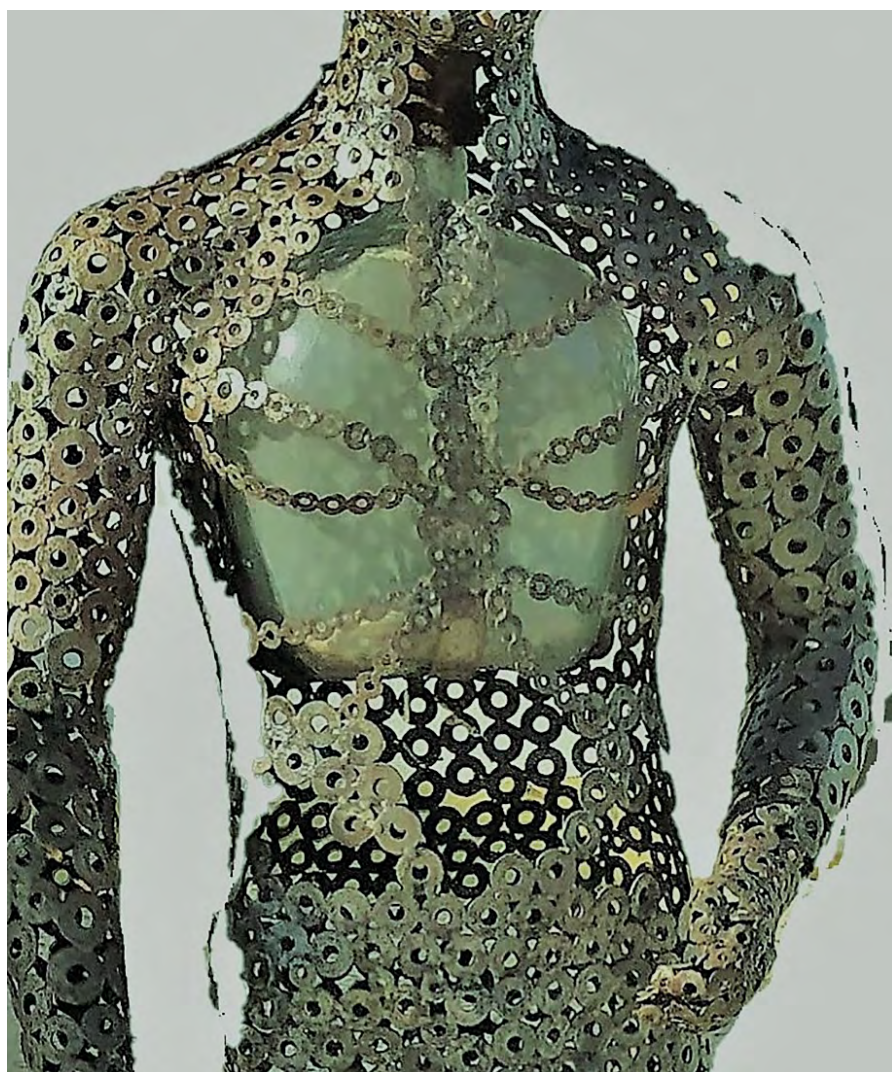


Tomás Calvo Buezas  
Eusebio Medina García (Eds.)

# SECUNDINO VALLADARES. VIDA Y OBRA DE UN ANTROPÓLOGO HUMANISTA





---

Secundino Valladares.

Vida y obra de un antropólogo humanista



---

Tomás Calvo Buezas  
Eusebio Medina García (eds.)

Secundino Valladares.  
Vida y obra de un antropólogo humanista



Cáceres  
2023

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.



- © Tomás Calvo Buezas y Eusebio Medina García (eds.), para esta edición
- © Los autores, para esta edición
- © Universidad de Extremadura, para esta edición

Tipografía utilizada: Chaparral Pro y Khodijah Free (para cubierta), Bembo Std (para páginas iniciales) y Palatino LT Std (para el texto de la obra)

Imagen de cubierta: Eusebio Medina García. Diseño basado en la obra original «Eco Pulmao» del escultor Carlos De Oliveira Correia

Edita:

Universidad de Extremadura. Servicio de Publicaciones  
Plaza de Caldereros, 2. 10071 Cáceres (España)  
Tel. 927 257 041; Fax 927 257 046  
[publicac@unex.es](mailto:publicac@unex.es)  
<https://publicauex.unex.es>

I.S.B.N.: 978-84-9127-193-2 (edición impresa)

I.S.B.N.: 978-84-9127-196-3 (edición digital)

Depósito Legal: CC-000191-2023

Impreso en España - *Printed in Spain*

*Maquetación, impresión y pdf multimedia:* Dosgraphic, s. l.

**Dehesa** Repositorio  
Institucional

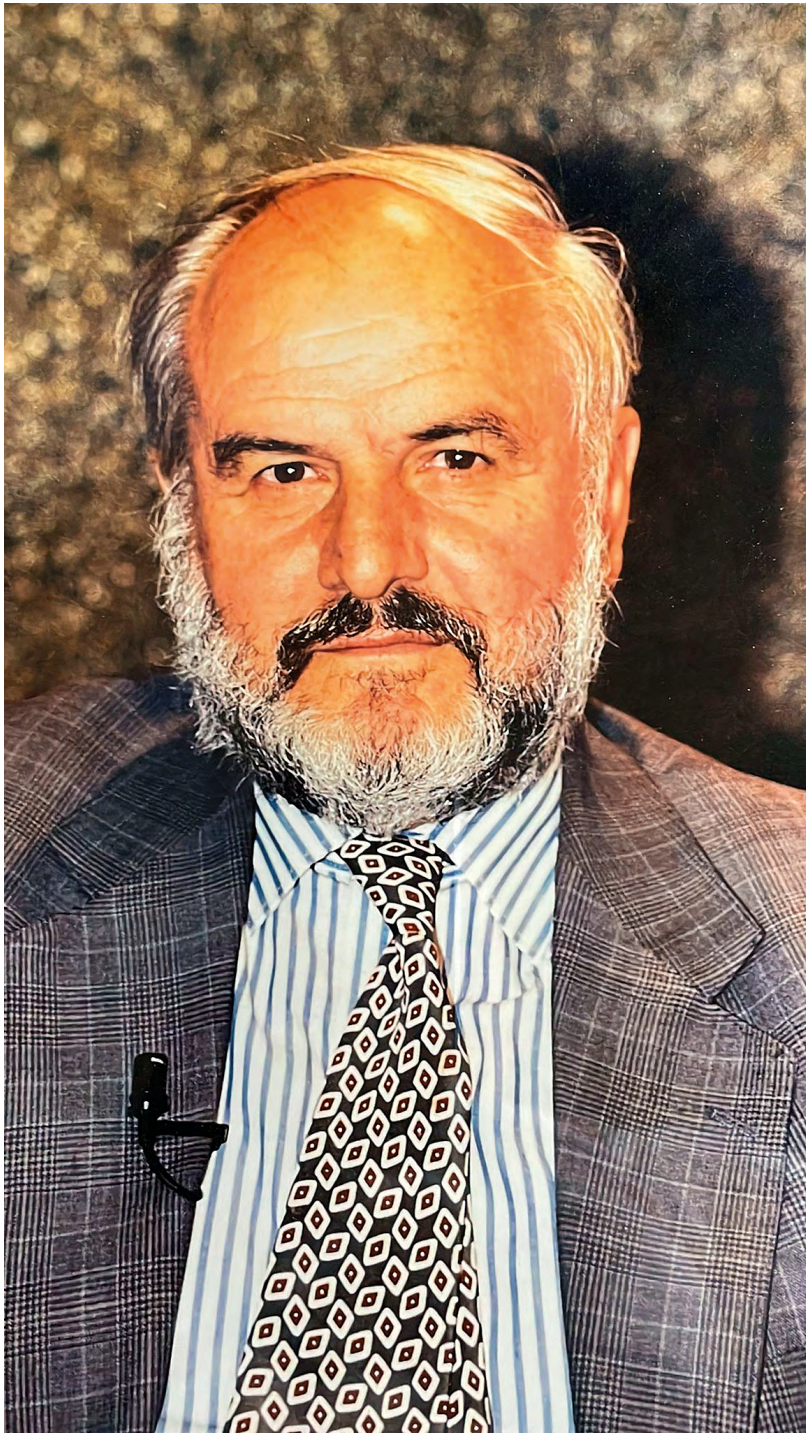
Acceso abierto en el Repositorio Institucional de la Universidad de Extremadura



*A la memoria de  
Secundido Valladares Fernández*







*Secundido Valladares Fernández*



# ÍNDICE

|                                                                                                            | <u>Páginas</u> |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|
| Prefacio.....                                                                                              | 15             |
| Prólogo de la Primera Parte (Tomás Calvo Buezas).....                                                      | 17             |
| Obituario: Un humanista universal desde Cistierna a América<br>(Tomás Calvo Buezas).....                   | 21             |
| Recordatorio: Homilía nunca pronunciada <i>in Memoriam</i><br>de Secundino Valladares (Nicolás Bajo) ..... | 23             |

## PRIMERA PARTE: SECUNDINO VALLADARES. SU PERSONA

|                                                                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1. Itinerario vital y semblanzas .....                                                                                  | 31 |
| 1.1. Breves referencias biográficas: los primeros años de Secundino<br>Valladares (Hortensia Valladares Fernández)..... | 31 |
| 1.2. Unas palabras para mi hermano mayor (Carmina Valladares<br>Fernández) .....                                        | 32 |
| 1.3. En Casa de los Oblatos (Eutimio González Álvarez) .....                                                            | 34 |
| 1.4. La generosidad de Secundino Valladares... (Fermín Álvarez<br>Errondosoro) .....                                    | 36 |
| 1.5. Secundino Valladares, amigo, maestro, antropólogo, humanista y<br>ciudadano del mundo (Tomás Calvo Buezas) .....   | 37 |
| 1.6. De San Francisco a Madrid (Juan José García) .....                                                                 | 42 |
| 1.7. Encuentros Internacionales de Antropología (Ricardo Sanmartín<br>Arce) .....                                       | 43 |
| 1.8. A Secundino Valladares, en su Memoria (Beatriz Moncó Rebollo)...                                                   | 48 |
| 1.9. Secundino Valladares en tres momentos estelares (José Antonio<br>González Alcantud) .....                          | 49 |

|                                                                                                               |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1.10. Recordatorio de Secundino Valladares (Paz Gatell Maza).....                                             | 51 |
| 1.11. Recordatorio de Secundino Valladares (Nuria Martínez Díaz).....                                         | 52 |
| 1.12. Recordatorio de Secundino Valladares (Elena Echeverría Rey).....                                        | 53 |
| 1.13. Desde Guatemala, tus alumnos y alumnas no te olvidan<br>(Gilberto Rodríguez) .....                      | 54 |
| 1.14. «Si pudiéramos retroceder 20 años...» En recuerdo a Secundino<br>Valladares (Sergio López).....         | 55 |
| 1.15. «Secundino, sigues aquí». Semblanza <i>In Memoriam</i> de Secundino<br>Valladares (Yesid Barrera) ..... | 57 |
| 1.16. Semblanza de Secundino Valladares (Juan José Caballero) .....                                           | 58 |
| 1.17. Semblanza de Secundino Valladares (Francisco Miramón).....                                              | 59 |
| 1.18. Semblanza de Secundino Valladares (Cristina Torras,<br>Miren Malaxechevarria y Patricia Alonso) .....   | 59 |
| 1.19. Cronología .....                                                                                        | 61 |

## **SEGUNDA PARTE: SECUNDINO VALLADARES. SU OBRA**

|                                                                                                                             |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| Prólogo de la Segunda Parte (Eusebio Medina).....                                                                           | 67         |
| <b>2.1. Aportaciones a la historia social y a la antropología americanas.....</b>                                           | <b>71</b>  |
| 2.1.1. La familia americana .....                                                                                           | 71         |
| 2.1.2. Las pirámides mayas. Guía antropológica para turistas<br>accidentales.....                                           | 89         |
| 2.1.3. Desplazados, refugiados, retornados: tres intentos de construcción<br>social en el municipio Ixcán de Guatemala..... | 100        |
| 2.1.4. Banquete funerario para infantes difuntos en el área chortí de<br>Guatemala.....                                     | 115        |
| 2.1.5. Los grupos inmigrantes en los Estados Unidos ante el rechazo:<br>etnicidad, clase e identidad.....                   | 125        |
| <b>2.2. En el campo de la sociolingüística .....</b>                                                                        | <b>139</b> |
| 2.2.1. De cómo sacar partido a las palabras .....                                                                           | 139        |
| 2.2.2. Lenguas e indigenismo en México .....                                                                                | 150        |
| 2.2.3. Diglosia, asimilación y bilingüismo entre los hispanos de<br>Estados Unidos .....                                    | 172        |
| 2.2.4. La asimilación lingüística de los chicanos desde la perspectiva                                                      |            |

|                                                                                                                                      |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| de un Modelo de Distancia Social.....                                                                                                | 192        |
| <b>2.3. Estudios antropológicos sobre León .....</b>                                                                                 | <b>205</b> |
| 2.3.1. Artesanos y artesanías.....                                                                                                   | 205        |
| 2.3.2. El Pan y la leche (extractos).....                                                                                            | 216        |
| 2.3.3. Diónysos y Apolo en el folklore castellano: evocación y<br>reinterpretación de la Endiablada de Almonacid del Marquesado .... | 226        |
| 2.3.4. Revisión del estudio antropológico de José Luis Alonso Ponga<br>sobre religiosidad popular navideña en Castilla y León.....   | 236        |
| <b>2.4. Sobre la Generación del 98.....</b>                                                                                          | <b>259</b> |
| 2.4.1. Introducción .....                                                                                                            | 259        |
| 2.4.2. Hacia la otra España del Joven Maeztu .....                                                                                   | 271        |
| 2.4.3. El desencanto de la modernidad en Ganivet.....                                                                                | 299        |
| <b>2.5. Otras Aportaciones.....</b>                                                                                                  | <b>323</b> |
| 2.5.1. Los fumadores de hachís .....                                                                                                 | 323        |
| 2.5.2. Dirección de tesis doctorales .....                                                                                           | 330        |
| 2.5.3. Reseñas de libros.....                                                                                                        | 332        |
| 2.5.4. Elegía a un gran maestro: Jaime Martín Moreno .....                                                                           | 341        |
| <b>2.6. Bibliografía.....</b>                                                                                                        | <b>345</b> |



# PREFACIO

Este proyecto editorial nace de un profundo aprecio y admiración por la persona y la obra de Secundino Valladares Fernández. Es un fruto deudor de la amistad; ese tipo de amistad duradera, inquebrantable y persistente que tan bien se le daba forjar a Secundino, casi sin darse cuenta, sin proponérselo apenas. Este libro es también un tributo y un homenaje, producto de la añoranza por la ausencia de un ser querido. Este es, en definitiva, nuestro mejor y más permanente homenaje a la memoria de Secundino Valladares.

Los contenidos que siguen se estructuran en dos partes fundamentales; en la primera se expone un breve obituario y un recordatorio (en forma de homilía) recordando la muerte de Secundino Valladares, acaecida en Madrid el día 4 de diciembre de 2021. Seguidamente se despliega un breve itinerario vital de Secundino Valladares, a base de semblanzas sobre su persona, en el que concurren voces diversas provenientes de lugares distantes (Cistierna, Bilbao, Madrid, Granada, Guatemala, Suiza, Nueva York, Los Ángeles...); escenarios relevantes y/o fundamentales en el itinerario vital de Secundino Valladares que actúan como paisajes culturales de los que se nutre y en los que se escenifica su Obra. La segunda parte congrega sus principales aportaciones intelectuales en el ámbito de la historia social y la antropología americana, la sociolingüística, la etnografía, la Generación del 98, etc.; las cuales, siendo escuetas en su conjunto, revisten un indudable interés intelectual y constituyen el cuerpo principal de este libro.

En este libro hemos querido comenzar, pues, con una introducción larga en torno a la persona de Secundino, cuyo foco central son las semblanzas de sus alumnos y compañeros de las Universidades Complutense y Pontificia de Salamanca, campus de Madrid y de Guatemala, como también de la embajada de Estados Unidos y de otras amistades. Estos testimonios de diversas actividades, países y espacios vitales reflejan toda la hondura, vitalidad y valiosa vida de Secundino Valladares, profesor, antropólogo, americanista, filósofo humanista, ciudadano del mundo, escritor y poeta. Y estos retazos de su vida sirven de iluminadora introducción a su obra, que constituye el mayor valor de este libro, que es el haber reunido tantos, tan dispersos y tan poco conocidos libros, artículos antropológicos y humanistas del profesor Secundino Valladares Fernández, uno de los primeros en tener un *Máster en Antropología*, cursado en una universidad extranjera, ya que en España, en esos años de principio de los setenta, no existía ninguna universidad española que tuviese estudios, y menos títulos, en Antropología Social y Cultural.

El presente libro es fruto principalmente del trabajo y tesón de uno de sus alumnos: Eusebio Medina, el cual asistió desde Cáceres al funeral en Pozuelo de Alarcón. Agradecemos, de todo corazón, a todas las personas: familiares, alumnos, compañeros y amigos en general que han tenido la generosidad de enviarnos sus testimonios y semblanzas sobre Secundino. De igual modo, agradecemos a todos los que nos hicieron llegar mensajes de preocupación ante su grave enfermedad, así como las condolencias tras su muerte. Sentimos una especial gratitud, y así lo manifestamos, por los que organizaron y asistieron a las *misas in memoriam* celebradas en Guatemala y Madrid, respectivamente. A todos los que de una u otra manera habéis participado en este abnegado y sentido homenaje ¡Muchas Gracias!

Tomás Calvo Buezas y Eusebio Medina  
Madrid-Cáceres, febrero de 2023



# PRÓLOGO DE LA PRIMERA PARTE (Tomás Calvo Buezas)<sup>1</sup>

*Temprano levantó la muerte el vuelo.  
Temprano madrugó la madrugada.  
Temprano estás rodando por el suelo.*

Con estos versos de Miguel Hernández comenzaba Secundino una elegía a la muerte de un compañero nuestro en la Universidad Complutense de Madrid y en el Programa de Doctorado, en Guatemala, el profesor Jaime Martín Moreno. Con ellos deseo yo comenzar este prólogo y recordatorio sobre su vida, escrito más desde el corazón de un amigo que desde el de un científico social y, por lo tanto, tiene aquí más valor lo sentimental y los recuerdos cordiales que los títulos universitarios y los productos académicos. Desde esta perspectiva, centrada en la persona de Secundino, este será un prólogo emocional y vital que emana naturalmente de nuestra profunda amistad, iniciada allá por el año 1968 y prolongada hasta nuestro abrazo final, en el hospital, días antes de morir, el 4 de diciembre de 2021, y más allá.

Secundino se había sometido, años atrás, a una operación de cáncer y había seguido un tratamiento habitual de quimioterapia con muy buenos resultados y mínimas molestias; pero desde comienzos de 2021 aparecieron otras complicaciones más molestas y preocupantes, volviendo a tener que tratarse con la quimio, con mayor dolor, sin ningún resultado positivo, y pronto comenzaron a aparecer secuelas más graves como la caída del pelo, el dolor de muelas y otros signos que indicaban que se trataba de un cáncer muy agresivo. Ante esta la situación, se planteó la posibilidad de realizar una intervención quirúrgica de riesgo; pero no había acuerdo entre los cinco médicos que tenían que tomar la decisión, pues algunos consideraban que, dada su edad avanzada, era una operación de alto riesgo. De manera que dejaron a Secundino decidir si quería someterse a la operación o seguir con los tratamientos habituales en estos casos. Secundino decidió, entero y fuerte, no operarse, tras hablar con algunas amistades partidarias de la medicina alternativa, para que la naturaleza siguiera su curso. Como consecuencia de su grave estado de salud, Secundino se aisló solo en su casa de Las Rozas, con sus dos perros, durante el verano y el otoño de

---

<sup>1</sup> Catedrático emérito de Antropología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología (Universidad Complutense de Madrid). Amigo íntimo y compañero de Secundino Valladares. Condecorado con la Medalla de Extremadura.

2021, sin atender el mail o contestar por teléfono. Me costó tiempo poder contactar con él y le convencí de que volviéramos a vernos; quedamos para comer los dos en Humera (Pozuelo de Alarcón). Como de costumbre, cuando yo llegué el 24 de octubre de 2021 a la terraza del restaurante donde habíamos quedado, Secundino ya había llegado. Pedimos el menú del día, conversamos, comimos, pero lo extraordinario y sorprendente fue que Secundino comenzó a hablarme, como nunca, de confidencias de su vida, de su familia, de sus trabajos, de sus médicos... Cuatro horas estuvimos sentados en la misma mesa, bebiendo solo agua o tónica, ante la extrañeza de la camarera; y allí repasamos nuestras vidas, el orgullo de nuestra identidad y labor de haber sido sacerdotes, las ambivalencias de la vida en la Universidad, nuestra gozosa estancia en América, nuestros fracasos y algunos triunfos. Nunca jamás Secundino se había sincerado así conmigo, mostrándome tantas intimidades, como quien intuye que está conversando sobre su vida por última vez. Esa fue mi última comida con Secundino; pero antes de despedirnos, le convencí, a pesar de sus reticencias, de que asistiera conmigo a dos próximos actos homenaje a dos antropólogos a los que Secundino estimaba, como eran Carmelo Lisón Tolosana y Mikel Azurmendi.

*La Real Academia de Ciencias Políticas y Morales* celebró en la tarde del 26 de octubre una sesión necrológica *in memoriam* de Carmelo Lisón Tolosana, en el salón de honor de su sede de Madrid, siguiendo un protocolo académico, con la brillantez y dignidad características de esa institución centenaria. La exaltación de la figura del profesor Carmelo Lisón Tolosana estuvo a cargo del también académico de número: profesor Ricardo San Martín; el que fue director del Departamento de Antropología de la Universidad Complutense durante muchos años. Tanto homenaje y solemnidad no se correspondió con la asistencia de público que fue escasa, particularmente notorias fueron las ausencias de miembros del Departamento de Antropología de la Universidad Complutense, así como de alumnos del profesor Carmelo. Del citado Departamento solo asistió una profesora y nosotros dos, Secundino y mi persona, y un par de alumnas, Paz Gatell Maza y Nuria Martínez Díaz, quienes participan en este libro con sus emotivos escritos. El otro acto público al que asistió Secundino conmigo fue el homenaje a Mikel Azurmendi, el cual tuvo lugar en la Fundación Pablo VI, antigua sede del Instituto León XIII, donde Secundino y yo estudiamos. En este acto intervinieron Fernando Sabater, Jon Juaristi e Ignacio Carvajosa. El gran salón de actos estaba completamente lleno, con un centenar largo de personas provenientes de muy diversos espacios institucionales e ideológicos, tanto religiosos como políticos. Mikel Azurmendi era un buen amigo nuestro y estuvimos con él, apoyándole, cuando en la Universidad del País Vasco le hicieron la vida imposible por haber abandonado su pertenencia a ETA y posicionarse públicamente contra la violencia. Secundino y yo, de vuelta a nuestras respectivas casas, en el taxi, comentamos la contradicción entre el minoritario homenaje a Lisón Tolosana y el tumultuoso a Mikel Azurmendi, como reflejo de las ambivalencias, sombras y luces, odios y amores que ha tenido la microhistoria de la antropología en España.

El 27 de noviembre de 2021 recibí la llamada de un familiar de Secundino dándome la triste noticia de que estaba ingresado gravemente en el hospital, y fui inme-

diatamente a visitarle. Tenía pleno conocimiento y algunas dificultades para hablar, pero pudimos conversar y hacer bromas en clave que solo nosotros entendíamos, contestando con una sonrisa y algunos gestos. Unos días después, en pleno uso de sus facultades, pidió que se le administrara el sacramento de la extremaunción, pues quería morir como un creyente cristiano. Inmediatamente comuniqué su grave enfermedad mediante un correo colectivo a más de un centenar de personas que tenían relación con Secundino, por las diversas actividades realizadas y países en los que vivió, como Guatemala o Estados Unidos, contestando sólo una quinta parte de los informados. La tarde en que falleció (el 4 de diciembre) comuniqué su muerte por email a otro centenar largo de personas, informando de que su entierro sería al día siguiente en el cementerio de Pozuelo de Alarcón (Madrid). Respondieron a mi llamada una treintena de amigos con testimonios de afecto y de admiración hacia la persona de Secundino Valladares; pero también hubo algunos silencios clamorosos que ponen de manifiesto la ingratitud, deslealtad y egoísmo del ser humano. También tuve el propósito y la oportunidad de dar a conocer la noticia de su fallecimiento a través de los medios de comunicación social, logrando que el *Diario de León* publicara una necrológica (incluida en el libro); sin embargo, otros escritos que envié al *El País* y *ABC* con igual propósito no se publicaron.

Más solitaria, aunque también más íntima y emotiva, fue la misa que se celebró al día siguiente, cinco de diciembre, en la capilla del cementerio de Pozuelo de Alarcón, donde posteriormente fue incinerado. Ciertamente eran los días del puente de la Constitución, pero los profesores de universidad, tanto los del León XIII como los de la Complutense, no éramos más de cinco, el mismo número de antiguos compañeros religiosos oblatos que asistieron a la misa que presidió el provincial de la Orden de Misioneros Oblatos de María Inmaculada, donde Secundino estudió y ejerció de misionero durante unos años antes de secularizarse. Posteriormente se han celebrado dos funerales con una mayor asistencia de público. Una misa celebrada en Guatemala, el 23 de enero de 2022, que se transmitió por televisión y pudimos seguirla, tanto desde Europa como en América, haciendo la alocución *In Memoriam* un alumno de doctorado de la Universidad Pontificia de Salamanca. Para la Misa-Homenaje compuso un precioso cartel otra estimada alumna de Secundino, Margarita Ramírez, quien colaboró en Guatemala en la Revista *Cuadernos de Sociología* que Secundino dirigía. Y otro funeral en la capilla privada de nuestro querido Instituto León XIII, el 16 de marzo de 2022, que habíamos retrasado por la pandemia y a la que asistieron una treintena de personas entre familiares, profesores y antiguos alumnos. Esta ceremonia resultó muy emotiva, cordial y conmovedora, con varios y sentidos testimonios de compañeros, familiares y amigos. Iba a celebrar la homilía en la Misa funeral el Padre Nicolás Bajo, que fuera alumno nuestro y luego Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Pontificia de Salamanca pero retrasamos, por la pandemia, la Misa al mes de marzo, fecha en que se encontraba fuera de España y, por esta razón, incluimos en el libro su homilía preparada, pero «no pronunciada» *in Memoriam* de Secundino.



# OBITUARIO: UN HUMANISTA UNIVERSAL DESDE CISTIerna A AMÉRICA (Tomás Calvo Buezas)

DIARIO DE LEÓN, 6 DE DICIEMBRE DE 2021

Ha fallecido, en Madrid, el día 4 de diciembre de 2021, tras luchar pacientemente con un tumor maligno, a los 82 años, habiendo recibido por petición propia los últimos sacramentos cristianos, Secundino Valladares Fernández (Cistierna, León, 1939). Se trasladó de niño con sus padres emigrantes a Bilbao, formándose en el Colegio religioso de los Oblatos, donde destacó por su excelencia en los Estudios de Humanidades y Filosofía. Posteriormente residió unos años en distintos países de Centroamérica y en el sur de los Estados Unidos (Texas), conociendo y empatizado con las culturas latinoamericanas y chicanas de los Estados Unidos.

De 1968 a 1972 se dedicó en exclusiva a formarse universitariamente, obteniendo la Licenciatura en Ciencias Sociales en la Universidad Pontificia de Salamanca (Campus de Madrid) y la Licenciatura en Ciencias Políticas y Sociología en la Universidad Complutense de Madrid. En 1972 se marchó a Estados Unidos a formarse en Antropología Social, especialidad que entonces no existía en España, logrando un *Master in Social Anthopology* por la Universidad de California (Campus de San Francisco). En sus años en los Estados Unidos realizó trabajo de campo con los hispanos, y se especializó en antropología lingüística, como se manifiesta en su tesis doctoral presentada en la Universidad Complutense de Madrid (UCM) sobre el habla y el *spanglish* de los chicanos, obteniendo la mayor calificación académica. En 1980 volvió de los Estados Unidos, siendo profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad Complutense hasta su jubilación. También impartió cursos de cambio social y de doctorado en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Pontificia de Salamanca, en Madrid, y fue subdirector y profesor del Programa de Doctorado en Sociología de la Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA) en Guatemala. Además, fue miembro investigador del Centro de Estudios sobre Migraciones y Racismo (CEMIRA), nombrado por el Ministerio de Trabajo y Migraciones como asistente al Representante de España en la Comisión Europea de la Lucha contra el Racismo (ECRI) del Consejo de Europa. Secundino Valladares participó activamente en los Coloquios Antropológicos dirigidos por el distinguido antropólogo Carmelo Lisón Tolosana, el que fuera su profesor en el León XIII, director de tesis y colega en el Departamento de Antropología Social de la Complutense. Realizó igualmente tareas de analista social en la sección cultural de la Embajada de los Estados Unidos en España.

Sus líneas de investigación fueron la antropología lingüística, la antropología americana y los estudios antropológicos sobre León. Podemos citar algunas de las temáticas de sus publicaciones, que nos muestran su amplia curiosidad etnográfica, por ejemplo: «Diglosia, asimilación y bilingüismo entre los hispanos de Estados Unidos». «De cómo sacar partido a las palabras». «La familia americana». «La asimilación lingüística de los chicanos desde la perspectiva de un modelo de distancia social». «Las tres Guatemalas, un estudio de desarrollo desigual». «Desplazados, refugiados, retornados: tres intentos de construcción social en el municipio Ixcán de Guatemala». «Lengua e indigenismo en México» y «América Latina: desarrollo, democracia y globalización».

León, su amada tierra, fue un área de su singular atención antropológica, así lo muestran sus libros: «Artesanos y artesanías» y «El pan y la leche». Como profesor, el doctor Valladares era admirado por sus alumnos, por su culto y brillante verbo, su amplio conocimiento humanístico, su cercanía amistosa y su disponibilidad para dirigir tesis doctorales, siendo éstas numerosas, tanto en España como en Guatemala. Entre sus colegas fue apreciado como amigo, sin adversarios, pues nunca participó en esas crispadas oposiciones académicas. Secundino, amigo de sus amigos, querido por sus alumnos y alumnas, empedernido lector, incansable trabajador, humanista universal, en definitiva y lo más importante: buena persona, pasó su vida en España, en América y en Estados Unidos haciendo el bien. ¡Amigo Secundo, gracias por tu bondad, sigues vivo en nuestros corazones!

# RECORDATORIO: HOMILÍA NUNCA PRONUNCIADA *IN MEMORIAM* DE SECUNDINO VALLADARES (Nicolás Bajo)<sup>2</sup>

Hermanas y hermanos:

Para vivir el duelo por la muerte de nuestros seres queridos, los cristianos buscamos luz y consuelo en la Palabra de Dios. Ésta no pretende disimular, encubrir –menos aún negar– el pesar, el dolor, el sufrimiento, el vacío, la soledad, la sombra, el silencio... de la muerte. Tampoco trata de ahogar nuestras lágrimas («el pan noche y día» del salmo 42); ni aleja fácilmente de nosotros la sensación del abandono de Dios, tal como refleja el grito de otro orante de los salmos: *¿Hasta cuándo, Señor seguirás olvidándome? ¿Hasta cuándo esconderás tu rostro? ¿Hasta cuándo tendré desazón en mi alma, y en mi corazón tristeza día y noche?* (Salmo 13). Preguntas que remueven y desafían nuestra fe siempre que un ser querido y amigo se va... Es el inevitable y pesado fardo de la muerte.

Ahora bien –como escribió San Agustín comentando el capítulo 21 del evangelio de S. Juan– «por muy grande que sea el pesar por la muerte, debe ser superado por la fuerza del amor hacia aquel que, siendo nuestra vida, quiso padecer hasta la misma muerte por nosotros». Este camino de «superación por la fuerza del amor al Crucificado» es el que recorrió el grupo de mujeres, con María Magdalena en cabeza, cuando en la mañana de Pascua van al sepulcro para embalsamar el cuerpo de Jesús y lo que se encuentran, para su asombro y temor, es una tumba vacía y un misterioso joven vestido de blanco que les dice: «Buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado. No está aquí, ha resucitado» (Mc 16, 6). «No busquéis entre los muertos al que vive».

No fue fácil para el grupo de María Magdalena, como tampoco para el grupo de los Doce, con Pedro y Juan a la cabeza, calar en el significado profundo de aquella experiencia tan singular y, menos aún, transmitirla a los demás discípulos y seguidores de Jesús. Ellas y ellos podían saber, porque quizás lo habían vivido en primera fila en alguno de los casos, lo que Jesús había hecho con el hijo único de la viuda de Naín (Lc 7, 11-17), cuando se encontró con el cortejo fúnebre camino del cementerio y con la hija de Jairo, el jefe de una sinagoga (Lc 8, 40-56) o con su amigo Lázaro, que llevaba ya tres días en la tumba (Jn 11, 1-44). Tres personas que habían fallecido y sobre las cuales Jesús había pronunciado palabras que únicamente el Mesías con

---

<sup>2</sup> Exalumno de Secundino Valladares. Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Pontificia de Salamanca.

poderes divinos podía hacer eficaces, efectivas: «Tú, muchacho, levántate», «Talitha kum» (chiquilla, levántate), «Lázaro, sal fuera». Y lo mismo ocurrió años después cuando Pedro, en nombre sin duda de Jesús, dijo a aquella discípula de Jafa «que hacía infinidad de obras buenas y de limosnas» y que había muerto: «Tabita (Gacela), levántate».

Estos hechos, que formaban parte de los recuerdos de Jesús en las primeras comunidades de sus discípulos y que sin duda habían sido decisivos para que muchos se convirtieran, no servían para comprender lo experimentado y vivido por el grupo de María Magdalena y por Juan y Pedro en la mañana de Pascua. El hijo de la viuda de Naín, la hija de Jairo, Lázaro y Tabita se habían «levantado», sí, de la muerte, pero habían vuelto a ser como antes: totalmente reconocibles, necesitados de alimentos... ¡y seguían marcados por el destino de la muerte!

Pero el caso de Jesús era otra cosa: no estaba en la tumba; si se aparecía, no era reconocible... En definitiva, no volvió a la vida de antes, sino que «resucitó a otra Vida... para nunca más morir». ¿Y eso qué significa? Parece que el diálogo entre Marta y Jesús (Jn 11, 20-27) nos da la clave: la tumba vacía muestra, revela, que Jesús el Crucificado es la Resurrección y la Vida. Y añade: «el que vive y cree en mí, aunque haya muerto, vivirá para siempre». Aquí hay algo radicalmente nuevo y diferente de todo lo conocido y vivido hasta entonces. Y es S. Pablo quien mejor lo expresa en la carta a los Romanos, donde contrapone al régimen de la Ley-Pecado-Muerte (viejo mundo) el régimen de la Fe-Espíritu/Gracia-Vida (el mundo nuevo: capítulo 8 de Rom). Y el Apocalipsis concluye con la referencia a este mismo «paso» del «viejo» al «nuevo» mundo, la morada de Dios con los hombres, donde toda lágrima quedará enjugada *y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado* (Apoc. 21). S. Pablo, además, vio en la inmersión del Bautismo la realización sacramental de este paso: «sepultados con Cristo en su muerte, para resucitar como él a una vida nueva». Cree, pues, que por el *Bautismo* somos vinculados (incorporados) a la muerte de Jesús y sepultados con él, para resucitar como él a una vida nueva, pues sabemos, dice, que Cristo resucitado de la muerte no muere ya más, la muerte no tiene dominio sobre él. Porque su morir fue un morir al pecado de una vez para siempre; en cambio, su vivir es un vivir para Dios. Pues lo mismo vosotros, concluye, teneos por muertos al pecado y vivos para Dios, mediante el Mesías Jesús» (Rom 6, 10-11).

Pues bien, esto es lo que encontramos en la Palabra de Dios y lo que imploramos hoy para nuestro hermano Secundino: que su muerte sea, haya sido ya, el paso de este «viejo» mundo de sombras y fatigas al mundo «nuevo» del descanso, de la luz y de la vida. Si lo que pedíamos cuando estaba muy enfermo era que se curara y siguiera más tiempo entre nosotros, podríamos decir que Dios no atendió a nuestras plegarias. Pero desde la fe y la esperanza, también podemos decir que Dios tenía para él algo mejor: no la sanación, sino algo mucho más grande, la «resurrección» con Cristo, que sobrepasa, eso sí, nuestra inteligencia, aunque no nuestros anhelos más profundos, según aquello de S. Agustín: «Nos hiciste, Señor, para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti». Así es nuestra fe y nuestra esperanza en Dios, que es la Vida, la Luz, el Amor, la Misericordia... que ha querido regalarnos a su Hijo Jesús y hacernos partícipes de su Resurrección. No por nuestros



méritos, sino por su Amor misericordioso. El que no sea «por nuestros méritos» no impide que nosotros hagamos algo similar a lo que hicieron las viudas que velaban a Tabita en su casa de Jafa, cuando llegó Pedro desde Lida para interceder por ella. Dice el relato de Hch (9, 39) que «se le presentaron las viudas mostrándole con lágrimas los vestidos y mantos que hacía Gacela cuando vivía». ¿Por qué no hacer nosotros algo similar respecto a Secundino? Podríamos recordar también, a este respecto, aquello que dijo Santa Mónica, moribunda, a sus hijos Agustín y Navigio: «Lo único que os pido es que os acordéis de mí ante el altar del Señor, allí donde os encontréis».

Os invito, pues, a hacer memoria de todo lo bueno y positivo que cada uno hayamos experimentado, conocido y sentido en la vida y actividades de Secundino... sencillamente para dar gracias de forma concreta y personal por su vida, así como para aprender mucho de ella y para expresarle que «ha valido mucho la pena conocerle, tratarle, disfrutar de su palabra, leer sus escritos, ser su discípulo, su compañero... gozar de su amistad». ¿Cabe una forma mejor de honrarle y de construir y perpetuar su memoria? Estoy seguro de que todos soñamos con que otros, ojalá que un buen grupo de personas, nos digan esto cuando nos vayamos: «ha valido la pena conocerte de cerca, has sido una *bendición* de Dios para mí».

Por mi parte, empezaré señalando que mi relación con Secundino ha estado marcada por varias circunstancias o factores significativos: el «paisanaje» leonés –alguna afinidad y encuentro significa, sobre todo cuando se vive fuera de la cuna donde se nace–, el ser discípulo suyo y compañero profesor en la Facultad de CC. Políticas y Sociología en «la» León XIII (UPSAM) y en el Programa UPSA-GUATE, donde la convivencia humana era mucho más intensa y entrañable. Desde los primeros encuentros con el leonés de Cistierna, profesor de *Cambio Social*, tuve la sensación –que se fue consolidando y creciendo con el tiempo– de estar ante una persona muy cercana y sencilla, muy cordial y entrañable, con un bagaje antropológico y sociológico muy sólido y, por encima de todo, con una *gran habilidad comunicativa* para transmitirlo, de forma sintética y amena, *sin otro apoyo que el de su palabra desnuda*, sus gestos y sus miradas... Nada de pizarras, ni libros, ni apuntes, ni *power points* o cualquier otro artilugio común en estos tiempos. Así que sus palabras, certeras y rigurosas, fluían sólo de su prodigiosa memoria.

La verdad es que no sabría cómo calificar esta habilidad comunicativa. Tenía algo de rapsoda, pero eso se traslucía sólo cuando recitaba algún poema en actos muy solemnes. Tampoco encuentro adecuados los conceptos clásicos de la retórica o la oratoria, salvo en su finalidad y eficacia persuasivas. Lo cierto es que escuchar sus retratos de cualquier persona o personaje o la descripción de cualquier paisaje natural o social, sus relatos sobre no importa qué hecho de la vida cotidiana, sobre cualquier acontecimiento o eventos especiales... era más vivo, más ameno y más ilustrativo que cualquier fotografía, cuadro, película o reportaje televisivo... ¡No exagero! Y estoy seguro de que todos vosotros compartís esta apreciación. ¡Me pregunto cuántas horas nos llevaría compartir los ejemplos concretos que nos vienen ahora mismo a la memoria!

Por otra parte, no hay que olvidar que las palabras de Secundino en el ámbito académico, salpicadas de pertinentes anécdotas, nacían de un profundo conocimiento de los clásicos de la Antropología y de las Ciencias Sociales y de una continuada

observación y atención a las realidades sociales del mundo actual, especialmente del mundo americano, de Norte a Sur, con su diversidad cultural, étnica, política, económica... con todos sus conflictos y tensiones, experimentados y vividos de manera directa en muchos casos. Este vasto conocimiento, derivado por tanto de la investigación, las lecturas permanentes, los múltiples viajes y estancias prolongadas en tantos países y los diversos compromisos personales que asumió en su vida, le permitía centrar muy bien los temas, captar el núcleo esencial de las teorías y de los autores más notables en cada campo y suscitar, con espíritu socrático, el debate y la reflexión en la búsqueda del conocimiento más riguroso posible.

Un gran maestro sin duda, un artista de la palabra que, además, vivía la docencia como una vocación y su entrega a los alumnos no tenía límites de tiempo ni de espacio. Practicó en un grado muy elevado la «economía de la donación», lejos del frecuente mercantilismo. Esto lo ratificarán, sobre todo, los alumnos de Guatemala, pero también los de España y nosotros, los colegas profesores, que veíamos el tiempo sin reloj que dedicaba a cada alumno individualmente a la hora y en el sitio que fuera; los viajes a cualquier rincón de Guatemala para conocer mejor el país, sus gentes y sus condiciones de vida y, en definitiva, para poder guiar a muchos de sus alumnos en el planteamiento y realización de las monografías y las investigaciones doctorales... No es casual que tuviera tanta aceptación y tanto éxito entre sus alumnos, aquí y allá en, su Guatemala admirada y querida.

Para resumir la experiencia de mi relación con el maestro y compañero Secundino, recurriría a George Steiner, en uno de cuyos libros (*Lecciones de los maestros*) habla de tres escenarios principales o estructuras de relación entre maestros y discípulos: hay maestros vampiros, que destruyen a sus discípulos psicológica y hasta físicamente, en algunos casos. Como contrapunto perverso, hay discípulos pirañas, que tergiversan, traicionan y destruyen a sus maestros. De estos dos escenarios abundan los ejemplos históricos, algunos muy conocidos; pero puedo asegurar de manera rotunda que en el caso de Secundino y sus alumnos jamás percibí el más mínimo atisbo de vampiros o pirañas. Entre Secundino y sus discípulos hubo siempre esa interrelación que Steiner caracteriza como de mutua confianza e incluso amor, aludiendo a la relación entre Jesús y «el discípulo amado»; una relación de ósmosis, de diálogo intenso, donde el maestro aprende enseñando y el discípulo enseña aprendiendo, manteniendo viva la tensión educativa a lo largo y ancho de la vida, estimulando la creatividad y un clima de amistad en el sentido más elevado de la palabra. Así definiría yo la relación, siempre cálida y entrañable entre Secundino y sus discípulos. Por eso, quiero dejar constancia de que «valió mucho la pena conocerle, como profesor y como compañero... Su categoría profesional y humana ha sido para mí una gran bendición, que jamás olvidaré».

Estos recuerdos, junto con todos los vuestros, es lo que vamos a presentar ahora sobre el altar junto al pan y el vino, que nos sirven hoy para actualizar litúrgicamente la última Cena, la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús y para pedir la resurrección de Secundino.

Gracias, Secundino, por habernos regalado –a tu familia y seres más queridos; a tantos compañeros, alumnos y amigos como has tenido– tu vida y tus dones más

preciosos. Gracias por haber animado y compartido con tus compañeros profesores, especialmente con los del Programa UPSA GUATE, tantos ratos y tantas tertulias inolvidables, donde nunca había lugar para el aburrimiento o la desidia; al contrario, mucho compañerismo, alegría y buen humor.

Y permite que termine esta homilía parafraseando las palabras con que tú concluiste (hace trece años) la bella elegía que dedicaste al compañero Jaime Martín:

*Por todo lo dicho y por mucho más, los que formamos parte de tu entorno balbucimos la oración de los que esperan contra toda esperanza:*

*Descanse en paz tu asombro y tu sonrisa,  
Mientras llega la hora del regreso.  
Que tenemos que hablar de muchas cosas,  
Compañero del alma, compañero. Amén.*



PRIMERA PARTE:  
SECUNDINO VALLADARES.  
SU PERSONA





# 1. ITINERARIO VITAL Y SEMBLANZAS

## 1.1. BREVES REFERENCIAS BIOGRÁFICAS: LOS PRIMEROS AÑOS DE SECUNDINO VALLADARES (Hortensia Valladares Fernández)<sup>3</sup>

Secundino nació el día 14 de julio de 1939, en Cistierna (León), en el domicilio de nuestros padres. El parto fue atendido por la comadrona, ayudada por dos vecinas, como se hacía en esa época. Aún retengo en mi memoria tal acontecimiento a pesar de mi corta edad, pues yo nací en 1936. Ese día (el día que nació mi hermano) mi padre no fue a trabajar por la intranquilidad de que algo saliera mal durante el parto.

Mi hermano (Secundino) empezó a hablar correctamente muy tarde. Cuando era pequeño distorsionaba las palabras; a los cuatro años de edad solo pronunciaba las palabras: *papa, mama y mo*. Un día, jugando él y con un gato joven que teníamos en casa, después de hacerle algunas fechorías, levantándolo por el rabo, le dijo –al gato– con mucha gracia, *amigo, creíbas que te caíbas*. Otro día le dijo a mi madre: *me ha dicho la madre Benigna que o me pones mangas largas o me va a tener que cortar los brazos*. Primero fui yo y posteriormente fue mi hermano. Los dos asistimos al Colegio de las Dominicas de Cistierna, donde comenzamos de párvulos y estudiamos hasta los 11 años. Cuando cumplimos los 11 años, a mí me enviaron a estudiar a Santander, en el Colegio de las Trinitarias y a Secundino a Valladolid, en el Colegio de los Oblatos de María Inmaculada. A partir de entonces nos veíamos más de tarde en tarde, solo en las vacaciones de verano. Él siguió sus estudios en el Colegio de los Oblatos y yo decidí seguir mi vida de seglar. Me casé y me trasladé a vivir a Suiza. Cuando él *cantó* su Primera Misa, con mucho sentimiento por mi parte, no pude asistir ya que me tuve que quedar en casa, cuidando de mis hermanos menores, asistiendo a mis padres y a una hermana.

Los abuelos, por parte de nuestro padre, eran muy pudientes, poseían varias propiedades y fincas urbanas o rústicas, mientras que los abuelos por parte de nuestra madre eran muy pobres y humildes, ya que el abuelo Secundino, *Cundo* para los amigos y familia, era el pastor y el cabrero del pueblo; recogía por la mañana y devolvía por la tarde, por el municipio, los animales a cada propietario. Las polainas y el zurrón que utilizaba eran de piel de oveja que él mismo fabricaba; en el zurrón portaba, todos

---

<sup>3</sup> Hermana mayor de Secundino Valladares.

los días, la merienda y un libro con el que se ilustraba en los momentos de reposo. El abuelo *Cundo* era muy culto y simpático; un día, un señor que vino de Méjico para construir una iglesia, en *Crémenes*, lo invito para que amenizara una reunión social y de lo contentos que quedaron todos por su gracia y participación le regalaron 1.000 pesetas, que por aquel entonces era un capital. En otra ocasión, estando la familia reunida escuchando la radio, vaticinó que llegaría un día en el que no solo nos escucharíamos, sino que también nos veríamos y desde cualquier parte del mundo... Yo creo que los genes de mi hermano, además del nombre, vienen de ahí.

Nuestro padre trabajó principalmente en la oficina de D. Esteban Corral, como administrador de varias minas que este señor poseía; su profesión era la de *tenedor de libros*, equivalente a la de contable. A pesar de la guerra y de la posguerra (en los años del hambre) nuestra familia no pasó muchas calamidades, ya que en la empresa donde trabajaba mi padre existía un economato, del cual se suministraban todos los trabajadores, racionalmente. Pasados unos años, por causas del cierre de las minas, mi padre fue despedido, quedándose con tres niños pequeños a su cargo; entonces, por intersección de mi hermano Secundino, el Padre Tacoronte de la Orden de los Oblatos nos proporcionó una ayuda de 200.000 pesetas, con la cual mis padres montaron una tienda-economato que al final no funcionó, porque lo que se vendía en el pueblo era difícil de cobrar por falta de dinero. Al fallecer nuestros abuelos por parte de padre y gracias al reparto de su herencia, se alivió un poco la situación de la familia y con el dinero recibido mis padres adquirieron un piso en *Irala* (Bilbao, Vizcaya), donde mi padre realizó algunos trabajos de contable en varias empresas hasta jubilarse.

Mi hermano Secundino se fue a trabajar a América para poder devolver el dinero prestado por los Oblatos a nuestros padres. Realizó además un apostolado en las Misiones y pasó muchas calamidades, teniendo que realizar trabajos denigrantes, de tal manera que yo, desde Suiza, le tuve que enviar una ayuda; pero al final, con mucho esfuerzo, consiguió los dos quehaceres que se había planteado, con orgullo para él y para toda nuestra familia.

## 1.2. UNAS PALABRAS PARA MI HERMANO MAYOR (Carmina Valladares Fernández)<sup>4</sup>

Dedico unas palabras para mi querido hermano mayor, Secundino Valladares Fernández, al que tiernamente llamábamos *Cundi*.

En este momento que tengo que atrapar los recuerdos de mi hermano, ellos surgen en la distancia y se mezclan con la nostalgia de haberlo perdido para siempre. La relación cariñosa y fraterna que mantuvimos se ha ido fortaleciendo con el paso de los años.

El mismo año en que nací, mi hermano se fue a estudiar a Valladolid. Mientras yo más crecía, más me daba cuenta de la persona que fue mi hermano. A lo largo del

---

<sup>4</sup> Hermana menor de Secundino Valladares. Residente en Suiza con su familia, a quienes Secundino visitó con frecuencia.



tiempo, en mí se ha generado un sentimiento de admiración hacia él por su capacidad de estudio y su lucha para lograr alcanzar sus sueños.

Mis recuerdos se remontan a cuando *Cundi* tenía quince años y yo a penas cinco. Lamentablemente solo lo veía en las vacaciones de verano; pero su llegada al fin del año escolar era todo un acontecimiento. Mi hermano era muy travieso y no era siempre de su gusto tener que cuidar de su hermanita pequeña. Una vez que tenía que cuidarme, me llevo con él y con sus amigos al río y me dejó allí sola, con un año, en la orilla, jugando tan feliz con el agua; pero eso no fue del gusto de nuestra madre y el castigo fue inolvidable.

Años después, maduro y fue un orgullo para toda la familia que *Cundi* fuera ordenado sacerdote como miembro de la Congregación de los Misioneros Oblatos de la Beata Virgen María Inmaculada.

Una vez ordenado, ya se acabaron los veranos en Cistierna y para verlo teníamos que ir donde estuviese con mis padres, mi hermana mayor Hortensia y mis hermanos gemelos José Luis y José Antonio.

Todos los meses recibíamos, por intermedio de *Cundi*, una revista del Padre Damián que se encontraba como misionero en África y yo escogía un poema, lo memorizaba para cuando viera a mi hermano y sus compañeros, para recitarlo lo mejor posible. Para mí era muy importante hacerlo bien porque mi hermano era una persona muy exigente con él y los demás.

A los primeros que *Cundi* dio la comunión fue a los gemelos y ellos recibieron su primera eucaristía de la mano de mi hermano ¡Qué privilegio tuvieron mis hermanos! Fue una misa muy emocionante.

Después de un tiempo, la Congregación decidió mandarlo a Latinoamérica, pero no iba a emprender semejante aventura sin primero pasar un tiempo con su familia en Bilbao.

Para mis Padres no fue algo fácil su partida porque ya tenían a una hija en Suiza. En ese entonces uno no atravesaba el Océano Atlántico como se puede hacer hoy en día; así que no vimos a *Cundi* durante varios años, pero él seguía presente y nos escribía mucho para contarnos sus aventuras en tierras desconocidas; mientras que yo, con dieciséis años, vine a pasar un par de meses, a Suiza, con mi hermana y su familia y nunca regresé.

