas de los autos de los inquisidores. Esto a nosotras nos pareció tremendamente importante porque era dar en el meollo de la identidad de mujeres descreídas, licenciosas, especialistas en saberes prohibidos, rebeldes ante la sociedad tanto civil como eclesiástica.

Entonces nosotras sí que hicimos esa revisión de las dos obras y le dimos entidad a la interpretación histórica que había desarrollado Caro Baroja pero desde la perspectiva de lo que en un momento dado supone el estar fuera de la norma. Porque las brujas habían dado pie a toda una construcción cultural acerca de la bondad y maldad de las mujeres.

Lo que he dicho sobre estas dos obras creo que ilustra bien lo que he dicho anteriormente acerca de la necesidad de traducción. Cuando decimos que hay que revalorizar una figura como ha mencionado Juanjo Pujadas yo siempre me pregunto: ¿pero revalorizar, por qué?. Ponerme ahora a reconsiderar la obra de Julio Caro Baroja sin ver el sentido que tiene para la tarea antropológica me parecería irrelevante. Sin embargo, desde el estado actual de la antropología en Euskal Herria lo veo absolutamente necesario. En nuestro Departamento hay una alumna que va a hacer una tesis sobre Caro Baroja y pienso que en los próximos años esto será más corriente dentro del desarrollo del pensamiento antropológico. Es más, en muchos de los temas que vayamos a trabajar hay que leer tanto a Caro Baroja como a Barandiarán, tanto para estar de acuerdo como en desacuerdo pero es imposible el silenciarlos. En ese proceso iremos descubriendo las formas de traducción y de contextualización. Así pienso que cada tesis que se realice será una aportación y una forma de ir sometiendo a examen la consistencia de su contribución. Es más, por unas declaraciones recientes que leí en la prensa de una entrevista que le habían hecho a su hermano Pío entendí que la familia apoyaría tareas de investigación acerca de la obra de Caro Baroja.

He mencionado al comienzo de mi intervención que un segundo concepto que definía para mí a Caro Baroja era el de multirreferencial. A mi me ha llamado mucho la atención a raíz de su muerte la variedad de gente que lo ha reclamado. Estuvimos en el ritual que se celebró en Vera de Bidasoa, Mari Carmen Díez y yo, y las dos constatábamos en ese último adios la cantidad de gente que reclamaba la vinculación. Estaban las instituciones políticas, culturales; estaba el mundo académico, estaba el pueblo de Vera, gente venida de distintos sitios del Estado Español. Y más tarde en los homenajes que se le hicieron, en la cantidad de artículos que salieron, en la televisión, estaba la multirreferencialidad. Caro Baroja podía pertenecer a distintas comunidades académicas y los filósofos escribían

como si fuera un filósofo y había gente que hablaba de su obra desde el folclore, la historia, la cultura popular. En un homenaje póstumo de Eusko Ikaskuntza (Sociedad de Estudios Vascos) me sorprendió el alcance que había tenido su figura a través de la presencia de rectores de distintas universidades. Es más, esa faceta a la que ha aludido Juanjo Pujadas que era una persona lejana, la he visto contrastada por el conocimiento de amigos que iban constantemente a Vera a hablar con él y que me ha parecido otra faceta importante de su persona. Pero también era sabida su habilidad para nunca decir que no a una propuesta y luego no llevarla a cabo. De hecho también fuimos víctimas de ello por ejemplo en la clausura del Congreso de Antropología que se celebró en Donostia. Nos dejó sin su presencia sin saber más hasta que rumores contrapuestos lo situaban en ese momento tanto en Marruecos, como en Vera de Bidasoa.

En otra ocasión le esperábamos para unos cursos de verano y la víspera alguien que había estado visitándole en Vera nos dijo que les había comentado Caro Baroja que no iba a poder venir al curso. Nos enteramos por casualidad. Así que también fuimos víctimas de esa costumbre que tenía de decir que sí a todo y luego de aparecer o no, de cumplir o no hacerlo, de manera que una invitación siempre iba acompañada de la incertidumbre acerca de su presencia. En el afán que he oído de la gente de enfatizar que Caro Baroja era una persona muy libre en su forma de pensar algunos llegaron a afirmar que esa forma de no comprometerse era una expresión de su libertad, y me hizo pensar en la puesta en marcha ya de procesos de mitificación de su persona.

En un comentario final recalco que considero a Caro Baroja junto a Barandiarán como referencias obligadas para el estudio de la cultura vasca aún cuando los intereses investigadores respecto a temas y orientaciones teóricas vayan por otros derroteros.

• Joan Josep Pujadas Muñoz:

Tiene la palabra el Profesor Davydd Greenwood.

• Davydd J. Greenwood:

Bueno, de todas las tareas que he tenido durante este congreso, ésta es la más difícil. Me provoca un problema doble. Primero, para hacerlo, tengo que aceptar que Julio Caro Baroja ha muerto. Yo pensé que ya había aceptado este hecho. Supe la triste noticia poco después de producirse su muerte y me quedé asombrado de lo bien que había encajado el golpe. Sin embargo, cuando empezaron a llegar peticiones de elogios y homenajes, me di cuenta de que no lo había aceptado, y que yo seguía con la fantasía de que, como él había hecho en tantas ocasiones, tampoco iba a aparecer en su entierro. Creo que esperaba que mágicamente

Julio Caro Baroja. Fragmento de "*El caballero, el leproso y la muerte*".

iba a volver a aparecer de nuevo entre nosotros.

El segundo problema se plantea porque Julio Caro era una persona tremendamente privada. No le gustaba para nada que los demás manejaran su imagen. Así que hablar de él aquí y de esta manera es atentar un poco contra su manera de ser. Sin embargo, acepté hacer este homenaje porque sé que ha muerto y porque tuve el privilegio de conocerlo muy bien, pero más que nada, porque creo que es importante en este momento retratarle de una forma que nos permita empezar a pensar en el desafío interesante que nos lanzó. La manera de reflexionar sobre Julio Caro Baroja ahora es importante para pensar en la constitución de lo que se vaya a hacer en la antropología, no sólo aquí en España, sino para la antropología en general.

Quiero ser muy personal en este acto de homenaje porque es lo que puedo aportar. Yo seguramente no sería hispanista sin Julio Caro Baroja. Si nos colocamos en el año 1965, yo estaba en la Universidad de Pittsburgh en un departamento de antropología en el cual nadie sabía absolutamente nada de España. ¿Cómo, sin maestros, llegué a hacer antropología en España? De hecho, en aquellos tiempos el hacer antropología en Europa se consideraba un acto casi iconoclasta ya que Europa se tenía como tierra "civilizada", no "antropológica" [risas]. Entonces yo no conocía a nadie que trabajara en España, había una total falta de información sobre el país, no existía la Sociedad para la Antropología de Europa, y no existían lazos académicos. La única referencia sobre España que tuve fue indirecta, por medio de un profesor de Pittsburgh que fue mi tutor durante 2 años y que había estudiado en la Universidad de Chicago. Él conocía a Julian Pitt Rivers y a su obra *People of the Sierra*, y había oído hablar de un señor «*Caro algo*». La biblioteca de la Universidad de Pittsburgh me proporcionó, "rindió", tres libros: *People of the Sierra*, *Spanish Tapestry* de Michael Kenney, y *Los vascos* de Julio Caro Baroja.

Yo tenía un interés en todo aquello que me pareció fue a la vez intelectual y práctico. Desde el lado práctico, yo tenía que ingeniarme una manera de conseguirme una beca para el trabajo de campo. Leí *Los vascos* y me pareció muy interesante. Más que nada me parecía rico en detalles y en contextualización histórica. Comprendí que era posible hacer un estudio histórico y contemporáneo a la vez. Basándome en la lectura de *Los vascos*, un libro muy complejo e interesante, y aportando muchísima fantasía de mi parte, solicité una beca que, para mi buena suerte, se me concedió. Así que, con un tutor con suficiente locura para animarme a ir a España en vez de trabajar en cualquier otro lugar más "antropológico" como México, con un desconocimiento global de España, en cierta manera, llegué, reemplazado aquel tutor —Leonard Kasdan (experto en los pueblos Druze en Israel)— que se había marchado de Pittsburgh, con otro L. Keith Brown (niponólogo), me preparé para iniciar mi trabajo de campo en España [risas]. Tuve entonces la inspiración de mandarle a Julio Caro Baroja una copia de la propuesta de estudio que yo había escrito y él me contestó rápidamente, invitándome a visitarle en Itzea.

Fue a través de la amabilidad de William Douglass, quien ya había hecho varios años de trabajo de campo en Euskadi bajo la dirección de Julian Pitt Rivers, como llegué a Itzea y conocí a Julio Caro. Su trato con nosotros fue muy fino y nos invitó a comer. Después de ese primer encuentro, pasé muchos días en Itzea (mientras yo hacía trabajo de campo en Hondarribia) y Julio dedicó un inmenso esfuerzo a mi formación antropológica. Fue mi maestro y guía en una relación que duró más de veinticinco años, con visitas, charlas, excursiones, y estancias en Vera y Churriana (Málaga). En todo, siempre me trató con paciencia y cariño. A cambio de este esfuerzo, yo dediqué unos ensayos de síntesis y crítica de sus obras y le dediqué un libro. Al parecer, él se sentía satisfecho de la reciprocidad porque me dedicó uno de sus libros y republicó uno de mis ensayos sobre sus obras en un libro suyo, *Semblanzas ideales*.

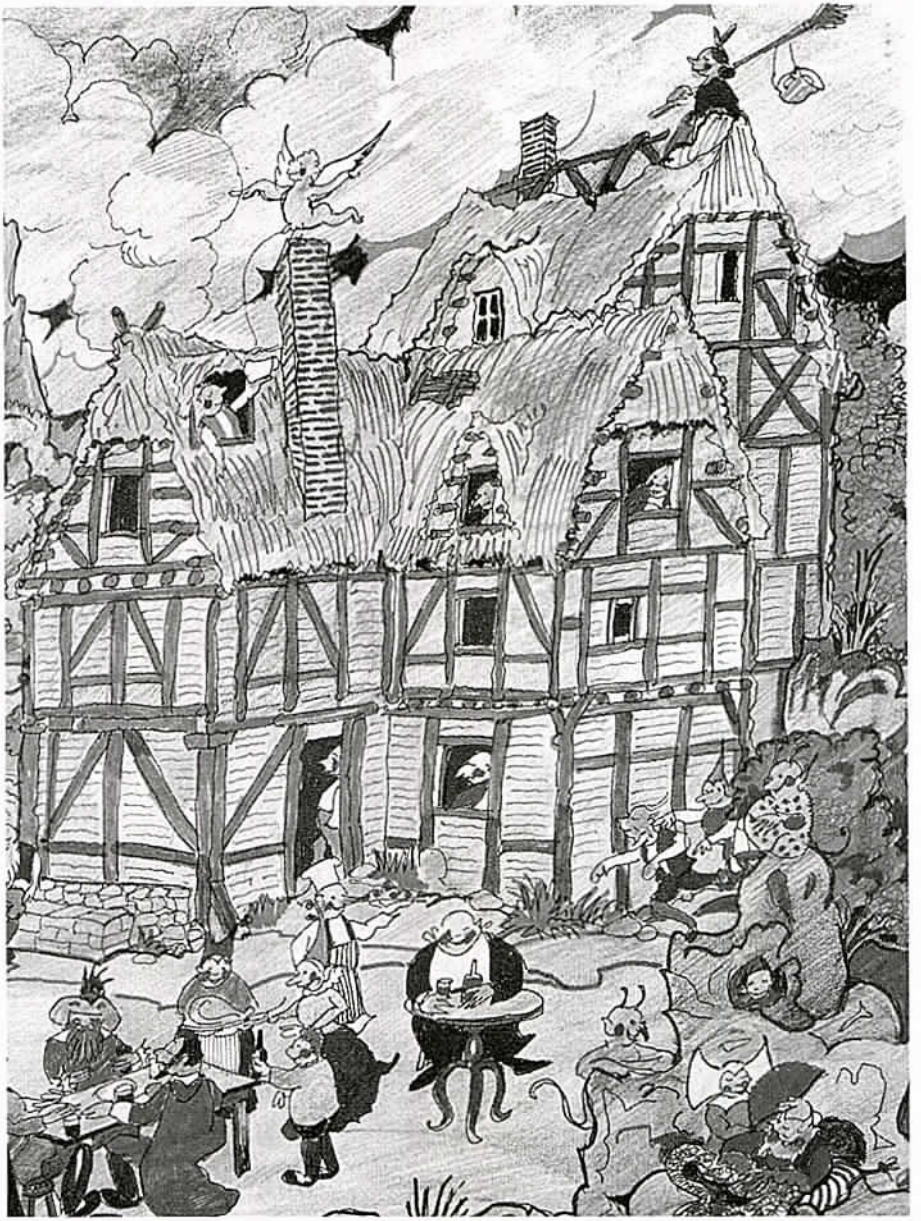
Sé que esta experiencia mía no fue muy común. Es por eso por lo que quiero hacer hincapié en algunos rasgos y evocar un poco el tono de la experiencia de nuestros contactos. Tal vez, de esta manera pueda disipar un poco la imagen de muralla infranqueable de libros que presentan sus obras a primera vista.

En la exhuberancia producida por tres años de estudios doctorales de la antropología, llegué a España sintiéndome bastante preparado para mi trabajo de campo. O sea, yo había terminado bien todos los cursos obligatorios y unos exámenes doctorales escritos que duraban 18 horas. Y había tomado la rara medida de haberme dedicado a la lectura de las obras clásicas de la antropología

durante un año entero después de terminar los exámenes doctorales. Así que yo, según mis criterios, estaba más o menos preparado. Pero al llegar a Itzea y hablar con Julio, empecé a vislumbrar que yo no sabía nada. Ésta fue una noticia que no me pareció muy grata en aquel momento. Su intención desde el primer día fue convencerme de que la antropología usa la teoría para encubrir su ignorancia de la historia y la etnografía. Esta creencia profesional, que a mí me convenció, es un tema absolutamente fundamental en sus obras. También es un tema emblemático de la relación tan compleja que mantuvo entre las carreras de antropología e historia en su propia vida y su, no indecisión, sino su afirmación de la imposibilidad de practicar las dos disciplinas por separado. Y este mensaje lo reforzó de muchas maneras, por ejemplo, con un recorrido lento y delicioso de todos sus libros de la bilioteca de Itzea, ninguno conocido por mí y muchos con información que sería útil para mi trabajo en Hondarribia.

Otro de dus métodos pedagógicos fueron las excursiones. Julio era muy excursionista y además estas excursiones cuadraban con su sentido geográfico-antropológico. Para él, las excursiones servían como una manera muy práctica de trabajar. Aunque realizamos varias excursiones, voy a contar una que hicimos en Navarra, para mí especialmente memorable. Yo le había acompañado a un congreso de los Amigos del Camino de Santiago en Estella. No me acuerdo cómo, pero él organizó una excursión. Yo conducía e íbamos Julio, Luis Michelena, Luis García de Valdeavellano y (creo recordar) Martín de Riquer. Dimos una vuelta larga por la parte central y el sur de Navarra. Yo atendía al volante y escuchaba fascinado la conversación sobre lo que andábamos viendo. Cada vivienda, cada edificio, cada barrio, cada entorno geográfico tenía un significado claro para estos viejos amigos. Ellos leían el paisaje como si fuera un libro abierto mientras que para mí era un paisaje con edificios, cerros, ríos, bonito, pero difuso. Empecé a darme cuenta de la trascendencia de la visión que me iba impartiendo Julio y conseguí transferir algo de esto a mi trabajo de campo en Hondarribia. Comprendí que al hacer el trabajo de campo sin los conocimientos profundos de la historia y la geografía, uno puede quedar flotando, nada más "está bailando" sobre la superficie de un mundo lleno de significados. Además, todo lo que el antropólogo no sabe puede llevarlo a unas conclusiones erróneas o a esconderse detrás de la teoría para encubrir la ignorancia. Claro que no es un mensaje muy ameno para muchos.

Tanto me insistió Julio en la historia y en el manejo de los documentos que me convenció de preguntar en los caseríos en Hondarribia si tenían algunos documentos viejos. Al día siguiente, visitando un



Julio Caro Baroja. Fragmento de "*Albergue Sospechoso*".

caserío muy conocido de Hondarribia, le pregunté al dueño si tenía documentos antiguos. Me dijo que pensaba que había muchos en un baúl en el desván. Se fue al desván, abrió un baúl enorme y vimos que estaba lleno de papeles y documentos.

Le comenté el hallazgo a Julio que se vino al caserío a los pocos días y puso el archivo en orden en una mañana. Increiblemente, se trataba de un archivo de inmenso valor histórico. Contiene dos mil páginas y es un archivo completo de una familia importante de Hondarribia desde finales del siglo XVI a 1920. Después de aquel incidente, no me atreví a preguntar por más documentos viejos en los caseríos [comentarios y risas]. El archivo del caserío todavía es una tarea pendiente. Ahora, 28 años más tarde, Mikel Azurmendi, Carlos Martínez Gorriarán y yo estamos iniciando el trabajo de analizar los documentos y de escribir una historia de aquella familia. Este incidente es una apta metáfora de mis experiencias con Julio Caro. Abres una caja y te sale otro mundo, y otro mundo, y detrás de éste, otro más. Para Julio, este sinfín de mundos fue su mundo.

También Julio fue mi maestro en un sentido más formal. De su docencia formal, daré un solo ejemplo. Ya no recuerdo la fecha, pero ocurrió entre 1968 y 1973 en el Museo de San Telmo en Donostia que había convocado, se celebró un cursillo donde José Miguel de Barandiarán y Julio juntos dieron una serie de conferencias públicas. En aquella época, se llevaban bien y había un ambiente alegre. Como dos viejos *bertsolaris*, ellos se iban turnando, haciendo una competencia intelectual pero amistosa. Julio dio una lección de la antropología y la historia que sintetizó para mí todo lo que me había estado enseñando. Planteó el tema de esta manera: «*Lo que hay que hacer en la antropología es comparar lo que se recuerda con lo que se olvida, y luego explicar el por qué de la diferencia*». Es un planteamiento muy bonito pero, como código profesional, es un sinfín de trabajo. Es decir, esta visión nace de su certidumbre de que la meta es deseable y hay que trabajar para alcanzarla, pero la condición humana nos impide alcanzar la perfección de nuestros conocimientos. Lo que pasa es que, para unas disciplinas académicas que a menudo tratan los conocimientos y los estudios como pequeñas mercancías a la venta, esta perspectiva no es, digamos, muy amena. Él lo sabía, y de ahí, su actitud escéptica frente al mundo académico.

Desde la perspectiva personal, también cabe preguntar por qué no me desanimó esa perspectiva suya. La razón es que, a lo largo de la relación que tuve con él, me di cuenta de que él sólo exigía un buen esfuerzo en esa dirección. Exigía la humildad teórica, pero no imponía la imitación de su propia manera de trabajar ni de sus conocimientos. Con tanta seriedad creo que se pierde de vista lo que

realmente más recuerdo cuando pienso en Julio como persona: éste es su trato cariñoso con sus amigos, ya mencionado por Teresa y su absurdo y excéntrico sentido del humor. Muy a menudo, nos tenía a todos llorando de risa en las cenas y las tertulias, contando chistes locos [risas], con su humor satírico e impresionante. Le recuerdo, riéndose a carcajadas y haciéndonos a todos reír [risas]. Se nota este humor en alguno de sus libros que luego se han ido publicando, dibujos cómicos, irónicos que se basan en su visión de sí mismo como una persona rara y a veces hasta ridícula. De él aprendí que el humor y la ironía son una manera de enfrentarnos con nuestras limitaciones como investigadores y también como personas. Y yo creo que este humor descolocante formó la base de su manera de hacer antropología, su manera de ganar distancias. El usó la sátira y la ironía para abir nuevos horizontes.

Esta habilidad de descolocar, de ver de nuevo, es uno de los rasgos más importantes de todos los libros que considero que son mis libros favoritos de él. Voy a enumerar mi lista de estos favoritos porque creo que ya es hora de que todos hagamos nuestras listas personales para luego empezar a hacer una relectura de sus obras mejores. Para mí, personalmente, los que me han enseñado son : *El Carnaval, El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio, Vidas mágicas e inquisición, La hora navarra del XVIII, Etnografía histórica de Navarra* (en tres tomos). Son obras maestras de un antropólogo historiador sin igual. Pero, como digo, ésta es solamente mi lista. Faltan las listas de los demás.

Julio Caro Baroja. Fragmento de "*Retrato del escritor ante el IVA*".

Lo que quiero destacar de estas reflexiones es que no debemos ponerle a Julio Caro Baroja en un pedestal como si fuera un busto de un patricio romano, aunque me temo que ésta vaya a ser la opción que quede oficialmente. Su gran aportación a la antropología nació de su humanidad no de su monumentalidad.

También pienso que si no fuera español, Julio Caro Baroja sería

reconocido universalmente junto con Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz, Pierre Bordieu y algunos más, como una figura mundial. Sin embargo, además del desdén mundial con que se tratan a los intelecturales españoles en general y los historiadores y los investigadores españoles en particular, yo tengo más miedo a la capacidad española de cargarse a las grandes figuras. Me temo que a Julio se le vaya a adjudicar un papel histórico antes de releer lo que escribió y antes de repensar y replantear los desafíos que nos lanzó [aplausos].

• Joan Josep Pujadas Muñoz:

Bien. Hubiese sido verdaderamente interesante y magnífico haber podido establecer diálogo pero me temo que el horario muy estricto que tenemos ahora para la clausura del acto no nos lo permite. Por otro lado, quede claro, lo tenemos dicho todos de una forma o de otra, no es nada más que una referencia, la constatación de esa ausencia, y esperamos y deseamos que en próximos congresos y en otro tipo de actividades realmente nos encontremos nuevamente con la obra de Caro Baroja y podamos debatir más ampliamente sobre el tema. Muchas gracias a todos.

MISCELÁNEA

PEINADOS FEMENINOS TRADICIONALES EN ARAGÓN

CAROLINA IBOR MONESMA

Con el presente trabajo intentamos dar a conocer una serie de peinados que llevaron en Aragón las mujeres de las clases populares desde finales del s. XVIII hasta principios del s. XX. Recurriremos para ello a las imágenes de tipos aragoneses que nos dejaron las pinturas, grabados y narrativa costumbrista así como al testimonio de las personas que aún conservan el recuerdo de estos antiguos peinados.

El término *peinado* no sólo se refiere al resultado de componerse el cabello, sino también al proceso. Por eso nos hemos ocupado además de otros asuntos como los tipos de peine, los ungüentos que se aplicaban al pelo para su cuidado..., aparte de cuestiones relacionadas con la protección del cabello.

No es nuestro propósito, sin embargo, realizar una descripción absolutamente exhaustiva —seguro que quedan entre nuestros mayores testimonios interesantísimos que recoger— sino que pretendemos simplemente proporcionar una información que pudiera ser de utilidad, sobre todo, a las personas interesadas en la indumentaria popular, ya que se trata de los peinados que acompañaban a dichos trajes.

Escogemos, pues, ese intervalo temporal por corresponderse cronológicamente con lo que llamamos *indumentaria popular* o *tradicional*. Aunque los trajes de esa época combinan elementos de origen remoto con otros relativamente modernos, resultan ser los «últimos» trajes vestidos por el pueblo que diferenciaban su aspecto exterior del de las clases acomodadas. El hecho de que sean los «últimos» trajes propiamente populares que se recuerdan hace que los califiquemos de *tradicionales*.

Existen más bien pocos trabajos que se hayan ocupado del peinado tradicional. Es de destacar el realizado por José Manuel Fraile Gil para Madrid y la Zona Centro (1), que nos ha servido de referencia en nuestro trabajo de campo.

La forma en que se peinaban y cuidaban el pelo las aragonesas no

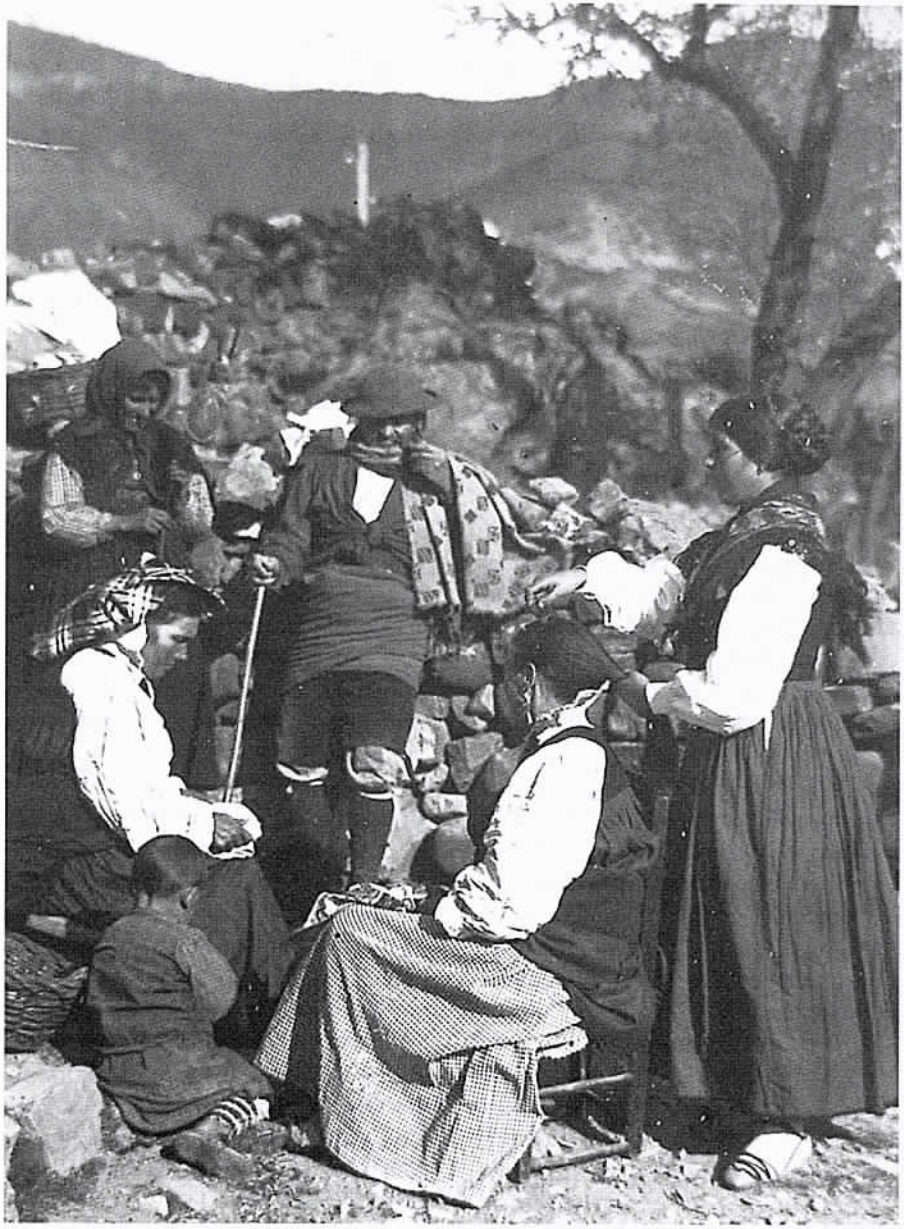


Fig. 1. Echo. Archivo Compairé.

difiere sustancialmente de cómo lo hacían las mujeres del resto de la Península. Las tradiciones populares no conocen fronteras administrativas, seguramente por eso en los últimos tiempos les hemos ido sustituyendo el calificativo de *regional* por el de *popular* o *tradicional*.

En las publicaciones sobre indumentaria popular aragonesa han sido repetidamente descritos y comentados los peinados femeninos de Ansó y de Fraga por lo que tienen de peculiar con respecto a los modelos, mucho más modernos, que se recuerdan en otras comarcas. Por esa razón no nos detendremos en el primero, pero sí que hablaremos de los segundos para relacionarlos con los peinados que se llevaban en el resto de Aragón.

EL ACTO DE PEINARSE Y EL CUIDADO DEL PELO

El poseer una larga y abundante cabellera ha sido tradicionalmente atributo femenino de belleza, tanto es así que las mujeres jamás se cortaban el pelo en toda su vida. De hecho, el corte de pelo se consideraba antiguamente como una especie de humillación: era la prueba de modestia a la que se sometían las mujeres que tomaban los hábitos o el castigo que sufrían las que habían cometido alguna mala acción.

De entre todas las personas que hemos entrevistado, Manuela Punter Civera (nacida en Teruel en 1916) es la única que nos dijo haber visto

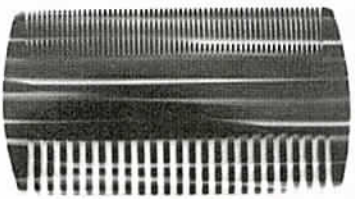


Fig. 2a. Liendrera de asta.

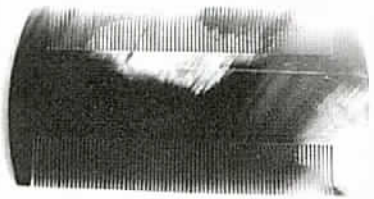


Fig. 2b. Peine o liendrera.

cortar «*un dedico de pelo*» si estaba muy estropeado y con las puntas abiertas o, como solución algo más moderna según Manuela, quemar un poco las puntas con un algodón ardiendo. E incluso hemos podido conversar con alguna anciana que nunca se ha cortado el pelo (2).

Semejante mata de cabello requería ser cuidada con esmero, pero una costumbre que hoy nos resulta tan familiar, el lavado del pelo, tampoco se practicaba antiguamente. Asunción Palacio Boned (nacida en Agüero, 1910) nos contó que en su casa se lo lavaban alguna vez con «*lejía de colar*», es decir, la lejía resultante de escaldar las cenizas del hogar y que se utilizaba para hacer la *colada*. También nos refirió esta historia Mª Cruz Ferrer Zamora (Barluenga, 1913).

Pero esta costumbre la adoptaron las jóvenes: según nos han comentado, la generación anterior no se lavaba nunca el pelo.

Sin embargo, todo el mundo asegura que *«las mujeres de antes lo llevaban bien limpio»*, ya que, aparte de trenzarlo, recogerlo y cubrirlo con distintos tocados que lo protegiesen de la suciedad, lo peinaban (*painaban*) y limpiaban cuidadosamente con un peine espeso (fig. 2a). Este peine recibe distintos nombres, según las localidades: *liendrera, lendrera, cendrera, lindrera, peineta, peineta piojera...*

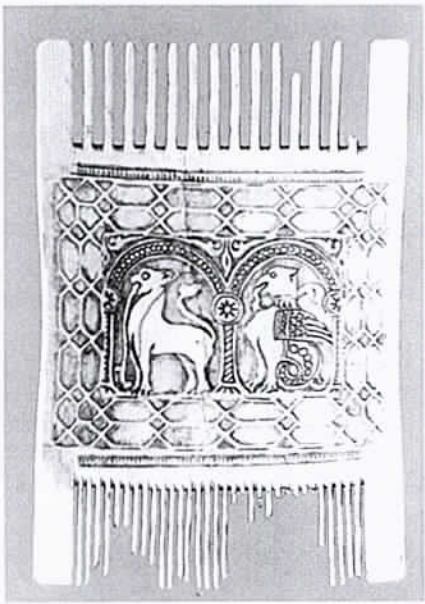


Fig. 3. Peine de marfil. S. XII. Colección Schwarzopf. Fotografía tomada de HURSCHMANN et al. 1988, p. 58

Normalmente las mujeres de la familia o las vecinas se reunían para ayudarse a peinar las unas a las otras. Sólo unas pocas afortunadas, que tenían posibles, podían permitirse el lujo de pagar a una peinadora que acudiera a sus casas.

Para evitar ensuciar las ropas cubrían los hombros con un *peinador*, que consiste en una pieza de tela, o de ganchillo, normalmente con forma de esclavina: los llamados *de media capa*. También nos los han descrito rectangulares. En su defecto, esta prenda podía sustituirse por un simple trapo.

Se comenzaba *esclareciendo* o *soltando* (desenredando) el cabello con un peine de *pugas* (púas) claras y gruesas llamado simplemente *peine*, *peine claro* o *paine*, para diferenciarlo de la liendrera, o también *escarpidor* (3). Liendreras y peines estaban hechos *de hueso* (4), *de asta* o, más recientemente, de pasta. Existe además otro utensilio similar a la liendrera pero espeso por un lado y claro por el otro (fig. 2b), al que también se le llama *peine* o *liendrera*. Con la liendrera se iban abriendo rayas en el pelo, separando mechones y rascando el cuero cabelludo con las púas para retirar la suciedad, la caspa...

Si el pelo estaba muy enredado se podía facilitar la labor de esclarecido frotando con harina la cabellera: *«luego se sacudía el pelo y así quedaba limpio y desenredao»* (5). Otra opción era esclarecer con ayuda de una aguja de hacer punto (6).

Fig. 4. El pregonero *(detalle). Por V. D. BÉCQUER en* El Museo Universal, *nº 48, 12-II-1865, p. 365.*

Los enredones o *enreligos* se quitaban mejor humedeciendo ligeramente el pelo con agua o bien untándolo con «*una gotica*» de aceite de oliva extendida en la mano (7). El aceite servía a la vez para suavizar el cabello, para que quedase bien tirante y con brillo y para fijar el peinado. Algunas informantes nos han comentado que este aceite se tomaba del candil, para no gastar el de la aceitera. Posteriormente algunos sustituyeron este producto por «*aceite de la máquina*» (de coser) y luego por brillantina.

La cuestión era que el pelo quedase bien estirado y recogido, con la raya bien derecha, porque no había nada más feo que las *greñas*. No obstante, siempre se resistían los *abuelos* o *viejos*, que es como se denomina a los pelillos finos y cortos de la nuca y las sienes.

Aunque el fijador de uso más extendido fuera el aceite, nos han hablado de algún otro ungüento, mucho más minoritario, como el «*agua de azúcar*» (8), el jabón (9) y otro producto: la bandolina «*para que no se moviera el pelo. Era una hierba que se cocía y se metía en un frasco y se daba con un peinecico. Al otro día había que rader esa goma con el peine espeso*» (10).

Un recurso tradicional para fortalecer la cabellera era frotar el cuero cabelludo con una infusión de raíz de bardana. Emilia Bardají Pascual nos recomendó la *ronquina*, pero, según nos dijo, «*lo dejaba muy blando*». La ronquina (*rhum quinquina*) es un producto industrial que todavía hoy se comercializa.

Una vez terminaban de peinarse, se procedía a la limpieza de los peines, especialmente de la liendrera. Ello podía hacerse pasando entre sus finas *pugas* una aguja o un pequeño ovillo del pelo que se caía durante el peinado. El procedimiento más común y conocido consistía en cepillar la liendrera con una especie de madeja que se hacía enroscando entre los dedos índice y pulgar un cabello o una hebra de hilo. Nieves Balfagón Aparicio (Dos Torres de Mercader, 1913) nos facilitó otro método: sostenían bien tirante una tira de

Fig. 5. Las jugadoras *(detalle).*
Por V. D. BÉCQUER en El Museo Universal, *nº 30, 23-VII-1865, p. 236.*

trapo, le sacaban los hilos de forma que sólo quedase la trama (o la urdimbre) y en esa especie de telar resultante frotaban las púas de la liendrera. Si no tenían trapo a mano podía hacerse lo mismo con una *parallofa* (11) que se *rascaba* para dejarle sólo los hilos. Otros limpiaban los peines en las crines de las mulas (12). Una vez limpios, también se untaban con *una gota* de aceite antes de guardarlos en una bolsa de tela o envueltos en el peinador.

El nombre de *liendrera* resulta bastante explícito: sus espesas *pugas* servían, supuestamente, para arrastrar con ellas los huevos de los piojos. Seguramente este instrumento daba buenos resultados en la eliminación de parásitos adultos, pero dudamos de su efectividad con las liendres. En cualquier caso, para reforzar su eficacia *«pinchaban en la liendrera una hebrica de lana untada en aceite y lo pasaban por la cabeza y se quedaban ahí agarrados los piojos»* (13).

Este asunto de los parásitos parece ser una especie de tabú porque todo el mundo asegura que en su casa no los había y porque para referirse a ellos se recurre a eufemismos con expresiones como: *tener miseria* o *haber miseria, los alicáncanos, los pipis...* No obstante, nos han proporcionado un par

Fig. 6. El Hogar *(detalle). Por V. D. BÉCQUER en* El Museo Universal, *nº 24, 11-VI-1865, p. 189.*

de remedios "infalibles" contra ellos: *«ponían a cocer un cuartelero o dos con aceite y por la noche se untaban la cabeza y se ponían una toca»* (14). O bien: *«para los piojos, lo mejor, una friega buena de alcohol y tapar la cabeza con el pañuelo»* (15). O este otro: *«a las que llevaban algo de miseria les daban petróleo en el pelo»* (16).

LOS PEINADOS

Al margen de la brillantina y otros productos industriales que cobraron gran aceptación a principios de este siglo, hemos citado una serie de procedimientos para el cuidado del cabello que se habían venido utilizando desde hace siglos: el uso de aceite, los tipos de peine... Las tradiciones populares, como lo son también el traje y el peinado, no estaban tan sometidas a las veleidades de la moda como las costumbres de la alta sociedad urbana, sin embargo, durante el s. XIX la indumentaria popular sufrió una gran transformación. Así sucedió con peinados como el picaporte, que fueron totalmente desplazados y sustituidos por las *roscas* de final de siglo.

Para la confección de cualquiera de estos peinados se parte, por lo general, del trenzado de los cabellos, o, mejor, deberíamos hablar de *trenar*: la gran mayoría de nuestros informantes conocía y empleaba el término *trena* para referirse a la trenza. Para

Fig. 7. Alcañiz. Pórticos de la plaza *(detalle). Por J. Parcerisa en* Recuerdos y Bellezas de España. *J. M. QUADRADO, 1844.*

Fig. 8. La mujer de Huesca.
Labradora de los alrededores de la capital *(detalle)*.
Ilustración de R. MARTÍ en Las mujeres españolas... 1873.

cada uno de los cabos que forman la trenza o trena algunas personas recordaban la denominación de *camal* (17).

El picaporte

Picaporte es el nombre genérico que recibe el peinado que consiste básicamente en una trenza doblada:

> *«...sin nada a la cabeza, peinadas con gracia, y moño de picaporte, que se forma con una gran trenza colocada atrás con gracia»* (18).

Según parece es Fraga y la comarca del Bajo Cinca en general, el único lugar en Aragón donde se recuerda el moño de picaporte, pero no el único donde se llevaba este peinado: los numerosos grabados y pinturas que nos dejaron los costumbristas del s. XIX nos permiten comprobar que era, con toda probabilidad, peinado corriente en la práctica totalidad de Aragón hasta, aproximadamente, el último cuarto del pasado siglo (19).

Por poner unos cuantos ejemplos, citaremos los dibujos de tipos locales que Valeriano Domínguez Bécquer realizó durante su estancia en el Somontano del Moncayo, mostrándonos a las aldeanas peinadas con picaporte (figs. 4, 5, 6). Lo mismo puede decirse de las mujeres de la comarca de las Cinco Villas representadas en otro grabado del mismo autor (20) y de las numerosas ilustraciones de Parcerisa para *Re-*

Fig. 9. Zaragoza. Costumbres aragonesas.
A la puerta de su casa *(detalle)*.
Tarjeta postal.
Castañeira y Álvarez.

Fig. 10. Fraga. Archivo Compairé.

cuerdos y Bellezas de España (21) en las que aparecen mujeres de distintas comarcas aragonesas (fig. 7). Ya hemos citado un párrafo de la parte dedicada a la mujer de Huesca en la ambiciosa obra *Las mujeres españolas, portuguesas y americanas*; el texto se ilustra con una litografía (fig. 8) de una labradora que también luce su correspondiente picaporte, al igual que la de la fig. 9, una postal de principios del s. XX ambientada, según el epígrafe, en Zaragoza.

En cuanto a la confección del picaporte, Antonia Puig Bagué, nacida en Fraga en 1906, nos lo explicó de la siguiente forma: se lleva todo el pelo hacia atrás para atarlo con un *lligador* (cordón) formando una coleta que se divide en varios camales. Su número depende de lo abundante que sea la mata de pelo y de la paciencia de la peinadora. Antonia hace trenas de hasta cincuenta y nueve cabos, eso sí, según ella el número debe ser impar. De esta forma comienza una laboriosa tarea de trenzado que se facilita mojando los dedos en aceite o agua. Cuando va llegando al final de la trena, Antonia comienza a menguar los cabos, como ella dice, «*has de mirar de ir acabando sotil*», e introduce en la trena la punta de un lligador, como si fuera parte del pelo, para acabar atándola con la punta restante (22). Una vez completo el trenzado (fig. 10) se dobla la trena hacia arriba de forma que cuelgue unos cinco dedos por debajo del arranque de la coleta.

Fig. 11. El chocolate *(detalle). Por V. D. BÉCQUER (1866). Museo Provincial de Bellas Artes de Sevilla.*

En Fraga se consideraba más bonito el picaporte cuanto más subido hacia la frente. Actualmente las fragatinas, cuando visten el traje local, sujetan la punta de la trenza con una sencilla vuelta en lo alto de la cabeza, pero Antonia nos confirmó que antiguamente se ataba de nuevo en el arranque de la coleta. Así lo señala Ricardo del Arco cuando describe el traje de Fraga (23). Es también la forma en que se conoce este peinado en el resto de la Península y la que cabe suponer a la vista de las ilustraciones que mostramos. Parece algo más natural y cómodo puesto que así

no es necesario el uso de horquillas para su sujeción. Por otra parte, las horquillas *cerradas* que se utilizan hoy son mucho más modernas que el peinado de picaporte.

En cualquier caso ya sólo resta atar a la trena el lligador que sujetaba la coleta dándole al moño su característica forma de lazo.

En Fraga el picaporte recibe también el nombre de *monyo* a secas para distinguirlo de la *rosca* que luego describiremos. También lo llaman *monyo de canyís* porque su labor recuerda la de los cañizos (24). Cuando iban a buscar agua al río se soltaban el picaporte y en su lugar colocaban *lo capsal*, es decir, la almohadilla que sirve para llevar el cántaro a la cabeza.

Pero, por lo que podemos ver en las ilustraciones, ésta no es la única forma de confeccionar el picaporte. En las figuras 4, 6, 9 y 11 observamos el pelo dividido en tres crenchas a partir de dos rayas: una central que va de la frente a lo alto de la cabeza y otra transversal de oreja a oreja formando ambas una especie de T. Si confiamos en el rigor de Valeriano Bécquer (fig. 6), las crenchas laterales podrían trenzarse para unirlas a la coleta trasera. Pero también podía bastar con retorcerlas sobre sí mismas: así debe hacerlo la mujer de la fig. 9, que parece lucir el mismo peinado que la maragata (León) de la fig. 12.

Otra posibilidad para las crenchas laterales es formar con ellas unos pequeños rodetes sobre las orejas como los que luce, por ejemplo, la mujer de la fig. 13 o la tercera (de izquierda a derecha) de la fig 14. Por carecer de testimonios orales, ignoramos si, para hacer los rodetes, las crenchas laterales se trenaban o, simplemente, se retorcían (25).

Como adorno del picaporte, las figuras de V. Bécquer lucen todas ellas un cinta que serviría a la vez para su sujeción. Esta doble función sería también la de los agujones con los que algunas atravesaban el moño (fig 8, 11 y 15). La moza de la fig. 11 debía ser bastante *pincha* porque, además de todo el aderezo citado, se adorna con un pequeño ramillete sobre la oreja izquierda.

Fig. 12. Mujer maragata (León). Fotografía tomada de C. CASADO (1993), p. 143.

Fig. 13. Mujer aragonesa en Tipos españoles. *M. MORENO RODRÍGUEZ.*

Antonia Puig nos comentó que en Fraga las novias, en lugar del lligador corriente, se ponían una estrecha cinta de seda negra: *«Ibas a ver una boda y no calia que preguntases quién era la novia»*.

Aunque, como hemos dicho, el recuerdo de este tipo de peinado se ha perdido en la mayor parte de las comarcas aragonesas, hemos podido encontrar algún que otro vestigio: a principios de siglo se peinaba a las niñas con una trenza trasera de tres camales y en cuanto era lo suficientemente larga la doblaban hacia adentro y, con la misma *veta* (cordón, cinta) con la que habían atado la coleta, sujetaban la punta de la trena a su arranque. Este peinado recibía el nombre de *picaporte* (26).

María Luisa Aznar Lahuerta, nacida en Bulbuente en 1936, recuerda que cuando era niña iba peinada con raya a un lado y media melena de cuya parte superior *«me cogían un mechón y me hacían una trenza con un lazo en la punta; luego mi madre la doblaba y, con el mismo lazo se lo ataba a la mitad* [de forma que] *quedaba como una vuelta»*. A esta pequeña trenza la llamaban *picaporte*.

Irene Anglés Puyo (Ráfales, 1899) nos contaba que el picaporte era *«un atadijo que se hacían las crías en el pelo»* y, según Otilia Marco Barquero (Monterde, 1911), llamaban picaporte al moño (de rosca) que quedaba respingón, abultado, en lugar de quedar tendido (ancho y plano).

El peinado tradicional de las chesas también se llama moño *de picaporte* o *de martillo*, confeccionado con una trena de tres cabos doblada hacia arriba y pudiera ser una degeneración de un picaporte algo más complejo: parece confirmarlo la estampa de la fig. 16. Según Violant i Simorra, *«el peinado de la mujer chesa era de moño alto, con una trenza en forma de lazo sujeto con una cinta de colorines»* (27).

Este mismo autor describe un peinado de la comarca leridana del Pallars: *«Las viejas antañonas solían llevarlo liso, recogiéndose el cabello detrás con una cinta de algodón, formando un moño (troncho llarg)*

Fig. 14. Zaragoza. Fiestas del Pilar. Los Cabezudos y Gigantes *(detalle). Dibujo de Pradilla para* La Ilustración Española y Americana. *16-X-1872.*

vertical alargado» (28). Por la explicación que ofrece bien pudiera tratarse de un picaporte.

El 2 de diciembre de 1984, el *Semanal* de *Heraldo de Aragón* publicaba un reportaje en el que aparecían varios peinados tradicionales recogidos por Antonio Roque Abasolo. Entre ellos menciona un peinado con trenza de tres o cuatro cabos doblada hacia arriba que le mostraron en Gistaín, donde era conocido con el nombre de *«moño al trote»*.

Por otra parte, en la fig. 5 nos ha llamado la atención que la mujer de la izquierda, la que lleva el niño en brazos, parece ir peinada con una simple coleta. También sucede esto en el retrato de Casta Álvarez pintado por Marcelino Unceta en 1875 (29). Si observamos las mujeres que Valeriano Bécquer representa con pañuelo a la cabeza (figs. 5, 17) comprobaremos que muchas de ellas no lucen el característico abultamiento del picaporte. A la vista, además, de la fig. 18, cabe pensar que se trata de mu-

Fig. 15. De Aragón. Labradora. *A. RODRÍGUEZ. 1801.*

jeres que van sin peinar, como mucho recogen el pelo en una coleta que cubrirían con el pañuelo. De hecho un picaporte es algo demasiado laborioso como para peinarlo todos los días: de nuevo Antonia Puig nos contó que las fragatinas se hacían el *monyo* una vez a la semana aproximadamente.

Tres rodetes

La fig. 19 aparecía, con el epígrafe *Aragoneses*, en un calendario de 1932 ilustrado con varias fotografías de tipos españoles realizadas por Andrada (30). Esta *aragonesa* deja asomar bajo su pañuelo unos rodetes sujetos con horquillas y adornados con unas pequeñas peinetas. A juzgar por la forma que adopta el pañuelo, es de suponer que el moño trasero es redondo y no de picaporte.

Este es también el peinado que luce en la fig. 14 la mujer de la izquierda (31) y el que A. Zapater menciona al describir la indumentaria de Campillo (Teruel) (32).

Para su confección, se divide el pelo en tres madejas, dos laterales y una trasera más voluminosa, mediante dos rayas en forma de T, del modo indicado para el picaporte.

Otilia Marco Barquero (Monterde, 1911) nos contó que cuando era niña en su pueblo ya no se peinaban de esta forma, pero que ella lo había visto llevar *«cuando se disfrazaban»*. Otilia recordaba también el modo de confeccionar los moñetes: se hace una trena encima de cada oreja y se enrosca sujetando cada moñete con *«unas aujas largas»* cruzadas en aspa. Con agujas de este tipo sostenían también el moño trasero. En la fig. 20.a hemos representado una de esas agujas según la descripción que nos proporcionó Otilia.

Similar testimonio nos facilitó Manuela Punter Civera (Teruel, 1916): cuando ella tenía seis o siete años, peinaban de este modo a las niñas *«cuando las vestían de baturras»*. Por lo visto esta costumbre ha ido decayendo. También Flora Sánchez

Giménez (Jabaloyas, 1913) recuerda a una abuela de su pueblo peinada con estos tres moños.

La rosca

> «...*su chiquita cabeza de perfecta redondez, enmarcada por recia y oscura cabellera, que llevaba toda peinada hacia atrás y recogida en rosca sobre la nuca*» (33).

Rosca, o simplemente *moño*, es el nombre que recibe el moño trasero redondo o alargado.

Por ser este peinado más moderno que los anteriores, nos ha resultado mucho más fácil recoger testimonios y formas de confeccionarlo en distintas versiones.

En la fig. 21 mostramos una de ellas. Elvira Fierros Ferrer, nacida en Zaragoza en 1907, pero criada en Loscos (Teruel) peinó a la moza tal y como lo hacía su madre: se abre el pelo con una raya que va de la frente a lo alto de la cabeza (puede hacerse en el centro o a un lado) y otra de oreja a oreja, formando la T ya descrita anteriormente. La crencha trasera se ata con una *veta* negra o un cordón y se hacen dos trenas. Las madejas laterales reciben el nombre de *pulseras*, probablemente porque se disponen bordeando los pulsos o sienes. Las pulseras se llevan hacia atrás retorciéndolas sobre sí mismas y cubriendo ligeramente las orejas. Encima de la coleta trasera se clava una horquilla de gran tamaño. Elvira la llama *aujilla* y dice que era *de hueso* (fig. 20.b). Las puntas de las pulseras se *enreligan*, es decir, se enroscan, sobre la aujilla formando una especie de ocho. Por último se rodea este entramado con las dos trenas traseras sujetas con horquillas. Los cordones quedan ocultos entre el

Fig. 16. Mujer chesa. Estampa del siglo XIX. Colección de Luis Serrano Pardo.

Fig. 17. La pastora *(detalle). Por V. D. BÉCQUER en el* Museo Universal, *nº 44, 29-X-1865, p. 349.*

cabello Si la moza tiene una buena mata de pelo la rosca llegará hasta la raya transversal. En vez de disponer las pulseras bien tirantes, se podían ahuecar ligeramente sobre la cara *«haciendo coca»* (34).

María Gracia Lacasa (Plenas, 1914) se peinaba de forma similar: no utilizaba aujilla y enroscaba las *pulseras* (35) en el arranque de la coleta (como probablemente lo hace la maragata de la fig.12). Luego rodeaba todo con una trena tejida con la coleta trasera.

En varias fotografías de principios de siglo aparecen mujeres zaragozanas luciendo un peinado de estos estilos, como también lo hace la chesa de la fig. 1 (36).

Otra versión más simple de este tipo de moños nos proporcionó Pilar Mallén Sanguesa (Aliaga, 1912): se hace una raya, se recoge todo el pelo atrás con un cordón, se tejen dos trenzas sobre las cuales se hinca una horquilla grande *de celuloide*, como la de la fig. 20.b, una de las trenzas se retuerce en la horquilla y la otra se dispone alrededor (37).

En la línea de las roscas con raya en T está el peinado que llaman en Alcañiz *de labradora* (fig. 22) para distinguirlo del *de jornalera* . Esta división también se ha venido haciendo con respecto al traje: *traje de labradora* y *traje de jornalera*. Quizá en realidad no existiera una diferencia tan clara en la indumentaria de estos grupos sociales, pero nos interesa el hecho de que el segundo se considere en Alcañiz como más moderno que el primero.

Fig. 18. El Sitio de Zaragoza. Histórica defensa de Santa Engracia *(detalle). En* La Ilustración Española y Americana, *nº XLVII, 16-XII-1872.*

Fig. 19. Aragoneses. *Fotografía de Andrada.*

Fig. 20 a. Auja *para sujetar los rodetes.*

Fig. 20 b. Aujilla. Horquilla. «Grande como de un palmo».

Salomé Martínez Pascual (Alcañiz, 1926) nos enseñó a hacer el moño de labradora (38): las dos rayas que dividen el pelo no lo hacen exactamente en forma de T, sino más bien de Y. Tampoco se hace uso de aujilla. Con la madeja posterior se hace una coleta que se ata con una veta larga. Las puntas de la veta se sujetan en la frente para que no molesten. Se tejen dos trenas que se enroscan, una en un sentido y otra en otro. Las madejas laterales también se trenan y se disponen alrededor de la rosca que ya teníamos. Una vez acabado el moño se adorna haciendo un lazo con la cinta que sujetaba la coleta, es el llamado *quiquiriquí*, seguramente porque queda tieso como una cresta. El quiquiriquí era siempre de color negro y se decoraba con unos sencillos calados.

Estos moños con rayas en T parecen estar relacionados con la moda romántica de mediados del siglo XIX.

El tipo de rosca que mejor recuerdan las personas que hemos entrevistado debe de ser, sin duda, el de uso más generalizado: consiste en recoger todo el cabello en la nuca, con raya en medio o sin ella, tejer una trenza y enroscarla para formar un moño redondo o alargado. Lo bonito era que el moño quedase tan *tendido* (ancho y plano) como fuera posible. En lugar de una sola trena, podía hacerse con dos y enroscar luego la

una en sentido contrario a la otra (fig. 23). En Alcañiz el peinado *de jornalera* se confecciona de este modo con la particularidad de que las dos trenas se entrecruzan haciendo una especie de ocho (fig. 24); la raya se parte en el lado izquierdo.

En el citado artículo de Nieves de Hoyos se habla de un peinado de este tipo para la provincia de Teruel: «*había el peinado de "pelo rodao", con dos o tres trenzas sujetas en la nuca y dando vueltas hacia un lado. Del centro de este moño pendían unas pequeñas cintas negras de merino*» (39). Probablemente se trate de las mismas cintas con que se atan las trenas.

Las fragatinas, para hacer la *rosca*, se recogen el pelo atrás, sin raya, en tres coletas, las laterales más finas que la central. Con cada una de las coletas laterales hacen una trena, con la central dos, de cuatro o cinco camales. La labor de las trenas puede ser como la del picaporte u otra que en Fraga llaman *de espineta* y que simula tener sólo tres cabos. Primero se cruzan de oreja a oreja las trenas laterales por encima de las otras dos, luego éstas se disponen alrededor de las primeras. Con las trenas laterales se consigue que el pelo quede hueco sobre las orejas formando lo que allí llaman *bollos*. (Fig. 25).

Cuando las mujeres no tenían tiempo para tejer trenzas, la rosca podía hacerse simplemente retor-

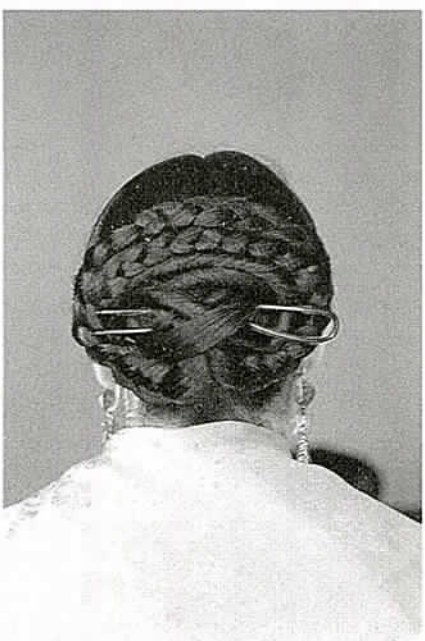


Fig. 21. Rosca.

Fig. 22. Moño de labradora. *Alcañiz.*

Fig. 23. Rosca.

ciendo la madeja de pelo. Pero estos moños quizá sean algo más modernos que los anteriores, al igual que el *de castaña*, confeccionado doblando la coleta sobre sí misma como si fuera un rulo. El resultado es una especie de bolsa que se puede rodear con una trena si hemos reservado para ello una parte del pelo en una segunda coleta. Con el moño de castaña resultaba mucho más fácil hacer uso de algunos "trucos" que tenían por objeto aparentar una mata de pelo más abundante: su forma de bolsa permitía introducir algún trozo de trapo o bien un postizo del propio cabello, que, en forma de enmarañado ovillo, se iba engordando según se le añadían los pelos que se caían durante el peinado. Antonia Puig nos comentó que, en Fraga, la que tenía poco pelo para hacer la rosca se ponía un par de trenas postizas, reservando el propio cabello para las dos trenas restantes. Salomé Martínez también recordaba a mujeres ancianas de Alcañiz que usaban trenzas postizas.

Las roscas se sujetaban con las *aujas* (horquillas) de metal o *de hueso* que, a la vez, servían como adorno. En la fig. 26 mostramos unas con la cabeza calada que nos ha cedido amablemente nuestra compañera Amparo Gracia. Otro tipo de decoración consistía en unas bolitas de color que iban insertadas en las

Fig. 24. Moño de jornalera, Alcañiz.

Fig. 25. Rosca. *Fraga. Archivo Compairé.*

vueltas de unas «*horquillas bien grandes*» (40). En Fraga se recuerdan unas *agulles* blancas, probablemente de aluminio, con la vuelta más gruesa y aplastada que las púas (41).

Un aderezo de uso muy extendido fueron las peinetas *de hueso*, de concha o de pasta, algunas decoradas con *piedrecicas* (fig. 27 y 28). Se colocaban una, dos o tres en torno al moño y clavadas en el sentido del pelo o bien «*a la contra*» para ahuecarlo ligeramente. Los días de fiesta «*algunas llevaban hasta una teja pequeña*» (42).

En general predominaba la austeridad y parece que las flores no eran una forma muy corriente de adornarse, pero en algunas localidades y en ocasiones especiales, las mozas prendían en el pelo claveles «*para ir al baile*» (43) o también «*para las fiestas, claveles y hasta rosas de cien hojas llevaban algunas*» (44).

Teodoro Caballero Martínez (Bezas, 1907) nos habló de un adorno singular que se hacían sus hermanas: cortaban una ramita fina de acebo, le quitaban la corteza de forma que quedase «*bien blanco*» y la afilaban para hacer «*un pincho*» con el que atravesaban la rosca. Según Manuela Punter, este pincho no atraviesa la rosca, sino que se hinca sobre la coleta con la misma misión que la *aujilla*. Teodoro nos contó que «*había veces que ahí se ponían entre medio hasta los claveles*» y que algunas ataban a las puntas del pincho las de una cinta que quedaba colgando ligeramente en forma de U. Seguramente este *pincho* tiene algún parentesco con agujones como el de la fig. 20.a y los ya citados para sujetar los moños de picaporte.

Fig. 26. Aujas. *7 cm. de largo.*

PROTECCIÓN DEL PEINADO. ALGUNAS NOTAS SOBRE TOCADOS

Según parece las mujeres no deshacían el moño para dormir, como mucho lo soltaban dejándose las trenas. Cubrían moño o trenas con una bolsa de tela ajustada con un cordón. En Fraga esta prenda recibe el nombre de *dormidor*. A falta de bolsa, se arreglaban con un pañuelo doblado en pico y atado *«bien preto»* sobre la frente o a la nuca *(toca)*, que, por cierto, se recomienda también como eficaz remedio para el dolor de cabeza (45).

Al este pañuelo atado a la frente y con el pico de atrás recogido tiene otras denominaciones además de *toca*: Julia Escós Ibáñez (Calatayud, 1901) lo llama *chorongo*; Joaquina de San Baldomero Bueno (Villalba de Perejiles, 1904) y Manuela Punter lo llaman *cachirulo* o *cacherulo*. No debería extrañarnos la denominación de cachirulo para un pañuelo femenino, ya que hace referencia a la forma de atarlo y no a la persona que lo lleva (46). La misión del pañuelo durante el día era proteger el cabello de la suciedad y en invierno, además, abrigar la cabeza (fig 29).

En Fraga llaman al pañuelo atado en la nuca *rodat* (47). En Alcañiz recibe el nombre de *rodao* y para *masar* o hacer el mondongo lo llevaban de colores *esclarecidos* (48).

Aparte de estas dos formas de colocarse el pañuelo, la que más se recuerda consiste simplemente en atarlo a la barbilla. También se podía llevar suelto, con las puntas recogidas en lo alto de la cabeza, como las ansotanas y chesas (fig. 1, 18 y 30) o cruzando las puntas bajo el moño y atándolas encima de éste (fig. 4). En la fig. 5 la jugadora de la derecha lo lleva atado de ésta última forma, de modo que deja ver el picaporte; Nieves de Hoyos recoge este tipo de tocado en la provincia de Soria con el nombre de *cacherulo* (49).

Durante el verano, cuando se iba a las eras *«a dar gavillas»*, lo utilizaban para protegerse del sol *calándolo* ligeramente sobre la cara formando *visera*. Para este menester, también se usaron sombreros de paja en algunos lugares.

Las mujeres de edad llevaban *toca*, consistente en un pañuelo que cubría ligeramente la frente *«pa que no se enfriase»*, atado a la nuca o sobre el moño y encima otro anudado en la barbilla.

Fig. 27. Auja o puga *y* peinetas *de hueso.*

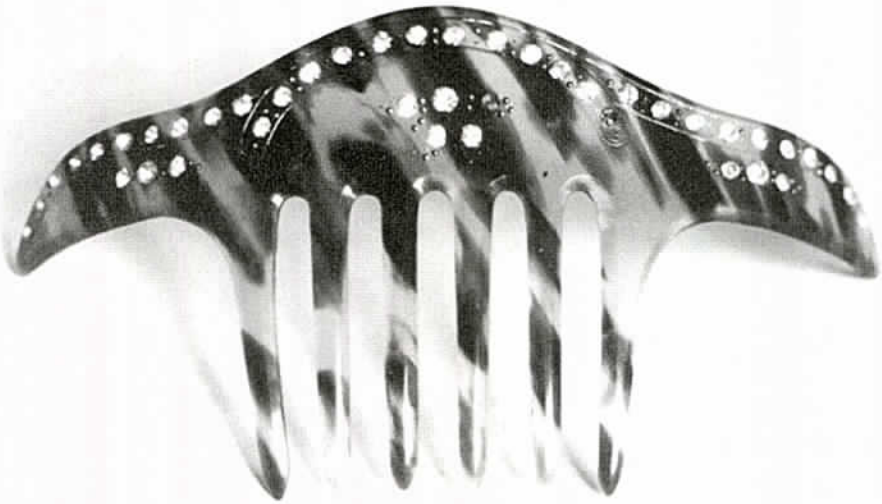


Fig. 28. Peineta. Con ella adornaba su moño de rosca Mª Francisca Soguero Montañés (Codos, 1905-1975) a principios de este siglo.

En Belmonte de Gracián las recién paridas se cubrían la cabeza con un pañuelo blanco hasta que *«sacaban de pila al crío»*, es decir, hasta que lo bautizaban (50). Quizá se tratase de una forma de "proteger" al pequeño. Debemos recordar, además, que a las recién paridas se las consideraba impuras hasta que, pasada la *cuarentena*, acudían a misa. Era la primera salida de casa desde el parto y antes de entrar en la iglesia el cura las bendecía para purificarlas.

Antiguamente no estaba bien visto que las mujeres, al menos las casadas y viudas, salieran de casa con la cabeza descubierta. Las personas que hemos entrevistado no recuerdan esta costumbre, pero sí el uso del pañuelo como prenda de recato, pues era imprescindible cuando se estaba de luto (51), las viudas lo llevaban permanentemente y se podía echar mano de él, en lugar de la *mantilla*, para entrar en la iglesia (fig. 31).

Precisamente la doble función de abrigo y respeto la cumplían también otras prendas. *Bancal* es como llaman en Ansó a una pieza de paño verde del país y de forma rectangular, que servía para resguardarse del frío y para ir a la iglesia los días de labor (fig. 32); los días de fiesta, en cambio, acudían al templo tocadas con la *mantilla* de bayeta blanca. En Hecho se usaba el *capotillo* para preservarse del frío (52). En otras zonas se recuerda perfectamente este tipo de

Fig. 29. Gistaín. Archivo Compairé.

prenda pero exclusivamente como tocado de ceremonia y con distintas denominaciones (53): *mantilla, mantilla redonda, mantillina* ... (fig. 33). Las más primitivas se hacían de una pieza de paño con forma aproximadamente semicircular y una borlita en el centro del borde recto para facilitar su colocación. Luego se confeccionaron también, algo más estilizadas, en seda, algodón satinado,... con adornos de encaje y azabaches. A menudo llevan guarnición de terciopelo de algodón (*pana* o *panilla*). En Alcañiz llaman a este material *cepilla* y cuando se quedaban viudas lo quitaban de la mantilla para no volver a ponerlo más, ya que se consideraba un tejido de lujo poco apropiado para lutos (54). Por lo general son de color negro, pero se llevaron blancas en Ansó, Hecho (fig. 34), Fraga (55) y, según Nieves de Hoyos, en la provincia de Teruel (56).

Una prenda similar a la mantillina es el *capucho* , muy extendido por todo el norte de la Península (57) y también por tierras francesas (fig. 35) (58). En Aragón a principios de siglo se recordaba en Ribagorza:

> *«En la Ribagorza y Pallars dominaba el* caputxo *de paño negro del país con putiagudo pico curvado hacia delante; se llevaba doblado encima de la cabeza, dejando la frente despejada, cuando no se iba de luto, y desdoblado del todo, tapando el*

Fig. 30. Echo. Archivo Compairé.

Fig. 31. La misa del alba *(detalle)*. V. D. *BÉCQUER para* El Museo Universal, *nº 26, 25-VI-1865, p. 213. Cabezas femeninas cubiertas con mantillas, pañuelo o las propias sayas.*

rostro con un pequeño fleco que caía encima de la nariz, para luto riguroso. Antaño, además, era ésta prenda de abrigo entre pastoras durante el invierno (Pallars)» (59).

Y también en Gistaín *«sin el pico o cresta»* (60) y en Bielsa (fig. 36).

En Fraga seguían utilizando el *caputxo* hasta hace poco las *dones de faldetes* para ir a misa o a los entierros (fig. 37). En ceremonias como bodas, bautizos y de *mortijuelo* se prefería la mantilla (61).

OTRAS CUESTIONES

Hemos intentado dar un repaso por lo que fueron, en Aragón, los peinados *populares* durante el s. XIX pero antes de finalizar quisiéramos dar entrada aquí a algún otro asunto relacionado con el cabello. Por ejemplo nos pareció interesante preguntar por el color de pelo que estaba mejor visto y, sobre todo por la opinión acerca del pelo de color rojizo, ya que antaño se consideraba, cuando menos, una desgracia (62). Como era de suponer este color de pelo (*pelo panocha*) no era muy abundante, pero en general parece que sí estaba mal visto,

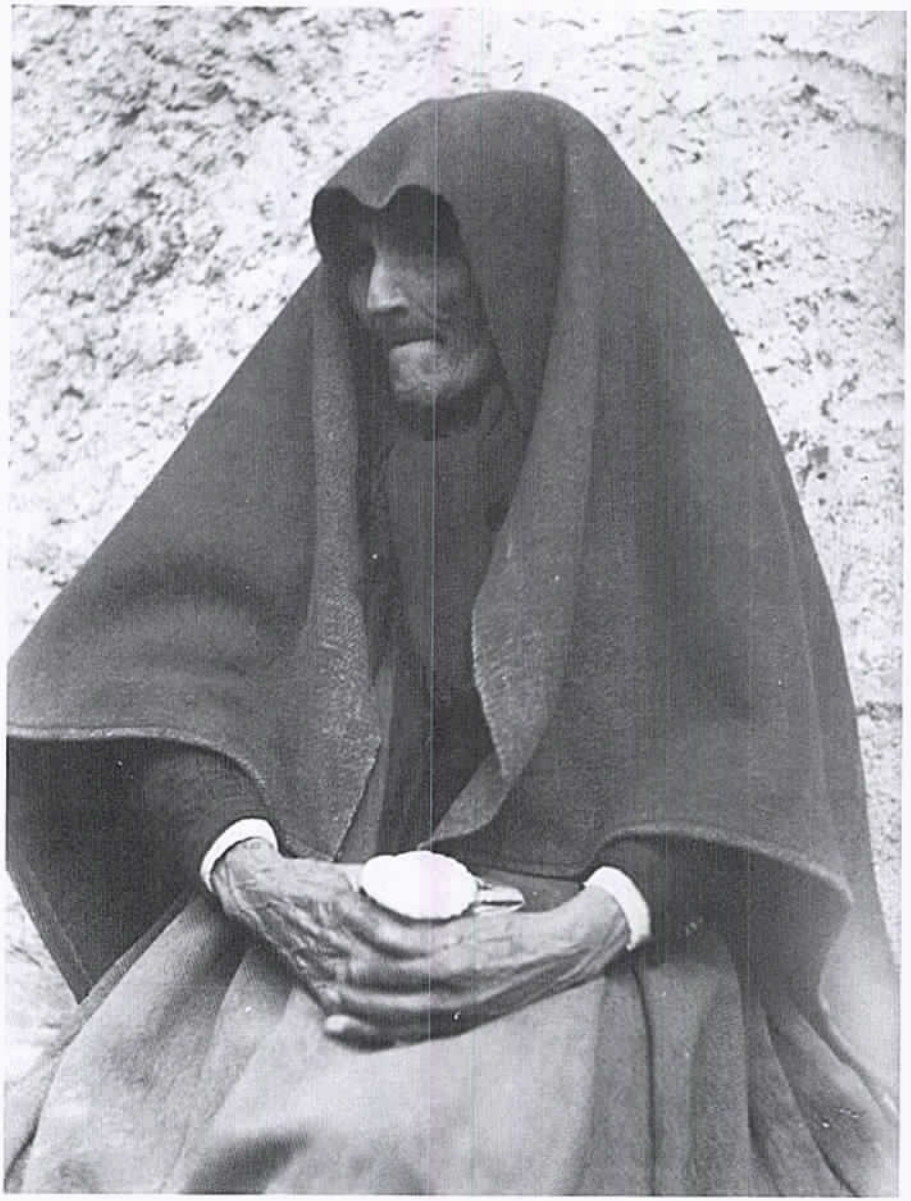


Fig. 32. Ansó. Archivo Compairé.

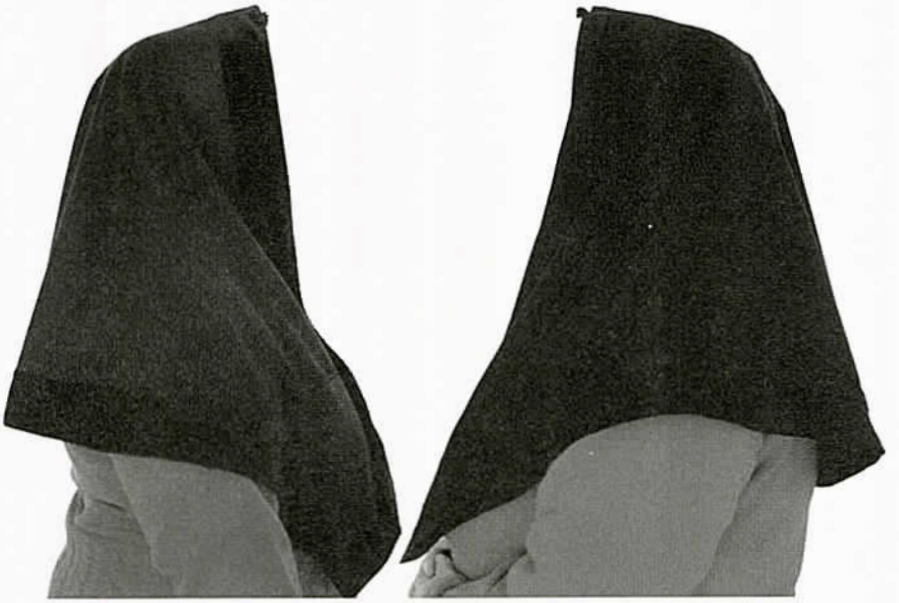


Fig. 33. Mantillas. La de la izquierda de paño fino y panilla. La de la derecha de algodón satinado. Ignacia Plou Fienos. Loscos (Teruel).

que no se consideraba bonito y que las pelirrojas tenían cierto «*complejo*» y «*hacían lo que podían para quitarse ese color*» (63). Una persona llegó a decirnos que los pelirrojos eran «*de mal agüero*» .

Por lo demás, según la ya citada descripción de la mujer de Huesca que hace Manuel Juan Diana «*las hijas de la provincia de Huesca, son, por lo general morenas, esbeltas y graciosas; por eso las rubias, rarísimas en aquella comarca, son más estimadas*» (64). En la misma obra escribe Muñoz Gaviria que la mujer de Teruel es «*morena por lo regular*» (65). Al preguntar a nuestros informantes sobre qué color de pelo era más apreciado, llegamos a la conclusión de que, como dice el refrán, «*para gustos están los colores*». Desde luego la mayoría de las mujeres, como indican los autores citados, tenían el cabello oscuro. Parece que eran muy apreciadas las morenas de pelo rizado (*caracoliau*) y que, aunque algunos consideraban *más finas* a las rubias (*royas*), para otros las royas eran *más sosas* y en cambio las morenas tenían más salero. Ya lo dice la copla:

> «*Con la sal que derrama*
> *una morena*
> *se mantiene una rubia*
> *semana y media*».

Fig. 34. Echo. Archivo Compairé.

Aunque también dice otra:

«Los cabellos de las rubias
dicen que llevan veneno.
Aunque lleven solimán,
cabellos de rubia quiero» (66).

Tan valiosa se consideraba la cabellera que incluso se llegó a guardar la de los familiares difuntos. En Alcañiz nos mostraron el cuadro que aparece en la fig. 38 confeccionado con el cabello de Gregoria Abizanda, fallecida en 1918. No se trata de un caso aislado: este tipo de artesanía fue muy popular en toda Europa desde finales del s. XVIII y durante el s. XIX, con particular esplendor en el periodo romántico, época de especial culto al recuerdo y a todo lo relacionado con el pasado. No hemos podido encontrar ninguna otra obra de este estilo, pero algunas de las personas entrevistadas sí que recuerdan haber visto en su casa mechones de pelo guardados cuidadosamente en un papel o una caja, especialmente si el difunto era una persona joven o un niño.

A principios del presente siglo un buen número de mujeres comenzó a adoptar esos peinados huecos con moño alto que todos recordamos haber visto en las fotos antiguas. Se rizaban el pelo con unas tenacillas *«cañonada aquí, cañonada allá»* (67). Según nuestro criterio, este peinado ya no podría calificarse de popular, sin embargo nos ha parecido interesante citar aquí algunos curiosos

Fig. 35. Trajes Bearneses.

Fig. 36. Bielsa. Archivo Compairé.

recursos de los que echaron mano estas mujeres para poder seguir la moda: el ahuecamiento (*tupé*) de este peinado requería a menudo hacer uso de un postizo llamado *crepé*; Manuela Punter Civera (Teruel, 1916) nos contó cómo su madre se fabricaba un *crepé* casero con una trenza postiza que se escaldaba y desmenuzaba, por lo visto así se conseguía que quedase bien hueca y encrespada. Para sujetar el conjunto, Carmen López Hernández (Peracense, 1901) nos habló de unas redecillas confeccionadas con pelo del rabo de los *machos*.

Luego vinieron los cortes *a lo garçon* o, como nos decía una informante, *a lo guason* para gran disgusto de padres y madres. Así relataba un cronista la implantación de todas estas nuevas modas en Fraga:

> «*El peinado especial de las fragatinas, lo mismo que el traje, se va perdiendo. Ya apenas lo llevan las más viejas. Los mozos provocaron no hace mucho una revolución para suprimir semejante manera de ataviarse. Se conjuraron para no admitir en los bailes a las que se peinaran con moño de picaporte, aunque fuesen sus novias...*» (68).

Para finalizar, quisiéramos expresar nuestro agradecimiento a quienes nos han proporcionado la información necesaria para la realización del presente trabajo. Gracias a todos ellos por su tiempo, su paciencia y sus enseñanzas (69):

Salomé Martínez Pascual (Alcañiz, 1926); Antonia Puig Bagué (Fraga, 1906); Elvira Fierros Ferrer (Zaragoza, 1907); Mª Luisa Aznar Lahuerta (Bulbuente, 1936); Nieves Balfagón Aparicio (Dos Torres de Mercader, 1913); María Cabrejas Balfagón (Dos Torres de Mercader, 1952); Cristina Navarro García (Plenas, 1938); Mariano García García (Gúdar, 1923); María Alamán Sánchez (Gea de Albarracín, 1920); Encarna Benedicto Corella (Linares de Mora, 1915); Manuela Punter Civera (Teruel, 1916); Valentín Redón Peiró (Mora de Rubielos, 1922); Severo Gonzalo Martínez (Guadalaviar, 1910); Carmen López Hernández (Peracense, 1901); Teodoro Caballero Martínez (Bezas, 1907); Otilia Marco Barquero (Monterde, 1911); Flora Sánchez Giménez (Jabaloyas, 1913); Irene Anglés Puyo (Ráfales, 1899); Pilar Mallén Sangüesa (Aliaga, 1912); Tomasa Pedrola Ayete (Lécera, 1904); Teresa Sastre Marco (Fabara, 1901); Sofía Morcate Seral (Liesa, 1911); Asunción Alperte Sánchez (Borja, 1905); Mª Luisa Cebamanos Monforte (Tauste, 1917); Pilar Navío Montoliú (Valderrobres, 1903); Emilia Bardají Pascual (Garrapinillos, 1909); Brígida Tabuenca Mateo

Fig. 37. Antonia Puig (Fraga) con el caputxo.