Cuando mi hermano quería ver a sus hermanas tenía que venir a Suiza y así lo hizo varias veces. Suiza fue también para él un lugar especial; aquí celebró mi matrimonio con mi esposo colombiano y luego se él se casó con Ana María, su esposa cubana.

Es algo muy especial que un hermano tuyo celebre tu matrimonio y lo puedo confirmar porque eso quedará para siempre como algo emocionante que me llenó de gratitud hacia él para siempre.

Cuando nació nuestra hija Nancy y desde Las Américas le mandó un hermoso peluche que era más grande que mi niña. Ahí comenzó la relación tan particular que siempre tuvo con su sobrina y durante muchas Pascuas la llevó a múltiples procesiones por toda Castilla, compartiendo sus conocimientos con ella. ¡Que ilusión no tendría

mi hija con la Pasión de Chinchón como para que quisiera que volviéramos todos juntos a verla! Y así lo hicimos. Esa emoción que vi en la mirada de mi hija me hizo recordar la mía, cuando siendo adolescente mi hermano me llevaba al teatro en Bilbao.

Recordar a mi hermano es también recordar su mal genio e impaciencia. Recuerdo que la primera vez que vino a nuestra casa de verano, en Suiza, se perdió y no tuvo paciencia de encontrar nuestra casa, así que terminó alojándose en un hotel, dejándonos muy preocupados porque no aparecía. Cuando supimos dónde estaba le dijimos que íbamos a por él, pero no hubo manera y se quedó en el hotel, a tres minutos de nuestra casa ¡Así era!

Nuestra Madre siempre intentó juntarnos para pasar más tiempo en familia y *Cundi* hacia lo mismo. En su último verano quiso que celebrásemos juntos nuestros cumpleaños, porque yo nací el 11 y él el 14 de julio. No eran esos nuestros planes, pero la situación indicaba que teníamos que aprovechar el poder estar juntos, así que nos reunimos todos los familiares que pudimos en su casa de las Rozas (en Madrid).

Esos días fueron iguales que siempre, inolvidables, llenos de historias de nuestro pueblo natal, de las invenciones de nuestro padre que quiso montar un negocio de alpargatas y después otro de galletas. Bailamos al borde de la piscina, cantamos y nos reímos. Convencimos a mis hermanos, Hortensia y *Cundi*, para venir con nosotros al mar y seguir aprovechando la dicha de estar juntos. Como siempre *Cundi* se perdió; pero esta vez no se fue a dormir al hotel. Pasamos unos días tan ligeros como si fueran a durar toda la eternidad.

Cuando nos llegó la terrible noticia de que se acercaba su fin, decidí con mi esposo y con mi hija ir a acompañarlo en su último camino. Siempre me acordaré de la luz que apareció en su mirada cuando llegó mi hermano José Luis y estábamos los cuatro reunidos ¡Él no quería irse, él quería vivir! Pero la enfermedad fue más fuerte y cuando ya estuvo listo, algo no lo dejaba irse, y su genio y figura le acompañaron hasta el final.

Y se nos fue. Sigue siendo difícil el haber perdido a un ser tan especial. Quiero convertir su ausencia en un recuerdo de gratitud y de fraternidad. Y que todos mis recuerdos con él se queden grabados para siempre en mi corazón.

Te quiero, hermano.

### 1.3. EN CASA DE LOS OBLATOS (Eutimio González Álvarez)<sup>5</sup>

Secundino Valladares nació en Cistierna, pueblo importante de León, en la Montaña leonesa, muy cerca de los llamados Picos de Europa. Con once años ingresó en el seminario menor de los Misioneros Oblatos de María Inmaculada, en Laguna de Duero, provincia de Valladolid. Destacó siempre por sus buenos resultados en los

---

<sup>5</sup> Compañero de estudios y amigo de Secundino Valladares. Licenciado en teología por la Universidad de Comillas en Madrid y en pedagogía por la Universidad de los Jesuitas en Deusto (Vizcaya). Miembro relevante de los Misioneros Oblatos de María Inmaculada. Párroco, profesor, maestro de novicios y predicador en Francia, España, Méjico, Argentina, Guatemala y Paraguay.

estudios y el bien hacer en actuaciones teatrales de aquellos tiempos y también en el fútbol, que era el deporte favorito en el seminario. Del seminario de Laguna de Duero pasó, tres años más tarde, a Las Arenas, en Vizcaya, donde estuvo dos años, hasta pasar en el verano de 1955, a hacer el año de Noviciado en Hernani, muy cerca de la ciudad de San Sebastián, donde un año más tarde, julio de 1956, hizo su profesión religiosa y se trasladó al Seminario Mayor de los Misioneros Oblatos en Pozuelo de Alarcón, muy cerca de Madrid.

En un grupo de no menos de cuarenta seminaristas, Secundino destacaba por sus buenos resultados en los estudios de Filosofía y Teología y por su facilidad para dar vida y calidad a la elaboración de una revista que se hacía en verano, en el seminario, y también por su facilidad para la música en una pequeña rondalla del seminario. Su capacidad creativa destacó especialmente en la puesta en escena, como representación teatral: la cena del rey Baltasar. Partiendo del texto bíblico, él hizo todo lo necesario –actores, texto, vestuario, decoración– para una acertada y muy elogiada representación.

Con éxito en todos sus estudios, se ordenó de sacerdote en el verano de 1962, y después de unos meses (de septiembre a febrero) de iniciación pastoral, en Las Arenas (Vizcaya), fue enviado a la Comunidad de Cuenca incorporándose al grupo misionero que allí residía y que tenía como tarea especial la predicación de misiones populares. Allí se encontró de nuevo (ya habían estado juntos en los años de seminario menor y mayor) con Patricio Domínguez. Ahora son compañeros misionando por pueblos de Cuenca. Y con mucha suerte se incorporan por un tiempo a un buen grupo de misioneros de distintas congregaciones que como equipo misionero predicaban misiones en varios países de América Latina. Fue una experiencia que marcó mucho la relación entre los dos buenos compañeros. Años más tarde, volverán a encontrarse en Estados Unidos, en San Antonio (Texas), donde Patricio trabajaba como misionero y donde Secundino fue también como colaborador por un tiempo limitado.

Su visión de la realidad le llevó a valorar con gran acierto el trabajo de los oblatos españoles en aquellas tierras. Y con una visión muy de Iglesia misionera y con su buen estilo literario, y en muchos momentos claramente poético, y la colaboración de Patricio y el apoyo económico del también misionero Oblato de Texas, Máximo Prado, nos ha dejado un gran canto de alabanza y admiración a los misioneros oblatos –un puñado de hombres–, escribe Secundino –que han dejado su huella de grandes misioneros en Texas. Como escribe también Secundino, se jugaron su vida en Texas, en Estados Unidos, a una sola carta y no se arrepintieron.

Muy ocupado en tareas de la Universidad, entregado con simpatía y cercanía a sus alumnos, en la preparación de tesis doctorales, se hacía también presente en los acontecimientos oblatos y especialmente en los funerales, como un gesto de despedida de aquellos a quienes seguía queriendo y valorando. También y especialmente en el entierro y funeral de su gran compañero Patricio Domínguez. «Que la tierra te sea leve», le oí decir en el entierro de varios oblatos. Ojalá que, en la vida nueva, en la que siempre creyó, vuelva a encontrarse con los que, entre sus familiares y amigos y entre los oblatos, le han precedido con el signo de la fe y duermen el sueño de la paz.

#### 1.4. LA GENEROSIDAD DE SECUNDINO VALLADARES...

(Fermín Álvarez Errondosoro)<sup>6</sup>

Conocí a Valladares en la Seminario Mayor de los Oblatos, en Pozuelo. Estudiaba yo el primer año de filosofía, mientras que él terminaba el cuarto año de teología. Los años que no separan no han sido impedimento para constatar su liderazgo y el aprecio de sus compañeros más jóvenes, tanto por su creatividad como por su ingenio y creatividad en todo lo que hacía, manteniendo una relación sencilla, sin darse importancia, y quedando patente su generosidad por compartir con todos su saber y su buen hacer. Yo también me beneficié de esa generosidad de Valladares al compartir sus conocimientos de sociología y antropología conmigo. Su trayectoria como Misionero Oblato en diferentes Misiones (Cuenca, Badajoz) y en diferentes países de Iberoamérica, junto con su compañero (Patricio), ha dejado huella en la comunidad oblata, como escribe el Padre Eutimio González, condiscípulo suyo.

Mi relajación con Valladares se remonta a octubre de 1970, cuando fui recién ordenado de sacerdote y destinado a la *Parroquia del Gurugú de Badajoz*. El Gurugú es un barrio marginal de la ciudad de Badajoz, muy cerca de la frontera con Portugal, donde un sector de la población vivía gracias al contrabando del café que traían de Portugal a España. Una actividad muy arriesgada porque había que jugarse la vida con la guardia civil y más de uno (de los que la ejercían) quedaron lesionado de por vida. El *Gurugú* está ubicado, ilegalmente, sobre una Cañada Real. Su nombre tiene origen en la Guerra de Marruecos con España. Según un guardia, el empeño de las autoridades por derribar las construcciones ilegales y el de los vecinos por mantenerse allí era peor que la batalla del Gurugú. En aquel tiempo (años setenta) las calles no estaban asfaltadas, eran de tierra y el grito. ¡El agua va! era corriente porque las casas no tenían baño, ni las calles canalizaciones de saneamiento ni de agua corriente. Tres fuentes públicas, en tres puntos distintos, surtían de agua a los vecinos; también había algún aguador que ofrecía agua por las casas a cambio de una peseta el cántaro. Las casas tenían luz, pero no había alumbrado público en las calles. En el barrio había dos escuelas: una de niños y otra de niñas. La de las niñas funcionaba mejor que la de los niños. Los alumnos se escolarizaban a partir de los 6 años. A esa corta edad, los niños del barrio ya se buscaban la vida yendo a pescar al río (Guadiana), robando, si tenían ocasión (para ellos robar era *cambiar las cosas de sitio*). Con esta experiencia vital que tenían era difícil el tenerles unos minutos sentados, en silencio y sin gritar o pelearse. Mucho menos el poder enseñarles a leer y escribir. El analfabetismo era grande entre la población adulta y alto también el fracaso escolar entre los jóvenes, a excepción de unos cuantos niños que iban a colegios ubicados fuera del barrio.

Por aquel entonces Valladares estudiaba la carrera de Sociología en el León XIII y vino a la ciudad de Badajoz para participar en unas Misiones Populares. Él se centró, desde el principio, en trabajar con la población más marginal del *Gurugú*. A las reuniones en un antiguo gallinero, en torno a una garrafa de vino, sólo venían hombres. Allí se hablaba de todo. Valladares les dejaba hablar; él quería saber cómo eran sus vidas, lo que pensaban de su marginación, lo que les faltaba para que su

---

<sup>6</sup> Psicólogo social. Ex-compañero de Secundino en la Orden de los Oblatos.

familia estuviera mejor, sobre la vida les esperaba a sus hijos... En estos años, la inmigración era la mejor salida que se les presentaba para poder construir su casa, tener una furgoneta que les permitiera hacer transportes o incluso poder montar un bar. La mayoría de los hombres de estas familias marginales, emigraron a Alemania y los años que estaban «afuera» dependía del objetivo que se habían marcado. Otros optaban por emigrar al País Vasco o a Madrid; primero se iba el hombre solo (el cabeza de familia) y después, cuando podía, se llevaba con él a la familia.

En aquel tiempo nos reunimos con mucha gente del barrio que querían mejorar y que estaban dispuestos a seguir viviendo allí. Durante aquellas múltiples reuniones, Valladares me hizo descubrir que esa gente también tenía valores de solidaridad, de compromiso por mejorar y que si conseguían apoyo serían capaces de tomar iniciativas para mejorar sus condiciones de vida. Y comenzó a hablarme del *Desarrollo Comunitario* como una metodología de autopromoción social, siempre que, los propios vecinos, fueran capaces de tener conciencia de sus necesidades y de unirse y, juntos, conseguir mejoras. Allí experimenté la generosidad de Valladares por compartir su capacidad de análisis social y eso me dio las claves para ejercer una pastoral social, adaptada a las características de la población marginal, con el fin de atender las necesidades primarias más sentidas, en la senda de un empoderamiento colectivo que les permitiera conseguir nuevos logros. Así nació el *Movimiento del Desarrollo Comunitario* en este barrio marginal extremeño de la ciudad de Badajoz que ha logrado, a lo largo del tiempo, considerables mejoras: urbanísticas, soioeducativas, culturales..., culminando con la creación de un Centro Social, auto gestionado, en la barriada, donde se reúnen los vecinos, discuten y deciden continuar o no con los siguientes planes de mejora. Este de Desarrollo Comunitario que se inició por aquel entonces, a pesar de los avatares, sigue vivo y cumpliendo su objetivo social. La milagrosa transformación que se ha producido en el Gurugú durante estos últimos 50 años ha sido posible (al menos en parte) gracias a la entrega y la generosidad de Secundino Valladares. Por otro lado, el impacto que tuvo, en la persona de Valladares, esa convivencia con los vecinos extremeños del *Gurugú*, quedó plasmado en un trabajo académico de antropología sobre el Barrio del Gurugú que escribió en 1971 para su tesina de Licenciatura en Ciencias Sociales, presentada en el Instituto de Ciencias Sociales León XIII, dependiente de la Universidad Pontificia de Salamanca, Campus de Madrid.

### 1.5. SECUNDINO VALLADARES, AMIGO, MAESTRO, ANTROPÓLOGO, HUMANISTA Y CIUDADANO DEL MUNDO (Tomás Calvo Buezas)

Conocí a Secundino un 3 de octubre de 1967, en el Instituto Social León XIII que fundó el Cardenal Herrera Oria, adscrito a la Universidad Pontificia de Salamanca (campus Madrid) en el que se impartía una Licenciatura en Ciencias Sociales que podía cursarse en tres años, pues los dos primeros años podían convalidarse por tres años de Filosofía o cuatro años de Teología, como teníamos tanto Secundino, religioso oblato, como mi persona, sacerdote secular de la diócesis extremeña de Plasencia. Las clases eran por las tardes desde las 16 horas a las 21 horas y en nuestro curso éramos unos treinta alumnos, la mayoría sacerdotes y religiosos con edades en torno a los treinta años; también había cuatro mujeres y un seglar. Los profesores eran personas

de gran prestigio académico, catedráticos en general, de la Universidad Complutense, como Salustiano del Campo, Carmelo Lisón Tolosana, Juan Díaz Nicolás y otras personalidades como Joaquín Ruiz-Giménez.

Secundino y yo éramos asiduos a las clases y desde el principio congeniamos como amigos, por nuestras vidas paralelas y en especial por haber disfrutado ambos de una estancia muy grata en América: Secundino en Centroamérica y mi persona en Venezuela y Colombia (durante cinco años), donde conocí y defendí el Movimiento de Camilo Torres y donde trabé amistad con algunos curas españoles que luego se integraron en la guerrilla, como el padre Camilo, del ENL. Toda esta experiencia en países, sociedades y culturas diferentes nos impulsaba, con mucha frecuencia, a hacer preguntas y comentarios en las clases a los profesores que, por lo general, eran cristianos y conservadores, pero también dialogantes y atentos. No nos olvidemos que eran años en los que aún regía el régimen franquista. Secundino sobresalía, además, por sus comentarios lúcidos, con elocuencia brillante, sobre obras de clásicos filósofos e historiadores, citando con frecuencia obras de Ortega y Gasset, de la Generación del 98, de Maeztu y de otros autores.

Otro vínculo especial que reforzó nuestra mutua amistad fue nuestro singular interés por la Antropología Social y Cultural, asignatura que únicamente se daba en la Licenciatura del León XIII y no en la Universidad Complutense que impartía, durante el segundo curso, Carmelo Lisón Tolosana, a cuyas clases siempre asistíamos con gran interés. Cuando Lisón nos explicaba (o leía) sus análisis sobre el valor del «honor» en la cultura mediterránea, Secundino y yo interveníamos contando nuestra experiencia americana y el gran choque de valores que habíamos sufrido y gozado durante nuestros años de vida en Latinoamérica. Los dos estábamos decididos a estudiar Antropología en el extranjero, ya que en España no existía esa especialidad. Y los dos hicimos nuestra tesina final sobre temas relacionados con la Antropología; yo sobre mi pueblo extremeño de Tornavacas y Secundino sobre los estraperlistas del barrio del Gurugú de la ciudad de Badajoz, cuyo manuscrito sorprendió y fascinó por su buen escribir a Lisón Tolosana, quien posteriormente nos dirigió la tesis doctoral (a los dos), tras nuestros estudios universitarios en la Complutense y nuestro trabajo de campo en California.

Además de las experiencias vitales y afinidades académicas mencionadas anteriormente, nos unió nuestra decisión de cursar una carrera universitaria con título civil, ya que en esos tiempos del franquismo ni siquiera se reconocían oficialmente los títulos de la Universidad Pontificia de Salamanca, a la hora de concursar a una plaza en la Universidad Pública o de hacer oposiciones a un Ministerio. En definitiva, nosotros ya pensábamos en secularizarnos y en tener un título universitario de reconocimiento público civil. Y lo que en la democracia era simplemente un trámite burocrático de convalidación automática, a nosotros nos costó cursar cinco años de carrera universitaria con más de treinta asignaturas. Y los dos lo conseguimos en solo dos años y medio, sin haber asistido ni un solo día a clase, gracias al sistema, entonces vigente, de «matricularse por libre» que solo obligaba a matricularse a principios del curso y a hacer los exámenes finales después. Las asignaturas del Instituto León XIII eran muy similares a las de la Facultad de Ciencias Políticas, Económicas y Comerciales donde nos matriculamos e incluso algunos profesores eran los mismos, pero teníamos que hacer

los exámenes finales en las asignaturas de la Universidad Complutense de Madrid. Otra dificultad añadida era que no se permitía, en el primer curso, matricularse en ningún curso adicional, como era neutro deseo, por lo que tuvimos que matriculamos en un solo año natural de cuatro cursos académicos, haciendo algunos exámenes finales de junio en febrero del año siguiente. Y en año y medio conseguimos nuestro título civil de Licenciado en Ciencias Políticas y Sociología. Como remate, durante el último curso (1970-1971) asistimos, por las mañanas, a los Cursos de Doctorado de la UCM, acordando con los profesores entregarlos ese año nuestros trabajos de fin de curso; aunque no podíamos matricularnos oficialmente, por no haber aprobado aún algunas asignaturas de la Licenciatura; el acuerdo fue que ellos (los profesores del Curso de Doctorado) nos guardaran las notas del doctorado para el siguiente curso académico. Y así felizmente sucedió. Terminamos los Cursos de Doctorado en al UCM e inscribimos nuestras respectivas tesis doctorales y el trabajo de campo a realizar con hispanos en California, bajo la dirección oficial de un catedrático (Salustiano el Campo); aunque el director real sería Carmelo Lisón Tolosana, el cual no podía figurar como director de tesis porque entonces tenía la categoría de PNN (Profesor No Numerario. Así funcionaban entonces las Universidades en España, y así conseguimos cumplir nuestro sueño de irnos a estudiar Antropología en los Estados Unidos de América y ambos realizamos, en California, nuestro trabajo de campo con la minoría hispana, focalizando Secundino su tesis en la lengua y mi persona en el Movimiento Campesino chicano, liderado por César Chávez.

Secundino se trasladó a San Francisco en el verano de 1971, ya decidido a secularizarse y a emprender una nueva vida civil con Ana María, una joven cubana refugiada que había llegado primero a España en 1979 y luego se había trasladado a San Francisco, donde vivía su madre, hermanos y abuela. Ana María curso Psicología en una universidad americana y trabajaba, como su madre (una pedagoga de alto nivel en la Cuba pre-revolucionaria) en la educación bilingüe, particularmente de hijos inmigrantes mexicanos. En aquel tiempo, Secundino vivía en una habitación sin luz de unos 35 metros, en el barrio popular latino llamado *Mission*, sobreviviendo gracias a un empleo en el Departamento de Salud del Ayuntamiento de San Francisco. Su trabajo consistía, básicamente, en visitar las casas del barrio latino-mexicano e inspeccionar el estado sanitario de las viviendas y comprobar si había ratas, facilitándoles, en su caso, la ayuda técnica municipal para su erradicación. Aunque pudiera parecer una tarea poco apropiada para un intelectual universitario, como era Secundino, la verdad es que además de la eficacia de su trabajo por sus cualidades personales de empatía, lengua y cultura con las familias mexicana, ese trabajo le servía como un espacio privilegiado para poder realizar su trabajo de campo antropológico. Una vez establecido y con recursos económicos más apropiados, se matriculó en las clases nocturnas del Departamento de Antropología de la *State University San Francisco*, cursando con brillantez todas las asignaturas y logrando obtener el *Master in Anthropology*. Desde el principio se centró en el campo de la sociolingüística, muy ligado a su interés, desde niño, por la literatura y desde joven por escribir obras de teatro, novela y poesía. En sus ocho años largos en California acumuló mucho y buen material etnográfico, prestando un interés singular al «habla» de los chicanos, el *Spanglish*, presentando su tesis doctoral en la UCM a su vuelta de los Estados Unidos, en 1980.

Yo me marché a California en 1972 y trabajé también con los hispanos. Hice un *Master in Social Science (Anthropology)* en la *California State University at Sacramento*. Residí durante casi tres años en California, realizando mi trabajo de campo sobre los «espaldas mojadas» mexicanos y en enero de 1975 defendí mi tesis doctoral titulada «Mitos, Rituales y Símbolos del Movimiento Campesino Chicano» en la Universidad Complutense de Madrid. Durante los tres años de mi estancia en Sacramento (1972-1975) mantuve una comunicación frecuente con Secundino. Fueron muchas las veces que fui a visitarle a San Francisco, ciudad a 130 kilómetros de Sacramento. Hablábamos por horas, comíamos frugalmente, no íbamos a restaurantes, no teníamos medios, poníamos unas salchichas en la plancha de la cocina... Nuestra principal preocupación era pagar nuestros estudios. Cuando yo dormía en San Francisco, lo hacía en un colchón que tenía en la entrada de la única habitación que hacía, al mismo tiempo de cocina y sofá-cama. Celebré la Cena de Noche Vieja de 1974 con Secundino, en la casa de la familia de su novia, Ana, en compañía de su abuela (la matriarca), su madre y sus hermanos (de Ana), refugiados en los Estados Unidos tras la revolución castrista.

En 1974, Secundino, Ana y yo realizamos un viaje etnográfico para tomar contacto con las comunidades hispanas de los antiguos territorios españoles y luego mexicanos, del Suroeste, recorriendo, en coche, desde California, los Estados de Nevada, Arizona, Nuevo México y parte de Texas. Hicimos visitas más espaciosas en Santa Fe, Tucson y en otras ciudades con restos coloniales de las Misiones religiosas y comunidades indígenas significativas y, especialmente, en la singular localidad de *Taos* (Nuevo México), a la que los españoles denominaron «indios pueblo» por la particular arquitectura de sus poblados, hechos con casas sólidas y habitaciones de piedra y adobe. En nuestra estancia en Taos, tras visitar una iglesia misional española dedicada a San Santiago, conversamos largamente con un indio chamán que hablaba español, aprendido de sus ancestros, a quienes los misioneros enseñaron esa lengua. Nuestro interés antropológico se avivó con el relato de este narrador «oficial» de la historia del poblado, para los turistas, quien atribuía a sus antepasados indígenas tanto la construcción de la iglesia como el culto a Santiago.

Secundino y mi persona volvimos desde España a Nuevo México en 2010, invitados a la celebración de los 500 años la fundación de la ciudad de Santa Fe y, obviamente, aprovechamos para visitar Taos treinta y seis años después de aquella primera visita. Alquilamos un coche, a lo que Secundino era muy aficionado, y recorrimos unos 113 kilómetros de distancia hasta llegar a la entrada del pueblo, vallada con dos fornidos guardias indios de seguridad de la «reserva indígena» de Taos. Eran las siete y media de una tarde de verano y, en un perfecto inglés, nos dijeron que no se podía pasar a visitar el pueblo pues «estaba cerrado a los extraños a partir de las siete de la tarde, porque eran las horas dedicadas a sus singulares ritos religiosos». Secundino, con su buen hablar en inglés y dialéctica tomista, intentó argumentar desde todas las perspectivas: que veníamos desde España, que éramos antropólogos, que visitamos el poblado en 1974, que nos atendió un guía-chamán, que habíamos realizado fotografías sobre esas visitas, etc. De nada nos sirvió. Recorrimos pausadamente el camino de vuelta y Secundino, muy enfadado, lo emprendió con el «tribalismo indigenista» del que eran culpables, según él, los antropólogos entusiasmados con las



comunidades originarias, disparando dardos contra mi posición militante y a favor de estos grupos étnicos.

Volviendo a nuestro viaje de 1974, ya casi al final, llegamos un lugar que Secundino tenía máximo interés en volver a visitar, pues allí había ejercido un tiempo como religioso oblato y tenía unos bellos y cordiales recuerdos de esa tierra y de su amigo del alma, su compañero y amigo el Padre Patricio.

¡Cuántas veces hemos recordado los dos ese singular viaje! Esos varios cientos de kilómetros recorridos por tierras de máximo calor y frío. Una noche se nos averió una rueda del coche y al poco tiempo también la de repuesto. Nos detuvimos al margen de la carretera, alumbrados solo con la luz de estacionamiento y nos echamos a dormir hasta las cinco de la mañana, cuando llegó la policía y llamó a una grúa que nos llevó hasta la ciudad más cercana.

Yo me marché de California a Albany en 1975, para cursar mi Doctorado en Antropología en la *New York State University at Albany* y, en 1977 volví a España. Me casé con una mexicana que conocí en Nueva York y aposté por residir en España para formar una familia, y la vida nos dio la razón; aunque fueron muy duros los inicios. En agosto de 1977, ya de vuelta en España, yo me ganaba la vida vendiendo enciclopedias y mi mujer, sin permiso de trabajo aún, daba clases de español a un niño coreano. Afortunadamente esa situación duró poco y al iniciarse el curso académico 1977-78 buscaban un profesor doctor para impartir clases en la cátedra de sociología del profesor Salustiano del Campo y me contrataron a mí; iniciando mi carrera docente con una asignatura de Sociología en la Facultad de Económicas y, gratuitamente, con otra asignatura de Antropología de Iberoamérica en el Departamento de Antropología de Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, sustituyendo temporalmente a una profesora que estaba haciendo «trabajo de campo».

Secundino y Ana también habían decidido, hacía tiempo, establecerse en España. Pensaban que en España tendrían más oportunidades y el futuro también les dio la razón. Secundino y Ana siguieron viviendo en San Francisco hasta 1980, cuando regresaron a España, ya casados. Secundino me dijo que se habían comparado un piso, en Villalba, y me pidió que le buscara trabajo. Hablé de ello con Carmelo Lisón Tolosana y, al poco tiempo, Secundino empezó a impartir, en horario de tarde, una asignatura del Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Por aquel entonces yo ya daba clases en el Instituto León XIII (actual Facultad de Política y Sociología de la Universidad Pontificia de Salamanca) y tenía dos asignaturas; le cedí una de ellas: «Cambio Social», que Secundino impartió en el campus de Madrid de la Universidad Pontificia y en los Cursos de Doctorado de Guatemala hasta su jubilación. Secundino también formaba parte del equipo de profesores del *Centro de Estudios de Migraciones y Racismo* (CEMIRA), que mi persona fundara, participando en los *Cursos de Inmigración* y en las *Semanas contra el Racismo* que anualmente celebrábamos; así como en los *Congresos Internacionales* de líderes chicanos y expertos españoles en inmigración que celebramos en Madrid (2005), en Cáceres (2008), en Texas-Dallas (2009) y en Madrid (2009). Durante la celebración del Congreso Internacional, en 2009, fuimos honrados con la entrega de las llaves del ayuntamiento de Dallas y de la bandera del Estado de Texas, ejerciendo Secundino, en ambos eventos, como intérprete y traductor.

Mi mujer acabó siendo secretaria del padre del niño al que enseñaba español, el cual trabajaba en el departamento de relaciones comerciales de la Embajada de Corea en España, y aprovechó la ocasión de recomendar a Ana (la mujer de Secundino) para entrar a trabajar en la Embajada de Corea, dado su perfecto conocimiento de inglés y español. El empleo de Secundino en la Embajada de Estados Unidos en España (como gestor cultural) lo buscó y lo consiguió por sí mismo y por sus méritos propios y singulares; así obtuvo su trabajo más estable y al que dedicó más horas hasta su jubilación. Sus compañeras de la Embajada nos han enviado emotivos testimonios sobre su persona que pueden leerse en los apartados siguientes, junto con otras semblanzas de parientes, compañeros y amigos que dan perfecta cuenta tanto de su valía profesional como de su persona.

Deseo finalizar, querido Secundino, este borbotón de sentimientos que han brotado de mí, entre dolores y gozos, al recordarte durante los cincuenta y cuatro años en los que fuimos amigos y compañeros de andanzas, con unos versos, aquellos con los que terminaba tu elegía a la muerte de nuestro compañero Jaime Martín Moreno, publicados en la Revista *Cuadernos de Sociología*, de la que tú fuiste fundador y director, y a la te entregaste con alma, vida y corazón. Termino, pues, esta semblanza con tus propias palabras y versos:

*Solamente por esto, y por mucho más, los que formamos parte de su entorno balbucimos la oración de los que esperan contra toda esperanza:*

*Descanse en paz tu asombro y tu sonrisa,  
Mientras llega la hora del regreso.  
Que tenemos que hablar de muchas cosas,  
Compañero del alma, compañero.*

## 1.6. DE SAN FRANCISCO A MADRID (Juan José García)<sup>7</sup>

Conocí a Secundino en su apartamento de San Francisco hace muchos años, a principios de los ochenta, cuando me lo presentara nuestro gran amigo común Tomás Calvo, quien estudiaba en Sacramento y era extremeño como yo. Por cierto, el camino fue de película barata, pues un número del Servicio Secreto nos pidió la documentación a los amigos que íbamos a visitarle. Habíamos pasado un rato en *Union Square* donde di un cigarrillo y lumbre a un *homeless*. Tras visitar una galería con cosas de Dalí nos dirigimos a mi auto, pero antes de subir se acercó un señor pidiéndonos la identificación a la vez que nos mostraba la placa. Convencido de la bondad de los «sospechosos» nos indicó cómo llegar a casa de Secundino donde ya nos esperaba con Ana María. Le habíamos dado tiempo para que terminara su jornada de matarratas, así le decíamos, como inspector de sanidad de la ciudad.

Ahí lo conocí. Todo un hombre cabal y buen amigo. Esa fue mi primera impresión que luego se afianzó en varios encuentros. Yo entonces vivía en Sacramento donde recibí varias visitas de la pareja. Más tarde me visitó en Los Ángeles, donde incluso pasaron una noche en mi apartamento.

<sup>7</sup> Profesor universitario; redactor del periódico *La Opinión* (Los Ángeles, California).

Luego vino Madrid, a trabajar en la Embajada Americana y a su casa en El Pinar. En la Embajada facilitó la contratación de mi sobrina María Elena y de ese modo entró a formar parte de nuestra familia, como diría mi hermana Eugenia. Le visité varias veces en la Embajada, incluso comí con él y otros compañeros. Un par de veces me llevó a su casa donde, tras una cena deliciosa preparada por Ana María, tuve que ver yo solo, por televisión, los famosos cuatro goles de Butragueño a Dinamarca en el Mundial de México 86. Ahí aprendí el vocablo «nini». Desde entonces nos comunicábamos por teléfono y nos veíamos durante mis vacaciones en la Villa y Corte.

Lo encontré de nuevo en 2005, en Madrid, con motivo del Simposio celebrado entre Madrid y Cáceres sobre las dobles migraciones a España y a Estados Unidos que había organizado el catedrático Tomás Calvo, como Director del CEMIRA y que contó con el patrocinio de la Universidad de Extremadura. En conversaciones privadas me demostró Secundino que conocía la situación de los migrantes a EE.UU. y sus costumbres mejor que algunos de los ponentes que hablaban de memoria, quienes parecían equiparar a los 50 millones de hispanos en EE.UU. con otros tantos lectores. Entre paréntesis, un servidor expuso la historia y realidad del diario *La Opinión* de Los Ángeles y su vocación como introductor y guía en la vida americana para los lectores llegados de todas partes del mundo hispánico, vocación muy distinta, por cierto, a la de la prensa española con sus inmigrantes.

Secundino siempre me dio la misma impresión, la de ser un hombre cabal, muy culto, humanista abierto a todos y a todo, sin pretensiones, humilde, sabio, al mismo tiempo que dispuesto a compartir sus conocimientos enciclopédicos. Con un humor sencillo que podía tomarte el pelo sin tú darte cuenta. Todavía escucho su voz, suave como la corriente callada del río, a la vez que soltaba de repente una carcajada que te hacía sentir que habías contado un chiste gracioso. Eso sí, le descubrí un gran defecto, al menos por entonces, *pasaba* del fútbol, como me lo demostró dejándome solo delante de su televisor para «presenciar» el famoso milagro de Butragueño. Se lo perdoné.

## 1.7. ENCUENTROS INTERNACIONALES DE ANTROPOLOGÍA

(Ricardo Sanmartín Arce)<sup>8</sup>

Compartí con Secundino Valladares toda su vida académica como miembro del Departamento de Antropología Social en las dos sedes que tuvo la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, primero en el campus de la Moncloa y luego en el de Somosaguas, hasta que el Profesor Valladares se jubiló. En el campus de la Moncloa, la estrechez del espacio nos obligaba a una convivencia más estrecha, pues sólo había un despacho para el director que, a su vez, funcionaba como sala de reuniones de Departamento, una pequeña biblioteca especializada en Antropología, y un minúsculo despacho para el resto de los profesores. La cordialidad y simpatía de Secundino hizo siempre más habitable aquel pequeño despacho. Por aquellos años 80' vi con más frecuencia a Secundino porque ambos compartíamos turno de tarde

---

<sup>8</sup> Catedrático de Antropología Social y director del Departamento de Antropología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Miembro numerario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

para dar nuestras clases. Una vez ya en el campus de Somosaguas, logramos cada profesor nuestro propio despacho. Poco a poco fue creciendo el número de profesores y fuimos cambiando horarios de clases. Secundino siguió por las tardes y yo pasé a las mañanas en la medida de lo posible. Esa menor coincidencia se veía compensada en las reuniones internacionales que organizaba todos los años Carmelo Lisón Tolosana, fundador y director del Departamento hasta 1990.

He escrito muchas veces sobre aquellas reuniones al recordar a mi maestro y amigo Carmelo Lisón. Ahora quisiera unir a ese recuerdo académico la memoria de Secundino Valladares que, invitado por Lisón, era una presencia repetida e inolvidable. En las fotos puede verse su figura llenando la escena, centrando la atención de la conversación, atento a la ponencia en marcha en Jaca entre antropólogos franceses y chilenos. Aquellos años, Lisón nos reunía cinco veces cada curso. La primera era a finales de octubre en la Casa de Velázquez de Madrid, entre antropólogos e historiadores franceses y españoles, aunque también, a veces, venía algún norteamericano o inglés. Aquellas reuniones eran precedidas, la noche anterior a su inicio, por una cena informal en casa de C. Lisón, con la tan británica hospitalidad de Julia Donald. En febrero o marzo se hacía una segunda reunión en el parador de Sigüenza y, años más tarde, en Jaca. Recuerdo en alguna de las de febrero, en Jaca, el cuidado con que Secundino pasó bajo carámbanos de hielo en una de las excursiones que organizaba Gaspar Mairal al terminar las sesiones en el colegio mayor de Jaca, donde nos alojábamos y reuníamos. La tercera reunión se celebraba en Granada, en el centro Ángel Ganivet que dirigía José Antonio González Alcantud, reunión que, años más tarde se trasladó a Valencia con la ayuda de la profesora Petra M<sup>a</sup> Pérez Alonso-Geta. Una cuarta reunión tenía lugar en el Pazo de Mariñán, con el apoyo de José Antonio Fernández de Rota y Monter y, la última, en el palacio de la Magdalena, en Santander, en junio, terminado ya el curso en Madrid, donde Lisón dirigió durante 15 años la Escuela Julio Caro Baroja de Antropología Social en la UIMP (Universidad Internacional Menéndez Pelayo). El conjunto supuso una verdadera universidad itinerante en la que solo unos pocos antropólogos españoles estaban siempre, dando continuidad, y el resto cambiaba todos los años. Venían invitados de Barcelona, A Coruña, Santiago (de Compostela y de Chile), Roma, Florencia, Siena, Palermo, Oporto, Tokio, Sorbona, París, Burdeos, Pau, Oxford, York, Méjico, Princeton, Chicago, Cornell, Florida, Puerto Rico, Pekín, Jerusalén, El Cairo, Augsburgo, Elx, Murcia, CSIC, Salamanca, Sevilla, Palma de Mallorca, Castellón, Alicante, Valladolid, Burgos, Cáceres... De quienes asistieron, varios ya nos han dejado. No quisiera dejar de recordar, junto con Lisón, a Mikel Azurmendi que, con Secundino, formaban un verdadero espectáculo académico. Eran tres grandes oradores que, animados por Gaspar Mairal, penetraban con brillantez en el debate de las ideas formuladas por los ponentes. La erudición de Secundino, su facilidad argumentativa, la inteligente chispa con que hacía ver sus ideas, constituye un gran ejemplo de didáctica y agilidad. Al terminar poco antes de cada cena, Lisón se retiraba, pero unos pocos solíamos salir a tomar una copa y allí la discusión continuaba entre Secundino, Mikel, Gaspar, Luis Álvarez Munárriz, Bernard Traimond, y algunos más.

De aquellas repetidas sesiones en Jaca, en Madrid ... aprendimos mucho y con gran libertad, no solo por las ideas, sino por el testimonio humano de todos ellos.

Bien me gustaría ahora seguir teniendo a Secundino para continuar debatiendo, precisamente en esta época tan distinta a la de aquellos años. Entonces, quizá por ser todos más jóvenes, todo parecía más verdadero, todo parecía alcanzable. Era, sin duda, un mundo con más esperanza.

Memoria y esperanza son dos grandes temas que hoy es inevitable repensar, y quisiera ofrecer mi reflexión –nunca tan erudita como la que habría hecho él– en homenaje a Secundino, a quien vi por última vez el 28 de octubre del 2021, cuando recordábamos a Mikel.

La memoria nos asalta de muchas formas. Viene del pasado y nos fuerza a comparar lo que nos presenta con el presente. Imagino que Secundino matizaría: «sí, pero lo hace porque nos importa el futuro». Como siempre, tendría razón. Quizá citaría a Ortega cuando decía que las cosas humanas «están hechas, en su presente, de pasado y de futuro ... sus dos entrañas que están funcionando dentro de ellas, que están dándoles su actual ser»<sup>9</sup>.

Todos reconocemos la importancia de la memoria, el capital que en ella tenemos como fundamento de cuanto ha aprendido la Humanidad. Pero también sabemos que el recuerdo nos engaña muchas veces. Bueno, más bien somos nosotros quienes nos engañamos al tergiversarlo para que su verdad no nos turbe demasiado. Desde San Agustín a Proust, muchos han tratado de la memoria y sus tipos, hasta el Dr. S. Freud lo hizo, también R. Koselleck destapando los estratos del tiempo que se suman en todo presente. Desde el desarrollo de monumentos recordatorios y los estudios de la Arqueología y la Historia, hasta las huellas rastreables para identificar direcciones IP en la actualidad, han cambiado mucho los modos de recuperar información de lo acontecido en el pasado.

Junto a esas tan diferentes formas activas de recordar, Proust destacó el papel del recuerdo involuntario. Sin duda, ese tipo de asalto del pasado sobre el presente llega siempre motivado, cargado de valor como una pregunta vital que no hemos logrado esquivar, que nos da de lleno, y suele hacerlo en el corazón. Hay recuerdos momentáneos y otros que persisten, que regresan una y otra vez, que quedan como un eco, sordo casi, en el fondo, hasta constituir la música de nuestra propia película y que suena sin que nos demos cuenta de su voz ni de su letra.

Escuchar la memoria siempre ha sido sabio, pues nos brinda un punto de comparación sobre el que podemos trazar una línea que lo una al punto en el que estamos al recordar. Hasta la *Criatura* de Frankenstein buscaba en su origen vital el recuerdo inexistente del amor materno, pues lo veía en los demás como fundamento de su ser y base de la esperanza. También los *replicantes*, en *Blade Runner* (1982), investigaron sus recuerdos artificiales para responder a la duda existencial y dilucidar el sentido de sí mismos. Ese ir y venir del presente a la memoria y con ella mirar al futuro no es un movimiento lineal, sino de gran complejidad. En realidad, por corta que sea la recta que une dos puntos, siempre es una enorme simplificación considerar nuestro camino como esa unión entre pasado y presente. Como sabía Machado, ese camino

---

<sup>9</sup> Ortega y Gasset, J. (1979 [1948-49]). *Una interpretación de la Historia Universal*. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, p. 100.

solo se ve hacia atrás. El futuro solo tiene el punto del temor y de la esperanza, y lo que señala es ya un tercer punto.

Bien visto, en realidad, son muchos los puntos que componen todo recorrido vital. De ahí la sinuosidad de toda vida. Compararla con un camino subraya la progresión inevitable hacia el fin, aunque contenga repeticiones, círculos y rodeos, correcciones y cambios de dirección. Nada queda atrás, aunque su imagen se desdibuje –o pierda– desatendida bajo los restos de cada nuevo afán que la cubre. Por eso, la linealidad del camino o de una progresión no da cuenta verdadera de lo que nos pasa. Subrayaba Proust cómo bajo el olvido yace el recuerdo. Seguía, pues, ahí, presente en el fondo como una nota sostenida sobre la cual cobra sonido y sentido la melodía, en un ahora continuo. Lo mismo ocurre con el futuro cuya estrella usamos ahora mismo como guía. Sin duda, ese recuerdo revivido y ese futuro luminoso no coinciden con lo que la historia comprueba pues, en realidad, son parte constituyente del presente, como decía Ortega. Sin embargo, ninguno es mero instante ni mero e ineludible progreso, sino prueba de que los hechos nos hacen tanto como la imaginación y la esperanza, aquí, ahora, en este presente continuo, continuamente discontinuado.

Inmersos en esa masa del tiempo, aunque no sea cierto, parece que el pasado crezca a medida que el futuro disminuye al acercárenos al presente. Quizá por ello, aunque sea escasa, resulta cara y valiosa la esperanza. Esa herramienta tan pequeña y mágica con la que tanteamos el bulto del futuro desconocido, ese palo de ciego es arma poderosa que proyecta al tantear lo que nunca está solo en nuestras manos, y al intentarlo corrige lo que imaginó, modela al creador y deja su pequeña huella en la figura de lo que ya no es futuro.

La esperanza no es solo deseo, ni solo imaginación, como tampoco la memoria es mera nostalgia, ni añoranza de un pasado mejor. Ambas solo se sustentan si son verdad, aunque en su figuración se hallan servido de la imaginación. Secundino citaría aquí a Unamuno, cuando dijo que «la verdad es un tema moral, no el simple contrario del error sino de la mentira»<sup>10</sup>. Esa exigencia moral reclama a la voluntad acción investigadora para encontrar la verdad en la historia, pero también pide al deseo que pruebe su fuerza en la estructura de lo real y que, en su diálogo con los hechos, despierte la atención para evaluar con fidelidad la estructura de lo posible. Quizá no haya esperanza sin deseo, aunque sí que exista el deseo sin esperanza, frustrante, desesperado. Esa asimetría nos hace ver que no son equivalentes, aunque se impliquen. La esperanza es, pues, deseo, imaginación y verdad. Aunque no se mencione entre las potencias como la memoria, entendimiento y voluntad, y se la nombre como virtud, entre la fe y la caridad, las presupone, pues no se logra sin el ejercicio de la voluntad, usando lo aprendido con el entendimiento que nos habla desde la memoria. Sin duda, la clave está en su búsqueda hacia el futuro y en su uso de la imaginación y escucha para entrar en la verdad. Por eso, en estos tiempos de guerra y mentira, resulta tan difícil que nazca una esperanza.

---

<sup>10</sup> Unamuno, M. (2011 [1904]). *Mi confesión*. Edición y estudio de Alicia Villar. Salamanca, Ed. Sígueme, p. 58.

La juventud, que ha sufrido en los últimos años una sucesión de crisis, solo ha reconocido una imagen cultural sobreentendida al perderla. El *progreso* al que llegaron generaciones anteriores les dejó, de pronto, sin sus promesas. Como confiesan los encuestados, «todos queremos eso ... formar una familia y en su día tener un trabajo estable ... que en un futuro podamos vivir de ello ... vida estable ... lo que me da la felicidad no es tanto el dinero sino la estabilidad»<sup>11</sup>. No se trata de una reacción temerosa que prefiera el pasado o la inmovilidad, que rechace la dinámica de la historia. Tampoco obedece al miedo al cambio, pues, en realidad, muchos cambios tecnológicos son ampliamente bienvenidos y usados por la juventud. No repiten, sin más, un discurso tradicional. Lo que se rechaza es la frustración de la esperanza nacida en un contexto que ha cambiado velozmente sus condiciones. Lo que era posible ya no lo es. La estabilidad no se dificulta por moverse y cambiar. Depende, más bien, de que el diálogo de la acción con las condiciones del contexto responda positivamente, de modo que el actor pueda hacerse una idea de conjunto, planificar sus esfuerzos a un ritmo compatible con el propio movimiento de la historia. Ese desajuste tiene raíces más hondas y lejanas del presente encarecimiento de la energía y de la escasez de suministros por la guerra. Se ha sentido cuando se han sumado múltiples efectos de distinto origen. Desde la desregulación financiera durante los mandatos de M. Thatcher y R. Reagan a nuestros días, se han sumado crisis, disminución de la pobreza, crecimiento de la desigualdad, gran progreso tecnológico, paro y precariedad del trabajo, cambio climático, pandemia y guerras, todo lo cual ha desvelado, de pronto, la detención del progreso para las nuevas generaciones. Los hijos lo sienten incumplido cuanto se sobreentendía como la gran promesa al final del viaje. Su mayor preparación ha resultado ser un fiasco que solo ha alargado su inmadurez. La informatización de la sociedad, tan disparmente lograda todavía, lenta, poco uniforme para resultar eficaz, también ha creado tanta dependencia como el gas y el petróleo ruso o árabe.

La suma ha sido contundente. No fue solo la economía lo que no vimos como estúpidos. No poder crear una familia o migrar, la soledad de la edad, etc., erosionan la experiencia en la misma dirección. Todo eso hizo que no viésemos la fragilidad de los símbolos y todo cuanto olvidamos perdiendo su memoria. La luz artificial restó profundidad a la imagen del mundo y de la vida, y ha quedado su superficie tan en primer plano que no vimos ya el esplendor de su misterio. El estruendo del artificio nos hizo sordos al mundo. Olvidamos que la tierra prometida, como siempre lo fue Ítaca, está en el viaje, la crea el viajero, y todavía cabe construirla. Ahí está la esperanza que habría que aprender tras el desengaño.

Secundino Valladares dejó en la memoria de sus compañeros, amigos y alumnos de la universidad un ejemplo imborrable de brillantez académica, de agudeza y elegancia en el debate, de pedagogía eficaz, de afabilidad en la vida social. Hasta en los momentos tan dolorosos, como al despedir a su querida Ana, dio un gran testimonio de amor y de verdad, de asunción del gran misterio de la vida y, con todo ello, nos llenó de esperanza.

---

<sup>11</sup> Megías Quirós, I. (2019). *Protagonistas y espectadores. Los discursos de los jóvenes españoles*. Fundación SM – Centro Reina Sofía sobre adolescencia y juventud – FAD, Madrid, p. 17.

## 1.8. A SECUNDINO VALLADARES, EN SU MEMORIA (Beatriz Moncó Rebollo)<sup>12</sup>

Está cayendo el día de un septiembre cálido de 2022, que se resiste a abandonar el verano. Pienso en ti, en cómo hacer para poder desligar, en estos momentos, el dolor de tu pérdida del bienestar que durante años me ha producido tu cercanía, en cómo desvincular mis últimos recuerdos e imágenes tuyas de aquellos otros que, aún con su antigüedad, tienen un color más esplendoroso, un sentimiento más alegre, un mensaje más afable. Nos hacemos mayores, Bea, me dirías riéndote. Y yo, como casi siempre, me reiría y te daría la razón no sin recriminarte el diminutivo de mi nombre. Es muy difícil hablar contigo sabiendo que no me vas a responder, o a preguntar, o a contradecir, o incluso a explicarme algo que atenuase, aunque fuera por un momento, mi incompreensión o mi duda. Cuántas veces, al ir a la Facultad, con el tiempo pegado en los talones, picabas mi puerta simplemente para hacerme un gesto con la cabeza, ofrecerme una sonrisa o preguntarme, como médico a paciente, si todo estaba bien. Y lo más curioso es que esos días, después de tu ánimo, yo sentía que, efectivamente, todo iría bien. Cuántas veces, amigo, has sido un bálsamo para mí; me duele infinito no habértelo agradecido antes de modo suficiente. Lo hago ahora, en público, como lo mereces.

Quizás, pienso, en esta ocasión debería escribir algo más docto, más académicamente correcto, que diera buena cuenta de tu gran capacidad intelectual y tal vez de la mía, pero ¿sabes qué? no me apetece. Y sí ya mayores (como bien decías) no intentamos hacer lo que queremos, dime tú para cuando lo vamos a dejar. Bien es verdad, sin embargo, que si en la Facultad y en las clases era gloria escucharte aún lo era más hacerlo en las reuniones que teníamos con otros y otras colegas. En Madrid, en La Casa de Velázquez, en Sigüenza, Toledo y Granada, en Jaca... Recuerdo estas últimas y tu nombre destaca en mi memoria como una luz brillante. Tus intervenciones, réplicas, reflexiones, interpelaciones, todo tu discurso, era una experiencia increíble que daba muestras claras de tu lucidez y capacidad. No puedo olvidar aquella vez que amablemente leíste mi ponencia puesto que un pequeño accidente no me permitió acompañaros. A la vuelta, muchos colegas me comentaron mi texto con más o menos crítica, pero lo que encontró unanimidad entre todos fue lo mucho que les gustó escucharte «mis palabras» (y lo pongo entre comillas porque creo que yo me limité a ser el apuntador en la escena), y lo espléndidamente bien que explicaste lo que yo había escrito. Siempre fuiste un excelente hermeneuta y un orador elegante y explicativo. ¡Qué bien lo sabían tus alumnos! ¡Y cuánto te reías cuando te refería algunos comentarios que me trasladaban sobre tus clases!

Esas reuniones fuera del estricto marco universitario no solo eran un extenso espacio de debate sin fin sino una excelente oportunidad para que, algo más relajados fuera de las aulas, los más jóvenes (entonces) disfrutásemos de escucharos discutir, argumentar, contradecir y, en suma, de enseñarnos antropología más allá de los programas y las facultades. Eso era vida, Secundino, era experiencia, era un legado

---

<sup>12</sup> Catedrática y compañera de Secundino Valladares en el Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid.



que, como lluvia tenue, empapaba mentes y corazones, presente y futuro. Gracias, mil gracias, por ello. Y mi agradecimiento también porque me descubriste otro modo de ver a los escritores de la Generación del 98. Qué espléndida tu dirección monográfica, qué bien lo hiciste y cómo bajo tu batuta, junto a otros compañeros, orquestasteis una obra en la que Unamuno, Azorín, Ganivet, Valle-Inclán, Baroja, Maeztu y Machado y Álvarez interpelaron al lector de tal modo que, como decía más arriba, obligaron a repensar y significar la obra de su generación y la historia de nuestro país.

Pero quiero resaltar algo para mi central: tu dominio de la palabra. Eras oralidad pura, enseñanza continua, fuente de reflexión pausada después de escucharte y poder diseccionar poco a poco tus palabras. Siempre te gustaron las palabras y te sentías cómodo entre ellas. No es raro que tú mismo escribieras «Es la palabra quien nos brinda la figura del mundo, quien nos enseña a ver [...] Las palabras tienen vida [...] Mientras unas duermen, otras velan, [...] unas crecen vigorosamente mientras otras están en franca decadencia, y están las que resucitan, las menos, y de ser opacas y cerradas como la muerte se vuelven transparentes [...] En fin, hay palabras arcaicas que son un enigma y palabras futuristas que desafían al hermeneuta, palabras muy privadas que se guardan con siete llaves de la curiosidad del forastero, palabras tabú sólo para iniciados, palabras indecibles y palabras maquilladas para engañar al exégeta ingenuo». Tus palabras, tu legado. Un recuerdo vívido e imborrable en mi memoria. Un caudal de sabiduría, lucidez y elegancia.