(Malón, 1894); Nicolasa Bailo Royo (Zaragoza, 1906); Mª Dolores Badía Arpal (Garrapinillos, 1916); Joaquina de San Baldomero Bueno (Villalba de Perejiles, 1904); Dolores Fustero Aznar (Villafranca, 1903); Julia Escós Ibáñez (Calatayud, 1901); Cecilia Cascán Pérez (Añón, 1906); Villar Pérez Cascán (Añón, 1937); Victoria Rivera Sampériz (Pertusa, 1914); María Oliván Sanmartín (Casbas, 1943); Carmen Morell Lanuza (Vicién, 1934); José María Ibor Martínez (Albero Bajo, 1925); Asunción Palacio Boned (Agüero, 1910); Basilisa Gota Esteban (Torres de Montes, 1917); Julia Carruesco Campo (Huesca, 1914); Mercedes Campo Allué

(Yebra de Basa, 1904); Mª Cruz Ferrer Zamora (Barluenga, 1913); María Velilla Rodriguez (Torrijo de la Cañada, 1919); Ángeles Bernal García (Luceni, 1921); Aurelio Soriano Polo (Nueros, 1909); Alina Torres Martínez (Sta. Cruz de Mudela, La Mancha, 1916, pero criada en Zaragoza).

Fig. 38.

NOTAS

(1) FRAILE GIL, J. M., 1987.

(2) Como es el caso de Cecilia Cascán Pérez nacida en Añón en 1906.

(3) Escarpidor es la denominación que nos dieron Salomé Martínez Pascual (Alcañiz, 1926) y Pilar Mallén Sangüesa (Aliaga, 1912). Antonia Puig Bagué (Fraga, 1906) llama a la liendrera *pinte espés* y, lógicamente, al peine claro *pinte clar*.

(4) Muchos informantes llaman *hueso* a la concha. En Fraga este material recibe el nombre de *banya*.

(5) Información facilitada por Julia

Carruesco Campo (Huesca, 1914) y también Asunción Alperte Sánchez (Borja, 1905).

(6) Información de Dolores Fustero Aznar (Villafranca, 1903).

(7) En la Antigua Grecia ya se aplicaban aceite de oliva para el arreglo del cabello. Los germanos, ajenos a la cultura mediterránea, lo hacían con manteca.

(8) María Alamán Sáez (Gea de Albarracín, 1920).

(9) Asunción Alperte Sánchez (Borja, 1905).

(10) Julia Escós Ibáñez (Calatayud, 1901). También nos habló de la bandolina Emilia Bardají Pascual (Garrapinillos, 1909). Según el D.R.A.E., la bandolina es un *«mucílago que servía para mantener asentado el cabello después de atusado»*.

(11) Así llaman en Dos Torres a la hoja del maíz que cubre la mazorca. *Pellerofa* en catalán quiere decir monda.

(12) José Mª Ibor Martínez (Albero Bajo, 1925).

(13) María Alamán Sáez (Gea de Albarracín, 1920) y también Asunción Alperte Sánchez (Borja, 1905).

(14) El cuartelero es un tipo de cigarro muy fuerte. También recibe el nombre de *caliqueño*. La toca consiste en un pañuelo *«atado bien preto»*. Nos proporcionó la información Basilisa Gota Esteban (Torres de Montes, 1917).

(15) Severo Gonzalo Martínez (Guadalaviar, 1910).

(16) Tomasa Pedrola Ayete (Lécera, 1904). J. Gabás Mur ofrece en sus *Costumbres de los Valles del Alto Aragón* una curiosa descripción de las distintas especies de piojos y de cómo eliminarlos por el "procedimiento manual". GABÁS MUR, J., 1978. Por nuestra parte, hemos aprendido, además, una solución para los chinches: *«se meten hojas de parra en la cama y así se quedan pegados»*. (Mercedes Campo Allué, Yebra de Basa, 1904); y con respecto a las pulgas parece que el mejor remedio son los propios chinches, que las *acodaban* (Basilisa Gota Esteban, Torres de Montes, 1917).

(17) Manuel Alvar también recoge estos términos. ALVAR, M., 1982, mapa 943.

(18) Fragmento de *La mujer de Huesca* en la obra *Las mujeres españolas, portuguesas y americanas...* El autor presenta a chesas y ansotanas para pasar luego a describir el aspecto de la mujer *de clase media* de un lugar cualquiera en el resto de la provincia. A esta última descripción corresponde la parte del texto que hemos seleccionado. DIANA, M. J., 1873, p. 23.

(19) Los grabados que mostramos proceden de la Biblioteca Nacional y de la Biblioteca de la Diputación Provincial de Zaragoza.

(20) *Inauguración de los trabajos del Canal de las Cinco Villas. Llegada de invitados*. En *La Ilustración de Madrid*, num 14, 1870.

(21) QUADRADO, J. M., 1844.

(22) Todas las personas que hemos entrevistado nos han mostrado esta forma de atar las trenas introduciendo en las mismas un cordón o veta. Tiene sus ventajas: el atado resulta más resistente y, en trenzas más sencillas, como las que veremos más adelante, hace que el final parezca más grueso. El cordón podía comprarse en el comercio o hacerlo en casa con un hilo de algodón retorcido.

(23) ARCO, R. del, 1924, p. 58.

(24) Mari Zapater distingue este complejo *monyo de canyís* de otro más sencillo a partir de una tenza de cinco o siete cabos que, según ella, sería el de *picaporte*. ZAPATER, M, 1996, p. 13

(25) Nieves de Hoyos Sancho cita este peinado en otras comarcas españolas, en unos lugares con rodetes trenzados y en otros retorcidos. HOYOS SANCHO, N. de, 1935.

(26) Llevaron de niñas este picaporte Julia Escós Ibáñez (Calatayud, 1901), Brígida Tabuenca Mateo (Malón, 1894), Asunción Alperte Sánchez (Borja, 1905),

Mª Luisa Cebamanos Monforte (Tauste, 1917), Emilia Bardají Pascual (Garrapinillos, 1909). Salomé Martínez Pascual nunca llevó este peinado pero lo conoce por habérselo visto a otras zagalas de su pueblo algo mayores que ella. Nos contó que se adornaba con un lazo y que en cuanto empezaban a *moviar*, a los trece años aproximadamente, sustituían este *picaporte* por un moño redondo.

(27) VIOLANT I SIMORRA, R., 1949, p. 110.

(28) VIOLANT I SIMORRA, R., op. cit, p. 108.

(29) Podría parecer un despiste del artista pero Unceta pintó en numerosos cuadros a otras mujeres con perfecto picaporte. La obra citada se encuentra en el corredor de la Planta Noble del Excmo. Ayuntamiento de Zaragoza.

(30) José Manuel Fraile Gil nos proporcionó esta fotografía y la información relativa a la misma.

(31) A la izquierda de esta mujer figura, a su vez, otra que deja asomar dos rodetes bajo el pañuelo. El moño trasero podría ser redondo o de picaporte.

(32) ZAPATER, A., 1988, vol I, p. 278.

(33) LOPEZ ALLUÉ, L.,1987, p. 176. Descripción de Engracia la Dulera.

(34) Fraile Gil recoge en su trabajo un peinado idéntico a éste. FRAILE GIL, op cit, p. 10.

(35) Aparte de Elvira y María, también Mari Cruz Ferrer Zamora (Barluenga, 1913) y Sofía Morcate Seral (Liesa, 1911) utilizaban el término *pulseras*.

(36) Este último caso resulta un poco extraño porque el moño parece no corresponderse cronológicamente con el tipo de traje que viste (más apropiado sería un picaporte). El hecho de que traje y peinado aparezcan juntos en esta foto podría indicar que en algún momento convivieran, sin embargo hay que tener en cuenta que este tipo de fotografías eran "preparadas" y las personas que aparecen el ellas no necesariamente vestían esos trajes de forma habitual, sino que los sacaban de los arcones para la ocasión.

(37) Encarna Benedicto Corella (Linares de Mora, 1915) recordaba otra modalidad con raya en T, pero recogiendo después todo el pelo atrás en dos trenas que se retorcían alrededor de una hoquilla grande. Según Manuela Punter Civera, con las madejas de los lados se hacen *«dos cordones»*. Carmen López Hernández (Peracense, 1901) recuerda la horquilla grande, *«como de un palmo»*, y las trenzas retorcidas. El citado reportaje de *Heraldo de Aragón* muestra un peinado, recogido en Yésero, con raya en T, las madejas laterales retorcidas y unidas a la trasera para hacer dos trenzas que se enroscan, una para cada lado formando un ocho. Lo llama *moño encontrado*.

(38) Salomé fué asimismo quien realizó los peinados de las fig. 23 y 24.

(39) HOYOS SANCHO, N. de, op. cit., p. 181.

(40) Basilisa Gota Esteban (Torres de Montes, 1917) y Asunción Alperte Sánchez (Borja, 1905).

(41) ZAPATER, M., 1996, p 16.

(42) Elvira Fierros Ferrer (Zaragoza, 1907; criada en Loscos, Teruel).

(43) Severo Gonzalo Martínez (Guadalaviar, 1910).

(44) Según Teodoro Caballero Martínez (Bezas, 1907) y también Nieves Balfagón Aparicio (DosTorres de Mercader, 1913)

(45) Julia Escós Ibáñez (Calatayud, 1901) y Emilia Bardají Pascual (Garrapinillos, 1909).

(46) En otras regiones las mujeres también llevan pañuelos *a lo zorongo* y *a lo cachirulo* o *cacherulo*: HOYOS SANCHO, N. de, op. cit. y, para el caso de Cantabria, COTERA, G., 1982.

(47) Antonia Puig Bagué.

(48) Blancos o de color claro y lisos o con algún estampado discreto, *«porque da más sensación de limpieza»*. Información proporcionada por Salomé Martínez Pascual.

(49) HOYOS, N. de, op. cit. p. 181.

(50) Nos proporcionó esta información nuestra compañera Ana Cristina Monteagudo, que la había recogido de Tomasa Rodrigo Fernández (Belmonte de Gracián - antes Belmonte de Calatayud, 1906- 1993).

(51) Andolz también recoge esta costumbre: ANDOLZ CANELA, R., 1995, p 152.

(52) ARCO, R. del, 1924, p. 22

(53) Hemos de decir que ninguna de las personas que hemos entrevistado llama a la mantilla *bancal*. El término bancal, sólo lo utilizan para designar el rellano de tierra que se forma en las laderas de las montañas. El único lugar que conocemos donde se denomina bancal a una prenda de vestir es Ansó para referirse a la pieza de paño más arriba descrita.

(54) Salomé Martínez Pascual.

(55) ARCO, R. del, 1924, p. 32 y 58.

(56) HOYOS SANCHO, N. de, op. cit., p. 178. Pero nosotros no hemos podido encontrar testimonios al respecto.

(57) El *capillo* de Vega de Pas (Cantabria), el *capusay* en el País Vasco, la *caputxa* catalana...V. HOYOS SANCHO, op. cit. y COTERA, G., op. cit.

(58) Desconocemos autor y fecha de esta estampa. Aparece en LABARRERE, A., 1972, p. 74.

(59) VIOLANT I SIMORRA, R. 1949, p. 112.

(60) Idem.

(61) Información de Antonia Puig. *Mortijuelo* es el entierro de un niño.

(62) Los pelirrojos eran mal vistos ya en la antigüedad. En obras de arte del s. XIV aparece Judas representado con cabellos rojos y en la baja Edad Media, en el centro de Europa, las pelirrojas corrían el riesgo de ser tenidas por brujas.

(63) Nos facilitó esta última información Basilisa Gota Esteban (Torres de Montes, 1917). Pese a lo que pueda parecer por sus palabras, ningún informante conocía procedimiento casero alguno para cambiarse el color de pelo.

(64) DIANA, M.J., 1873, p. 22.

(65) MUÑOZ GAVIRIA Y MALDONADO, J. 1873, p. 425.

(66) Nos enseñó esta copla Sofía Morcate Seral, natural de Liesa (1911).

(67) Julia Carruesco Campo (Huesca, 1914).

(68) GARCÍA MERCADAL, J. 1923. *Del llano a las cumbres. (Pirineos de Aragón)*, p. 57 y 59. Citado por FERNÁNDEZ CLEMENTE, E.

(69) Hemos de mencionar también a una serie de amigos que nos pusieron en contacto con muchos de estos informantes: Carmen Espada, Eugenio Monesma, Luis Miguel Bajén, Nuria Pascual, Esmeralda Giménez, Inés Aparicio, Amparo Monzón, Mari Zapater y Carlos González. También a Maica Aguarod, Pedro Betrián y, por supuesto, a Alicia Remón, Marta Rodrigo y Rocío Gallán, que nos "prestaron" su larga cabellera. A todos ellos, gracias.

BIBLIOGRAFÍA

ALVAR, M. 1982. *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Aragón, Navarra y la Rioja*. Institución Fernando el Católico. Diputación Provincial de Zaragoza.

ANDOLZ CANELA, R. 1995. *La muerte en Aragón*. Ed. Mira. Zaragoza.

ARCO, R. del. 1924. *El traje popular altoaragonés*. Imprenta V. Campo. Huesca.

CASADO LOBATO, C. 1993. *La indumentaria tradicional en las comarcas leonesas*. Diputación de León. Segunda edición.

COTERA, G. 1982. *Trajes Populares de Cantabria*. Institución Cultural de Cantabria. Instituto de Etnografía y Folklore "Hoyos Sainz". Santander.

DIANA, M. J. 1873. *La Mujer de Huesca*. En *Las mujeres españolas portuguesas y americanas tal y como son en el hogar doméstico, en los campos, en las ciudades, en el templo, en los espectáculos, en el taller y en los salones*. Vol. II. Imprenta y librería de D. Miguel Guijarro. Madrid.

ESTEBAN, C. 1984. *Recuperar el peinado femenino aragonés*. En *Semanal* de *Heraldo de Aragón*. Domingo 2 de diciembre. Zaragoza.

FERNÁNDEZ CLEMENTE, E. *Gente de orden. (Aragón durante la dictadura de Primo de Rivera)*. Tomo II. En prensa.

FRAILE GIL, J. M. 1987. *Notas tradicionales sobre el pelo y su cuidado en Madrid y la Zona Centro*. En *Revista de Folklore*, num. 73, p. 3- 15. Caja España. Valladolid.

GABÁS MUR, J. 1978. *Costumbres de los Valles del Alto Aragón*. Serveto.

GONZÁLEZ MARRÓN, J. M. 1989. *Indumentaria burgalesa popular y festera*. Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Burgos.

HOYOS SANCHO, N. de. 1935. *Tocados y peinados femeninos regionales en España*. En Anales del Museo del Pueblo Español I, p. 175- 186 Madrid.

HURSCHMANN, R. et al. 1988. *El peinado. Una historia de la moda del peinado desde la antigüedad hasta la época actual*. Editado por Jedding-Gesterling, M. y Brutscher, G. Hamburgo.

LABARRERE, A. 1972. *Pau*. Editions S.A.E.P. Colmar-Ingersheim.

LOPEZ ALLUÉ, L. 1902. *Del Uruel al Moncayo*. Consultada la edición de 1987 por *El Día de Aragón*. Zaragoza.

MORENO RODRÍGUEZ, M. *Tipos españoles*. Romo y Fussell, s.f. Madrid.

MUÑOZ GAVIRIA Y MALDONADO, J. 1873. *La Mujer de Teruel*. En *Las Mujeres españolas, portuguesas y americanas...* Vol. II. Imprenta y librería de D. Miguel Guijarro. Madrid.

QUADRADO, J. M. 1844. *Recuerdos y Bellezas de España*. Madrid.

RODRÍGUEZ, A. 1801. *Colección general de los trages que en la actualidad se usan en España*. Madrid.

SERRANO PARDO, L. 1987. *Tarjetas postales costumbristas. Entre el tópico y la fantasía*. En *Temas de antropología aragonesa*, num. 3, p. 235- 254. Instituto Aragonés de Antropología. Huesca.

VIOLANT I SIMORRA, R. 1949. *El Pirineo español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*. Edición de 1989 en Editorial Alta Fulla. Barcelona.

ZAPATER, A. 1988. *Historia de la Jota Aragonesa*. Ed. Aguaviva. Zaragoza.

ZAPATER, M. 1996. *Los pentinats. Monyo de canyís i monyo de picaport*. En *Fogaril i Calaixera*, num. 5, p. 11- 16. Fraga.

LOS "CHOPEROS" DE VILLAMAYOR DE GÁLLEGO

JOSÉ LUIS MURILLO GARCIA
Asociación Cultural ALJEZ
Villamayor de Gállego (*)

INTRODUCCIÓN

Villamayor de Gállego es una localidad que contaba con 2.042 habitantes de hecho en 1981 (1), y que dista 10 kms. de Zaragoza. Administrativamente se considera barrio rural desde 1911 pero, a pesar de la influencia cultural y económica que supone su cercanía a la ciudad, todavía es un pueblo en el sentido urbano y social de la palabra, así como en la conciencia de su vecindario.

Su término municipal, al menos hasta 1911, comprendía unas 8.339 hectáreas de las cuales 1.625 eran de regadío y 6.714 de secano (2). Con un territorio tan extenso y variado (monte y huerta), no es de extrañar que su economía estuviera basada en la agricultura y en la ganadería hasta los años 60 aproximadamente. A partir de esa década, por su proximidad a Zaragoza y a sus polígonos industriales, su población activa se ha ido incorporando cada vez más a las fábricas o a las empresas de servicios; no obstante, la agricultura continúa siendo una actividad fundamental: el 34'6% de su población activa trabaja en el sector primario (3), casi exclusivamente agrícola (sólo el 1'8% en Zaragoza), el 47'9% en actividades económicas secundarias (el 46'6% en Zaragoza), y el 17'4% en terciarias (el 51'5% en Zaragoza).

En Villamayor de Gállego algunas tradiciones de su calendario festivo, lamentablemente, ya no son más que recuerdos del pasado (Dance del día de la Virgen, Hoguera de las fiestas, Caracoladas de San Juan,...); sin embargo, otras no sólo se repiten año tras año sino que además van evolucionando con el paso del tiempo, adaptándose a las nuevas necesidades y circunstancias de la comunidad. Entre estas últimas una de las más significativas e interesantes es la **Fiesta de los "choperos"** que, aunque se interrumpió de 1937 a 1941 (se reinició con los "choperos" de 1942) y sufrió un pequeño bajón a finales de

los años 70, ha recuperado de nuevo parte de su importancia.

Conocemos cómo se celebró esta fiesta en nuestro siglo gracias a los datos recogidos por Manuel Tomeo de Gregorio Araiz (nacido en 1906, "chopero" en 1925), Domingo Lostao (n.1924, ch.1943), Julián Oliveros (n.1933, ch.1952), y de varios "choperos" de los años 1970, 1977 y 1982; y a los que a mí me han facilitado Matías Murillo (n.1897, ch.1916), Emilio Murillo (n.1931, ch.1950) y otros "choperos" de los años 1973, 1978 y 1989.

Partiendo de esas informaciones expondré el desarrollo habitual de la fiesta de los "choperos", sobre todo durante la primera mitad de este siglo, así como algunos cambios que se han producido desde entonces. Posteriormente realizaré su análisis haciendo especial hincapié en aquellos aspectos que me parecen más destacados y representativos de esta tradición tan arraigada en Villamayor de Gállego.

1. DESCRIPCIÓN GENERAL

1.1. Preparación de la fiesta

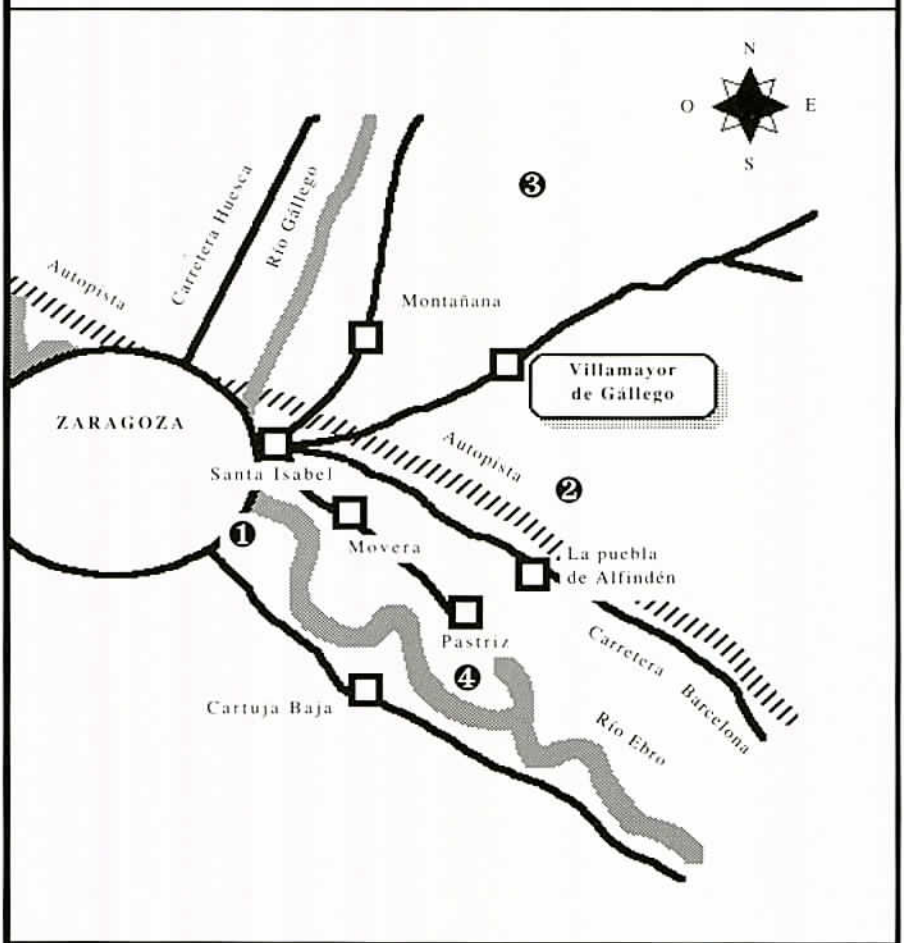
Unos días antes del Domingo de Ramos los mozos que ese año tenían 18 años y cumplían 19, los "**choperos**", comenzaban a organizar su fiesta: preparaban una merienda-cena para el sábado anterior al Domingo de Ramos, para lo cual *«se sorteaba el "Orete"»* (4); decidían dónde, cuándo y cómo irían a buscar los chopos; hablaban del baile; buscaban leña para la hoguera; etc.

Durante esa semana *«todo el pueblo estaba pendiente de los "choperos". Las personas mayores les gastaban bromas sobre si podrían con el chopo o no. La cuadrilla siguiente, los de 17 años, incordiaban con que les cortarían los chopos. Había ambiente de fiesta»*. A medida que se acercaba la fecha señalada iba creciendo el nerviosismo entre los choperos y el pueblo permanecía espectante.

El **sábado, víspera del Domingo de Ramos**, todos los "choperos" salían con galeras y mulas, y se encaminaban pertrechados de cuerdas, hachas, vino, longaniza,... al lugar donde **compraban y cortaban los chopos**.

Hubo años en que los chopos se trajeron una semana antes, *«para que las demás cuadrillas no se enteraran de dónde los habían dejado»*. En otros, el problema se solucionaba cortando más chopos de los necesarios, ocultando los que necesitaban para plantar, y dejando a la vista los sobrantes *«para que las demás cuadrillas "picaran" y los destrozaran creyendo que así les impedirían plantarlos»*. Y, algún año, que de todo ha habido, los jóvenes cercanos en edad conseguían su objetivo y dejaban a los "choperos" sin árboles que plantar, no quedándoles más remedio que abandonar el baile

Lugares donde se cortaban los chopos



❶ Soto Montoya

❷ Sima del Tuerto

❸ El "Casetón"

❹ Chopera de Pastriz

Gráfico 1.

de forma apresurada, e ir a buscar algún chopo en los sitios más cercanos al pueblo, y a las horas más intempestivas.

Salvo en esas circunstancias excepcionales, los **lugares habituales para cortar los chopos** (ver gráfico 1) eran: el Soto Montoya, en las Fuentes y junto al Ebro; la Sima del Tuerto, en el Tejar, cerca de la Puebla; el Casetón, antes llamado Casetón de la Virgen, junto al Molino; la chopera de Pastriz, también junto al Ebro; e incluso el campo de alguno de los "choperos", ya que *«estaba bastante extendida la costumbre de que al nacer un hijo los padres o abuelos plantaran algún chopo en el "ribazo" del campo para cuando fuera quinto»*.

Allí se comía y se procedía a talar los árboles, generalmente entre 3 y 6 dependiendo del dinero con que se contara, *«porque casi todos los años se compraban los chopos»*. Sobre esta cuestión nos informaron de que el nivel económico no influía para ser "chopero", que lo eran *«todos los nacidos en Villamayor en el mismo año cuando tenían 18 para cumplir 19»*, aunque una vez *«se hicieron dos cuadrillas: la de los "ricos" y la de los "pobres"»*.

Luego les quitaban todas las hojas y ramas a los chopos y los cargaban en las galeras. Las copas se cortaban y *«se guardaban para atarlas en la punta al plantarlos»*. Dada su largura se utilizaba el recurso de colocar detrás de las galeras un eje suelto con

dos ruedas facilitándose así su traslado.

El **regreso a Villamayor de Gállego** debía dejar asombrados a quienes se cruzaran en su camino, pues la comitiva de gente joven con esos grandes árboles no pasaba desapercibida ya que, necesariamente, *«iban parando la escasa circulación que entonces había, alborotaban, cantaban, gastaban bromas,...»*

Por la tarde llegaban al pueblo y *«se escondían los chopos en alguna casa, corral, acequia,...»*, para evitar desagradables sorpresas y que aguantaran enteros hasta el momento de plantarlos, pues *«las cuadrillas más cercanas en edad estaban al quite para cortárselos o escondérselos y que no los pudieran plantar, deján-dolos así en ridículo ante el pueblo»*.

Los "choperos" acudían a **merendar y cenar** a la casa acordada. Allí las madres o, *«sobre todo, las hermanas si las había ese año, les tenían todo preparado»*. La cena *«se costeaba con lo que nos daban en nuestras casas, y lo que faltaba se pagaba a escote, como el baile y las otras meriendas»*, y era abundante *«ya que se mataba algún cordero para la ocasión»*. *«Frente a la casa, algunos años, plantaban un chopo pequeño»*.

Después de la cena iban al **baile de los "choperos"**, que ellos organizaban para todo el pueblo en la plaza. *«Normalmente se contrataba a una de las bandas del pueblo»*.

1.2. Colocación de los chopos

Al finalizar el baile recogían los chopos y comenzaban a plantarlos.

Primero, en el centro de la Plaza del Planillo, ponían el más grande y más recto. Allí hacían una buena **hoguera** con "zuecas" y troncos a la que acudían hombres del pueblo para presenciarlo, *«sobre todo hombres mayores que se acercaban a comer pan y beber anís»*. Muchos años *«la hoguera continuaba ardiendo hasta el Domingo de Pascua porque la hacían muy grande y, además, había gente que seguía echando leña durante la semana»*. Esta hoguera junto con la desaparecida de las fiestas y la de S. Antón *«eran las tres hogueras más grandes e importantes que se hacían durante el año»*, todas ellas en la Plaza del Planillo.

El chopo lo plantaban únicamente los "choperos", sin aceptar ayuda de otros porque eso era *«hacerse a menos»*, sólo *«la quinta anterior, con más experiencia, les solía echar una mano»*.

Pero **"plantar el chopo"** no era sencillo. Normalmente eran árboles de unos 15 metros de longitud, *«o mayores si los encontraban»*. Primero se hacía un hoyo *«como de un metro»* y a él se acercaba la base del chopo. Luego era necesario ayudarse con algo y se solía acudir a grandes escaleras, *«como la del "Lucero"»*, con las que se iba levantando y sujetando. Con cuerdas se evitaba que se fuera a los lados. *«Para aguantar el peso se empujaba con la "rabera" del carro o*

con la galera, y así no perder el terreno ganado. En el agujero se colocaba una tabla vertical sobre la que la base del chopo iba resbalando y entrando en él». Cuando ya estaba el chopo en pie y dentro del agujero *«se le echaba tierra y piedras que se "pretaban" para "encarcelarlo"»*. Todo este proceso no suponía únicamente fuerza sino, sobre todo, habilidad e ingenio.

Una vez plantado ese primer chopo recorrían el pueblo **cantando y rondando**, *«siempre había, por lo menos, una bandurria y una guitarra»*, hasta los otros lugares en los que colocaban con el mismo procedimiento los demás chopos: el "Portegao" de la Iglesia, el "Barrialto", *«frente a la casa de Melchor Campín»*; el centro del Carasol; la Loma del Calvario (la de la Ermita según unos, la que está encima de la cueva de Calasanz según otros); la Esquina Corral, ...

Hubo años en los que, en la punta del chopo, *«se ataron gallinas, conejos, o roscones y se enjabonó el tronco, para ver si alguien se atrevía a cogerlos al día siguiente»*.

Después de plantado, en casos excepcionales, *«alguno que no era "chopero" intentaba "hacer la gracia" y les cortaba el chopo puesto, pero eso siempre ha estado mal visto, y quién quedaba mal era el que lo hacía y no los "choperos". Por eso ocurrió muy pocas veces»*.

1.3. Finalización de la fiesta

Y ya de amanecida, si todo iba bien, Villamayor de Gállego despertaba el **Domingo de Ramos** con estos nuevos y provisionales árboles en sus calles.

A partir de ese momento, los "choperos" preparaban las **"enramadas"**: *«"enramaban" el "Portegao" de la Iglesia con yedra y ramas, como una calle cubierta»*; también "enramaban" una galera o un carro con ramas, cañas, *«e incluso con ramas de sabina traídas del monte de Farlete, cuando iban a buscar la leña para la hoguera»*. Los ojos del pueblo estaban especialmente atentos a ellos, porque no en vano *«eran los "choperos" de ese año y eran los que debían hacerlo»*.

Después de la misa, recorrían el pueblo con su "enramada", *«parando en las casas de los de la "enramada"*

y comiendo y bebiendo lo que allí les daban: pastas, vino, anís,...». Luego solían ir **al monte o a la huerta a comer y a merendar**. Una persona informó de que *«ellos no iban a la misa y mientras tanto rondaban por el pueblo con la "enramada"»*.

En ese día el tema por excelencia de comentarios y bromas era el de las vicisitudes de los "choperos" y su fuerza y habilidad: cómo eran los chopos (pequeños o grandes, rectos o curvos, gruesos o delgados, ...), qué problemas habían tenido, etc.

El **Domingo de Pascua**, Villamayor de Gállego, era de nuevo una fiesta. *«Algunos años se salía por el pueblo con charanga y se hacía **baile** por la tarde. Se volvía a contratar a una de las bandas del pueblo»*. En este día *«**todas las cuadrillas**, no sólo los "choperos", **"enramaban" carros y galeras** y recorrían el pueblo»*. Después iban **al monte o a la huerta a comer y a merendar**. Los "choperos" participaban en estas actividades como un grupo más, pero con el matiz ya comentado de que *«ellos eran los "choperos" de ese año»*, y, por tanto, ostentaban el papel principal y la referencia obligada.

Pasada la Semana Santa quitaban los chopos y, a veces, *«los vendían como leña lo que ayudaba a costear parte de los gastos habidos y a organizar alguna otra merienda»*. Pero con la recogida de los chopos no habían terminado su trabajo, aún les quedaba un cometido muy importante dentro del calendario festivo: hasta

mediados de siglo *«eran los encargados de organizar las fiestas de la Virgen del Pueyo, en septiembre»*, o sea las que podríamos llamar Fiestas mayores del pueblo.

1.4. Algunas variaciones

Aunque, como he dicho al principio, la fiesta de los "choperos" se sigue celebrando año tras año, se han ido produciendo diversos cambios en el desarrollo de esta tradición tal y como la he descrito hasta ahora: la sustitución de las galeras y las mulas por los remolques y los tractores; el asfaltado de las calles impidiendo plantar chopos en los sitios habituales (Plaza del Planillo, "Portegao", centro del Carasol,...); la desaparición de la hoguera de la plaza; el abandono de bandurrias, guitarras y rondas; la disolución de las dos bandas de música con que llegó a contar Villamayor de Gállego; el traslado del baile a la discoteca en los último años; el *«mangar los chopos en la arboleda de la Puebla»* en lugar de comprarlos como se había hecho siempre; ya no preparan las fiestas de septiembre; etc.

Junto a esas modificaciones es necesario señalar una que afecta más en profundidad a la fiesta, y que me parece importante de cara a su futuro: la **incorporación de las mujeres** al grupo de "choperos" que, al parecer, comenzó a producirse con la quinta de los nacidos en 1951 o sea, en 1970, *«porque algunos de ellos ya tenían medio amiga»*, y que a finales de esa década era completa: van a buscar el chopo y a plantarlo, colaboran en las meriendas y cenas, etc.

Como anécdota final, de entre las muchas que se han producido, cabe recordar que en una ocasión el vecindario se vio sorprendido el Domingo de Ramos porque los habituales chopos eran ramas pequeñas de higuera o de cualquier otro árbol con un cartel: *«Este año los chopos no han crecido porque no ha llovido»*.

2. ANÁLISIS DE LOS DATOS

Expuesto el desarrollo de la fiesta puede ser enriquecedor reflexionar sobre ella. Para esa reflexión el marco teórico que intentaré seguir queda bastante delimitado por Caro Baroja cuando hace estas dos afirmaciones:

> *«Nadie más defensor que yo de la sociología ... pero repito que abusamos ya un poco del término social para explicarlo todo...» (5).*
>
> *«... hablar de "supervivencias"... para buscar la raíz de todo en un "culto prehistórico" en una "cultura" antiquísima... es darle al hombre menos capacidades de las que en realidad tiene...» (6).*

A ellas añado mi sensación de que también se abusa en el presente de simplistas y fáciles interpretaciones de la cultura tradicional aparentemente basadas en ideas freudianas. Según esas interpretaciones, por llamarlas de alguna manera, toda manifestación humana, ya sea individual o colectiva,

sólo está motivada por el sexo sin tener en cuenta otras posibles causas, influencias o finalidades. Desde ese punto de vista los llamadores, las piedras, los árboles, los campanarios y quién sabe si hasta los chorizos no serían nada más que representaciones de falos. Por contra, yo pienso, como propone el mismo Caro Baroja, que para estudiar los hechos "folclóricos":

> «... *la idea cardinal ... es la de considerar integrados en un todo no sólo a la Naturaleza y al Hombre como individuo, sino también a la Sociedad*» (7).

Igualmente me parece importante para el análisis de la fiesta de los "choperos" no perder de vista lo que opina Joaquín Villa sobre la relación entre individuo, comunidad y ritual:

> «*Lo que da valor al ritual es el contexto: todos ellos tienen lugar frente a la comunidad. .... que es la encargada de refrendar y sancionar la validez ritualista. Así que de alguna manera el rito es un arma que la comunidad utiliza para perpetuarse a través de las generaciones.*
>
> *La representación periódica del rito refuerza la solidaridad y además recuerda ... tanto las obligaciones como los derechos de cada cual.*
>
> *Es el individuo el que se debe al grupo, si bien la individualidad no queda totalmente anulada, ya que a través de la superación del rito tiene lugar en el joven la catarsis.... a través de la cual no sólo se siente aceptado sino que goza del derecho social de ser aceptado por su grupo de referencia, que la cosa es diferente*» (8).

2.1. Los protagonistas: "choperos", de jóvenes a adultos

Sin duda alguna los protagonistas activos de la fiesta son los "choperos". Constituyen un grupo homogéneo (de una misma edad, un mismo sexo, no importa su clase social o económica, no se establecen jerarquías en del grupo...), dentro de una comunidad concreta, Villamayor de Gállego, y con esta fiesta participan en un "**rito de transición**" (9) por el cual sus individuos jóvenes son aceptados como miembros adultos de la misma con plenos derechos y obligaciones. Además, es necesario recalcar que constituye un grupo fundamental en la vida de la colectividad, ya que no sólo se encargaban de "su" fiesta sino que eran los responsables de organizar las fiestas de septiembre para todo el pueblo y constituían su futuro.

Para aclarar lo que se entiende por "rito" (10) en un sentido general, quizás ninguna definición sea tan sencilla y hermosa como la que aparece en "El Principito":

> «... *Pero si vienes a cualquier hora, nunca sabré a qué hora preparar mi corazón... Los ritos son necesarios.*

—¿Qué es un rito? —dijo el principito.

—Es también algo demasiado olvidado —dijo el zorro—. Es lo que hace que un día sea diferente de los otros días; una hora, de las otras horas» (11).

En la fiesta de los "choperos", al tratarse de un "rito de transición", son frecuentes las actuaciones de sus protagonistas con las que intentan mostrar su "adultez": expresiones de bravuconería; rivalidad con los jóvenes que tienen un año menos; deseo de plantar los árboles más grandes; responsabilidad personal y no familiar ante lo que suceda; independencia a la hora de tomar decisiones sobre los distintos momentos de la fiesta (comprar los chopos, organizar el baile...), y, más tarde, en las de septiembre; etc. Además, son habituales en Villamayor de Gállego frases como *«este ya fue "chopero" hace dos años»*, o *«este todavía no ha sido "chopero"»*, para derimir la cuestión de si se es adulto o no.

El resto del pueblo no permanece ajeno y su papel, aunque pasivo, es esencial en la fiesta. Para él tiene lugar esta representación, y es él quien sanciona su desarrollo. No es algo que afecta únicamente a los "choperos", sino que es todo el vecindario de Villamayor de Gállego el que se perpetua cada año a través de este rito

periódico. En definitiva, sin la presencia expectante de la comunidad no tendría sentido el ritual.

Profundizando un poco más en los "ritos de transición" sabemos que asociados a ellos surge un período de escape social pasajero. Esta característica es muy visible en el tiempo de "ser chopero" por tratarse del momento en el que con más fuerza puede producirse la ruptura con la infancia y una emancipación real respecto al grupo.

Ese escape social, o "**transgresión de las normas**", se acepta para segmentos de la colectividad y en momentos determinados del ciclo anual, y en el caso de los "choperos" se plasma en el permiso tácito de que gozan los de ese año para alborotar; liberarse del trabajo cotidiano para asistir y protagonizar la fiesta; la posibilidad de comer y beber en abundancia, a pesar de no haber terminado la Cuaresma; la exención de acudir a la misa del Domingo de Ramos; etc. Como dice José C. Lisón Arcal:

> *«La buena marcha de la comunidad local exige que estas segmentaciones internas puedan, en un momento determinado ser trascendidas»* (12).

Pero ese "saltarse las normas" no significa un deseo de separarse de la comunidad sino muy al contrario:

> *«la mayoría de sus comportamientos simbólicos, rituales y ceremoniales van encaminados a insistir en su próxima y definitiva pertenencia e integración responsable con la misma»* (13).

O sea, a ser admitidos con plenos derechos y obligaciones en la comunidad de la que forman parte.

Este deseo de **"integración en la comunidad"** se hace aún más palpable en los momentos en que los "choperos" recorren el pueblo con su "enramada", ya que si por descuido los mozos dejaban alguna de sus casas sin visitar sus miembros podían sentirse agraviados por tal motivo. En todas las casas en las que había "choperos" se les esperaba y se preparaba comida y bebida para obsequiarlos.

Consecuentemente con el carácter de esta celebración de "rito de transición" se produce en Villamayor de Gállego, y se acepta, la identificación entre quintos y "choperos". Identificación debida al carácter de "rito de transición" de jóvenes de una misma edad que ambos ostentan.

Pudiera ser por sus características y arraigo (serían necesario datos que lo confirmaran), que esta fiesta se realizase antes de la llegada del "sistema de quintas" (14), es decir, cuando no existían quintos ni mili, poseyendo entonces plenamente las peculiaridades que he ido apuntando.

De todos modos no podemos dejar de lado que, hoy en día, la mili y los quintos constituyen en nuestra

sociedad un momento de transición joven-adulto por lo que esa identificación entre quintos y "choperos" no constituiría más que una modernización, pienso que innecesaria en nuestro caso, del lenguaje del rito.

2.2. El tiempo: los "choperos", fiesta de primavera y de comienzo de año

También es necesario contemplar la fiesta de los "choperos" dentro del **ciclo anual de festividades** para comprenderla mejor. En Villamayor de Gállego la mayor parte de las celebraciones se concentran en los dos períodos del año fundamentales para las actividades agrícolas y ganaderas (el comienzo de la primavera con el conjunto de actividades de la Semana Santa; el final del verano con las fiestas de la Virgen del Pueyo), y únicamente queda el cambio de año como tercer momento álgido de nuestro calendario. Pues bien, los "choperos" formarían parte del conjunto de actos que tienen lugar en la Semana Santa, período de siembras y de deseos de que la primavera y el verano vayan bien para asegurar buenas cosechas y ganados, y en los del final del verano, al organizar las fiestas de septiembre, para agradecer los dones recibidos completándose así el ciclo anual.

Llama poderosamente la atención la similitud de nuestra fiesta con los tradicionales "mayos", que tienen lugar en Aragón a principios del mes del mismo nombre, o con las "marzas" de otros puntos de España. En ellos también se plantan árboles en la plaza del pueblo, se ronda, son grupos de mozos de una misma edad (generalmente quintos), la mayoría tienen lugar a comienzos de la primavera, se encienden hogueras, se efectúan comidas especiales, se colocan "enramadas" (con las diferencias que recordaré más adelante), etc. El único elemento del que no hemos conseguido referencias, en el caso de los "choperos", es el de dances o músicas especiales tan habituales en "mayos" y "marzas".

Todo lo anterior conecta la fiesta de los "choperos", al igual que ocurre con los "mayos" y con las "marzas", con los **"ritos propiciatorios" de la fertilidad de la tierra** practicados por los hombres jóvenes del pueblo y en los cuales las mujeres tenían una contribución pasiva: esperar a que las rondaran.

Para confirmar esa relación puede servirnos lo que escribe Violant i Simorra refiriéndose a las fiestas agrícolas de primavera:

> *«Estaban dedicadas a divinidades florales simbolizadas por un árbol que representaba las fuerzas generadoras de la Naturaleza y que llevado a los poblados ... se creía que transmitía sus fuerzas a los hombres y animales, quedan infinidad de supervivencias ... y si no en el día 1 de Mayo, como solía celebrarse antiguamente, continúa presidiendo*

la plaza de los pueblos en diferentes épocas que no se alejan mucho de la tradicional. Dicho árbol, llamado "mayo", era en otros tiempos el símbolo de la abundancia» (15).

Sin embargo, esas palabras deben ser matizadas con las de Caro Baroja:

«Una vez más he de insistir en que mi punto de vista es hostil a toda interpretación a base de la teoría de las "supervivencias" y de los "espíritus vegetales"» (16).

Aunque, como él mismo declara más adelante:

«El ritmo festivo, de mediados de diciembre a comienzos de marzo (hasta mayo añadiría yo), es bastante parecido en el calendario pagano de los últimos tiempos del Imperio (romano) y en el cristiano. Los intereses dominantes de la sociedad que celebró unas fiestas se ajustan a un esquema muy parecido al que mantuvo una sociedad que había cambiado de credo..., pero que seguía trabajando, amando, creciendo y multiplicándose de modo igual» (17).

Con respecto a su semejanza o no con los "mayos" o con las "marzas", puede chocar la singularidad de la fecha ya que en Aragón, en general, los "mayos" tienen lugar el primero de mayo, y las "marzas" de otros

puntos de España en diferentes fechas fijas del ciclo solar, mientras que en Villamayor de Gállego la fiesta de los "choperos" está estrechamente unida al Domingo de Ramos y con ello a la movilidad del ciclo presidido por la Luna. Coincide, en concreto, con el comienzo de la primera Luna llena de primavera representada en el ciclo cristiano por la Pascua.

La celebración de los "choperos" en esta fecha determinada se aclara y adquiere especial significado si tenemos en cuenta lo que comenta Caro Baroja:

> *«...los romanos, que en un principio tenían un calendario lunar, comenzaban el año con la luna nueva inmediatamente posterior al deshielo, que coincidía con el actual mes de marzo ... Pero en el año 45 antes de J. C., Julio César, siguiendo los principios de los egipcios, ... , instauró el año solar con comienzos el primero de enero...»* (18).

Incluso San Martín Dumiense, obispo de Braga (Portugal) hacia el año 570, en su homilía *"De correctione rusticorum"*, sobre la evangelización de los campesinos en el siglo VI, se queja de que muchos campesinos de su tiempo tenían la falsa idea de que el año comenzaba en enero cuando lo correcto, según él, sería iniciarlo en el equinoccio de primavera (19).

Y, todavía en 1564, Carlos IX de Francia decidía que el año comenzara el 1 de enero y no el 1 de abril como ocurría hasta entonces (20).

Así pues, no estaríamos ante un ritual de primavera más sino ante, nada menos, una **festividad de comienzo de año** agrícola y cronológico, es decir, como si en nuestro calendario solar de hoy uniéramos el 1 de enero (comienzo del año) y el 21 de marzo (comienzo de la primavera) en un mismo día. La diferencia con respecto a "mayos" y "marzas" radica en que esta fiesta de los "choperos" sigue practicándose en Villamayor de Gállego dentro del antiguo calendario lunar variable, y no dentro del nuevo calendario solar de fechas fijas, como ocurre con las otras celebraciones mencionadas que también participan de ese carácter de fiestas de comienzo de año (21).

Otra particularidad con respecto a "mayas" y "marzos" la constituye el árbol elegido para plantar: el chopo. En otros lugares suelen ser álamos, fresnos, pinos, abetos... Lo esencial, sin embargo, no es la especie, en nuestro caso la más abundante, alta, y la primera en brotar y florecer de la zona, ni tan siquiera la divergencia de fecha ya comentada, sino la correspondencia simbólica establecida entre la colocación del árbol ("representante de las fuerzas generadoras de la Naturaleza"), y las fiestas agrícolas de primavera que se desarrollan y se desarrollaban en muchas localidades, y con las cuales enlazaría plenamente.

Un elemento que acentúa esa

relación son las "enramadas" que, aunque no son privativas de los "choperos" (el Domingo de Pascua las hacía todo el pueblo), están íntimamente ligadas a ellos por el momento en el que se realizan, por su protagonismo, y por las formas de expresión utilizadas.

Es necesario recordar que las "enramadas" de Villamayor de Gállego consisten, como ya he explicado, en el adorno del "Portegao" de la Iglesia y de las galeras antes, remolques ahora, con ramas de diferentes especies vegetales.

Con el mismo nombre se refieren en los "mayos" a las guirnaldas de ramas y flores que los mozos colocan sobre el árbol y en las ventanas de las mozas rondadas; y también se da este nombre en el Pirineo de Huesca a ramas de pinos en las que se atan "collares" de naranjas ensartadas en un hilo, o de laurel con caramelos, y se colocan la noche del Sábado Santo, una semana después que en Villamayor de Gállego, en las ventanas de las mozas solteras del pueblo.

La coincidencia, en principio, parece que sea únicamente en el nombre (lo cual sería lógico al utilizarse ramas en todas ellas), pero me deja la duda de si en otro tiempo también en Villamayor de Gállego se realizaban "enramadas" dejadas en las ventanas de las mozas, o en lo alto de los chopos, de lo cual no tengo datos.

Lo que si resulta patente es la profusión de elementos vegetales en el desarrollo de la fiesta representando la abundancia de la Naturaleza y sus fuerzas, al igual que ocurre en los "mayos", las "marzas" o en otras festividades del mismo tipo que se producen por toda Europa al comienzo de la primavera, quizás en un intento de propiciar las buenas cosechas y la abundancia para el pueblo en los siguientes meses. Los "choperos", en esta celebración, serían los encargados por la comunidad para iniciar el ritual y actuar de máximos protagonistas.

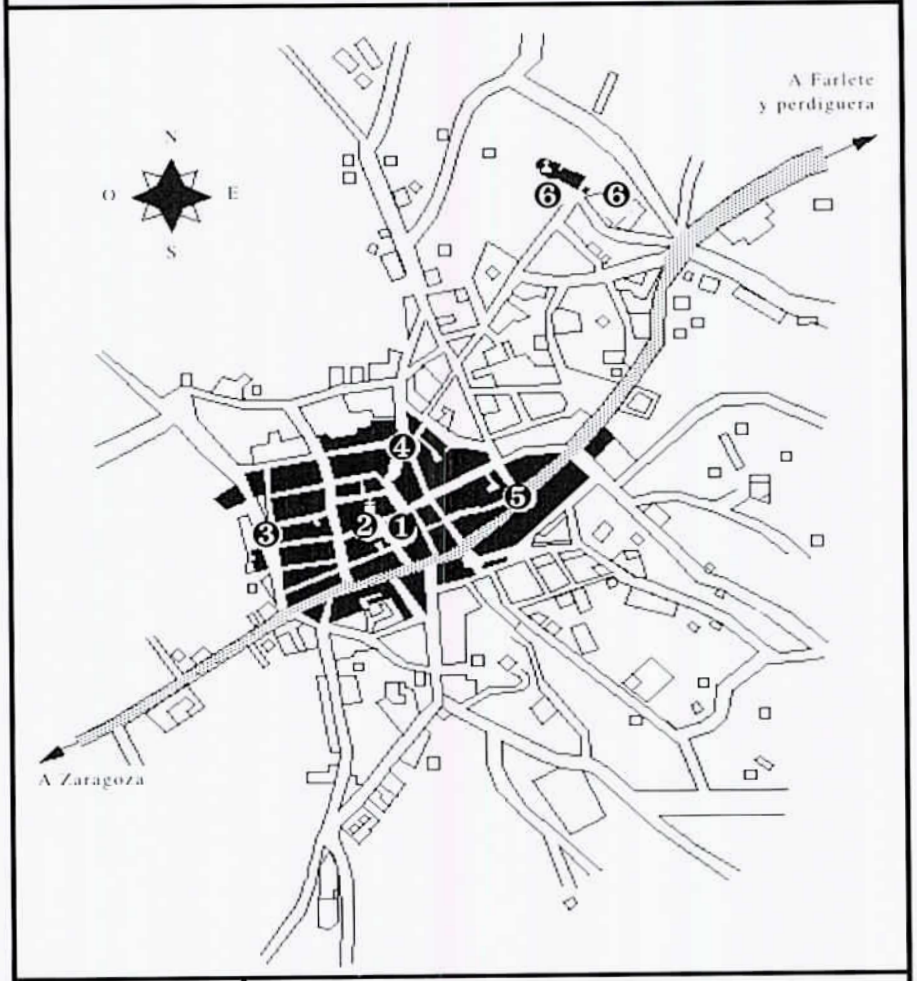
Como síntesis de la pertenencia de la fiesta de los "choperos" (aunque en ella no se siembren granos sino, en cierto sentido, chopos), a los "ritos propiciatorios" agrícolas de primavera y al mismo tiempo a los "ritos cíclicos" (los que señalan el paso de un ciclo o período a otro, de un año a otro, de una estación a otra), serían perfectamente válidas las palabras de Mircea Eliade:

> *«La costumbre de sembrar granos en la época del equinoccio de primavera —recordemos que el año comenzaba en marzo en muchísimas civilizaciones— se encuentra en un área muy extendida y siempre estuvo en relación con los ceremoniales agrícolas»* (22).

2.3. El espacio: las calles de Villamayor de Gállego

El espacio donde transcurre la fiesta está circunscrito, dejando de lado los sitios donde se cortaban los chopos, a las calles de la localidad,

Villamayor de Gállego



Hacia 1860
Hacia 1960
Iglesia
Ermita

Colocación de los chopos

❶ Plaza del Planillo
❷ "Portegao" de la Iglesia
❸ "Carasol"
❹ Esquina Corral
❺ "Barrialto"
❻ Loma del Calvario

Gráfico 2.

pero hay unos puntos clave que centran su desarrollo: **los lugares donde se plantaban los chopos** (ver gráfico 2). Respecto a ellos comprobamos que solían ser sitios fijos todos los años y dispersos en el pueblo, sin que recibieran ninguna recompensa especial los "choperos" por hacerlo allí. Este hecho admitiría diferentes explicaciones y todas ellas, en mayor o menor medida, debieron influir en su elección.

La primera idea que podemos tener es la de que se elegían por ser los lugares donde más fácil resultaba plantarlos. Sin embargo, como se verá más adelante, la mayor o menor dificultad no influía demasiado y si no, ¿por qué no se elegía el otro lado de la carretera, donde no había casas y estarían a las "puertas" del pueblo, o la Balsa? ¿Por qué se plantaban en la Plaza del Planillo o en el "Portegao", con las dificultades de llevar un árbol tan grande hasta allí? ¿Por qué se subían hasta la Ermita?...

Otro posible razonamiento sería que el "Barrialto", la Esquina Corral y el Carasol eran lugares de paso frecuentado por todas las personas del pueblo, pues son sitios obligados para ir a la huerta o al monte, lo cual los convertía en puntos privilegiados para que todo el vecindario viera los chopos y así comprobara la realización del rito. Esta explicación también dejaría interrogantes sin resolver: ¿por qué en el centro del Carasol y no en la Balsa, que es por donde también se pasa para ir a la huerta? ¿Por qué en el "Barrialto", cuando mucha gente iba al monte por el Camino de Perdiguera (subiendo hacia la Ermita)?...

Sin negar totalmente la influencia de las explicaciones anteriores en la elección del sitio donde plantar los chopos (si fuese excesivamente difícil el lugar no podría hacerse allí; todo ritual, o sus resultados, deben estar a la vista de la comunidad), por las características simbólicas propias de la fiesta de los "choperos" pienso que hay dos que son más decisivas y que expongo a continuación.

Según una de ellas, el "Barrialto" *«en la esquina de Melchor Campin»*, el Carasol y la Esquina Corral eran los límites del casco urbano de Villamayor de Gállego desde principios hasta bien avanzado nuestro siglo (ver gráfico 2). Fuera de esos límites únicamente quedaban parideras o corrales, alguna casa aislada como el "Macelo" (matadero y en otro tiempo molino del pueblo) en la "Almenara", y la Ermita. Por tanto, los chopos allí plantados se convertían en auténticos **mojones delimitadores del pueblo**, a la vez que aseguraban su **defensa simbólica** frente a cualquier calamidad futura, y enmarcaban una **zona de prosperidad**.

Por su triple misión delimitadora, protectora y propiciatoria, la elección de dichos sitios para plantar los chopos debía de obedecer a otras razones y no sólo a las de límites externos, pues otros muchos lugares cumplirían esta condición, al igual

que cumplirían las de facilidad y visibilidad. Y es aquí donde la siguiente explicación nos puede ayudar.

Esos puntos pondrían de manifiesto la **conciencia de un centro común**, la Plaza del Planillo, aceptado por todos y todas en Villamayor de Gállego, pero con otras zonas, no me atrevería a llamarlas barrios, con características particulares y diferenciadoras: la Loma del Calvario y el "Portegao" constituirían los dos lugares sagrados del pueblo; el "Barrialto", aludiría a una zona alta del casco urbano (dejando aparte la Ermita), representada en la Esquina Campin; la Esquina Corral señalaría otra zona con entidad; y habría una parte baja del pueblo simbolizada en el centro del Carasol. Unida a toda esta distribución espacial estaría presente la idea de que esas zonas tenían **sus centros de referencia** propios, que coinciden con los lugares donde se plantaban los chopos.

La importancia de esos "centros de referencia" como lugar donde se han de plantar los árboles para que cumplan una función ritual la corrobora Juan-Eduardo Cirlot:

> *«El cristianismo... le reconoce (al árbol) esta significación esencial de eje entre los mundos...» «...para que el árbol o la cruz puedan realmente comunicar en espíritu los tres mundos se ha de cumplir la condición de que se hallen emplazados en un centro cósmico»* (23).

Es en la fiesta de los "choperos" donde toda la organización espacial del pueblo se hacía más tangible, aunque también estaba presente en otros momentos. Así, por ejemplo, en los años sesenta las niñas y niños jugaban al "por tu barrio". Consistía el juego en tocar a los otros cuando se despedían para ir a casa diciendo *«por tu barrio»*. Entonces se echaban a correr intentando que no se lo devolvieran. Es un juego como el "tula" pero en él se refleja la idea colectiva de pertenencia a "barrios". Volviendo a los "choperos", para ellos no cabía ninguna duda de que todas las zonas debían tener su chopo. Y, como contrapartida, para todo el vecindario era necesario que los chopos se pusieran en los lugares *«de siempre»* para dar el ritual por completado. Solamente se admitía que se quedara alguno de los sitios sin chopo, como ya he comentado anteriormente, si su poder adquisitivo o el dinero conseguido ese año no les permitía comprar suficientes, o algún año que al haber pocos "choperos" resultaba casi imposible colocar tantos chopos en una noche. De todos modos, *«el chopo de la plaza no podía faltar ningún año»*.

Incluso después del asfaltado de las calles (hacia 1976) se colocaba el chopo en el "Barrialto", *(«frente a la casa de Melchor Campin»)*, a pesar de las dificultados que suponía plantarlo en la minúscula isleta de tierra que quedaba libre y sobre la que cruzaban los cables de la luz; o se siguió plan-

tando en el Carasol, aunque desplazándolo al lugar donde acaba el asfalto, ya cerca de la Balsa.

Sólo la Plaza del Planillo y el "Portegao", al estar totalmente asfaltados, y la Ermita se han quedado sin plantar su chopo. Con respecto a la Ermita las causas habría que buscarlas, tal vez, en su poblamiento irregular o en el carácter mayoritario de personas inmigrantes entre sus habitantes, unido al cambio de las formas de religiosidad en los últimos tiempos. Todos esos factores han tenido más fuerza, tristemente, que el hecho de considerarse uno de los lugares sagrados del pueblo: allí cuenta la tradición que se apareció la Virgen del Pueyo al pastor Gerardo, y es allí donde se guarda su imagen junto con la de otra Virgen milagrosa, Nuestra Señora de la Alegría.

En la Plaza del Planillo ha sido curioso, cuando menos, que después de su asfaltado, y tras diversos avatares, se acabó dejando un pequeño agujero en el centro donde poner un árbol de Navidad, costumbre surgida recientemente. ¿Intento inconsciente de que un árbol siga plantándose allí todos los años, en el centro del pueblo, aunque sea en otro momento y fuera del ritual, o pura casualidad?

A la vista de estas explicaciones parece clara la idea de que todas ellas podrían haber tenido su influencia a la hora de determinar los lugares claves donde colocar los chopos, pero con una mayor incidencia de la distribución mental del espacio, y de las necesidades delimitadora y defensiva del territorio del grupo.

2.4. Otros elementos de la fiesta

Quedarían por estudiar otros elementos como la comensalidad (las comidas comunales que sirven para estrechar los lazos de unión en una comunidad o en un segmento de ésta), los lugares de recogida de los chopos, los pollos o roscones colgados, las fiestas de septiembre, etc., que no voy a comentar para no extenderme más o por no ser privativos de esta fiesta. Sin embargo, no me resisto a tratar, aunque sea parcialmente, dos elementos que en mi opinión demuestran la flexibilidad que tienen las tradiciones, y la posibilidad de modificar sus formas adaptándose a las nuevas características y necesidades de la colectividad, siempre y cuando sean validadas por ella. Se trata de la hoguera y de la incorporación activa de las mujeres o "choperas".

Como ya he expuesto en la primera parte, los "choperos" quemaban una gran **hoguera** la noche del sábado al Domingo de Ramos en la plaza del Planillo. Esa hoguera dejó de hacerse en los años 50. Sobre su importancia simbólica, suficientemente estudiada por numerosos autores y autoras en todas las culturas, no voy a incidir (24). Sin embargo, una pregunta me parece esencial desde el punto de vista de la transformación de las tradiciones: si realmente la hoguera de los "choperos" era tan importante para el ritual, ¿por qué dejó de hacerse? Dos

datos pueden ayudarnos a comprenderlo:

> *«La recomendación que para la fiesta mayor de septiembre da el Ayuntamiento de Villamayor de Gállego, y en concreto D. Juan Alcrudo, en 1865 de que «... en lugar de la hoguera, que tantos disgustos proporcionaba todos los años por temor de algún incendio, se sustituyera con farolas»* (25).

La transformación económica, sobre todo a partir de los años 60, que supuso un cambio no sólo en las estructuras sino también en la mentalidad de los vecinos y vecinas de la localidad: la economía basada únicamente en la agricultura y la ganadería fue perdiendo su importancia en favor del trabajo en fábricas y empresas.

Estos dos hechos fueron restando importancia a la hoguera. La iluminación artificial de la plaza y el riesgo de incendio la hicieron innecesaria desde un punto de vista práctico; el cambio económico y mental la hicieron innecesaria desde un punto de vista espiritual. Ambos factores influyeron decisivamente en su desaparición.

Mientras que la hoguera constituye un elemento abandonado, la **incorporación de las mujeres** como miembros del grupo desde 1970 supone un elemento innovador en el ritual. Los motivos de esa participación activa pienso que están claros: por una parte, el alejamiento de la comunidad de Villamayor de Gállego de su contexto tradicional agro-ganadero; por otra, la presión social, consciente o inconsciente, de las mujeres para conseguir su igualdad social, y por tanto también ritual, no podía ser obviada. La conjugación de ambos factores en un momento dado y en un lugar concreto provocaron su inclusión en el rito sin demasiadas dificultades. De la rápida aceptación por parte de la comunidad de la inclusión de las mujeres dentro del grupo de "choperos" nos da idea el hecho de que, casi desde el primer año, se comenzó a hablar de "choperos" y de "choperas" sin que produjera ninguna extrañeza, como algo totalmente asumido y normal en el pueblo.

3. CONSIDERACIONES FINALES

Teniendo en cuenta los hechos expuestos sobre la fiesta de los "choperos" y el análisis que he efectuado de los mismos, y siempre según mi opinión, podríamos extraer las siguientes conclusiones:

1.– Su carácter claramente social. O sea, estaríamos ante un ritual en el que un segmento de la comunidad, los "choperos" y en la actualidad también las "choperas", tiene un papel especial y perfectamente establecido. Esta fiesta constituiría un "rito de transición" necesario para pasar de la juventud a la adultez en Villamayor de Gállego.

2.– Existe un paralelismo evidente

entre los "choperos", sólo ellos en este caso, y los mozos que en otra época, y con palabras de Caro Baroja, «*salieran, con motivo del comienzo del año, en las "Kalendae Martiale"..., anunciando la venida del primer mes dedicado a un dios de la agricultura, después de los meses purificatorios*» (26). Esto indicaría su pertenencia a los "ritos cíclicos" antiguamente presididos por la Luna y que fijaban el comienzo del año en la primavera.

3.– Su doble cualidad de "rito de transición" y de "rito cíclico" convertiría la fiesta de los "choperos" en lo que Evans-Pritchardt denomina "rito de confirmación". La función de este rito sería la de crear una conciencia general de dependencia del individuo con respecto a la comunidad, favoreciendo su plena integración en ella y su cohesión interna.

4.– Hasta los años 60-70 formaba parte esencial del contexto agrícola y ganadero en el que se desarrollaba cumpliendo, quizás, una función propiciatoria, regeneradora y protectora. Desde entonces parece haber perdido esa función por el cambio económico y cultural que se ha producido.

5.– Su vitalidad y evolución durante este siglo ha permitido su transformación —dentro de su propio medio y por sus protagonistas—, para adaptarse a las nuevas necesidades y características de la colectividad, logrando así su continuidad y vigencia.

6.– Todavía se está a tiempo de mantener el colorido y el interés de la fiesta de los "choperos" recuperando elementos estéticos o de recuerdo colectivo abandonados hace pocos años, aunque puedan parecer innecesarios en nuestros días, como la hoguera, las rondas, o el baile en la plaza (y no en la discoteca como se hace ahora); y conservando los que perduran.

Para concluir quiero citar las palabras de Ignacio Bosqued, puesto que para mí expresan el valor y la importancia de que permanezcan vivas en nuestros días y en nuestras calles celebraciones como la que he descrito y analizado, a pesar de los profundos cambios sociales, económicos y culturales acaecidos:

> «*Un pueblo no es solamente la realidad concreta, material, del presente. Es también un bagaje de costumbres, de tradiciones y de historia que integran el patrimonio de todos, el subconsciente general; las raíces viejas y el porvenir, al mismo tiempo*» (27).

NOTAS

(*) José Luis Murillo García y Manuel Tomeo Turón pertenecen a la Asociación cultural ALJEZ de Villamayor de Gállego.

(1) Dato tomado de la *Geografía de Aragón*. T. 6. pág. 105. Ed. Guara, S.A. Zaragoza, 1984.

(2) Datos tomados de la *Gran Enciclopedia Aragonesa*. Apéndice I, pág. 285. Zaragoza, 1983.

(3) Datos correspondientes a 1980 tomados de la *Geografía de Aragón*. T. 6. pág. 138. Ed. Guara, S.A. Zaragoza, 1984.

(4) Estando todos se van repartiendo una a una las cartas de la baraja de 'guiñote' hasta que a alguien le toca el as de oros u "Orete" decidiéndose así la casa en la que se cenará. Sencillo sistema ampliamente utilizado en Villamayor de Gállego para resolver estas cuestiones: merienda de Santa Águeda, de San Blas,...

(5) CARO BAROJA, Julio: *El Carnaval. Análisis histórico-cultural*. Pág. 20. Edit. Taurus. 2ª edición. Madrid. 1979.

(6) CARO BAROJA, Julio. Op. cit. Pág. 21.

(7) CARO BAROJA, Julio. Op. cit. Pág. 20.

(8) VILLA BRUNED, Joaquín: "Una reflexión sobre la fiesta, el rito y la danza en las comunidades pirenáicas". Colaboración para la revista *El Gurrión* de Labuerda. Febrero. 1988.

(9) Sobre los "ritos de transición" o "de paso" puede ser útil consultar la obra *Los ritos de paso* de Ch. A. van Gennep.

(10) Para una visión más "científica" del término "rito" y de los ritos en general (función, características, clasificación,...) es muy clarificadora la *Antropología social* de Evans-Pritchard.

(11) SAINT-EXUPERY, Antoine de: *El Principito*. Pág. 70. Edit. Ultramar-Emecé. 1977.

(12) LISÓN ARCAL, José C.: *Cultura e identidad de la provincia de Huesca*. Pág. 161. Edita: Caja de Ahorros de la Inmaculada. Zaragoza. 1986.

(13) LISÓN ARCAL, José C. Op. cit. p. 165.

(14) En España el sistema de "quintas" se inició en 1664 con Felipe IV, pero desde sus comienzos fue impopular y tuvo numerosos problemas y modificaciones en su implantación, hasta llegar a la mili que conocemos y que surgió tras la guerra civil. Únicamente pervive la palabra "quinto" referida, en un primer momento (siglo XVII), a los hombres de la misma edad y que, por tanto, eran sorteados en el mismo año para decidir quiénes iban a formar parte del ejército y quiénes se libraban de él y, actualmente, para conocer su destino. Por extensión se aplica "quinto" o "quinta" de forma habitual a todas las personas nacidas en el mismo año.

(15) VIOLANT i SIMORRA, Ramón: *El Pirineo español*. Tomo II, pág. 585. Edit. Alta Fulla. Barcelona, 1986.

(16) CARO BAROJA, Julio. Op. cit. Pág. 151.

(17) CARO BAROJA, Julio. Op. cit. Pág. 151. Los paréntesis son míos.

(18) CARO BAROJA, Julio. Op. cit. Pág. 162.

(19) Dice San Martín: «*Similiter et ille error ignorantibus et rusticis subscripsit, ut in Kalendas Januarias putent anni initium: quod omnino falsum est... Kalendas Aprilis in ipso Æquinoctio initium primi anni est factum. Nam sic legitur: Et divisit Deus inter lucem at tenebras: omnis autem recta divisio aequalitatem habet, sicut in viii. Kalendas Aprilis tantum spatium horarum dies habet, quantum et nox. Et ideo falsum est ut Januarias Kalendae initium anni sit.*». Este texto lo recoge Flórez, E. en *España Sagrada*. Vol. XV. Págs. 429-30. Madrid 1788; y Caro Baroja, Julio en Op. cit. Pág. 166.

(20) OTTENHEIMER, Laurence y LEMOINE, Georges: *El libro de la primavera*. Pág. 9. Ediciones Altea. Colec. Mascota Información nº 7. Madrid, 1986.

(21) Para ampliar información sobre esa pertenencia de las "marzas" a las celebraciones de comienzo de año, consultar a Caro Baroja, Julio. Op. cit. Págs. 162-166.

(22) ELIADE, Mircea: *El mito del eterno retorno*. Pág. 162. Edit. Alianza-Emecé. 2ª edición. Madrid 1979. Él lo

toma de "Adonis" de Frazer y de "Euphrat-Rein" de Liungman.

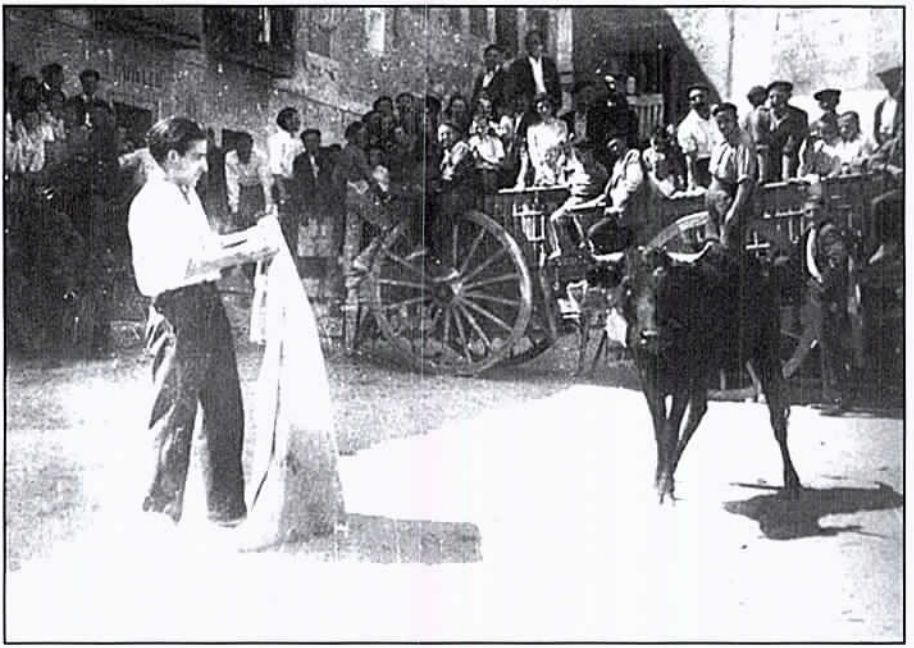
(23) CIRLOT, Juan-Eduardo: *Diccionario de símbolos*. Págs. 78-79. Edit. Labor S.A. Colec. Nueva Colección Labor. 5ª edición. Barcelona. 1982. El paréntesis es mío.

(24) Entre otros: Gaston Bachelard, Mircea Eliade, Marius Schneider, René Guénon, A. H. Krappe.... y, a pesar de su "romanticismo", resulta particularmente interesante consultar *La Rama dorada* de J. G. Frazer.

(25) TOMEO TURÓN, Manuel: "De la Fiesta Mayor en Villamayor (de 1840 a 1911)". Recopilación de las Actas Municipales del Ayuntamiento de Villamayor de Gállego. Sin publicar.

(26) CARO BAROJA, Julio. Op. cit. Págs. 162-163.

(27) LISÓN ARCAL, José C. Op. cit. Presentación.



Juslibol, sin fecha determinada.
Fotografía obtenida en la Campaña "Recuerdos del Galacho y su entorno".
A.V.V. "San Pantaleón" de Juslibol, Servicio de Medio Ambiente, Ayuntamiento de Zaragoza e Instituto Aragonés de Antropología.

TRADICIÓN CULTA Y TRADICIÓN LOCAL: EL CURA HECHICERO DE LA NOVELA *LA VENTA DE MIRAMBEL* DE PÍO BAROJA

FRANCISCO JAVIER SÁENZ GUALLAR
Instituto Aragonés de Antropología

«Los pueblos de altura tienen siempre un aire más aristocrático, más hermético que los pueblos de llano o de las orillas del mar. Mirambel ha seguido siendo un pueblo cerrado, hierático, misterioso».
Pío Baroja, *La Venta de Mirambel*, Madrid, Caro Raggio Editor, 1981, pág. 18.

INTRODUCCIÓN

El escritor vasco Pío Baroja relata en uno de los capítulos de su novela *La Venta de Mirambel* las venturas y desventuras de un cura hechicero, Francisco Montpesar, descendiente de uno de los últimos grandes maestres del Temple en Aragón, que acabará sus fechorías al ser confinado por la Inquisición en un convento. Aunque la mayor parte del relato parece tener un origen estrictamente literario y culto, alguno de sus componentes y determinadas circunstancias indican que podría recoger también aspectos de una tradición local existente en la localidad de Mirambel, cuestión que pretendemos abordar en este artículo.

En realidad, casi toda la literatura ambientada en el Maestrazgo turolense incorpora referencias y elementos sobrenaturales o mágicos, como si su carácter montañoso, escarpado y difícilmente accesible, junto con su repoblación a cargo de los templarios, de tan importante tradición ocultista, y el haber sido también escenario de las crueles guerras carlistas del siglo pasado (1), entre otros acontecimientos destacados, le hubieran convertido en un territorio mítico donde casi todo es posible, al menos en la ficción.

Así ocurre, por ejemplo, en *Las historias naturales* de Juan Perucho (EDHASA, Barcelona, 1978, 318

págs.), en *El Tigre Rojo* (2) de Carlos Domingo (Montesinos, Barcelona, 1991, 254 págs.), en *Sadurija. Anales secretos de la casa Membrado* de Ramón Mur (Centro de Estudios Bajoaragoneses, Alcañiz, 1990, 255 págs.), o en *El testamento de amor de Patricio Julve*, de Antón Castro (Destino, Barcelona, 1995, 222 págs.). Sin embargo, en casi ninguna de estas obras encontramos un episodio con la coherencia, entidad y extensión que Baroja da a la ya mencionada historia del cura hechicero.

Las *Memorias de un hombre de acción*

La Venta de Mirambel, al igual que *La nave de los locos*, que es la otra novela de Baroja que también se desarrolla parcialmente en la provincia de Teruel, pertenece al ciclo de las llamadas *Memorias de un hombre de acción*, conjunto de veintidós novelas históricas, escritas entre 1913 y 1935, que narran las aventuras de Eugenio Avinareta, antepasado del escritor, relatadas por un autor imaginario llamado Pedro Leguía de Gaztelumendi. En estas obras Pío Baroja, sobre un fondo histórico real, mezcla ficción y realidad, incorporando en ocasiones hechos o sucesos y personajes o tipos aparentemente de poca entidad, sin importancia o comunes (3).

El propio Baroja, en respuesta a una crítica aparecida en el apéndice de 1939 de la enciclopedia Espasa, donde se comparaban sus novelas de carácter histórico con las de Benito Pérez Galdós, tildándolas de que ofrecían *«una realidad desprovista de grandeza»*, frente a las obras del escritor de origen canario que, aun siendo realistas, tenían *«en el fondo un ardoroso espíritu romántico»*, aclara en sus memorias que *«[...] yo no me he propuesto, de pronto, escribir novelas históricas. No. A mí lo que me ocurrió es que me encontré con un personaje, pariente mío, que me chocó, me intrigó y me produjo el deseo de escribir su vida de una manera novelesca. Yo no quise hacer novelas de aire heroico, sino recoger datos de una vida y romancearla»* (4).

Por otro lado, y en consonancia con lo anterior, Baroja gustaba de incluir en sus novelas experiencias propias, conocimientos adquiridos en sus viajes o lecturas y personajes de la vida real. En sus memorias ya mencionadas anotó: *«tengo demasiados papeles, no sé cómo catalogarlos ni sé hacer papeletas, y este montón de periódicos me desconcierta. [...] Ahora no podría escribir, como hace años, las* Memorias de un hombre de acción, *buscar datos, tomar notas, adaptar unos y otros a una narración larga. Sería para mí imposible»* (5). Su sobrino Julio Caro Baroja ha dejado escrito también que los personajes secundarios de los volúmenes de las *Memorias de un hombre de acción* que se desarrollan en el País Vasco están sacados de la vida cotidiana de Vera de Bidasoa, población donde habitualmente residía el escritor (6).

En este sentido, resulta muy esclarecedor comparar el texto sobre el saludador de Orihuela del Tremedal titulado "Mendigo siniestro", que Baroja incluyó en el apartado "Tipos oscuros" del volumen de sus memorias dedicado a "Reportajes", elaborados con la idea de que la mayoría de ellos le «*sirvieran de fondo de un libro novelesco*» (7), con su utilización literaria en los capítulos segundo y tercero de la séptima parte de la novela *La nave de los locos*:

> «*En una excursión muy amena en automóvil que hicimos con J. Ortega y Gasset varios amigos por el bajo Aragón [sic], antes de llegar a un pueblo llamado Orihuela del Tremedal, vimos a una mujer y a un hombre con un borriquillo. Iban por la carretera.*
>
> *La mujer, vestida de negro, montaba en el asno; el hombre, también de negro, marchaba apoyando sus manos en las ancas del animal. Tenían el hombre y la mujer una imagen fatídica, siniestra.*
>
> *Paramos en el mesón de Orihuela, hablamos con el posadero del pueblo, dispusimos la comida, y al pasar por el patio vimos al hombre del camino. Tenía la cara llena de cicatrices y los ojos medio cerrados y enfermos, quizá por la explosión de un barreno.*
>
> *—¿Quién es este hombre? —le preguntamos a la posadera.*
>
> *—Es un mendigo y dicen que es también saludador.*
>
> *Me decidí a interrogarle. Me acerqué a él y le di una limosna.*
>
> *—¿Se queda usted en este pueblo? —le dije.*
>
> *—¿Y ustedes? —me contestó él en seguida.*
>
> *—No. Nosotros nos vamos, seguimos adelante. Parece que dicen que es usted saludador.*
>
> *—¿Y quién lo dice?*
>
> *—Pues todo el pueblo. Nosotros no lo hemos inventado.*
>
> *—¿Sabe usted lo que es necesario para ser saludador?*
>
> *—Yo no. ¿Y usted?*
>
> *—Yo sí; una de las cosas que hay que tener es la rueda de Santa Catalina en el paladar. ¿La tiene usted?*
>
> *—¿Eso en qué se conoce?*
>
> *—Se conoce al verla. ¿Sabe usted muchos conjuros?*
>
> *—¿Y usted?*
>
> *—Yo sé muchos. Los hay para curar la rabia, para el amor, las enfermedades, para hacer aparecer el diablo...*
>
> *—¿Y dónde los ha aprendido usted?*
>
> *—En los libros.*
>
> *El hombre me miró con curiosidad, luego se acercó a la mujer, estuvo hablando con ella por lo bajo. Después sacaron el burro del patio al zaguán y se fueron. Sin duda mis preguntas les habían alarmado*» (8).