Recordando precisamente tus palabras vienen a mi memoria momentos extraordinariamente enriquecedores. Son muchas las anécdotas, las situaciones, las personas y los lugares que se agolpan cuando pienso y rememoro los años en los que tuve (y tuvimos) el regalo de tu entrañable presencia. Sobremesas y cafés que guardo como tesoros junto a los amigos y colegas que, como tú, siguen presentes, aunque ya no estén. Llevamos malos años, muy malos, con pérdidas insustituibles que revuelven recuerdos y sentimientos una vez tras otra. Dice la canción que algo se muere en el alma cuando un amigo se va. Créeme, Secundino, es totalmente cierto.

## 1.9. SECUNDINO VALLADARES EN TRES MOMENTOS ESTELARES (José Antonio González Alcantud)<sup>13</sup>

Mi relación con el profesor Secundino Valladares pasa inevitablemente por las «celebraciones» del 1898. Secundino era muy *ganivetista*, como pude comprobar muy pronto. Cuando lo conocí yo dirigía un centro de antropología que llevaba el nombre del insigne «pensador» granadino Ángel Ganivet García, radicado en su casa-molino familiar. Ganivet había fallecido por voluntad propia en 1898. Me tocó organizar los fastos, en cierta manera, del suicidio del brillante pensador, y con ese motivo invité al profesor Valladares a un coloquio titulado «Intelectuales y ciencias sociales en la crisis de fin de siglo». Cómo a los «viejos españoles», fuese cual fuese su inclinación,

<sup>13</sup> Catedrático de Antropología Social de la Universidad de Granada y académico correspondiente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Premio internacional Giuseppe Cocchiara a los estudios antropológicos 2019. Excompañero de Secundino Valladares.

hacia derecha o izquierda, la personalidad y obra de Ganivet le planteaban al profesor Valladares numerosos interrogantes. Probablemente, hoy comprendo, lo unía a Ganivet el fracaso americano del 98, tierras que Secundino conocía bien, pero sus argumentos llegaban hasta el presente, hasta la europeidad irredenta. En su texto, llamado «El desencanto de la modernidad en Ganivet», dejó sentenciado el doctor Valladares: «Desde sus ojos interiores, ávidos de claridad [para Ganivet] la modernización de Europa no era otra cosa que la imposición sufrida por los pueblos de una civilización forzada y artificial, ajena a su verdadero ser. En este sentido, todos somos mayas», o sea héroes ganivetianos de esa novela suya, tan «antropológica», llamada *La conquista del reino de maya por el último conquistador español Pío Cid*. No se trataba tanto de españolear, como hubiese dicho el profesor Lisón, sino de seguir planteándose a fondo los males seculares de España, que seguían planeando sobre nosotros tras un siglo en él que se incluía una tremenda guerra civil, abocada en buena medida por la ruta del 98, y que ahora tenía su encuadre esperanzador en el interior de la misma Europa, aunque fuese escépticamente.

De otro lado, tuve asimismo la feliz oportunidad de ser invitado por el profesor Secundino Valladares en ese mismo 1998 a colaborar en un número monográfico de la *Revista de Antropología Social*, de la Universidad Complutense, que él coordinaba, siendo director de la publicación el profesor Carmelo Lisón Tolosana. El número de la revista se presentó en Madrid, y a ese encuentro, recuerdo que el profesor Valladares invitó al máximo exponente de los estudios sobre el exilio filosófico español, José Luis Abellán. A los postres, y cuando habíamos tomados los licores, no sé cómo surgió una conversación de cercanía entre Secundino y yo mismo. De la cual recuerdo que le dije que yo vivía con mi mujer e hijos durante parte de la semana en un pueblo del sur de la provincia de Córdoba llamado Aguilar de la Frontera, gracias a que los políticos de aquel entonces no valoraban lo suficiente mi pequeño cargo para dar la venia de trasladar a mi familia a Granada. Cuál no fue mi sorpresa cuando Secundino, igualmente sorprendido de esa relación mía con Aguilar, me confesó que él había sido allí en sus inicios un humilde maestro de primeras letras en un colegio religioso. Sé de muchos que en sus petulancias profesoras hubiesen ocultado el dato de los orígenes, el de los modestos trabajos y ganapanes de los comienzos. España no es tierra para alardear de trabajos sencillos o manuales. Esta confesión me ganó su simpatía, ya que vi en él lo que era: un maestro, de primeras y últimas letras, en el sentido más noble del término. Su voz ahuecada, castellana, otorgaba a esta cuita franciscana –por la humildad de san Francisco de Assisi– la verdadera *auctoritas*, la que proviene del fondo de lo humano.

La otra anécdota tiene mucho que ver con la anterior, y nos desvela su personalidad. Con motivo de unas de aquellas oposiciones a cátedra de universidad que dejaban más heridos que sobrevivientes, se presentó sorpresivamente en el ejercicio público a la que yo concurría. Yo acudía de manera deportiva, ya que conocía que sin padrinos –como Ganivet, en su oposición a profesor de la universidad granadina– no tenía posibilidad alguna de alzarme con el triunfo en justa lid. La plaza estaba otorgada de antemano a un candidato que a su vez iba a «colocar» (probablemente con desconocimiento de los demás jueces) al hijo de un miembro del jurado, que por cierto alardeaba de izquierdismo, pero que respondía al favor por favor. No esperaba público alguno en el aula.

Pues bien, ante mi asombro, cuando me tocaba defender mi candidatura a catedrático se presentó Secundino; no más hubé terminado me abrazó, y con su voz profunda, elevándola para ser oído bien, ya que hablaba de espaldas al tribunal, sin increparlos directamente, llamó ignorantes a sus componentes, poniéndolos por debajo de la suela de mi zapato. Yo me sonrojé, pero supe valorar el verdadero cervantismo de Secundino, que enlazaba más que con el caballero andante de La Mancha y sus imaginarias desdichas, con las peripecias y desventuras de su autor, el aventurero don Miguel de Cervantes.

Así pues, el recuerdo que yo conservo de Secundino Valladares es el de antropólogo de fuste, forjado entre la más profunda españolidad, entre cervantista y ganivetiano. Hombre de estos mundos, de los que gustaban a nuestro común maestro Lisón, que apreciaba hasta lo más hondo a sus amigos, entre los que quisiera atrevidamente encontrarme.

#### 1.10. RECORDATORIO DE SECUNDINO VALLADARES (Paz Gatell Maza)<sup>14</sup>

Cuando comencé en 1996 mis estudios de Antropología Social y Cultural en la Universidad Complutense de Madrid, había comenzado a ser una licenciatura de segundo ciclo, en ese momento, los estudios de esta disciplina estaban enmarcados en crear un perfil de antropólogo académico, elitista, cuya única salida profesional era la docencia y la investigación universitaria. Por tanto, la irrupción de la Enfermería que eran alumnos que procedían del campo de Ciencias de la Salud, en su mayoría superando la treintena de edad, casi todos con trabajos dedicados a la asistencia laboral en el ámbito del Sistema Nacional de Salud, distaban mucho sus intereses, al estudiar antropología, de ese objetivo profesional. Esto originaba un especial rechazo por parte de muchos de los profesores de aquel departamento, a recibir entre sus filas de elite a este tipo de alumnado. Sin embargo, el papel que juega la cultura en el proceso salud-enfermedad y más concretamente en el contexto de los cuidados, pronto se convirtió en una fuente de dedicación, estudio e investigación para el millar de enfermeras que en el devenir del tiempo se licenciaron en antropología.

Secundino, recibió con agrado y simpatía la llegada que aquel nutrido grupo de enfermeras, en su mayoría, con importantes responsabilidades laborales y familiares, entregándose a facilitar el estudio de la antropología como una devoción más que una obligación. Esto nos hizo elegirle como «profesor preferido» entre los muchos que nos daban asignaturas.

Hoy en mi recuerdo, tengo presente al profesor que, en la asignatura de Antropología del Lenguaje, nos hacía pasar horas de verdadera diversión y disfrute aprendiendo los contenidos de la materia. Profesor versado, culto, de verbalizado rápido que hacía de sus lecciones una fuente de saber deseado y esperado.

Por esas cosas que tiene la vida, una vez que me licencié no nos volvimos a ver, aunque siempre supe por referencias de otros colegas de él. Pero justo un mes antes de su fallecimiento coincidimos en la Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas (RACMP) en la sesión necrológica de otro de nuestros queridos profesores Carmelo

---

<sup>14</sup> Exalumna de Secundino Valladares.

Lisón Tolosana. Iba acompañado de su fiel amigo y colega, tan querido por él como por nosotras, sus alumnas, Tomás Calvo Buezas. Me contó de su enfermedad y del duro tratamiento; ya su semblante hablaba, antes que su boca, de que algo no estaba bien. Pero me llenó de alegría el encuentro y tuvimos momento para reír recordando aquellos días de penuria en el aula por llegar a todo, estudios, trabajo y familia, como era mi caso ¡Cuánto agradezco aquel encuentro!

Gracias por ser el gran profesor que fuiste, Secundino Valladares.

### 1.11. RECORDATORIO DE SECUNDINO VALLADARES

(Nuria Martínez Díaz)<sup>15</sup>

Comencé mis estudios de Antropología Social y Cultural en 1997, en la UCM, y los finalicé en el 2000. Allí fue donde conocí a Secundino, fue mi profesor en las asignaturas de Antropología Política y Antropología del Lenguaje.

En aquel momento se accedía, con otros estudios universitarios ya cursados, al segundo ciclo de la licenciatura, por lo tanto, teníamos por delante los cursos 4º y 5º. Varios alumnos procedíamos de Trabajo Social y había muchas compañeras de Enfermería. Las clases se impartían en horario de mañana y tarde y como además teníamos nuestro trabajo y, en muchos casos, obligaciones familiares hacíamos verdaderos malabarismos por acudir a las clases y estudiar las materias. Nuestros esfuerzos se traducían, generalmente, en buenas calificaciones.

Las clases con *Secun* eran amenas, ilustrativas y solían acabar antes de lo que nos hubiera gustado. Su generosidad como docente trascendió a una relación personal, y pasamos a compartir tiempo fuera del aula para continuar con comentarios, referencias, aclaraciones, anécdotas académicas y de académicos... Todo esto nos hizo compartir buenísimos momentos con nuestro querido profesor. De vez en cuando nos escapábamos a comer a una arrocería de Pozuelo donde las sobremesas eran eternas y nos reíamos mucho. Tenía un sentido del humor tremendo, muy irónico, con esa agudeza que solo tienen las personas realmente inteligentes. Era tremendamente considerado al hablar de personas y situaciones concretas y, aun así, dejaba clara cuál era su opinión al respecto.

También fue mi director en el trabajo que hice para superar el entonces Diploma de Estudios Avanzados (DEA) y vivimos, de nuevo, situaciones que tomamos con humor y escepticismo.

Fueron pasando los años y lamentablemente dejé de verle, aunque por amigos comunes supe de la pérdida de su mujer y más tarde de su enfermedad. Poco antes de fallecer nos encontramos en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, me reconoció inmediatamente y nos pusimos al día. Volvimos a conectar por nuestro cariño a esta disciplina que es la Antropología, por la que él transitó con éxito y con independencia.

Ha sido un privilegio haberte conocido, Secundino.

---

<sup>15</sup> Doctora en Antropología Social y Cultural. Exalumna de Secundino Valladares.

## 1.12. RECORDATORIO DE SECUNDINO VALLADARES (Elena Echeverría Rey)<sup>16</sup>

Maravillosa fue mi suerte de tener a este magnífico profesor, más maravillosa todavía me parece la relación que vivió junto a su esposa. En este breve intercambio de comunicaciones con él, pude apreciarlo. El 21 de abril de 2015, tras decirme el profesor Tomás Calvo Buezas que Ana María, la esposa del profesor Secundino, había fallecido, le envié un correo que decía:

Estimado, admirado y formidable profesor, soy Elena Echeverría, acabo de recibir el correo de Tomás de la muerte de su esposa Ana María. Mi alma y mi corazón están a tu lado.

Secundino me respondió:

Querida Elena,

Cómo te agradezco eso de «alma, vida y corazón»... Después de tantos años de compañía, Ana María descansa en la paz de Dios y nosotros descansamos también. Fueron seis larguísimos meses durante los cuales el «Amado» de San Juan de la Cruz se escondió y nos dejó con gemido. Es tremendo ese ocultamiento de Dios, el silencio de Dios, de un Dios escondido. Por eso mismo gemía Machado: «Señor, ya me arrancaste lo que yo más quería... Señor, ya estamos solos mi corazón y el mar». Este duelo es soledad con el mar por testigo.

Bueno, Elena. Una suerte haberte conocido.

Un abrazo.

Secundino

Con emoción le escribí:

Hola, profesor.

Me conmueve mucho su respuesta, tan estremecedora y hermosa. Puede que, quizás, el Amado estuviera presente en todo momento, y cuando mirabas a los ojos de Ana María con ternura, mirabas a los Suyos también. Y cada vez que curabas su cuerpo dolorido, también curabas las heridas de Él. Y cada vez que hablabas con ella y la consolabas, aun no sabiendo si te escuchaba, también le dabas a Él, misericordiosamente, tu aliento y consuelo. Y como el Amor traspasa tendones, músculos y huesos, y circula puro y libre, cuando amabas a Ana María estando como estaba, Él recibía tu amor a raudales ¿Acaso puede haber amor más sublime que el que tú has prodigado?

Con rendido reconocimiento, quería compartir este pedacito de maravilla que me tocó conocer de su persona.

---

<sup>16</sup> Alumna de Antropología de la UCM.

### 1.13. DESDE GUATEMALA, TUS ALUMNOS Y ALUMNAS NO TE OLVIDAN (Gilberto Rodríguez)<sup>17</sup>

Mi mejor testimonio sobre Secundino será reiterar las palabras que pronuncié en su misa-homenaje, celebrada en Guatemala y transmitida por televisión, donde hablé, en nombre de tantos alumnos y alumnas que pasamos por sus clases de Doctorado en Sociología. La docencia se impartía (de manera presencial y a distancia) en la ciudad Guatemala, por profesores de la Facultad de Ciencias de Políticas y Sociología de la Universidad Pontificia de Salamanca. El profesor Valladares ejercía como subdirector de dicho Programa de Doctorado y como director de la revista *Cuadernos de Sociología*.

El doctor Valladares impartía, generalmente, cursos sobre cambio social y antropología; pero sus clases eran mucho más que una lección informativa, pues siempre las enriquecía con agudas reflexiones críticas y su gran sabiduría humanista, a veces salpicadas de humor.

Estas son algunas de las ideas que pronuncié en la misa-homenaje en recuerdo de nuestro querido profesor Secundino Valladares:

«Los que somos creyentes en Cristo, sabemos que el más valioso acto de cariño para un amigo o familiar fallecido es una oración al Señor; por eso queremos agradecerle al padre Jesús que oficia esta eucaristía y a todos ustedes que nos acompañan en esta misa dedicada a la memoria de un gran amigo y profesor, el doctor Secundino Valladares Fernández, persona especial que siempre mantuvo la sonrisa y que, a nosotros, sus alumnos, nos brindó no solo conocimiento sino también su sincera amistad.

Como señala su casi hermano Tomás Calvo Buezas en su *In Memoriam*, Secundino fue un profesional bien preparado que impulsó, desde sus inicios, el Programa de Doctorado de la Universidad de Salamanca en Guatemala. Programa en cuyos Cursos de Doctorado en Sociología se matricularon alumnos de Guatemala, de Nicaragua, Colombia e incluso hispanos residentes en los Estados Unidos de Norteamérica.

Secundino poseía muchas cualidades, entre las que destacaban: su carisma y don de gentes, lo brillante de su pensamiento y su clara exposición y, sobre todo, su gran entrega a lo que hacía y a sus amigos. Y por eso llego ser uno de los más queridos y respetados profesores españoles que vinieron, por muchos años, a compartir sus conocimientos y valores en tierras americanas».

Me comentaba su gran amigo, el profesor Tomás Calvo Buezas que, en las últimas conversaciones que mantuvo con Secundino antes de morir, él siempre tenía un pensamiento de cariño para sus alumnos y alumnas de Guatemala.

¡Descansa en Paz, querido maestro y amigo Secundino!

<sup>17</sup> Alumno de Secundino en el Programa de Doctorado en Guatemala; profesor universitario y asesor del Parlamento Centroamericano.

#### 1.14. «SI PUDIÉRAMOS RETROCEDER 20 AÑOS...» EN RECUERDO A SECUNDINO VALLADARES (Sergio López)<sup>18</sup>

Muchos recordamos con memoria indeleble aquel día de verano tardío, en 2001, cuando el mundo se estremeció con las imágenes de dos aviones estrellándose contra las Torres Gemelas de Nueva York. Los periodistas se movían como hormigas excitadas y dirigían a sus tertulianos una pregunta recurrente: «¿Cómo va a cambiar el mundo a partir de ahora?» Con mayor o menor acierto, cada cual daba su opinión, manifestando en buena parte de los casos no tener la más mínima idea. Hoy, jugando con la ventaja de la historia, podemos decir que sabemos parte de la respuesta. Aquellos atentados generaron un reactivo movimiento en la Administración Bush Jr. en la forma de dos guerras, una en Afganistán y otra en Iraq. Ambas con consecuencias devastadoras para Occidente –salvo tal vez para las empresas petroleras–. La primera, porque después de 20 años de envío masivo de armamento, cuando se había matado ya a Bin Laden, los talibanes volvieron a ocupar el poder, dejando en evidencia la caótica estrategia de la Casa Blanca. La segunda, porque sirvió como excusa para que un país poderoso se diera la licencia de invadir a otro bajo el falso pretexto de sufrir una amenaza militar. Fue la misma excusa con que Rusia en febrero de 2022 acabó por invadir Ucrania. A la hora de escribir estas líneas, vivimos una inquietante situación en Occidente donde, de nuevo, las empresas petroleras vuelven a ganar.

¿Qué habríamos cambiado hace 20 años de haber sabido lo que iba a pasar? ¿qué podíamos haber hecho para evitar ahora un mundo que tiembla ante el horror de una posible guerra nuclear? Cuando el 11-S estaba aún fresco en nuestras mentes, trescientas personas nos reunimos para celebrar el XI Congreso Internacional de Estudiantes de Antropología en el Museo de América de Madrid, entre los días 7, 8 y 9 de noviembre de 2003, que fue coordinado por la Asociación AIBR (Antropólogos Iberoamericanos en Red), el Centro de Estudios Antropológicos y la Asociación de Estudiantes de Antropología de la Universidad Autónoma de Madrid. Por supuesto, el principal tema de discusión era la guerra y lo que podría convertirse en un nuevo orden mundial.

Se me encargó la tarea de organizar un panel de conferenciantes para abrir la reunión. Quise buscar la presencia de periodistas, estudiantes y antropólogos, por lo que empecé telefoneando a Almudena Ariza, conocida periodista de Radio Televisión Española, para pedirle ayuda. Almudena me puso en contacto con un magnífico profesional, Alejandro Martínez, que había sido corresponsal de guerra en Iraq durante el año 1990. Martínez aceptó con gusto servir en el panel inaugural, y con el plano «mediático» cubierto, continué contactando a otros posibles ponentes. Un grupo de investigadores de psicología social, Barbara Scandroglio, Irina Rasskin Gutman y Tomás Sánchez Criado, se ofrecieron a presentar una reciente investigación sobre las retóricas del gobierno español en la crisis de Iraq, lo cual cubría a la perfección el debate interdisciplinar. Solo me faltaba entonces contactar con un antropólogo,

---

<sup>18</sup> Profesor en The State University of New York at Potsdam. Antiguo alumno de Secundino en la Universidad Complutense de Madrid (UCM).

alguien con notable sensibilidad y que estuviera familiarizado con el funcionamiento de las políticas estadounidenses en sus diferentes administraciones. No podía ser nadie aburrido, y era necesario que se tratara de un profesor (o profesora) querido y respetado.

Esa persona fue Secundino Valladares. En cuanto propuse su nombre en el comité organizador, todos los estudiantes lo apoyaron entusiasmados. Incluso el último de la fila añadió: «¡Secundino es el mejor, él es el Club de la Comedia en vivo y en directo!» Así que al día siguiente me presenté en su oficina, un poco antes de que impartiera su clase en la Facultad de Sociología de la Universidad Complutense, y le pedí formar parte del panel. Secundino aceptó encantado y como si hubiera sabido de antemano que iba a ir a verle y lo que le iba a pedir, me habló del texto que estaba escribiendo, relativo al origen del fanatismo religioso.

Su charla –me dijo– iba a plantear aspectos históricos, leyendas y una importante reflexión sobre la idea de la esencia ontológica del ser humano. Me habló de nuestra ilusoria existencia y de la necesidad de eliminar lo que somos para entender el verdadero ser. Me contó la idea en la que estaba escribiendo sobre la necesidad de «morir antes de morir». Al principio, todo eso me sonó muy platónico, así que desde mi impaciencia le respondí: «Bueno, pero este panel va a ir sobre la guerra y el terrorismo...», y él me contestó: «Sí, sí, espera... es que eso es exactamente lo que destacaré, eso que llamamos la mentalidad del fanático. Existe una historia recogida por Anthony Campbell que nos hace entender un poco más el origen de la mentalidad suicida asesina, lo que hoy llamamos *terrorismo islámico*. Es algo que en nuestra sociedad no hemos sido capaces de entender». Entonces Secundino me contó todo el relato que he querido recuperar en esta obra de homenaje a su memoria: la historia de *los fumadores de hachís* y la secta de Alamut.

Había algo que siempre ocurría cuando Secundino llegaba a una reunión o si te encontrabas de pronto con él en la cafetería de la facultad. Si él acababa de leer una historia que le cautivaba, no podía estar callado hasta contártela del todo y envolver al resto de la gente con su pasión por ese relato. La pieza que menciono hoy aquí es una de esas historias, la que Secundino nos contó entusiasmado aquella noche a cientos de estudiantes que vinieron de todas partes de España. Era la charla perfecta para el entorno social de incertidumbre en que vivíamos. Y esa incertidumbre no era ya sobre lo que podía ocurrir, sino sobre el origen de lo que veíamos, de aquellos horrores terroristas con los que nos desayunábamos por aquellos años en Nueva York, Londres o Madrid. La historia que nos contó nos ayuda a comprender la razón más ancestral de que hubiera individuos dispuestos a inmolarse para asesinar a otros.

Tanto él como Alejandro Martínez se quedaron sorprendidos de ver en una convocatoria a trescientos estudiantes un viernes por la noche en la ciudad de Madrid. Y es que no se trataba de una macro fiesta en una sala de baile, sino que era... ¡un debate académico en un Museo de Antropología!

Varios meses más tarde la tragedia terrorista volvió a sacudir Madrid. Aquellas cuatro bombas yihadistas que el día 11 de marzo de 2004 segaron las vidas de casi doscientos madrileños quedarán en la memoria de por vida de quienes lo vivimos.



La tragedia no paró allí. Menos de un mes después siete musulmanes sitiados por las fuerzas de seguridad se inmolaron en un piso de Leganés al grito de «Alá es grande», matando al agente Francisco Javier Torronteras. Nuestra sociedad no era capaz de dar más explicación a los atentados aparte de una categorización de los responsables como lunáticos o desquiciados. Pero Secundino iba más allá, poco después añadió algunos elementos más a su charla y me envió la versión final del artículo. Él era uno de esos pocos pensadores que podían ofrecernos algo de luz a toda aquella irracionalidad, a través de una reflexión sobre el sentido del ser humano, sobre la búsqueda de la vida, sobre algo que se escapa mucho más allá de la interpretación mecanicista y funcional en que nos encapsula nuestra forma de pensar. Y él lo hacía a través de la antropología y del relato.

### 1.15. «SECUNDINO, SIGUES AQUÍ». SEMBLANZA *IN MEMORIAM* DE SECUNDINO VALLADARES (Yesid Barrera)<sup>19</sup>

Escribir puede resultar sencillo, pero hacerlo para honrar a un maestro, quien en cada interacción dejaba entrever su pasión por enseñar y su vasta sabiduría, puede resultar un atrevimiento, por no llegar a sensibilizarme de tal forma que al final perciba que falta una palabra o frase, para que sentimientos y emociones broten y engendren el verdadero objeto del presente entrelazado de letras.

Estoy seguro de que represento a muchos colegas quienes siempre tendremos un algo más para expresar a nuestro maestro, profesor, amigo y confidente, es, y permítanme expresarlo en presente, Secundino, ese hombre que pasó en medio del ejercicio académico pero que se quedó para siempre; allí están sus discursos, clases y alegres encuentros, eso permanece. Por ello, le escribo a su presencia, a su imponente forma de transmitir una clase, a su elegante don de gente, a su fina forma de querer a los seres humanos y, en especial, a su sencillez y humildad.

Cómo no recordar a esa persona que se animaba a sentarse o permanecer el tiempo que fuera para agrandar un atardecer, limpiar la caída del sol con sus brillantes y sabias palabras, enmarcadas en investigaciones y conclusiones que agrandaban los atardeceres e iluminaban las noches. Las horas con Secundino no existían y si en algún momento se pronunciaron no se dejaron sentir, pues cuando se te ocurría mirar el reloj, ya no había más tiempo, pero en tu existir se dejaban cascabelear las nuevas ideas y proyectos que habían nacido luego de ese intercambio con el maestro, el hombre que pintaba en el horizonte lo que otros solamente describían, gracias, Secundino, sigues aquí.

Cómo no llevar a ese hombre que ante tanta sabiduría tenía un espacio, y ¡qué gran espacio!; permítanme traer a colación o sentar una frase para hablar de sus gatos, demostrando la sensibilidad por todo aquello que representa vida. Nos enseñaste a respetar, honrar y servir, abandonando los complejos que dictan las academias y los embrollos que significan los títulos, nos dejaste lo mejor de todo: la lealtad al

---

<sup>19</sup> Exalumno de Secundino Valladares en el Programa de Doctorado de la Universidad Pontificia de Salamanca en Guatemala.

amigo, inclusive al conocido, para quien en las más imprevistas ocasiones brindaste tu sonrisa y extendiste tu mano.

Secundino, no partiste, cada uno de nosotros, que hoy seguimos tus pasos, cada vez que tenemos la oportunidad de ingresar a un salón de clase u ofrecer un discurso, acudimos a tu imagen y responsabilidad, para recrear todos y cada uno de los momentos que, esperando tu entrada al salón de clase, nos disponíamos a gozar con tus intervenciones, hoy intentamos acercarnos a esas enseñanzas para decir, sigues aquí. Permítenos seguirte honrando a cada momento, en cada una de nuestras actividades y proyectos de vida, porque el paso tuyo sigue caminando por entre nuestras veredas, pasillos, oficinas y lugares de habitación, amigo, permíteme expresarte mi agradecimiento, como lo hacemos una buena parte de los colombianos, cuando a la persona que ha ganado su confianza, al que se aprecia y reconoce como cercano, se le dice: gracias, hermano.

### 1.16. SEMBLANZA DE SECUNDINO VALLADARES

(Juan José Caballero)<sup>20</sup>

Secundino era un gran tipo, de arrolladora personalidad. Con una vitalidad y una energía desbordantes, hablaba constantemente y decía cosas muy interesantes pues tenía una gran cultura (fruto de sus incesantes lecturas). Era muy inteligente y hablaba con gran sinceridad y apasionamiento. También solía hablar bastante fuerte, por lo que los ocupantes de las mesas cercanas (cuando estábamos sentados en algún local) podían seguir perfectamente nuestra conversación.

Donde más nos tratamos fue en Guatemala. La Universidad Pontificia de Salamanca tenía un programa de doctorado en Guatemala. Se daban los cursos durante un mes, en verano (en dos turnos de dos semanas), y se dirigían tesis doctorales. Esto era muy útil para Guatemala que tenía gran escasez de doctores. Los cursos se impartían en la capital (*Guate*), en un buen colegio que tenían los Maristas, a los que se les alquilaban unas aulas. Yo participé durante nueve cursos. Secundino alguno más. Coincidimos en ocho de ellos (procurábamos estar en el mismo turno). Secundino era feliz en Guatemala (yo también) y realizaba una labor formidable (yo solo discreta). Aparte de dar excelentes clases, llenas de sabiduría y atractivo, Secundino era un profesor con mucho gancho que se relacionaba muy bien con los alumnos, a los que interpelaba constantemente, dirigió muchísimas tesis doctorales (no escatimando esfuerzos).

---

<sup>20</sup> Profesor de la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y de la Universidad Pontificia de Salamanca; Compañero de Secundino Valladares en los Cursos del Programa de Doctorado en Guatemala.

### 1.17. SEMBLANZA DE SECUNDINO VALLADARES (Francisco Miramón)<sup>21</sup>

Pasó su vida haciendo el bien.

Todo lo ganó con el sudor de su frente.

Se sabía muy bien lo de «caminante no hay camino, se hace camino al andar».

Persistentemente se cumplió en él lo que Pablo dice a los Corintios en sus Cartas: «Mientras se deteriora el cuerpo, el espíritu se perfecciona».

Afrontó problemas, pero, muy sabiamente, se dijo a sí mismo con la poesía de Rabindranath Tagore: «Si lloras porque se ha ido el Sol, las lágrimas no te dejarán ver las estrellas».

Leía incansablemente. No sólo porque, como dice Descartes, «la lectura es una conversación con los hombres más ilustres de los siglos pasados», a los que él conocía desde su juventud. Le interesaba lo actual, la invención, lo novedoso. Como se dice vulgarmente, luchaba por «estar al día»; y lo estuvo.

Era poeta delicadísimo, escritor magistral, locutor deslumbrante. Todo (no lo olvidéis) lo consiguió luchando, trabajando; con razón decía el gran inventor Edison que «el genio se compone del uno por ciento de inspiración y del noventa por ciento de transpiración».

Recorrimos y descubrimos juntos El Salvador, Perú, Bolivia, Chile y trozos fascinantes de nuestra España. Estudiamos también juntos en la Universidad. Más tarde nos separó la vida y posteriormente nos volvió a unir y a fraternizar más aún. Pero ahora te has ido (4-XII-2021) allá arriba, muy arriba, desde donde, como dice el poeta, «me miran con tus ojos las estrellas más grandes».

### 1.18. SEMBLANZA DE SECUNDINO VALLADARES (Cristina Torras, Miren Malaxechevarria y Patricia Alonso)<sup>22</sup>

A nuestro compañero *Dino*

Secundino Valladares, trabajó como analista social para la Consejería de Diplomacia Pública de la Embajada de Estados Unidos en España (1980-2012). Basándose en su amplio conocimiento de la estructura social y política del país, *Dino* asesoraba sobre las instituciones y públicos más adecuados para los programas de Diplomacia Pública, el envío de publicaciones periódicas, folletos y otros materiales y analizaba la participación del público, evaluando así el impacto de los eventos. *Dino* también estaba estrechamente implicado en la programación de videoconferencias y en el análisis de contenido de los medios de comunicación en relación con las políticas estadounidenses y el retrato mediático de la imagen de Estados Unidos en España.

<sup>21</sup> Condiscípulo de Secundino Valladares y de Tomás Calvo Buezas en la licenciatura de Ciencias Sociales, Instituto León XIII, Universidad Pontificia de Salamanca, Campus de Madrid (años 1968-1971). Asesor del Gobierno Vasco en Bruselas (Unión Europea).

<sup>22</sup> Compañeras de la Embajada en Madrid de los Estados Unidos, donde trabajó Secundino como gestor cultural.

Viajero incansable por países de América Latina, especialmente por Guatemala, y gran conocedor de la realidad de los hispanos en Estados Unidos, escribió numerosos artículos y era invitado a participar en charlas y conferencias sobre el tema. Compañero afable, divertido, siempre dispuesto a compartir sus vastos conocimientos tanto profesionales como de la vida, nos deja un hueco muy difícil de llenar.

Quien ha conocido a Secundino (o *Dino* como siempre se le ha llamado cariñosamente) coincidirá conmigo en que era un amante de la poesía, el cuento, las leyendas, el drama y los ensayos literarios. Tenía una gran capacidad para el análisis de texto, la improvisación y la puesta en escena, y podía desarrollar el imaginario de una manera envidiable. Siempre estaba dispuesto a disfrutar del momento: casi todos los veranos íbamos con un grupo de compañeros a ver una obra de teatro y lo mejor de todo eran siempre los comentarios que precedían a la puesta en escena. *Dino* era un gran conocedor de obras clásicas y modernas y sus comentarios aportaban siempre un gran aprendizaje.

Recuerdo que cuando ya (Miren) estaba viviendo en México me tocó organizar una fiesta para el grupo de amigas que hice en este país. Como éramos más de cuarenta mujeres se me ocurrió preparar una obra de teatro para que muchas pudiéramos participar en la escenificación. Eso sí, el guion se lo envié a *Dino* para que me diera sus sabios consejos y comentarios. Sus ajustes le dieron a la obra un tono más cómico e hizo que disfrutáramos al máximo. Incluso a miles de kilómetros de distancia, *Dino* sabía impactar la vida de los demás.

*Dino* era un escritor de vocación y un compañero divertido que con sus múltiples ocurrencias hacía que todos estuviéramos a su alrededor disfrutando de sus múltiples aventuras.

Es inevitable sentir nostalgia por la pérdida de un compañero como *Dino*, que por más de diecinueve años formó parte de nuestras vidas. Recordar y construir la memoria de esos días hará que permanezca vivo en todos aquellos que hemos tenido la gran suerte de haberle conocido y disfrutado de sus experiencias.

*Dino* era un sabio divertido, un gran conversador, un viajero original y un poeta empedernido de imaginación colosal. Casi todo era motivo para unas coplas, unas redondillas o unos sonetos...: «El funeral de USIA», cuando la Agencia de Información de Estados Unidos fue incorporada al Departamento de Estado; el viaje a Puerto Rico con otros compañeros de la Embajada, allegados y amigos, más de cuarenta personas en total; la comida anual de Navidad de nuestra sección, cuando siempre lo esperábamos y nunca defraudaba... Dichas celebraciones nunca han sido lo mismo desde que se jubiló *Dino*. No te cansabas de escucharlo. Durante aquel inolvidable viaje grupal a Puerto Rico, *Dino* se prestó amablemente a ser el conductor de nuestra furgoneta y a llevarnos a todas partes, oficiales y extraoficiales. Al volante del vehículo, Ana María siempre junto a él, *Dino* nos contaba mil y una historias de Borinquen, con su sentido del humor y su amena y teatral manera de relatar, mientras los otros once ocupantes del automóvil lo escuchábamos con embeleso. Y en cada parada en el camino, en cada visita en la isla, su «deformación vocacional» le hacía entablar conversación con todo aquel que encontraba...: «¿Dónde está *Dino*?» Allí, en animado diálogo con el jefe de bomberos o la tendera del lugar... Aquel viaje tampoco habría sido lo mismo sin él.

Te echamos de menos, *Dino*.

## 1.19. CRONOLOGÍA

- 1939 Nace en Cistierna (León), el 14 de julio. Fue el segundo hijo de Ursicino y Piedad; los cuales tuvieron cinco hijos: dos hijas Hortensia y María del Carmen) y tres hijos (el propio Secundino y dos hermanos gemelos, José Antonio y José Luís). Su padre trabajó principalmente como tenedor de libros (contable) en la administración de minas hasta que emigró a Bilbao.
- 1949 Estudia en el Colegio de las Dominicas de Cistierna, desde párvulos hasta los 11 años.
- 1950 Ingresa en el Seminario Menor de los Misioneros Oblatos de María Inmaculada, en Laguna de Duero, provincia de Valladolid, donde destacó siempre por sus buenos resultados en los estudios de Humanidades, en el bien hacer en actuaciones teatrales y también en el fútbol, que era el deporte favorito en el seminario.
- 1953 Se traslada al Seminario de Las Arenas, en Vizcaya, donde estuvo dos años estudiando Humanidades.
- 1955-1956 Ingresa en el Noviciado en Hernani y realiza su primera Profesión temporal religiosa.
- 1956-1962 Se traslada al Seminario Mayor de los Misioneros Oblatos en Pozuelo de Alarcón (Madrid), donde cursa dos años de estudios de filosofía y cuatro de teología. Destaca por sus buenos resultados en los estudios y por su facilidad para dar vida y calidad a la elaboración de una revista que se hacía en verano en el seminario, y también por su facilidad para el teatro, la poesía y la música.
- 1960 Su familia se traslada a Bilbao, a donde años antes había emigrado su padre.
- 1962-1964 Es ordenado sacerdote de la Orden de los Oblatos y enviado a la comunidad de Cuenca, incorporándose al grupo misionero que tenía como tarea especial la predicación de Misiones Populares.
- 1965-1967 Se incorpora a un grupo de misioneros de distintas congregaciones, que predicán Misiones Populares en varios países de Centroamérica. Durante esos años trabajó también como misionero Oblato en el Suroeste norteamericano, particularmente en San Antonio (Texas), junto a su fiel amigo y compañero: Patricio Domínguez.
- 1967-1971 Regresa a España y se licencia en Ciencias Sociales por la Universidad Pontificia de Salamanca (Campus de Madrid) realizando, al mismo tiempo, la Licenciatura y los Cursos de Doctorado en Ciencias Políticas y Sociología en la Facultad de Ciencias Políticas, Económicas y Comerciales de la Universidad Complutense de Madrid. Durante estos años reside en la Casa Provincial de los Oblatos de Madrid y realiza algunas actividades pastorales, como fue la Misión Popular de Badajoz, donde los Oblatos regentaban una parroquia. Entre sus aportaciones está la puesta en marcha

- del primer Programa de Desarrollo Comunitario en la barriada del *Gurugú*, en la ciudad de Badajoz.
- 1971-1980 Viaja de nuevo a los Estados Unidos y se establece en San Francisco. Se forma en Antropología Social, cursando y obteniendo un *Master in Social Anthopology* por la Universidad de California (Campus de San Francisco). Compagina sus estudios con un empleo como inspector sociosanitario en el Departamento de Salud del Ayuntamiento de San Francisco con la realización de trabajo de campo sobre sociolingüística de los hispanohablantes residentes en los EE.UU.
- 1979 Se casa con Ana María Fernández, una joven cubana que había emigrado primero a España y luego se había trasladado a San Francisco, donde vivía su madre, hermanos y abuela. Ana María trabajaba, como su madre (una pedagoga de la Cuba pre-revolucionaria) en la educación bilingüe, particularmente con hijos inmigrantes mexicanos del barrio hispano Mission de San Francisco.
- 1980 Regresa de los Estados Unidos a España con su mujer (Ana María). Defiende con éxito su tesis doctoral en la Universidad Complutense de Madrid (UCM) sobre el habla de los hispanos residentes en el suroeste de los Estados Unidos y, ese mismo año, ingresa como profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad Complutense de Madrid, en el que permaneció hasta su jubilación (2012).
- 1980-2012 Es contratado como analista social en la Embajada de los Estados Unidos en España.
- 1984-2010 Ejerce como profesor en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Pontificia de Salamanca (Campus de Madrid).
- 1995-2004 Ejerce como profesor del Programa de Doctorado en Sociología de la Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA-GUATE) en Guatemala, siendo subdirector del Programa y director de la Revista *Cuadernos de Sociología*.
- 1990 Publica «La asimilación lingüística de los chicanos desde la perspectiva de un modelo de distancia social». *REDEN: Revista Española de Estudios Norteamericanos*, 3, 113-130.
- 1995 Publica «La familia americana. Sociedad y utopía». *Revista de Ciencias Sociales*, 6, 217-233.
- 1998 Publica «Introducción». *Revista de Antropología Social* (Ejemplar dedicado a: La Generación del 98), 7, 9-22. Publica «Hacia la otra España del joven Maeztu». *Revista de Antropología Social*, 7, 177-213.
- 2000 Publica «El desencanto de la modernidad en Ganivet». En Robles Egea, A. y González Alcantud, J. A. (coords.). *Intelectuales y ciencias sociales en la crisis de fin de siglo* (pp. 93-119). Publica «Lengua e indigenismo en México». En Harto de Vera, F. (comp.). *América Latina: desarrollo, democracia y globalización* (pp. 231-264). Trama CECAL. Publica «De cómo sacar partido a las palabras». *Revista de Antropología Social*, 9, 211-222.

- 2004 Publica «Los fumadores de hachís». *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 35.
- 2002-2011 Es miembro investigador del Centro de Estudios sobre Migraciones y Racismo (CEMIRA), fundado por Tomás Calvo Buezas, participando en los Cursos de Inmigración y en las Semanas contra el Racismo; así como en los Congresos Internacionales de líderes chicanos y expertos españoles en inmigración celebrados en Madrid (2005), en Cáceres (2008), en Texas-Dallas (2009) y nuevamente en Madrid (2009).
- 2005 Publica «Guatemala: Desplazados, refugiados, retornados: tres intentos de construcción social en el municipio Ixcán de Guatemala». En Espina Barrio, Á. B. (ed.). *Conflicto y cooperación. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica* (pp. 379-394).
- 2006 Publica «Diglosia, asimilación y bilingüismo entre los hispanos de Estados Unidos». En Calvo Buezas, T. (ed.). *Hispanos en Estados Unidos, emigrantes en España: ¿amenaza o nueva civilización?* (pp. 317-341). Publica «Banquete funerario para infantes difuntos en el área chortí de Guatemala». En Espina Barrio, Á. B. (coord.). *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica: IX Conocimiento local, comunicación e interculturalidad* (pp. 407-416). Publica «Diónysos y Apolo en el folklore castellano: evocación y reinterpretación de la Endiablada de Almonacid del Marquesado». En Abad González, L. (coord.). *El patrimonio cultural como factor de desarrollo: estudios multidisciplinarios* (pp. 219-232).
- 2008 Publica «Las pirámides mayas: guía antropológica para turistas accidentales». En Espina Barrio, Á. B. (dir.). *Turismo, cultura y desarrollo: antropología en Castilla y León e Iberoamérica, X* (pp. 291-302). Publica *El pan y la leche*. Trabajo del Camino. Edilesa.
- 2009 Publica *Artesanos y artesanías*. Edilesa. Colección 'Biblioteca leonesa de tradiciones', nº 43.
- 2015 Fallece su mujer (Ana María).
- 2020 Publica «Los grupos inmigrantes en los Estados Unidos ante el rechazo: etnicidad, clase e identidad». En El Quaroui, R. *Racismo, etnicidad e identidad en el siglo XXI* (pp. 135-155).
- 2021 Publica «Revisión del estudio antropológico de José Luis Alonso Ponga sobre religiosidad popular navideña en Castilla y León». En Díaz, J., Rodríguez Becerra, S. y Panero García, M<sup>a</sup> P. (coords.). *Pensar la tradición: homenaje al profesor José Luis Alonso Ponga* (pp. 89-114).
- 2021 Fallece en Madrid, el 4 de diciembre, a la edad de 82 años.





SEGUNDA PARTE:  
SECUNDINO VALLADARES.  
SU OBRA



*[...] la antropología puede convertirse en una disciplina subversiva, en cuanto atenta contra los sagrados fundamentos de la sociedad, a la par que contribuye a configurar un paisaje moral de tolerancia.*

(Secundino Valladares, 1998)



## PRÓLOGO DE LA SEGUNDA PARTE (Eusebio Medina)<sup>21</sup>

Las publicaciones que presentamos en esta Segunda Parte del libro condensan las principales aportaciones intelectuales de Secundino Valladares, las cuales están estrechamente vinculadas con su itinerario vital e intereses intelectuales.

Destacamos, en primer lugar, sus contribuciones en el ámbito de la historia social y la antropología americanas, las cuales son fruto de sus experiencias vitales e indagaciones intelectuales en dicho contexto. Este conjunto de aportaciones incluye cuatro artículos y un capítulo de libro, entre ellas encontramos un abordaje sociológico sobre las características y la evolución de *la familia americana*, una aproximación crítica y diacrónica a la cultura maya y a las causas probables de su extinción, un diagnóstico socio-antropológico sobre los procesos de aculturación, cambio social y adaptación del municipio *Ixcán* de Guatemala, un delicioso estudio, de corte etnográfico, sobre los *chortí* de Guatemala y un amplio diagnóstico (casi un inventario) sobre la situación diferencial de los distintos grupos de inmigrantes latinos, residentes en los Estados Unidos de Norteamérica.

A continuación, presentamos sus aportaciones en el campo de la sociolingüística, probablemente el de mayor atractivo e interés intelectual para Secundino, sobre todo en su dimensión práctica, aplicada, en lo que se refiere a *la lengua hablada*, en el manejo de la que llegó a ser un gran maestro; lo cual resulta paradójico si tenemos en cuenta lo que nos contaba su hermana Hortensia, acerca de la gran dificultad que tenía Secundino para expresarse verbalmente durante sus primeros años de vida. En este sentido, Secundino es un ejemplo de esfuerzo vital y de afán de superación, un lingüista hecho a sí mismo, a su imagen y semejanza; pero también un esmerado orador, un excelente contador de historias, un profesor que no dictaba y que recomendaba muchos y buenos libros a sus alumnos, un antropólogo que ponía especial cuidado y atención en las palabras, genuinamente humanas, y que nos alertaba, al mismo tiempo, sobre su fuerza y su peculiar naturaleza denotativa. Este es básicamente, el principal argumento del primer artículo de este segundo subapartado, mientras que los tres artículos restantes versan sobre las dificultades de llevar adelante políticas de integración cultural, respetuosas con la extraordinaria diversidad lingüística existente, y sobre la lengua como importante factor e indicador de integración o marginación social (en el contexto americano).

---

<sup>23</sup> Doctor en Ciencias Políticas y Sociología. Profesor de Sociología en la Universidad de Extremadura (España). Exalumno y doctorando de Secundino Valladares.

El tercer subapartado de estas aportaciones intelectuales está dedicado, íntegramente, a los estudios antropológicos sobre León, escenario natural de Secundino durante sus primeros años de vida al que se siempre se sintió estrechamente vinculado. Integran este subapartado dos libros y otros dos artículos. Los libros, publicados ambos por *Edilesa*, conforman sendas aproximaciones antropológicas a la sociedad tradicional y a la cultura ancestral leonesa, a sus productos y manifestaciones populares, a su intrahistoria y a su evolución histórica, articuladas desde el materialismo y la ecología cultural (sobre todo *Artesanos y artesanías*), combinadas con una perspectiva más etnográfica e interpretativa (sobre todo *El pan y la leche*). Los dos artículos restantes, incluidos en este subapartado, versan sobre dos importantes manifestaciones del folklore castellanoleonés; la primera de ellas es un ejercicio interpretativo sobre *la fiesta de la Endiablada* (Almonacid del Marquesado) y la segunda constituye una revisión crítica sobre la religiosidad popular navideña, realizada a partir de un estudio antropológico previo y ajeno sobre el mismo tema; ambos abordajes se acometen desde la concepción del folklore como válvula de escape y mecanismo de evasión de la realidad (en la senda de Schopenhauer).

El siguiente subapartado reúne tres aportaciones sobre la *Generación del 98*, dos de las cuales fueron publicadas en el nº 7 de la *Revista de Antropología Social* de la Universidad Complutense (monográfico dedicado a la *Generación del 98*, coordinado por el propio Secundino Valladares) y la tercera (sobre Ángel Ganivet) en *Intelectuales y ciencias sociales en la crisis de fin de siglo*; libro coordinado por Antonio Robles Egea y José Antonio González Alcantud. Como él mismo nos informa en la *Introducción*, el principal objetivo del monográfico de la revista era rastrear, en los escritos de los principales autores de la *Generación del 98*, sus contribuciones a la antropología social española, rescatándolas del olvido, poniendo de manifiesto la hondura y la finura analítica de algunas de esas indagaciones sobre la naturaleza humana (Baroja, Valle-Inclán, Unamuno...) y enriqueciendo, con ello, el debate sobre las relaciones y complementariedades entre antropología y literatura. Sus dos contribuciones sobre autores del 98 no pueden ser más dispares. La primera versa sobre la figura de Ramiro de Maeztu y gira en torno a su principal obra de juventud (*Hacia Otra España*); mientras que la segunda se articula sobre el posicionamiento vital y los escritos de Ángel Ganivet. En la primera (sobre Maeztu) nos topamos con la figura de un joven apasionado defensor de la idea de Modernidad, plasmada en la «conquista» de las Mesetas (de la España interior), mediante la expansión del influjo ejemplificador de las provincias del litoral (especialmente de Barcelona y de Vizcaya); mientras que en la segunda (sobre Ganivet) nos desvela un ser arisco, austero, cínico, individualista y contemplativo, receloso de la idea de Progreso, refugiado en la utopía de una *Arcadía feliz*, natural, indolente y estática.

Por último, en el subapartado final hemos incluido un breve y denso artículo (*Los fumadores de hachís*), en clave interpretativa, acerca de la raíz histórica y la evolución del fanatismo religioso *ismaelita* (chiita); sobre sus resonancias simbólicas en el trágico y sanguinario atentado de la Estación de Atocha de Madrid (el 11 de abril de 2004) y sobre la inconmensurabilidad de las creencias y las mentalidades. En este mismo subapartado final hemos añadido, además, por orden cronológico, una relación de *tesis doctorales* dirigidas por Secundino Valladares entre 1990 y 2008, varias de ellas

publicadas en diferentes formatos; dos reseñas de libros colectivos (*Hispanos en Estados Unidos, inmigrantes en España* y *El gigante dormido*), ambos coordinados por Tomás Calvo Buezas, y una *elegía* del propio Secundino Valladares a su maestro y amigo (Jaime Martín Moreno), fallecido el 15 de enero de 2009.

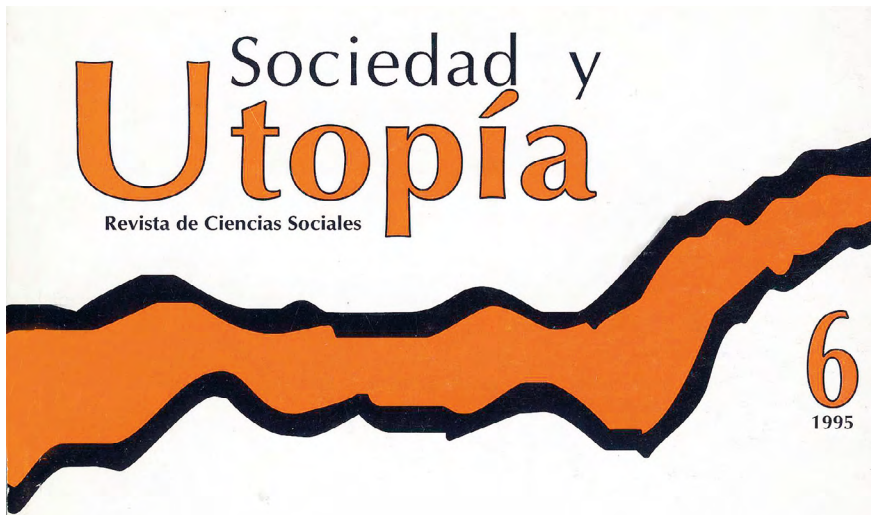
Llegados a este punto, resulta obligado decir que el legado de Secundino Valladares trasciende ampliamente a estos y otros escritos (en colaboración) que nos ha dejado dispersos e impregna toda su vida. A nuestro parecer, su mayor legado es la ejemplaridad de su persona, su enorme afán de entrega y de superación, su asombrosa sinceridad consigo mismo y con los demás. Una sinceridad pariente de la duda existencial, quizá, pero fruto también de una desbordante vitalidad, desplegada en todo lo que hizo, como necesaria afirmación ante lo incierto, y de un desdibujado deseo de hermanamiento y de transcendencia en los demás. La «obra» de Secundino Valladares es, sobre todo, un «compromiso» ético, moral, anudado entre pares desde la amistad y la cercanía, por encima de estamentos y de convenciones.

Desde su amplia experiencia vital, mediante su esmerado verbo, su singular pedagogía, su honestidad, su jovialidad... Secundino dedicó el grueso de sus esfuerzos a «educar» a los demás, a ponerlos en el camino de sí mismo, a «cultivarlos» para que dieran lo mejor de aquello para lo que habían sido predestinados... Yo tuve la fortuna de encontrarme con él en un momento especialmente difícil de mi vida y el conocerle, el congeniar con él, me salvo la vida. Si Secundino no hubiera existido, si no se hubiera cruzado en mi camino, mi trayectoria vital seguramente habría sido muy distinta y mi vida más pobre y desgraciada, quizás. Por ello, por lo que me enseñó y por cómo me lo enseñó, por todo lo que me regaló sin tener porqué y sin pedírselo, siempre le estaré profundamente agradecido. Y ahora siento que, también yo, formo parte y soy producto o resultado de su «Obra».



## 2.1. APORTACIONES A LA HISTORIA SOCIAL Y A LA ANTROPOLOGÍA AMERICANAS

### 2.1.1. LA FAMILIA AMERICANA<sup>24</sup>



Portada de la revista *Sociedad y Utopía*.

*la inocencia de la utopía primera se había perdido y [...] la serpiente reptaba de nuevo bajo la hojarasca del bosque tropical.*  
(Secundino Valladares. *Guatemala: Desplazados, refugiados, retornados...*, p. 386)

### Redefinición de la familia americana

Cuando Malinowski dejó escrito que para los trobriandeses la paternidad biológica no implicaba en absoluto la paternidad social y responsable, no sólo desafiaba flagrantemente los dictados de la cultura occidental del momento, sino que esta-

<sup>24</sup> Valladares Fernández, S. (1995). La familia americana. *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales*, 6, 217-233.

blecía la crucial distinción entre el orden de la naturaleza y el orden de la cultura. Por supuesto que Europa, la Europa colonial del primer tercio del siglo, sabía de las costumbres exóticas de los pueblos de los mares del Sur y Melanesia. Esta abundancia de información le hizo convenir en la imposibilidad de alcanzar una definición universal de la familia y aun del matrimonio. Aunque en su fuero interno cultural, tanto Europa como la América del Norte sabían a qué atenerse: la familia era ese grupo doméstico cuyos miembros están unidos por lazos de sangre, matrimonio o adopción y que en su forma nuclear viene representada por una pareja heterosexual y unos hijos. Como más tarde la llamaría Parsons, «esa agencia» que, despojada de sus funciones de producción y educación, sigue representando para la sociedad funciones irremplazables de reproducción y apoyo afectivos. Lo que nadie sospechaba era que en el breve plazo de unas décadas una serie de cambios sociales iban a alterar de tal forma la estructura de la familia americana que ese marco referencial, claro y distinto, de la familia nuclear iba a resultar inservible para explorar tan abigarrada situación. Considérese, si no, el siguiente caso descrito por Goleman (1992) en el *New York Times*:

Michel Melandlish, de doce años, pasa cinco noches a la semana con su madre y dos con su «madrastra». De vez en cuando visita a su papá. Mientras que su mamá, la doctora Bárbara Melandlish es su madre biológica, la mujer a la que llama madrastra fue la amante lesbiana de su madre al tiempo que desempeñaba funciones maternas hasta que se separó de Bárbara, justo cuando Michel cumplía cinco años. El papá de Michel sí es su padre biológico, un homosexual donante anónimo de esperma al tiempo de ser concebido el muchacho, y a quien Michel, por circunstancias de la vida, llegó a conocer.

Se calcula que el número de muchachos americanos criados por padres homosexuales oscila entre 6 y 14 millones, distribuidos en 4 millones de hogares por lo menos. Aunque las cifras parecen excesivas, conviene señalar, sin embargo, que la mayoría de estas familias son invisibles, en el sentido de que rara vez, desde fuera, se identifica como tal a un padre o madre homosexuales. Ni siquiera los propios chiquillos se enteran hasta que no alcanzan una cierta edad.

Este caso ilustra como pocos el grado de indefinición e incertidumbre en que se encuentra la familia americana respecto a sus actores sociales, roles y posiciones. El mismo lenguaje del parentesco es incapaz de cubrir situaciones tan inesperadas. Ciertamente que los términos de parentesco son construcciones culturales cuyo sentido deriva de conceptos anteriores. Por ejemplo, en el sistema de parentesco americano, como señala Sneider (1980), el mundo de los parientes se configura en base a ciertos postulados sobre la naturaleza y la cultura. La combinación de estos dos elementos, el orden de la naturaleza y el orden de la cultura crea el mundo de los parientes tal como son entendidos dentro del parentesco americano. Otra cosa es que la ley endose a estas relaciones, definidas desde la naturaleza o desde la cultura, derechos u obligaciones.

Así, en el orden de la naturaleza nos encontramos, como afirma Rosen (1991), con los hijos de donantes de esperma o simplemente con los hijos naturales. Se trataría de personas relacionadas por lazos de sangre, pero sin relación alguna significativa en el ámbito de la cultura o de la ley. Luego estarían las personas relacionadas exclusivamente por razón de la cultura. Se trata de todos los parientes por afinidad, de los hijos adoptivos, así como de los parientes ficticios (tíos, tías, hermanos, hermanas)



que se dan en la cultura americana. Mientras que estos últimos sólo existen por razón de cultura, los parientes por afinidad y adopción pueden existir por razón de cultura y de ley.

Finalmente, están las categorías de parentesco que existen tanto en la naturaleza como en la cultura. Son aquellos casos en que parece como si el orden de la naturaleza quedara reificado o subsumido por el de la cultura. Categorías como la de padre, madre, hermano y hermana existen tanto en la naturaleza como en la cultura, porque los códigos de conducta culturales representan una réplica simbólica de lo que son los lazos de consanguinidad. Así, para la cultura americana, la mayor parte de su sistema de parentesco es una construcción simbólica orientada a reconocer los hechos biológicos o naturales. Muchas de estas relaciones están recogidas en el orden legal, aunque no todas, como es la relación de primos segundos. Esta sería una relación que descansa en la naturaleza y en la cultura pero que no está consolidada por la ley. La relación marido-mujer puede ser interpretada como una relación natural. Ciertamente, esta relación no está basada en hechos de sangre, pero en la cultura americana se ve como proveniente de la instintiva atracción de varones y hembras, esto es, de su deseo de aparearse y reproducirse. Además, esta relación supone obligatoriamente un intercambio de fluidos que, en cierto modo, evoca los lazos de sangre. Así pues, la esencia de la relación matrimonial sería también una mezcla de naturaleza y cultura.

Lo importante es señalar que entre el orden de la naturaleza y el de la cultura existe una tensión que debe orientar cualquier reflexión en torno al parentesco. Un ejemplo de esta tensión aparece en la literatura americana (y en la occidental en general) cuando muestra las dificultades que tienen las madrastras para integrarse en los nuevos hogares. Algo que no se observa en los padrastros, simplemente porque se supone que las percepciones culturales de las relaciones entre madres e hijos están más enraizadas en la naturaleza que en la cultura.

Pero el ámbito donde se manifiesta esta tensión entre naturaleza y cultura con mayor acuidad es el de los tribunales que, mediante sus sentencias, ratifican o no las cambiantes definiciones de familia y parentesco americano. Exponemos brevemente tres casos descritos por Rosen (1991). En el caso de *Braschi v. Stahl Associates* (1989), el problema estribaba en si Miguel Braschi podía legalmente permanecer como inquilino en el apartamento que había compartido durante más de 10 años con su pareja Leslie Blanchard, recientemente fallecido. La ley de alquileres urbanos de Nueva York dispone que «el propietario, en caso de fallecimiento del inquilino, no puede desalojar de la vivienda ni al cónyuge superviviente ni a ningún otro miembro de la familia del inquilino fallecido». El tribunal del estado de Nueva York falló en favor de Braschi, no tanto por caracterizar las relaciones entre las partes como conyugales, sino porque su vida en común presentaba todos los rasgos de lo que el tribunal entendía como vida familiar: «un conjunto de personas unidas por ciertas convicciones o afiliación común y que, viviendo bajo un mismo techo, reconocen a un mismo cabeza del grupo doméstico».

En el caso del *Estate of Steven Szabo* (1990), el demandante, basándose en casi veinte años de vida de pareja homosexual, solicitaba del tribunal el derecho al patrimonio de Szabo, que había fallecido dejando un testamento en el que no se

mencionaba para nada al demandante. La ley del estado de Nueva York declara que «el cónyuge superviviente que no es mencionado en el testamento tiene derecho a la mitad del patrimonio neto del cónyuge fallecido». Sin embargo, el tribunal rechazó las reclamaciones del demandante afirmando que «el matrimonio es y siempre ha sido un contrato entre hombre y mujer». Así pues, el tribunal dejó establecido que el matrimonio es resultado tanto de la naturaleza como de la cultura. En tanto que contrato, es una construcción cultural consistente en promesas recíprocas. Pero dicho contrato tiene un fundamento natural, en el sentido de que sólo pueden acceder a él personas de diferente sexo.

Finalmente, está el caso de Alison D. y Virginia M. (1990), donde lo que se ventila es si Alison D. tiene derecho a visitar al niño que ella y su anterior amante lesbiana habían criado conjuntamente. Su reclamación se basaba en el hecho de que ella siempre había actuado con el niño *in loco parentis* y, consiguientemente, su relación de pareja le otorgaba todos los derechos, obligaciones y responsabilidades de un «padre». El tribunal del estado de Nueva York, sin embargo, rechazó la ficción cultural *in loco parentis* y declaró a Alison «una forastera biológica» dentro de la célula familiar, aunque no sin la opinión contraria de un miembro del tribunal que afirmó que el tribunal debería abandonar el argumento genético y atreverse a definir las instituciones de la familia y de la paternidad en términos estrictamente culturales.

Esta sentencia demuestra lo difícil que resulta definir las relaciones paterno-filiales en términos de cultura exclusivamente. Así, por ejemplo, ciudades como Nueva York y San Francisco, que reconocen legalmente las uniones casuales de las parejas homosexuales, no les conceden, sin embargo, el derecho de adopción o la custodia conjunta de un menor. Una prueba más de ello es la sentencia de un tribunal Superior de California concediendo la custodia de un menor a sus padres genéticos y negándose a la madre subrogada en la cual se implantó el óvulo después de haber sido fertilizado *in vitro*. Igual que el tribunal de Nueva York, el de California declaró a la madre subrogada como «forastera genética», viéndose obligado a definir la unión umbilical entre la madre subrogada y el niño como un fenómeno de mera cultura donde el útero no es, ni más ni menos, que un transitorio hogar infantil que da lugar a una simple relación pasajera. Como se ve, la tensión entre el orden de la naturaleza y el de la cultura penetra todo el ámbito de la familia americana. La misma categoría de familia, así como las de padre, madre y esposo están sometidas a un proceso imparable de revisión y redefinición.

Pero las cosas no quedan ahí. Es cierto que las uniones de homosexuales no representan aún un porcentaje aplastante dentro del amplísimo sector de familias americanas «normales». Sin embargo, hay un fenómeno familiar que está cobrando incrementos estadísticos considerables en la sociedad americana: se trata de la familia binuclear, un tipo de organización familiar que, respetando todas las convenciones de la heterosexualidad, altera muchos de los postulados del tradicional sistema de parentesco americano. Millones de niños americanos ven dividida su lealtad entre las casas del padre y de la madre, al tiempo que ven cómo el horizonte de parientes cercanos y lejanos se multiplica exponencialmente sin que haya palabras en el diccionario que puedan expresar este embrollo familiar. Veamos un caso de familia nuclear descrito por Spicer-Teyler-Henry.

Cuando Ellen tenía 8 años y David 10, sus padres se separaron. El juez decidió que los niños vivieran una semana con su madre Nancy, y otra semana con su padre Jim. Después de dos años de divorcio, su padre se casó con Kathy, que tenía la custodia de su hija Ruth, de 6 años. Ellen y David, después de pasar tres años, semanas alternas, en el hogar monoparental de su madre, vieron cómo ésta contraía segundas nupcias. Su padrastro, Craig, también divorciado, compartía la custodia de sus dos hijas, de 6 y 11 años. Las niñas pasaban diez días al mes en casa de su padre. Durante los cuatro años siguientes, el padre y la madrastra de Ellen y David tuvieron dos hijos, niño y niña.

Cuando Ellen y David alcanzaron la edad de 15 y 17 años, el organigrama de su familia se había complicado así: dos padres biológicos, dos padrastros, tres hermanastros, un medio hermano y una media hermana. La familia extensa también se había agrandado con cuatro pares de abuelos: los padres de sus padres biológicos y los padres de sus padrastros más una red innumerable de tíos, tías y primos, unos por vía de lazos de sangre y otros por vía de la paternidad ficticia de sus padrastros. Pero lo más importante de todo, Ellen y David formaban parte de una familia con dos hogares, esto es, una familia binuclear.

Según Ahrons y Rodgers (1987), hay estimaciones proyectivas de acuerdo a las cuales, dadas las tasas de divorcio, entre el 40 y el 50 % de los niños nacidos en los años 70 pasarán parte de su infancia en un hogar monoparental. Más considerando las tasas actuales de segundas nupcias entre los individuos divorciados, se calcula que alrededor del 25 o 30 % de los niños americanos vivirán algún tiempo de su infancia o adolescencia en un hogar de adultos casados por segunda vez. Dado que las cifras sobre cohabitación son escasas y poco fiables, se puede suponer que muchos de estos niños pasarán alguna parte de su vida en un hogar de adultos divorciados que simplemente cohabitan sin casarse por segunda vez. Esto quiere decir que más del 25 o 30 % de los niños americanos tendrán más de dos adultos haciendo funciones de padres. Y si aún se quiere prestar atención a las tasas de un segundo divorcio, entonces el cuadro del sistema de parentesco americano puede ser de una complejidad mareante.

La familia binuclear, como resultado de un segundo matrimonio, desencadena una serie de cambios estructurales en el sistema familiar con la consiguiente perturbación de roles y relaciones que exigen ajustes dolorosos. Un segundo matrimonio de cualquiera de los ex-esposos dispara una serie de ajustes en el subsistema del otro ex-esposo, así como en el subsistema de las relaciones paterno-filiales. La eficacia o prontitud de estos reajustes hará que la familia binuclear resulte un sistema funcional o disfuncional.

El tablero de las nuevas redes de relaciones puede ser tan denso que no se encuentren palabras en el sistema de parentesco para definir los nuevos roles o las nuevas relaciones. Así, por ejemplo: ¿cómo se llama a la nueva pareja del anterior cónyuge de uno? ¿o a los hijos y padres de esta nueva pareja que obviamente van a entrar en estrecho contacto con los hijos de uno? O más sencillamente, ¿cómo llamar al anterior cónyuge con un nombre que no sólo se refiera a la pasada relación conyugal, sino que capte los matices de los deberes paterno-maternales de la pareja divorciada hacia sus hijos? Esta es otra de las razones por las cuales el sistema del parentesco americano está obligado a recrear nombres y etiquetas que definan la creciente complejidad de las familias.

Concluyendo, la mayor parte de los americanos muestran formas de vida que no se conforman con el ideal vigente en los años 50. La familia tradicional compuesta por un hombre y un ama de casa con los correspondientes hijos ya sólo representa una minoría en el ancho panorama de la sociedad americana. La típica familia americana, si es que va a haber alguna en estas dos últimas décadas del siglo, podría ser cualquiera de estos tipos: la familia donde ambos esposos trabajan, la familia monoparental, la familia «combinada», resultado de un segundo matrimonio, esto es, la familia binuclear, y la familia «vacía», donde los hijos han abandonado y los esposos están en o a punto de entrar en la tercera edad. Ello sin hablar de la familia compuesta por parejas de homosexuales. Quiere esto decir que una reflexión antropológica y sociológica sobre el sistema de parentesco americano debe sugerir y recrear nuevas categorías, clasificaciones y etiquetas que capten el sentido profundo de las complejas y novedosas relaciones que emergen dentro de la dinámica y siempre cambiante familia americana.

### Una mirada histórica

Se diría que la ansiedad acerca de la familia y su futuro es una tradición de genuino sabor americano. Cierto que factores tales como la inmigración, la frontera y la movilidad tanto social como geográfica (todos ellos ingredientes básicos de la experiencia americana) han representado siempre amenazas rupturistas frente a la autoridad paterna y a los lazos familiares. Si exceptuamos los años de la postguerra, calificados de amnesia o modorra pasajera por su visión feliz y optimista de la familia, bien se puede decir que el pensamiento americano en torno a la familia, sobre todo a partir de 1820 con el primer repunte urbano e industrial, gira en torno a un sentimiento de alarma y prevención ante el inminente colapso de la institución familiar.

Esta ansiedad colectiva se ha convertido actualmente en una profunda nostalgia de que cualquier tiempo pasado fue mejor, cuando mamá presidía la cocina, sólo papá trabajaba y la familia gozaba de excelente salud. Impulsada por esta nostalgia, la Nueva Derecha conservadora se ha levantado con el santo y seña de la recuperación de la familia tradicional sin percatarse de que, tal vez, ese paraíso perdido de la familia estable y feliz nunca existió.

Las mismas teorías sobre la familia, surgidas a partir de la postguerra, contribuyeron a este estado de cosas. Fueron acertadas en cuanto se limitaron a describir las pautas familiares de una clase media ideal dentro de la sociedad americana en un momento determinado. Pero se equivocaron al pretender universalizar este modelo con el consiguiente olvido de la diversidad familiar que siempre existió en América. Estas teorías no tenían nada que decir acerca de las profundas diferencias étnicas de algunas familias emigrantes, consideradas como desviaciones no-americanas de la norma ideal. Por supuesto, la familia monoparental rompía estos esquemas teóricos.

Sin duda, la raíz del problema está en el marco temporal de referencia que se usa para describir la evolución de la familia. Cuando este marco referencial se alarga a todo el siglo XX y aun al XIX, los indicadores estadísticos familiares descubren resultados bastante sorprendentes: la sociedad americana de hoy con su índice de matrimonios en descenso, alto índice de divorcios y baja tasa de fertilidad se estaría comportando

de forma consistente con las tendencias históricas de larga duración. Estos cambios recientes en la vida familiar sólo resultan extraños cuando se los compara con lo que hacía la gente de las décadas de los 40 y 50: una generación de americanos que se casa joven, que desplazó su vivienda a las áreas residenciales, que tuvo tres, cuatro o más hijos y que, en definitiva, se apartó de lo que era la tendencia del siglo XX. De no haber existido esta generación, se diría que los jóvenes adultos de hoy día se comportan con absoluta normalidad (Masnick & Bane, 1980). Así pues, lo que visto en un breve marco de tiempo resulta ser un cambio importante, sin embargo, cuando se lo coloca en un periodo de tiempo más amplio se convierte simplemente en la réplica de una vieja tendencia. Conviene, pues, desenmascarar toda una serie de viejos presupuestos que siguen vigentes en la reflexión tanto académica como popular sobre la familia americana.

### La falacia de la familia nuclear universal

Quedan lejos los tiempos en que antropólogos como La Barre (1954) definían la familia nuclear (padre, madre e hijos) como «un hecho biológico asentado en la misma estructura fisiológica de los individuos». El mismo Parsons (1954), al hablar de la creciente especialización funcional de la familia nuclear, la presenta como una versión evolucionada de lo que se podría considerar la familia universal. Por supuesto que se necesita el concurso de un hombre y una mujer para la generación de una nueva vida. Pero nada del entramado de parentesco o de la variedad de organizaciones familiares emana necesariamente del dictado biológico. El mismo concepto de matrimonio resulta inoperante de una cultura a otra. Hay sociedades donde la gente se aparea y tienen hijos sin estar casados o sin vivir juntos bajo un mismo techo. La vieja pretensión de la antropología de dar con una mínima definición de la familia ha resultado infructuosa.

Una de las pruebas admitidas en favor de la universalidad de la familia nuclear ha sido, durante mucho tiempo, el llamado principio de legitimidad propuesto por Malinowski (1930). Según este principio, todo niño debe contar con un padre reconocido socialmente; sólo así podrá alcanzar una posición social dentro de la comunidad y toda quiebra de esta legitimidad supondrá una ruptura en el orden social. A pesar de su apariencia de ley natural, este principio es resultado de unos determinados postulados sociales, aunque Malinowski no lo vea así. Por ejemplo, en las sociedades primitivas, se supone que la posición social de cada individuo proviene no tanto de los méritos propios sino de los del padre o del clan familiar. En las sociedades industriales, en cambio, la posición se adquiere en virtud de una trayectoria personal en la cual, por supuesto, no se excluyen los orígenes familiares. Así es como el principio de legitimidad, expuesto por Malinowski y aplicable a las sociedades tradicionales, resultaría del todo inoperante en sociedades con sistemas de status adquiridos.

La pretendida universalidad de la familia nuclear la convierte en una amalgama ahistórica de estructuras, roles y conductas que nunca han existido al mismo tiempo y en el mismo lugar. La noción de que la familia nuclear desarrollaba una intensa intimidad entre marido y mujer, a la par que propiciaba un tipo de madre totalmente dedicada a sus hijos, es una idea que combina rasgos de la familia blanca de clase

media de mediados del XIX con rasgos de la familia ideal de los años 20 de este siglo. El primer tipo de familia gira emocionalmente en torno al eje madre/hijo dando a la relación marido/mujer un aire puramente formal y protocolario. El segundo tipo de familia se centra en la relación erotizada de la pareja exigiendo a las madres que frenen la dedicación al cuidado de los niños. Como dice Coontz (1992), esta idea híbrida de que una mujer puede darse completamente a sus hijos mientras mantiene una relación sexual apasionada con su marido ha sido una invención de los años 50 que ha llevado a multitud de mujeres al psiquiatra y al alcohol.

### **El mito de la familia extensa, estable y feliz**

La gran familia extensa es ya un elemento más del folklore de cualquier sociedad industrial. Las primeras familias americanas, de estructura más bien simple, no diferían gran cosa de la familia contemporánea. La unidad familiar consistía simplemente de padres e hijos con exclusión de otros parientes. Rara vez vivieron tres generaciones bajo un mismo techo. Por la simple razón de que las tasas de mortalidad no permitían a los padres convivir con sus nietos. Resulta, pues, inexacto decir que la industrialización acaba con la familia extensa del pasado. En realidad, tal familia raramente existió.

Dicho lo cual, hay que añadir que la familia colonial americana, al ser un lugar de producción, no se reduce a la simple presencia de padres e hijos, sino que daba cobijo a un complejo abigarrado de aprendices, criados, huéspedes y hasta huérfanos y viejos sin familia. Esta presencia, dentro de la familia, de jóvenes en régimen de pensionado supuso una interesante forma de intercambio generacional, principalmente en los hogares de ancianos y sin hijos. De igual forma, este conglomerado familiar brindaba excelente ocasión para que los últimos emigrantes se fueran adaptando a la nueva vida urbana americana.

Todo esto desaparece con la mayor oferta de viviendas en los años 20 y con la asunción de la privacidad como valor esencial de la familia. Así pues, el mayor cambio en la vida familiar americana no ha sido la quiebra de la familia trigeracional sino el retraimiento de la familia a sus cuarteles privados y el consiguiente desalojo de los forasteros. Como afirma Hareven (1992), a partir de comienzos de siglo, la familia se convierte en un retiro frente al mundo exterior considerando a los extraños como una amenaza a su privacidad.

Los nostálgicos de la familia tradicional deberían prestar más atención a los rasgos con que los historiadores describen la familia americana colonial: relaciones prematrimoniales, hijos ilegítimos, conflictos generacionales y, sobre todo, infanticidio. El infanticidio operaba como un medio de control de la población en una sociedad carente de contraceptivos. Hay historiadores que afirman que las tasas de infanticidio se pueden trazar siguiendo las correspondientes variaciones al alza o a la baja de las tasas de natalidad. A pesar de que no existía el divorcio, la familia colonial apenas si era estable. Dice Coontz (1992) que, con tan altas tasas de mortalidad, la duración media de un matrimonio era 12 años, y en el Sur más de la mitad de los muchachos había perdido uno de sus padres antes de alcanzar los trece años. En un terreno tan lábil como el de la sexualidad. La familia colonial no era ningún dechado de perfección para las gentes bienpensantes: en las gramáticas escolares del momento, un

ejemplo de palabra de cuatro sílabas era invariablemente «fornication» y los predicadores fustigaban públicamente los vicios del sexo con un mal disimulado detallismo.

Otro modelo añorado de familia tradicional es la familia victoriana que surge hacia 1840. En esta familia de clase media se establece una nueva división de trabajo. Es entonces cuando el papel de la mujer queda definido en términos de domesticidad y no de producción, los hombres se convierten en «ganapanes» (algo nunca visto en los tiempos coloniales) y los niños, se dice por primera vez, necesitan tiempo para jugar. Todo un cuadro de idílica ternura. El único problema es que por cada familia victoriana se necesita una niña irlandesa de 10 años que friegue los suelos de la casa, un muchacho galés de 11 que arrastre el carbón que ha de hornear las pastas caseras, una chiquilla negra para la colada, una madre negra con su hija que recoja el algodón del vestuario familiar y, en fin, una adolescente judía o italiana que en un taller-floristería confeccione los ramos de flores artificiales para las celebraciones sentimentales de la familia.

Como quedó dicho, la familia extensa nunca ha sido la norma en América. Sin embargo, contrariamente a lo que se dice que la industrialización acabó con la familia extensa, en el periodo más intensivo del despegue industrial, hacia 1850, se observa un pequeño porcentaje de familias extensas. Muchas de estas familias orientadas a la producción, dependían del trabajo de los niños y abuelos para sobrevivir, se mantenían unidas por pura necesidad o a la fuerza. Si se trataba de la casa, niños y ancianos se hacinaban en habitaciones-talleres liando cigarros o armando vestidos de mujer. Si se trataba de la calle, las minas de Pensilvania, las fábricas textiles de Nueva York o Chicago, las sederías de Boston vieron desfilar legiones de chiquillos de hasta siete años trabajando turnos de doce horas durante la primera década del siglo. Luego llegaron los arbitristas de clase media a culpabilizar a los emigrantes por haber introducido en América valores familiares nada americanos como era el trabajo de niños; consiguientemente, abogaban por una familia genuinamente americana, esto es, la familia victoriana de antes de la guerra de Secesión, donde la mujer y los niños quedaban apartados del mundo del trabajo.

En la década de los 20, también la escuela de sociología de Chicago creyó que el fenómeno de la modernización podía acabar con los lazos familiares y destruir las redes de parentesco. Se hablaba, como ahora, del desarraigo familiar y de la quiebra de las viejas. Lealtades. Así que la depresión fue bienvenida, porque gracias a su recesión económica galopante y a los altos índices de desempleo, la gente tuvo que apelmazarse en las viviendas de sus parientes reforzando así los lazos familiares. Como algún periódico dejó escrito: «la familia que pierde su coche encuentra su alma».

Cierro con las palabras literales de Coontz (1992): «la continua búsqueda de un modelo de familia tradicional ignora la diversidad de la familia americana tanto pasada como presente y conduce a falsas generalizaciones sobre el pasado, así como a exageradas expectativas de presente y de futuro». En resumen, que no hay lugar para la nostalgia. Nunca existió una edad dorada de la familia y, mucho menos, la posibilidad de retornar a ella. La vida familiar es hija de unas circunstancias de aquí y ahora. Los americanos de hoy han dejado de ser campesinos, puritanos, pioneros y hasta urbanitas del año 55. Hoy se enfrentan a retos desconocidos para sus mayores y deben buscarles solución. Así es como piensan Arlene y Jerome Skolnick (1994).

## Los cambiantes ciclos de la vida familiar americana

Cualquier vida en familia transcurre a través de acontecimientos que jalonan su trayectoria en el tiempo: hay un tiempo para casarse, un tiempo para tener el primer hijo o el último, un tiempo para abandonar la casa familiar y un tiempo para morir finalizando así el matrimonio. Estos tiempos, culturalmente prescritos, experimentan variaciones con el vaivén de los cambios sociales. Paul Glick (1990), un viejo estudioso de la demografía familiar americana proporciona los siguientes datos estadísticos que configuran la cambiante estructura de la familia americana.

Así, en 1890, la edad media de una mujer al casarse era de 22 años y la edad media al morir ella o su marido era de 53 años. Dada la alta tasa de mortalidad, había un 50 % de probabilidades de que el matrimonio finalizara con la muerte de uno de los cónyuges dos años antes de que el último hijo abandonara la casa. Hoy, sin embargo, la edad media de una mujer a la disolución de su matrimonio (por muerte de uno de los dos cónyuges, no por divorcio) es de 68 años. Esto significa que hoy la duración de la vida matrimonial se ha alargado considerablemente hasta los 45 años, cuando en 1890 era tan sólo de 30 años.

Todo ello es consecuencia de la llamada revolución de la longevidad, un fenómeno característico de nuestro siglo. Hoy tres cuartas partes de la sociedad americana mueren bien pasados los 65, mientras que en 1850 sólo un 2 % alcanzaban esta edad. Las tasas de mortalidad del siglo pasado, especialmente la infantil, eran escalofrantes. El decir popular entre aquellas familias era que se necesitaban dos niños para hacer un adulto. En 1900, la mitad de los padres sabían lo que era la muerte de un hijo mientras en 1976 tan sólo un 6 % de los padres han pasado por esa experiencia. A la inversa, en 1900, más de la mitad de los niños menores de 15 años habían experimentado la muerte de uno de sus padres, mientras que esa cifra era un 9 % en 1976. Esto hace que el actual crecimiento de las familias monoparentales quede compensado por el descenso drástico de huérfanos acogidos a instituciones u hogares infantiles. Igualmente, cuando se habla de la quiebra que supone el divorcio para los niños, a veces se olvida la ruptura familiar, y ésta sí definitiva, en que vivía la mitad de los muchachos de 15 o menores al quiebro del siglo. Según los demógrafos americanos, hay un misterioso equilibrio compensatorio entre la descendente tasa de mortalidad y el ascendente índice de divorcios. Parece como si el divorcio hubiera devuelto a la sociedad americana el nivel de inestabilidad que el matrimonio acostumbraba a tener en los viejos tiempos de alta tasa de mortalidad.

Como bien dice Arlene Skolnick (1991), estos simples cambios en la mortalidad han afectado profundamente la vida familiar, propiciando lazos más sólidos entre padres e hijos, alargando la duración del matrimonio y de las relaciones paterno-filiales y convirtiendo en una expectativa razonable la esperanza de ser abuelo. Por primera vez en la historia de la familia americana, la pareja media tiene más padres vivos que hijos y la relación padre-hijo se convierte prácticamente en una relación de adultos debido a su prolongación en el tiempo.

Siendo como son muy importantes estas variaciones demográficas en los sucesivos ciclos de la vida familiar, no lo son menos las redefiniciones o interpretaciones culturales que la sociedad americana ha proyectado sobre cada uno de los estadios



de la vida familiar. Todo el mundo atraviesa por las fases biológicas de ser niño, adolescente, adulto y anciano, pero estos hechos naturales están definidos diferentemente por distintas sociedades o por una misma sociedad en momentos distintos.

Un caso en punta es el estadio de la niñez. Como ya dejó escrito Philippe Ariés en 1962, «la idea de la infancia nunca existió en la Edad Media». La infancia se inventa en el siglo XIX con la emergencia y glorificación del ideal de la domesticidad. Con el advenimiento de esta ideología de la domesticidad, según Hareven (1992), en los albores de la industrialización, se consagró definitivamente la separación entre la casa y el lugar de trabajo. Se glorificó la casa como un retiro doméstico, cálido y sentimental, que guarnecía del mundo exterior, gélido y competitivo, y se estableció una clara división del trabajo por género y edad: mientras que los hombres trabajarían fuera de la casa y lejos de su hogar, las mujeres se dedicarían a las labores propias de su sexo, amas de casa, esposas y madres a tiempo completo. Sin duda, uno de los mayores cambios inducidos por esta ideología de la domesticidad fue el reconocimiento de la infancia como un estadio distinto de la vida, al menos entre las familias urbanas de clase media. Los niños empezaron a ser tratados como destinatarios de una fuerte inversión en educación y crianza y no como miembros productores en la economía familiar. De hecho, nunca más se esperó de ellos que se incorporan al mundo del trabajo hasta bien pasada la adolescencia.

Pero ¿qué es la adolescencia? Pasa con ella lo mismo que con la infancia. Los cambios físicos de la pubertad ocurren dondequiera, aunque no debe ignorarse que en los últimos cien años la edad de la primera menstruación ha descendido de los 14 años aproximadamente a los 12 y que la edad en que los jóvenes alcanzan su máximo de altura ha pasado de los 25 años a menos de los 20. Pero una vez más el culto a la domesticidad de mediados del siglo XIX brindó reconocimiento a esta nueva etapa de la vida. Los adolescentes hubieron de permanecer en la casa hasta su matrimonio dependiendo económicamente de sus padres mucho más tiempo que en el pasado. Y no hay duda de que la atmósfera intensamente afectiva de esa familia de clase media contribuyó a crear ese tono emocional, ligeramente perturbado, de la adolescencia.

Otro factor que contribuyó a definir la adolescencia como un estado peculiar de la vida familiar fue la escuela, en especial, el sistema público de escolarización obligatoria. En el ámbito escolar fue probablemente donde, por primera vez, los adolescentes se reconocieron como tales y se constituyeron como un grupo de edad distinto que entraba en el siglo XX dispuesto a desafiar a sus mayores. En las primeras décadas del siglo, la palabra adolescente había ya penetrado en los hogares americanos como una etapa de la vida, insatisfecha y turbulenta. Y es que, como apunta Erikson, cualquier sociedad que excluye a los jóvenes del trabajo adulto y los coloca en una especie de sala de espera, al tiempo que los somete a un prolongado entrenamiento escolar como vía de éxito económico, lo que está fraguando es un grupo generacional rebelde y narcisista.

Bastante curiosamente, la adolescencia, que ha sido una creación de la cultura moderna, está modelando a su vez esa misma cultura. El modo de experiencia adolescente, caracterizado por la exploración, el crecimiento, la autorrealización y los trastornos emocionales, está haciendo mella en grupos de edad adulta. Se dan sorprendentes afinidades entre la crisis de los cuarenta y la crisis de identidad de los jóvenes. Esas

indecisiones de la adolescencia, así como el cuestionamiento radical de cuanto les rodea, asaltan hoy a los adultos que piensan que las decisiones tomadas hace veinte años no sirven para un mundo donde todo ha cambiado: padres, hijos, esposos, hasta el trabajo mismo. Se diría que una sociedad como la americana, que se ha pasado la vida ignorando la adolescencia, ha decidido instalarse en ella definitivamente. Como dice la tira cómica: «la madurez es una etapa, pero la adolescencia es para siempre».

### **Relaciones prematrimoniales decreciente popularidad del matrimonio**

En 1969, sólo un 5 % de los partos fueron de madres solteras, mientras que en 1987 los nacimientos ocurridos fuera del matrimonio representaron un 24 % (17 % de mujeres blancas y 62 % de mujeres negras). Ahora bien, si se tiene en cuenta que una de cada ocho mujeres va embarazada al matrimonio (el primero, se entiende), resulta que un tercio de todos los primeros nacimientos son resultado de un embarazo prematrimonial.

Desde los años 50, hay una creciente tendencia a retrasar el matrimonio debido una vez a una prolongada estancia en la universidad, una mayor incorporación de las mujeres al mundo del trabajo y, cómo no, a una mayor tendencia de las parejas jóvenes a cohabitar. Mientras que en 1960 apenas llegaba a medio millón el número de parejas heterosexuales y solteras que compartían vivienda (la fórmula era mujer mayor alquila habitación a joven soltero), sin embargo, en 1988, eran 2,6 millones el número de parejas que conviven (ahora la fórmula es hombre soltero menor de 35 comparte vivienda con chica «por razones económicas y otros beneficios»). Estos datos acerca de la cohabitación se refieren a determinados puntos en el tiempo, lo que quiere decir que a lo largo de su vida la experiencia de cohabitación de los adultos jóvenes es mucho mayor ya que algunos que aún no han tenido esta experiencia, la tendrán más tarde; y otros que la han tenido, se han casado y no aparecen en la foto estadística. Una estimación a la baja es que el 10 % de todas las parejas menores de 35, ya sean casadas o no casadas, cohabitan sin estar casados en el momento actual. Y se calcula que un tercio de todos los jóvenes adultos solteros (entre 18 y 35 años) cohabitarán sin estar casados.

En 1984, se estimaba que un 10 % de los jóvenes adultos se quedarían solteros de por vida. Esta cifra en los años 50 era del 5 %. Independientemente de otras razones, este abandono del matrimonio puede tener que ver con los propios desarrollos demográficos de la misma sociedad americana. Así, la capacidad de una mujer, nacida durante el baby boom de los 40 y 50, de conseguir marido quedaba considerablemente reducida si se tiene en cuenta la tendencia de las mujeres a casarse con hombres tres o cuatro años mayores que ellas. Por ejemplo, una mujer nacida en el año 50, con una tasa de natalidad disparada hacia arriba, debería casarse con un hombre nacido tres o cuatro años antes, cuando la tasa de natalidad era un 20 % más baja. Así fue como en los 70 se pudo dar un exceso de mujeres en relación al número de hombres «en edad adecuada» para casarse. Esto crea una reducción drástica en las posibilidades de elección de las mujeres.

En el año 1960, sólo el 11 % de mujeres de 30 a 34 años permanecían solteras. En 1987, en cambio, esa cifra se ha disparado a un 27 %. Resta por ver si ello obedece a

una decisión personal o a una merma de posibilidades objetivas, como da a entender *Newsweek* cuando dice que una mujer soltera de 40 años en América tiene más posibilidades de ser masacrada por un terrorista que de encontrar marido. No obstante, estudios recientes de actitudes sobre el matrimonio muestran un continuo descenso a la hora de establecer una relación directa entre estar casado y ser feliz. Parece ser que el número de mujeres felizmente casadas desciende mientras que aumenta el de hombres solteros y felices. Lo cierto es que, a medida que las mujeres son capaces de vivir independientemente, las ventajas que les puede brindar el matrimonio son menores.

El índice de divorcio, que descendió ligeramente en los primeros 80, se mantiene alto en la sociedad americana. Según cálculos de 1984, alrededor de la mitad de los matrimonios de 30 a 40 años de edad terminarán en divorcio. Y lo más grave es que 3 de cada 10 de estos matrimonios condenados al divorcio cuentan con hijos menores. A la inversa y para no ser catastrofista, no se debe olvidar que 7 de cada 10 matrimonios con hijos no terminarán en divorcio. Todo parece que va a continuar este alto nivel de divorcios, aunque los demógrafos vaticinan un ligero descenso debido a las mayores oportunidades de encontrar trabajo y establecerse de estas pequeñas cohortes de adultos nacidos después del baby boom y debido también a la amenaza de la epidemia del sida que puede propiciar una mayor estabilidad en el matrimonio.

El índice de segundas nupcias ha descendido sensiblemente durante los últimos 20 años y continúa descendiendo. Con todo y con eso, un estudio de 1987 muestra que en Estados Unidos un 72 % de mujeres recientemente divorciadas se volverán a casar en un futuro próximo. Si se tiene en cuenta que este índice es mayor para las mujeres divorciadas sin hijos, y todavía mayor para los hombres, que en esto de volverse a casar están siempre más dispuestos que las mujeres, concluimos que el índice de popularidad del matrimonio entre los divorciados goza de buena salud. Curiosamente, los jóvenes adultos divorciados son mucho más propensos a contraer segundas nupcias que las personas de su misma edad a contraer las primeras. Y, para concluir, más de la mitad de estos segundos matrimonios termina fatalmente en un segundo divorcio.

### **El controvertido tema de las familias monoparentales**

En 1988, el 23 % de las familias americanas con hijos menores de 18 años, estaban sostenidas por un solo padre. Más relevante es el hecho de que cerca de un 20 % de todas las familias con menores a su cargo estaban llevadas por una mujer sola. Para la comunidad negra las cifras son más devastadoras. En 1981, casi la mitad de las familias negras con menores estaban llevadas por mujeres. Estas familias de madres solteras, con sus correspondientes millones de niños, se hacen cada día más pobres. En 1988, casi la mitad de estas familias monoparentales, con una mujer soltera al frente, estaban por debajo del umbral de la pobreza. Y para muchas de estas mujeres, un empleo a tiempo completo no la libra de su pobreza debida, entre otras razones, a la devaluación del trabajo de la mujer y a su escasa preparación profesional. El trabajo, que debería ser la llave para la independencia económica, no lo es en este caso para muchas mujeres, un hecho que afecta gravemente la situación de las madres solteras.

Desde que en 1965 apareció el Informe Moynihan para analizar el caso de la familia negra americana, la opinión pública americana se dividió en dos bandos a la hora de diagnosticar y proponer soluciones a esta bolsa de pobreza. Los seguidores del Informe Moynihan consideran que la causa de esta creciente pobreza tiene que ver con la cultura negra y su sistema de valores caracterizado por un bajo grado de motivación, excesivo machismo y la simple aceptación de las familias matrifocales como un estilo de vida. Desde este determinismo cultural, es obvio que el pobre es el problema y la víctima debe cargar con el peso de la culpa social.

Dentro de esta noción de la cultura negra como una cultura de la pobreza, una noción central es que la estructura o, mejor, desestructuración de la familia negra origina irremediamente pobreza. Dice Maxine Baca (1989) que de 10 niños negros 6 nacen fuera del matrimonio; la probabilidad de separación o divorcio para una mujer negra entre los 25 y 34 años de edad es el doble que para una blanca. El resultado obvio es que es muy alta la probabilidad de que una mujer negra viva sola con sus hijos. Este tipo de familia monoparental, presidida por madres solteras, no es sino un reflejo de lo que se ha venido llamando la feminización de la pobreza. Una interpretación que, debido a la atención que presta a los rasgos familiares, lleva a pensar que los cambios en la estructura familiar conducen a tasas de pobreza mucho mayores de lo que habrían sido si la estructura familiar hubiera permanecido estable.

Según una variante de estas explicaciones, es el Estado de Bienestar Social el responsable de la pobreza que asola a estas familias monoparentales. Esta es la tesis propuesta por Charles Murray (1984) según la cual las ayudas sociales desactivan las ganas de trabajar y hace que quiebren las familias, permitiendo a las mujeres negras tener hijos y a los hombres escapar a sus responsabilidades familiares. Así es como las políticas de bienestar social incitarían a evitar el matrimonio y a vivir de la asistencia pública. No hay duda de que con la emergencia de la Nueva Derecha y la hegemonía republicana en el Congreso americano, esta variante va cobrando adeptos que airean su opinión sin la menor de las compases.

Robert Rector, de la Heritage Foundation, afirmaba el 18 de agosto de 1995 en el *San Francisco Chronicle* que, para reducir el déficit público, había que limitar los beneficios sociales al grupo de madres solteras que se dedican a montar familias monoparentales y a tener hijos que, a su vez, perpetúan este ciclo maldito de dependencia e ilegitimidad. Los fondos sociales, según Rector, se deberían entregar a los estados de la Unión para que promuevan campañas de adopción, monten orfanatos o instituciones donde atender vigilante mente a estas madres solteras. Se diría que el gobierno federal concede una prima especial por tener hijos fuera del matrimonio. Después de todo, continúa diciendo Rector, si a las parejas normales no se les concede semejante ayuda por traer hijos al mundo, por qué se le ha de conceder a una madre soltera. A cada madre soltera se le debería exigir la identificación del padre de la criatura de forma que se le pueda obligar a correr con los gastos de la crianza. Es más, dentro de la seguridad social americana, el matrimonio está penalizado ya que las parejas que deciden casarse pierden beneficios sociales. Esto, sin duda, disuade del matrimonio y propicia situaciones de ilegitimidad. Finalmente, el señor Rector establece las tres reglas de oro para escapar de la pobreza en América y que

el Congreso de la nación debería aprobar: terminar secundaria, conseguir un trabajo, el que sea, y no soltarlo; y no tener hijos fuera del matrimonio.

Lo que el señor Rector no se atrevió a proponer es la implantación obligatoria de norplant a cada madre soltera que se acerque a una oficina de la Seguridad Social. Porque norplant es más que un contraceptivo, es una panacea. De hecho, el gobernador de Maryland, Donald Shaefer, propuso en el año 1993 exigir a las madres dependientes de la Seguridad Social la implantación de norplant o perder el subsidio. A partir de ahí, 13 estados de la Unión han hecho propuestas de ley con el fin de usar norplant como un instrumento de política social. Esta ingerencia del Estado en las opciones reproductivas de las mujeres pobres plantea graves problemas. Sin embargo, la explicación al uso es meridiana: si el Estado debe correr con los gastos de los hijos de los pobres, ¿no tienen los contribuyentes nada que decir sobre la conveniencia o no de engendrar tales hijos? Está claro que la implantación de norplant a mujeres dependientes de la asistencia pública ha desatado el debate en torno a quién debe controlar la fertilidad de las mujeres pobres. Ya en la primera mitad de siglo, la esterilización obligatoria fue legal en la mayor parte de los estados americanos. Se cree que, entre 1907 y 1945, más de 45 mil americanas fueron sometidas obligatoriamente a la esterilización. Hoy día la esterilización voluntaria es, después de la píldora, la segunda forma más popular de control de natalidad para las parejas americanas. Mientras tanto, en la escuela Paquin, una escuela especial de un barrio obrero de Baltimore, a 300 estudiantes, todas ellas embarazadas, se les ofrece alegremente el contraceptivo implantable norplant, de cinco años de duración y con una serie de efectos secundarios, en un sistema escolar donde para hacer una excursión escolar al zoo se requiere el permiso por escrito de los padres.

Volviendo a la explicación de la pobreza de esos hogares monoparentales presididos por madres solteras, basta echar una mirada a las condiciones socioeconómicas de la sociedad americana para percatarse de que la cultura apenas tiene que ver nada con la degradación de estas familias. En primer lugar, los cambios masivos experimentados por la economía americana durante estos últimos veinte años han contribuido a la marginalización del ghetto negro. Por un lado, el abandono de la industria manufacturera arrebató a los negros la oportunidad de integrarse en un sector para el que sí estaban preparados. El crecimiento, en cambio, del sector de los servicios los encontró ayunos de preparación para competir. Igualmente, el desplazamiento de los puestos de trabajo desde el centro de las ciudades a la periferia o desde las ciudades tradicionalmente industriales a las ciudades del Sunbelt, los cogió descolocados. Consecuencia de ello es el desplazamiento de los profesionales negros de clase media, así como de los trabajadores cualificados a las periferias o a las ciudades del Sur que es a donde se fueron los puestos de trabajo. De esta forma fue como los ghettos y barrios quedaron convertidos en sociedades degradadas, aisladas, donde al carecer de los clásicos modelos o grupos de referencia, se pierde todo contacto con la sociedad global. Con la pérdida de modelos, se pierde también la conexión con las redes de información y recomendación que son los pasos normales para acceder al mundo del trabajo.

Y es principalmente esta falta de oportunidades de empleo la que se relaciona directamente con la proliferación de hogares monoparentales. El creciente descenso

de los hombres negros capaces de sostener una familia es lo que hace que las mujeres negras no se casen. En 1960, el 42 % de las adolescentes negras con hijos estaban solteras; en el 1970, esta cifra aumentó a un 63 %, y en 1983 a un 89 %. Esto demuestra que el desempleo y la inestabilidad matrimonial guardan una estrecha relación por la simple razón de que una adolescente embarazada es más propensa a casarse siempre que su novio tenga un puesto de trabajo. A veces las familias prefieren un nacimiento fuera del matrimonio, que será absorbido dentro de la amplia red del parentesco, antes que aceptar en matrimonio al padre de la criatura desempleado, lo cual agravaría aún más la carga económica de la familia. Así es como esta adaptación de las mujeres negras a las condiciones estructurales las convierte en mujeres separadas, divorciadas y únicas responsables del destino de sus hijos en proporciones absoluta y comparativamente alarmantes. Y así es como la estructura de la familia monoparental resulta ser la consecuencia y no la causa de una situación de pobreza.

### **Hogares con menos niños, con más jóvenes adultos y con un montón de hijastros**

A mediados de los 50, el número medio de hijos por mujer americana (la tasa total de fertilidad) ascendió a 3,8; a partir de ahí, la tasa fue descendiendo gradualmente hasta alcanzar un 1,8 en los primeros 70, una tasa que se mantiene hasta hoy. Entre las razones que han llevado a este nivel, más bien bajo, de natalidad posiblemente están las dificultades que la mujer trabajadora tiene para sacar adelante una familia numerosa, el deseo de dar a los hijos mejores oportunidades y, cómo no, los crecientes costes de la crianza y educación. Se calcula que el coste de sacar dos hijos adelante desde que nacen hasta que se gradúan en la universidad le puede salir a una familia de clase media por unos 400 mil dólares de 1988, esto es, el precio de una lujosa mansión en el área de la Bahía de San Francisco, California.

En la familia media americana existe una pauta común según la cual los jóvenes adultos abandonan el hogar familiar antes de casarse para experimentar la vida de soltero en un apartamento independiente. Pero esta pauta no se escapa al vaivén de las condiciones socio-económicas del momento. Así, en el año 40, recién salidos de la Depresión, la mitad de los jóvenes entre 20 y 24 años de edad seguían viviendo con sus padres. Sin duda, los primeros trabajos eran escasos y el índice de nupcialidad era más bien bajo. Sin embargo, en el año 1960, ya al final del baby boom, pocos jóvenes adultos vivían con sus padres. Y es que los años 50 fueron años de prosperidad y de matrimonios tempranos, sin contar con que en muchos hogares los hijos últimos del matrimonio ejercían una presión sociobiológica sobre sus hermanos mayores para que se fueran. Luego, a mediados de los 80, la situación ha vuelto a cambiar. La proporción de jóvenes adultos todavía en casa o de vuelta a la casa de los padres ha vuelto a aumentar hasta casi los niveles del año 1940. Muchos de estos jóvenes no conseguían un empleo porque gran parte de los primeros trabajos aún seguían en manos de los representantes del baby boom, otros se habían casado pero volvían a casa tras la experiencia del divorcio y muchas jóvenes madres solteras no podían hacer frente a un hogar independiente. Hoy la situación permanece igual.

Con frecuencia, los niños de las familias monoparentales se desplazan a familias formadas por un segundo matrimonio, convirtiéndose así en hijastros. En 1987, 10 millones de muchachos menores de 18 años vivían en familias donde los esposos no eran padres. Biológicos de todos y cada uno de los hijos. De estos 10 millones, 7 millones, en tanto que nacidos de un primer matrimonio, resultaban ser hijastros en la nueva familia, mientras que los 3 millones restantes eran medio hermanos de los hijastros, ya que nacieron después de contraído el segundo matrimonio.

Estos 7 millones de hijastros representan una séptima parte de todos los niños menores de 18 años que viven en una casa con dos padres. Más si se tiene en cuenta que hay niños menores de 18, que no son hijastros, pero que lo serán antes de cumplir los 18 años y que hay otros que fueron hijastros anteriormente, pero que ahora no son clasificados como tales porque sus padres se separaron o divorciaron, es razonable afirmar que un tercio de todos los niños menores de 18 tienen la experiencia de ser hijastro en una familia, de dos padres o la van a tener antes de cumplir los 18 años. Por supuesto, el número de hijastros podría ser mucho mayor si incluimos todos los jóvenes mayores de 18 cuyos padres se volvieron a casar después de que ellos nacieran. En este supuesto nada fantástico, resulta que más de la mitad de las personas jóvenes de los Estados Unidos podrían ser identificados como hijastros o hijastras para el año 2000.

El número de personas involucradas en este tipo de situación familiar no se reduce únicamente a los padrastros y a los hijos e hijastros que viven con ellos, sino que incluye también a los padres biológicos ausentes y a sus nuevas familias, si es que las han formado. El término que se ha dado a este tipo de familias paralelas es el de «familia binuclear», un tipo de familia cuya fenomenología de ajustes y redefiniciones de roles familiares ya se abordó en la primera parte de este artículo.