«Poco antes de llegar a Orihuela, Alvarito y ***el Peinado*** *vieron en el camino un hombre y una mujer, los dos de negro; él, andando a pie, con una guitarra cruzada en la espalda, y ella, montada en un borrico. Tenían un poco el aspecto de las figuras clásicas de la huida a Egipto.*

En vez de niño, la vieja llevaba un saco negro en los brazos.

Al acercarse a ellos, Alvarito y ***el Peinado****, el hombre les pidió una limosna. Era ciego, de aire trágico y terrible, la cara llena de cicatrices, el aspecto enfermizo y un pañuelo atado con cuatro nudos a la cabeza.*

[...] Alvarito dio al ciego una moneda de cobre, siguieron marchando y llegaron a Orihuela. La posada de Orihuela era grande, encalada, con zaguán ancho, seguido de un pasillo y puertas azules.

[...] Al poco rato apareció el ciego del camino con la vieja.

[...] Emanaba algo extraño aquel tipo, y Alvarito preguntó a la posadera:

—¿Quién es ese hombre?

—Es un hombre que canta y toca la guitarra. Además, es saludador.

—¿Saludador? No sé lo que es eso.

—Los saludadores curan las enfermedades de las caballerías y de las personas con oraciones y con ensalmos.

—No lo sabía. Es un tipo raro.

[...] Alvarito contempló al saludador con gran curiosidad. Se acercó a él y le dijo:

—¡Eh, buen amigo! ¿Quiere usted tomar algo?

—Si me convida usted...

[...] —Me han dicho que es usted saludador.

—Eso dicen; y usted ¿es de aquí?

—No, señor; yo vengo de camino.

[...] —¿Pero usted cree que puede curar con sus oraciones? —le preguntó Alvarito.

—La fe es la que salva —contestó aquel hombre que no creía en nada.

—¿Y cómo ha comprendido usted su virtud de saludador? —le volvió a preguntar Alvarito.

—Porque me lo han dicho.

—¿Y en qué lo han conocido?

—Me han asegurado que soy de los pocos que tienen la rueda de Santa Catalina en el paladar.

[...] La madre del saludador se acercó a su hijo a decirle que le llamaban» (9).

El tema de los curanderos y saludadores era un asunto que interesaba mucho a Pío Baroja como lo demuestra este reportaje que redactó sobre el saludador de Orihuela del Tremedal y el hecho de que lo incorporara como personaje secundario a una de sus dos novelas

ambientadas en tierras turolenses. En esto debió de influir sin duda su formación médica. En el mismo volumen de sus memorias ya citado hay otro reportaje, bajo el epígrafe de "Lo que desaparece en España", en el que repasa los personajes, tipos u oficios que estaban en proceso de transformación y donde aparecen herbolarios, curanderos, ensalmadores, saludadores, componedores, zahoríes, etcétera (10).

La Venta de Mirambel

La Venta de Mirambel participa lógicamente de las características que hemos venido señalando como propias de las novelas pertenecientes a la serie *Memorias de un hombre de acción*, sin embargo, tiene una estructura muy peculiar que la singulariza y le otorga un especial interés (11). Tras un prólogo no muy extenso, la obra se organiza en dos partes claramente diferenciadas, con diecinueve y siete

1. Mirambel. Murallas, años sesenta (Archivo López Segura del Instituto de Estudios Turolenses). "Es una aldea, oscura, amurallada, con aire antiguo, casi de la Edad Media. Su muralla amarillenta se conserva intacta, sin ninguna brecha y para entrar en el pueblo es necesario pasar por alguna de sus puertas. Esta muralla gótica tuvo en otro tiempo su camino de ronda, sus matacqnes y aspilleras, que después se tapiaron". Pío Baroja, La Venta de Mirambel, *p. 13.*

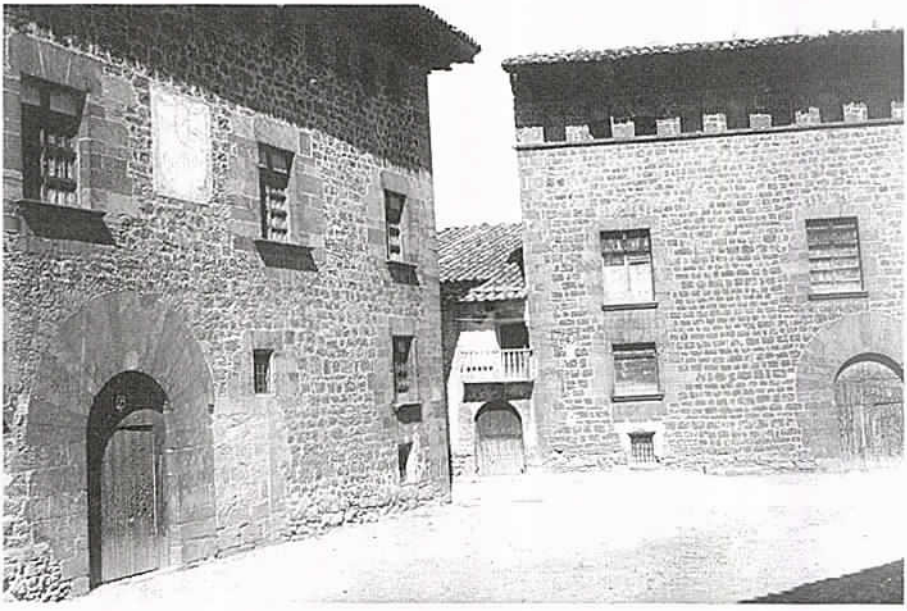
2. Mirambel. Portal del convento de San Agustín, años sesenta (Archivo López Segura del Instituto de Estudios Turolenses). "Mirambel tiene unas ciento cincuenta o doscientas casas de dos pisos y algunas de tres, casi todas de piedra. Al pueblo le ciñe un muro con cinco portales y otros tantos torreones redondos, coronados por tejadillos cónicos aplanados". Pío Baroja, La Venta de Mirambel, *p. 15.*

capítulos respectivamente. En la primera parte, los diez capítulos iniciales, es decir, más de la mitad, tienen un carácter casi autónomo, con entidad propia en sí mismos, ya que Baroja dedica cada uno de ellos a describir, a modo de introducción del propio relato, el pueblo de Mirambel, sus alrededores, sus gentes, las formas de vida, el convento de San Agustín y sus moradoras, la agitada historia de los templarios y la repercusión de las guerras carlistas en la zona (12).

Además, la enumeración de los lugares, ambientes y tipos que aparecen en esta parte de la novela se realiza casi a modo de reportaje periodístico, de una manera muy detallada y precisa y con una gran fidelidad. La situación de Mirambel, su entorno, las calles, sus plazas, la Mayor y la de Aliaga, sus casas solariegas, la muralla, el ayuntamiento, la iglesia de Santa Margarita y las ermitas existentes, la vida en el convento de las agustinas, etcétera, son recogidos en la novela con sorprendente exactitud. De todo ello debió tener noticia directa Pío Baroja en el viaje que efectuó al Maestrazgo

en los meses de febrero y marzo de 1930. El escritor consideraba de gran importancia conocer de primera mano aquello sobre lo que se iba a escribir, de forma que el texto transmitiera sensación de veracidad:

«Yo noto en un libro lo que está visto y lo que no está visto. Cuando fui a La Guardia (Álava) yo había leído hacía tiempo una novela de Galdós que se desarrolla en este pueblo, creo que titulada De Oñate a La Granja, *y en seguida vi que el recuerdo que me había dado el ambiente de la novela, completamente vulgar, no se armonizaba con la impresión de*



3. Mirambel. Casas solariegas de la plaza de Aliaga, años sesenta (Archivo López Segura del Instituto de Estudios Turolenses). "En medio del caserío se abre una gran plaza, la plaza de Aliaga. Se levantan en ella dos caserones grandes, de piedra amarillenta, negruzca, con el alero saliente y, debajo de éste, una galería con arcos, la mayoría cerrados con tapias de ladrillo. Las dos casonas, por su traza, parecen del final del siglo XVI o principios del XVII; no tienen balcones, sino grandes ventanas y un arco elevado de medio punto, de piedra, con sus dovelas y unas puertas espaciosas con su postigo. En una de estas casas hay un reloj de sol, blanqueado con cal, con los números romanos de las horas grabados y pintados de negro. Las dos casas, oscuras, casi iguales, se yerguen en la plaza, una frente a otra, como desafiándose. Quizá fueron construidas por familias rivales". Pío Baroja, La Venta de Mirambel, *pp. 16-17.*

esta pequeña ciudad antigua, amurallada, muy característica y con dos iglesias góticas, tipo de ciudad que hoy habrá muy pocas en España. Al juez y al médico del pueblo les dije:

—Entérense ustedes de si Galdós estuvo aquí cuando escribió su novela.

Al cabo de poco tiempo me dijeron:

—No; no estuvo. Nos hemos enterado. Le escribió al secretario del Ayuntamiento, que fue quien le dio los datos.

Ese sentido de ver que el cuadro no está inspirado en el original lo tiene el hombre con afición que se aparta de los lugares comunes literarios o artísticos» (13).

De igual manera, los acontecimientos que Baroja relata en el capítulo X de esta primera parte, en concreto en relación con las guerras carlistas, corresponden a dos sucesos rigurosamente históricos, como son la quema y destrucción de la iglesia de Mirambel en febrero de 1837 a manos de los carlistas, mandados por **el Serrador**, en la que se había refugiado una compañía de soldados liberales, y el ocultamiento durante varios días por la monjas del convento de San Agustín, en esas mismas fechas, de un pelotón también de liberales que con posterioridad lograrían huir (14). En ocasiones, Baroja incluso utiliza amplias citas textuales de Antonio Ponz y su *Viaje de España*, de Pedro Rodríguez Campomanes y sus *Disertaciones Históricas del Orden y Caballería de los Templarios* o de Juan de Mariana y su *Historia general de España* para dar más autoridad a la narración (15).

Hasta el capítulo XI de la primera parte de la novela, sin embargo, que corresponde a la página 78 de las 173 totales, no comienza la verdadera trama del relato, es decir, el encadenamiento de sucesos y personajes que da estructura narrativa a la obra. Y sólo será en el capítulo primero de la segunda parte, titulada "Los expresidiarios", que se inicia en la página 117 de la novela, cuando aparezca el auténtico relato vinculado a Eugenio Avinareta, el protagonista de las *Memorias de un hombre de acción* de Pío Baroja. En conjunto, se puede decir que la obra *La Venta de Mirambel*, especialmente en sus primeros capítulos, es una *«miscelánea al modo de las miscelánea renacentistas que tan frecuentemente aparecen citadas y utilizadas a lo largo de la novela»* (16).

La tradición local

La historia del cura hechicero es relatada en la novela por un chamarilero, llamado Juan Bautista Mundo, que se dedicaba a comprar objetos de arte a casas y familias arruinadas, interesándose especialmente por libros de brujería. Hacía poco había adquirido en una propiedad de Teruel, que había pertenecido a un inquisidor, una caja cerrada con varios legajos,

4. Mirambel. Vista general del caserío y de la iglesia, años sesenta (Archivo López Segura del Instituto de Estudios Turolenses). "La iglesia está bajo la advocación de Santa Margarita y fue quemada casi por completo por las fuerzas carlistas del Serrador, en 1837. Se construyó después una torre amarillenta y de aire barroco, en la cual, con el tiempo, nació un arbolillo. Nadie lo quitó, y hoy corona la torre en verano con su verdura como si fuese el airón de un caso heráldico". Pío Baroja, La Venta de Mirambel, *p. 17.*

manuscritos y libros prohibidos. Uno de los legajos, que estaba atado con una cinta roja, contenía un grimorio o manual de fórmulas diabólicas para uso de magos y brujos y *«el libro del conde de Campomanes sobre los templarios»* (17). En el propio legajo *«venía la historia de este libro, de quién lo poseyó y quién era»* (18), que el anticuario pasó a contar inmediatamente a sus contertulios de la posada.

Aunque en la narración pueden rastrearse muchos elementos cultos, existen también determinadas características que permiten pensar que no se trata de una simple adaptación de obras conocidas y que al menos en bastantes aspectos es posible que pueda estar inspirada en alguna tradición autóctona. En este sentido, y en primer lugar, parece significativo que la historia de las fechorías de este clérigo esté situada al principio de la novela, entre los capítulos descriptivos sobre Mirambel, su entorno y los acontecimientos históricos más relevantes ocurridos en él, y cuando

5. Mirambel. Puerta de la iglesia y mirador del convento de las agustinas, años sesenta (Archivo López Segura del Instituto de Estudios Turolenses). "El arco de entrada de la villa pasaba por debajo de algunos corredores del monasterio. Sobre el arco, por la parte de intramuros, se veían tres balcones de madera, uno sobre otro, con celosías muy primitivas en las balaustradas. Tales celosías conventuales, llamadas por los arquitectos claustras, hechas con placas de barro cocido, con calados en círculos y en forma de cruz para mirar por las ranuras, estaban colocadas como cristales en las maderas de los balcones". Pío Baroja. La Venta de Mirambel, *p. 23.*

todavía no ha comenzado el relato propiamente dicho.

En segundo lugar, y a pesar de que el chamarilero manifiesta desconocer la localidad exacta donde sucede la historia, diversos detalles, y especialmente la existencia en Mirambel de una ermita del Santo Sepulcro cerca de un convento de agustinas, la sitúan sin ninguna duda en esta localidad y refuerzan la posibilidad de que este argumento tenga alguna base tradicional. La ermita del Santo Sepulcro y el convento de agustinas tienen un protagonismo fundamental en la historia del cura hechicero, de ahí la importancia de poder fijar con certeza su ubicación. En un pasaje anterior de la novela, Baroja ya los vincula al escribir que *«en el pueblo se contaban algunas fantasías sobre el convento. Se decía que de él partía una mina que lo comunicaba con la ermita del Santo Sepulcro. Se añadía que había cuevas o in-pace donde habían muerto monjas castigadas en otro tiempo»* (19). Y también más adelante, tras relatar los amores imposibles entre un capitán cristino y una monja agustina, cuenta que *«se afirmó luego que algunas noches aparecían las sombras del capitán y de la monja en las proximidades del cementerio y de la ermita del Santo Sepulcro; pero esto no lo creyeron más que algunos pobres exaltados y algunas mujeres medio locas»* (20).

Durante mucho tiempo esta ermita del Santo Sepulcro ha estado envuelta en un halo de misterio, ya que habitualmente se ha cuestionado su existencia. La mayoría de los autores ha dudado de que Mirambel contara con una ermita con esa advocación, lo

que ha llevado a unos a suponer que simplemente era un recurso literario de Baroja (21) y a otros a proponer que la historia se desarrollaba en alguna otra población vecina pero no en Mirambel (22). Es relativamente sorprendente, puesto que muchos de ellos se han elaborado con graves deficiencias, que la mencionada ermita no aparezca citada en ninguno de los repertorios habituales, como los inventarios de Santiago Sebastián (23) o de Félix Benito (24). No obstante, si se hubiera buscado más hacia atrás en el tiempo, se habría podido comprobar que tanto Pascual Madoz (25) como Julio Bernal (26) sí dan noticia de

6. La Venta de Mirambel. *Portada de la edición de Caro Raggio, 1981.*

ella, aunque esto no garantizaba que hoy día todavía se mantuviera en pie.

En la actualidad tampoco ha sido fácil su localización, ya que un equipo de investigadores, encargado por el Instituto de Estudios Turolenses para elaborar un nuevo inventario del patrimonio histórico-artístico de la provincia de Teruel, no fue informado, curiosamente, de la existencia de esta ermita cuando visitó Mirambel con el fin de contrastar "in situ" la documentación recopilada previamente sobre esta población y en la que no constaba la ermita del Santo Sepulcro. Sin embargo, la ermita existe, como cuenta Baroja, y en buenas condiciones, tal y como hemos podido comprobar personalmente tras un viaje hasta Mirambel para intentar resolver definitivamente este asunto.

La razón principal de que la ermita del Santo Sepulcro haya pasado tan desapercibida a los ojos extraños está en su especial ubicación dentro del conjunto urbano de Mirambel (27). La ermita se encuentra junto al cementerio que hay construido enfrente del convento de las agustinas, al otro lado de la carretera, a unos cien metros de distancia. En realidad forma parte del propio cementerio, ya que todo el muro de la parte del evangelio está incrustado en su tapia sur, contribuyendo así a cerrar el recinto. En la tapia de la zona de los pies de la ermita se abre la puerta del cementerio, que queda en ángulo con la de aquélla, y en la parte de la cabecera se levanta el depósito de cadáveres.

7. Mirambel. Fachada de la ermita del Santo Sepulcro. Fotografía: Francisco Javier Sáenz.

La ermita es pequeña y austera, sin grandes alardes artísticos, y se conserva en relativamente buen estado debido a una reparación que se efectuó a mediados del siglo pasado, según consta en la inscripción que hay sobre la ventana situada encima de la puerta. Su interior fue desmantelado durante la guerra civil de 1936, desapareciendo el Cristo yacente que presidía el altar.

La ermita del Santo Sepulcro es utilizada también como capilla del cementerio, pero en realidad es el punto final del calvario de Mirambel. La mayor parte de los pueblos de la parte oriental de la provincia de Teruel tiene su calvario (28), que en el modelo más habitual es un cerro por el que asciende el camino con las distintas estaciones del Vía Crucis hasta la ermita que corona la altura, y que normalmente tiene una advocación pasionista, casi siempre un Santo Sepulcro. En el Maestrazgo, sin embargo, los calvarios se levantan en zonas llanas y tienen una estructura diferente, ya que son recintos cerrados por una tapia o muro que contienen las estaciones del Vía Crucis, dispuestas de muy diversas maneras pero siempre dibujando un recorrido que finaliza también en una ermita. Este espacio vallado suele estar plantado de cipreses, algunos ya centenarios, lo que otorga a estos recintos un aspecto singular y muy semejante al de un cementerio. Así sucede, por ejemplo, en Tronchón, Cantavieja, La Iglesuela del Cid, etcétera, y por supuesto en Mirambel, donde al haberse construido el nuevo cementerio católico, a principios del siglo XIX, junto al calvario preexistente, para aprovechar precisamente su ermita, se creó un conjunto arquitectónico, muy sugerente desde el punto de vista legendario y literario como refleja la novela de Pío Baroja, y que a primera vista da la impresión de que todo él es un cementerio, de ahí que la ermita del Santo Sepulcro que hay en su interior haya pasado desapercibida en tantas ocasiones.

En tercer lugar, y aunque en la historia de Francisco Montpesar es

posible encontrar elementos que proceden de la tradición erudita, que Baroja conocía bien pues tenía gran interés por los temas ocultistas (29), hay otros, y en especial determinados detalles, que parecen haber sido recogidos en el propio Mirambel. Sobre este aspecto hemos realizado trabajo de campo en esta población sin que hayamos obtenido ningún resultado positivo.

El motivo culto más reconocible de todos los que Baroja incorpora a la novela es el del individuo que observa su propio funeral (30), y que tanto ha influido en la literatura española. El propio chamarilero que cuenta las aventuras de Francisco Montpesar advierte que esa parte del relato ya la había leído «*antes en un libro muy divertido, lleno de historias de monstruos, aparecidos y fantasmas, que tiene este título:* Jardín de flores curiosas, en que se tratan algunas materias de humanidad, philosophia, theología y geografía, con otras curiosas y apacibles, *por Antonio de Torquemada*» (31). Efectivamente, este episodio de origen folclórico se encuentra recogido por primera vez en esta obra (32). Más tarde, Cristóbal Lozano habría incorporado la misma historia a sus *Soledades de la vida y desengaños del mundo* (1658), dando al personaje el nombre de Lizardo. Posteriormente, este motivo aparecerá también en *El estudiante de Salamanca* (1839) de José de Espronceda y en *El capitán Montoya* (1840) de José Zorrilla (33).

8. Mirambel. Altar de la ermita del Santo Sepulcro. Fotografía: Francisco Javier Sáenz.

En cualquier caso, y aunque definitivamente ninguno de los aspectos del relato del cura hechicero hubiera sido tomado de la tradición local, este episodio, por sus cualidades argumentales, muy paradigmáticas, y estilísticas, debería ser tenido en cuenta siempre que se aborde el tema de la brujería aragonesa y la literatura, lo que no ha ocurrido hasta la fecha. Ni Julio Brioso Mayral ni Juan Domínguez Lasierra, por ejemplo, se han referido a esta novela en sus trabajos publicados al respecto (34).

En resumen, la historia que cuenta el anticuario sobre Francisco Montpasar es la siguiente:

«[...] Es el caso que al pueblo llegó un cura joven con su madre, como capellán y organista del convento. Este cura se llamaba Francisco Montpesar, nombre de uno de los grandes maestres de la orden del Temple, en Aragón.

El joven Montpesar tenía un aire de colegial: era moreno, pálido, esbelto, con ojos grandes de largas pestañas. Su madre era una mujer hacendosa y humilde. Madre e hijo vivían muy modestamente. La madre todavía era una mujer joven y guapa, que hacía los menesteres de su casa y después pasaba el tiempo en la iglesia.

Durante algún tiempo, el pueblo y las monjas del convento estuvieron llenos de entusiamo por el joven organista; pero pronto comenzaron a correr extraños rumores acerca de él. Se dijo que el cura había seducido a una muchacha que daba con él lección de música. La muchacha salió del pueblo y ya no se volvió a hablar de ella. Se indicó también otras jóvenes que parecían habían tenido relaciones con el cura.

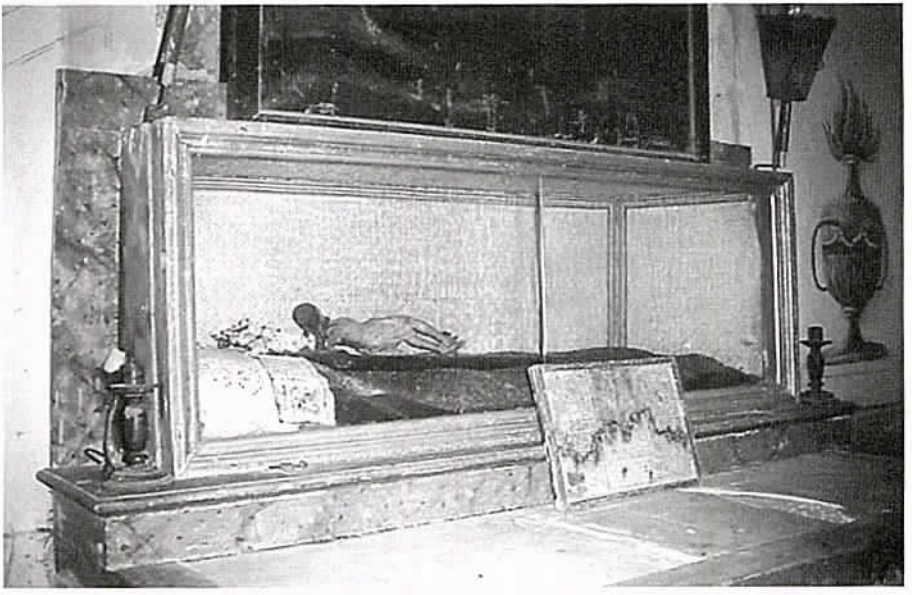
En algunos de estos amores del cura medió una Celestina, que llamaban la Garrocha. La Garrocha era una vieja comadrona y emplastera, un poco bruja, con la nariz ganchuda y los ojos de mochuelo; tenía amistades en el convento de Mirambel y en otros de los pueblos próximos. Esta vieja sentía una adoración profunda por Montpesar y le obedecía en todo.

Luego ya no fue una muchacha sino una monja del convento, la hermana Encarnación, la seducida. La monja comenzó a ponerse pálida y desmejorada.

La monja dio a luz con los cuidados de la Garrocha, que llevó al niño a una masada próxima. Este chico, por lo que se dijo, era un engendro monstruoso; mordía en el seno a su nodriza, hacía unos gestos que ponían espanto y se subía por las paredes. Afortunadamente, el tal monstruo tuvo poca vida y murió rabioso y echando espuma por la boca.

Con el escándalo, la fama del organista perdió mucho; pero él se envalentonó con sus fechorías y se mostró cada vez más cínico y atrevido. Ya no se contentó con sus conquistas, sino que quiso unir a ellas la ostentación. Hizo de la ermita del Santo Sepulcro, próxima al pueblo, un centro de operaciones para evocar al demonio, para fabricar drogas venenosas y tener inmundas orgías. La ermita del Santo Sepulcro, tosca, de piedra, tenía una espadaña con su campana y dentro un altar con un Cristo terrorífico, de aire facineroso.

En esta ermita había hecho su nido una lechuza grande que, según la gente, iba a beber el aceite de la lámpara.



9. Mirambel. Detalle de la urna de cristal del Cristo yacente de la ermita del Santo Sepulcro. Fotografía: Francisco Javier Sáenz.

Se afirmaba en el pueblo que al padre Francisco se le veía con frecuencia a pie y a caballo envuelto en un capote, la capucha como de fraile, armado, en el cementerio o en algún campo desierto y de mala fama, seguido de un perro negro.

El organista decía orgullosamente que su nombre y apellido eran los mismos que uno de los grandes maestres del Temple en Aragón, y que él era un príncipe, el último templario.

En sus reuniones en la ermita le acompañaban el ermitaño, a quien apodaban el Peregrino, la Garrocha y varios jóvenes enloquecidos por él, entre ellos un jorobado a quien llamaban Sotavientos.

Sotavientos era un jorobadillo muy malicioso y muy original, que hacía de bufón. Sotavientos estaba encorvado y por su enfermedad iba encorvándose cada vez más. Para comprobar si su encorvamiento aumentaba o no llevaba una plomada en el bolsillo y se la ponía en la punta de la nariz y medía la distancia entre su nariz y el suelo. Si ésta no disminuía quedaba contento, porque aseguraba que cuando la distancia se acortara hasta llegar a una marca

que había hecho en el bramante, moriría.

[...] Cuando Montpesar reunía sus fieles: el Peregrino, la Garrocha, Sotavientos y los demás, sacaba su grimorio y empleaba sus fórmulas diabólicas.

Se afirmaba que tenía sobre el altar de la ermita una cabeza blanca, misteriosa, con barbas grandes y ojos de cristal, con la que conseguía lo que deseaba.

Esta cabeza de madera pintada la llevó un extranjero que pasó por el pueblo. Según algunos, era la cabeza de un santo, que había estado dorada y pintada; según otros, no era la cabeza de un santo sino de alguna estatua pagana (35).

El organista llevaba siempre como un escapulario, un trozo de pergamino, una filacteria con unas letras escritas con sangre.

Se decía que en la ermita Montpesar y la vieja curandera, la Garrocha, componían un licor especial que al beberlo trastonaba y dejaba como loco. Entonces se veía al diablo, que entraba por las ventanas y tomaba la forma de un gato gigantesco. Luego venían otros demonios, que se convertían en mujeres hermosas, y lo mismo en el suelo de la iglesia que en el coro se celebraba un baile frenético. Antes de estas orgías se tenía cuidado de tapar el Santo Cristo de la ermita con un lienzo.

El cura hechicero solía hacer largos viajes no se sabía adónde. Una noche, de un tiempo horrible, un vecino del pueblo al volver a casa le vio pasar montado a caballo, al galope, seguido de su perro. Iba tan frenético que le dio miedo y se persignó al verle.

A pesar de sus maldades y de sus vicios, la mayoría del pueblo tenía gran admiración por Montpesar, el cura hechicero, y su madre rezaba constantemente por él tendida en el suelo.

Después de la hermana Desamparados, fue otra monja, sor Magdalena, la seducida y se dijo que con ésta había celebrado un matrimonio sacrílego, colocándole en el dedo el anillo nupcial.

Algunos creían que Montpesar era un brujo y que tenía la mirada fascinadora, hasta tal punto, que un pequeño espejo que usaba había quedado marcado con unas extrañas manchas.

Había un clérigo en el pueblo, llamado Sarrión, enemigo de Francisco Montpesar y que le sospechaba dado a las prácticas de la hechicería. Este clérigo, hombre espeso, fuerte, cabezudo y rojo, yendo a caballo a visitar a un moribundo, encontró en el campo, cerca de la ermita del Santo Sepulcro, al perro negro del organista.

El clérigo Sarrión se encomendó a la Virgen, y el perro se convirtió en un árbol grande

cruzado en el camino que le impidió el paso. Sarrión bajó del caballo, hizo en la tierra un círculo y en medio trazó una cruz.

Inmediatamente el árbol desapareció, dejando un terrible olor de azufre.

A poco, el clérigo vio que le seguía un cerdo gruñendo; por si acaso, hizo la señal de la cruz, y el cerdo se convirtió en un asno con grandes orejas, que empezó a rebuznar. El asno se transformó en un ganso, y el ganso en una urraca.

El clérigo Sarrión se burlaba de las metamorfosis del diablo; había comprendido que era él, y se reía, hasta que el mal espíritu, ofendido de los desprecios y de las risas, se convirtió en tonel y fue rodando por el campo y desapareció.

10. Mirambel. Pintura de un Cristo crucificado en la ermita del Santo Sepulcro. Fotografía: Francisco Javier Sáenz.

El relato del clérigo, hizo comprender que el padre Francisco, el organista, tenía pacto con el demonio. Se le espió y se pudo comprobar sus devaneos y sus locuras. El obispo le retiró las licencias.

En el convento, las monjas, en su mayoría, eran partidarias suyas; pero algunas habían notado que andaban sueltos unos martinicos o diablillos galantes, verdaderos duendes, que hacían una porción de impertinencias a las madres y les sugerían ideas locas y libertinas.

[...] Se supo que el cura Montpesar seguía en relaciones con sor Encarnación y con sor Magdalena.

Estas estaban celosas una de otra. A la última Montpesar le daba cita en la capilla del convento.

Había mandado hacer una llave falsa para abrir la puerta de la iglesia.

Cuando daban las doce de la noche corría, impaciente, a reunirse con la monja.

Una noche oscura y siniestra, día de Ánimas, salió el cura de su casa con intención de ir a la capilla del convento a verse con la

monja, cuando el reloj de la iglesia dio las doce en unas campanadas lúgubres. Poco después siguió otro campaneo triste, fúnebre, melancólico. El cura se estremeció y pensó después que alguna persona importante había muerto en el pueblo.

En esto oyó por la calle próxima rumor de rezos y de cánticos; se asomó a la esquina y vio pasar a la luz de los hachones un entierro con gran acompañamiento de frailes, de curas con sus sobrepellices blancas, su cruz alzada y su manga al frente y, al final, un ataúd, envuelto en una bayeta negra con un bonete de cura encima, llevado por cuatro encapuchados.

El cortejo se acercó a la capilla del convento. El cura Montpesar se asomó a la puerta y vio la iglesia vestida de paños negros y en medio, sobre un catafalco, el ataúd con su bonete de cura, rodeado de amarillos cirios.

Se rezaba el oficio de difuntos.

De pronto, los curas y los frailes encapuchados comenzaron a desfilar, cantando el Dies irae. Estremecido de terror, el organista se acerca a un fraile y le pregunta:

—¿Por quién se celebran estos funerales?

—Es por el alma del clérigo sacrílego y malvado Francisco de Montpesar.

El organista creyó haber oído mal. Hizo la pregunta a otro fraile, después a otro, y los tres le dijeron lo mismo.

—¿Cómo puede ser eso? —preguntó Montpesar—. Yo estoy vivo.

—Nosotros somos almas —contestó el fraile— que, ayudadas por las oraciones y limosnas del cura Montpesar cuando era bueno, salimos del purgatorio y venimos a celebrar sus funerales, porque su alma se halla en peligro de perderse.

El organista estaba asistiendo a sus propios funerales.

Montpesar tembló, se tocó el pecho, la cabeza y los brazos, por si tenía alguna herida mortal.

Luego, lleno de pavor, salió de la iglesia, corrió a la ermita, seguido de su perro, que saltaba como loco y, al llegar a ella cayó desmayado.

[...] En esto, la noticia de los escándalos del pueblo llegó a Teruel, y la Inquisición tomó parte en el asunto. Se llevó a un convento al padre Francisco, se metió en la cárcel al ermitaño, a quien llamaban el Peregrino, a la vieja curandera la Garrocha, a Sotavientos el jorobado y algunos otros miserables que acudían a las reuniones de la ermita.

[...] Los padres inquisidores comprendieron que [Francisco de

Montpesar] había sido instigado por el demonio, que él era el perro negro que acompañaba al organista, porque inmediatamente que se separó del animal se arrepintió de sus errores y de sus crímenes. También dijeron algunos que no era el cura Montpesar, sino un íncubo el que aparecía en el convento y tomaba su forma para ir a refocilarse con las monjas.

El único castigado con severidad en este proceso fue el perro que, después de estrangulado con una cuerda, fue quemado en una de las eras del pueblo.

Al parecer, la gente se maravilló al ver la cantidad de humo negro y mal oliente que echó al ser quemada aquella maldita bestia, indicio bien claro de que era el mismo Satán.

Durante mucho tiempo después se dijo que en los alrededores de la ermita del Santo Sepulcro se veía vagar la sombra del cura Montpesar acompañado de su perro negro. Se decía también que en la ermita se oían ruidos de cadenas y que andaban sombras dentro» (36).

NOTAS

(1) Sobre las guerras carlistas en Aragón y su reflejo en la literatura véase Antón CASTRO, "Ramón Cabrera: la literatura y el héroe", *Al-Qannis*, nº 5, Alcañiz, 1995, págs. 173-179.

(2) En esta obra, por ejemplo, aparece una nueva versión de la historia del personaje, en este caso Ramón Cabrera, que es espectador de su propio entierro, aunque con un final totalmente distinto y en consonancia con el carácter sanguinario que se atribuye al general carlista:

«—Don Ramón, nos ha llegado una comunicación muy curiosa y siniestra a través de un confidente de las tropas de Quílez. Se trata de los urbanos de un pueblecito de Teruel, Alcotas, si no recuerdo mal. Están realizando la broma macabra de sus funerales, parodiando los oficios religiosos del entierro, al parecer con gran divertimento y algarabía. Pertenecen al regimiento de Ceuta, y al mando de un teniente coronel conocido por su apostasía y clerofobia.

—Más paródico y gracioso sería que el propio muerto resucitara y no al tercer día sino, enseguida, y enterrase a los que lo entierran. Ya que se divierten cantándome el oficio de difuntos iremos allí a decirles que aún vivo, ¿cuántos son?

—Una columna.

[...] A Cabrera le inquietaba y preocupaba más, en este caso, la irrespetuosidad y deshonor a su persona que la impiedad del procedimiento, pues como hombre conocedor de las pasiones y expansiones de los soldados comprendía esa necesidad de combatir el tedio y la soledad.

—Bien. Un escuadrón de caballería partirá conmigo al amanecer.

[...]

Aquellos bellacos se fortificaron en una colina próxima al pueblo y con gran bizarría resistieron el ataque de Cabrera, lo cortés no quita lo valiente. Se les invitó a una rendición honrosa y no aceptaron, y tuvieron el justo final

de quienes bromean con las cosas divinas: tomamos la colina y absolutamente a todos los pasamos a cuchillo».

Carlos DOMINGO, *El Tigre Rojo*, págs. 84 y 101.

(3) Véase José Antonio MARAVALL, "Historia y novela", en Javier MARTÍNEZ PALACIO (Ed.), *Pío Baroja*, Madrid, Taurus Ediciones, 1979, págs. 423-227.

(4) Pío BAROJA, *Desde la vuelta del camino. Memorias. El escritor, según él y según sus críticos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1952, vol. I, pág. 174.

(5) *Ibídem*, págs. 20-21.

(6) Véase Julio CARO BAROJA, *Los Baroja. Memorias familiares*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1986, pág. 78.

(7) Pío BAROJA, *Desde la vuelta del camino. Memorias. Reportajes*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1946, vol. VI, pág. 5.

(8) *Ibídem*, págs. 283-284.

(9) Pío BAROJA, *La nave de los locos*, Madrid, Caro Raggio Editor, 1980, págs. 281-283 y 289-291.

(10) Pío BAROJA, *Desde la vuelta del camino...*, op. cit., vol. VI, págs. 9-22.

(11) Véase al respecto A. ROLDÁN GARCÍA, "Aproximación a una novela del Maestrazgo, *La Venta de Mirambel* de Pío BAROJA (de *Memorias de un hombre de acción*)", *Boletín del Centro de Estudios del Maestrazgo*, nº 31, Benicarló, 1990, págs. 61-68.

(12) Véanse Juan VILLALBA SEBASTIÁN, "Paisajes turolenses en dos obras de BAROJA: *La nave de los locos* y *La Venta de Mirambel*", *Teruel*, nº 74, Teruel, 1985, págs. 166-178, e Ídem, "El profesor Golfín y su compañero de Física", en Francisco LÁZARO POLO (Coord.), *Miscelánea conmemorativa del 150 aniversario del Instituto de Enseñanza Secundaria J. Ibáñez Martín de Teruel*, Teruel, Dirección Provincial de Teruel del Ministerio de Educación y Ciencia, iberCaja, Diputación Provincial de Teruel y Ayuntamiento de Teruel, 1996, págs. 103-106.

(13) Pío BAROJA, *Desde la vuelta del camino...*, op. cit., vol. I, págs. 180-181.

(14) Véase Buenaventura DE CÓRDOBA, *Vida militar y política de Cabrera*, Madrid, Imprenta de Eusebio Aguado, 1845, vol. II, págs. 191-192.

(15) Pío BAROJA, *La Venta de Mirambel*, Madrid, Caro Raggio Editor, 1981, págs. 18, 40-41 y 41-42.

(16) A. ROLDÁN GARCÍA, *op. cit.*, pág. 68.

(17) Pío BAROJA, *La Venta de Mirambel, op. cit.*, pág. 61.

(18) *Ibídem*, pág. 62.

(19) *Ibídem*, pág. 28.

(20) *Ibídem*, pág. 77.

(21) Véase Alberto SERRANO DOLADER, *Guía mágica de la provincia de Teruel*, Zaragoza, iberCaja, 1993, pág. 89.