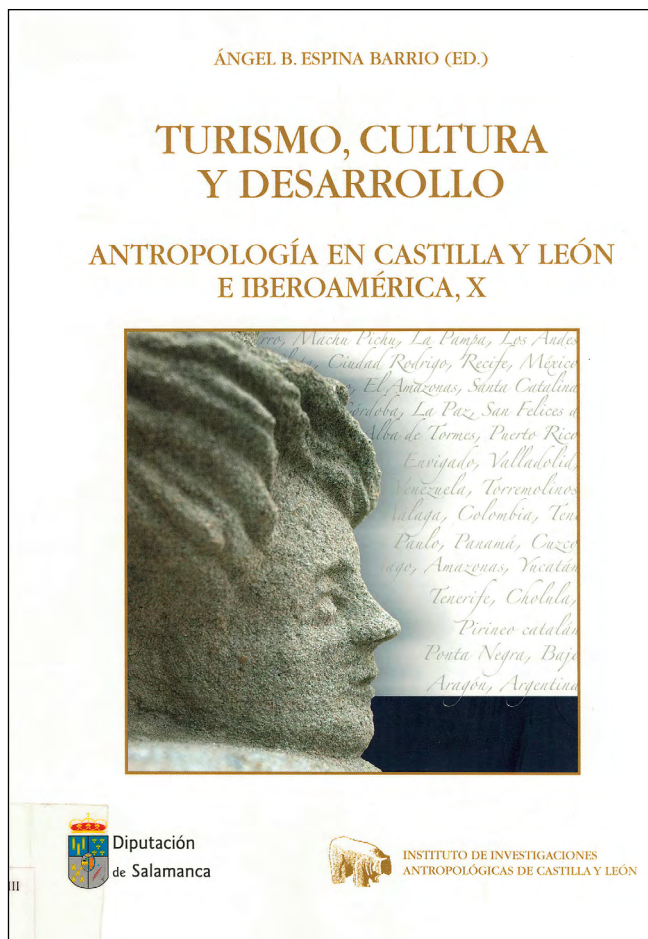
## Referencias bibliográficas

- Ahrons, C. y Rodgers, R. (1987). *Divorced Families: A Multidisciplinary Developmental View*. W.W. Norton & Company, Inc.
- Baca, M. (1989). Family, Race and Poverty in the Eighties. *Signs*, 14, 4.
- Barnes, J. A. (1977). Genitrix: Genitor: Nature: Culture? in Goody (Edit.), *The Character of Kinship*. Cambridge University Press.
- Coontz, S. (1992). *The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap*. Basic Books, Harper Collins Publishers, Inc.
- Glick, P. (1990). American Families: As They Are and Were. *Sociology and Social Research*, 74, 3.
- Goleman, D. (1992). *The New York Times Company*.
- Harevent, T. (1992). *Making America: The Society and Culture of the U.S.* The University of North Carolina Press.
- La Barre, W. (1954). *The Human Animal*. The University of Chicago Press.
- Malinowski, B. (1930). *Parenthood, The Basis of Social Order in The New Generation*. Macauley Company.
- Masnick, G. y Bane, M.J. (1990). *The Nation's Families: 1960-1990*. Auburn House.
- Moynihan, D. (1965). *The Negro Family: The Case for National Action*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- Murray, CH. (1984). *Losing Ground*. Basic.

- Ortner, SH. (1974). Is Female to Male as Nature is to Culture? in Rosaldo (Edit.), *Women, Culture, and Society*. Stanford University Press.
- Parsons, T. (1954). *Essays in Sociological Theory*. Glencoe, Ill., Free Press.
- Rosen, D. (1991). What is a Family? Nature, Culture and the Law. *Marriage and Family Review*, vol. 17, 112.
- Skolnick, A. (1991). *Embattled Paradise*. Basic Book, Harper Collins Publishers, Inc.
- Skolnick, A. y Skolnick, J. (1994). *Family in Transition*. Harper Collins College Publishers.
- Sneider, D. (1980). *American Kinship: A Cultural Account*. University of Chicago Press.



## 2.1.2. LAS PIRÁMIDES MAYAS. GUÍA ANTROPOLÓGICA PARA TURISTAS ACCIDENTALES<sup>25</sup>



Portada del libro: *Turismo, cultura y desarrollo*.

### Introducción

El turista accidental, por usar la terminología de Anne Tyler en su novela, suele ser un turista occidental que por avatares del destino se ve expuesto a la contemplación súbita de las pirámides mayas, Tikal o Quiriguá en Guatemala, Copán en Honduras, Uxmal o Chichen-Itzá en México, por citar algunas de las que se levantan

<sup>25</sup> Valladares Fernández, S. (2008). Las pirámides mayas: guía antropológica para turistas accidentales. En Espina Barrio, Á. B. (dir.). *Turismo, cultura y desarrollo: antropología en Castilla y León e Iberoamérica, X* (pp. 291-302).

en el ancho territorio de la antigua civilización maya. El turista accidental trata de escapar del corrosivo estrés al que le tienen sometido las trampas de la sociedad postmoderna, busca el mar, el calor envolvente del trópico, un tiempo no lineal regido únicamente por el asfixiante ciclo de las tres comidas al día. De pronto, el turista accidental descubre que en el paquete turístico pagado en origen va incluida la visita a la correspondiente pirámide maya. Cuando el autobús le abandona dejándole solo ante el gran coloso, el turista accidental sacude su modorra y experimenta idéntico pavor que el de aquellos caucheros de finales del XIX que, encaramados en lo más alto del árbol de hule, divisaron las empinadas cresterías de piedra atenazadas por los tentáculos de las ceibas y las lianas de la selva.

### Historia encapsulada para turistas

Por supuesto, no todos los turistas son accidentales en este sentido. Están también los turistas reflexivos, los que llevan meses, tal vez años, preparando este encuentro con el monumentalismo maya mediante guías, panfletos, libros de viaje. En ellos, el encuentro con las pirámides no tiene tanto de pavor como de cumplimiento de profecías, de profecías que se auto cumplen. A lo largo del tiempo, han ido construyendo su objeto de deseo, y la contemplación de la gran arquitectura es para ellos una epifanía, una revelación de la historia maya, filtrada y reconstruida por las guías, panfletos y otros libros de viaje. Sin duda, las piedras centenarias les hablan de la entrañable historia de los mayas. De lo que no hay duda es que, debido al sesgo de la información recibida en el caso del turista reflexivo, así como al relato del cicerone de turno, apañado por el correspondiente Instituto Nacional de Turismo, en el caso del turista accidental, ambos tipos de turista comienzan a segregar una especie de historia encapsulada, por usar la categoría conceptual del filósofo británico Collingwood, según la cual una cosa es lo que la gente cree que sucedió y otra muy distinta lo que realmente sucedió. Ambos tipos de historia cumplen funciones distintas y ambos, en cierto sentido, aparecen como imprescindibles en el devenir de los pueblos. Mientras la historia pretendidamente objetiva y *acontecimienta* fija el registro de los hechos dotándoles de fecha y lugar, la historia encapsulada se refiere a lo que la gente cree que sucedió, en definitiva, a las creencias de los pueblos. En este sentido, la historia encapsulada es un gran determinante de la conducta de la gente. No son los hechos objetivos, registrados positivamente, sino los hechos velados de leyenda, las viejas aspiraciones insatisfechas o los grandes mitos los que catapultan los movimientos colectivos. Se diría que la gente vive más apegada a sus creencias que a la objetividad de los hechos, porque ellas satisfacen sus necesidades más profundas y contribuyen a recomponer el imaginario colectivo no ya de lo que creen que fue, sino también de lo que creen que debió ser, en lugar de lo que realmente fue. De ahí, pues, la gran resistencia del pueblo a abandonar sus creencias según la atinada observación de Ortega y Gasset: en las creencias se está, mientras que los hechos y sus interpretaciones ideológicas simplemente se tienen.

Según esto, la historia encapsulada de muchas guías turísticas nos brinda un relato atemporal y enternecedor de las pirámides mayas. Para esta literatura, destinada a turistas accidentales, las pirámides mayas son centros ceremoniales donde se ritualizan las grandes ceremonias de la «felicidad progresiva», que diría Rousseau. Se trata de

sociedades igualitarias no estratificadas por rango genealógico o clase social, donde todos sus miembros gozan de un acceso indiferenciado a los bienes de producción o recursos productivos. Sociedades que practican un sistema económico basado en la reciprocidad, donde todo se comparte sin que haya tuyo ni mío, una economía que no genera excedentes económicos ni una eficiente división del trabajo, pero que tampoco genera una competitiva carrera de ratas donde los mejores cazadores de la banda aspiran a ser más que nadie forzando el punto de los rendimientos decrecientes y poniendo en peligro la capacidad de sustentación del medio. En fin, sociedades acéfalas donde la autoridad, en caso de que deba ejercerse, es ocasional, en tanto en cuanto sea necesaria para responder a un reto puntual, desaparecido el cual la autoridad se desvanece sin dejar sombra alguna de rango diferencial.

### Las pulsiones profundas del turista accidental

Pero esta visión arcádica y encapsulada de las pirámides mayas no resistiría el paso del tiempo si no respondiera a tres necesidades profundas del turista accidental/occidental. La primera necesidad imperiosa que siente el turista accidental en su huida de la sociedad postindustrial es la búsqueda urgente de una utopía que le libere de la regimentación de la sociedad del bienestar estandarizado. A lo largo de los tiempos modernos, América ha ido surgiendo como una invención de los europeos, un espacio de libertad donde plasmar las ensoñaciones libertarias de tantos utopistas como Tomás Moro o Campanella. La América anglosajona fue concebida como una nueva frontera, más allá de las trabas políticas, religiosas y económicas de la vieja Europa, la ciudad sobre la colina que evocara Jefferson en sus escritos fundacionales. La América hispana, como un gran pueblo de indios o reducción jesuítica libre de la contaminación de los encomenderos y, a ser posible, de la intervención de la Corona. Sin duda, fue Montaigne uno de los responsables de la forja de América como una gran utopía.

Otra de las pulsiones profundas que siente el turista accidental/occidental es el encuentro del buen salvaje tal como lo describe el mito rousseauiano. Lejos de la vieja Europa corrompida por una civilización de la abundancia, se encuentran los hombres naturales que viven en estado de naturaleza, no contaminados por la civilización. Juan Jacobo Rousseau, con su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, es el gran promotor del mito del buen salvaje: ese estadio de felicidad progresiva, edad de oro en que no hay tuyo ni mío, no hay rico ni pobre, señor ni esclavo, y las relaciones sociales están guiadas por un «universal instinto de piedad» de los unos hacia los otros. Nada más fácil que imaginarse a nuestro turista accidental, bien comido, bien dormido y relajado dando rienda suelta a su instinto de piedad entre los naturales que merodean en torno al área. El turista accidental, que viene de practicar la despiadada ley de la selva, el hombre un lobo para el hombre, se despoja de su licantrópía y se vuelca en la práctica de la piedad dejándose limpiar los zapatos y repartiendo calderilla entre los niños naturales, genuinos descendientes de los constructores de las pirámides mayas. Es su manera de ir al encuentro del buen salvaje.

Esta práctica piadosa y compasiva del turista accidental nos lleva a analizar su tercera pulsión o necesidad profundamente sentida. Se trata del buenismo, una

práctica derivada del relativismo cultural en que el turista accidental ha sido educado para superar definitivamente cualquier resabio de etnocentrismo. Así como el etnocentrista, que tiene todo lo suyo por superior, señala al otro como diferente y, por tanto, inferior, el buenista, abrumado por su complejo ele culpabilidad, señala al otro como diferente y, por tanto, superior a los valores, organización y cosmovisión propias. Nuestro turista accidental necesita descubrir las bondades del otro, siempre muy superiores a las suyas propias. Por eso, ante la contemplación de las pirámides mayas, prefiere urdir una historia de salvajes buenos y compasivos, practicantes del dulce comercio de la reciprocidad económica frente al duro comercio del capitalismo salvaje practicado por sus colegas de la sociedad competitiva.

### Montaigne, el gran fabulador

Estas tres pulsiones del buen salvaje, la utopía americana y el buenismo derivado del relativismo cultural fueron acuñadas por Montaigne en sus *Ensayos*. Desde ahí se extendieron por Europa impregnando el imaginario colectivo en su visión de los pueblos amerindios. No hace falta, pues, ser un lector asiduo de Montaigne para que cualquier turista común al contacto con el mundo precolombino viva estas pulsiones como propias. Montaigne fue uno de los invitados a la Corte francesa de Ruán, regida por el rey niño Carlos IX, para acompañar al rey en el recibimiento de tres indígenas americanos. Su impresión ante tan desconcertantes huéspedes quedó recogida en el capítulo 33 sobre los *Caníbales*, del Libro Primero de sus Ensayos. «Tan salvajes son –dice Montaigne refiriéndose a los tres indígenas– como los frutos a los que llamamos salvajes por haberlos producido la naturaleza; cuando en verdad mejor haríamos en llamar salvajes a los que hemos alterado con nuestras artes». «Estas naciones son bárbaras –prosigue– porque la mente humana las ha moldeado muy poco y están aún muy cerca de la inocencia original». Rígensen por las leyes naturales, apenas adulteradas por las nuestras, tan feliz es su condición humana que viven en una edad de oro. Una nación donde no existe ningún tipo de comercio, ningún conocimiento de las letras, ningún cargo político, ninguna costumbre de vasallaje, de riqueza o de pobreza, ningún contrato, ninguna sucesión, ninguna ocupación que no sea ociosa, y ninguna agricultura, ningún metal. Las palabras mentira, traición, avaricia, envidia son inauditas. Son como varones –exagera Montaigne– recién salidos de las manos de los dioses. Raro es ver allí un hombre enfermo, ni legañoso, ni desdentado o encorvado por la vejez. Todo el día se lo pasan bailando.

Aunque a Montaigne no le queda más remedio que reconocer que también los aborígenes americanos declaran guerras contra otros pueblos, rápidamente nos advierte de que su guerra es absolutamente noble y generosa. No combaten para conquistar nuevas tierras, pues disponen de todo lo que necesitan. Viven en un mundo feliz: sólo necesitan lo que sus necesidades naturales exigen, todo lo demás es superfluo. El botín del vencedor es la gloria de su valor. A los prisioneros sólo les piden reconocer haber sido vencidos. Les recuerdan la amenaza de su futura muerte y el festín que se hará a su expensa. A lo que los prisioneros responden con alegre actitud desafiando a sus captores: «Si alguien se atreve a comerme, sepa que se está comiendo a sus padres y abuelos. Saboreadlo bien –dice el prisionero– notaréis el sabor de vuestra propia carne». Una idea, dice Montaigne, que no tiene nada de bárbara. De hecho, después

de tratar bien durante largo tiempo al prisionero, el jefe convoca a una asamblea y lo matan a golpe de espada. Después lo asan y comen todos de él. Y aquí interviene el Montaigne buenista. «Pero, ojo, no lo hacen para alimentarse, sino como símbolo de extrema venganza». Más tarde aprendieron de los portugueses a enterrar al cautivo hasta la cintura y matarlo a flechazos. Una vez más Montaigne levanta acta de su buenismo y relativismo cultural al afirmar que hay mayor barbarie en el hecho de comer un hombre vivo que en comerlo muerto, dárselo a los perros y a los cerdos para que lo despedacen so pretexto de religión y piedad.

Preguntados los indígenas visitantes sobre las cosas que más les extrañaban en la Corte de Francia, respondieron, primero, que el rey fuera un niño y no un guerrero adulto de los que figuraban en el séquito real. Segundo, que hubiera tanta diferencia entre ricos y pobres sin que los pobres se atreviesen a incendiar las casas de los ricos. Uno de los tres indígenas dijo estar al mando de unos cinco mil hombres, y la única ventaja que tenía, según él, era ser el primero en marchar a la guerra. Después de la guerra, su autoridad se desvanecía salvo cuando visitaba a sus antiguos soldados que competían entre sí por abrirle camino a través de la selva.

### Impostura del filme *Apocalypto*

Estas fabulaciones de un mundo feliz entre los aborígenes americanos se forjaron, como se ve en el caso de Montaigne, a raíz del primer contacto y han resistido el paso de los siglos. La gente se resiste a abandonar sus creencias de historia encapsulada porque les va en ello su ideología, su ética, su estética, sus sentimientos más profundos. La gente del común no puede aceptar que el Cid Campeador muriera en el lecho y no en el campo de batalla del mismo modo que no pueden aceptar que las comunidades primitivas perdidas en la noche de la historia estuvieran atravesadas por el conflicto y la violencia. Un caso elocuente de esta resistencia a abandonar la creencia de un mundo feliz entre los mayas es la catarata de críticas apasionadas que le han llovido a Mel Gibson desde todos los medios con ocasión de su película *Apocalypto*. Independientemente de la calidad estética del filme y de su fiabilidad histórica, el gran escándalo de la película, que soliviantó a tantas almas bellas, potenciales turistas accidentales, fue presentar un centro ceremonial maya como un inmenso escenario abarrotado de gentes que mercadeaban con la vida de los prisioneros, focalizar sobre unos primeros planos donde brillaban los cuchillos de obsidiana y se mostraban, al gentío enardecido, los corazones humeantes, mientras rodaban los cuerpos aún calientes por la escalinata de la pirámide para ser comulgados en ritual canibalístico por los jefes de la jefatura o naciente estado maya. Ante tal espectáculo, nada tiene de extraño que Mel Gibson fuera estigmatizado como el gran impostor por haber contravenido las dulces ensoñaciones que la gente buena se ha forjado acerca del buen salvaje.

Llegados a este punto, conviene preguntarse a qué se debe tan obstinada resistencia a abandonar el mito del buen salvaje. Entre otros causales, sin duda, se encuentra la ética emotiva de las buenas intenciones que ha moldeado la conciencia del turista accidental. Nuestro protagonista, movido por ese universal instinto de piedad que postulaba Rousseau, practica una ética emotiva fundada en sentimientos de compasión,

de amor universal al otro, una ética que quiere el bien como fin absoluto, aunque desconoce los medios para conseguirlo, esto es, una ética carente de medios y, por tanto, de racionalidad. Esta ética de las buenas intenciones, que reduce las contradicciones de la historia a una arcadía feliz, se alimenta de la creciente sensibilización de nuestra vida o, mejor, sensiblería. No es que todo el mundo se caracterice por la piedad. Aún queda gente despiadada. Pero también es cierto que Occidente, donde suele habitar nuestro turista accidental, cada día está más poblado de almas bellas que se conmueven con todo y palpitan por todo. Estas almas buenas no lo son porque sean religiosas, sino porque son sensibles, emotivas. Sienten debilidad por el dulce comercio del buen salvaje mientras abominan del duro comercio del capitalismo salvaje, aunque no saben muy bien cómo pasar de un salvajismo a otro.

Este «no saber», junto con la sensiblería, es otro rasgo del turista accidental que le mantiene atado al lastre de sus creencias de historia encapsulada. Por un lado, desconoce los hechos de la historia. Y no tiene tiempo ni ganas de acercarse a historiadores que presentan versiones plausibles de lo que verdaderamente ocurrió. Así pues, no le queda otra alternativa que acogerse a las versiones de fabuladores audaces que han empezado a construir historias para salvaguardar el mito del buen salvaje. A este turista accidental, enfrentado súbitamente a la mole de las pirámides mayas, por no quedarle no le queda ni un resabio de sabiduría proverbial, esa capacidad de agarrarse al refranero y replicar al camelo del guía turístico de turno con el viejo refrán plebeyo: «En todas partes se cuecen habas, y en algunas a calderadas».

### Una propuesta de guía antropológica

Este escrito no pretende desmontar las creencias de nadie. Cada cual es libre de construir la historia, de inventar la tradición a su conveniencia. Los tiempos que corren son la mejor ilustración de cómo cada pueblo, cada región, cada nación construye una historia a la medida de sus intereses y legitimaciones ideológicas. Lo que sí pretende este escrito es devolverle a la civilización maya en su Período Clásico el esplendor y la dignidad que se merece, y no convertirla en un icono atemporal y fuera del espacio como hacen muchos europeos, turistas reflexivos o accidentales, que visitan las ruinas mayas para satisfacer sus necesidades ideológicas de utopía, de encuentro con el buen salvaje y de buenismo frente al otro. Para ello, baste hacer un repaso de las principales hipótesis que se manejan desde la arqueología y antropología para explicar el enigma del colapso de la civilización maya.

Según las conclusiones del Simposio sobre Arqueología Maya recogidas por la revista *Southern Journal of Anthropology* en la primavera de 1971, el clímax de la civilización maya tiene lugar en el siglo VIII de nuestra era (711-790), prolongándose unas décadas más en lugares como Palenque y Tikal y comprendiendo lo que se conoce como Período Clásico Tardío. Uno de los signos de este clímax es la formidable expansión demográfica que experimentan las tierras bajas mayas durante este periodo atestiguada por la proliferación de unidades habitacionales distribuidas por la zona. Se estima que aproximadamente unas 50.000 personas se asentaban en torno al gran centro de Tikal en su momento de mayor esplendor. En ese mismo periodo, se observa un pujante repunte en la construcción de edificios político-religiosos que por

su simple volumen arquitectónico sobrepasan las construcciones del siglo anterior en una proporción de 100 a 1. Abundan las inscripciones, jeroglifos, calendarios, estelas, así como todo tipo de monumentos ceremoniales fechados en la época.

Por otro lado, hay evidencias más que suficientes para demostrar que la estructura político-social de los mayas en las décadas anteriores al siglo VIII, el Periodo Preclásico Tardío, era una estructura estratificada basada en el rango de los linajes reales tal como lo atestiguan las inscripciones jeroglíficas, el rango diferencial de los enterramientos y de las representaciones artísticas en relieves y cerámica. Sin embargo, a medida que nos acercamos al Período Clásico Tardío, se encuentran indicios de una sociedad estratificada no sólo por rango genealógico sino por clase social. Dan muestra de ello la ubicación de ciertas tumbas en recintos especiales, la mayor estatura de los restos físicos encontrados en estos recintos y comparados con los restos de los mayas comunes, la proliferación de palacios en centros ceremoniales como vivienda residencial de una opulenta clase social. En definitiva, los datos arqueológicos dan fe de la existencia de una aristocracia hereditaria emergente como élite gobernante, aunque no queda claro si esta élite sobrepasó los límites de la jefatura política para asentar las bases de un estado maya y, por tanto, desarrolla una sociedad estratificada por clases económicas. Sin duda, existen guerras entre las jefaturas de estos centros ceremoniales, aunque no hay indicios claros de que existan estamentos militares que encarnan el rol del *miles perpetuus* a semejanza de los «caballeros jaguares y águilas» de la civilización mexicana. Tampoco existen indicios claros de que exista un amplio mercado al modo de Teotihuacán y Tenochtitlán, sino más bien un sistema redistributivo a cargo de los jefes aristocráticos. Y aunque se observa una importante producción artesanal, sólo hay ligeros indicios de gremios artesanales con dedicación a tiempo completo tal como se encuentran en Teotihuacán y Tenochtitlán. Se puede decir, pues, que a finales del Periodo Clásico Tardío la sociedad maya estuvo a punto de convertirse en una sociedad estatal, militarizada y estratificada por clases tal como eran las sociedades vecinas del área mesoamericana.

### Factores internos de crisis

En las primeras décadas del siglo IX, la civilización maya desaparece para siempre como una forma singular de vida. Antes de indagar las causas de este colapso entre un cortejo de agentes externos al sistema maya, tanto ecológicos como militares, se debe prestar atención a ciertos factores de su estructura político-social que por su propia naturaleza precipitarían el colapso de esta forma de vida. En el ámbito ecológico-demográfico, uno de estos factores fue, sin duda, la intensificación de la agricultura necesaria para responder a la creciente presión demográfica. Cualquier mínimo desequilibrio en una agricultura al límite de la capacidad de sustentación del medio podía acarrear consecuencias negativas de gran alcance. Una de las consecuencias de este tipo de agricultura intensiva fue la creciente deforestación de la selva secundaria que redujo inmediatamente el hábitat de animales, peces y moluscos generando una alarmante escasez de proteínas animales. Esta perturbación del mundo animal hizo más vulnerable a la gente frente a las amenazas de enfermedades contagiosas como la fiebre amarilla. Por otro lado, la creciente demanda de fuerza laboral para

la construcción, transporte y control social de los cada vez más voluminosos centros ceremoniales vació a la agricultura de mano de obra para atender al sostenimiento de la población.

Sin embargo, uno de los factores más determinantes en el colapso maya es, sin duda, la rivalidad entre centros ceremoniales. Una rivalidad que primero se extendió al campo de la monumentalidad de los centros y al esplendor ceremonial. En aras de estos objetivos suntuarios, los centros entraron en una carrera enloquecida por ver quién se apropiaba de los más diestros artesanos, así como de una burocracia sacerdotal cada vez más instruida. Embarcados en esta carrera de ratas, los dirigentes mayas retiraron de la agricultura la ya escasa mano de obra y el capital disponible para invertirlos en el reclutamiento de un mayor número de fieles que con sus ofrendas y donaciones contribuyeran a la mayor gloria del centro ceremonial. Pero la rivalidad podía resultar sangrienta cuando los centros se enzarzaban en guerras «floridas» intestinas para la captura de prisioneros que eventualmente habrían de ser sacrificados en lo alto de la pirámide para aplacar la sed de los dioses. De esta práctica sacrificial y canibalística hay claros indicios en relieves y pinturas de cautivos que, obviamente, eran mayas y no extranjeros.

Otro factor desencadenante del colapso maya pudo haber sido la creciente distancia social entre la aristocracia maya y la población campesina. Este fenómeno, propio de una sociedad a punto de reemplazar su estratificación de rango por una estratificación de clase, sin duda pudo derivar en una cadena intermitente de revueltas campesinas. Aunque no se necesitaban revueltas campesinas para que este extrañamiento entre clases sociales produjera efectos letales en el sistema maya por sí solo. Como se ha mencionado, los registros óseos del Periodo Clásico Tardío muestran cómo los esqueletos de los mayas comunes eran apreciablemente más pequeños y menos robustos que los de la élite dominante. Lo que viene a confirmar las altas tasas de mortalidad infantil y maternal debidas a enfermedad y desnutrición. Mientras tanto, la clase dominante continuaba creciendo y aumentando su demanda de lujo y esplendor funerario, lo que exigía la importación de costosos productos extranjeros, así como la producción de manufacturas de calidad para la exportación.

Finalmente, el comercio exterior fue uno de los factores que precipitó paradójicamente tanto el auge como la caída de la civilización maya. Los mayas siempre sintieron una gran necesidad y, por tanto, demanda de obsidiana y sal y, en algunos lugares, de piedra volcánica para sus metates y manos, instrumentos imprescindibles en la molienda del maíz. A tal efecto, organizaron grandes expediciones comerciales, cuyos protagonistas vieron así reconocida su posición social por el poder que les confería el control y distribución de las mercancías.

Con el nacimiento de la jefatura política, se empezaron a importar bienes de lujo como símbolos de estatus, lo que contribuía a consolidar las nacientes clases sociales. Así fue como el comercio se convirtió en parte esencial del sistema cultural maya. Pero lo que en un principio resultó ser beneficioso, se convirtió luego en una fuente de conflictos. El comercio exterior puso en contacto a la sociedad maya con las emergentes sociedades de México, mucho más dinámicas y agresivas. Unas sociedades que resultaron ser formidables competidores debido a su organización artesanal y al acceso a recursos de primera necesidad altamente valorados. Sus representantes, avezados



mercaderes profesionales respaldados por una ingente fuerza militar, se mostraron dispuestos a explotar la riqueza y desunión de los centros ceremoniales mayas. No es exagerado pensar que este contacto comercial, impregnado de fuerza física, colocó a los mayas al borde del abismo.

### Mecanismos precipitantes del colapso

Independientemente de que el colapso maya se explique desde factores internos o externos al sistema, la mayoría de los arqueólogos de la región maya están de acuerdo en que la cultura y sociedad mayas, así como su destino fatal, no se pueden entender si no es dentro del gran contexto de la Mesoamérica precolombina. Otro punto que concita el acuerdo de la mayoría de los estudiosos es que el colapso maya es un fenómeno complejo donde se combina una variedad de acontecimientos internos y externos que empujan a una civilización floreciente hacia su ocaso.

Para colocar a los mayas en la perspectiva mesoamericana, debe tenerse en cuenta que ya en los comienzos del Periodo Clásico los mayas mantuvieron importantes contactos con Teotihuacán en México, y que en las postrimerías de ese mismo periodo (unos cien años después) los mayas siguieron teniendo estrechos contactos con las culturas centrales de México. Lo que no significa que necesariamente las tierras bajas del sur fueran invadidas por grupos mexicanos, sino que quedaron ubicadas en una zona de influencia mexicana, lo que las hacía especialmente vulnerables a la presión militar y a la influencia comercial.

Debe recordarse que la sociedad maya del Periodo Clásico era muy semejante a la sociedad mesoamericana del Periodo Preclásico: una jefatura basada en rangos y en liderazgos hereditarios, con una emergente burocracia que formaba la clase dominante. El resto eran campesinos y un grupo incierto de especialistas artesanales y criados de palacio. Pero en ningún modo había llegado a ser una sociedad plenamente estratificada y administrada con autoridad y coacción. Pues bien, esta sociedad mesoamericana, regida por una jefatura política, al final del Periodo Preclásico fue reemplazada por una sociedad estatal en Teotihuacán, mientras que la sociedad maya de jefatura hereditaria se mantenía, siempre a la zaga del desarrollo político y social del área de influencia mesoamericana. Desde esta desigual posición, los mayas entran en contacto con Teotihuacán a comienzos del Periodo Clásico y se mantienen así hasta finales del mismo periodo cuando se advierte entre los mayas, junto a la emergencia de una estructura de clase, los primeros síntomas del colapso. Ante este prolongado contacto con los militarizados mexicanos en la frontera occidental de las tierras mayas, se plantean distintas alternativas: ¿Se produce primero el colapso y luego se da entrada a los forasteros mexicanos? ¿Es el colapso un resultado directo de la invasión mexicana? ¿O bien la presión extranjera sobre la frontera occidental de los mayas exacerba la crisis de la sociedad maya precipitando su ruina?

La última alternativa es la hipótesis mayormente sostenida, según la cual la interacción de los mayas clásicos con los pueblos mexicanos del noroeste, así como las presiones de otros grupos mayas no-clásicos en la frontera occidental disparan una serie de acontecimientos que llevan al colapso y extinción del viejo modo de vida maya. Esta hipótesis está en consonancia con la secuencia geográfica del colapso

que va de oeste a este, y con la ausencia de indicios de una destrucción masiva o conquista violenta. Todas estas alternativas van en contra de las teorías de una conquista militar a gran escala, de violentas revueltas campesinas, así como de un generalizado fracaso agrícola que, de ser cierto, tendría que ir del este, donde están las tierras áridas, al oeste. Sin embargo, todas ellas son compaginables con las perturbaciones que pequeñas bandas de intrusos, expertos en violencia e ignorantes de los valores indígenas, pudieran haber ocasionado al delicado equilibrio del sistema socioeconómico de los mayas. En definitiva, el gran enigma del colapso maya esconde un grave derrumbe cultural, social y demográfico. Este derrumbe tuvo lugar durante algo más de un siglo (790-950). Dicho colapso debe ser analizado sistémicamente sin perder de vista las interacciones entre los diversos factores medioambientales, demográficos, económicos, sociales y políticos. Aunque la ecología y la demografía, con sus límites naturales, resultan ser fuentes de crisis y conflictos, no parecen jugar un papel determinante en el colapso maya. Más relevante, a este respecto, resulta ser la interacción de los diferentes sistemas político-sociales tal como aparece en el ancho escenario de las antiguas civilizaciones mesoamericanas. Particularmente, en lo que se refiere a la influencia comercial de los competitivos comerciantes mexicas apoyados por una fuerza militar amenazante.

## Conclusiones

Como se ve, tras este recorrido arqueológico, las pirámides mayas no evocan ese mundo feliz, esa utopía cual la pinta Montaigne ni tampoco esos nobles salvajes que viven atemporalmente en un estado original de naturaleza, como quiere Rousseau. Pero lo que sí evocan las pirámides de Tikal, Palenque, Chichén-Itzá es esa polis maya con forma de jefatura política que aspira a ser un estado, por rudimentario que sea. Una *polis* con una agricultura capaz de generar un excedente económico que hace posible una sofisticada división del trabajo; una polis con una notable diferenciación social según lo atestiguan los registros óseos de los esqueletos de la clase dominante, mucho más largos que los de los campesinos; una polis con incrementos demográficos que generan tensiones pero brindan fuerza laboral para construir pirámides y atender a las necesidades de ofensa y defensa. La sociedad maya dibujada por la arqueología está penetrada de conflictos entre polis y centros ceremoniales que compiten por controlar las rutas del comercio de la sal y la obsidiana dentro del área mesoamericana de influencia que va desde Copán a Teotihuacán y Tula. Aunque la sociedad maya nunca alcanza el desarrollo de estado, y mucho menos el de imperio militarista como los toltecas y más tarde los aztecas, sin embargo, guarda dentro de sí una soterrada aspiración al militarismo. Hay indicios arqueológicos que permiten sostener que la clase dominante maya aspiró a institucionalizar la figura del *miles perpetuus*, un estamento militar con dedicación completa para lo que se necesitan amplios excedentes económicos. El imperio militarista de Teotihuacán, así como el de los toltecas, sirvió de obligado referente a los mayas como mecanismo para controlar el comercio, imponer una religión homogeneizante, exigir impuestos a los grupos conquistados y capturar prisioneros, eventuales víctimas sacrificadas a la divinidad solar. Se trata, en definitiva, de un complejo sistema de relaciones internacionales mesoamericanas donde los grupos mexicas del norte presionan militarmente y eco-

nómicamente sobre los grupos mayas más débiles del sureste, como fue el caso de los toltecas sobre Chichén-Itzá.

Se diría que la civilización de las pirámides ilustra magistralmente la hipótesis de Toynbee sobre el origen y colapso de las civilizaciones. Nace una civilización –afirma Toynbee– cuando ante un reto no excesivamente riguroso, surge una minoría inteligente que da con una respuesta satisfactoria. Por el contrario, una civilización colapsa o bien porque el reto planteado es excesivamente riguroso o bien porque la minoría inteligente no entendió que el destino de una civilización se juega no en los retos que vienen de fuera (militares, ambientales: guerras, huracanes, sequías) sino en los retos que proceden de dentro de la propia estructura social y que sólo encuentran solución en términos de mayor integración, autodeterminación y diferenciación cultural e identitaria.

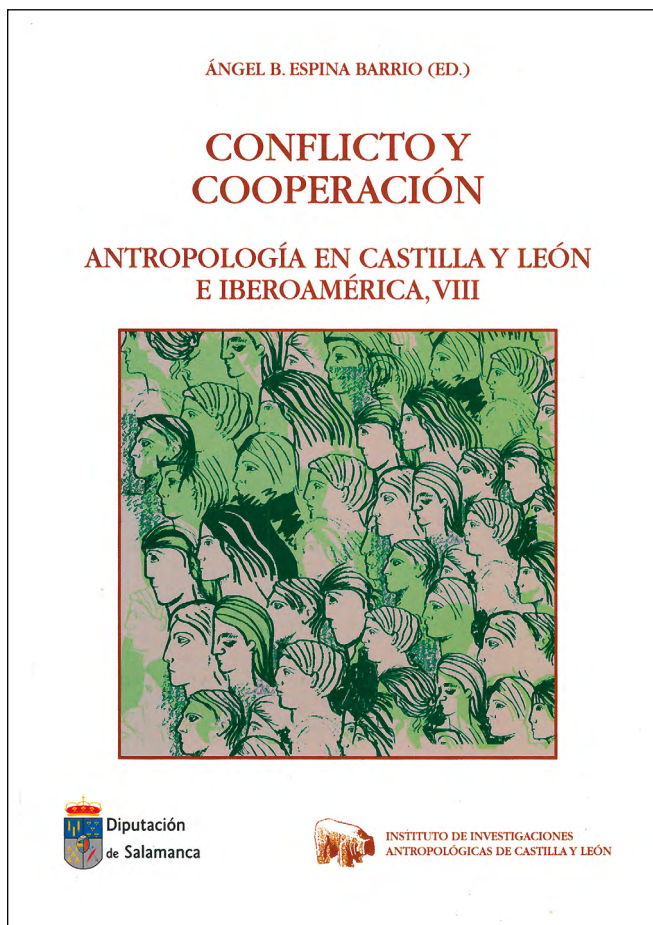
Cuando los faraones conquistaron las tierras del Nilo –dice Toynbee– se preguntaron qué hacer con tanta riqueza. Y se dijeron para sí: «Construyamos las pirámides». La ruina de las dinastías faraónicas fue la némesis de una decisión mal hecha, advierte severamente Toynbee. Tal vez a las élites mayas les ocurrió algo semejante. Dominaron la agricultura de tala y quema, organizaron el comercio de obsidiana y piedra volcánica para sus manos y metates, estaban a punto de construir un estado militarista. Con tantos medios a su alcance, en lugar de aumentar los niveles de integración, autodeterminación y diferenciación de sus súbditos, tomaron la decisión de pasar a la historia mediante un monumentalismo suntuario que alimentaba su *ego* pero no reportaba beneficio alguno a la masa del pueblo. Su colapso, una vez más, fue la némesis de una decisión mal hecha. Para el año 950 no quedaba un alma en torno a los centros ceremoniales mayas. Este fue su destino y ésta su grandeza.

Cuando el rey Pirro de Grecia pasó a Italia con ánimo de invadirla, al ver el formidable despliegue del ejército que los romanos enviaban contra él, se dijo para sí mismo: ¿Quién dijo que los romanos eran bárbaros? Al repasar la historia de los mayas, basada en evidencias arqueológicas, no en las creencias o ensoñaciones de la historia encapsulada, de lo que quisiéramos que hubieran sido los mayas, nos vemos obligados a decir para nuestro capote: ¿Y quién dijo que los mayas eran bárbaros?

## Bibliografía

- Beattie, J. (1972). *Otras Culturas*. FCE.
- Bnmhouse, R. L. (1989). *En busca de los mayas. Los primeros arqueólogos*. FCE.
- Duverger, C. (1983). *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. FCE.
- Montaigne, M. (2003). *Ensayos*. Cátedra.
- Rousseau, J.J. (1994). *Escritos Polémicos*. Tecnos.
- Rousseau, J.J. (2002). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Tecnos.
- Toynbee, A. J. (1959). *Estudio de la Historia*. Emece.
- Wiley, G.R. y Shimkin, D. B. (1971). The Collapse of Classic Maya Civilization in the Southern Lowlands: A Symposium Summary Statement. *Southern Journal of Anthropology*, vol. 27(1).

2.1.3. DESPLAZADOS, REFUGIADOS, RETORNADOS: TRES INTENTOS DE CONSTRUCCIÓN SOCIAL EN EL MUNICIPIO IXCÁN DE GUATEMALA<sup>26</sup>



Portada del libro: *Conflicto y cooperación*.

[...] en el accidentado viaje de la vida se deben prevenir tan sólo aquellas cosas que en un naufragio salgan nadando con el dueño.

(Secundino Valladares. *El desencanto de la modernidad en Ganivet*, p. 102)

<sup>26</sup> Valladares Fernández, S. (2005). Guatemala: Desplazados, refugiados, retornados: tres intentos de construcción social en el municipio Ixcán de Guatemala. En Espina Barrio, Á. B. (ed.). *Conflicto y cooperación. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica* (pp. 379-394).

## Procesos dialécticos de construcción social

Desde la sociología del conocimiento, el actor social se nos presenta como un formidable constructor de significados, ese material básico de que están fabricadas la cultura y la sociedad. Asimismo, la sociedad, desprovista de cualquier connotación hipostática, se nos presenta como un mero producto humano que, a su vez, revierte sobre el sujeto social y lo transforma a su imagen y semejanza. Este carácter dialéctico de construcción social de la realidad, donde el hombre crea la sociedad a la vez que es creado por ella, es el que se describe mediante los procesos hegelianos de exteriorización, objetivación y el complementario proceso de interiorización, procedente de la psicología social de Mead. Mediante la exteriorización, el actor se vuelca hacia fuera con su actividad mental y física; mediante la objetivación, la sociedad deviene una realidad *sui géneris* que interpela a su creador desde una facticidad exterior y distante; y, mediante la interiorización, el actor se apropia de esa realidad objetiva *sui géneris* transformándola en un contenido subjetivo de conciencia (Berger, 1981: 14-19).

El presupuesto biológico de la exteriorización no es otro que la condición inacabada del hombre al nacer. Dada la escasa especificación de su equipamiento instintivo, el hombre llega al mundo sin disponer de un mundo para sí. Gatos y perros, en cambio, con una estructura instintiva perfectamente especializada, llegan a un mundo suyo, ciertamente cerrado, pero un mundo donde se mueven con total destreza. Así pues, desprovisto biológicamente de «un mundo para sí», el actor social debe interactuar con el mundo exterior para dotarse de un repertorio de soluciones culturales que su equipamiento instintivo no le proporciona. Nunca este repertorio cultural tendrá la estabilidad de las estructuras instintivas del mundo animal. Es un repertorio precario, inestable, sometido al cambio, lo que obligará al actor social a un proceso interminable de producción y reproducción de soluciones. Es así como el carácter inacabado de su biología al nacer y la condición precaria de su cultura demandan del actor social una tarea de construcción y conservación de la sociedad.

## La fábula de la zorra

Desde la filosofía, Ortega y Gasset funda la exteriorización del actor social en el carácter radicalmente indigente del ser humano. Siendo la vida el radical atributo del ser, *estar-en-el-mundo* no significa otra cosa que construir el mundo, esto es, ese repertorio de soluciones que respondan exitosamente a los desafíos que nuestra circunstancia exterior nos plantea. Y no sería difícil esta tarea de construir el mundo, si fuéramos los primeros en llegar. Pero resulta, dice Ortega, que antes que nosotros han llegado todas las generaciones que nos han precedido con todo un cortejo de viejas soluciones que demostraron ser exitosas para «sus» problemas. Y como medida preventiva, las generaciones antiguas nos han cargado con su viejo equipo cultural por si nos sucede algo. Y, efectivamente, lo que nos sucede no se arregla con las viejas recetas. Lo cual provoca una situación paradójica: una nueva generación lastrada de una vieja cultura que no le resuelve los problemas del momento. La tarea no es tanto construir un mundo nuevo, sino destruir el antiguo. Y esto es lo que ocurre, sigue diciendo Ortega, con las grandes revoluciones culturales (1966: 124). Hay un momento en la historia de los pueblos en que sus gentes deben hacer lo que hace la

zorra apestada de pulgas. Cuando los parásitos desbordan el umbral de su tolerancia, la zorra se dirige al río y pausadamente va hundiendo sus patas en el agua, luego su barriga, después su lomo, el cuello y las orejas. Y cuando sólo sobresale del agua su hocico rebosante de pulgas al borde del naufragio, entonces la zorra se da una gran zambullida en el agua, para emerger limpia y ligera, dispuesta a emprender un nuevo ciclo. Este cuento ilustra lo que ocurre en los tres casos de construcción social de la realidad que aborda este trabajo. Ante los desafíos de un nuevo entorno ecológico, social y político no sería tan difícil para un grupo social dar con un nuevo repertorio de soluciones, si previamente fuera capaz de deshacerse del antiguo.

### Arqueología de la memoria

Ixcán es un municipio del departamento del Quiché que limita con la frontera de México, en el extremo noroeste de la República de Guatemala. Dentro del municipio de Ixcán, se encuentra la Comunidad Primavera donde en el año 1998 el Gobierno guatemalteco lanzó un Proyecto de Desarrollo Agroforestal en el que he participado como asesor antropológico a demanda de José Miguel Duro, uno de los ingenieros encargado de los aspectos sociales del programa. En la Comunidad Primavera de Ixcán vive una población de unas 1.500 personas, todas ellas golpeadas por la guerra en su condición de desplazados, refugiados y retornados. Su composición étnica está formada mayoritariamente por las etnias kanjobal y mam, mientras que los kachiquel, jacalteca, queqchí, kiché, cliuj, achí, poqomchí y ladinos representan las etnias minoritarias.

Tras los primeros contactos con los participantes del Proyecto de Desarrollo Agroforestal, se descubrieron los repliegues de una memoria atormentada. En palabras de los propios informantes, el recuerdo más reciente que aflora es la escena fantasmal de la *salida al claro* en 1994, bajo los *flashes* de los reporteros gráficos nacionales. Eran los supervivientes de la masacre, dispuestos a adaptarse a las nuevas circunstancias y construir un universo nuevo mediante el Proyecto de Desarrollo de la Comunidad Primavera de Ixcán. El segundo recuerdo tiene que ver con la vida *bajo los palos de la selva*, 1982-1994. Ante la brutal represión del ejército guatemalteco, los nuevos colonos tuvieron que refugiarse en la espesura de la selva. Y allí vivieron como una comunidad en resistencia durante doce años. Y el tercer recuerdo que sacude insistentemente su memoria comprende *las cosas que pasaron antes de la violencia, en tiempos de los Padres*, 1966-1982. Se refieren al gran Proyecto Ixcán de Colonización liderado por los padres Maryknoll, que movilizaron a los indígenas desde las tierras altas y frías del Quiché y Huehuetenango hasta las tierras calientes del bosque tropical en Ixcán. Se trataba de un gran proyecto de colonización y reasentamiento de unas 200 familias, inicialmente en tierras del gobierno, impulsado y realizado por los misioneros norteamericanos de la diócesis de Huehuetenango, bajo la jurisdicción civil del Instituto de Transformación Agraria de Guatemala (INTA).

Este buceo en la memoria histórica de los habitantes de la Comunidad Primavera del Ixcán resultó sobremanera fértil. Unos recuerdos se enredaban con otros como se enredan las cerezas de un cesto. Los recuerdos recientes remitían a los menos recientes, y éstos a los más antiguos, y todos ellos evocaban los marcos sociales que contextualizaban esas memorias colectivas (Halbwachs, 2004: 122). Era como la labor

del arqueólogo que va descubriendo estratos civilizatorios cada vez más profundos, al tiempo que establece explicaciones plausibles sobre la secuencia histórica de esos estratos, así como sobre la configuración de sus respectivos marcos socioculturales. Este repertorio de la memoria colectiva nos ofrece tres momentos en que la Comunidad Primavera de Ixcán se ha visto confrontada por tres horizontes radicalmente distintos, configurados, en primer lugar, por su condición de desplazados desde las tierras altas de Huehuetenango y Quiché hasta las tierras cálidas de Ixcán; en segundo lugar, por su condición de refugiados en la selva y en los campamentos mexicanos bajo la presión del ejército; y, finalmente, por su condición de retornados en busca de la tierra perdida. En los tres momentos, la comunidad Primavera se vio obligada a construir una realidad social y política y en los tres momentos las viejas pautas de conducta, objetivadas dialécticamente como una realidad externa y determinante, frenaron y distorsionaron la construcción de esa nueva realidad.

### **Desplazados desde las tierras altas al bosque tropical**

Las migraciones son un mecanismo adaptativo que permiten a un grupo humano escapar a las presiones derivadas de un nicho ecológico y asentarse en un nuevo hábitat que garantice la supervivencia del grupo. En toda migración hay un componente ideológico: el abandono del hábitat tradicional siempre se hace para construir una sociedad a imagen y semejanza de lo que una comunidad ideal debe ser. Si esta imagen y deseo se ha generado naturalmente entre los miembros del grupo, tenemos una migración espontánea. Si la imagen ha sido transferida mediante persuasión o coerción desde fuera, entonces tenemos una migración dirigida. Este es el caso del proyecto de colonización dirigido por los padres Maryknoll, que en el año 1966 desplazaron unas doscientas familias desde las tierras altas de Huehuetenango y Quiché hasta las tierras llanas del bosque tropical en la región de Ixcán, una franja de tierra comprendida de sur a norte entre los Cuchumatanes y la frontera de México y de oeste a este entre los ríos Ixcán y Xalbal.

Este proceso migratorio incluye el abandono de la comunidad local de origen y la formación de una nueva comunidad cuyos miembros no sólo son extraños los unos con los otros, sino que hablan diferentes lenguas. Asimismo, significa la inadecuación de la vieja tecnología agrícola tradicional aplicada ahora a los desafíos y demandas de un medio ambiente radicalmente distinto. Y lo más importante, significa la reconversión de una visión tradicional del mundo, basada en la subsistencia y la pobreza propia de Los Altos, a otra visión del mundo capaz de adoptar formas innovadoras de conducta orientadas a construir nuevas formas de vida. A continuación, y siguiendo el estudio de Morrissey (1978: 672-730), se presentan las resistencias, conflictos y facciones que frenaron la construcción social de la utopía colonizadora.

### **Dos estilos distintos**

Lo primero que se advierte en una primera ojeada al Proyecto de Colonización del Ixcán, es una serie de prácticas inconsistentes y políticas contradictorias que corresponden a las dos primeras fases del proyecto: la primera, dirigida por el Padre Eduardo, 1966-1969; la segunda, dirigida por el Padre Guillermo, 1970-1976. Estas

dos fases representan dos estilos de operación diametralmente distintos que, a su vez, se sustentan en posiciones ideológicas distintas sobre el asunto nuclear del proyecto, que no es otro que saber si el gobierno de los asuntos indígenas les corresponde a los misioneros o les corresponde a los propios nativos. Ante una serie de criterios para el buen gobierno de un proyecto de colonización, los dos directores del proyecto responden distintamente. Primero, respecto a la colaboración con las agencias locales interesadas en el desarrollo nacional, el Padre Eduardo muestra una actitud de positiva colaboración, mientras que el Padre Guillermo muestra una actitud de tira y afloja que dificulta la colaboración. Segundo, respecto al principio de subsidiariedad, Eduardo promueve el liderazgo local, empuja a los maestros mayas a que soliciten su nombramiento por parte del Gobierno. Guillermo, en cambio, usurpa la autoridad de los líderes nativos y reemplaza a los maestros mayas con una ladina de la capital, a un topógrafo guatemalteco debidamente acreditado con un empleado norteamericano sin título ni experiencia, y un servicio de transporte comercial guatemalteco con su propio servicio de taxi aéreo sin licencia alguna. Tercero, respecto a la participación de los colonos en los asuntos civiles y políticos, la primera fase de la dirección de Eduardo está llena de casos de involucración política de los nativos. La fase de Guillermo, en cambio, es un largo muestrario de cómo el que quiera actuar independientemente incurrirá en serias represalias: así, la crítica a los líderes de los asentamientos por reunirse sin su permiso, la condena y castigo de los tres delegados que se aventuraron a ir hasta la capital para preguntar en las oficinas del Gobierno por la tramitación de sus títulos de propiedad. Y cuarto, respecto a la información debida a los colonos sobre la marcha del proyecto, el comportamiento de Eduardo es del todo transparente mientras que el de Guillermo es secretista, como cuando decide congelar la tramitación de los títulos de propiedad individuales y fundar una cooperativa sin consultar ni informar a nadie. Y finalmente, una última diferencia de estilo. Eduardo concibió un proyecto que era una invitación a una nueva vida, a una vida que exigía de los indígenas una ruptura con los estilos de vida de Los Altos, que los habían mantenido encerrados en un círculo vicioso de pobreza y subsistencia miserable. Guillermo, por su parte, no hizo otra cosa que dismantelar las condiciones institucionales que conducían a esta vida buena, con el resultado de que el proyecto se convirtió en punto de destino de los viejos problemas de Los Altos.

### Reinventando la rueda

La expresión es de los Paddock (1973). Se refieren a que hay agentes de programas de desarrollo que no tienen memoria. Un equipo invierte tiempo, energía y dinero en poner las bases de un proyecto, para luego ser sustituido por otro que comienza desde cero con una ignorancia total de lo anteriormente establecido. Este es el caso del Padre Guillermo. Nunca tuvo memoria de las políticas establecidas en el proyecto previamente, y si la tuvo fue para dismantelaras sistemáticamente. Véanse las políticas respecto al consumo de alcohol o a la técnica agrícola de tala y quema. Esta ruptura sistemática con las prácticas establecidas «*en tiempos del Padre Eduardo*», además de resultar ineficiente, generó un alto grado de incertidumbre y desconcierto entre los colonos. Guillermo asumió la dirección del proyecto como si dispusiera de carta blanca para seguir el curso de acción que más le apeteciera. Por ejemplo, la afluencia



masiva de nuevos colonos desde Los Altos trastocó la base demográfica del proyecto y provocó altos niveles de conflictividad y competitividad ante la incertidumbre de si habría parcelas para todos y ante las contradictorias técnicas de explotación del bosque tropical.