(22) Véase Francisco LÁZARO POLO, *El Bardo de la Memoria. Historias y le-yendas turolenses*, Teruel-Zaragoza, Departamento de Cultura y Educación del Gobierno de Aragón y Diputación Provincial de Teruel, 1992, pág. 123.

(23) Santiago SEBASTIAN LÓPEZ, *Inventario artístico de Teruel y su provincia*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1974, págs. 286-290.

(24) Félix BENITO MARTÍN, *Patrimonio histórico de Aragón. Inventario arquitectónico. Teruel*, Zaragoza, Departamento de Cultura y Educación del Gobierno de Aragón, 1991, vol. 1, págs. 316-323.

(25) En concreto, MADOZ escribe que Mirambel tiene *«un cementerio construido modernamente en una altura llamada del calvario, en cuyas inmediaciones se ve una ermita dedicada al Sto. Sepulcro, rodeada toda de cipreses»*. Pascual MADOZ, *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Madrid, 1845-1850, reed. facsímil en 1985

a cargo de la Diputación General de Aragón y de Ámbito Ediciones, vol. de Teruel, pág. 128.

(26) Julio BERNAL SORIANO, *Tradiciones histórico-religiosas de todos los pueblos del Arzobispado de Zaragoza*, Zaragoza, Establecimiento Tipográfico de Mariano Salas, 1880, págs. 129-130.

(27) En Mirambel, aparte de la ermita del Santo Sepulcro, se levantan las de San Cristóbal, San Roque, San José, Virgen del Pilar, San Martinico y San Martín.

(28) En relación con los calvarios y sacromontes véase José Miguel MUÑOZ JIMÉNEZ, "Sobre la Jerusalén restaurada: los calvarios barrocos en España", *Archivo Español de Arte*, nº 274, Madrid, 1996, págs. 157-169. La difusión de los calvarios y de la práctica del Vía Crucis la realizaron los franciscanos, aunque en el Bajo Aragón y en el Maestrazgo no hay que ignorar la influencia previa que en la extensión de los cultos relacionados con los Santos Lugares pudieron tener las órdenes militares que repoblaron estas tierras: Calatrava, Temple y Hospital.

(29) En la biblioteca de Pío Baroja había igual número de libros sobre ocultismo que de filosofía o crítica literaria, por ejemplo. Véase José ALBERICH, "La biblioteca de Pío Baroja", en Javier Martínez Palacio (Ed.), *op. cit.*, págs. 263-282. Ignacio ELIZALDE, en su obra *Personajes y temas barojianos* (Pamplona, Universidad de Deusto, 1986), entre las págs. 249-264, incluye un apéndice donde se recogen todos los libros que Pío Baroja tenía relacionados con la religión (astrología, alquimia, brujería, demonología, magia, quiromancia, etcétera). Véase también Julio CARO BAROJA, *op. cit.*, pág. 124. La atracción por el ocultismo debió ser bastante corriente entre los miembros de la generación del 98, ya que Valle-Inclán también incluyó muchos de sus temas en sus obras. Véase al respecto Emma Susana SPERATTI-PIÑERO, *El ocultismo en Valle-Inclán*, Londres, Tamesis Books Limited, 1974, 202 págs.

(30) Pío BAROJA, *La Venta de Mirambel*, *op. cit.*, págs. 67-68.

(31) *Ibídem*, pág. 68. La primera edición del *Jardín de flores curiosas* la publicó Juan Bautista DE TERRANOVA en Salamanca en 1570.

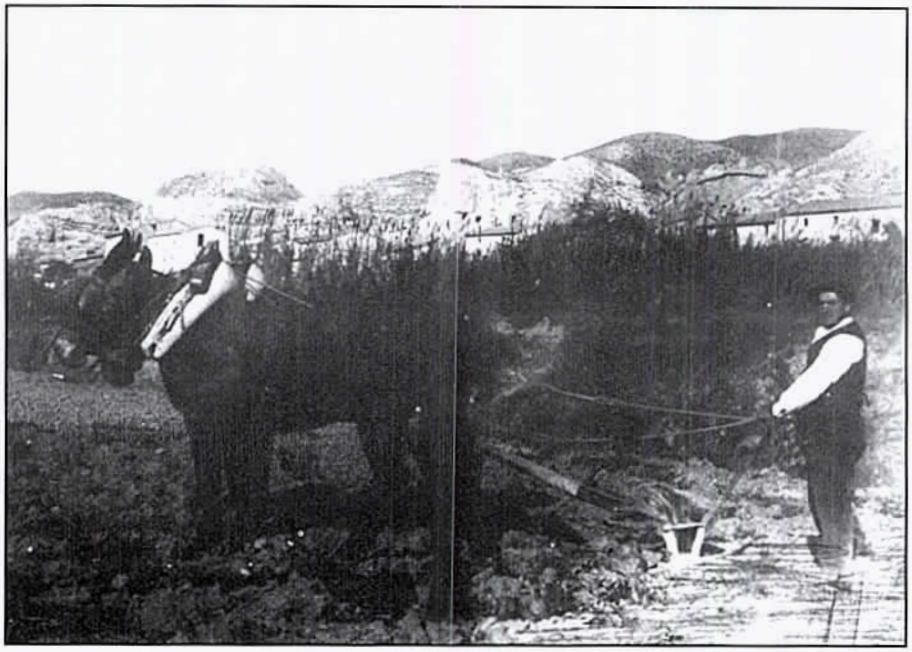
(32) Véase Antonio DE TORQUEMADA, *Jardín de flores curiosas*, Madrid, Edi-torial Castalia, 1983, págs. 272-274.

(33) Véase Giovanni ALLEGRA, "Introducción", en Antonio de Torquemada, *Jardín de flores curiosas*, *op. cit.*, págs. 29-30.

(34) Véanse Julio BRIOSO MAYRAL, "La brujería aragonesa en la literatura", *Brujología. Congreso de San Sebastián*, Madrid, Seminarios y Ediciones S.A., 1975, págs. 233-240, y Juan DOMÍNGUEZ LASIERRA (Ed.), *Relatos aragoneses de brujas, demonios y aparecidos*, Zaragoza, Librería General, 1978, 92 págs. Curiosamente, las aventuras de este personaje tampoco son reseñadas por Francisco PÉREZ en su interesante trabajo sobre los curas en la obra de Pío Baroja. Véase Francisco PÉREZ, "Los curas en Baroja", en Javier MARTÍNEZ PALACIO (Ed.), *op. cit.*, págs. 177-215.

(35) El capítulo VI de *La Venta de Mirambel* Pío Baroja lo dedica a la leyenda templaria del "baphomet o baphometus". Y en toda la primera parte de la novela se observa una clara intención de vincular las actividades hechiceriles de Francisco Montpesar a la tradición ocultista atribuida al Temple.

(36) Pío BAROJA, *La Venta de Mirambel*, *op. cit.*, págs. 62-70.



Juslibol, sin fecha determinada.
Fotografía obtenida en la Campaña "Recuerdos del Galacho y su entorno".
A.V.V. "San Pantaleón" de Juslibol, Servicio de Medio Ambiente, Ayuntamiento de Zaragoza e Instituto Aragonés de Antropología.

COMADRONAS-BRUJAS EN ARAGÓN EN LA EDAD MODERNA: MITO Y REALIDAD

MARÍA TAUSIET CARLÉS
Instituto Aragonés de Antropología

«Que chupáis sangre de niños
como bruxas infernales»
(Quevedo, Thalia, Romance XXXII)

Como es bien sabido, la práctica de la magia, considerada un delito, fue perseguida judicialmente en Europa durante la Edad Moderna y afectó de modo especial a la población femenina. Aunque un gran número de procesos fueran incoados contra hechiceros, nigromantes, astrólogos o adivinos, la mayoría se refieren a una figura, impopular por excelencia, sobre la cual se proyectaron muchas obsesiones del momento: la bruja.

No eran necesarios demasiados requisitos para ser reputada como tal: bastaba una corriente de oponión contraria a nivel local y la simple sospecha de la autoridad para iniciarse juicios cuyo desarrollo dependía más de la voluntad de los jueces que de la existencia de pruebas materiales que vinculasen claramente los hechos asignados a la supuesta delincuente. No obstante, si nos detenemos a observar quiénes eran las perseguidas, encontramos un alto porcenaje de mujeres dedicadas a la práctica de la medicina popular, incluida la obstetricia, que tradicionalmente estuvo reservada a las comadronas, al margen de la medicina considerada oficial y representada por hombres de un nivel cultural y social más elevado.

El porcentaje de comadronas acusadas de brujería responde a diversas motivaciones y a conflictos variados de intereses en una etapa de cambios políticos, económicos, sociales y, por supuesto, culturales. No es casual que cuando en toda Europa se empezó a querer traspasar el control de un buen número de actividades artesanales a manos de profesionales, coincidiendo

Caricatura de "una matrona dirigiéndose a asistir a un parto", llevando en su mano derecha la linterna y en la izquierda una garrafa de un brebaje alcohólico, utensilios tradicionales de las matronas entre los siglos XVII y XIX. (Thomas Rowlandson, 1811).

con el fortalecimiento del Estado, las comadronas, depositarias y transmisoras de una cultura popular arraigada, fueran convertidas en representantes de la superstición frente a los hombres de ciencia, que personificaban la cultura de élite que se pretendía imponer desde diferentes instancias del poder.

Sin negar el progreso de los descubrimientos científicos (que, sin embargo, no fueron especialmente destacables en lo que toca a la obstetricia), dicho traspaso suponía, además de la marginación de cierta cultura ancestral ligada al sexo femenino, que la asistencia médica de las mujeres embarazadas pasara progresivamente de ser un servicio entre vecinas a convertirse en una actividad lucrativa más, siguiendo las tendencia capitalistas del momento que luchaban por triunfar en otros ámbitos.

Se trataba, naturalmente, de un conflicto de poder que, como resulta característico en la época, vino acompañado de la demonización del enemigo a quien quería combatirse. En este caso, las mujeres, supersticiosas por definición, y, más concretamente, las comadronas, brujas en su mayor parte. De este modo nació la figura mítica de la comadrona-bruja cuya definitiva plasmación escrita hallamos en el famoso *Malleus maleficarum* (1), un tratado teológico-escolástico que cargaba sobre las brujas la responsabilidad de todas las manifestaciones del Maligno en este mundo y que proponía los medios para comatirlas *«con poderosa maza»*, como reza el subtítulo del libro. Según sus autores, *«son preferentemente las parteras las que causan mayores daños»* (2). De acuerdo con la descripción de *«las parteras que son brujas»*, los daños se referían nada menos que, en primer lugar, a procurar la esterilidad en las mujeres o la impotencia masculina. Como si ello no siempre les fuera a dar resultado intentarían, en segundo lugar, que las mujeres fértiles no concibieran; pero si esta posibilidad también se les

El diablo seduce a una mujer para que concluya un pacto con él.
De Lamiis *(1849)*.

Portada de uno de los primeros textos para matronas. (Edición de 1537 de Heinrich Steiner, del Rosengarte de Rösslins).

escapaba de las manos, una tercera consistía en provocar abortos. No obstante, si la criatura conseguía aun así abrirse paso y salir a la luz, la cuarta tentativa perseguía matar al recién nacido en parte devorándolo, y en parte utilizando sus pequeños miembros para fabricar ungüentos maléficos. Finalmente, según esta progresión pseudológica tan característica de las obras escolásticas, cuando el niño, a pesar de todo, lograba sobrevivir, ofrecerlo al Demonio constituía la quinta y última alternativa.

Aún hoy en día conservamos restos de este mito feroz en algunos cuentos infantiles que mantienen parte de las estructuras imaginarias de los cuentos populares, los cuales, a su vez, reflejan antiguos mitos; es decir, lo que otrora fueran creencias que se transformaron posteriormente en simples motivos folklóricos, artísticos y profanos, una vez perdida su componente mítica. Entonces eran ideas enraizadas, al menos en ciertos sectores de la población, precisamente en aquéllos que por su vinculación con los poderes fácticos podían, si no imponer dichas creencias a nivel general, sí convertirlas en artículos de fe en los que fundamentar las persecuciones.

El mito de la comadrona-bruja entroncaba directamente con el mito por antonomasia de la brujería: el sabbat. Casi todas las descripciones de estas reuniones en torno al demonio dedicaban gran atención al canibalismo y especialmente al practicado con niños de muy tierna edad, con lo cual la figura a la que venimos refiriéndonos resultaba muy familiar en aquel contexto. Si bien hay que tener en cuenta que muchos de los elementos del sabbat son reconocibles en relatos muy antiguos que se transmitieron oralmente y que reflejaban una mentalidad popular, y aunque, como ha demostrado la historiografía más reciente, el sabbat no fue solamente un invento de la cultura de élite (por el contrario, sus constantes referencias al mundo de los muertos, las experiencias iniciáticas, el viaje al más allá, los vuelos y

metamorfosis lo sitúan en el centro de los mitos de mayor raigambre popular) (3), no hay que olvidar que fueron los teólogos quienes cambiaron en buena medida su significación poniendo en primer plano a Satán, demonizando cada uno de los componentes de la fantasía sabbática hasta lograr justificar la persecución de los más fieles adeptos al Mal.

Los teólogos no representaban el único sector que contribuyó a la difusión del mito de la comadrona-bruja, pero sí fueron sus principales creadores. Gran parte de los daños atribuidos a las parteras se basaban en dos ideas fundamentales: el alma y el pecado original. Durante toda la Edad Media se había polemizado sobre el momento en que el feto recibía el alma. Según Aristóteles, el macho la obtenía después de los cuarenta días de la concepción y la hembra a los ochenta días. El enigma, pese a las numerosas propuestas aportadas, quedó sin determinar. Había quienes sugerían la existencia primero de un alma vegetativa y después de una racional.

Los brujos presentan un niño al diablo.
R. P. Guaccius, Compendium Maleficarum, *Milán, 1626.*

Brujas en trance de quemar y cocer niños. De Guazzo (edición de 1610).

Otra controversia célebre consistía en dilucidar si cada alma había sido creada por Dios de la nada o si todas provenían de Adán como de un tronco común. Siendo así, todos participaríamos del pecado original, que fue la tesis finalmente adoptada. Así se justificaba el Bautismo como condición necesaria para borrar el pecado de nacimiento.

Dos de las prácticas achacadas a las comadronas-brujas tenían que ver directamente con las ideas e la Iglesia a las que nos referimos. La ofrenda sacrílega al Diablo venía a ser la contraposición del Bautismo, un rito de maldición frente a uno de bendición, una execración —o "execramento"— frente a un sacramento (4). En cuanto al aborto, que llegó a ser considerado, sobre todo a partir de la Edad Moderna, como un delito equivalente al homicidio, hay que recordar que no siempre había sido valorado del mismo modo, ya que, durante la Alta Edad Media, cuando las polémicas en el seno de la Iglesia abundaban más que los dogmas, se

discutía si constituía o no delito dependiendo de si en el momento de producirse tenía ya alma el feto o aún no la había recibido. Todavía en pleno siglo XIII el papa Gregorio IX se adhería a la teoría de que en los comienzos del embarazo, el aborto no equivale a un homicidio. A pesar de la existencia de opiniones contrarias, aún en una fecha tan tardía como 1532 el emperador Carlos V hacía en la *Constitutio criminalis* una neta diferencia entre las intervenciones realizadas sobre el feto animado y sobre el feto inanimado. Así pues, el margen de libertad de opinión venía siendo desde antiguo mucho más amplio que cuando se disparó el fenómeno de la caza de brujas, principalmente a fines el siglo XVI y comienzos del XVII.

Para entonces la postura de la Iglesia se había endurecido, lo cual se plasmó en la Bula *Effraenatam* que Sixto V publicó en contra de toda forma de aborto y anticoncepción. La preocupación y toma de medidas con respecto a un tema tan relacinado con las mitificadas comadronas se expresaba así en una Constitución del obispo de Tarazona que fue promulgada unos meses después de la citada Bula:

> *«Hazemos saber que nuestro muy sancto Padre Papa Sixto Quinto [...] manda que ninguna persona [...] sea osada cometer ni procurar ni aconsejar ni consentir [...] que muger alguna aborte ni malpara criatura alguna de preñado, animada o inanimada [...] con heridas, golpes, venenos, medicamentos, bebidas, cargas, pessos, trabajos o de qualquier otra manera [...] ni las mismas mugeres preñadas scientemente lo procuren, solas penas en el drecho divino y humano canoaanico y civil contra los homicidas voluntarios impuestas [...] y a las mismas penas esten subjetos los que dieren bebidas o venenos a las mugeres para esterilidad, o les dieren otro impedimento para que no conciban, o de qualquier manera en esto les aconsejaren [...]»* (5).

Como aparece claramente expresado, no sólo se equiparaba el aborto al crimen de homicidio, sino también la comisión de actos que persiguieran la esterilidad y la anticoncepción, con lo cual quedaban englobadas todas las oscuras actividades imputadas a las parteras dentro de un atentado general contra la Iglesia católica y sus leyes divinas.

Pero en la creación del mito de la partera maléfica colaboraron otras fuerzas sociales además de la institución eclesiástica. En el mundo científico —no siempre distinguible del teológico, pero tampoco identificado completamente con él— reinaba la convicción de que la práctica de la brujería demoníaca se relacionaba íntimamente con la naturaleza femenina y, por extensión, que toda mujer era una bruja en potencia.

Según la teoría de los temperametnos, que arrancaba de Galeno pero que siguió siendo el fundamento del pensamiento médico hasta el siglo XVII, la mujer poseía órganos más fríos y húmedos que los del hombre, lo que determinaba que el cuerpo femenino se definiera por su impotencia y debilidad. El flujo menstrual tenía que ver con dicho temperametno y tanto los tratados médicos como las opiniones autorizadas en general le atribuían un misterioso poder maléfico. Podemos citar entre otros especialistas en enfermedades femeninas a Jacques Sylvius, Ambroise Paré o Jean Liébault, quienes consideraban tal flujo como una "superfluidad" provocada por la humedad y el frío de un temperamento incapaz de convertir todo el alimetno en sangre útil. La menstruación era un humor maligno y, siendo así, las mujeres menopáusicas poseían una complexión particularmente venenosa ya que, debido a su edad avanzada, no expulsaban sino que retenían los menstruos o malos humores. También las mujeres jóvenes en sus días señalados constituían un peligro especial. Esta era una de las explicaciones del hechizo que una autoridad reconocida como el humanista español Enrique de Villena daba en su *Tratado de el ojo o façinacion*:

> «*[...] sean algunas personas tanto venenosas en su complexion [...] que por vista enponçoñan el ayre [...] e avemos domestico exemplo del daño de la vista e infecçion de las mujeres menstruosas [...]*» (6).

Por tanto, las mujeres en general y las comadronas con más motivo por tener en sus manos la capacidad de traer nuevas vidas, poseían un poder enorme que había que controlar. Como, no obstante, seguían siendo útiles, se hizo imprescindible una distinción clara entre las buenas y las malas comadronas. El médico Damián Carbón en el primer tratado de obstetricia escrito en lengua romance en España dedicaba un capítulo a «*las condiciones que ha de tener la comadre para ser buena*». Además de experiencia e ingenio, el autor incidía en,

> «*que tenga buenas costumbres [...] sea honrada [...] sea casta [...] tenga temor de Dios. Sea buena christiana [...] Dexe cosas de sortilegios ni supersticiones y agueros ni cosas semejantes porque lo aborresce la Yglesia Santa. Sea devota y tenga devocion en la virgen Maria y tambien con los sanctos y sanctas de parayso y porque todos sean en su adjutorio*» (7).

Resultaba necesaria la obediencia a los principios de la Iglesia para que una comadrona fuera reconocida profesionalmente como capaz y también para poder desempeñar el oficio. Por ejemplo, a las parteras moriscas les estaba prohibido ejercer en España y, como relataba Pedro Aznar para las

tierras donde predominaban los moriscos.

«a veces había poblaciones en las que la representación de los cristianos viejos se reducía al cura, una comadre o partera, que ademas servia de madrina en los bautizos, y un guarda del Santo Oficio, para tener cuenta que oyessen misa los dias obligatorios y mirar que no viviesen como moros» (8).

Si las comadronas, además de cumplir con las obligaciones de su trabajo debían ser garantes de la Iglesia católica por su frecuente participación en los Bautismos, el cuidado por establecer la diferencia entre las buenas y malas comadronas se explica todavía mejor. Distinciones como ésta caracterizaban a una sociedad en la que el poder abusaba del maniqueísmo en la defensa de sus intereses. No es de extrañar que por la misma época y también en España se

El demonio rebautiza a un brujo. De Guazzo (edición de 1610)

escribieran tratados en los que se distinguía a los auténticos alquimistas de los farsantes (9), a los verdaderos de los falsos astrólogos (10), a los curanderos brujos de los saludadores (11), y aun a los pobres legítimos, inútiles, de los fingidos o vagabundos (12), por poner sólo algunos ejemplos representativos. Se fundamentaba ideológicamente una política que autorizaba esto y prohibía aquello, santificando lo lícito como milagro y desautorizando lo perseguido como arte del Demonio.

Pero, ¿qué ocurría realmente por debajo del mito? ¿Cuáles eran las verdaderas actividades de las comadronas y cómo reaccionaba la sociedad en que se hallaban inmersas? ¿Qué tipo de acción estatal fomentaba su persecución? ¿Qué conflictos locales contribuían a avivarla? Para responder a estas y otras preguntas nos basaremos en documetnos aragoneses de los siglos XVI y XVII. Con la excepción de alguno de carácter normativo, se trata en su mayoría de procesos abiertos por la justicia episcopal contra la brujería ya que, en comparación con las fuentes inquisitoriales y seglares consultadas para el mismo período, son los juicios episcopales los que más información aportan a nuestra investigación (13). Por seguir el mismo orden que le mito sugería, indagaremos acerca de la esterilidad, la anticoncepción, el aborto, el infanticidio y, por último, la ofrenda sacrílega de los recién nacidos.

La esterilidad o infertilidad era

considerada desde antiguo como una maldición suprema. De ello encontramos eco en muchos pasajes bíblicos que hablan de la fecundidad concediéndole un valor primordial, el mejor don divino que se podía recibir. Ahora bien, en tanto que un varón pudiera llegar a realizar la unión carnal, la infertilidad de la pareja se achacaba siempre a la mujer. La potencia masculina implicaba virilidad. Solamente cuando el coito no podía consumarse debido a la impotencia o a ciertas aberraciones anatómicas, se impugnaba el papel del varón en el proceso del a reproducción. La esterilidad era entendida comúnmente como una enfermedad femenina. Pero, más allá del núcleo matrimonial, en el que la mujer sería la responsable del infortunio, los documentos nos hablan de la descarga de la culpa en la persona de la bruja, a quien eran atribuidos no sólo los problemas de esterilidad sino también los de impotencia. Son constantes las

Brujos y brujas pisotean la cruz por orden del diablo en un acto simbólico de su apostasía. De Guazzo (edición de 1610).

referencias a los poderes de las burjas a este respecto. Sin embargo, dichos poderes no se cifraban sólo en impedir sino también en lograr. A la bruja se la creía capaz de "ligar" y "desligar", "atar" y "desatar", "encortar" y "desencortar"; para aquéllos que la acusaban, su poder no tenía límites. A quien cura se le hace responsable también de la enfermedad y la mayor parte de las reos, comadronas o no, practicaban la curación de alguna manera, ya fuera mediante la aplicación de ungüentos, la prescripción de hierbas u otros fármacos, la oración, el conjuro, o incluso el simple contacto físico.

No hemos hallado en los documentos estudiados ninguna acusación concreta de esterilidad para las comadronas juzgadas como brujas, pero la idea aparece presente en unos estatutos de desaforamiento redactados en 1592 por el Concejo de Chía en los que se autorizaban medidas de excepción para combatir a quienes,

> «*con su diabolica* [...] *arte de bruxeria o hechizeria* [...] *han ligado o ligaran a qualesquiere persona y personas, o han impedido, impediran o hecho impidir que marido y muger carnalmente se puedan conocer, o que alguna muger no se pueda preñar, o los partos de las mugeres han dampnifficado o damnifficaran* [...]» (14).

La falta de fecundidad concebida como desgracia no aparece sólo a nivel personal: se trata de una preocupación que expresan los órganos de poder, tal y como queda reflejado en documentos como el citado. Quizá fueran en último término las instancias estatales las que hacían un enemigo de estas mujeres a quienes se responsabilizaba del posible estancamiento de la población que en nada convenía a la política natalista oficial, y menos en un momento de presión reproductiva por la demanda de mano de obra para continuar con la intensificación de la producción agrícola, o con el militarismo y la expansión territorial. Pero los costos de criar a los hijos corrían por cuenta de los padres, mientras que los beneficios de la existencia de una reserva numerosa de mano de obra los devengaban los gobernantes mediante impuestos, reclutamientos, corveas u otras formas de percepción económica.

Así, era muy frecuente que las familias campesinas desafiaran las políticas natalistas que las clases dominantes trataban de imponerles y, de hecho, se practicaron toda una serie de comportamientos de regulación de la población entre los que podemos citar los métodos anticonceptivos. ¿Cuáles eran los utilizados en la época? Si tenemos en cuenta que hasta el siglo XX no puede hablarse de verdaderos descubrimientos en este campo, podemos suponer que, tal y como venía ocurriendo desde la Antigüedad, se seguía haciendo uso del "coitus interruptus", los lavados vaginales tras el coito o la colocación

dentro de la vagina y del útero de multitud de sustancias y cuerpos extraños para evitar el embarazo. Existían también los preservativos, que solían confeccionarse con vejigas o intestinos de corderos u otros animales. Y junto a todo ello, la magia era solicitada también como medio de contracepción. Magia y medicina no podían separarse entonces completamente, pero parece indudable que, en cualquier caso, era la fe en quien administraba el remedio el único justificante para ingerir pócimas como la descrita en el proceso a María la Peña, una morisca que volvió con su marido, cristiano viejo, tras la expulsión y que fue juzgada por la Inquisición aragonesa en 1618 como hechicera. Según una testigo, la acusada *«havia dicho [...] que tomando tres pelos de cavalgadura, dandolos a comer a una muger en un poco de caldo diciendo ciertas palabras, que ella savia no se haria una muger preñada»* (15).

Negando el mito del a comadrona-bruja como única responsable de la administración de anticonceptivos o de practicar el aborto, existen testimonios en los documentos de hombres que pasaban por expertos en ambas cuestiones. Tal es el caso del fraile Francisco de Andrada, dedicado a la práctica y negocio de la nigromancia y acusado también en 1618 ante la Inquisición de *«hacer malparir las mujeres preñadas»* (16). O el del curandero Francisco Quintana, juzgado como hechicero y embaucador por el arzobispo de Zaragoza en 1607, quien recomendaba a una paciente suya *«que tomase los polvos de la canfora* [alcanfor] *como el se los daria, y no pariria ni se haria preñada, y estaria sana, bella y colorada»* (17). Teniendo en cuenta que el alcanfor ha sido usado en medicina como estimulante cardíaco y que procede de un árbol de la familia del laurel, que tradicionalmente era utilizado como abortivo, se comprenden mejor sus indicaciones. De cualquier manera, éstas eran mal vistas por los dos representantes de las instancias más poderosas —sacerdote y médico— a quienes acudió la enferma en busca de consejo:

> *«Y como tanto se lo importuno, la deposante se aconsejo del doctor Moreno, fissico, y de su confessor, y el uno y el otro le respondieron no los tomasse porque ademas que estaria en*

Brujos y brujas besando el trasero a su señor, el diablo, en muestra de sumisión. De Guazzo (edición de 1610)

peligro que la matasen los polvos, se ira su alma al infierno» (18).

El aborto, practicado frecuentemente, puede ser considerado como un síntoma parcial de un envenenamiento del cuerpo entero. Este conocido principio de farmacología no supuso que a pesar de los alarmantes efectos causados por las sustancias aplicadas a tal fin, éstas ni siguieran siendo recomendadas como abortivos de segura eficacia. En la vieja medicina se había registrado toda una lista de extractos de plantas bajo el nombre de "emenagoga" (medios que hacen venir la sangre) que fueron usados con este objetivo. Según una testigo del proceso al citado Francisco Quintana, éste le dio «*una bevida* [...] *en la qual havia mosqueta, balsamo y otras cossas, y a poco rato que la hubo tomado le dio un fluxo de sangre que penso se muriera* [...]» (19). Entre los remedios y venenos más utilizados se hallarían el cornezuelo de centeno, hongo que crece sobre los granos de centeno y que produce diversos venenos activos como, por ejemplo, la ergotamina, que aplicada en fuertes dosis puede, en algunos casos, provocar el aborto. O el *juniperus sabina*, arbusto que, administrado bajo la forma de cocción de sus hojas frescas, provoca vómitos, náuseas, nefritis, y posiblemente el aborto. O la ruda, que contiene un aceite, con efectos semejantes, aunque sea un poco menos peligrosa que la sabina. También el enebro, laurel, altramuz, culandrillo, azafrán, perejil, entre otros, pudieron recomendarse. Habría que citar además los objetos puntiagudos. En los museos de los institutos de medicina legal se encuentran colecciones de instrumentos usados con esta finalidad: pedazos de huesos, plumas de pato, agujas de tejer, tenedores rotos, etc.

Pero volviendo a la asociación de brujería y aborto, a la hora de acusar importaban más las creencias que los hechos. Según Juana Guerau, testigo en el proceso inquisitorial contra Marta Morera, que fue juzgada por bruja en 1648, la acusada le había amenazado diciendo:

> *«no empañareis lo que llevais en el bientre, y estando en cassa de la dicha Marta Morera le hizo tomar un trago de vino blanco a esta deposante y malpario dentro de ocho dias»* (20).

El presente cargo revela un fuerte conflicto entre la testigo y la reo. Como veremos, van a ser con frecuencia desavenencias de todo tipo las que nos expliquen algunos aspectos de la cuarta de las acusaciones ligada a las comadronas-brujas y a la brujería en general: la de matar a las criaturas de corta edad.

La bruja es definida esencialmente como agente de la muerte. Se la culpa de cualquier catástrofe pero, sobre todo, de los fallecimientos infantiles. Ello se manifiesta claramente en los documentos procedentes de las tres

instancias judiciales que se ocuparon de juzgar el delito de brujería en Aragón: justicias seglar, inquisitorial y episcopal. Sirvan como ejemplo de la primera las preocupaciones expresadas en 1584 por el consejo del Ayuntamiento de Zaragoza, que llevaron dos años después a la redacción de un famoso estatuto de desaforamiento contra las brujas y hechiceras:

> «*Item el dicho capitol y consejo delivero que para remediar las muchas muertes y daños de diversas criaturas y otras personas* [...] *por razon y causa de las bruxas que de la montaña y otras partes han huydo* [...] *se hiziese un estatuto por el qual se provea que las tales bruxas sean acusadas, castigadas y desterradas y que contra ellas se proceda criminalmente con graves y rigurosas penas* [...]» (21).

También la Inquisición, no obstante su creciente excepticismo en materia de brujas, aceptaba la participación criminal de éstas en las muertes infantiles. Tanto es así que en 1534 el tribunal de Zaragoza mandó ejecutar a Dominga la Coja, a quien bajo tortura se le habían arrancado diferentes confesiones detallando cómo ella y otra cómplice acababan con las criaturas:

> «*Fueron las dos juntas a casa del dicho Roiz Castellon y les abrio la puerta el diablo y ellas entraron de dentro y fueron a la camara a do el dicho Roiz y su mujer dormian, y que tomaron el dicho niño de los brazos del dicho Roiz y lo llebaron a la cozina y* [...] *Gracia la Nadala saco brasas del fuego debaxo de la cenisa, y que puso el dicho niño junto con las brasas a assar la tripica del dicho niño* [...], *y que no hobo menester mas y que, assi muerto, lo tornaron a do lo habian trobado*» (22).

Testimonio éste que no es sino uno más entre otros que relataban episodios de niños asfixiados, golpeados o envenenados por diferentes medios.

Sin llegar al extremo de forzar el mito como en el ejemplo anterior, la justicia episcopal manifestaba asimismo su adscripción a estas creencias. En la carta de comisión que en 1591 enviaba el tribunal de Zaragoza al rector de Cosuenda para que indagase sobre una sospechosa brujería, a pesar de la cautela y sentido común que caracterizan el tono general del escrito, la mortandad infantil se sitúa en primer plano:

> «*Han me dado noticia que en ese lugar hay una muger llamada Isabel de Garay que esta infamada de bruja y que ha hecho muchos daños. Este genero de delictos es dificultoso de probar y por tanto es menester mucha industria. Yo cometo el Señor Vicario reciba*

información [...] *si es muger que riñe con los vezinos o otras personas y, riñendo, anenaça, y si ha habido criaturas muertas, que señales tenian, y si havia reñido antes con los padres de dichas criaturas* [...]» (23).

Tal y como expresa la carta, en general se piensa que las brujas eligen a los hijos de sus enemigos para consumar sus venganzas. Esta idea se repite con especial insistencia en varios procesos aragoneses contra comadronas. Cuando las relaciones de los padres con estas mujeres resultan conflictivas, las sospechas se acrecientan. Sólo en casos excepcionales se acusa a la partera de prácticas concretas que pudieran tener relación con su responsabilidad en los fallecimientos. A Agata Oliber, una comadre viuda, apodada "La Gila", vecina de la Fresneda, una testigo le acusa en 1604 de haberle,

> «*recivido* [...] *dos criaturas que a parido, y que la ultima que pario, en aviendola parido, la tomo a la dicha criatura la Gila y la mojo toda en un barreno de agua, y que dijo la dicha Gila que haziendo aquello luego como nacia, nunca sentiría la criatura frio en los pies, y despuesla criatura lu[e]go se bolvio amarilla y se fue secando, y murio dentro de siete semanas, y que esta deposánte siempre a tenido sospecha que la dicha Gila se la habia muerto* [...]» (24).

El ágape de los brujos durante el sabbat. R. P. Guaccius.

Pero lo de menos era si el baño ocasionaba o no la muerte al recién nacido —según la versión dada en el interrogatorio por la acusada, consistía solamente en lavar los pies a las criaturas «por dezir sus padres que lo hiziesse, por que dizen que con esso no tienen frio en los pies y aunque anden por encima de brasas no se queman» (25)—. El peligro se hallaba más bien en el rechazo mezclado con miedo y otros sentimientos que muchas de estas mujeres de poderosa y, en ocasiones, conflictiva personalidad, inspiraban en quienes se sentían amenazados por ellas, materializando así una situación de indefensión que las elevadas tasas de mortalidad infantil provocaban en gran parte de los afectados.

La mentalidad predominante seguía estableciendo una relación causal entre los sucesos nocivos y una persona determinada. La inmensa mayoría de los testimonios incluidos en los procesos consultados muestan la misma creencia que el antropólogo Evans-

Pritchard ponía en boca de los azande: «*La muerte siempre tiene una causa y nadie muere sin un motivo*» (26). De ahí que sentimientos como la debilidad, el odio o los celos invitasen a las acusaciones de brujería. Cada vez que moría un niño se buscaba —y encontraba— la razón en determinada riza que tiempo atrás se tuvo con la supuesta bruja. El fiscal que ofrece la demanda criminal contra María Tolón, partera acusada ante el arzobispado de Zaragoza en 1609, lo resumía del siguiente modo:

> «*que por estar la dicha Maria Tolon en tan mala reputacion, la mayor parte del lugar de Peñaflor la guarda de la tratar y comunicar, procurandola no enojar por el peligro que les puede venir*» (27).

La misma idea subyacía bajo la petición criminal dada en 1572 a Pascuala García por otro fiscal de la curia episcopal:

> «*ha embrujado una ninya* [...] *la qual mato con dichos hechizos y embruxamentos, y se la hallo su madre muerta en la cama, y poco antes que la dicha ninya fuese muerta rinyeron la madre de la dicha ninya y la dicha reo y criminosa*» (28).

Pero no todos los testigos achacaban las muertes infantiles a las disputas entre los padres y la bruja. Para los aportados por la defensa, también las riñas y tensiones del matrimonio o de la misma madre con sus hijos, cuando éstos eran ya crecidos, podían relacionarse con los fallecimientos. Hay muchos ejemplos de malos tratos del marido a la mujer —«*la baxo a una bodega y, porque no lo sintiesse nadie, le dio muchos golpes*»; «*metia las manos en ella una y diversas vezes por causas harto livianas*»; «*iba señalada y faxada*», etc. (29)— y, lo que resulta todavía más significativo, de mujeres que por vivir dichas situaciones violentas, decían no poder atender a sus pequeños. Oigamos el relato de una testigo de la defensa en el proceso a Pascuala García. Según su deposición, la madre de una de las criaturas muertas en el lugar, Francisca Jorro, tenía mucho que ver con los hechos:

> «[...] *es tenida y reputada* [...] *por mala criadera, y que da muy mal recaudo a sus hijos y no les tiene afficion ninguna, y un dia* [...] *le dixo esta deposante* [...]: *¡Jesus!, Francisca, ¿como tienes este niño tan perdido y alguellado?, y la dicha Francisca le respondio: Si les tuviesse tanta afficion a los hijos como tu, tenerlos tan gordos como tu, y assi, como no se la tengo, estan desta manera, porque acontece que si mi marido me da un bofeton, no les dare la teta en todo un dia ni me movere de un lugar* [...]» (30).

Según otra declarante, Francisca le había confesado,

Los brujos en el sabbat bailando al son del violín.
R. P. Guaccius.

> *«que no podia ver gozo alguno de sus criaturas porque era muger muy colerica y con su misma leche matava a sus criaturas porque le acontescia que quando riñia con su marido y suegro [...] no les daba la teta en uno ni en dos dias, y quando se les daba, se les daba mala, alterada y emponçoñada, de suerte que las matava».*

La leche airada, la "mala leche", una crianza poco amorosa, en suma, es juzgada como causa de algunas muertes infantiles por los mismos protagonistas de los hechos. Para Marvin Harris y Eric B. Ross, la atención debida a los fetos y los niños figura entre las prácticas que afectan directa o indirectamente a los procesos reproductivos, pudiendo modificar las tasas de mortalidad de una población. Según dichos autores, existe una sutil gradación que va desde la movilización de recursos en apoyo de los niños nacidos sanos hasta el aborto o incluso el infanticidio. El infanticidio indirecto comenzaría por *«la mala alimentación, el retiro del pecho, el destete prematuro, la exposición a temperaturas extremas y la crianza descuidada e indiferente»* (32). Pero más allá del simple descuido o abandono, hay que incidir en los malos tratos infligidos a los niños como otra forma de infanticidio, más directa en este caso. Contamos con un ejemplo de ello en la declaración que el marido de la comadrona María Tolón presta ante el juez episcopal, la cual aparece resumida por el notario de la causa como sigue:

> *«la mañana que murió la hija del deposante y de la dicha Maria Tolon [...] el deposante vio que la dicha Maria [...] açoto aquella en la mañana porque se havia meado en la cama, y vio que se murio despues dentro de dos oras o mas, y este deposante, como la vio muerta, dixo con colera que la vellaca de su muger la avia muerto»* (33).

Quizá los acontecimientos no ocurrieron como se describen. Bien pudiera tratarse de una acusación apoyada en la estereotipada atribución de las muertes infantiles a las comadronas, y el hecho de que fuese el propio marido de la reo quien aportara cargos contra ella no asegura la veracidad del testimonio. Casi siempre hallamos versiones muy dife-

rentes a las acusatorias en boca de los testigos de la defensa. Según María de Prima:

> *«conocio muy bien a la niña nombrada en el articulo, la qual era hija de la dicha Maria Tolon, a la qual muchas y diversas veçes, por tiempo de mas de dos años continuos despues que murio, esta deposante ha visto llorar la muerte de dicha su hija, siempre que hablaba o le ablaban della, con mucho dolor y sentimiento, de tal manera que se ha temido en dicho lugar perderia el seso de tanto dolor y sentimiento»* (34).

Nunca sabremos si la madre acusada intervino en la muerte de la niña. Podemos aceptar ambas declaraciones puesto que una no contradice a la otra; no sería la primera vez que tras una agresión se suceden las lamentaciones. De cualquier manera, es incuestionable que, por los moratones y señales encontrados en muchos

La danza durante el sabbat.
R. P. Guaccius.

niños que se decían muertos a manos de brujas, la violencia contra éstos estaba a la orden del día. Los testimonios son numerosos:

> *«Se les murio una criatura, la qual, al tiempo que la amortaxaron, la hallaron llagada todo el cuerpo, con mucha sangre en los oidos, en la boca, en los ojos, lomos y en las pantorrillas y brazos, y las llagas que tenia eran a manera de pellizcos»* (35).

> *«A las diez horas estava el niño bueno y sano, y a las doze en punto ya era muerto, al qual hallaron todo cardeno como un lirio»* (36).

Otra forma "sutil" de infanticidio consistía en echarse encima del niño. Algunas madres de daban la vuelta mientras dormían, sofocando a sus hijos recién nacidos y acostados a su lado. Según el artículo XIV de la *Cedula deffensionis* escrita por el procurador de Pascuala García:

> *«Una y muchas vezes se a visto las mugeres borrachas y que se tocan del vino y que crian, ahogar las criaturas que crian, de noche en la cama, durmiendo, porque como estan privadas de todo el sentido por el mucho vino que an bevido y duerman a suenyo suelto y sin cuydado de las criaturas [...] suelen y acostumbran, y se a visto muchas*

vezes, las tales [...] *echarseles encima a las dichas criaturas y, como sean pequeñas y tiernas, hahogarlas*» (37).

Una testigo de la defensa en el mismo proceso describía el estado de una niña, muerta inequívocamente por dicho método:

> «*Fue a la casa de dicha Pascuala Ximeno y hallo a la dicha criatura en la cama muerta, que la habia sacado de debaxo de la ropa a la cabeçera, la qual estaba con la boquita abierta* [...] *y fue luego a buscar a quien la cubriesse*» (38).

Quizá lo más sorprendente para nosotros sea que algunas de estas formas de infanticidio llegaran a institucionalizarse, en el sentido de que se producían conforme a una fórmula establecida y ni quienes las practicaban ni las autoridades consideraban que constituyeran un homicidio (39). La carta que el arzobispo de Zaragoza, Don Hernando de Aragón, envió en 1557 a un presbítero de la diócesis, nos proporciona un buen ejemplo de ello. En el texto aparecía una lista de antiguos casos reservados que, a partir de entonces, podían ser absueltos sin acudir al obispo, y otra lista de pecados más graves «*de los quales no os damos facultad que absolvais*», por ejemplo, el incesto o el, así llamado, "homicidio voluntario". Entre los casos tenidos por más leves figuraban las hechicerías, blasfemias y «*la culpa o negligencia por la cual se hallan los niños ahogados, pues sea secreto y no hecho de proposito, porque si fuera publico queremos que los culpados hagan penitencia publica en La Seu de Çaragoça, en la forma acostumbrada*» (!) (40). Muchas debían de ser las criaturas ahogadas en secreto, por lo que parece evidente que el mito de las muertes infantiles debidas a las brujas guardaba una estrecha correlación con las prácticas frecuentadas por una buena parte de la población. La propia Iglesia aceptaba el hecho considerándolo un homicidio involuntario. Por si, no obstante, quedaba en las conciencias un resquicio de culpabilidad, se buscaba a un chivo expiatorio a quien cargarle la responsabilidad no asumida, y nadie mejor para desempeñar ese papel que la comadrona-bruja, donante de la vida y también de la muerte.

Para completar el mito debemos referirnos a la famosa ofrenda sacrílega al Diablo que se suponía que hacía las malas comadronas cuando los recién nacidos no habían podido ser eliminados por otros medios. El capítulo XIII de la segunda parte del *Malleus maleficarum* lleva por título *De qué forma las parteras que son brujas infligen los mayores males a los niños, matándolos u ofrendándolos a los demonios*. En él se afirmaba que:

«Cuando el niño ha nacido, si es que la propia madre no es una bruja, entonces la matrona conduce al niño fuera de la alcoba bajo pretexto de calentarlo, seguidamente lo levanta en sus brazos y lo ofrece al príncipe de los demonios, Lucifer, y a los demás demonios; todo esto lo realiza en la cocina encima del fuego [...]» (41).

Dicha imputación venía a ser el reverso de la conocida costumbre de que las comadronas bautizaran a los nacidos en peligro de muerte para, borrando el pecado original, ofrecerlos a Dios sin tener que esperar a que lo hicieran sus representantes oficiales. Pero el hecho de que las comadronas bautizasen en muchos casos a las criaturas suponía que, además de otros poderes, ejercían también parte del poder religioso: no sólo poseían facultad para dar o quitar la vida sino también para decidir quién viviría para el cielo. Como es de esperar, las normas eclesiásticas encaminadas a controlar esta situación no tardaron en llegar. En las Constituciones sinodales del obispado de Tarazona promulgadas en 1581, el capítulo noveno ordenaba *«Que los vicarios examinen las parteras en la forma que an de tener para baptizar»*. El texto decía:

«Otrosi ordenamos y mandamos que los vicarios o sus tenientes tengan cuydado de examinar las parteras de sus pueblos y enseñarles la forma que deben tener en el baptismo, adevertiendoles que no baptizen sino en caso de grave y urgente necesidad que no se pueda esperar al sacerdote y que, hallandose varon que lo sepa hazer, en ninguna manera lo haga muger, y ansi mesmo mandamos que dentro de ocho dias despues que hobieren nacido, ayan de traer y traygan los niños y niñas a baptizar o a recibir la crisma quando por necesidad urgente hobieren sido baptizados en casa» (42).

La Iglesia, en su afán por monopolizar todas las manifestaciones de lo sagrado, fomentaba las sospechas de maleficio hacia quienes podían usurparle parte de sus atributos. Aun en el caso de que una comadrona bautizase siguiendo el rito establecido, podía suponérsele mala intención y, sin ser necesaria prueba alguna, inhabilitarla para el desempeño de sus tareas. En 1645 la Inquisición aragonesa desposeyó a una partera de su oficio basándose únicamente en ciertas acusaciones tópicas de brujería. En una carta al inquisidor, el capellán comisionado por el Santo Oficio en Ejea de los Caballeros decía llevar cuatro años ocupado *«en rastrear y saber secretamente de su vida»* y no haber *«hallado cosa cierta ni averiguada»*, tan *«solo dezirme alguna muger: tengo sospecha que ella me corto la leche* [...]». No obstante explicaba que

Escena de un parto. De concepto et generacione hominis. J. Rueff (1580)

el visitador la había privado del oficio de partera.

> *«por quexas grandes que algunas personas le dieron [...] diciendo que no es bien que muger de tan mala fama exercite tal oficio porque, como sucede muchas vezes nacer la criatura con necesidad de baptiçarse luego, y las parteras lo hazen, no es bien a tal como esta fiarle unacossa tan grabe y necesaria porque, aunque los circunstantes vena que usa de la materia y formaa necesaria para el baptismo, pero como della, si es mala, se puede prometer que le falta "intentio bapticandi" que es necesaria, con esto a determiando que por ningun modo use el oficio, diziendo que tenga buena fama, como las demas parteras que ay en la villa»* (43).

El propio texto lo dejaba bien claro: lo de menos son los hechos ciertos y averiguados, lo de menos es aquello que se ve con los ojos. A la hora de decidir bastaba la mala fama. Quienes poseían el poder detentaban la facultad de juzgar los pensamientos ajenos, y ya constituía un lugar común dar por sentado que determinadas mujeres eran capaces de albergar las peores intenciones. El mito estaba servido para encarnarse y ocasiones para ello no le faltaron.

NOTAS

(1) KRAEMER, H. y SPRENGER, J., *Malleus maleficarum (El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza)*, Ed. Felmar, Madrid, 1976.

(2) Vid. *Malleus...*, Primera parte, Cuestión XI, p. 148.

(3) GINZBURG, Carlo, Historia nocturna. *Un desciframiento del aquelarre*, Muchnik, Barcelona, 1991.

JACQUES-CHAQUIN, Nicole et PRÉAUD, Maxime (edit.), *Le sabbat des sorciers en Europe (XVe-XVIIIe siècles)*, (Colloque international E.N.S. Fontenay-Saint-Cloud, 4-7 noviembre 1992), Jeróme Millon, Grenoble, 1993.

(4) Martín DE CASTAÑEGA, en su *Tratado muy sotil y bien fundado de las supersiticiones y hechizerias...* (Logroño, 1529), escribía un capítulo titulado: *«Que como hay sacramentos en la Iglesia católica, asi hay execramentos en la Iglesia diabólica»*.

(5) Archivo Diocesano de Tarazona (A.D.T.), C. 6, Lig. 6, nº 33.

(6) Enrique dE VILLENA, *Tratado de el ojo o façinacion*, en "Tres tratados de Enrique de Villena", *Revue Hispanique, XLI*, New York-Paris, 1917, p. 184.

(7) CARBÓN, Damián, *Libro del arte de las comadres o madrinas, y del regimiento de las preñadas y paridas, y de los niños*, Mallorca, 1541, Libro Primero, Capítulo III, fol. XII.

(8) AZNAR CARDONA, Pedro, *Expulsión justificada de los moriscos y suma de las excellentias Christianas de nuestro rey Don Felipe el Catholico tercero deste nombre*, Huesca, 1612, p. 62.

(9) Un buen ejemplo de ello lo cons-

tituye el tratado de Richard STANYHURST titulado *El toque de alquimia* y compuesto en El Escorial en 1593. Vid. TAUSIET CARLÉS, María, "El toque de alquimia: un método casi infalible dedicado a Felipe II por Richard Stanyhurst", en *La Ciencia en el Monasterio del Escorial*, Actas del Simposium (1-4 de septiembre de 1993). EDES. San Lorenzo del Escorial.

(10) "De la falsa astrología" era el título del cap. III de la Segunda parte de la *Reprovación de supersticiones y hechizerias*, escrita por el darocense Pedro SÁNCHEZ CIRUELO hacia 1530. Este famoso teólogo y matemático de la Unversidad de Salamanca se destacó en España por su defensa de la que él consideraba verdadera astrología, dentro de la gran disputa que acerca de dicha materia tuvo lugar en Europa desde finales del s. XV hasta mediados del XVI. A tal propósito escribió el *Apotelesmata Astrologiae Christianae* (Alcalá de Henares, 1521), dedicando una buena parte del libro a rebatir los argumentos de Pico della Mirandola contra la astrología.

(11) El capítulo XII del *Tratado muy sotil y bien fundado de las supersiticiones y hechizerias*, de Martín DE CASTAÑEGA (Logroño, 1529), llevaba por título *«Que los saludadores no son hechiceros, y qué virtud sea la suya»*.

(12) Tal distinción es una constante entre los tratadistas españoles del siglo XVI, como Luis VIVES, Juan DE MEDINA, Domingo DE SOTO o Juan DE MARIANA. Destaca sin embargo la obra del médico de corte de Felipe II, Cristóbal PÉREZ DE HERRERA, quien resumía en su *Discurso del amparo de legítimos pobres y reducción de los fingidos* (Madrid, 1608) lo que habían de ser los principios fundamentales del sistema de asistencia.

(13) David HARLEY, en "Historians and demonologists: the myth of the midwifewitch", *The Society for the Social History of Medicine* (1990), pp. 1-26, defiende que la creencia de que muchas comadronas fueran perseguidas como brujas en la edad Moderna no es sino un mito existente entre los historiadores actuales, que se basan en lo que decían los tratados demonológicos de la época sin aportar ninguna otra documentación que lo demuestre. En su opinión, las comadronas no sólo no habrían sido perseguidas, sino que, por el contrario, fueron consideradas personas muy respetables dentro de la sociedad. No obstnate, sin negar que en más de una ocasión se ha exagerado la asociación de brujas y comadronas, un 23% de las brujas juzgadas en Aragón por la justicia episcopal practicaban eloficio de comadronas (frente al 1% encontrado por David Harley en Inglaterra). Sí es cierto, en cambio, que hubo un sector de mujeres dedicadas a la obstetricia especialmente respetado (las "buenas comadronas"). La función social que desempeñaban comportó que el control ejercido sobre ellas fuera especialmente intenso, de ahí que muchas (las "malas comadronas") fueran desposeidas de su oficio y juzgadas, en un buen número de casos, como brujas.

(14) Archivo Diocesano de Barbastro. Estatutos y desafueros contra las hechizeras y bruxas, hechos otorgados por los Jurados y Concejo General de la villa y lugares del Justiciado de Gia. Chía. 1592. fol. 4.

(15) Archivo Histórico Nacional (AHN). Sección Inquisición. Libro 991, fol. 423 v.

(16) AHN. Sección Inquisición. Libro 991, fol. 450 v.

(17) Archivo Diocesano de Zaragoza (A.D.Z.), C. 3-14, sin foliar.

(18) A.D.Z., C. 3-14, sin foliar.

(19) A.D.Z., C. 3-14, sin foliar.

(20) Archivo Histórico Provincial de Zaragoza (A.H.P.Z.). Proceso inquisitorial contra Marta Morera, Monroyo, 1648, fol. 3.

(21) Archivo Municipal de Zaragoza (A.M.Z.), Libro de Actas nº 41. Septiembre de 1584, fol. 65 v.

(22) A.H.P.Z., Proceso inquisitorial a Dominga la Coja, C. 31-2, fol. 91.

(23) A.D.Z., C. 33-23, fol. 8.

(24) A.D.Z., C. 32-2, fol. 7.

(25) A.D.Z., C. 32-2, fol. 17.

(26) EVANS-PRITCHARD, E.E., *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1976, p. 123.

(27) A.D.Z., C. 5-10, fol. 7.

(28) A.D.Z., C. 42-12, fol. 14 v.

(29) A.D.Z., C. 42-12.

(30) A.D.Z., C. 42-12, fol. 265 v.

(31) A.D.Z., C. 42-12, fol. 267 v.

(32) HARRIS, Marvin y ROSS, Eric B., *Muerte, sexo y fecundidad. La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 14.

(33) A.D.Z., C. 5-10, fol. 166 v.

(34) A.D.Z., C. 5-10, fol. 199.

(35) A.D.Z., C. 33-23, fol. 37.

(36) A.D.Z., C. 28-32, fol. 16.

(37) A.D.Z., C. 42-12, fols. 137 y 138.

(38) A.D.Z., C. 42-12, fol. 235 v.

(39) HARRIS, M. y ROSS, E.B., *Muerte, sexo y fecundidad...*, p. 101.

(40) A.D.Z., Registro de Actos Comunes (1554-1558), fol. 126 v.

(41) KRAEMER, H. y SPRENGER, J., *Malleus maleficarum*, Ed. Fermar, Madrid, 1976, p. 307.

(42) A.D.T., Cajón 8, Ligarza 3, nº 3.

(43) A.H.P.Z., Proceso inquisitorial contra Águeda Samario, Ejea de los Caballeros, 1645.

LA RADICALIDAD DE GOYA (*)

IGNASI TERRADAS I SABORIT

«...Se me ha puesto en la cabeza que debo mantener una determinada idea y guardar una cierta dignidad que el hombre debe poseer».
Goya (a Zapater. En Gassier y Wilson 1974, 23).

El hecho de que la obra de Goya se nos haga elocuente para contextos históricos diversos, aparte de los que Goya vivió, es algo que quizá debamos atribuir a la naturaleza radical del arte de este pintor aragonés. Esta característica de radicalidad, tan comunicativa de lo crítico y de lo regocijante, pensamos que se debe a la capacidad que tuvo Goya para enfrentarse a los contextos que vivió, como hombre y como pintor. La originalidad crítica y pictórica marchan acordes en Goya como en muy pocos artistas.

En la Antropología Social, esta apreciación de la radicalidad artística como fuerza creativa que surge al enfrentarse al contexto, la ha teorizado Ricardo Sanmartín (1990, 1993), diciendo que hay que apreciar la obra de arte *frente* al contexto, no sumergida en él. Y que al mismo tiempo, el poder de conmoción humana de la obra de arte depende de su acceso a las experiencias más radicales de la existencia. «*El arte, para producirse, se sitúa allí donde la experiencia puede ser radical*» (1990, 60).

Un arte conmovedor, en lo personal y en lo social a la vez, como el arte de Goya, sucita la liberación del mundo vivido bajo el peso de las circunstancias, bajo el apremio de contextos e intereses exiguos. El arte de Goya, más que interpretar, imitar o traducir un contexto histórico, lo que hace es «*erguirse como contrapunto frente a él*» (en palabras de Sanmartín, 1990), señalando el ánimo de la libertad a través de muchas imágenes.

Antes que nada, queremos dejar bien claro que la apreciación de la obra de Goya por su radicalidad no está reñida con las interpretaciones según los contextos vividos o conocidos por Goya. Ahora bien, éstos nos parecen tan necesarios como insuficientes para gozar del alcance de la obra goyesca.

Interpretar según contextos inmediatos, y sólo según éstos, la obra de

Saturno devorando a sus hijos. «Pinturas negras» de la Quinta del Sordo. (1821-23). Museo del Prado.

Goya, equivale, fácilmente, a presentarla como simple ilustración caricaturizante de unos hechos históricos, más propia de un gusto por lo pintoresco, que de una revolución pictórica como la que desarrolló Goya.

La ejecución estética de Goya es capaz de suscitar más expresión de vida que la ilustración documental más o menos caricaturizante. Los dibujos y grabados de Goya que actualmente pueden interpretarse como caricaturas, nos parecen mucho más que eso. Aunque siempre depende también de la motivación del espectador de la obra goyesca, verlos como documento o como arte, sólo bajo influencia o también como liberación.

La obra de Goya ha sido estudiada enfatizando aspectos contextuales próximos y también destacando su independencia estilística y su radicalidad filosófica. Aunque ahora queremos defender esta segunda perspectiva, tampoco compartimos extremos metafísicos o de vaguedad extrema, que nos parecen tan estériles como los excesos del fatalismo contextual.

Trabajos como los de Edith Helman (1970, 1983), Fred Licht (1988), Teresa Lorenzo (1988), Eleanor A. Sayre (VV. AA., 1988), Margarita Moreno (VV. AA., 1988), Pierre Gassier y Jeanette Wilson (1974), Alcalá Flecha (1984,1988), Gwyn Williams (1978), Valeriano Bozal (1983), López Rey (1953) y nuevas versiones que están saliendo en la actualidad (1996) al celebrarse el 250 aniversario del nacimiento de Goya, contribuyen a dotar de mayor historicidad a su obra. Esta línea de investigación enriquece indudablemente el significado histórico de la obra de Goya y establece premisas rigurosas para ulteriores exégesis. Pero hay que tener en cuenta también que algunos de estos mismos autores, y otros, han enfatizado la autonomía estética de la obra y su dilatación contextual más

allá de las cosas vividas o conocidas por Goya (Bozal 1983, Lafuente Ferrari 1980, Gudiol 1985, Nordström 1989, VV. AA. 1986, VV. AA. 1988, Pérez Sánchez 1982, Nigel Glendinning 1982, etc).

Edith Helman (1970, 1983) fue de las pioneras en esta labor de contextualización histórica de corta duración, labor que consideramos tan imprescindible como insuficiente para poder apreciar la magnitud del fenómeno Goya. La argumentación prototípica de Helman y otros autores, en sus pasajes estrictamente contextualistas, puede ejemplificarse con sus mismas palabras: «*no cabe la menor duda de que las estampas fantásticas de Goya, sobre todo las brujeriles, cualesquiera que sean los textos que sugieran los motivos concretos que representan, tienen un propósito satírico directamente relacionado con la actualidad político social española de las postrimerías del siglo XVIII. Hasta parece que cuanto más fantástica la escena, cuanto más grotescos los seres, tanto más directa e inmediata será la relación del grabado con determinada realidad del tiempo*» (1983, 175). Pero la misma Edith Helman se ve precisada a hacer interpretaciones más trascendentes de la obra de Goya, declarando, por ejemplo, que: «*Calando hondo, Goya sondea auténticos impulsos y motivos de las acciones y pasiones humanas*» (1983, 208).

Alcalá Flecha (1984, 1988) ha completado varias facetas de la contextualización próxima de la obra de Goya, pero se da cuenta de contextualizaciones más amplias o radicales cuando, por ejemplo, dice a propósito del "Disparate matrimonial": «*no sólo glosa el espinoso asunto de los matrimonios desgraciados, sino que alumbra con luces siniestras el tenebroso fondo de la condición humana*» (1984, 66). Valeriano Bozal (1983, 51) complementa también comentarios de contraído contextualismo con otros más radicales: «*Goya no nos envía a otro mundo, nos envía a éste. No pretende que lo maligno irrumpa en nuestro medio, sino hablarnos de lo que en ese medio hay ya: la avidez del vampiro es humana, como humana es la muerte de la figura caída*» (1983, 256). «*Los cambios que Goya introduce en la imagen nuncan atentan contra la verosimilitud del mundo presentado dramaticamente: lo explican mejor. Y su drama quizá se origine en la lucidez de esa presentación que ve mejor*» (1983, 257).

Las interpretaciones según referentes contextuales próximos aluden a cosas como los recuerdos infantiles de Goya, las noticias de procesos, bandidajes y hechos de armas, la actividad perceptible de la alcahuetería, el majismo y la beatería, la literatura y el teatro de la época, la moda de lo macabro y lo brujesco, la sordera del pintor o su psicología melancólica, etc. Sin hacer menosprecio de estas referencias, podemos

acercarnos a la radicalidad de la obra de Goya, aspecto que precisamente es el que ha suscitado el interés de algunos antropólogos por la obra de Goya.

Alfred Kroeber ha sido seguramente el primer antropólogo que ha escrito sobre la excepcionalidad de la obra de Goya en el contexto de la civilización occidental. Y lo ha expresado con este mismo concepto, excepcionalidad.

Para Kroeber (1944), los hechos culturales podían estudiarse como partes de configuraciones dotadas de unidad o armonía de significados y formas expresivas. La teoría de Kroeber proponía una síntesis entre dinámicas históricas y patrones o sistemas culturales. Su concepto de configuraciones de crecimiento cultural trataba de captar ese significado. Así, afirmaba simultaneamente el hecho cultural como obra o idea fija y también como proceso o corriente que tomaba forma histórica (con pasado, presente y futuro). Kroeber integraba Historia y Antropología en una época en la que el funcionalismo y el historicismo vulgares las separaban sin contemplaciones.

Pues bien, para Kroeber —y no olvidemos que su libro nos ofrece, como muy pocos, una autocrítica encomiable— la obra de Goya era la que le ocasionaba más problemas para defender su teoría de las configuraciones. Ello no parecía responder a un defecto de sentido unitario o propio del mundo pictórico goyesco, sino, y quizá, precisamente por la misma fuerza del conjunto de la obra de Goya, le resultaba difícil a Kroeber hacerla encajar con la "armonía" de una configuración histórico-cultural de carácter general.

Kroeber razonaba de la manera siguiente. A lo largo de la historia, personas como Kepler y Leibnitz habían conseguido manifestarse en un contexto cultural que les resultaba hostil o ajeno a sus trabajos. Este tipo de enfrentamiento entre la excelencia individual y el contexto general o hegemónico de una cultura, no era la norma, sino la excepción en la historia. Lo más habitual consistía en que la presencia de una persona en una cultura, su notoriedad, no dependiera de una supuesta superioridad individual y psicológica, sino de su aportación a la creación de una configuración cultural, para la cual también contribuía más gente, tanto en el mantenimiento del clima social que la favorecía, como en las formulaciones que la hacían original y que la explicitaban. En este sentido, tanto Alfred Kroeber como Leslie White habían apostado por una Antropología histórica (White 1948) con un claro protagonismo social de los hechos culturales, desacreditando así los protagonismos o liderazgos individuales.

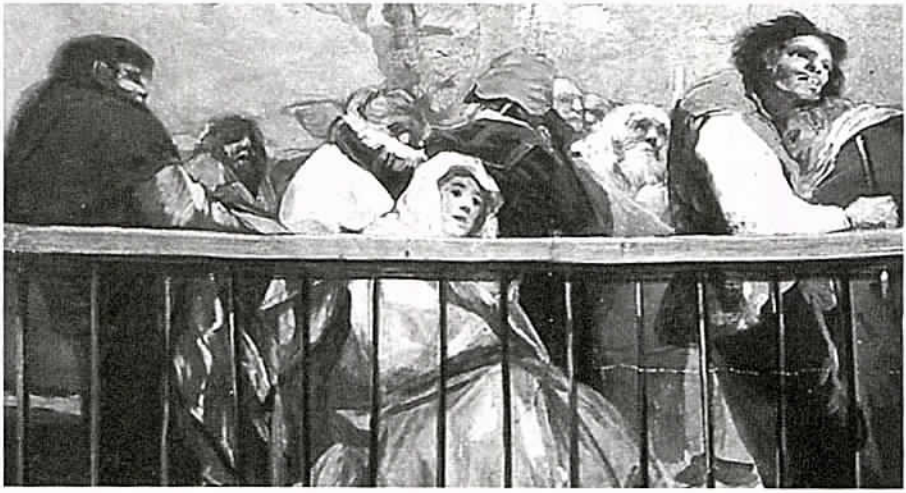
Goya era un enigma: su obra era, en intensidad y amplitud, muy social. Y a pesar de ello, no encajaba con las corrientes más conocidas de su época. No se podía interpretar a Goya como

un artista individualista y alienado de la sociedad —nadie como él la interpretaba con tanta fuerza—, pero, ¿con que cultura sintonizaba aquella obra tan singular? Kroeber admitía que Goya era uno de los personajes que más le desacreditaba su teoría. Lo trata de *«una de las excepciones prominentes de la historia»*, *«genio errático»*, *«notable por no formar parte de una constelación»*, *«el caso más flagrante de aislamiento»* (1944, 158, 403, 708, 834). Creemos que lo que ocurría es que Kroeber topaba con la radicalidad goyesca.

Uno de los críticos de la obra de Kroeber, Levi della Vida (1945), destacaba como el propio autor ya dudaba en su obra de la validez de sus esquemas integrativos o de contextos culturales armónicos, y para ejemplificar mejor esta dificultad, citaba precisamente el caso de Goya.

Ante esta postura de Kroeber puede surgir actualmente una pregunta obvia: ¿Hasta qué punto conocía Kroeber la obra de Goya? Es difícil saberlo, pero todo nos hace pensar que de haberla conocido aún más, todavía hubiera abundado, también más, en la perplejidad que confundía su teoría.

¿Y si hubiera conocido toda la investigación reciente que tanto ha contextualizado la obra goyesca? Hablemos de ello. En principio cabe señalar una paradoja. Mientras que ahora los historiadores y críticos de arte parecen más bien afanarse en la interpretación de Goya según configuraciones sociales y culturales muy definidas, antes, uno de los antro-



Frescos de San Antonio de la Florida (fragmento). Madrid, Ermita de San Antonio.

La lechera de Burdeos.
Museo del Prado, Madrid.

pólogos fundadores de la moderna Antropología Cultural, experto en integrar obras y personas en contextos o patrones culturales definidos, dudaba precisamente de esta tarea, al verse ante Goya.

Así, en la actualidad, cuando otros especialistas acuden a la Antropología para integrar diversos fenómenos históricos en contextos de cohesión cultural, resulta instructivo recordar que el autor de los *Disparates* (y no seguramente por los *Disparates*) planteó una gran dificultad para tal tarea a uno de los grandes maestros de la Antropología Cultural. La radicalidad goyesca no era armonizable con las ideas antropológicas de patrón, área y configuración histórica de la Cultura.

Pero sigamos con la cuestión : ante tantos estudios que disponemos en la actualidad acerca de la obra y la persona de Goya (sobre sus técnicas, sus estilos, sus ideas políticas, su moral, su psicología, su religión, su situación económica, incluso clínica...), ¿no deberíamos explicar la perplejidad de Kroeber por puro desconocimiento? De hecho, tenemos bastantes indicios como para decir que Goya fue comprendido por mucho público de su época, aunque para ello se sirviera de claves algo elitistas en algunos casos. Ciertamente, para gran parte del público, entonces como ahora, debió bastar la intención caricaturesca, la alegoría, el retrato de personas célebres, el efecto macabro, espeluznante y terrorífico de las composiciones de brujería y crueldad bélica y bandolera.

Todo esto era suficiente para que la mayor parte de la obra de Goya alcanzara a la gente de manera directa y elocuente. Así, podríamos reducir la expresión del arte goyesco a este repertorio contextual que vivieron intensamente unas dos generaciones de españoles entre los siglos XVIII y XIX. Pero esta perspectiva deja insatisfecho al antropólogo, como creemos que dejaría insatisfecho a Kroeber. Goya expresa mucho más y para más generaciones y más países. Y en esto el lenguaje artístico y el ético andan parejos: quedarse con el Goya caricaturista, retratista, plasmador de cuadros escénicos o estampas históricas, revelado en tiempos y espacios cortos y limitados, y no fijarse en la radicalidad de su arte, va junto con el entretenerse sólo con su plástica figurativa, sin percibir su expresionismo e impresionismo (incluso se ha podido hablar de surrealismo, conceptualismo, futurismo y otros ismos en la obra de Goya). Porque somos del parecer, que el percatarse de su revolución artística es algo paralelo a percibir una revolución ética en la misma obra, una confrontación radical con la condición humana.

Así pues, la contextualización más próxima de la obra de Goya, ofrecida como la mejor interpretación de la misma, es una tentación para el historiador o el antropólogo vencidos por el efecto figurativo de las

composiciones goyescas, más que por sus efectos expresionistas o impresionistas. Estos efectos, en la obra de Goya, nos parecen verdaderas revoluciones plásticas de la conciencia estética y que buscan réplicas sociales del espíritu liberador que se ha descubierto para el arte.

El recreo contextual de la información figurativa del arte de Goya, repetimos una vez más, es tan necesario como insuficiente. Lo criticamos cuando se manifiesta como explicación única o prioritaria. En este sentido, cabe decir que, por ejemplo, el uso del epíteto "goyesco" para significar casi solo el majismo como tema importante en la obra de Goya es desafortunado, porque evoca simplemente un costumbrismo estereotipado que parece anclado totalmente en el pasado .

Carmelo Lisón (1992) aborda la obra de Goya de manera similar a Kroeber, percatándose de su radicalidad y de la dificultad para su encasillamiento historicista. Y lo hace, disfrutando seguramente de un mayor conocimiento que Kroeber de la obra de Goya y de escritos sobre la misma. Lisón destaca la autonomía, la radicalidad y la trascendencia de la obra goyesca (i.e.: «*El álbum brujesco de Goya está compuesto de luz, sombras y ecos, de color y forma, pero también de sensaciones con sentido moral, es abstracto y significativo y de nivel tan universal que no sufre el yugo del tiempo concreto ni la tiranía de un espacio situacional. Desborda el contenido inmediato, lo supera...*». «*De la pintura quiere hacer un idioma universal para representar actitudes, creencias y valores, no sólo de la España deciochesca, sino de toda sociedad civil, de toda humana comunidad porque permanentemente está sometida a las mismas o similares pasiones, intereses y tensiones... Toda una antropología pictórica*» (1992, 262, 264).

Lisón no niega un soporte cultural específico, que sin duda influyó en la representación figurativa de Goya. Pero afirma que más que eso, las representaciones goyescas evocan intensamente asuntos universales, radicales, propios de un conocimiento intuitivo que combina bien con la pintura y el dibujo. Lisón no cree adecuada la utilización de la obra de Goya como ilustración de relatos etnográficos, antes bien, afirma que sus representaciones sobrepasan la etnografía equivalente e incluso al pintor (1992, 267).

Las paradojas continuan, puesto que el antropólogo, puesto ante la obra de Goya, no se muestra partidario de priorizar su interpretación en términos de la contextualización más directa en el espacio y el tiempo. Y eso, cuando en el propio quehacer etnográfico el mismo Lisón es partidario de una atención al sensible inmediatamente vivido, según una escrupulosa metodología fenomenológica. Pero ante la radicalidad de Goya todo cambia.

En definitiva, todo parece indicar

Capricho:
El sueño de la razón
produce monstruos. (1799).
Diputación Provincial de Zaragoza.

que la fuerza y la riqueza de la obra de Goya seguirá provocando dos contemplaciones, que pueden combinarse o reemplazarse, produciendo dos resultados completamente distintos. O bien se seguirá haciendo una contemplación figurativa, descubriendo y redescubriendo mil detalles de su época, o bien se seguirá con otra contemplación expresionista e impresionista (también futurista, surrealista, conceptual, etc.), más atenta esta última a las expresiones incoadas de la humanidad, a las formas radicales de comunicación y al trato absurdo o genial entre los seres humanos. Estas tendencias en la contemplación de la obra goyesca podrían atribuirse también a la de las obras de otros artistas. ¿Cuáles son las características más originales de la radicalidad de la obra goyesca? Tratemos de señalar algunas.

En primer lugar, el expresionismo crítico de la obra de Goya es algo sin apenas precedentes, y de una intensidad tal, que aún se ve como original y excepcional en la historia del Arte. La amplitud y la profundidad críticas de Goya (quien parece que conocía bien lo que criticaba) proporcionan a su obra una constante proyección de futuro. También de pasado, en la medida en que su crítica radical deviene genética o etimológica. Así, una representación como la *Riña a garrotazos* (o *Dos forasteros*) sugiere a la vez la génesis radical de la violencia y su hundimiento progresivo en el futuro. Porque, a la vez que la riña se hunde como para desaparecer por el peso de la misma violencia, arraiga más para seguir en la misma postura. Arquetipo, pues, del combate como maldición, que cuanto más penetra en el pasado, más acierta en el futuro, radicalidad pura de una condición humana.

Goya manifiesta un itinerario crítico en el conjunto de su obra: se

manifiesta en varios temas y va de lo que podríamos llamar la celebración de lo ingenuo, festivo y ameno a la búsqueda de una revelación pictórica en lo monstruoso, lo cruel y lo absurdo. Es siguiendo todos estos itinerarios como puede apreciarse mejor el sentido radical de la crítica goyesca. Consideremos algún ejemplo.

Entre varios, destaca la significativa secuencia de óleos que Goya dedica a la popular fiesta de San Isidro: *La Ermita de San Isidro*, *La Pradera de San Isidro* y *La Romería de San Isidro* (1788, Gudiol 246; 1788, Gudiol 245; 1821-22, Gudiol 675). La transición pictórica de estos óleos parece similar a la de otros temas sociales (bodas, desafíos, equívocos galantes, fiestas populares, etc.) y podemos comprender que discurre paralelamente a la diferencia entre percibir una muchedumbre como pueblo o como populacho, como fiesta amena o como inercia bárbara, como coro espontáneo o como ebria masificación, como sociabilidad amable o como desatino colectivo...

La última de estas tres pinturas, la de la Quinta del Sordo se destaca por el profundo efecto coral que suscita. Aunque Goya pudiera haber buscado el efecto vocal y de estridencia facial para la mirada de un sordo, eso no hubiera bastado para producir el efecto fónico de estos rostros. Como tampoco puede decirse que su asociado en la historiografía del Arte, Beethoven, produjera sus armónicas y contundentes medidas orquestales para «*oír algo*». Lo que ocurre es que la depreciación de la creatividad artística corresponde más bien a los que contemplan a Goya «*para ver algo*» o escuchan a Beethoven «*para oír algo*».

Además, la radicalidad coral evocada en el cuadro de Goya desafía críticamente la historia según el Folklore. Goya, al igual que desafía el contexto costumbrista, introduciendo historias humanas y realidades pictóricas que lo soliviantan, desafía el folklore (romero, en este caso) y dilata su objeto hasta extremos radicales que dejan contraída a cualquier versión folklórica de las costumbres sociales.

Goya, con algunos proverbios, dichos populares y costumbres folklóricas, alcanza el absurdo sin perder la convención, lo grotesco sin perder lo ingenuo, la muerte y la criminalidad sin perder la pasión por la vida, por eso es tan radicalmente humano.

La radicalidad de la crítica goyesca puede verse reforzada con otros textos, que a su vez son reforzados por las imágenes de Goya. Así, ante varios de los *Caprichos*, *Desastres de la Guerra*, *Disparates* y óleos como *El Coloso*, *El Gigante* y las escenas de bandidajes y pánicos colectivos (La inundación, El incendio, etc.) entre la ingente obra de Goya, proponemos lo siguiente. Contemplémoslos leyendo fragmentos de autores como Freud (que debemos percibir como insinuaciones éticas e incluso estéticas para comprender una realidad tremenda,

más que como conclusiones de una ciencia): «*En una masa desaparecen todas las inhibiciones individuales... Su conducta moral puede tanto sobrepasar el nivel ético individual como descender muy por debajo de él... Las multitudes no han conocido jamás la sed de la verdad. Piden ilusiones, a las cuales no pueden renunciar. Dan siempre la preferencia a lo irreal sobre lo real, y lo irreal actúa sobre ellas con la misma fuerza que lo real*» (Freud 1967, 1132). «*La esencia de una multitud consiste en los lazos libidinosos existentes en ella*». «*Lo que se trata de explicar es precisamente por qué el miedo ha llegado a tomar proporciones tan gigantescas*». «*La hipnosis se presenta mal a la comparación con la formación colectiva, por ser más bien idéntica a ella*». «*Cuán numerosos son los fenómenos de dependencia en la sociedad humana normal, cuán escasa originalidad y cuán poco valor personal hallamos en ella y hasta qué punto se encuentra dominado el individuo por las influencias de un alma colectiva, tales como las propiedades raciales, los prejuicios de clase, la opinión pública, etc.*» (Freud 1967, 1141 y ss.).