### La expulsión como mecanismo de control social

Sin duda, la amenaza de expulsar a un hombre indefenso de su casa, de sus campos, es un arma terrible que ha provocado en Guatemala situaciones violentas y dramáticas. Tanto en la primera fase del proyecto, la dirigida por el Padre Eduardo, como en la segunda, dirigida por el Padre Guillermo, hubo expulsiones, aunque el carácter de unas y otras no fuera comparable. En la primera fase, hubo expulsiones por razones de salud. Se requerían colonos jóvenes y sanos, y aquellos que no reunían estos requisitos tenían que abandonar el proyecto. Los expulsados no perdían gran cosa excepto la ilusión. Apenas habían invertido tiempo, energía o dinero. Hubo otras dos expulsiones, una por adulterio y otra por intoxicación etílica. Aunque autorizadas por Eduardo, ambas expulsiones fueron promovidas por la comunidad, una porque ponía en peligro la cohesión social del grupo, y otra porque contravenía flagrantemente lo dispuesto en la Ley de Transformación Agraria. En ningún caso, los expulsados representaban una amenaza potencial a la autoridad del director. En la segunda fase, sin embargo, las expulsiones se hicieron después de que los interesados hubieran invertido en el proyecto más de cinco años de trabajo, energía y dinero en el desarrollo de sus parcelas. Era la inversión de su vida y nunca recibieron una indemnización. Y la razón persistente de cada una de las expulsiones fue que los interesados cuestionaban la autoridad de Guillermo. La actuación de la comunidad en estos casos no era sino una cuidadosa orquestación, dirigida a distancia por Guillermo, para que los grupos de interés enfrentados airearan sus denuncias y ejecutaran materialmente la expulsión con la secreta esperanza de que así aumentaban sus probabilidades de adquirir una parcela.

### Diferencial de poder entre misioneros y nativos

En el caso del Padre Guillermo eran muchos los recursos de poder a su disposición. Sin duda, su poder para expulsar a cualquier disidente, su presencia física imponente, su carácter tajante en un mundo de gente retraída eran formas de poder. Pero, tal vez, el recurso más efectivo de poder en un mundo de mayas tradicionales y religiosos provenía de su condición de sacerdote católico. La misa de los domingos, con su homilía tronante y su reunión posterior a la misa en el mismo local consagrado, constituía el espacio teofánico donde se manifestaba el poder divino a través de su portavoz y lugarteniente. Las mujeres mayas del proyecto le apodaban secretamente y a sus espaldas «el Padre Bravo», por referencia a los gestos iracundos que exhibían los *chimanes* mayas en sus rituales. El segundo recurso de poder del director era la *Piper Cherokee* 235. Esa avioneta le daba al Padre Guillermo el milagroso poder de la bilocación, atributo exclusivo de los cuerpos resucitados. En el mismo día, el Padre podía ir y venir de la Capital a Ixcán varias veces. Ese viaje de ida y vuelta les tomaba a los colonos más de ocho días, siempre que los caminos estuvieran transi-

tables. Ocho días en que había que pagar comidas, transportes, pensión y dejar de cultivar las parcelas. Un viaje, en definitiva, que era un sueño irrealizable. Por eso, la avioneta del Padre era la metáfora rugiente de ese mundo misterio e inalcanzable que se escondía tras los Cuchumatanes. El tercer recurso de poder del Padre era el manejo de las comunicaciones. Mediante su radio de onda corta, el Padre dirigía el proyecto desde Guatemala. Los mayas, por el contrario, no es que no dispusieran de una radio, es que no tenían medios para comprarla; y aún en el caso de que la pudieran comprar, no tenían a nadie en el mundo exterior con quien comunicarse y compartir sus problemas. Por tanto, su único canal de comunicación con el mundo exterior era el Padre. Un Padre cuyas informaciones se revelaron falsas el día que los tres intrépidos delegados se aventuraron al viaje de su vida para llegar a la capital y descubrir que gran parte de las informaciones de Guillermo eran una impostura. Este viaje fue el punto de inflexión en el devenir del proyecto. Y por eso, cualquier otro canal de comunicación alternativa, como eran el Superior Provincial o los oficiales del INTA, constituía una amenaza para el poder omnímodo del Padre, que sabía muy bien que la información es poder. Otra fuente de poder era la riqueza que el Padre tenía a su disposición. Y para los mayas del proyecto era riqueza no sólo la avioneta y la radio de onda corta. Era riqueza también el generador eléctrico y el piso de cemento de la casa del Padre, y era riqueza la casa de la congregación religiosa donde se hospedaba en Huehuetenango y en la capital y, sobre todo, eran riqueza las costosísimas reparaciones que había que hacer a la avioneta como consecuencia de los accidentes que el Padre tenía con una desconcertante regularidad. El Padre era tan rico que, siempre que los amenazaba con abandonar el proyecto y dejarles con los títulos de propiedad colgados del pico del aura, les decía que se volvería a Texas a trabajar en la empresa de su padre por un salario anual de \$50.000. Los colonos no se podían ni imaginar semejante cantidad. Y, finalmente, la última fuente de poder del Padre radicaba en su habilidad para moverse en los círculos de la gente poderosa e influyente. Esta habilidad quedaba demostrada no sólo en sus giras por los Estados Unidos para conseguir subvenciones, sino en la facilidad con que accedía a las élites guatemaltecas, la mayoría de las cuales admiraba y respetaba el gran proyecto del Ixcán. Ante semejante poderío, no hay duda de que los mayas respondían con una rendida actitud como cuando se sacudían el barro de sus caites y el polvo de sus ropas y, sujetando el sombrero con sus dos manos frente al pecho, repetían varias veces la palabra «permiso» para acceder al piso de cemento de la casa del Padre.

### **Conflictividad entre grupos e intereses contrapuestos**

La heterogeneidad de los colonos, debida a la natural segmentación étnica de los grupos, se fue complicando a medida que surgieron ideologías distintas respecto al cambio cultural inducido. Un caso puntero que ilustra este diferente posicionamiento ideológico es la disputa respecto a la quema del bosque tropical. En la primera fase del proyecto, se trató de integrar las distintas perspectivas ideológicas y procedencias étnicas mediante la presentación del proyecto como una nueva forma de vida, una utopía que por su seducción conciliara todas las diferencias. Para ello, a los primeros colonos se les dio una educación, se diseñaron estructuras sociales y se transmitieron nuevas tecnologías que respondieran exitosamente a los desafíos del nuevo hábitat.

Pero con el desmantelamiento de estas primeras políticas en la segunda fase del proyecto, volvieron a aparecer las diferencias ideológicas. La situación se tornó más complicada con la afluencia de los nuevos colonos, que no habían recibido ningún entrenamiento en las innovaciones culturales del proyecto. Todo ello precipitó unos niveles importantes de desintegración social. Por un lado, se produjo un faccionalismo ideológico que confrontaba a los antiguos colonos con los nuevos. Por otro lado, la propia segmentación étnica, ante el número limitado de parcelas, derivó en una polarización competitiva y excluyente que resultó disfuncional para los intereses colectivos del proyecto. El caso más extremo de este faccionalismo fue el de los colonos del Asentamiento 2 que se vieron obligados, ante el acoso del Padre Guillermo, a abandonar en bloque el proyecto. Una demostración más de que la inocencia de la utopía primera se había perdido y de que la serpiente reptaba de nuevo bajo la hojarasca del bosque tropical.

### En resumidas cuentas

Como se ve, las viejas pautas de conducta, tanto materiales como mentales, neutralizan los dos procesos de cambio planteados por la dirección del proyecto: adoptar una nueva tecnología productiva que responda con éxito a los desafíos del nuevo hábitat y lograr un razonable nivel de organización y cohesión social a base de unir los fragmentos de los grupos étnicos dispersos. Estos viejos patrones de conducta no desaparecen ante el nuevo escenario, tampoco se limitan a transformarse en mecanismos identitarios una vez que perdieron su funcionalidad adaptativa. Siguen presentes y sofocan cualquier impulso de construcción social de realidad. En esta situación de multiculturalismo, multilingüismo y multiétnicidad súbitamente sobrevenidos, los viejos patrones de Los Altos tienden a imponer sus estilos, como sucede con el sistema de tala y quema, el consumo de alcohol, las viejas lealtades de origen, generando situaciones tensas que eventualmente pueden derivar en conflictos sociales. De hecho, la confrontación entre los grupos de poder, los grupos étnicos, los de procedencia o interés, así como los grupos ideológicos, da lugar a faccionalismos excluyentes que fragmentan la estructura de la nueva sociedad y dificultan su cohesión social. Una vez más, la vieja cultura, en su proceso de objetivación dialéctica, se erige en una realidad fáctica *sui géneris*, que desde fuera se impone sobre el actor social y le impide deshacerse del lastre de la vieja cultura.

### Refugiados

Un informante de Duro Tamasiunas (2004: 243) expresó cabalmente el tono emocional del refugiado: «*Se acabó el sueño que tuvimos en la cooperativa Ixcán Grande y hubo que aprender muchas cosas*». En 1972, una columna guerrillera del EGP penetra en el proyecto Ixcán, establece contacto con los colonos del asentamiento contiguo al río Xalbal y comienza su labor de indoctrinamiento de los parcelistas. Entre los ejercicios prácticos a realizar por los colonos, después de recibir la lección teórica, está el hacer un listado con las personas o instituciones que se resisten a la implantación de la revolución. Entre las personas listadas aparece un tal Guillermo Monzón, un ladino que había ocupado las mejores tierras de aluvión en la margen del río Xalbal, y un

tal Luis Arenas, dueño de la finca La Perla, en las tierras altas de Chajul, y político famoso conocido como «el tigre de Ixcán». A esta situación se debe referir Payeras (2002: 75) cuando escribe: «*era un experimento de comunismo rudimentario... que sentó las bases de una nueva conciencia social entre los primeros moradores de la selva*». En mayo de 1975, Guillermo Monzón aparece asesinado a machetazos y, a los pocos días, asesinan al «tigre de Ixcán». Seguidamente, el ejército detiene y hace desaparecer a unos 15 colonos de Xalbal, después de arrojar al río y balearle en las mismas aguas al supuesto ejecutor material del asesinato de Guillermo Monzón.

A la muerte del Padre Guillermo, en accidente aéreo, noviembre de 1976, el ejército establece destacamentos militares en cada una de las cinco cooperativas del proyecto a raíz de lo cual se produce una serie de violaciones, asesinatos y secuestros. En abril de 1981, la guerrilla ataca masivamente el destacamento militar de Cuarto Pueblo, ocasionando más de 130 bajas entre muertos y heridos (Falla, 1993). Al retirarse la guerrilla, los militares detienen a los miembros de la junta directiva de la cooperativa y a otros miembros de la comunidad que nunca más aparecieron. Fue el momento en que el ejército, con el visto bueno del Gobierno, decide la política de tierra arrasada. Y en marzo de 1982 le llega el turno a Cuarto Pueblo, una de las comunidades del proyecto, donde el ejército provoca una masacre de 400 personas. La noticia se extiende como un reguero de pólvora por todo Ixcán, y la gente se da a la fuga en estampida, refugiándose unos en lo más profundo de la selva y atravesando la frontera otros.

### **Campamentos de refugiados en México**

Una población de 50.000 personas despavoridas y aterrorizadas en la frontera de Chiapas era un polvorín. Así que México decidió alejar la mayoría de los refugiados a campamentos de Campeche y Quintana Roo, dejando en Chiapas una minoría de refugiados que dispersó en decenas de pequeños campamentos. Allí vivieron los refugiados guatemaltecos desde 1982 a 1994. Al comienzo, la vida en los campamentos era una cárcel, en un entorno de libertad y seguridad garantizada, pero una cárcel. Poco a poco estas condiciones represivas se fueron relajando y el Gobierno mexicano ofreció a los refugiados cursos de capacitación laboral, se abrieron escuelas donde trabajaron los mismos refugiados como promotores de educación y algunos educadores guatemaltecos que vivían en México como exiliados políticos, se prepararon materiales escolares con contenidos críticos sobre las causas de la guerra, sobre las raíces de la cultura maya, sobre la declaración universal de los derechos humanos, sobre la igualdad de género. Sin embargo, en 1989, la Secretaría de Educación informó a los educadores que, puesto que una buena parte de los niños habían nacido en México y, por tanto, eran mexicanos, los contenidos sociales y de historia debían girar en torno a la historia de México.

A pesar de este celo escolar de las raíces mayas, bien es cierto que la experiencia mexicana supuso para los refugiados un desarraigo, digamos provisional, de su legado maya. Al tener que convivir con diferentes grupos étnicos y lingüísticos, el refugiado tuvo que recurrir al español como lengua de comunicación, y manejar una cultura no local sino nacional, donde cupieran todas las etnias, en fin, unos estilos de vida claramente mexicanos para no desentonar del entorno. Por eso, los infor-

mantes de Taylor (2002: 174-175) repiten machaconamente: «*En México no podíamos seguir los valores de nuestra cultura maya. Cuando estábamos allí, adoptamos costumbres que no eran las nuestras*». Pero el hecho es que muchos de aquellos adolescentes se sentían mexicanos por los cuatro costados. El ambiente urbano de Cancón los había podido. Su manera de hablar, de vestir, de llevar el pelo, su música disco y su forma de bailar hacía de ellos no mexicanos sino ciudadanos de la cultura pop universal. De hecho, cuando retornaron a Ixcán, ellos con sus pantalones cortos y ellas con sus modernos peinados y maquillaje no encajaban para nada en aquel paisaje tórrido de barro y mosquitos. Nada extraño, pues, que muchos quisieran regresar a México cuanto antes.

Para los refugiados adultos, la vida en los campamentos sirvió de escuela para el aprendizaje de la organización social y política y para el entrenamiento en la práctica y arte de la negociación. Con vistas a planificar y llevar a cabo el retorno, se crearon las Comisiones Permanentes que tenían la representación de las asambleas de cada campamento para negociar el retorno con el Gobierno guatemalteco. Sin duda, la experiencia organizativa desarrollada en las cooperativas agrícolas les había servido de mucho. La relación entre las Comisiones Permanentes y la guerrilla infiltrada en los campamentos fue siempre una cuestión de alto secreto y debate. Parece ser que la relación regular entre ambas organizaciones nunca fue asimétrica con un plus de poder por parte de la guerrilla. La guerrilla proponía y las Comisiones Permanentes no se sentían obligadas a seguir sus propuestas. De hecho, la guerrilla era partidaria de aplazar la fecha del retorno por estrategia política, pero las Comisiones, tras escuchar el parecer de los campamentos, mantuvo la fecha negociada con el Gobierno, enero de 1993. En dicha negociación, las Comisiones Permanentes lograron del Gobierno unos acuerdos singulares: el retorno debía ser colectivo, organizado y voluntario; los retornados tendrían derecho de libre asociación y movimiento; irían acompañados de agentes internacionales; se garantizaría el acceso a las tierras que habían dejado; los retornados no estarían sometidos al servicio militar por un periodo de tres años y nunca se integrarían en las patrullas de autodefensa civil.

### **La cultura de la resistencia**

Tras la masacre de Cuarto Pueblo en 1982, unos colonos huyeron aterrorizados a México y otros se internaron en lo más profundo de la selva. Ante el nuevo escenario, surge una cultura novedosa conocida como la cultura de la resistencia. Se trata de grupos familiares, no más de 15 familias, que se mueven sigilosamente por el bosque al más mínimo signo de alarma. Disponen de un bagaje mínimo, cocinan a las dos de la mañana para evitar señales de humo, comen frugalmente, duermen bajo champas de nylon que se recogen cada mañana, excavan zulos en la tierra para guardar un documento y enseñan a reír a sus hijos sin romper el silencio. Y, sin embargo, estos grupos itinerantes engendran hijos y los paren, entierran a sus muertos, cultivan una milpa mínima a corto plazo, no cargan dinero, practican la reciprocidad como sistema de intercambio, montan escuelas con pizarras de palo y envían correos a la población más cercana de México para decirle al mundo que su propio Gobierno los persigue. Son una viva imagen de las primeras comunidades cristianas.

Julio Caro Baroja (1981: 32-35) habla del *horizonte enemigo* como una de las estrategias de adaptación al medio. Un mismo hábitat tiene distintas lecturas, distintas percepciones según las circunstancias del actor que lo habita. Y una de las circunstancias que modula claramente la percepción del medio es el punto exacto donde el actor social sitúa ese horizonte enemigo. En función de ese horizonte enemigo, el medio ofrecerá distintas potencialidades. Por eso, estos grupos itinerantes en resistencia, que tienen las botas de los soldados en sus talones, han hecho de la selva un escondite. Su modo de producción busca ante todo la seguridad. No explotan la vainilla, el cardamomo. Explotan esa profundidad del bosque húmedo en penumbra, donde no corre el aire, donde se guarecen mientras escuchan el tableteo de las ametralladoras gubernamentales. Y en ese ecosistema tropical han creado una comunidad que llaman Comunidad de Población en Resistencia (CPR).

Según Duro Tamasiunas (2004: 569), las CPR se componen de diferentes etnias, aunque cada conjunto de familias procura formarse con gente de la propia etnia, y sólo recurren al español para las relaciones interétnicas, tal como lo venían practicando en el proyecto Ixcán. Son comunidades igualitarias en cuanto a la subsistencia, aunque sus dirigentes y, tal vez, algunos promotores de salud presentan una diferenciación funcional por razón de sus contactos exteriores, por el manejo de fondos y donaciones y, cómo no, por un especial entrenamiento. A esa inminente amenaza externa y a ese horizonte enemigo a sus espaldas responden con una estrecha cohesión social que facilita el trabajo colectivo, una férrea organización, así como una gran disciplina en el desempeño de sus funciones. La organización comunal se descompone en múltiples comités donde todo el mundo participa. Aunque la dirigencia es elegida directamente por la población, lleva siempre el visto bueno de la guerrilla con la cual está en estrecho contacto. La toma de decisiones está centralizada, lo mismo que la información, y se ejerce de forma secretiva, dicen que por razones de seguridad en un medio hostil. La ayuda mutua y la solidaridad forman las dos columnas sobre las que se sostiene el edificio de las CPR, así como la disposición a vivir una vida sin bienes, sin comodidades y poner al servicio del grupo las habilidades personales.

## Recogiendo velas

Tanto la cultura del campamento mexicano como la cultura de las CPR son dos buenos ejemplos de construcción social de la realidad. La experiencia mexicana no dejó insensible al refugiado guatemalteco. Los jóvenes guatemaltecos echaron por la borda, como la zorra del cuento, las viejas pautas étnicas para asumir como propios los estilos urbanos de vida de Cancón. Las mujeres aprendieron a hablar español como lengua de comunicación interétnica y a moverse a gusto dentro de una cultura que postulaba la igualdad de género. Y los adultos sacudieron su condición de actores subalternos y aprendieron el arte difícil de la negociación, los trucos de la organización colectiva y a responder de su vida por ellos mismos. Y toda esta cultura emergente a lo largo de doce años la fueron interiorizando a través de un proceso dialéctico de interiorización hasta transformarla en contenidos subjetivos de su propia conciencia. Cuando estos refugiados guatemaltecos reivindican sus derechos civiles de ciudadanía, el Estado de derecho y el amparo jurídico de la Constitución democrática, están

manifestando un profundo cambio de mentalidad y de expectativas, en definitiva, un cambio de patrones culturales.

Por su lado, la cultura de la resistencia es un caso de laboratorio. Difícilmente se puede montar un experimento de sistema cerrado en que se pueda observar el nacimiento de una cultura con todas las variables bajo control. Aunque es cierto que sin la ayuda exterior no hubieran podido sobrevivir, en el vientre oscuro de la selva estas CPR construyeron un repertorio de soluciones que demostraron ser exitosas en relación al medio, en la articulación de sus redes sociales organizativas y en la formulación, o mejor, asunción de una ideología que dotaba de sentido la construcción social de una realidad nueva. También aquí el proceso dialéctico de interiorización les ha permitido asumir como contenidos de conciencia las formas de una realidad que, construida por ellos, los confrontaba como algo objetivo y distante. Estas formas de conciencia configuran una visión del mundo que, en el momento del retorno, entrará en conflicto con la visión del mundo de los refugiados en México provocando resultados inesperados.

## Retornados

Afirma Clark Taylor (2002: 224) que la experiencia del retorno entre los antiguos colonos de Ixcán Grande, tanto los refugiados en México como los comunitarios en resistencia, comparada con la experiencia del retorno entre la gente de Santa María Tzejá, fue notablemente diferente. En el caso de Santa María Tzejá, el grupo de refugiados regresó para reconstruir su vida junto al grupo de vecinos que se habían quedado en Guatemala tras las masacres. En cambio, en Ixcán Grande el grupo entero de los vecinos dispuestos a colaborar en el desarrollo de una vida nueva estaba compuesto sólo por retornados. Esta afirmación necesitaría matizarse con los datos aducidos por Duro Tamasiunas (2004: 263) según los cuales, cuando los miembros de las CPR salen al claro y esperan recuperar las parcelas de 400 cuerdas que habían abandonado, resulta que muchas de ellas estaban ocupadas por colonos nuevos que tenían el respaldo legal del INTA, ya que según la Ley de Transformación Agraria toda parcela abandonada regresaba al Estado. Y el Estado, a través de los destacamentos militares, las volvía a entregar a nuevos colonos, dispuestos a integrarse en las Patrullas de Autodefensa Civil y dispuestos a reemplazar a los antiguos colonos subversivos o, al menos, a neutralizar a los retornados, todos ellos sospechosos de hacerle el juego a la guerrilla. Aunque el número de estos nuevos colonos en Ixcán Grande era escaso, también es cierto que muchas de las parcelas desocupadas estaban asignadas a refugiados en México que tarde o temprano iban a regresar. Hechas estas salvedades, queda claro que, mientras en asentamientos como el de Santa María Tzejá, el enfrentamiento a raíz del retorno se daba entre los viejos colonos retornados y los que se habían quedado, hijos todos ellos de la cultura del miedo, en Ixcán Grande, sin embargo, la confrontación a raíz del retorno se iba a dar entre los mismos retornados, los que regresaban de México con una visión optimista de los derechos humanos y los escondidos en la selva con una visión del futuro subversiva y revolucionaria.

Las cooperativas de Ixcán Grande fueron las más golpeadas durante la campaña de tierra arrasada en 1982 y en los años siguientes. Por el mero hecho de que los

miembros de la CPR fueran protegidos por la guerrilla, el ejército consideró el área de Ixcán como un objetivo preferente en su campaña contra la insurgencia. Con la firma de los acuerdos de octubre de 1992 sobre el retorno de los refugiados, se generó un clima de cambio en la región. Los grupos más numerosos de refugiados regresaron en 1993 con la intención de asentarse en las comunidades anteriores y reconstruir las estructuras cooperativistas anteriores a la violencia. Cada una de las cinco comunidades originales del área de Ixcán tenía su propia cooperativa, la cual era coordinada por representantes de un grupo central. Todo este revuelo de los retornados, junto con la heroica lucha de las CPR, concitó la atención internacional, y muchas instituciones ofrecieron ayudas para el desarrollo de la región.

Por su lado, las Comisiones Permanentes de los refugiados en México fueron las encargadas de organizar el retorno a Ixcán. Satisfecho este cometido, era de esperar que dichas Comisiones se auto-cesaran para dar paso a la reconstrucción de la estructura de las cooperativas. Pero no sucedió así. Para mayor complicación, la guerrilla siguió actuando hasta 1996 tanto en el interior de Guatemala como en México. Antes de su huida a México, muchos refugiados habían establecido vínculos con la guerrilla que luego se convirtieron en alianzas estratégicas. Así que es un hecho que la guerrilla y la población se apoyaron mutuamente en la escalada de violencia que culminó con la campaña de tierra arrasada, aunque este apoyo no significara que toda la población civil estuviera a favor de la lucha armada.

Llegado un momento, las Comisiones Permanentes del grupo noroeste de Ixcán decidieron romper la alianza estratégica que históricamente se venía manteniendo con la guerrilla, mientras que las juntas directivas de las cooperativas siguieron manteniendo esa alianza histórica. Como consecuencia de esto, la unidad de la comunidad de retornados en las cooperativas, crucial para su desarrollo, se rompió. Y rota la alianza con la guerrilla, las Comisiones Permanentes se convirtieron en agentes independientes para el desarrollo y, amparándose en la legitimidad que les habían dado los campamentos de refugiados, se dedicaron a obtener recursos de las diferentes agencias de desarrollo. Autonombradas así responsables del desarrollo, las Comisiones Permanentes adoptaron métodos bastante agresivos y entraron en conflicto con los líderes de las cooperativas instaladas en cada uno de los cinco asentamientos. A la gente que no secundaban sus planes la acusaban de guerrilleros, una acusación gravísima antes de los Acuerdos de Paz de 1996. Y una vez conseguido el control de las cooperativas, decidieron oponerse a que las CPR ocuparan las tierras de las cooperativas para seguir viviendo en la comunidad. Así pues, los miembros de las CPR tuvieron que buscar otras tierras para reasentarse.

Después de la firma de los Acuerdos de Paz en 1996, se agudizaron los conflictos entre las Comisiones Permanentes y los alineados con las CPR. Uno de los acuerdos establecía la desmovilización de los combatientes de la guerrilla. Cuando alguno de estos desmovilizados trató de retornar a la región fue objeto de violentas amenazas. Más tarde, se hizo una votación en la comunidad para anular el derecho de los desmovilizados a obtener tierras. Asimismo, el grupo de mujeres *Mamá Taquín* fue acusado de formar parte de la URNG y su edificio fue incendiado. El resultado de toda esta escalada de conflictos fue una profunda ruptura de la comunidad que la incapacitó para acometer el proyecto de su desarrollo.



## Apuesta de futuro

En el marco neoliberal de la economía global, Guatemala sólo puede concurrir ofreciendo productos agrícolas y mano de obra barata para las grandes industrias, léase compañías petroleras o maquilas, una industria ésta de frontera donde la gente trabaja por salarios mínimos en la confección de piezas de ropa que son enviadas a los mercados del Norte. Ixcán es tierra de frontera y está ubicado estratégicamente. Con unos pozos petrolíferos y unas maquilas de frontera, Ixcán quedaría integrado en el sistema de producción global neoliberal. Esto es lo que postulan las Comisiones Permanentes frente a la oposición de los antiguos directivos de cooperativas y miembros de las CPR. Dicen, y no les falta razón, que eso es puro desarrollismo neoliberal y no desarrollo integrador, que promueve los intereses colectivos de la gente convirtiéndola en sujeto de su destino. Por otro lado, Ixcán no tiene muchas alternativas. Su tierra no es agrícola sino boscosa. Pero si la gente se empeña en seguir arañándola, el suelo se agotará y de nuevo la gente tendrá que irse a México, pero esta vez sin boleto de retorno.

En julio de 1996 se hizo público un informe del Gobierno que hablaba de la existencia de una reserva de 740 millones de barriles de petróleo en la región de Ixcán. La compañía petrolera Tritón Oil pensaba abrir pozos en enero de 1997. Según Taylor (2002: 243), la eventual irrupción de la compañía petrolera y la posible instalación de maquilas en la región tendría un impacto devastador sobre los retornados: «Muchos campesinos mayas, que se definen a sí mismos por sus comunidades y su tierra, serían humillados, se tendrían que convertir en simples obreros para las maquilas, o bien tendrían que fatigarse diariamente con un suelo cada vez menos productivo y árido».

## El estigma de la Modernidad

De las palabras de Taylor se concluye que todo proletario, todo trabajador por cuenta ajena es un ser humillado. Por tanto, ningún indígena debería ser reducido a la condición de proletario. Esta posición loable, tan extendida entre algunos sectores de la comunidad antropológica, no es otra cosa que *compasión miserabilista*, una versión moderna de las reducciones misioneras, reformas sociales y revoluciones del partido y para el partido. Ya Marx en su *Manifiesto Comunista* lo previó sagazmente cuando afirmaba que el modo de producción burgués capitalista ha despojado de su aureola a las profesiones sagradas de los magistrados, los docentes y los sacerdotes, reduciéndolos a la simple condición de asalariados. No veo por qué la condición indígena debe quedar exenta de esta ley de la sociología marxista.

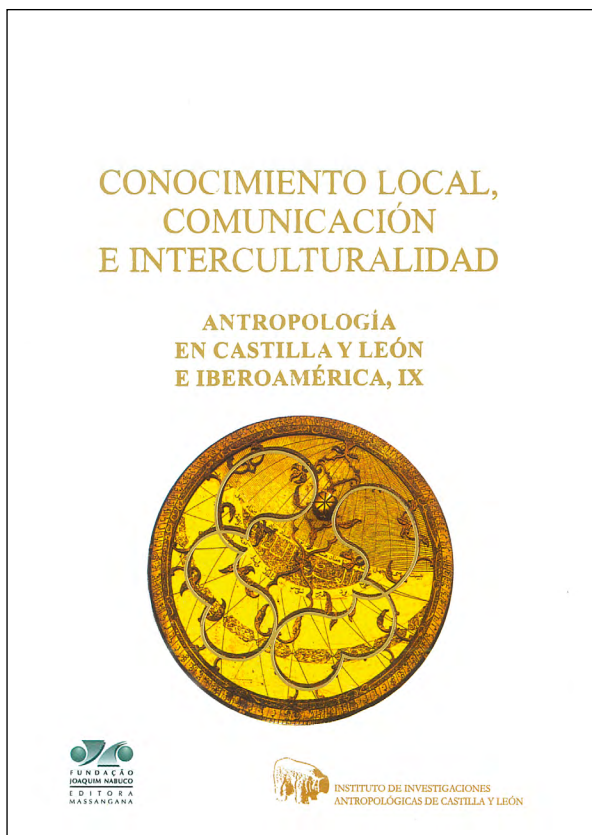
Las gentes de Ixcán Grande han pasado por tres intentos cruciales de reconstrucción de sus vidas, y en los tres intentos han fracasado en aspectos importantes, porque siempre jugaron el papel de subalternos al dictado de algún dirigente foráneo. Como colonos desplazados desde Los Altos, fueron víctimas de un plan que no era el suyo. Como bien dice el historiador Turna (1965: 199), los objetivos de toda reforma agraria lejos de ser económicos suelen ser políticos o, en este caso, religiosos. Una vez conseguidos estos objetivos, que nos son los de los campesinos, la reforma agraria o el proyecto de colonización se estanca. Esto es lo que ocurrió con el gran

proyecto de colonización de los padres Maryknoll. Más tarde, como miembros de la resistencia ocultos en el bosque, volvieron a jugar un papel subalterno al dictado de la dirigencia del partido. Ciertamente que construyeron una cultura de la resistencia, una cultura fugaz, provisional, una cultura de andar por la selva, pero no de andar por este mundo. De hecho, al salir al claro, los nuevos contenidos de conciencia revolucionaria rápidamente les enfrentaron con las Comisiones Permanentes del retorno, sembrando la semilla de la división en la comunidad. Se diría que la única experiencia positiva en este tejer y destejer sus vidas fue la experiencia mexicana. Allí sacudieron sus localismos étnicos, tribales, para descubrir un ancho horizonte, un proyecto compartido de vida nacional donde cabían todas las etnias y lenguas y donde la igualdad de oportunidades en la busca del progreso individual venía amparada por la ley. En estos momentos, a los antiguos colonos de Ixcán les quedan pocas alternativas. Las tierras aparentemente fértiles de la selva húmeda empiezan a sentir la fatiga de los cultivos. Las lluvias tropicales van lavando los nutrientes de un suelo desprovisto ya del paraguas forestal. La otra alternativa es la compañía petrolera y las maquilas. Sin duda, habrá resistencias. Pero tarde o temprano, los grupos jóvenes de la población se despojarán de esa aureola sagrada de indígenas, como predijo Marx y nos enseña el cuento de la zorra, e ingresarán en el mundo asalariado, conscientes de que han entrado en la modernidad, una modernidad mucho más contradictoria y convulsa que la que ellos presintieron mientras paseaban su exilio por Cancún.

## Bibliografía

- Berger, P. L. (1981). *Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós.
- Caro Baroja, J. (1981). *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*. Taurus.
- Duro Tamasiunas, J. M. (2004). *Luces y sombras del desarrollo en una comunidad de desplazados por la guerra. Comunidad Primavera del Ixcán, Guatemala*. [Tesis Doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca].
- Falla, R. (1993). *Masacres en la selva, Ixcán, Guatemala (1975-1982)*. Editorial Universitaria.
- (1995). *Quiché rebelde*. Editorial Universitaria.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos.
- Messmacher, M. et al. (1986). *Dinámica maya: Refugiados guatemaltecos*. FCE.
- Morrissey, J. A. (1978). *A Missionary Directed Resettlement among the Highland Maya of Western Guatemala* [Tesis Doctoral. Universidad de Stanford].
- Ortega y Gasset, J. (1996). *En torno a Galileo*. Espasa Calpe, Austral.
- Paddock, W. y Elizabeth (1973). *We don't Know How: An Independent Audit of What They Call Success in Foreign Assistance*. Iowa State University Press.
- Payeras, M. (2002). *Los días de la selva*. Editorial Piedra Santa.
- Taylor, C. (2002). *El retorno de los refugiados guatemaltecos: Reconstruyendo el tejido social*. FLACSO.
- Tuma, E. H. (1965). *Twenty Six Centuries of Agrarian Reform: A Comparative Analysis*. University of California Press.

### 2.1.4. BANQUETE FUNERARIO PARA INFANTES DIFUNTOS EN EL ÁREA CHORTÍ DE GUATEMALA<sup>27</sup>



Portada del libro: *Conocimiento local, comunicación e interculturalidad*.

*Ángeles somos, del cielo venimos, ziquín pedimos.*

(Secundino Valladares. *Banquete funerario para infantes difuntos...*, p. 413)

#### Dedicatoria

Sea este trabajo un modesto homenaje a las madres chortí del oriente de Guatemala, que han sabido vivir con fortaleza el drama intenso de una alta tasa de mortalidad infantil. Mientras los políticos dan con las soluciones estructurales, ellas han hecho acopio de pequeñas recetas como «el ziquín» para paliar el malestar de su cultura.

<sup>27</sup> Valladares Fernández, S. (2006). Banquete funerario para infantes difuntos en el área chortí de Guatemala. En Espina Barrio, Á. B. (coord.). *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica: IX Conocimiento local, comunicación e interculturalidad* (pp. 407-416).

Luego, vaya mi gratitud para los cuatro informantes que me han brindado la materia prima de este artículo. Su sagacidad y buen sentido han sido las guías imprescindibles para urdir este trabajo.

- Informante 1: MR, arquitecto y editora, oriunda de Chiquimula, su tesis de licenciatura versó sobre la vivienda popular en el área chortí de Guatemala.
- Informante 2: AF Doctora en Ciencias Políticas, empresaria y experta en el manejo de proyectos educativos, natural de Jocotán, está profundamente comprometida con el desarrollo del área chortí en el oriente de Guatemala.
- Informante 3: AC, Doctor en Ciencias Políticas, profesor de historia y experto en sociología agraria. Procedente del área de Zacapa, ha sido mi guía y maestro en mis correrías por el oriente guatemalteco.
- Mamá del Informante 3: Sus comentarios sobre la cultura popular de San Agustín y Asunción Mita componen un fondo etnográfico valiosísimo para la reconstrucción histórica de las mentalidades del oriente guatemalteco.

### Escenario etnográfico

El día primero de noviembre, día de Todos los Santos, los chiquillos chortí del departamento de Chiquimula, en el oriente guatemalteco, recorren las calles golpeando los postigos de las puertas mientras gritan atropelladamente este mensaje telegráfico: «ángeles somos, del cielo venimos, ziquín pedimos». Al conjuro de estas «divinas palabras», las puertas se abren y los patojos son agasajados con ayote en dulce (dulce de calabaza) o jocotes en miel. Para la tradición popular, esas criaturas son los infantes muertos que transmutados en ángeles (en algunas lenguas mayas, ziquín significa pájaro) acuden a la cita del 1 de noviembre para pedir su comida especial, el ziquín, ese viático que se prepara a los muertos para el largo viaje con ocasión del novenario de su muerte o del cabo de año.

Ziquín es palabra chortí y funciona como un marcador etnolingüístico que señala la identidad del área chortí nucleada en torno a los municipios de Jocotán, Camotán, Olopa y San Juan Ermita, todos ellos pertenecientes al departamento de Chiquimula. De hecho, uno de mis informantes, oriundo del departamento contiguo de Zacapa, confiesa haber descubierto la etnicidad entre sus compañeros de juego cuando observó que los niños indígenas que «jugaban a pedir regalías» en la calle que lleva al Calvario, a un costado del santuario de Esquipulas, gritaban al unísono: «ziquín pedimos», mientras que los niños de las otras regiones del oriente recurrían a la fórmula castellana: «comida pedimos».

La celebración del ziquín tiene lugar el día primero de noviembre, al caer la noche, y está referida exclusivamente a ese día de Todos los Santos. Como dice la Informante 2, natural de Jocotán,

La santidad de los niños así lo exige y la santidad de los niños es tan preponderante que se les enterra de blanco y con los ojos abiertos. Por eso, la costumbre del ziquín tiene que ser el día de los Santos. Ese día en el oriente se adornan las tumbitas de los niños con banderitas y papeles de colores y como son ángeles merecen todo lo que uno les pueda dar. Luego ya el día 2 es el día de los difuntos adultos. A las regalías que se

intercambian las familias se les llama 'cabecera', por ir colocadas en la cabecera de la tumba, y las regalías consisten en comida y dulces propios de la época, por ejemplo, pan de maíz, jocotes en miel y shepes.

Mi Informante 1, oriunda de Chiquimula, la cabecera departamental, me dice que el día de los difuntos adultos,

Todo el mundo 'corona', como dicen, le van a poner coronas a sus muertos, pero yo he descubierto que no es tanto ir a ver a los muertos como ponerse al día en los chismes de los vivos. En Chiquimula, el cementerio se vuelve una fiesta y como la gente pasa todo el día frente a las tumbas, pues llevan sillas, almuerzo y todo tipo de cosas. Eso tal vez no pasa allá (España), ¿verdad?

La respuesta de los vecinos a los reclamos infantiles varía de casa en casa. Allí donde la tropa infantil es bienvenida, se les tira centavos, caramelos de mono, dulces envueltos, fruta, shepes, trozos de caña. Entonces los patojos gritan: «esta es la casa de los magalenos, donde viven todos los buenos». Pero si los vecinos hacen oídos sordos a la demanda infantil, entonces el tropel recurre a esta fórmula: «esta es la casa de los ticuriches, donde viven todos los piches». Por supuesto, los ticuriches y los piches son los tacaños de solemnidad. La Informante 1 confirma esta misma actitud entre algunos de sus propios allegados: «Yo recuerdo la costumbre de niña y recuerdo que el esposo de mi tía cerraba las puertas y los postigos (las ventanas de las puertas entonces allá no tenían ventanas de vidrio)».

El caso es que la tropa infantil, de entre cinco a catorce años, va llenando poco a poco sus bolsas y hasta sus costales con las provisiones para el gran banquete. Los niños más espabilados ya tenían inventariadas de antemano las casas dispuestas a jugar el juego del ziquín y las que no, con lo cual ahorran tiempo y energía. Está claro que los adultos dispuestos a mantener la tradición del ziquín frente a los embates del Halloween, introducido por los inmigrantes en USA, son la población económicamente activa, dispuesta a proveer de ziquín a los niños. Así lo afirma la Informante 2, nacida en Jocotán, pero residente en la capital:

Actualmente, muchos adultos de mi edad son los que tratan de mantener la tradición de generación en generación. Así mis hermanas de Jocotán son las que dan el ziquín el primero de noviembre. Mi madre lo hacía hasta hace algunos años, pero ahora son ellas las que conservan la costumbre y la tradición. Lo cierto es que el ziquín era más succulento en otros tiempos entre la gente de las aldeas, ha disminuido la calidad del ziquín por la pobreza. Antes hacían comida y le llevaban al muerto lo que más le gustaba en vida. Ahora ya no se desperdicia nada, ahora todo lo comible se lo comen los vivos.

Sin duda, la Informante 2 se está refiriendo a las 33 aldeas y 43 caseríos que forman el municipio de Jocotán donde en el otoño de 2001 se desató una hambruna que provocó la muerte de 41 personas, entre ellas 12 niños, todos ellos de la etnia chortí.

### Variaciones sobre el ziquín como ritual de rebelión

La memoria de los informantes va filtrando selectivamente las experiencias del ziquín e interpretándolas sutilmente desde el bagaje cultural adquirido y desde las

grandes transformaciones acaecidas en Guatemala en los últimos treinta años. El resultado de este proceso selectivo aporta nuevos elementos que hacen del ziquín una celebración más compleja, más rica en significados, más conflictiva y, a veces, más inquietante. Así, la Informante 1 recuerda:

Y también luego presencié dos ziquines en aldeas de Jocotán, y ahí arman un altar con comida para celebrar a una persona muerta. Lo que me pareció más impresionante esa vez fue que alrededor de esa mesa del altar tenían unos tallos de cepa (árbol de banano) y en ellos tenían metidas pequeñas velitas y encendían cada uno en honor de una persona muerta y además rezaban, ya no recuerdo bien, creo que un padrenuestro. Pero imagínate, convocaban a todos los muertos de la familia y la comunidad.

Continúa la informante señalando cómo después de los rezos se repartía la comida y se preparaba música y chicha, un jugo de caña que se deja reposar por un día y que embriaga sólo de olerlo. En estas aldeas de Jocotán, bailan hombres con hombres y mujeres con mujeres, algo que causa risa entre los visitantes pero que obedece a una lógica nativa aplastante: «si tú, como hombre, bailas con otro hombre, ese tipo ya no bailará con tu mujer». Y termina la Informante 1 pronosticando la futura desaparición del ziquín en el medio urbano: «Según tengo entendido, el ziquín en el área urbana ya no se juega'. Yo estuve un 31 de octubre en Chiquimula, hace como cuatro o cinco años, y vi a los hijos de mi prima disfrazarse y jugar Halloween».

Más abigarrada, compleja e inquietante resulta la versión del Informante 3 quien, tras preguntar a su madre de setenta y tantos años sobre la palabra ziquín, constata lo siguiente: «Sí lo sabía, pero sólo un poco, y me regañó mi mamá por recordarle esa palabra». Una palabra que a todas luces sonó a los oídos de la mamá como palabra indígena. Una palabra que los niños castellano-parlantes la incorporaron burlonamente a su léxico mestizo, porque la escucharon de los niños indígenas cuando se juntaban todos en las romería del Cristo negro de Esquipulas, tal como recuerda el Informante 3:

Yo me recuerdo de la época de mi mamá cuando íbamos a Esquipulas y nos juntábamos con ellos (los muchachos indígenas), y recuerdo que sí eran para mí unas gentes raras y extrañas, no hablaban como nosotros. El atrio de Esquipulas fue, sin duda, para muchos de nosotros el sitio del primer contacto con ellos.

Si la temporada nos agarraba por acá, nos juntábamos jaurías de niños indígenas y castellanos para ir por los dulces y conservas. Lo mato era que los niños indígenas pedían sólo a los comerciantes indígenas de la calle que lleva de la basílica hasta el Calvario y no podían pedir conservas (unos dulces sevillanos envueltos en tusa de colores) y azúcares. Aún existen y se ven en las colaciones que ofrecen las casas de las familias castellanas de Esquipulas. Bueno, esto es allá por 1975.

Inquietante ziquín donde los niños castellano-parlantes se asoman por primera vez a la turbadora otredad de los niños indígenas y descubren que son extraños porque hablan distinto y saborean ayote en dulce y jocotes en miel, mientras que los niños castellano-parlantes consumen los dulces sevillanos envueltos en tusa de colores. Según la mamá del Informante 3, la versión castellana del ziquín sería: «*Ángeles somos, del cielo venimos, dulces pedimos, y si no nos los dan, puertas y ventanas nos lo pagarán*». Una versión contrapunteada del «*treatortrick*» del Halloween

norteamericano que llega al oriente guatemalteco hacia 1982. Aunque, según el parecer de la mamá, dicha versión está inspirada en el mundo cristiano español donde existe la tradición de la noche de brujas, concebida como una fiesta donde las almas salen a pedir, convertidas en ángeles/patojos, y si no les dan dulces se sienten autorizados para tirar piedras y quebrar ventanas. Esta especie de cláusula contractual entre los ángeles/patojos solicitantes y los pobres vecinos sometidos al acoso de la solicitud abre la puerta al desenfreno carnavalesco del ziquín como ritual de rebelión.

Tanto en Asunción Mita como en San Agustín, dos asentamientos urbanos del oriente guatemalteco, la celebración del ziquín adoptó formas de lucha callejera. Debe tenerse en cuenta que hacia el año 1975, en estos centros urbanos, las calles eran de tierra, transitadas por pesadas carretas de bueyes y muy pocos autos y en completa oscuridad al caer la noche. Así relata el Informante 3 la alteración del orden público que provocaba la celebración del ziquín:

Los patojos cometíamos abusos. Me recuerdo de las carretas de bueyes y todos los patojos corriendo y chingando a los animales bajo la luna por las calles de tierra, puñalándoles el culo con una vara de upay. El upay es un árbol que da frutos como bolitas de goma. Se usaba este palo porque en él vivían los murciélagos, que se alimentan de estas bolitas. Por eso, estas varas de upay olían a murciélago y estos pajarracos demoníacos le sacan la sangre a los animales... Puta, era para asustarlos más.

La maldad de los patojos no tenía límites hasta el punto de recurrir a una especie de magia metonímica por contigüidad según la cual las varas de upay se convertían en los punzantes dientes de los murciélagos que habrían de chupar la sangre de los pacíficos bueyes. Pero los boyeros a su cargo no corrían mejor suerte. Cuando les agarraba la noche por las calles de Asunción Mita, el día primero de noviembre, los patojos se dedicaban a tirarles tierra y arena a los ojos para que la carreta chocara y los animales se zafaran y huyeran por las calles oscuras, mientras los patojos los achuchaban esta vez con varas de mango, precisamente el palo de cuyo fruto se preparaba el dulce de conserva que se iba reclamando de casa en casa. Tal como confiesa el Informante 3, la noche del ziquín en San Agustín era una guerra sin cuartel:

En el año 1976, los dueños de las carretas guardaron los animales, pero fiámos a sacarlos de los corrales en la noche por pura picardía (era ya una tradición en el pueblo) y joderlos en las calles al tiempo que se pedían dulces de mango en conserva y de morro envueltos en papel de celofán con colorcitos... Claro, al regresar a casa, a eso de las once de la noche, todos sudados y sucios, era para que a muchos patojos les dieran sus papás ti, la buena chicoteada.

Uno de los elementos que contribuyó a echar leña al fuego de estos motines callejeros, fue la llegada al oriente, hacia 1975, de unas pocas familias evangélicas. Estas familias, al no participar de la práctica del ziquín, fueron sometidas a bromas de mal gusto y otras burlas groseras mientras sus casas se convirtieron en la diana de una lluvia de pedradas. Fue así como el ziquín se vino a convertir en un factor o pretexto de discriminación religiosa. Con el recrudecimiento del conflicto bélico en los primeros años ochenta, andar de noche por las calles se convirtió en un riesgo, y con muchos vecinos armados hasta los dientes por el mismo ejército, lanzar una

piedra contra una casa venía a ser como jugar a la ruleta rusa. Así fue como poco a poco el ziquín se fue desdibujando con harta satisfacción de los vecinos evangélicos.

Curiosamente, es la mamá del Informante 3 quien va más lejos en la interpretación del ziquín como un ritual de rebelión, un ziquín provocador y un tanto violento tal como se celebraba durante los setenta en San Agustín y Asunción Mita. Llevada por los comentarios de los curas alemanes, que a la sazón regentaban la parroquia católica de Asunción Mita, esta señora considera que el ziquín no es otra cosa que un ritual de rebelión contra el orden establecido (Gluckman, 1973: 126) y, en un alarde de interpretación de historia antigua, lo asocia a las saturnales romanas y a las orgías babilónicas con ocasión de la celebración del nuevo año.

Según los curas alemanes de Asunción Mita, en estos rituales de rebelión se rendía culto al mal personificado en la figura del diablo, que se nos presenta iconográficamente con cachos de macho cabrío, alas de murciélago, cuerpo de hombre y cola de ratón. Semejante retrato hace del ángel rebelde el contrapunto perfecto, según la imaginación popular, para enfrentarse al Cristo de los cuatro evangelistas, dotados de una iconografía paralela: cuernos de toro para San Lucas, alas de Águila para San Juan, cuerpo de hombre para San Mateo y cola de león para San Marcos. Así fue como los padres alemanes desplegaron una formidable cosmogonía en la mente plástica de una joven muchacha y sus hermanos durante las largas cenas habidas en la casona familiar. Y así es como el ritual del ziquín nos ha llevado más lejos de lo deseado.

### Cinco vivos y siete muertos

A todo lo ancho de Centroamérica y, tal vez, de América Latina, especialmente en el medio rural, cuando a una mujer de mediana edad se le pregunta cuántos hijos tiene, responde invariablemente: tantos vivos y tantos muertos. Y es muy frecuente que los hijos muertos sean más numerosos que los vivos. Por lo que resulta muy plausible que una mujer cualquiera pueda responder a nuestra pregunta: «*cinco vivos y siete muertos*».

Esta pauta nos lleva a sacar dos conclusiones: primero, que la tasa de mortalidad infantil en la región es altísima y, segundo, que los hijos muertos no se olvidan fácilmente, al menos por parte de sus madres. Y no importa que la vida de una criatura de seis meses valga la mísera cantidad de 50 quetzales, 7 miserables dólares norteamericanos. Me lo contaba un indígena, padre de ocho niños, sentado en su rancho, allá por los altos de Cobán.

Si un niño se nos enferma, debemos caminar como seis horas para llegar a la cabecera municipal, pagar 30 quetzales al doctor y 20 de medicinas, volver a hacer seis horas de camino y no tener la seguridad de que el bebé vaya a sobrevivir. Así que preferimos dejarle morir. Nos tiene más cuenta hacer otro bebé. Suena cruel, pero es una decisión racional.

A pesar de esta baratura en la fabricación de criaturas, las madres no olvidan a los infantes muertos, los cuentan uno a uno día y noche y dan testimonio de que un día existieron ante la más mínima pregunta sobre el número de su familia.



Según el Boletín Epidemiológico, publicado por la Organización Panamericana de la Salud (Boletín Epidemiológico de junio, 2004: 2), la Encuesta Nacional de Salud Materno Infantil del 98/99 estimó que la Tasa de Mortalidad Infantil en Guatemala es de 45 niños muertos, menores de un año, por mil niños nacidos vivos. Las infecciones respiratorias agudas, la diarrea aguda y las causas perinatales representan el 40 %, 12 % y 11 %, respectivamente, de las muertes de menores de un año. Pero lo más grave y alarmante es que la tendencia de la diarrea aguda como factor de muerte no va a la baja sino al alza: 16.000 casos en 1997, 43.000 en 1998 y cerca de 51.000 en 1999.

Estas estadísticas, alarmantes de suyo, no reflejan para nada la tragedia íntima de las familias, especialmente de las mujeres que van regando de hijos los caminos de América Central.

La muerte de niñitos de meses ha sido uno de los hechos más desgarradores que ha sacudido la rutina diaria de la vida del oriente guatemalteco, igual que del resto del país. Morían por desnutrición, fiebres, altas temperaturas en San Agustín, en Zacapa, Chiquimula, Mita, Jutiapa. Las familias emigraban a la bocacosta a cortar caña, recoger algodón y bananos, y regresaban peor de lo que se iban, venían con paludismo y disentería. Los niñitos que no habían muerto bajo el camión de transporte en una noche fría de los altos, o en el galpón hacinado del ingenio, morían al regresar de cortar los bananos de Izabal, la caña de azúcar de Escuintla, el algodón de Mazatenango y Retalhuleu. Casi toda la gente, por aquellos años de los setenta, en Guatemala, andaba descalza y les penetraba por los dedos de los pies la solitaria. Cuando emigraban a la bocacosta, a las fincas cafetaleras o a las bananeras del Atlántico, la escuela quedaba vacía.

Por eso, cuando llega el primero de noviembre, cada madre chortí cuenta despacio, uno a uno, los hijos perdidos, esperando que de un momento a otro aparezcan disfrazados de ángeles/patojos, llegados del cielo, en busca de su ziquín, la comida del viaje interminable.

### **Hambruna en Jocotán**

El 3 de septiembre de 2001 sonaron todas las alarmas. Dos municipios del área chortí, Jocotán y Camotán, los dos municipios más pobres del oriente guatemalteco, fueron declarados en estado de emergencia. En los ocho primeros meses de 2001, la hambruna se había cobrado la vida de 41 personas, entre ellas 12 niños muertos por desnutrición, mientras otros 31 niños eran internados en centros de salud de la zona con severos cuadros de desnutrición, todos ellos indígenas de la etnia maya chortí. Las dramáticas imágenes de Mirna Pineda, una criatura de dos años que tiene el peso de un bebé de seis meses, y de Juanita García, de doce años, tendida sobre una cama del dispensario médico Bethania de Jocotán, y fallecida por desnutrición el 4 de septiembre de 2001, dieron la vuelta al mundo.

El clima y la naturaleza destaparon la vulnerabilidad del istmo que se manifiesta más trágicamente en el área chortí del oriente de Guatemala. El 43 % de los niños del municipio de Jocotán está desnutrido según informe de las autoridades sanitarias locales, situación que es aún más alarmante en las aldeas del municipio castigadas por

la hambruna. Así en El Amatillo y Tesoro Abajo la desnutrición infantil es del 100 %, en Guareruche y Las Flores del 89 %, en Pelillo Negro del 73 %, y en Tesoro Arriba del 72 %. Todo ello como resultado de que Jocotán es el municipio más pobre de los 11 municipios del departamento de Chiquimula con una tasa del 80 % de pobreza y de un 27 % de pobreza extrema.

Según la Asociación de Investigación y Estudios Sociales (Asies), la hambruna desatada en el oriente de Guatemala está directamente relacionada con el desgaste de los suelos, resultado del descuido ambiental y del mal manejo de los recursos naturales.

El suelo cultivable, de muy escaso drenaje, apenas alcanza los 10 centímetros de profundidad, lo cual hace que las raíces de las plantas no tengan espacio para desarrollarse. Si a esto se le añade el fenómeno climatológico de El Niño que ha convertido la estación de lluvias en una estación seca, se entiende que el proceso de desertización de la zona oriental de Guatemala resulte imparable.

Una vez más, tras los rifirrafes del gobierno de turno y la oposición, tras los análisis y diagnósticos de los expertos, tras los pronósticos de los desarrollistas, está el dolor silencioso de las madres chortí que ven cómo aumenta alarmantemente el número de sus hijos muertos por desnutrición. Y es en esta área geográfica, sacudida por la hambruna, con un 80 % de gentes que viven en situación de pobreza y un 27 % en situación de pobreza extrema, con un altísimo porcentaje de niños desnutridos, donde los patojos aguardan la llegada del primero de noviembre para salir a la calle, golpear los postigos de las puertas y gritar el viejo conjuro: *«ángeles somos, del cielo venimos, ziquín pedirnos»*.

### El Ziquín como ritual-terapia

Existe una gran diferencia entre los ritos funerarios de los adultos y de los infantes difuntos. Tradicionalmente en Guatemala, entre las familias ladinas, los ritos funerarios de los adultos se acompañaban de música sagrada, marchas fúnebres y siempre el consabido rezo del rosario a coro. Algunas familias menos afincadas en la tradición se han dejado seducir por la moda de las rancheras mexicanas, y no es extraño oír eso de *«cucurrucucú, paloma»* mientras se da tierra al féretro. Luego vienen los días del novenario, y en el último día, ya todos más relajados, con la creencia de que el difunto goza de la compañía de Dios Jesús y de sus Santa Madre, se mata un marranito, se hacen tamales y se toma fresco de Jamaica. Ya casi se ha pasado el mal trago. «Pero el luto de los niños es otra cosa», dice el Informante 3.

El luto en la familia de los niños es largo, doloroso, inconcebible. El luto de los niños es muy doloroso, pasan los días y sigue habiendo lágrimas y lágrimas, ver partir a tos angelitos al cielo, sus cajitas mortuorias son blanquitas, bien forradas de terciopelo blanco, se hacen acompañar de muchos rosarios y oraciones como ángel de mi guarda, dulce compañía... y en la Iglesia Católica tienen su misa muy especial y su agua bendita... Por eso digo que el luto de los niños es largo, doloroso, inconcebible.

Sin duda, el duelo por los niños difuntos está acompañado entre las madres chortí por un sentimiento difuso de melancolía y por un lacerante sentido de culpabilidad, dos sentimientos universales que presiden los duelos (Rof Carballo, 1990: 269). La

melancolía viene a ser un sentimiento difuso de tristeza por la pérdida de un bien que nunca existió, pero que pudo existir. Lo que añoran las madres chortí es ver crecidos a los niños que nunca crecieron. Y esa imposibilidad les atenaza el alma. Por otro lado, el sentimiento de culpabilidad es ese sentimiento universal por el cual el perdedor, ante cualquier contingencia, siempre asume la responsabilidad por la pérdida del bien querido.

De esta forma, la celebración del ziquín entre las madres y los niños chortí se convierte en un ritual que, motivado por el drama de una altísima mortalidad infantil, ayuda a los adultos a superar las dolorosas experiencias del duelo. Por un inconsciente mecanismo de negación de la realidad, así como por el carácter performativo de los rituales (Rappaport, 2001: 223-226) que no sólo significan, sino que hacen aquello que significan, los infantes difuntos siguen vivos para las madres chortí. Cuando se les pregunta cuántos hijos tienen, siempre responden con esta pauta de más o menos: «doce hijos, cinco vivos y siete muertos». Pero los hijos muertos, gracias al ritual performativo del ziquín, siguen vivos en su conciencia como siete llamadas de atención que despejan su melancolía y apaciguan su culpabilidad. Se resisten, así, a aceptar la dolorosa experiencia de la separación definitiva y disponen de una segunda oportunidad para alimentar, proteger y cuidar ritualmente de los infantes muertos en la persona de los patojos vivos que llaman a su puerta. Y esa oportunidad de oro aparece mágicamente cada primero de noviembre cuando los patojos golpean la puerta. Las madres chortí tienen ya preparadas sus provisiones de ayote en dulce y jocotes en miel. Las distribuyen entre la chiquillería y sienten un alivio infinito. De paso, los patojos sacian su apetito.

### Comunión con los infantes muertos

Para entender la experiencia universal del duelo, nada más lejos de la realidad que el refrán español: «*el muerto al hoyo y el vivo al bollo*». Está comprobado que los dolientes experimentan un proceso de mimetismo o identificación estrecha con las personas desaparecidas, que se manifiesta en una réplica aproximada de los gestos, posturas y palabras del difunto. Una prueba recurrente de este proceso mimético es la somatización por parte de los dolientes de los mismos síntomas que aquejaban al difunto (Rof Carballo, 1990: 273). Aprovechando este proceso mimético, las distintas culturas han ideado rituales de aproximación que facilitan esta comunión con el difunto. En una segunda fase, y transcurrido un tiempo, vendrán los rituales de evitación, tan importantes como los de aproximación, para mantener unas relaciones equilibradas entre vivos y muertos.

En la vieja tradición de la Iglesia Católica se han practicado los ágapes que, como todo banquete funerario, se inspiraban en los cultos a los antepasados. Los cristianos de la Alta Edad Media, tras enterrar a sus difuntos, acostumbraban a celebrar un banquete funerario donde no sólo se recordaba al difunto, sino que se comulgaba simbólicamente con el cuerpo del difunto. Lo que demuestra una vez más que en el origen de cualquier banquete funerario está esa pulsión universal por asimilarse o identificarse con la persona del difunto. La verdad del caso es que no todos los banquetes funerarios observaban la dignidad exigida por la celebración y el recinto

eclesial hasta el punto de que algunos prelados como el de Mondoñedo hubieron de promulgar constituciones sinodales donde se prohibía este tipo de banquetes dentro del recinto eclesial por la desmesura en el comer y el beber (Castro, 1988: 84). Aún hoy día, en las iglesias ortodoxas se puede ver cómo los cultos en honor de los muertos terminan con un ligero ágape de pan y vino en el atrio de la iglesia.

Supervivencias de esta práctica eclesial de comunión con los muertos son esos rasgos de cultura popular que invitan a los mexicanos a comer esqueletos y calaveras en dulce, a los españoles huesos de santos, y a los guatemaltecos el famoso «fiambre», los días 1 y 2 de noviembre. Ese plato chapín del «fiambre» no es sino carne fría (charcutería) preparada con vegetales. Así es como llaman los médicos a los cadáveres que se apilan en los depósitos de los hospitales: fiambre, carne fría.

Pero lo más significativo para los fines de este trabajo es ver cómo el lenguaje doméstico familiar expresa el estrecho vínculo de comunión afectiva entre madre e hijo en términos rigurosamente canibalísticos. Dice la madre ante la falta de apetito de su hijo: «este niño no me come», como dando a entender que ella está ahí para ser deglutida por su vástago. En cambio, otras veces y jugando con su bebé, la madre puede decir: «me lo comería», «que me lo como», como dando a entender que el hijo está ahí para ser deglutido por su madre. Esta estrecha comunión canibalística es la que experimenta la madre chortí con sus infantes muertos. Sólo tiene que esperar a que llegue el primero de noviembre. Preparará entonces cuidadosamente el ziquín de ayote en dulce y jocote en miel, se acercará al cementerio, adornará lindamente las tumbitas de tierra con banderitas de papel de celofán y china y, mientras el gentío se divierte volando barriletes, ella deglutirá, rumiará en silencio el ziquín del ayote en dulce y jocos en miel en íntima comunión con sus bebitos muertos.

## Bibliografía

- Boletín Epidemiológico (2004, junio), vol. 25(2), publicado por la Organización Panamericana de la Salud.
- Castro, A. (1983). *España en su historia. Cristianos, moros v judíos*. Crítica.
- Gluckman, M. (1973). *Custom and Conflict to Africa*. Blackwell.
- Rappaport, R. A. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University.
- Rof Carballo, J. (1990). *Entre el silencio y la palabra*. Espasa Calpe.

### 2.1.5. LOS GRUPOS INMIGRANTES EN LOS ESTADOS UNIDOS ANTE EL RECHAZO: ETNICIDAD, CLASE E IDENTIDAD<sup>28</sup>



Portada del libro: *Racismo, etnicidad e identidad en el siglo XXI*.

*En la lucha más sutil por el poder, lo que está en juego es ver quién define a quién.*  
(Secundino Valladares. *La asimilación lingüística de los chicanos...*, p. 126)

#### Introducción

Este ensayo realiza una visión panorámica de las características generales de los principales grupos étnicos que han inmigrado a los Estados Unidos de América desde el siglo XIX. Discute las hipótesis culturalista y estructural-constructivista,

<sup>28</sup> Valladares Fernández, S. (2020). Los grupos inmigrantes en los Estados Unidos ante el rechazo: etnicidad, clase e identidad. En El Quaroui, R. *Racismo, etnicidad e identidad en el siglo XXI* (pp. 135-155). Anthropica 2.0 (Serie Sociología 002).

que explican, cada una a su manera, la movilidad social de los inmigrantes, con sus referencias específicas a la etnicidad, identidad y clase social frente al rechazo y el racismo, con énfasis en las políticas contrarias a la inmigración.

### La etnicidad bajo escrutinio

Una prueba de que la etnicidad como factor explicativo del destino desigual de los inmigrantes sigue atrayendo a los científicos sociales, es la propuesta que hizo Emmanuel Todd, en su libro *El destino de los inmigrantes*. Cada grupo, dice Todd (1996), es portador de un sistema antropológico, cuyo núcleo central es la estructura familiar con sus reglas de herencia igualitarias o discriminatorias entre hermanos, desde la que cada colectivo configura sus modos de pensar, sentir y actuar. Si la organización familiar del inmigrante es similar a la practicada por la sociedad receptora, las probabilidades de integración son altas; en caso contrario, habrá dificultades.

El problema que plantea esta propuesta es que comienza en hipótesis *indemostrables*, como es el supuesto de que, si las reglas de herencia tratan a todos los hermanos de manera igualitaria, sin discriminación alguna, entonces el grupo, sea inmigrante o receptor, estará orientado por un impulso universalista. En cambio, si las normas discriminan a los hermanos, entonces orientarán sus relaciones con los otros de forma diferencial y discriminadora.

En cualquiera de los supuestos, la etnicidad, más que un factor causal se convierte en una especie de mística étnica, desde la que se explica cualquier evolución de las relaciones. Lo que hace Todd es volver a la vieja tendencia de la sociología y de la antropología social, de tratar la etnicidad como un dato fijo, una variable independiente y, a partir de ahí, explorar sus consecuencias de las relaciones étnicas en el sistema social pertinente.

Por eso, una de las formas más fiables de conocer la etnicidad de una persona es que recurra a su propia auto identificación, lo que no deja de ser problemático. En su estudio sobre la identidad armenia, Anny Bakalian (1991: 13) se pregunta cómo es posible que alguien se declare como armenio sin hablar esa lengua, sin tener una pareja de su misma nacionalidad, sin hacer negocios con los armenios, sin asistir a los oficios de una iglesia armenia, etcétera. Pues bien, hay gentes que, sin el concurso de ninguna de estas peculiaridades, se puede sentir armenio.

El ejemplo del novelista y crítico Ilan Stavans (1995: 195) refuerza este carácter problemático de la auto identificación. Stavans creció, según su confesión, en la capital de México, en un reducido entorno judío, su lengua era el español, iba de vacaciones a Disney World, Florida, y de compras a Texas, veía la serie televisiva *Star Trek* y comía alimentos basura. Con todo, Stavans siempre se consideró mexicano. Él mismo se pregunta: «¿acaso fue la lengua, acaso el aire que respiraba?» pero de manera sorprendente su identidad mexicana se esfumó el día que entró en los Estados Unidos como estudiante extranjero becado. Entonces se convirtió en latino y, para colmo, en un latino *blanco*, algo que llamaba aún más la atención.

## Variante identitaria de la identidad

Siendo como es una decisión personal, hay que recordar que la auto identificación étnica no es solo una cuestión de elección individual, sino un asunto donde intervienen factores sociales, históricos y políticos que desbordan con mucho el ámbito de cada uno. Así, por ejemplo, la gente clasificada racialmente como blanca goza de un amplio margen para definirse y eso no ocurre con los negros, que carecen de margen.

Este es el argumento que desarrolla Haney López en su ensayo *The Mean Streets of Social Race* (2001: 151-163), donde nos cuenta la dramática transformación racial experimentada por Piri Thomas. Trasladado por su familia desde Puerto Rico a Estados Unidos, y acosado por una fuerte presión social, se vio obligado a abandonar su identidad de puertorriqueño para convertirse en negro americano. Los tres elementos considerados, según López, por Piri Thomas fueron: 1) el azar, 2) el contexto y 3) la elección personal. Quede claro que una elección tiene poco de personal si está mediatizada por el azar y el fenotipo.

La sociedad dominante impone al recién llegado una identidad étnica sin margen alguno de negociación. En el caso de los inmigrantes no hay otra realidad que la imposición de una identidad no querida ni negociada, que le reduce a una condición de subalterno, obligándole a ocupar los puestos económicos y sociales inferiores. Huelga decir que esta interpretación de la etnicidad como identidad, construida e impresa sobre los grupos inmigrantes, se inspira fuertemente en teóricos como Berger y Luckmann (1966), Becker (1967) y Schermerhorn (1967).

Afortunadamente, las identidades étnicas no son estáticas ni mucho menos un destino, ya que se tejen y destejen. Joane Nagel (1995) describe el fenómeno de la recreación de la etnicidad, tanto a nivel individual como colectivo en un contexto en que los grupos inmigrantes pueden recuperar su autoestima colectiva, adquiriendo una nueva conciencia étnica.

En el *Informe sobre las Características de los Indios Americanos por Tribu y Lengua*, correspondiente al Censo de Población de 1990, se observa un caso llamativo de recuperación. El número de indios norteamericanos auto identificados como americanos aumentó en el Censo de 1990 con respecto al de 1980 en un 31 %, lo que resulta imposible de explicar con la tasa de natalidad.

## Variante cultural de la etnicidad

Se entiende por esto el conjunto de valores culturales, actitudes, creencias y pautas de comportamiento que forman el patrimonio cultural de un grupo inmigrante a su llegada al país de acogida. En definitiva, los rasgos culturales que identifican a un grupo inmigrante antes de su contacto con la sociedad receptora; es decir, su identidad original antes de ser distorsionada por las definiciones del colectivo dominante. Este equipamiento cultural ha dado pie a los científicos sociales para explicar el diferente grado de movilidad social entre las minorías y grupos inmigrantes de Estados Unidos. Esta explicación sostiene que ciertos grupos como los judíos, los chinos, los japoneses y coreanos ocupan una posición económica y social intermedia entre el grupo dominante y los subalternos (Glazer y Moynihan, 1963; Loewen, 1971).

Siguiendo este mismo razonamiento, se sostiene que los jamaicanos y sus descendientes logran más éxito económico que los negros norteamericanos debido a ese patrimonio cultural de rasgos y características que los antillanos llevaron a los Estados Unidos (Glazer y Moynihan, 1963; Sowell, 1981; Arnold, 1989). Según esta teoría existe una clave cultural que explica la jerarquía racial y étnica de Estados Unidos: un grupo minoritario o inmigrante alcanzará mayores cotas de desarrollo económico y asimilación siempre que sus valores y recursos sean percibidos como semejantes a los del grupo dominante blanco.

Por tanto, en cualquier aproximación para su estudio, la etnicidad no puede ser tratada como un dato absoluto o variable independiente, sino relacionada con una matriz social mucho más grande dentro de la que está inscrita. Este aspecto de la etnicidad cultural lo estudia Stephen Steinberg (1989), para quien la etnicidad se convierte en un mito explicativo siempre que se presente fuera de su contexto histórico y se pretenda que tiene una capacidad explicativa por sí misma, independientemente del concurso de otros factores.

Al hilo del discurso de Steinberg y apoyándose en sus fuentes documentales y datos estadísticos, este trabajo cuestiona la etnicidad como dato absoluto, y explora las fuerzas sociales que configuran tanto la forma como el contenido de la etnicidad; en definitiva, un análisis contrastado de las relaciones específicas entre los factores étnicos, por un lado, y, por el otro, el amplio conjunto de factores sociales, políticos, económicos e históricos que lo integran.

### **Emigrantes judíos en EE.UU.: el mito del éxito económico**

El sueño americano se hizo realidad en los emigrantes judíos, lo que ya no parece tan claro son las explicaciones que se aportan para iluminar el tema. Esto sí pertenece al mundo de los mitos.

Ya en el año 1972, la *Oficina del Censo de los Estados Unidos* constataba que los ingresos medios de los judíos eran 30% o más altos, que los de la familia media norteamericana. Está claro, pues, que en términos de retribuciones, ocupación y educación (en definitiva, los indicadores sociales de clase), en Estados Unidos gozan de un notable éxito económico. Esta desahogada posición debe matizarse. Cuando por las mismas fechas, los años setenta, se descubren las inmensas bolsas de pobreza de «La Otra América», en su trabajo de 1974, *The Invisible Jewish Poor*, Wolf también reseña que, de los 6 millones de judíos en Estados Unidos, casi un millón son pobres: siguen viviendo en los viejos barrios de inmigrantes y en nada les ha servido pertenecer a una cultura orientada al éxito personal.

La creencia de que los judíos son la élite económica de los Estados Unidos es una quimera. Con la excepción de la industria textil y cinematográfica, es muy rara su presencia en los consejos de administración de las grandes empresas, lo que confirma que se han concentrado en los pequeños negocios. Lo que interesa saber es por qué esta minoría ascendió más rápida que otras.

La afirmación, cuestionable, de que comenzaron su vida en los Estados Unidos desde cero hay que matizarlo. Milton Gordon señala: «los judíos llegaron a América



con los valores propios de la clase media como el ahorro, la sobriedad, deseos de superación y educación y la disposición a diferir las gratificaciones de presente en aras de objetivos a largo plazo [...] son los valores culturales los que dan razón del rápido ascenso del grupo judío tanto en su nivel ocupacional como en su bienestar económico» (Gordon, 1964: 186).

Queda claro que es la religión judía, la razón última de la excepcional movilidad. Con ella se establece una interpretación moral de la historia donde los actores sociales quedan divididos en héroes y villanos y donde las recompensas económicas van a parar a manos de los que conocen las reglas del juego, mientras que los portadores de una cultura deficiente son condenados a la marginalidad y culpabilizados por tener la cultura que tienen. Así, no tiene nada de extraño que los defensores de un capitalismo negro, como es el caso de Thomas Sowell (1975: 70), no duden en aconsejar a los afroamericanos a utilizar los mismos métodos para salir adelante.

La población ha sido siempre urbana y esta peculiaridad les catapultó hacia el éxito. De hecho, en los Informes de la Comisión de Inmigración de los Estados Unidos de 1911 (Reports, 1970), el 67 % de los judíos que entran en el país entre 1899 y 1910 son catalogados como obreros industriales, lo que marca una diferencia importante con los inmigrantes ingleses (49 %), alemanes (30 %), italianos (15 %), irlandeses (13 %), y polacos (6 %). Por aquellos años la industria textil norteamericana se disparó con especial concentración en Nueva York, el puerto de entrada. Es de suponer que hubo un perfecto encaje entre la oferta y la demanda de trabajo.

### **Las irlandesas sirven, las italianas y judías no**

Uno de los casos que mejor ilustran la falacia de confundir la etnicidad con las explicaciones históricas, económicas y hasta demográficas, es el caso del servicio doméstico en Estados Unidos al principio del siglo XX, que no era norteamericano. En el sur, por supuesto, era un trabajo de negros, pero en el norte era considerado degradante. Nada tiene de extraño, que las mujeres inmigrantes encontraran ahí su primera oportunidad. Además, para las expectativas de los señores, era la sirvienta ideal.

Una sumaria lectura de las estadísticas de la Comisión de Inmigración de los Estados Unidos en el año 1900 (Reports, 1970) nos muestra que las mujeres irlandesas eran el grupo mayoritario dedicado al servicio doméstico. Así, el 71 % de ellas estaban incorporadas al mercado laboral como sirvientas, comparadas con el 9 % de las italianas o el 14 % de las judías. Y a la inversa, mientras que el 41 % de las judías y el 38 % de las italianas trabajaban en ocupaciones textiles, tan sólo un 8 % de las irlandesas se desenvolvía en estos trabajos.

Richard Gambino (1975: 44), en un estudio antropológico de la comunidad italoamericana, deja sentado que, no importa lo pobre que sea, ninguna mujer italiana trabaja como sirvienta. Tanto ella como su familia ven el servicio doméstico como una traición a los suyos. Ese orgullo étnico, sostenido por un fuerte sistema familiar de tradición patriarcal, ha liberado a las italianas de servir. El marido raramente va a permitir que su mujer trabaje como criada o mujer de la limpieza. Por el contrario, las irlandesas, libres de esos tabúes étnicos y de barreras lingüísticas, se irían acomodando.

Las irlandesas emigraban solteras y ya en 1860 se registran, en Nueva York, 87.000 hombres de esa nacionalidad frente a 117.000 irlandesas. Esta desigual ratio entre sexos no sólo dificultaba encontrar un marido dentro del propio grupo, sino que hizo descender la tasa de nupcialidad del colectivo. A esta afluencia de solteras contribuyó en buena medida una red de agencias a ambos lados del Atlántico dedicada a hacer llegar a Estados Unidos irlandesas para trabajar en el servicio doméstico.

### **Asiáticos, jamaicanos y cubanos. Últimos pioneros del sueño americano**

La nueva ley de Cuotas, aprobada por el Congreso norteamericano en 1965, abrió las puertas a pueblos tradicionalmente excluidos, como el chino, y alteró tanto el volumen total de la inmigración como el equilibrio racial entre los grupos inmigrados. Si en los catorce años anteriores a 1965, el total de inmigración había sido de 4 millones, en los catorce años posteriores esa cantidad fue de 6. A su vez, el porcentaje de inmigrantes de Europa y Canadá bajó de 62 % a 27 %, mientras 142 Racismo, etnicidad e identidad en el siglo XXI que los asiáticos, jamaicanos e hispanos representaban casi dos tercios de todos los grupos inmigrantes.

En la aprobación de la nueva ley de cuotas fue decisiva la intervención del Movimiento de los Derechos Civiles liderado por los afroamericanos y no deja de ser irónico que el rápido ascenso económico de estos nuevos grupos sirviera a los científicos sociales como argumento para estigmatizar a los negros norteamericanos por su estancamiento.

Uno de los defensores más explícitos de este planteamiento fue Thomas Sowell (1981: 216), quien en su obra *Ethnic América*, afirma que tanto los chinos como los japoneses son un ejemplo de cómo se pueden superar los prejuicios de raza. Pero es el éxito de los jamaicanos el que demuestra a las claras, que no es la raza sino la cultura la que explica la postración de los negros norteamericanos. Racialmente iguales son portadores de culturas distintas y aquí está la clave.

En 1986, los cinco finalistas de los famosos premios Westinghouse, al talento científico para estudiantes de secundaria, fueron muchachos de origen asiático. Rápidamente, los editoriales del *New York Times* se preguntaron si tal nivel de excelencia entre una minoría étnica, que no representa más del 2 % de la población total, se debía a ventajas genéticas o a una especial tradición cultural. Colocados en la cultura, los periodistas descubrieron que esos muchachos pertenecían a familias estables, unidas como una piña, donde unas madres motivadas a tope inculcaban a sus hijos, como un legado del panteón ancestral, una auténtica devoción a los estudios, preparándolos así para el éxito social.

Conviene tener en cuenta lo siguiente: cuando en Norteamérica se habla de minoría asiática, se está citando a 25 nacionalidades de las que no hay prueba alguna de que compartan los mismos valores respecto a la familia o al trabajo. Además, está claro el razonamiento circular. Los valores se infieren del éxito obtenido y este se explica por los primeros. En segundo lugar, la explicación cultural del éxito de la minoría asiática se olvida de mencionar las grandes bolsas de pobreza, explotación y miseria que se esconden en las barriadas donde se asienta. Se trata de profesionales e intelectuales que, por una u otra razón, tuvieron necesidad de emigrar y antes de

llegar ya tenían un estatus. Si se atiende a la información proporcionada por Wong y Hirshman (1983: 397), en el bienio 1969-1971, nueve de cada diez hindúes que llegaron a Estados Unidos eran profesionales.

Por tanto, un segmento importante de la inmigración asiática constituyó parte de la élite capacitada y ocupacional en sus países de origen. Así lo demuestran, según datos de Kim (1986: 395-397), los 70.000 profesionales de la medicina que entre 1965 y 1981 llegaron a Estados Unidos procedentes de Filipinas, Corea del Sur y la India. Lo mismo demuestran los chinos de Taiwán que en un 90 % se asentaron definitivamente en Norteamérica al acabar sus estudios, entre 1950 y 1983.

Ya Glazer y Moynihan (1963) escribieron que la cultura de los jamaicanos, comparada con la de los negros sureños de Norteamérica, hacía especial hincapié en el ahorro, el trabajo, la inversión y la educación. La cuestión no está en si efectivamente estos son rasgos de la cultura jamaicana, sino en saber si explican el éxito en Nueva York. O tal vez en saber si los jamaicanos eran un grupo de clase media que manifestaba estos rasgos. Y el caso es que el grupo de los inmigrantes jamaicanos en Nueva York representa otro caso más, como el de los asiáticos, de inmigración selectiva.

Hay dos oleadas inmigratorias desde las Antillas: la primera en los años veinte del siglo XX y la segunda después de 1965, una vez aprobada la nueva ley de cuotas. Nadie duda que los de la primera oleada fueron un grupo selectivo. Según los registros de inmigración que aporta Nancy Foner (1987: 723), el 89 % sabía leer y escribir, una cifra inimaginable entre los jamaicanos que se quedaban en la isla o entre los negros del Sur. En una comunidad afroamericana, en la que todavía no había elementos de clase media, la irrupción de los jamaicanos con sus hombres de negocios y sus profesionales era como una demostración de superioridad cultural.

El grupo de inmigrantes jamaicanos en Estados Unidos ha sido objeto de estudio desde otras perspectivas comparativas, resultando altamente ilustrativo cuando se le compara, no con 144 Racismo, etnicidad e identidad en el siglo XXI los negros norteamericanos, sino con alguno de los emergentes grupos asiáticos. Esto es lo que hace Arnold (1989) cuando estudia y coteja los diferentes resultados de movilidad social observados entre los jamaicanos y los chinos asentados en Los Ángeles. Arranca del supuesto de que la asimilación o confusión intencionada, por parte de la sociedad dominante, del inmigrante jamaicano con el afroamericano, con el consiguiente cortejo de estereotipos negativos, va a operar como un lastre en el ascenso social de los jamaicanos.

Si las hipótesis cultural y estructural fueran válidas, los chinos y jamaicanos de Los Ángeles alcanzarían niveles parecidos de ingresos, práctica profesional y asentamiento residencial, dado que ambos grupos muestran indicadores similares de estudios, experiencia profesional y recursos económicos antes de su aventura migratoria.

Aunque el estudio de Arnold (1989: 8) está realizado, sus resultados no pueden considerarse definitivos, porque muchos de sus datos apuntan a un considerable diferencial de ingresos anuales entre ambas poblaciones, a niveles ocupacionales de mayor responsabilidad gerencial entre los chinos que entre los jamaicanos, a una pautas de asentamiento que acentúan la segregación de los jamaicanos frente a la dispersión espacial en áreas residenciales de los chinos y, finalmente, a una tasa cero

de matrimonios mixtos entre los jamaicanos, a pesar de su ventaja comparativa en el manejo y control del inglés.

Muy parecido resulta el caso de los cubanos, que también llegaron a Estados Unidos en dos oleadas distintas. La primera, ocurrida poco después de la implantación de la Revolución cubana, estaba formada por una élite económica de profesionales, hombres de negocios y tenderos pudientes y desencantados con el socialismo de la isla. Ese primer grupo fue recibido con admiración por la opinión pública norteamericana por su capacidad de integración y ascenso social y por su habilidad para dinamizar la deprimida economía del sur de Florida. La segunda oleada, la de los marielitos, estaba compuesta de cubanos sin mayor preparación y por un nutrido grupo de criminales y pacientes mentales a los que Castro tuvo el cinismo de enviar a las costas norteamericanas.

Por supuesto, esta vez la reacción de la opinión pública norteamericana fue muy crítica con ese grupo parasitario compuesto por lunáticos y degenerados. Así fue como se desvaneció para muchos norteamericanos la mística de la cultura cubana.

### Una ciudad coreana en el corazón de Los Ángeles

El asentamiento de los inmigrantes coreanos, a partir de los años setenta, en un territorio a cuatro kilómetros del centro de Los Ángeles en dirección oeste, conocido ampliamente como *Koreatown*, es la mejor demostración de que la movilidad social no depende exclusivamente de unos valores culturales que promueven el éxito social. Muy al contrario, ha sido su posición de clase en el país de origen, su capacidad organizativa, su formación profesional y nivel de estudios, su potencial de inversión de capital, los factores que han contribuido al ascenso económico y social y, consiguientemente, a la aceptación, siempre relativa, de la sociedad receptora.

Los coreanos de *Koreatown*, al tiempo que acometían actividades económicas de intermediación entre la sociedad dominante y los grupos subordinados, han sabido mantener, una fuerte solidaridad grupal basada en sus valores étnicos. En otras palabras, han superado las barreras estructurales que se oponían a su ascenso social, organizándose basándose en sus propios valores y desarrollando pequeños negocios que trasladan bienes y servicios desde la sociedad dominante a los grupos subordinados. De ese modo, los coreanos de Los Ángeles han conseguido ocupar una posición intermedia en la escala social. Esto lleva a autores como Bonacich y Modell (1980) y Arnold (1989) a formular, en los términos anteriores, la hipótesis estructural-cultural, pensada para explicar la notable movilidad social de los grupos inmigrantes intermedios en la escala social en función de su intermediación de bienes y servicios desde la élite dominante a los grupos subalternos.

Según el estudio de Min (1990), cuyos datos sostienen este apartado, la población coreana en Estados Unidos fue insignificante hasta el año 1970, a pesar de que en 1965 el Congreso norteamericano aprobó una nueva ley de inmigración que abolía la discriminación por el origen nacional.

Definitivamente, el grupo de coreanos en los Estados Unidos era un grupo selecto que procedía de los estratos de la clase media de Corea según la encuesta realizada

por Hurh y Kim (1984: 105). La originalidad de *Koreatown* consiste en su condición de ser el único centro residencial y comercial de los coreanos en Estados Unidos.

Sin embargo, el factor que más ha contribuido, según opinión de Bonacich y Modell (1980), a mantener la solidaridad étnica entre los inmigrantes coreanos, es el gran desarrollo de sus empresas y negocios étnicos, porque cada una es una célula vital del tejido empresarial y comercial coreano, donde tanto los dueños como los empleados son coreanos, hablan coreano, comen comida coreana y practican costumbres coreanas.

Finalmente, están los conflictos que la propia actividad de los coreanos ha provocado entre otros grupos étnicos. Y va de suyo que, cuando una etnia confronta con otras, su solidaridad interna se refuerza. Los comerciantes coreanos de *Koreatown* han mantenido conflictos con los clientes de otras minorías, especialmente los negros, a los que han respondido con huelgas, boicoteos y toda clase de resistencias. El punto álgido de estos conflictos con la comunidad negra tuvo lugar en la primavera de 1992, cuando se desató una ola de violencia hacia todo lo coreano, tanto en South Central Los Ángeles como en *Koreatown*. Durante tres días, miembros de la comunidad afroamericana saquearon tiendas, incendiaron edificios y arrasaron sectores enteros de South Central Los Ángeles y *Koreatown*, con un saldo de 55 muertos, 2.000 tiendas coreanas destruidas y daños por valor de mil millones de dólares. La comunidad coreana de Los Ángeles respondió con igual contundencia, cerrando filas entre sus miembros.

### Dominicanos en Nueva York

La afluencia masiva de dominicanos a Estados Unidos, especialmente a Nueva York, constituye por sí misma una situación de laboratorio social que permite contrastar el desigual resultado de los grupos inmigrantes en su proceso de integración. Julissa Reynoso (2003) hace un minucioso estudio sobre la capacidad del grupo dominicano en Nueva York para generar capital social, un concepto tomado del modelo de Robert Putnam y derivado del exitoso desarrollo del capitalismo. En sus propias palabras, capital social no es otra cosa que «la confianza, las normas y las redes de relación social que facilitan la coordinación social (de los miembros de un grupo) para su mutuo beneficio» (1993: 167).

Tras examinar en detalle el volumen considerable de capital social que genera la comunidad dominicana de Nueva York y tras constatar los pobres resultados socioeconómicos obtenidos, a Reynoso no le queda otra alternativa que reconocer que de capital social solo no se vive. La capacidad organizativa y asociativa de una comunidad es una condición necesaria pero no suficiente para el despegue económico de un grupo inmigrante. «No es la falta de capital social –termina diciendo Reynoso– sino la falta de recursos y oportunidades económicas la que subyace en el drama de los grupos urbanos empobrecidos, en particular, de los nuevos grupos inmigrantes» (Reynoso, 1993: 167).

En definitiva, la condición de grupo dominante, subalterno o intermedio no es otra cosa que una realidad socialmente construida desde una posición de poder. Y se

recurre a la religión, al origen racial, al lenguaje, a la escasa preparación académica como un pretexto para excluir a los menos favorecidos de la carrera de ratas para conseguir los mejores puestos.

Mientras en los años sesenta la inmigración a los Estados Unidos fue cosa de sectores minoritarios de clase media con orientación política izquierdista, en la década de los ochenta y primeros noventa, con el creciente deterioro de la situación económica en República Dominicana, la inmigración se hizo masiva afectando a todos los segmentos y regiones de ese país. De hecho, en el periodo 1990-2000 el número de inmigrantes dominicanos se dobló, tanto en Estados Unidos como en Nueva York, la mitad de ellos en el famoso barrio de Washington Heights. Esto hace que los dominicanos formen el grupo más numeroso de latinoamericanos en Estados Unidos después de los mexicanos y cubanos. Y por supuesto, la mayor población latina de Nueva York, después de los puertorriqueños.

La extracción social y económica de los inmigrantes dominicanos en esa ciudad es de una clase social media baja que dispone de ciertos recursos y ejerce una serie de oficios no especialmente calificados. Como Grasmuck y Pessar advierten (1991: 95), los dominicanos, igual que otros grupos inmigrantes, no pertenecen a un estrato de trabajadores marginales, sino que disponen de una relativa formación profesional y educativa. Prueba de ello es que han sido capaces de financiarse los gastos que supone trasladarse a Estados Unidos. Por eso, concluye Reynoso (2003: 5), ese grupo de inmigrantes no debe ser considerado como un grupo homogéneo de gente pobre y sin preparación alguna que sigue en ese mismo estado de postración tras años de inmigración.

A pesar de todo, e independientemente de que entre los dominicanos de Nueva York exista un reducido grupo de gentes con estudios superiores y alta posición social, forman el grupo más pobre de todos los inmigrantes de Nueva York. En ese mismo año, según datos de la Encuesta de población de 1997, los ingresos medios anuales de una familia dominicana eran de 23.668 dólares, una cifra notablemente inferior a la media de la población neoyorkina (53.348), dramáticamente inferior a la de la población blanca (17.949) y aún inferior a la de las minorías étnicas entre las que conviven, como es la población afroamericana (34.772) y la población hispana en general (30.947).

Por eso, Reynoso insiste en que el grupo dominicano, a pesar del tejido asociativo y capital social generado, muy superior al de otros grupos inmigrantes, no acaba de conseguir el despegue económico y sigue estancado en trabajos de baja remuneración e ínfimos niveles educativos. Con datos de Grasmuck y Pessar (1996: 283), Reynoso constata cómo en 1990 la mitad de los dominicanos de Nueva York se empleaba en trabajos manuales y servicio doméstico, mientras esos mismos trabajos eran desempeñados por los haitianos (45 %), los jamaicanos (31 %), y los cubanos (40 %). Sin duda, una de las razones de este bajo perfil ocupacional radica en el bajo nivel educativo de la comunidad dominicana. Según los datos anteriores de Grasmuck y Pessar, en 1990 más del 60 % de los dominicanos mayores de 25 años no había terminado la educación secundaria, frente a 34 % de los jamaicanos, 35 % de los haitianos y 53 % de los cubanos, residentes todos ellos en Nueva York.

Si se tiene en cuenta que estos porcentajes se distribuyen según este mismo orden en grupos de edad que van de los 9 a los 22 años, se entiende, primero, la ambigüedad identitaria del grupo; segundo, cómo las nuevas identidades van calando en la conciencia de las nuevas generaciones; y tercero, la resistencia de los informantes a identificarse como negros. Resultados parecidos obtiene Nicolás Bajo (1994: 429-443) en su estudio de 10 familias dominicanas residentes en Washington Heights. La auto-identificación casi unánime de los padres como dominicanos antes que nada, contrasta con la ambigüedad de los hijos y los nietos que se auto-identifican como dominicanoamericanos o como hispanos, o simplemente como americanos. Observa Bajo que, mientras la identidad de los padres viene impuesta por la cultura y tradición del país de origen, la de los hijos es menos fija, plástica y negociable, como si la sociedad dominante se parara a negociar paritariamente con los grupos inmigrantes la identidad preferida por éstos.

De todas formas, esta ambigüedad identitaria de los dominicanos neoyorquinos responde a una profunda heterogeneidad presente en el país de origen. Max Castro (2001) señala cómo la hispanidad de la isla promovida por el gobierno de Trujillo no era sino una pantalla que escondía un complejo haz de identidades. Tal era el caso de los *cocolos*, dominicanos de ascendencia antillana, que defendían con pasión su identidad británico-antillana, igual que lo hacían las decenas de miles de inmigrantes procedentes de las islas caribeñas que trabajaban en la industria azucarera y que formaban parte integral de la nación dominicana.

Para terminar con este apartado, no hay duda de que el capital social generado por la comunidad dominicana neoyorkina le ha servido para estar presente en la política local del distrito, para controlar la gestión de las juntas de gobierno escolares en escuelas donde sus hijos son abrumadoramente mayoritarios y hasta para influir decisivamente, tanto política como financieramente, en las contiendas electorales de su país de origen. Sin embargo, comparados con los cubanos afincados en *Little Havana* de Miami o con los coreanos de *Koreatown*, los dominicanos de Nueva York presentan indicadores socioeconómicos desalentadores.

## Mexicanos en California

La construcción social de la etnicidad, realizada por las élites dominantes, en relación a los grupos inmigrantes, se lleva a cabo mediante la señal exterior que permite estigmatizar a los recién llegados y los califica de subalternos. En su informe sobre la Inmigración Procedente de México, Camarota (2001) enumera los siguientes resultados de su investigación:

1. La inmigración masiva procedente de México es un fenómeno reciente: mientras en 1970 se estimaba en 800.000, en el año 2000 se calcula en 8 millones.
2. Se concentra masivamente en California donde vive casi la mitad de los mexicanos inmigrantes a Estados Unidos.
3. Casi dos tercios de los inmigrantes mexicanos adultos no han terminado su educación secundaria. Consiguientemente, el chicano debe realizar trabajos no cualificados.

4. La inmigración mexicana no representa una amenaza ni una competencia laboral para los norteamericanos.
5. Al aumentar la oferta de trabajo no calificado, los inmigrantes mexicanos han hecho descender los salarios de los trabajadores nativos que no tienen secundaria y que representan un 5 %.
6. La inmigración mexicana, al hacer descender los costes laborales, actúa como una especie de subsidio para los empresarios que contratan este tipo de mano de obra barata y no calificada.
7. Más de la mitad de los inmigrantes mexicanos no disponen de un seguro de enfermedad.
8. Los inmigrantes mexicanos suponen un impacto negativo en la hacienda pública, ya que el inmigrante medio no sólo no cubre las prestaciones del Estado con los impuestos que paga, sino que a lo largo de su vida termina debiéndole al Estado 55.200 dólares, según cálculos.

En este contexto se imponen dos conclusiones: 1<sup>a</sup>) crear programas que mejoren la formación profesional de los inmigrantes mexicanos legales para que puedan competir en el mercado laboral, 2<sup>a</sup>) dado que la inmigración mexicana reduce los salarios de los trabajadores norteamericanos más pobres y contribuye a aumentar los gastos fiscales sin generar beneficios económicos, es necesaria una política que limite la entrada en Estados Unidos de todo trabajador no calificado, ya sea legal o ilegal, provenga de México o de cualquier otro país.

Según Cole (1998), hay una serie de mitos que distorsionan el debate público y las políticas de los gobiernos respecto a la inmigración. El primero sería que Norteamérica está invadida de inmigrantes, lo que puede ser cierto e incierto a la vez. El segundo es que los inmigrantes se quedan con los trabajos de los ciudadanos norteamericanos, que es falso. Camarota en su informe reconoce que los grupos inmigrantes y los nacionales del país receptor no compiten por los mismos puestos de trabajo. Hay pruebas de que los inmigrantes desempeñan, en la mayoría de los casos, aquellos trabajos que los nacionales rechazan. El tercero afirma que los inmigrantes absorben los recursos económicos de la asistencia pública del Estado. Un *Informe del Urban Institute 1994* concluye que los impuestos pagados por los inmigrantes son superiores a las prestaciones públicas recibidas y que, por lo tanto, constituyen un beneficio neto para la economía de la sociedad norteamericana.

Frente a esto está la opinión de Wayne A. Cornelius sobre la población inmigrante mexicana en California. Afirma Cornelius (1990: 29) que este fenómeno nunca ha sido un fenómeno estático y que hay que superar la imagen o estereotipo de esa inmigración de los años sesenta que consistía en un flujo migratorio circular de jornaleros indocumentados, jóvenes adultos que cruzaban el río Grande, dejando tras sí su familia para trabajar en la agricultura estacional de Estados Unidos durante unos pocos meses y retornar luego a sus comunidades rurales de origen. Esta imagen pudo ser cierta durante la vigencia del Programa Bracero, un programa pensado para la importación de mano de obra temporal para la agricultura norteamericana.

Autores como Escobar, González y Roberts (1987) piensan que esta inmigración escalonada se debió principalmente a las medidas de austeridad derivadas de la crisis



económica de México a partir de 1982, que afectaron especialmente a las grandes ciudades del país, obligando a muchos de sus habitantes a cruzar la frontera.

La emigración femenina a California es abundante debido a la enorme oferta de trabajos totalmente accesibles para una mujer inmigrante y sin papeles. Señala Cornelius (1990: 19) que en el área de San Diego las mujeres inmigrantes recién llegadas van de puerta en puerta solicitando trabajo tal como lo han hecho los hombres por años para trabajar en la jardinería.

Las pautas de asentamiento de los inmigrantes mexicanos en California han cambiado sensiblemente desde los setenta. Ello no quiere decir que haya desaparecido la demanda de trabajadores temporales por parte de los agricultores californianos, pero actualmente la agricultura norteamericana no emplea a más del 10% o el 15% de los inmigrantes mexicanos, tanto legales como ilegales (Wallace, 1988: 64-65), lo que significa que desempeña cada vez más trabajos urbanos, principalmente en el sector servicios.

## Bibliografía

- Anónimo (1988). *Uprooting and Adjustment: A Sociological Study of Korean Immigrants*. National Institute of Mental Health, U.S. Department of Health and Human Services.
- Arnold, F. W. (1989). Alternative Thesis of Minority Mobility: Comparing Los Angeles county West Indians and Chinese. *Working Papers in the Social Sciences*, vol. 4 (11), 1-10.
- Bajo, N. (1994). *Los dominicanos en Nueva York: Familia Migrante y Adaptación* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid].
- Bakalian, A. (1991). From Being to Feeling Armenian: Assimilation and Identity among Armenian Americans. En J. Ferrante y P. Brown Jr. (eds.). *The Social Construction of Race and Ethnicity in the United States*. Prentice Hall.
- Beckeq, H. (1967). *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. Free Press.
- Berger P. y Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality*. Doubleday.
- Bonacich, E. y Modell, J. (1980). *The Economic Basis of Ethnic Solidarity*. University of California Press.
- Camarota, S. (2001). *Immigration from México: Assessing the Impact on the United States*. Center for Immigration Studies.
- Castro, M. (junio, 2001). National Identity and Diversity in Latin America: the Case of the Dominican Republic [conferencia]. Instituto de Estudios Dominicanos de la Universidad de la Ciudad de Nueva York. [www.miami.edu/nsc/pages/](http://www.miami.edu/nsc/pages/).
- Cole, D. (1998). Five Myths about Immigration. En P. S. Rothenberg (ed.). *Race, Class and Gender*. St. Martin's Press.
- Conrelius, W. (1990). *California Immigrants Today*. University of California Press.
- Escobar, A.; González, M. y Roberts, B. (1987). Migration, Labor, Markets and the International Economy: Jalisco, México and the United States. En Jererny Eades (ed.). *Migrants, Workers, and the Social Order*. American Sociological Association, monografía 26.
- Foner, N. (1987). West Indians in New York and London: A Comparative Analysis. En C. Sutton, y E. Chaney (eds.). *Caribbean Life in New York City*. Center for Migration Studies.
- Gambino, R. (1962). *American Judaism*. University of Chicago Press.
- (1975). *Blood of my Blood*. Garden.
- Glazer, N. (1958). The American Jew and the Attainment of Middle-Class Rank: Some Trends and Explanations. En M. Shrake (ed.). *The Jews*. Free Press.

- Glazer, N. y Moynihan, D. (1963). *Beyond the Melting Pot*. MIT press.
- Gordon, M. (1964). *Assimilation in American Life*. Oxford University Press.
- Grasmuck, S. y Pessar, P. (1991). *Between two Islands*. University of California.
- (1996). First and Second Generation Settlement of Dominicans in the U.S.: 1960-1990. En Pedraza y Rumbaut (eds.). *Origins and Destinies*. Wadsworth Press.
- Haney López, I. (2001). The Mean Streets of Social Race. En J. Ferrante y P. Brown, Jr. (eds.). *The Social Construction of Social Race and Ethnicity in the United States*. Prentice Hall.
- Hurh, W.M. y Kim, Ch. (1984). *Korean Immigrants in America: A Structural Analysis of Ethnic Confinement and Adhesive Adaptation*. Fairleigh Dickinson University Press.
- Kim, I. (1986). Ethnic Class Division among Asian Immigrants [ponencia]. Conferencia sobre estudios Asiático-Americanos, Universidad de Cornell.
- Loewen, J. (1971). *The Mississippi Chinese: Between Black and White*. Harvard University Press.
- Min, P. G. (1989). *Some Positive Functions of Ethnic Business for an Immigrant Community: Koreans in Los Angeles*. National Science Foundation.
- (1990). Korean Immigrants in Los Angeles. *Working Papers in the Social Sciences Research*, vol. V.
- Nagel, J. (1995). American Indian Ethnic Renewal: Politics and the Resurgence of Identity. *American Sociological Review*, vol. 60(6), pp. 941-965.
- Putnam, R. (1993). *Making Democracy Work; Civic Tradition in Modern Italy*. Princeton University Press.
- (1970). *Reports of the Immigration Commission*. Arno Press, vol. 3.
- Reynoso, J. (2003). Dominican Immigrants and Social Capital in New York City: a Case Study. *Latino Intersections*, vol. 1(1).
- Rouse, R. (1989). *Mexican Migration to the United States: Family Relations in the Development of a Transnational Migrant Circuit* [tesis doctoral]. Stanford University.
- Schemerhorn, R. A. (1967). *Comparative Ethnic Relations: Framework for Theory and Research*. Randorn House.
- Sowell, Th. (1975). *Race and Economics*. David McKay.
- (1981). *Ethnic America: A History*. Basic Books.
- Stavans, I. (1995). *The Hispanic Condition: Reflections on Culture and Identity in America*. Harper Collins.
- Steinberg, S. (1989). *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity and Class in America*. Bacon Press.
- Todd, E. (1996). *El destino de los Inmigrantes: asimilación y segregación en las democracias occidentales*. Tusquets.
- Wallace, S. P. (1988). Central American and Mexican Immigrant Characteristics and Economic Incorporation in California. *International Migration Review*, 22(3), 657-671.
- Wolf, A. (1974). The Invisible Jewish poor. En N. Levine y M. Hochbaum (eds.). *Poor Jews*. Transaction Books.
- Wong, M. y Hirschman, Ch. (1983). The New Asian Immigrants. En W. McCready (ed.). *Culture, Ethnicity and Identify*. Academic Press.

## 2.2. EN EL CAMPO DE LA SOCIOLINGÜÍSTICA

[...] *la realidad social, en última instancia, no es otra cosa que lo que decimos y hablamos: no somos otra cosa que lenguaje.*  
(Secundino Valladares. *Introducción*, p. 16)

### 2.2.1. DE CÓMO SACAR PARTIDO A LAS PALABRAS<sup>29</sup>



Portada de la *Revista Antropología Social*.

<sup>29</sup> Valladares Fernández, S. (2000). De cómo sacar partido a las palabras, *Revista de Antropología Social*, 9, pp. 211-222. Texto en línea: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157920>

*Las palabras tienen vida y en su existencia reflejan los ciclos  
y la suerte tornadiza de la existencia*

(Secundino Valladares. *De cómo sacar partido a las palabras*, p. 213)

*Il cause, il cause, il cause,  
c'est tout ce qu'il sait faire.*

EL LORO DE QUENAU

## Valor heurístico de las palabras

«Por el son a la visión», decía don Miguel de Unamuno (1974: 122) en una de sus gramatiquerías, a vueltas con el lenguaje. Y decía *son* para dejar bien sentado que su punto de mira no era el lenguaje como sistema reglado (*la langue* de Saussure), sino la lengua viva (*la parole*), el habla de esos pensadores rurales que piensan la historia de su pueblo a través del habla, concretamente, a través de sus modismos y refranes cuyo valor reside no tanto en su contenido sino en el continente, ya que la forma en ellos se confunde con el fondo. Por ello, don Miguel, como si de un antropólogo se tratara, concluía que «para desentrañar la sabiduría popular estribada en el lenguaje no hay sino llegar al tuétano de él» (1967: 32).