Con los textos de Freud y la obra de Goya se refuerza especialmente el radical ético *existencia social - trato de masas*. La obra plástica goyesca posee el afianzamiento gráfico, visual, para unas ideas que el lenguaje comunica mediante conceptos abstractos. Pero en este caso, esa misma abstracción promueve libertad al contactar con el arte. Pongamos más frases de Freud: «*La conciencia de la culpabilidad y el sentimiento del deber serían las dos propiedades características del animal gregario*». «*El hipnotizador pretende poseer un poder misterioso que despoja de voluntad al sujeto. O lo que es lo mismo: el sujeto atribuye al hipnotizador tal poder*». «*Cualesquiera que sean el valor y la importancia de la religión, no tiene derecho a limitar en modo alguno el pensamiento ni, por tanto, el derecho de excluirse a sí misma de la aplicación del pensamiento*» (Freud, 1967, 1142 y ss. 1968, 959). «*El absurdo que aparece en el contenido manifiesto del sueño sustituye en él a un juicio despreciativo incluído entre las ideas latentes*» (1967a, 905). «*La reacción de los histéricos sólo aparentemente es exagerada; tiene que parecérnoslo porque no conocemos sino una pequeña parte de los motivos a que obedece*» (1967b, 145), etc.

Otra razón por la que la obra de Goya se manifiesta con tanta radicalidad se debe quizá a la sobrecarga de tensión entre la ética y la realidad en los temas preferidos por Goya. Tratemos de explicarlo. La obra de Goya se presenta, en parte, con una especial predilección por los temas "negros", fabulosos y monstruosos. Pero el tratamiento, por lo general más expresionista que figurativo, que hace Goya de esta temática, nos remite a una investigación radical sobre

la naturaleza humana, que tiene su paralelo en un filósofo calabrés, contemporáneo de Goya, Francesco Salfi (1759-1832). Ambos han compartido la perspectiva de proyectar su mirada crítica sobre las personas, cuando éstas han vivido en *circunstancia críticas*.

Ya hemos considerado en otro trabajo (Terradas 1988) la importancia de la obra de Salfi para las ciencias humanas. Ahora destacaremos únicamente lo que nos parece adecuado para comprender el efecto radical de una parte importante de la obra goyesca. Goya pinta y dibuja varias situaciones humanas que poseen algo en común. Se trata de la expresión de terror, de pánico, en calamidades sociales y catástrofes naturales. Esta expresión se halla presente en la obra de Goya de forma serial (el ejemplo más claro en este sentido es el de *Los Desastres de la Guerra*) y también aisladamente. Lo que queremos destacar es que Goya parece que no desaprovecha cualquier tema calamitoso —en consonancia con su ejecución pictórica expresionista— que puede brindarle expresiones humanas de temor, pánico, crueldad, ciega criminalidad, incluso grotesca, agonía, pasmo, etc.

Este recorrido goyesco resulta paralelo al teorizado por Salfi (entre Vico y Boulanger). Su razón de ser no es la búsqueda de morbosidad o de efectos macabros, sino la de una verdad máxima. Goya nos ofrece estos temas, acompañándolos siempre

Autorretrato
Museo del Prado, Madrid.

con ejercicios de expresividad plástica, de fuerza expresiva en rostros, figuras y masas humanas. No trata de representar una imagen figurativa para la imaginación de unos hechos. Al contrario, el hecho figurativo se halla muchas veces "desdibujado", poco explícito. *Goya busca el radical expresivo, no la fantasía figurativa.* No es el tema en sí lo que conmueve en Goya, sino su adecuación a la *declaración* de determinadas expresiones humanas. Estas expresiones se hallan en los límites de la experiencia humana, allí donde hemos convenido que es más difícil mentir. Allí donde

la verdad y la expresividad son una misma cosa.

De hecho, el conjunto de la obra de Goya (teniendo en cuenta los vaivenes provocados por los encargos), parece haber realizado un recorrido, personal y social, desde los temas de la gracia y el encanto naturales (poses femeninas, fiestas y lances populares, devociones ingenuas), pasando pronto por un cara a cara con la malicia social que los tiñe a lo largo de la vida (cosa que se manifiesta especialmente en las escenas de meretrices y alcahuetas, frailes libertinos, brujas, bodas de conveniencia, equívocos interesados, etc.), para llegar finalmente a la representación del mal con todo el desgarro de su crueldad (el Saturno goyesco, las criminalidades y torturas de guerras y persecuciones), o bien a una recuperación impresionista de la gracia de su primera vocación pictórica, cuya culminación la hallamos en *La lechera de Burdeos*.

Así, quizá Goya abordó los temas calamitosos con tal de superar el engaño expresivo en las situaciones sociales habituales y para expresar, desde luego, algunas situaciones extremas que vivió de cerca. Esto es precisamente lo que proponía Salfi para estudiar la humanidad *verdadera*. Francesco Salfi (1787) decía, como antes Lucrecio después de observar el comportamiento de los atenienses, durante una peste que asoló la ciudad, que *«conviene observar al hombre en los peligros y en las pruebas, conocer quién es en la adversidad. Es entonces cuando surgen del fondo de su corazón unas voces verdaderas. Es entonces cuando caen los disfraces y la realidad impera»*.

Salfi abordó el conocimiento de la sociedad humana en un *«tiempo de prueba»*, durante unos terremotos. Como buen etnógrafo, decidió verificar las ideas filosóficas que se tenían sobre la sociedad saliendo a la calle y observando lo que hacía la gente durante y después de los terremotos. Así es como descubría las verdades humanas. Salfi concluía: *«que si se quiere conocer mejor al hombre no hay que estudiarlo en sus épocas de calma, cuando las pasiones se adormecen, sino que hay que hacerlo cuando se halla descompuesto por sensaciones violentas y extraordinarias, que disipan las máscaras que de manera uniforme tratan de cubrir sus debilidades. Es entonces cuando el hombre aparece tal como es, y es entonces cuando el Filósofo se instruye mejor en las plazas públicas que en los palacios de los Grandes (otro vaivén goyesco). Los espectáculos que pillan al pueblo por sorpresa, hacen del pueblo un espectáculo todavía mayor...Los terremotos de 1783 colocaron al pueblo calabrés en una de estas situaciones. Más que la violencia de los terremotos, lo que me sorprendió fue la covulsión moral del pueblo»*.

Entre los descubrimientos etnográficos de Salfi hay que destacar la expresión y el comportamiento del *«temor pánico»* o miedo a la des-

trucción total. Este comportamiento oscilaba entre el pasmo y la inmovilización absolutas y una hipermotricidad sin objetivos. Salfi destacaba la confusión de las miradas, los delirios y las reacciones espasmódicas, incluyéndose la reacción de aquellos que querían danzar al ritmo del terremoto.

Sin saber por qué lo hacían, unos se encerraban en sus casas, otros huían, unos se arriesgaban para salvar heroicamente a las víctimas, otros aguardaban con frialdad el mejor momento para rematarlas y saquearlas. Algunos pobres se comportaban como si fueran ricos y al revés, por supuesto. El miedo hacía presa de valientes soldados, la blasfemia de devotos sacerdotes, la invectiva contra el pueblo era el socorrido recurso del alto clero y la nobleza. Y cuando al final de todo se quería explicar lo que había sucedido, todavía se tenía el miedo encima y éste espantaba los razonamientos.

Asimismo, Salfi describía el agravamiento de enfermedades, la aparición de varios trastornos psicosomaticos, y la conclusión más importante de su «*Ensayo sobre los fenómenos antropológicos relativos al terremoto...*» decía que la naturaleza catastrófica podía desbaratar los tejidos más bien confeccionados de la civilización. Por lo tanto, los desastres naturales debían ser tomados muy en serio, desplegando precauciones realmente efectivas, sin pretensiones milagrosas ni fatalismos improvidentes, puesto que unas y otros impedían acciones realmente solidarias y entorpecían las políticas de reconstrucción. Por lo demás, habíamos de ser conscientes de que existía una naturaleza capaz de destruir todo el montaje de una civilización, y esta naturaleza también vivía en los humanos, era la naturaleza humana que menos engañaba.

Así, la mirada crítica sobre una situación también crítica podía revelar comportamientos y expresiones de máxima radicalidad y trascendencia para la historia. En este sentido, Goya habría realizado una especie de etnografía pictórica, cara a cara con realidades calamitosas que él vivió o cuya noticia le conmocionó, buscando en ellas verdades expresivas que representó como verdades pictóricas. De esta manera, la forma y el contenido de su expresionismo se potenciaron mutuamente. Goya no desestimó casi ningún tema —de sociedad real o imaginada— para este fin: rostros de agonizantes, de locos, de desesperación en cárceles y patíbulos, de ultrajes y violaciones, de terror y crueldad en la guerra, de humillación y embrutecimiento en bandidajes y riñas, de inercias de la torpeza y la grosería, cuerpos y masas humanas en composiciones propias de una *Psicología de las masas*, etc. Así, parece pues, que la obra expresiva o expresionista de Goya, más que acompañar al gusto morboso de su época, lidera una radicalidad paralela a la de los enunciados filosóficos de

otros observadores de lo humano, como Francesco Salfi, quienes también vivieron críticamente la cultura y la sociedad de su época.

Pero la radicalidad goyesca no se recrea únicamente en esa trayectoria que acabamos de describir y sobre la cual no podemos eludir el calificativo de pesimista. Goya también posee un recorrido artístico y social optimista, menos aparatoso quizá que el "pesimista", pero igual de revolucionario, más relacionado quizá con su estilística impresionista. Ello nos podría llevar a una reflexión sobre estos dos estilos —expresionismo e impresionismo— en la historia del arte y sus concomitantes sociales, pero dejamos esta cuestión para un estudio posterior.

Si con Salfi hemos establecido un paralelo para uno de los estilos de la radicalidad goyesca, ahora, para otro de sus estilos, lo haremos con Leopardi, menos contemporáneo de Goya que Salfi, pero con un compromiso en lo radical de la condición humana que nos parece muy cercano a Goya.

Leopardi distinguía la belleza que el rostro refleja según convenciones o ideales anatómicos, de la belleza «*que deriva del significado de la fisonomía*» (Zibaldone, 16-X-1821, II, 694). Consideraba a esta última más capaz de pasión y vitalidad que a la anterior. Comparaba la belleza formal con la razón formal, diciendo que ambas «*no suponen ni vida ni calor, ni en sí mismas ni en quien las contempla*» (Zib. 10-X-1820, I, 193). Y añadía: «*Al contrario, un volto o una persona difettosa ma viva, graziosa, ec. o fornita di un animo capriccioso, sensibile, ec. sorprende, riscalda, affetta e tocca il capriccio di chi la riguarda, senza regola, senza esattezza, senza ragione, ec. ec. e cosí le grande passioni nascono per lo più dal capriccio, dallo straordinario ec. e non si ponno giustificare colla ragione*».

Leopardi loa, pues un cierto sentido de la gracia por encima de la belleza. La gracia que apela a lo más pequeño de la vida y a lo más grande de la pasión por esa misma vida. La gracia no se consume tan pronto como la belleza de carácter más formal, convencional, y se disocia menos del fluir de la vida.

Leopardi, comentando a Montesquieu (Zib. 4-9-VIII-1820, I, 157), observaba que la actuación de la gracia era lenta, amena y fluída. Propio de ella era el movimiento, la duración, el contraste, la animación e incluso el conflicto. Entre los años 1820 y 1822, Leopardi reflexiona recurrentemente sobre esta cuestión y consolida una teoría estética según la cual, la gracia juega más que la belleza en la vida de los encuentros y reencuentros humanos. También insiste, como Montesquieu, en la relación entre el efecto de la gracia y una especial impresión de detalles o menudencias de la vida, así como un recreo en lo vivo por más ambiguo o indefinido que parezca.

Para Leopardi, la belleza llega a ser una mentira tácita (Zib. 1820-22. I, 211) que depende de la opinión y las costumbres de cada época.

Recordemos que Alberti, al poetizar sobre el Arte de Goya, habla de la «*gracia de la desgracia. Y la desgracia de la gracia*», y de cómo «*hace llorar la Gloria y sonreír el Horror*».

En Goya, ese radical humano de la gracia se despliega sobre todo en su exploración plástica de la gracia femenina. Secuencias de dibujos como las del Álbum A (Gassier, 1973) o de Sanlúcar, y buena parte del B, y también en otros, así como en las transiciones entre varios bocetos y cuadros, nos muestran un estudio experimental y radical de la gracia femenina.

En un principio, Goya parece interesado en captar la gracia femenina contemplando mujeres solas, o enfocando algunas en particular en medio de un grupo. Luego, va apareciendo la interacción entre mujeres-personaje en escenas que exigen a Goya mayores contrastes plásticos, a la vez que socialmente se manifiestan equívocos y dobles sentidos. Es el verismo social de *Los Caprichos*, que se traduce en un conciso y radical expresionismo goyesco.

En el Álbum A, aparece un inventario de acciones femeninas (muchas de ellas de típica construcción cultural de género, por supuesto) que el artista retiene: la "pose" por excelencia (A1, A20), desmayándose (A21), escribiendo (A19), hablando (A17), curioseando (A16), llorando (A15), barriendo (A14), peinándose (A13), yacendo (A12), levantándose (A11), tirándose una media (A10), admirando y moviéndose (A9), plantándose (A8), descansando (A7), arregazando (A6), impávida (A5), descubierta (A4), desmelenándose (A3), moviendo el trasero (A2). Luego, en el Álbum B, la mujer sale más al encuentro de otras cosas, especialmente de hombres, se prepara para ello, y de esta manera aparecen los gestos y las posturas de los deseos, sus giros y escarceos.

Gassier comenta (1973, 125): «*A medida que avanzamos, hojeando este álbum, nos llama la atención la complejidad creciente de las escenas representadas. Complejidad en la manera de agrupar a los personajes, en las actitudes, en la manera de enfocarlos, pero también complejidad en la expresión de los sentimientos*». En esta dirección, parece que las originalidades femeninas que capta Goya, con una extraordinaria fuerza metonímica, se confunden o se disuelven cada vez más ante la fuerza de lo histórico social. Es así como aparece el majismo, la alcahuetería y, en general, el equívoco social indisolublemente mezclado con los intereses individuales. La gracia goyesca consigue, sin embargo, navegar por todos esos mundos sin perder la expresión, mejor dicho, la intensa expresividad del radical femenino: una postura, un gesto o una mirada que revela una vida de la mujer que la

escena social distorsiona y desgarra, o que la explota hasta la consunción. Incluso en las escenas extremas de torturas y violaciones infligidas a mujeres, Goya expresa el triunfo pictórico de las carnaciones femeninas, exhaladoras de vida, sobre las mortecinas carroñas de sus verdugos.

En las escenas de criminales que ultrajan a mujeres (bandidajes, inquisidores, Cf. Gassier 1973: F16, E41, Gudiol 1985, 330, 331, 329, 577-579, 581, Gassier-Wilson 1650, Fund. Camón Aznar, etc.), las figuras femeninas se imponen en el contexto pictórico, sobre todo en relación con las masculinas. El modelado y la luz hacen presentes a las mujeres de manera casi fulgurante, aunque mueran, mientras que quienes las rodean y agreden aparecen con expresiones de vida más apagadas.

Goya pinta la gracia con peculiar vivacidad estética y con aquella dignidad humana que, según el pintor, había que guardar. En *Los Desastres de la Guerra*, las mujeres, como carnaza del saqueo, ya no son soberanas de su gracia femenina. Pero entonces Goya no opta por la representación de su condición de víctimas, sino de luchadoras (*Y son fieras, Dan valor, La lucha, Amarga presencia, No quieren, Tampoco, Ni por esas...*). La

Firma de Goya

«cierta dignidad» se impone como un radical femenino hasta invertir anteriores escenas de malicia social protagonizada por mujeres: en *No quieren* destaca la acción de quien podríamos calificar de "anti-alcahueta" (personaje que también aparece en la *Judith* de la Quinta del Sordo), que, con un puñal en mano, en decidido gesto, se dispone a librar a una muchacha de su agresor.

Goya no sucumbe a la "misoginia pictórica": la mujer como modelo pasivo, con poses diseñadas por el artista, con toques de femenidad sólo si es débil y definida, y siempre aventajada en veleidad y astucia. La contemplación discontinua de varias escenas de *Los Caprichos*, de los Álbumes de dibujos y los óleos del majismo pueden llevar a una conclusión que nos parece errónea. Una vez más hay que contemplar el radical humano junto con el pictórico en el conjunto de la obra. Goya lucha por obtener expresionismo del mundo femenino. No quiere reducir figurativamente a la mujer. No quiere limitarla como objeto, ni en dibujo ni en trazos expresivos. Por ello, aunque Goya pase por momentos de pintura más estática y figurativa de la mujer, coincidentes con su presencia "como objeto" (tipo "maja vestida y desnuda"), su búsqueda artística y ética le lleva a descubrir mucha más vida femenina de la que, convencionalmente, él podía pasarse. Es así como en su revolución impresionista y en su evolución humana descubre a la *Lechera de Burdeos* (que nos evoca además el *«Aún aprendo»* de su vejez), compendiando en un sólo cuadro todo un estilo histórico de la pintura. Sin el ímpetu insatisfecho de su recorrido simultáneo por lo pictórico y por lo humano, no podría haberse producido este singular hallazgo, un solo cuadro, que todos los amantes del arte de Goya podemos admirar casi estupefactos. Porque puede parecer increíble que después de tantas escenas de crueldad y desengaño, de tantas coincidencias con la caricatura y la estampa, se revele con inusitado frescor un genio del impresionismo, y nos ofrezca en un rostro de mujer aún más insondabilidad. Es la radicalidad de Goya que sigue sin rehuir ningún desafío del arte y la vida.

NOTAS

(*) Este artículo se basa en una ponencia presentada en 1993 en la Casa de Velázquez en las Jornadas de Historia y Antropología Social, organizadas por Carmelo Lisón.

BIBLIOGRAFÍA

ALCALÁ FLECHA, R. 1984. *Matrimonio y Prostitución en el Arte de Goya*. Cáceres.

ALCALA FLECHA, R. 1988. *Literatura e ideología en el Arte de Goya*. Zaragoza.

BOZAL, V. 1983. *Imagen de Goya*. Barcelona.

FREUD, S. 1968. *Una concepción del Universo* en *Obras Completas*. Vol. II. Madrid.

FREUD, S. 1967. *Psicología de las Masas* en *Obras Completas*. Vol. I. Madrid.

FREUD, S. 1967a. *El Chiste* en *Obras Completas*. Vol. I. Madrid.

FREUD, S. 1967b. *La Etiología de la Histeria* en *Obras Completas*. Vol. I. Madrid.

GASSIER, P. 1973. *Dibujos de Goya. Los Álbumes*. Barcelona.

GASSIER, P. 1975. *Dibujos de Goya. Estudios para grabados y pinturas*. Barcelona.

GASSIER, P. y WILSON, J. 1974. *Vida y Obra de Francisco Goya*. Barcelona.

GASSIER, P. 1973. *Dibujos de Goya. Los Álbumes*. Barcelona. Los dibujos de los álbumes vienen citados por la letra del álbum y el número de la obra.

GLENDINNING, N. 1982. *Goya y sus críticos*. Madrid. Tengo también en cuenta unas conferencias impartidas por el profesor Glendinning en la Universidad de Barcelona durante el curso 1995-96.

GOYA, F. 1972. *Desastres de la Guerra*. Zurich.

GOYA, F. 1981. *Diplomatario*. (Ed. Ángel Canellas). Zaragoza.

GUDIOL, J. 1985. Goya (1746-1828). *Biografía, estudio analítico y catálogo de sus pinturas*. 2 vols. Barcelona.

HELMAN, E. 1983. *Trasmundo de Goya*. Madrid.

HELMAN, E.1970. *Jovellanos y Goya*. Madrid.

INSTITUT AMATLLER D'ART HISPÀNIC. Barcelona. Clichés y reproducciones fotográficas de las obras de Goya.

KROEBER, A. L. 1944. *Configurations of Culture Growth*. Berkeley.

LAFUENTE FERRARI, E. 1980. *Goya. Dibujos*. Bilbao.

LEOPARDI, G. 1983. *Zibaldone di Pensieri*. 2 vol. Milán.

LEVI DELLA VIDA, G. 1945. "Review of Kroeber, A.L. Configurations of Culture Growth". *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 65, 3.

LICHT, F. 1988. "El moralismo del arte de Goya en el contexto de su época". A VVAA. 1988.

LISÓN TOLOSANA, C. 1979. *Bru-jería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Madrid.

LISÓN TOLOSANA, C. 1992. "La bruja goyesca" a *Las brujas en la Historia de España*. Madrid.

LÓPEZ-REY, J. 1953. *Goya's Caprichos. Beauty, Reason and Caricature*. Princeton.

LORENZO DE MÁRQUEZ, T. 1988. "Tradiciones carnavalescas en el lenguaje icónico de Goya" en VV. AA., 1988.

NORDSTRÖM, F. 1989. *Goya. Saturno y melancolía*. Madrid.

PÉREZ- SÁNCHEZ, A. E. 1982. *Goya. Caprichos, Desastres, Tauromaquia, Disparates*. Madrid.

SALFI, F. 1787. *Saggio di Fenomeni Antropologici relativi al tremuoto...* Napoles.

SANMARTÍN, R. 1993. "Arte y Antropología Social" en *Identidad y Creación*. Barcelona.

SANMARTÍN, R. "La obra frente al contexto". *Claves*, nº 14. Madrid.

SANTOS TORROELLA, R. 1993. *Goya desde Goya*. Barcelona.

TERRADAS, I. 1988. *Mal natural, mal social*. Barcelona.

TORRES GONZÁLEZ, B. 1995. "Proyecto para una exposición sobre «La imagen goyesca»...". *Anales del Museo Nacional de Antropología*. Madrid.

VV. AA. 1986. *Goya joven (1746-1776) y su entorno*. Zaragoza.

VV. AA. 1988. (Pérez Sánchez, A.E.; Sayre, E.A.; Vega, J.; Armstrong Roche, M.; Moreno de las Heras, M.; Mena Marqués, M.; Glendinning, N.; Loeb Stepanek, S.; Lorenzo de Márquez, T.). *Goya y el espíritu de la Ilustración*. Madrid.

WHITE, L. 1948. "Ikhnaton: The Great Man vs. the Culture Process". *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 68, 2. i "Reply to W. F. Edgerton". Vol. 68, 4.

WILLIAMS, G. 1978. *Goya y la revolución imposible*. Barcelona.

WYNDHAM LEWIS, D. B. 1968. *El mundo de Goya*. Madrid.

Domingo Miral, 4
Edificio de Servicios - Universidad de Zaragoza
E - 50009 Zaragoza (☎: 976761000 / Ext. 3622)

SOLICITUD DE INSCRIPCIÓN

Si desea pertenecer al Instituto Aragonés de Antropología, cumplimente y entregue personalmente o por correo este impreso a la dirección del IAA. Su solicitud será respondida por correo tras ser comunicada a la Junta Directiva del IAA.

APELLIDOS: ..... NOMBRE: .....
FECHA Y LUGAR DE NACIMIENTO: .....
DIRECCIÓN COMPLETA: .....
TELÉFONO/FAX/E-MAIL: .....
DATOS ACADÉMICOS: .....
ACTIVIDAD PROFESIONAL: .....
TRABAJOS DE CAMPO: .....
TEMAS Y ÁREAS GEOGRÁFICAS DE INTERÉS: .....

De conformidad con lo establecido en la Ley Orgánica 5/1992, le comunicamos que estos datos se incorporarán a un fichero informatizado del IAA.

Por la presente solicito a Vd. ser admitido en el Instituto Aragonés de Antropología en calidad de socio.

Atentamente,

Fecha y firma

SR. PRESIDENTE DEL INSTITUTO ARAGONÉS DE ANTROPOLOGÍA

Ficha de domiciliación bancaria

NOMBRE, APELLIDOS Y DNI: .....
DIRECCIÓN: .....
ENTIDAD BANCARIA: ..... SUCURSAL: .....
DIRECCIÓN: .....
LOCALIDAD: ..... PROVINCIA: ..... CP: .....
CÓDIGO CUENTA CLIENTE (20 DÍGITOS): .....

Muy Sres. míos:

Ruego que, hasta nueva orden y con cargo a mi cuenta, se sirvan abonar los recibos de cuotas que presente a cobro el INSTITUTO ARAGONÉS DE ANTROPOLOGÍA (cuota anual: 2000 ptas).

Atentamente les saluda,

Fecha y firma

NORMAS EDITORIALES PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

1. LOS TRABAJOS se enviarán a la Redacción de la Revista (*Temas de Antropología Aragonesa*, C/ Domingo Miral, 4, Ed. de Servicios Universidad de Zaragoza, 50009 ZARAGOZA). Los artículos deberán ser inéditos y no estar aprobados para la publicación en otra revista. Podrán estar redactados en cualquiera de las lenguas habladas en Aragón. Habrán de ser aceptados por el Consejo de Redacción.

2. Los originales se presentarán MECANOGRAFÍADOS (por una sola cara en DIN A4), a doble espacio. Cada página tendrá 30 líneas de texto, y una anchura de caja de 60 espacios. Siempre que sea posible se ruega sean presentados en soporte magnético (preferentemente discos de 3» 1/2, generados en microordenadores IBM, Compatibles o Macintosh) acompañados de su correspondiente copia impresa (es aconsejable enviar en documento aparte las notas del texto). Cada disco irá etiquetado con el nombre de autor/es, el título del trabajo e indicación del tratamiento de textos utilizado.

3. Los trabajos deberán presentar una ficha en la que figure el título, nombre de autores, dirección, teléfono, situación académica, nombre de la Institución Científica a la que pertenece(n), lugar de trabajo y fecha de envío del trabajo a la revista.

4. Cada artículo deberá acompañarse de un resumen de 10 líneas:

—Título del trabajo (un máximo de 8 palabras)
—Nombre y apellidos de autor/es
—Resumen
—Desarrollo del trabajo

5. Las ilustraciones (cuadros, mapas, gráficos, tablas, figuras,...) que acompañen al texto se numerarán de forma correlativa tanto si se trata de dibujos como de fotografías, bajo el término «figura». Los originales deberán numerarse solamente en lápiz por la parte posterior, indicando autor y título del artículo. Los pies de las figuras se insertarán en su lugar correspondiente dentro del trabajo y además se listarán en una hoja aparte conteniendo un breve pie o leyenda. Si las ilustraciones no fueran propias, los autores deberán obtener aprobación, antes del envío, para su reproducción.

6. Las citas textuales irán entrecomilladas, siempre que no ocupen más de tres líneas. Si lo superan, deberán escribirse sin comillas, pero dejando un margen de 10 espacios dentro del propio texto.

7. Las citas bibliográficas dentro del texto serán así: (Velasco, 1988:15).

8. La bibliografía se presentará alfabéticamente al final del artículo. Por ejemplo:

BARLEY, N. 1989. *El antropólogo inocente*. Barcelona. Anagrama.

LISON, C. «Una gran gran encuesta de 1901-1902 (Notas para la Historia de la Antropología Social en España)» en *Antropología de los Pueblos de España* . Madrid. Taurus Universitaria. pp. 33-57.

9. Los autores recibirán gratuitamente 25 separatas y un ejemplar del número de la revista en el que se publique.

10. El Consejo de Redacción decidirá la aceptación o no de los trabajos y lo comunicará a los autores en un plazo máximo de 6 meses, indicando el volumen y número en el que se publicarán. Los originales no aceptados serán devueltos a la dirección del remitente.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Una de las sesiones del VII Congreso de Antropología Social 10
Foto de «familia» de los participantes en el VII Congreso de Antropología 14
Practicando juegos tradicionales en Monzón 16
Acto inaugural 24
Homenaje cubista a Joaquín Costa. Natalio Bayho, 1996. Acuarela 39 x 28,5 cm. Ilustración para la portada de *Rolde*, julio-diciembre de 1996 28
Proyecto de Monumento-Montaña a Joaquín Costa. Ramón Acín, 1925. Carboncillo sobre papel 64 x 69 cm. Huesca. Gobierno de Aragón 34
El muerto Resucitado. Litografía sobre papel. Sileno. *Gedeón*, n.º 253-26-9-1900. Archivo Costa. Graus 41
Retrato de Joaquín Costa. Foto Martín Chivite. Formato tarjeta postal. Ed. Colección Colegio Joaquín Costa. Colección Particular. Zaragoza 47
Monumento a Joaquín Costa. José Gonzalvo, 1979. Chapa y piedra. Zaragoza 54
El autor durante su intervención 58
Autoridades en el Salón Rojo del Ayuntamiento de Zaragoza. Foto Freudenthal, 1911. *Nuevo Mundo*, 893, 16-II-1911, «Costa de cuerpo presente». Archivo Pedro Arnal Cavero 63
Costa en el portal de su casa en Graus, homenajeado por sus vecinos. Fotógrafo desconocido. Hacia 1904-1911. Huesca. Archivo Histórico 78
Caricatura de Joaquín Costa en su monumento de Graus. Tinta negra sobre papel, 24,5 x 17,5. Iñaki, 1976. Ilustración para *Andalán*. Zaragoza. Colección particular 94
Costa a su llegada a Madrid, en mayo de 1908. Fresno. Tinta negra sobre papel. *ABC*, 23 de mayo de 1908 98
Himno a Costa y a su Escuela. Regidor, 1933. Impreso a color. Colección particular. Zaragoza 104
Política hidráulica. Joaquín Moya Ángeles. Litografía sobre papel. *Gedeón*, 386, 17-4-1903. Zaragoza. Biblioteca del Casino Principal 109
Mitin organizado por la Cámara Agraria del Altoaragón, presidido por Joaquín Costa, en el teatro de Barbastro. Ramiro Ros Rafales, 1893. *Diario de Avisos de Zaragoza*, 1899, 8 de septiembre. Archivo Costa. Graus 114
Uno de los últimos retratos de Costa. Fotógrafo desconocido, hacia 1910-1911 123

El cadáver de Costa en su capilla ardiente de Graus. Foto Freudenthal. 1991. *Nuevo Mundo*, «Costa de Cuerpo presente». Archivo Pedro Arnal Cavero 125
Piedra con aspecto fálico situada en las inmediaciones de la «Piedra de los moros» (entre Castilsabás y Ayera —Huesca—). Fotografía: Carlos Dolader, 1996 134
Julio Caro Baroja. Fragmento de *«Lo incomprensible»* 137
Julio Caro Baroja. Fragmento de *«Fleischeislust»* 140
Julio Caro Baroja. Fragmento de *«Paisaje inactual»* 143
Julio Caro Baroja. Fragmento de *«El caballero, el leproso y la muerte»* 146
Julio Caro Baroja. Fragmento de *«Albergue Sospechoso»* 149
Julio Caro Baroja. Fragmento de *«Retrato del escritor ante el IVA»* 151
Fig. 1. *Echo*. Archivo Compairé 156
Fig. 2a. *Liendrera de asta* 157
Fig. 2b. *Peine o liendrera* 157
Fig. 3. *Peine de marfil. S. XII*. Colección Schwarzopf. Fotografía tomada de HURSCHMANN et al. 1988, p. 58 158
Fig. 4. *El pregonero* (detalle). Por V. D. BÉCQUER en *El Museo Universal*, n.º 48, 12-II-1865, p. 365 159
Fig. 5. *Las jugadoras* (detalle). Por V. D. BÉCQUER en *El Museo Universal*, n.º 30, 23-VII-1865, p. 236 160
Fig. 6. *El Hogar* (detalle). Por V. D. BÉCQUER en *El Museo Universal*, n.º 24, 11-VI-1865, p. 189 161
Fig. 7. *Alcañiz. Pórticos de la plaza* (detalle). Por J. Parcerisa en *Recuerdos y Bellezas de España*. J. M. QUADRADO, 1844 161
Fig. 8. *La mujer de Huesca. Labradora de los alrededores de la capital* (detalle). Ilustración de R. MARTÍ en *Las mujeres españolas...*, 1873 162
Fig. 9. *Zaragoza. Costumbres aragonesas. A la puerta de su casa* (detalle). Tarjeta postal. Castañeira y Álvarez 162
Fig. 10. *Fraga*. Archivo Compairé 163
Fig. 11. *El chocolate* (detalle). Por V. D. BÉCQUER (1866). *Museo Provincial de Bellas Artes de Sevilla* 164
Fig. 12. *Mujer maragata (León)*. Fotografía tomada de C. CASADO (1993), p. 143 .. 165
Fig. 13. *Mujer aragonesa* en *Tipos españoles*. M. MORENO RODRÍGUEZ 166
Fig. 14. *Zaragoza. Fiestas del Pilar. Los Cabezudos y Gigantes* (detalle). Dibujo de Pradilla para *La Ilustración Española y Americana*, 16-X-1872 167
Fig. 15. *De Aragón. Labradora*. A. RODRÍGUEZ, 1801 168
Fig. 16. *Mujer chesa*. Estampa del siglo XIX. Colección de Luis Serrano Pardo 169
Fig. 17. *La pastora (detalle)*. Por V. D. BÉCQUER en el *Museo Universal*, n.º 44, 29-X-1865, p. 349 170
Fig. 18. *El Sitio de Zaragoza. Histórica defensa de Santa Engracia* (detalle). En *La Ilustración Española y Americana*, n.º XLVII, 16-XII-1872 170
Fig. 19. *Aragoneses*. Fotografía de Andrada 171
Fig. 20 a. *Auja* para sujetar los rodetes 172
Fig. 20 b. *Aujilla. Horquilla. «Grande como de un palmo»* 172
Fig. 21. *Rosca* 173

Fig. 22. *Moño de labradora*. Alcañiz 173
Fig. 23. *Rosca* 174
Fig. 24. Moño *de jornalera*. Alcañiz 174
Fig. 25. *Rosca*. Fraga. Archivo Compairé 175
Fig. 26. *Aujas*. 7 cm. de largo 175
Fig. 27. *Auja o puga y peinetas* de hueso 176
Fig. 28. Peineta. Con ella adornaba su moño de rosca M.ª Francisca Soguero Montañés (Codos, 1905-1975) a principios de este siglo 177
Fig. 29. Gistaín. Archivo Compairé 178
Fig. 30. Echo. Archivo Compairé 178
Fig. 31. *La misa del alba* (detalle). V. D. BÉCQUER para *El Museo Universal*, n.º 26, 25-VI-1865, p. 213. Cabezas femeninas cubiertas con mantillas, pañuelo o las propias sayas 179
Fig. 32. Ansó. Archivo Compairé 180
Fig. 33. Mantillas. La de la izquierda de paño fino y panilla. La de la derecha de algodón satinado. Ignacia Plou Fienos. Loscos (Teruel) 181
Fig. 34. Echo. Archivo Compairé 182
Fig. 35. *Trajes Bearneses* 183
Fig. 36. Bielsa. Archivo Compairé 184
Fig. 37. Antonia Puig (Fraga) con el *caputxo* 185
Fig. 38 186
Gráfico 1 193
Gráfico 2 206
Juslibol, sin fecha determinada. Fotografía obtenida en la Campaña «Recuerdos del Galacho y su entorno». A.V.V. «San Pantaleón» de Juslibol, Servicio de Medio Ambiente, Ayuntamiento de Zaragoza e Instituto Aragonés de Antropología ... 214
1. Mirambel. Murallas, años sesenta (Archivo López Segura del Instituto de Estudios Turolenses) 219
2. Mirambel. Portal del convento de San Agustín, años sesenta (Archivo López Segura del Instituto de Estudios Turolenses) 220
3. Mirambel. Casas solariegas de la plaza de Aliaga, años sesenta (Archivo López Segura del Instituto de Estudios Turolenses) 221
4. Mirambel. Vista general del caserío y de la iglesia, años sesenta (Archivo López Segura del Instituto de Estudios Turolenses 223
5. Mirambel. Puerta de la iglesia y mirador del convento de las agustinas, años sesenta (Archivo López Segura del Instituto de Estudios Turolenses) 224
6. *La Venta de Mirambel*. Portada de la edición de Caro Raggio, 1981 225
7. Mirambel. Fachada de la ermita del Santo Sepulcro. Fotografía: Francisco Javier Sáenz 226
8. Mirambel. Altar de la ermita del Santo Sepulcro. Fotografía: Francisco Javier Sáenz 227
9. Mirambel. Detalle de la urna de cristal del Cristo yacente de la ermita del Santo Sepulcro. Fotografía: Francisco Javier Sáenz 229
10. Mirambel. Pintura de un Cristo crucificado en la ermita del Santo Sepulcro. Fotografía: Francisco Javier Sáenz 231

Juslibol, sin fecha determinada. Fotografía obtenida en la Campaña «Recuerdos del Galacho y su entorno». A.V.V. «San Pantaleón» de Juslibol, Servicio de Medio Ambiente, Ayuntamiento de Zaragoza e Instituto Aragonés de Antropología ... 236
Caricatura de «una matrona dirigiéndose a asistir a un parto», llevando en su mano derecha la linterna y en la izquierda una garrafa de un brebaje alcohólico, utensilios tradicionales de las matronas entre los siglos XVII y XIX. (Thomas Rowlandson, 1811) ... 238
El diablo seduce a una mujer para que concluya un pacto con él. *De Lamiis* (1849) ... 239
Portada de uno de los primeros textos para matronas. (Edición de 1537 de Heinrich Steiner, del Rosengarte de Rösslins) ... 240
Los brujos presentan un niño al diablo. R. P. Guaccius, *Compendium Maleficarum*, Milán, 1626 ... 241
Brujas en trance de quemar y cocer niños. De Guazzo (edición de 1610) ... 242
El demonio rebautiza a un brujo. De Guazzo (edición de 1610) ... 245
Brujos y brujas pisotean la cruz por orden del diablo en un acto simbólico de su apostasía. De Guazzo (edición de 1610) ... 246
Brujos y brujas besando el trasero a su señor, el diablo, en muestra de sumisión. De Guazzo (edición de 1610) ... 248
El ágape de los brujos durante el sabbat. R. P. Guaccius ... 251
Los brujos en el sabbat bailando al son del violín. R. P. Guaccius ... 253
La danza durante el sabbat. R. P. Guaccius ... 254
Escena de un parto. De concepto et generacione hominis. J. Rueff (1580) ... 257
Saturno devorando a sus hijos. «Pinturas negras» de la Quinta del Sordo. (1821-23). Museo del Prado ... 262
Frescos de San Antonio de la Florida (fragmento). Madrid, Ermita de San Antonio ... 265
La lechera de Burdeos. Museo del Prado, Madrid ... 266
Capricho: El sueño de la razón produce monstruos. (1799). Diputación Provincial de Zaragoza ... 269
Autorretrato. Museo del Prado. Madrid ... 272
Firma de Goya ... 277

SUMARIO

EDITORIAL.

VII CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL.

CRÓNICA DE UN CONGRESO, por Carmen Gallego Ranedo.

CONFERENCIAS.

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

La investigación-acción en las ciencias morales y políticas: una tarea pendiente en el homenaje a Joaquín Costa, por Davydd Greenwood.

Hacia una relectura biográfica de Joaquín Costa, por Eloy Fernández Clemente.

***IN MEMORIAM* JULIO CARO BAROJA**

MISCELÁNEA.

El peinado femenino tradicional en Aragón, por Carolina Ibor Monesma.

Los «choperos» de Villamayor de Gállego, por José Luis Murillo García.

Tradición culta y tradición local: el cura hechicero de la novela *La Venta de Mirambel* de Pío Baroja, por Francisco Javier Sáenz Guallar.

Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: Mito y realidad, por María Tausiet Carlés.

La radicalidad de Goya, por Ignasi Terradas i Saborit.

Con la colaboración de

GOBIERNO DE ARAGON
Departamento de Educación y Cultura

9 770212 555018