Este axioma de que las palabras son el hilo conductor que nos puede llevar, como un hilo de Ariadna, a descubrir el laberinto de la visión del mundo de un determinado grupo, está amparado, sin duda, en la filosofía del lenguaje elaborada por los románticos alemanes. Unamuno sintoniza en esa onda y su razonamiento, brevemente, es como sigue: lo que a un pueblo le hace uno, dice don Miguel, es el sentimiento de una unidad de destino y de misión histórica (aún no habían sido tabuizados estos sintagmas). Pero este sentimiento de proyecto compartido (por usar el préstamo léxico de Renán) depende de la conciencia que de sí mismo se forje un pueblo. Y de esa misma conciencia del pueblo es de donde emerge la visión del mundo, el *weltanschauung* de que hablan los alemanes. Ahora bien, esta visión del mundo es obra de la historia. Y la historia no es obra de la raza, ni de la sangre, ni del territorio. La historia es obra (y aquí don Miguel es deudor de la *Scienza Nuova* de Vico) de las palabras, es en esencia palabra. Como en el cuarto evangelio, Vico y Unamuno recitan aquello de que, en el principio, en el principio de la historia, fue el verbo y por él fue hecho todo lo que se hizo.

Así es como la historia y la visión del mundo de un pueblo brotan del son de la palabra, del habla de ese mismo pueblo. Es la palabra quien nos brinda la figura del mundo, quien nos enseña a ver. Nombrar una cosa es definir su idea, marcar su contorno, porque idea, nos dice Unamuno, quiere decir en rigor etimológico, visión. Y ya metidos en vena etimológica, don Miguel nos hace ver que lógica deriva de logos que quiere decir palabra, que razón deriva del verbo *reri* que significa hablar, como lo atestiguan los verbos catalanes *enraonar* y *raonar*; y que idioma, idiolecto y, cómo no, idiotismo provienen todos de raíz que significa lo propio, lo singular. De este modo queda expedito el camino que nos ha de llevar de la gramática a la lógica, de la filología a la filosofía y del idioma de un pueblo a su historia, su estética, su ética y hasta su religión.

Por consiguiente, para llegar a descubrir la visión del mundo de un grupo, hay que ahondar en los ricos veneros de modismos y expresiones populares. Don Miguel habla de *zahondar*, y esta metáfora geológica nos lleva inevitablemente a perfilar la posición de la lengua en su visión intrahistórica de la cultura: «la lengua es el receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar; en los hondos repliegues de sus metáforas ha ido dejando sus huellas el espíritu colectivo del pueblo, como en los terrenos geológicos el proceso de la fauna viva» (1979: 42). Por eso, Unamuno asume la función de zahorí que golpea la superficie de las palabras para sacar a luz y hacer consciente la tradición intrahistórica de una lengua *en la que* pensamos y *que* pensamos. Es así como por el hilo de las palabras se puede dar con el ovillo de la cosmovisión. En el son común de las palabras está la visión compartida de un mundo y el consentimiento de su convivencia.

### De la transparencia y opacidad de las palabras

Llegados a este punto, conviene oscurecer algo las cosas, como quería D'Ors de sus glosas. Usando las propuestas de Unamuno como punto de partida, revalidadas por el método semántico de los *criptotipos* de Whorf, es lícito suponer en las palabras una función de puente o pasadizo hacia campos semánticos, no tan tangibles, de la estructura social o de los universos imaginarios. En definitiva, reconocemos a las palabras una función heurística. Pero esta función mediadora de las palabras, lugar común de toda epistemología, está plagada de dificultades debido a la naturaleza dual y contradictoria del lenguaje.

Cualquier manual de semántica, y yo sigo el de Ullman (1967: 91), divide las palabras en transparentes y opacas. Transparentes serían aquéllas acerca de cuyo significado se puede decir algo coherente y motivado, ya sea en razón de su onomatopeya, de su composición o derivación morfológicas o de los mecanismos metafóricos y metonímicos que configuran su relación significante con las cosas. A estas palabras Ullman las llama motivadas, esto es, dotadas de motivación fonética, morfológica y semántica, y yo me inclino a llamarlas transitivas desde el punto de vista heurístico, ya que son buenas conductoras o evocadoras de niveles semánticos que sobrepasan su propio significado. Por contra, las palabras opacas carecen de motivación, no se puede decir nada de ellas, son inanalizables, son mudos testigos de la desoladora arbitrariedad del lenguaje. Desde un punto de vista heurístico, su carácter intransitivo las convierte en un callejón sin salida. Carecen del don de la evocación, son signos que significan pero que no conducen a ninguna parte. Pero la cosa no es tan trágica. Las palabras tienen vida y en su existencia reflejan los ciclos y la suerte tornadiza de la existencia. Mientras unas duermen, otras velan (de ahí el *sentido durmiente* de las palabras de que hablaba Américo Castro); unas crecen vigorosamente mientras otras están en franca decadencia, y están las que resucitan, las menos, y de ser opacas y cerradas como la muerte, se vuelven transparentes. Algunas de éstas, como almas en pena, le mariposeaban a don Miguel, en el duermevela de la madrugada, *mariposeándosele* en su magín y pidiéndole que les diera *cuerdas*. Porque hay palabras que, fatigadas, se paran como los relojes. Y don Miguel no se *acuerda* dónde ha dejado la llavecita, esto es, el criptotipo whorfiano, para dar *cuerdas* a las palabras estancadas, y se pregunta si la opaca

cuerda, emparentada en el sonido con el transparente *acuerda*, de *corcordis*, tendrá algo que ver en el sentido. Entonces *recuerda* que es el momento de dar *cuerda* a su corazón cansado y comenzar un nuevo día. En fin, hay palabras arcaicas que son un enigma y palabras futuristas que desafían al hermeneuta, palabras muy privadas que se guardan con siete llaves de la curiosidad del forastero, palabras tabúes sólo para iniciados, palabras indecibles y palabras maquilladas para engañar al exégeta ingenuo.

En esta abigarrada y contradictoria realidad, auténtica *coincidentia oppositorum*, bien se puede decir que la correspondencia entre las palabras y «las cosas» es «débil», por usar la expresión de los lógicos del lenguaje, y que las áreas de opacidad priman sobre las de transparencia en los campos semánticos. Es como si la palabra se hubiera alzado en rebelión contra el objeto, parafraseando el título de un capítulo de George Steiner (1981: 33) en su libro *Después de Babel*. Todo lo cual obliga al exégeta de cualquier acto comunicativo a prestar atención no sólo al contenido de la información, sino también y especialmente a lo que no está dicho en lo dicho, a lo que se ha dicho sólo parcial, alusivamente o con la intención de proteger y servir de pantalla. Se debe admitir que la palabra oculta mucho más de lo que confiesa; opaca mucho más de lo que define y aparta mucho más de lo que vincula. Todo antropólogo, mínimamente sensible al entorno de su trabajo de campo, sabe que el terreno que media entre él y sus informantes está sembrado de trampas y espejismos. Se adelanta, pues, una breve tipología de palabras con sus correspondientes modos de significación por si son de alguna ayuda en la travesía del trabajo de campo.

## De las palabras verdaderas

Llámanse verdaderas atendiendo a su etimología, que en griego quiere decir verdad. De siempre los curiosos del lenguaje han sostenido que la reducción etimológica de los vocablos nos puede devolver su sentido verdadero. Suposición respetable que el principiante en el trabajo de campo debe seguir con suma cautela, no sea el caso que incurra en las mismas ingenuidades precientíficas de un Isidoro de Sevilla que en sus *Etimologías* hacía venir *mors* (muerte) de *Mars* (el dios Marte); o, aún peor, en aquellas vulgaridades de mal gusto del profesor de anatomía Bartrina, maestro que fue de Laín Entralgo (1976: 62), quien derivaba la palabra testículos de *testis* (testigo) por la simple razón de que no entraban pero daban fe. Una vía más segura nos brinda Américo Castro cuando nos dice que mediante la etimología se puede descubrir el sentido durmiente de las palabras. Tras descubrir cientos de raíces árabes en el léxico español, debidas a la convivencia islámico-cristiana, Américo Castro se detiene en un calco que no es léxico sino estrictamente semántico, motivado por un fenómeno de vivencias convergentes y simpatía anímica. A este calco semántico le da el nombre de *seudomorfosis* o paralelismo expresivo, y así habla de préstamos semánticos donde no cuenta la raíz léxica sino el sentido. Así es como en español la gente no sólo da o proyecta sombra, sino que tiene «buena o mala sombra», «tiene ángel»; no solamente siente vergüenza-pudor, sino que tiene vergüenza-pudonor, «vergüenza torera», dos conceptos ajenos del todo a las lenguas romance y que son resultado del contacto lingüístico del árabe y el español (Castro, 1982: 65). No hay duda de que esta estrategia de los paralelismos expresivos es una

vía fértil para todo trabajo de campo realizado en situaciones de lenguas y culturas en contacto.

Entre nosotros, ha sido Unamuno uno de los autores que con mayor interés ha practicado esto de la reducción etimológica, obsesionado como estaba con la tarea de hacer pensar a sus compatriotas en consciente y entrañado romance castellano (1968: 103). Los barbarismos, definidos como «vicios del lenguaje» por el Diccionario de la Real Academia, son para el Unamuno etimologista la sal del idioma. En primer lugar, dice Unamuno, vicio se le llama en muchas partes de España al abono; y los barbarismos han abonado «con vicio» el romance castellano. Los bárbaros iletrados hicieron las lenguas vulgares, y si alguien malea este bárbaro romance, piensa Unamuno, son los cultismos de los eruditos a la violeta. Pero donde Unamuno deslumbra es en el alumbramiento etimológico de la palabra persona (1959: 128). Todos sabemos que persona es la careta o máscara del actor romano; pero en su raíz primitiva, persona es resonador o bocina, luego es la bocina que va de la boca de la máscara a la boca del actor para ser más tarde la máscara misma y, consiguientemente, el personaje representado; y, por fin, el papel que uno hace en la vida como sujeto de derechos. De forma que el sentido jurídico de persona está tomado de su sentido primordial histriónico. Y se pregunta Unamuno: «¿No es acaso el derecho una ficción lo mismo que la comedia?».

Pero quizá al principiante en el trabajo de campo le interesen más los mecanismos espúreos de la etimología popular. Desde siempre el pueblo ha dicho «en olor de multitudes». Ahora los voceros de la norma culta estandarizada nos persuaden para que digamos «en loor de multitudes». Pues bien, esta aliteración popular viene motivada porque el término *loor* es un cultismo que el pueblo ni dice ni entiende, y segundo porque hay un olfato popular (valga la sinécdoque) que señala quién es merecedor de este culto público. Otro ejemplo: el 14 de abril de 1931, en medio del jolgorio popular de la Puerta del Sol, en Madrid, aparece la figura de un cura con vestido talar. La multitud, sorprendida por semejante aparición en medio del bullicio republicano, laico y aconfesional, hace un corro al sacerdote mientras le jalea al grito de «¡viva la raza latina!». Una vez más, la etimología popular señala certera el enlace entre los latines litúrgicos y la cultura de la latinidad. Pero no siempre la etimología popular va por libre. Hay veces en que el glosario del pueblo es la mejor garantía de fidelidad etimológica. Así cuando se dice «es ciego de nación» (de nacimiento) o cuando en algunas regiones de España se equipara al sexo de los animales con su «nación». Igualmente, en el mundo rural de Latinoamérica se habla del «empírico»: «un profesional que cura por sola la experiencia, sin haber estudiado», lo define el Diccionario de Autoridades. Lo que le lleva a decir a Solís en su *Historia de Nueva España* (libro 5, capítulo I): «Ríase de los empíricos la medicina racional: que a los principios todo fue de la experiencia». El trabajador de campo, perdido en los cafetales mesoamericanos, puede toparse con esta joya: «los occisos en la balacera estaban sindicados de plagio». Los *occisos* no es sino el participio de *occidere* (matar), balacera deriva de bala, sindicados en el sentido de acusados se puede encontrar en el *Diccionario Crítico-Burlesco* de Bartolomé José Gallardo de 1812 (última edición 1994: 106) y, finalmente, no puede haber mayor *plagio* que el secuestro personal. Es así como en los arcaísmos populares el trabajador de campo ha de saber encontrar

el sentido durmiente de las palabras. De todas formas, y como medida cautelar en un terreno tan resbaladizo, valgan las recomendaciones del gran etimologista Von Wartburg (1946: 104):

Quienquiera que desee escribir hoy día la etimología de una palabra, no debe contentarse con hacer constar la desaparición de una significación o la adición de otra nueva. Debe preguntarse qué palabra es la competidora y heredera de la significación desaparecida y a qué palabras ha arrebatado su nueva significación.

### De las palabras-schibolet

El trabajo de campo está minado de *schibolets* y el antropólogo debe prestar oído atento a estos marcadores diacríticos si quiere poner orden en la balumba informe de sus notas de campo. Son contraseñas de carácter fonético, semántico o sintáctico que dividen la unidad de estudio en mitades, en cuartos o en infinitas partes dependiendo del grado de fragmentación o diversidad cultural. Son como minas enterradas en los pliegues del lenguaje; de no detectarlas a tiempo, peligra la vida del artista.

En los versículos 5 y 6 del capítulo XII del libro de los *Jueces* se cuenta que los de Efraím movieron guerra contra los de Galaad, capitaneados por Jefté. Así que los de Galaad tomaron los vados del Jordán a los de Efraím, y cuando alguno de los efraimitas quería pasarse de bando, se le preguntaba si era efraimita. Si respondía que no, entonces se le pedía el santo y seña: «Pues di *schibolet*». Y como dijera *sibolet*, al no poder pronunciar la /sch/, le echaban mano y lo degollaban junto a los vados del Jordán. Así murieron, dice la Biblia, como cuarenta y dos mil efraimitas. Y dice Unamuno en el año 1900 (1980: 153), con ominosa clarividencia de la que no era consciente, es como si en los puertos de Guadarrama se instalase un control policial de castellanos viejos e interrogase a cualquier habitante de Castilla la Nueva: ¿eres madrileño? Y si respondiese que no, pues di pollo. Y como dijera *pooyo*, al no poder pronunciar la /ll/, le echaran mano para degollarle en los puertos de Guadarrama. Nada más lejos de mí que asustar con estas supuestas carnicerías al joven antropólogo disuadiéndole de que acometa con vigor su trabajo de campo. Pero queda advertido que, de hacerlo, lo debe hacer con los machos bien atados, si es que ha de evitar infinidad de duelos y quebrantos.

Precisamente, duelos y quebrantos era lo que desayunaba (o comía) don Alonso Quijano. Y nunca supimos cómo se cocinaba tal menú, hasta que Rodríguez Marín, en 1927, nos reveló que tales duelos y quebrantos no eran sino huevos con tocino. Mas lo que seguía sorprendiendo todavía era que semejante dieta a unos los dejara dolidos y quebrantados, mientras que para otros los «güevos y torreznos fueran la merced de Dios», como asegura Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la Lengua Castellana* de 1611. Una vez más, hay que agradecer al genio de Américo Castro que cazara al vuelo este schibolet de los duelos y quebrantos y que planteara en sus justos términos un conflicto tocínil que escindió a España en dos bandos irreconciliables. Por un lado, la tocínofilia de los cristianos viejos para los que el tocino es un nombre «hidalgó» (Lope de Vega en *La dama boba*) y para los que no hay mayor disparate que no beber vino y no comer tocino, como diría Quevedo en el *Libro de todas las cosas* (BAE XIII 481b). Por otro lado, la tocínofobia de los cristianos nuevos para los



cuales «quemado sea el venerable tocino», como dice Francisco Delicado en *La lozana andaluza* por boca de Talillo, un criado. Y en medio de ambos bandos, el *schibolet* de los duelos y quebrantos marcando un conflicto cultural de convivencia a través de una dieta alimenticia de tres pares de colesterolos.

Cuando Ricote, el morisco, entró en España (*Quijote*, II, 54), acompañado de unos extranjeros, entre las vituallas que pusieron sobre la hierba había «pan, nueces, rajas de queso, huesos mundos de jamón que, si no se dejaban mascar, no defendían el ser chupados». Fue entonces cuando Ricote, disfrazado de alemán, sacó una enorme bota de vino, mayor que las de los cinco peregrinos juntas, y empezó a trasegar demostrando así que con él no iba la prohibición musulmana de beber vino, mientras los acompañantes chupaban ostensiblemente los huesos del jamón. Familiarizado con tal pleito, Cervantes se sonríe amargamente, mientras piensa para su capote que manda duelos que un hueso de jamón se convierta en un eficaz salvoconducto para transitar por la España de las castas.

Y es que las palabras-*schibolet* son precisamente eso, un salvoconducto para pasar de una sociedad a otra. Por eso, es en los procesos de aculturación donde juegan un papel determinante. Todo emigrante que aspira a identificarse cabalmente con la sociedad anfitriona debe controlar escrupulosamente los términos diacríticos-*schibolet*: fórmulas de cortesía, un léxico adecuado, en fin, todo lo que implica una competencia sociocultural del nuevo lenguaje. Pero, más que nada, prestará mucha atención a los fonemas, unos fonemas que cuando salen de su boca le delatan como uno de los de Efraím o uno de los de Galaad. Cree Uriel Weinreich (1968: 85) que en los estudios de aculturación está aún por formular una teoría de la transferibilidad lo suficientemente amplia como para abarcar tanto los elementos lingüísticos como los extralingüísticos de la cultura. Y yo añadiría a los clásicos criterios de compatibilidad, prestigio y visibilidad, discutidos por Linton, el criterio de rentabilidad y supervivencia tan crucial en aquellas situaciones en que le va a uno la vida optar por *schibolet* o *sibolet*. Los jóvenes antropólogos que acometen hoy día el trabajo de campo por los pueblos de España están emplazados a descubrir esas contraseñas que abren o cierran las puertas de la integración y de las identidades. Porque hoy todos sabemos que, para el forastero que se acerca a nuestro mundo, formar parte de la nueva comunidad de habla y de cultura no es ni más ni menos que una cuestión de huevos con tocino, esto es, de duelos y quebrantos.

Inversamente a la premura con que se han de adoptar las contraseñas verbales para ingresar en el cielo de las comunidades prósperas y estandarizadas, se da también la correspondiente pérdida de aquellos *schibolets* que a uno le identifican con su comunidad local. En este sentido, todos somos emigrantes. Cualquiera que haya vivido en dos lugares distintos, como es el caso de los que se han trasladado del mundo rural al urbano, sabe de la cantidad de pequeños e íntimos *schibolets* que ha ido dejando en el camino como peaje obligado por el ingreso en el mundo estandarizado del asfalto. Son ya tan pocos los que, al sur del Guadarrama, pueden responder al poder de evocación semántica de la palabra *seve*, que pienso que esta expresión es el último vestigio de un idiolecto extinguido. Sin embargo, este mínimo *schibolet* seguirá siendo un marcador de solidaridad grupal mientras haya dos hablantes en los que su mero enunciado provoque una corriente de evocación y empatía. Informantes del País Vasco

me dicen que a sus hijos les enseñan a decir *aitte* y *aittitte* en lugar de *aita* y *aitona*. Es la forma que usaban los abuelos. La familia así se convierte en el último reducto de los *schibolets* como marcadores de intimidad y diferencia.

### De las palabras divinas

Son las divinas palabras de Valle. Latines rituales de eficacia simbólica. Reza el sacristán, bizcando los ojos sobre el misal abierto: *Qui sine peccato est, primus in illam lapidem mittat*. Y ¡milagro del latín! Una emoción religiosa y litúrgica conmueve las conciencias y cambia el sangriento resplandor de los rostros. Mari-Gaila, la mujer adúltera, desciende del carro del heno, y caminando por medio del pueblo aldeano, dispuesto a lapidarla, cruza el dintel del atrio, desnuda y segura, para acogerse al asilo de la iglesia (Valle-Inclán, 1994: 120) La escena nos muestra la palabra convertida en oración, convertida en *eikón*, una palabra-icóno donde no cuenta su valor semántico, sino la fórmula del encantamiento. Se trata, en definitiva, de una palabra ignota, ritual, de una palabra «divina».

En el trabajo de campo, el antropólogo principiante debe prestar atención a la semiótica-no verbal que opera a través de determinados espacios sagrados y civiles, a través de tiempos festivos y efemérides y que contribuye a mantener viva la memoria y conciencia de la comunidad. Se trata de celebraciones que, por encima de la cotidianidad, dotan a la vida grupal de un carácter trascendente y simbólico. Estamos hablando de rituales que, por decirlo brevemente, son acciones simbólicas que hacen aquello que significan. A esto se refiere la antropología social cuando habla de la eficacia de la acción simbólica. Pues bien, hay ocasiones en que el lenguaje, desprovisto de sus contenidos denotativos y función significativa, opera como un icóno, mejor, como un ritual transmitiendo contenidos ambiguos de alta intensidad emocional. A este uso del lenguaje es a lo que el maestro Aranguren (1983: 57), en un breve ensayo de los primeros años ochenta, llama la *función litúrgica* del lenguaje.

Parte Aranguren de que, para una mayoría de los vascos, el euskera no es todavía un *Lebensform*, como diría Wittgenstein, no es una forma de vida dentro de la cual vivan, una forma de vida que poseen a la vez que son poseídos por ella. El hecho real es que los vascos más o menos urbanizados siguen viviendo real y objetivamente dentro del castellano. A pesar de lo cual, recurren al euskera como ritual, como liturgia secular. ¿Qué otra cosa significa el hecho, se pregunta Aranguren, tan habitual entre vascos que no saben euskera pero que, al encontrarse y al despedirse, se saludan en ese lenguaje, sino su uso estrictamente litúrgico? Y aquí la comparación con el latín viene obligada. El latín, un lenguaje litúrgico por excelencia, una lengua secreta y distinguida con muchas de las características de las lenguas de endogrupo, lengua ceremonial que, por ininteligible y no-significante para la plebe santa, funciona más que como lengua verbal como ritual simbólico dotado de un sentido quasi-icónico que cumple, cumplió durante centurias con la misión de mantener vivos los lazos de la comunidad creyente. Asimismo, el euskera, excepto para los que lo hablan en el medio rural o doméstico y para quienes de modo ferviente lo cultivan en las ikastolas, no es todavía una lengua efectiva; más bien es un símbolo catalizador, un ritual, un conjunto de fórmulas de comunión y un arma de combate para la liberación. Una

lengua litúrgica, en fin, que rinde culto a una divinidad mesiánica, la independencia que está por venir.

Resulta fácil dar con situaciones paralelas a la descrita por Aranguren. Así es frecuente encontrar en la comunidad chicana de California profesores chicanos, sin apenas competencia lingüística en español, que definen abiertamente en sus clases a California como «México ocupado». La capacidad de comunicación de estos profesores con el *janitor* (persona que pasa la fregona por aulas y pasillos) mexicano recién llegado de Guanajuato, pongamos por caso, es prácticamente nula. A pesar de ello, cuando uno de estos profesores chicanos se cruza en el pasillo con el recién llegado emigrante mexicano, le saluda cordialmente con un «¿qué hubo, mi cuate?». Martin Joos (1977: 187) califica este comportamiento como *función fática* del lenguaje entre dos interlocutores que, independientemente del sentido denotativo de sus palabras, se «dicen» lo siguiente: tú y yo hablamos la misma lengua (cosa que es mentira), tú y yo podemos colaborar. La función litúrgica sería más pretenciosa, aunque, no por ello, menos procedente: ambos somos de la raza de Aztlán, ambos aspiramos a una meta común que no es otra que la devolución de California a México. La función fática ratifica un acuerdo; la litúrgica, un vínculo intenso de comunión mística, inefable. No hay duda de que esta dimensión ritual del lenguaje es crucial en cualquier trabajo de campo, mucho más si tenemos en cuenta la revitalización de las lenguas peninsulares. Las emergentes lealtades lingüísticas convierten al idioma en un gran catalizador de emociones y acción simbólica.

### De los eufemismos, disfemismos y otras palabras agónicas

Para ser breves, valga este repaso urgente de otros tipos de palabras y de sus modos de significación. Primero están las palabras eufemísticas. Detrás del maquillaje del *eufemismo* siempre se esconde el tabú, esa interdicción lingüística que hace innombrable todo un cortejo de palabras por razón de un temor reverencial, de decencia o cortesía social. De la mano del eufemismo, el antropólogo puede adentrarse en los secretos no dichos de las culturas, en esos intersticios de fricción que chirrían y que ocultan celosamente ángulos de visión a la mirada del forastero. Pero los eufemismos se contaminan al contacto con esa realidad innombrable, su rápida obsolescencia precipita un ritmo acelerado de cambios y substituciones léxicas, hechas siempre al dictado de los gustos del lugar y el momento. Inventariar ese desfile de cambios léxicos puede resultar un ejercicio revelador de usos y costumbres. Relacionadas con el eufemismo y la interdicción lingüística, están las palabras políticamente correctas. En las sociedades industriales complejas, un glosario de términos políticamente correctos nos puede desvelar el cúmulo de problemas conjurados o a punto de conjurar que marcan la transición de una sociedad tradicional, relativamente uniforme, a una sociedad moderna fragmentada en múltiples universos imaginarios y axiológicos. Semejante *thesaurus* revelaría asimismo la enorme capacidad del hombre para dominar y controlar a quien, en definitiva, le controla y le domina con irresistible inexorabilidad: su lenguaje.

Reverso del eufemismo es el disfemismo, las palabras *raheces*, que diría don Claudio Sánchez Albornoz. Son la revancha de la opresión lingüística, la profanación gozosa

del tabú, el ritual de rebelión liberador que el pueblo llano y alto celebra cuando salpica de expletivos su madrugador café de la mañana. Ya están hechos los diccionarios de vocablos malsonantes, pero queda pendiente su exégesis, una interpretación que descubra el porqué de los cagamentos mineros, de esa inefable asociación de la navidad con la mierda tal como se practica en algunas regiones de España, esa tendencia a la genitalidad en los asuntos más intrascendentes, o esa morbosidad de algunos pueblos de interpretarlo todo en clave escatológica. Decía Américo Castro, hablando del español del Río de la Plata y de su inveterada ambigüedad lingüística, que las muchachas argentinas no *bajan*, sino que descienden la escalera.

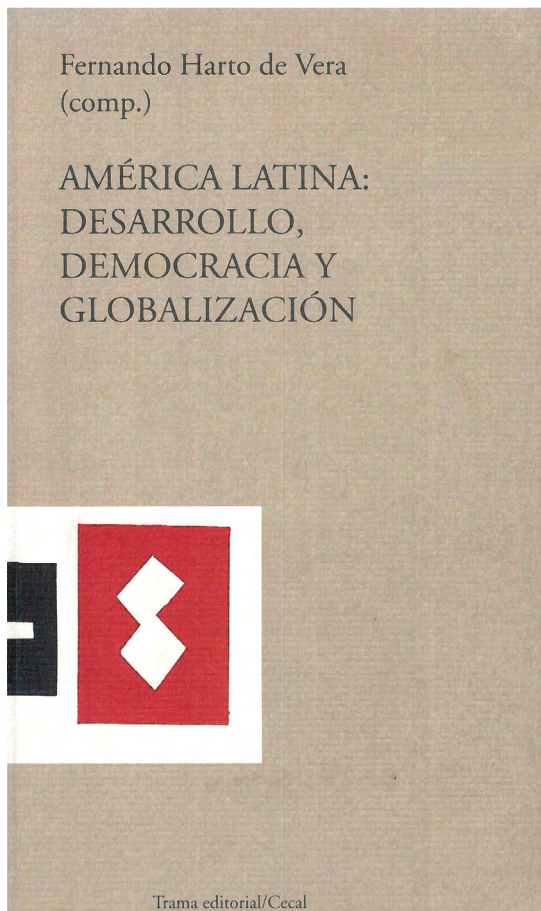
Están, finalmente, porque en algún punto hay que terminar, las palabras agónicas. En puridad, todas las palabras son *agónicas*, todas luchan por darse a entender, todas compiten por un puesto bajo el sol en ese abigarrado mercado del intercambio semántico. No todas lo consiguen y terminan convertidas en mero *flatus vocis*, puro espantajo mecánico sin sentido. Cuando Alejandro Humboldt visitó los atures de la cuenca amazónica, no encontró sino restos, despojos. Un ciclón de caribes había arrasado el campamento atur sin dejar bicho viviente. Bueno, no; cuenta Humboldt que un loro, no repuesto aún del susto, farfullaba amarrado a su rama interminables parlamentos. Pero ya nadie sobre el haz de la tierra podía descifrar la espectral palinodia. El idioma de los atures, vivo aún en la garganta de aquel loro, era puro idiotismo, idiotez animal. Dicen que, en las críticas horas de la agonía, los ancianos moribundos profieren palabras, palabras inconexas, comentan los del entorno. Pero a nadie se le escapa, a nadie con un adarme de sentido, que esas inconexas palabras son palabras primordiales que devuelven a la infancia o descifran la pasión de una vida. Todos recuerdan la palabra agónica del *Ciudadano Kane* salida de sus labios moribundos: *rosebud*.

En el umbral del nuevo siglo y del nuevo milenio, la sociedad postindustrial ha dado tierra definitivamente al mundo del campo. Moribundo aún ese mundo rural, profiere sus últimas y agónicas palabras, indescifrables ya para las generaciones jóvenes y adultas. Pero esas palabras dotaron de sentido durante dos mil años la forma de contar los días y ordenar el paisaje. Al antropólogo, más que a nadie, corresponde que esas palabras de un mundo que agoniza no queden sin sentido. Parafraseando a Quevedo, se morirán, pero tendrán sentido. De lo contrario, las palabras de nuestros abuelos sonarán a los oídos de nuestros hijos como le sonó a Humboldt la espectral palinodia del loro de los atures.

## Bibliografía

- Aranguren, J. L. (1983). *España: Una meditación política*. Ariel.
- Castro, A. (1974). *Cervantes y los casticismos españoles*. Alianza-alfaguara.
- (1983). *España en su historia*. Editorial Crítica.
- Gallardo, B. J. (1994). *Diccionario crítico-burlesco*. Visor.
- Joos, M. (1977). *Pidginization and Creolization of Languages*. Dell Hymes, University Press.
- Laín Entralgo, P. (1976). *Descargo de conciencia (1930-1960)*. Barral.
- Steiner, G. (1981). *Después de Babel*. Fondo de Cultura Económica.
- Ullman, S. (1967). *Semántica*. Aguilar.

- Unamuno, M. de (1959). *Mi vida y otros recuerdos personales*. Losada.
- (1967). *Visiones y comentarios*. Espasa Calpe.
  - (1974). *En torno a la lengua española*. Espasa Calpe.
  - (1979). *En torno al casticismo*. Espasa Calpe.
  - (1980). *El Caballero de la triste figura*. Espasa Calpe.
- Valle-Inclán, R. (1994). *Divinas palabras*. Espasa Calpe.
- Watburg, W. von (1946). *Problemes et méthodes de la linguistique*. París.
- Weinreich, U. (1968). *Lenguas en contacto*. Edit. Biblioteca.

2.2.2. LENGUAS E INDIGENISMO EN MÉXICO<sup>30</sup>

Portada del libro: *América Latina: desarrollo, democracia y globalización*.

A partir de la reflexión lingüística de los románticos alemanes, resulta evidente el papel crucial que juega el lenguaje en la configuración del sentimiento identitario y nacional. La cosmovisión de un grupo humano, su forma de ser y estar frente a la vida, su genio idiosincrásico o espíritu popular, llevan la impronta de la estructura lingüística del idioma en que sienten, piensan y hablan, o como diría Unamuno, del idioma que piensan y sienten. Es así como la relación de lengua-identidad y lengua-nación se torna indisoluble a la vez que dialéctica: el componente lingüístico resulta indispensable en la forja nacional al tiempo que el dictado político garantiza el desenvolvimiento exitoso de la lengua. Cuando este planteamiento se instala en

<sup>30</sup> Valladares Fernández, S. (2000). Lengua e indigenismo en México. En Harto de Vera, F. (comp.). *América Latina: desarrollo, democracia y globalización* (pp. 231-264). Trama CECAL.

sociedades nacionales multilingües, surge el problema de cómo conciliar el sentimiento de lealtad nacional con ese otro sentimiento de lealtad a las lenguas regionales y a sus correspondientes nacionalidades. Si en esa sociedad multilingüe conviven tres o cuatro lenguas en contacto, a la clase política se le plantean el reto de cómo instrumentar soluciones que dispensen un trato paritario a cada una de las lenguas que no suponga agravio comparativo con respecto al trato impartido a la lengua común o general. Pero si en la sociedad multilingüe conviven no cuatro lenguas sino doscientas, lo que se plantea a la clase política no es un reto, es una pesadilla, un nudo gordiano de difícil solución. Este es el caso de México donde conviven 204 lenguas, esto es, 204 grupos étnicos que reclaman imperiosamente la atención de su clase política. Gonzalo Aguirre Beltrán en su obra *Lenguas Vernáculas*, edición original de 1983, acomete el reto, casi tan difícil como el planteado a la clase política mexicana, de explicar la tortuosa relación entre las lenguas vernáculas mexicanas y las estrategias de solución políticas que van desde la Colonia hasta las airadas declaraciones de Barbados, pasando por la Independencia, la Reforma, el Porfiriato y ese punto de inflexión que es la Revolución de 1910, a partir de la cual la política lingüística mexicana toma conciencia de la enormidad del reto, aunque no se llegue a plasmar en vigorosa acción política hasta la celebración del Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro en 1940.

El libro de Aguirre es una obra bien armada, casi teatral. Siendo los grupos étnicos y sus lenguas vernáculas los protagonistas del reparto, los personajes y situaciones secundarias quedan muy bien definidos a lo largo del libro. Por él desfila el movimiento indigenista con sus distintas caretas de ácrata, comunista o de izquierdas según convenga al caso y al momento. Las formaciones sociales, vistas siempre desde una perspectiva rigurosamente marxista, forman el contexto o escenario que sostiene a los personajes ya sean indígenas o representantes de la alta política. El movimiento de ideas liberales, positivistas o marxistas modulan el desarrollo del diálogo entre política y lenguas vernáculas. No menos importante resulta el desarrollo paralelo de la antropología y lingüística norteamericanas, suministradoras de un corpus de doctrina, métodos y técnicas sin los cuales el abordaje de las lenguas vernáculas en México hubiera resultado tarea inalcanzable. Ello hace que los nombres de Boas, Sapir, Bloomfield y Pike circulen por el libro con la misma soltura que los de Marx, Stalin, Lázaro Cárdenas, Gamio y González Casanova. Si a esto se añaden los perfiles biográficos que acompañan a cada uno de estos personajes y que explican el papel representado por cada uno de ellos en esta confrontación dramática de lenguas y política, se ha de concluir que el libro de Aguirre Beltrán representa un punto cimero en la historia de la etnolingüística.

Este trabajo pretende dar cuenta de dicha obra siguiendo la sustancia de su argumento y haciendo acotaciones marginales críticas sobre algunos de sus enunciados. Aguirre Beltrán, como hijo de su tiempo, adopta, como no podía ser de otro modo, su punto de vista en el estudio de las lenguas vernáculas. El nudo gordiano que él plantea, es decir, el conflicto de lealtades entre el sentimiento de la nueva nación emergente y el respeto a las lenguas vernáculas, visto desde otras coordenadas, puede tener encajes diversos y de un coste social apenas traumático. Aguirre Beltrán tiene la grandeza de ser fiel a su tiempo y respetar las fuerzas existentes en juego,

aunque ello le dé a su relato un cierto sentido de inexorabilidad. Tiene que también la honradez de levantar acta, como actor implicado en la escena, de una serie de encuentros y desencuentros con un alto grado de imparcialidad, mesura y respeto hacia contrarias posturas.

### Indios, lenguas e indigenismo

Después de 500 años de contacto con pueblos física y culturalmente tan distintos, resulta sorprendente la vitalidad de las poblaciones nativas para conservar su apego a la tierra, su identidad hasta sus reservas genéticas. Según estimaciones de Ángel Rosenblat», basadas en la demografía prospectiva que se hacía en los años cuarenta –de una fiabilidad relativa, aunque mayoritariamente aceptada–, el número absoluto de indios en América en 1492 y en 1940 es más o menos el mismo: gira en torno a los trece millones y medio. Bien es cierto que desde el Descubrimiento a la Independencia se advierte un bajón considerable de en torno a los cinco millones. Más a partir de 1825, se observa una recuperación demográfica que coloca el número de indios en la cantidad original. Se puede decir, pues, que la población india permanece constante si consideramos los años mencionados arriba. Por lo que se refiere a México, la población india, esto es, los hablantes de lenguas indoamericanas, está en torno a los cuatro millones de personas. Las prospecciones demográficas estiman la misma cifra para el año de la guerra de Independencia 1810 así como para el 1910, comienzo de la Revolución mexicana. Quiere esto decir que, durante el periodo de vida independiente de la República, la población indígena mexicana, al igual que la población india de Latinoamérica en los años señalados, permanece constante: ni ha aumentado ni ha disminuido. Parece ser que la explicación de esta constancia demográfica, tanto para la población india mexicana como para la población indígena latinoamericana, viene a ser la misma. Tanto en la población india como en la mestiza, los factores de modernización que afectan a la salud, dieta e higiene han reducido drásticamente la tasa de mortalidad mientras permanece igual, esto es, con altos índices, la tasa de natalidad. Consiguientemente, en ambas poblaciones hay un excedente considerable demográfico, es decir, un crecimiento vegetativo que resulta de la diferencia entre la tasa de natalidad y la tasa de mortalidad. La diferencia entre ambas poblaciones consiste en que mientras los mestizos retienen su excedente demográfico, las comunidades indígenas vacían esos excedentes en el mestizaje, los integran en la sociedad nacional, como resultado del efecto demostración o atracción que la sociedad dominante ejerce sobre las nuevas generaciones indígenas.

Pero si en términos absolutos la población indígena se mantiene constante, no sucede lo mismo en términos relativos. Así, si la población indígena de América representaba el 100 % de la población americana en 1492, esa cifra se reduce a un 4,95 % en 1940. Mirando sólo a la población mexicana, si en 1810 los indios representan el 66 % de la población total, en la década de los ochenta del siglo XX tan sólo llegan a representar el 6,6 % de ese mismo total. Ello quiere decir que, de grupo mayoritario, la población indígena mexicana ha pasado a ocupar una posición de minoría étnica, que por necesidad le aboca a un cierto grado de marginación. Hay, sin embargo, un



indicador sociolingüístico de suma relevancia en el tema que nos ocupa. Se trata del porcentaje de bilingüismo (hablantes de una lengua vernácula y español) y monolingüismo (hablantes de lenguas vernáculas solamente). Pues bien, al término de la colonia, los indios monolingües representan prácticamente el 100 % de la población indígena americana. Recuerda Aguirre Beltrán la existencia en las comunidades indígenas de uno o varios nahuatlato, indios que sirven de intérpretes entre la comunidad y la sociedad nacional. Lo exiguo de su número no afecta al resultado porcentual. En las últimas décadas del siglo XX, la proporción se ha invertido, resultando así que el 60 % de la población indígena americana es bilingüe y que la inmensa mayoría de este porcentaje está formada de hombres. Aguirre Beltrán, que se reserva cualquier gesto positivo acerca de la progresiva castellanización de la población indígena, sin embargo, deja ver cómo una vez más son las mujeres indígenas «el reservorio donde se purifican y sobreviven las lenguas indígenas».

La diversidad lingüística, así como la lealtad que los autóctonos profesan a su lengua, es un factor que añade complejidad a cualquier política de corte indigenista. El informe que José Grimes presenta a la National Science Foundation de Estados Unidos contiene el inventario de lenguas habladas en el continente americano, cuyo monto total asciende a 863 lenguas ininteligibles entre sí, ya que éste acostumbra a ser el criterio para distinguir una lengua de un dialecto. En dicho inventario, 67 lenguas proceden de Canadá, 180 de Estados Unidos, 204 de México, 42 de Guatemala, 94 de Colombia, 34 de Venezuela, 71 de Perú, 47 de Bolivia, 160 de Brasil. Con ser numeroso este inventario lingüístico, mucho más numerosa es la variedad que procede de las variaciones dialectales de cada una de estas 204 lenguas mexicanas. Aunque dichas variaciones no impiden la comunicación entre los hablantes de una misma lengua, sin embargo representan un problema añadido a la hora de elaborar el material escolar bilingüe, ya que en los primeros años de instrucción, dicho material escolar debe reflejar las características peculiares y culturales de cada comunidad de habla; en los años siguientes se introducirá al estudiante en la variedad estándar de la lengua regional para luego, más tarde, llevarle a la comprensión y competencia activa del idioma nacional. Pero la dificultad, casi insalvable, en cualquier política lingüística indigenista, viene dada por la presencia de las lenguas tonales como son el mazateco, otomí, huave, chinanteco, zapoteco, trique, amuzgo y otros más. La tremenda variedad de sus sonidos desafía cualquier capacidad de transcripción o reproducción por parte de hablantes de lenguas donde existe una aproximada correspondencia entre grafemas y fonemas. En una lengua tonal no es sólo que existan sonidos exóticos para un hablante de lengua romance, como son las oclusiones glotales, los sonidos explosivos e implosivos, inflexiones de voz que alteran la intensidad y frecuencia en la escala melódica y de entonación. Más complicado aún es que las diferencias tonales funcionan como modificadores semánticos o modificadores sintácticos, y lo mismo vale decir de las oclusivas glotales, así como de la longitud de las vocales. Por ejemplo, en el dialecto de Huautla, nos dice Aguirre Beltrán, hay ocasiones en que la comunicación está basada en silbidos que funcionan como auténticos fonemas en la cadena fónica de entonación. Tan abigarrado cortejo de sonidos deja inerte al más voluntarioso lingüista dispuesto a transcribir tales fonemas con grafías latinas.

Desde un punto de vista estrictamente sociológico, las lenguas vernáculas indígenas funcionan como lenguas subalternas en un contexto de contacto lingüístico donde el español, como lengua general de comunicación, goza de gran prestigio y estatus superior. Estas relaciones asimétricas de las lenguas son tan viejas como la humanidad. Ya las confederaciones tribales precolombinas como la azteca, maya o zapoteca caracterizan despectivamente las lenguas de los pueblos sometidos asignándoles nombres derogatorios como chontal, yope o popoluca. Desde un punto de vista lingüístico, no hay lenguas superiores o inferiores. Cada lengua vernácula está suficientemente equipada en sus aspectos sintácticos, léxicos y semánticos como para expresar satisfactoriamente la riqueza de su entorno o la sutileza de sus relaciones sociales; no resulta, pues, inferior a cualquier otra lengua hablada por una sociedad compleja industrial. Su condición subalterna no obedece a razones internas de su estructura sino al entorno social en que está ubicada. Dicen los sociolingüistas que su inferioridad está socialmente motivada. Y hasta los mismos nativos, puestos en la disyuntiva, reconocen la superioridad del castellano. Lo que sí representa una desventaja crucial en las lenguas vernáculas es la carencia de una escritura fonética. Ello significa que todo proyecto de revitalización de esas lenguas debe comenzar con la creación de un alfabeto propio que aproveche los signos gráficos del castellano donde sea posible y los del alfabeto fonético internacional allí donde los fonemas de las lenguas nativas no encuentren expresión gráfica en la lengua oficial. Del indigenismo se puede afirmar lo que Aristóteles afirmaba del ser: se dice de muchas maneras. De forma provisional y genérica, y sin recoger las distintas formulaciones que ha recibido a lo largo de su existencia, se puede decir que el indigenismo es una teoría y una práctica del no-indio respecto al indio, al menos en la primera fase de su formación ideológica. Busca el desarrollo de las comunidades indígenas en tanto en cuanto ese desarrollo contribuye a la mayor prosperidad de la sociedad dominante. Por tanto, el indigenismo no considera al indio como un fin en sí mismo sino en función de la sociedad global. Y lo más grave es que esto conduce a la adopción de estrategias de intervención típicas del despotismo ilustrado. Los proyectos de desarrollo indígena no cuentan con lo que el indio pueda pensar lo que es bueno para él, sino con lo que se estima conveniente para la sociedad nacional. En este sentido, el movimiento indigenista tiene un carácter esencialmente integrador, ya que su fin último no es la redención del indio sino la formación de un Estado-nación en las formaciones sociales burguesas como en las socialistas –donde todas las partes gocen de las mismas oportunidades para su desarrollo–. La mejora de las condiciones de vida del indígena se concibe como un proceso de integración e ingreso en la modernidad con lo que se matan dos pájaros de un tiro: la promoción del estado de postración indígena y la cohesión unificada de la gran sociedad. No se trata, pues, de un movimiento desinteresado, el indigenismo, que busca el bienestar indígena por sí mismo, ni de unos líderes, los indigenistas, convertidos en apóstoles de la causa indígena, su autonomía e independencia, como quiere hacer pensar el anarquismo de comienzos del siglo o el indigenismo de autogestión, conocido como indianismo, de las tres últimas décadas del siglo XX.

Pero hay más. Los indigenistas, como herederos biológicos de los pobladores europeos, forman parte de la gran sociedad cultural y económicamente dominante. Pero en un acto voluntarista de invención del pasado, se proclaman a sí mismos como

herederos culturales de los primeros habitantes del continente, lo que los lleva a declarar su lealtad a las lenguas, formas de cultura y valores de la población autóctona, así como a rechazar y denunciar ostensiblemente el trato que la sociedad nacional dispensa a los nativos. Este acto de apropiación de los símbolos indígenas también se da en la sociedad global. Estandarizada como está con la impronta tecnológica de la sociedad industrial occidental, la sociedad dominante mexicana busca rabiosamente signos de identidad original que distingan, y los encuentra en esas poblaciones marginales y subalternas. Mediante un acto de expropiación de la población vencida y tras una purga de sus lastres sociales, los símbolos de los grupos autóctonos se incorporan a la identidad de la sociedad dominante. El indigenismo tiene mucho que ver con este acto de apropiación.

### Política lingüística de la colonia

Para hablar de la situación de las lenguas vernáculas en América durante la Colonia, Aguirre Beltrán aduce el comentario que hace el arzobispo de México, Francisco Antonio Lorenzana, con ocasión de dar a la imprenta en 1769 las actas de los Concilios Provinciales celebrados en Nueva España a mediados del siglo XVI. El comentario del arzobispo Lorenzana» es como sigue:

Y así los ministros eclesiásticos, que no procuran adelantar, y entender el idioma castellano, y cuidar *de* que los indios sepan leer y escribir en él, dejándoles cerrados en su nativo idioma, son en mi concepto enemigos declarados del bien de los naturales, de su policía y racionalidad: intentan perturbar el mejor gobierno eclesiástico, que se impide con tantos y tan distintos idiomas [...] Creo que si los párrocos instauran por cincuenta años, en que sus feligreses aprendieran el castellano, se lograría, y sería toda Nueva España: Terra labii unius.

Aguirre Beltrán califica esta postura de Lorenzana de método intolerante que caracteriza la política lingüística de la Colonia, una política de fuerza, intolerancia y aversión al uso de las lenguas vernáculas que, heredada por los regímenes independientes de México, hará de la imposición del idioma imperial, así como de la marginación de las lenguas vernáculas, una tarea de supremo patriotismo. Esta interpretación admite correcciones de importancia. En primer lugar, cuando Lorenzana propone a sus eclesiásticos la drástica castellanización de los curatos mexicanos, estamos ya en 1769, es decir, muy al fin de la Colonia y a pocas décadas de lo que habrá de ser el movimiento emancipatorio. Y si Lorenzana, a esas alturas, hace semejante propuesta, ello quiere decir que durante la Colonia no ha habido ningún proyecto serio de castellanización y que la evangelización de las comunidades se ha llevado a cabo en las lenguas nativas. En segundo lugar, que este modelo intolerante de castellanización fuera heredado por los héroes de la Independencia y padres de la patria es confundir una secuencia diacrónica con una secuencia causal.

Cierto que los nuevos padres de la patria mexicana contemplan la heterogeneidad lingüística como un mal que debe ser extirpado mediante coerción, pero semejante postura no la aprenden los egregios fundadores de la prédica del obispo Lorenzana,

que apenas si tuvo aplicación, sino de los revolucionarios jacobinos franceses que siempre consideraron los patois como remanentes medievales que se interponían en el avance de la uniformidad lingüística de la naciente República francesa.

Por otro lado, cuando Lorenzana logra convencer al virrey, marqués de Croix, para que traslade a la metrópoli la medida de imponer el castellano como lengua general y obligatoria, la respuesta que recibe del Consejo de Indias es un rotundo no por desconocer dicha medida las disposiciones en vigor y la normativa del concilio de Trento. Bien es cierto que al año siguiente, en 1770, Carlos III, con el visto bueno o no de su confesor-cuesta imaginarse que un confesor pudiera tener algún ascendiente sobre un monarca que expulsó a los jesuitas de medio mundo, ordena en Cédula Real que se cumplan las medidas propuestas por Lorenzana «para que de una vez se llegue a conseguir el que se extingan los diferentes idiomas de que se usa en los nuevos dominios y sólo se hable el castellano»). Ni que decir tiene que la resistencia de los curas bilingües y de las comunidades indígenas al cumplimiento de la Real Cédula deja aparcada en dique seco la orden de la metrópoli.

Si en alguna parte ha de buscarse la fuente normativa de la política indiana respecto a las lenguas es en el Concilio General de Trento que en sus disposiciones sinodales establece que la evangelización de los naturales debe hacerse en su lengua nativa. La corona española acepta este ordenamiento y los concilios provinciales mexicanos exigen su cumplimiento, imponiendo a los misioneros y sacerdotes con cura de almas el aprendizaje de dos o más lenguas nativas. Tan es así que Felipe II propone a la Universidad Pontificia de México la creación de dos cátedras, una de nahua y otra de otomí. Con esta medida, dos de las lenguas más difundidas en nueva España adquieren un rango equiparable al de las lenguas clásicas como el griego, el latín o el hebreo, al tiempo que se logra que los titulados por esa universidad no accedan al sacerdocio sin antes haber demostrado que dominan una de las lenguas vernáculas. Que esta equiparación en el trato de las lenguas indígenas con las lenguas cultas constituye toda una contradicción en un sistema de explotación colonial, todo depende del color del cristal con que se mire. Obviamente, visto desde la perspectiva marxista de lo que es un modo colonizador de explotación, como lo ve Aguirre Beltrán, no se entiende cómo la clase dominante desvía su atención de las fuerzas productivas para orientarla al cultivo de unos remanentes de la conciencia social sin interés alguno para la base económica del modo productivo. Lo que demuestra una vez más que la historia de la Colonia española, como cualquier otra realidad, desborda los moldes rígidos del método.

En cuyo caso, sería aconsejable violentar o reformar el método para que quepa la realidad y toda la realidad, en lugar de violentar la realidad para que encaje dentro de un método prefijado e inmóvil. Aunque es verdad que la intervención de estos misioneros bilingües y trilingües contribuye objetivamente a que las comunidades de habla indígena persistan en su monolingüismo. Por otro lado, a los sacerdotes desconocedores de lenguas vernáculas, se les destina a curatos de habla castellana. Con lo cual, según afirma Konetzke, citado por Aguirre Beltrán, nunca los hombres del Nuevo Mundo y del Viejo Mundo rezaron juntos. De esta manera, se refuerza, una vez más, la segregación lingüística de la Colonia y se supera la contradicción arriba mencionada. Es decir, una vez más se ha salvado el método y se prescinde

o ignora una realidad aculturadora que forma parte del sincretismo religioso de las comunidades indígenas actuales.

No se puede entender la política lingüística de la Colonia sin detenerse brevemente a analizar los rasgos que definen lo que Aguirre Beltrán llama «el método franciscano» del primer ensayo evangelizador en las primeras décadas del contacto. Un método de enseñanza que, a su vez, viene motivado por el gran proyecto que alentaba la orden de los franciscanos, con el obispo Zumárraga al frente, para los naturales de la Nueva España. Dicho proyecto persigue la restauración utopía, milenarista o no, de la original Iglesia primitiva, un tipo de sociedad teocrática que, bajo el control y tutela franciscanos, estuviera gobernada por sacerdotes indígenas. Pues bien, el primer rasgo del método franciscano sería una aproximación empática al mundo cultural del indígena. Hacerse indio con los indios fue la consigna del educador y evangelizador franciscano. Nadie como fray Bernardino de Sahagún aplicó esta consigna de observación participante con tanto rigor. Hasta el punto de que las respuestas de sus informantes las transcribió en la lengua nativa para evitar así el sesgo de sus propios prejuicios lingüísticos. El resultado de esa escrupulosa recogida de datos fue su *Historia de las Cosas de la Nueva España*. El segundo rasgo fue el recurso inexcusable a las lenguas maternas de los indígenas. Bien es cierto que los primeros pasos de la acción misionera se daban en lengua nahua, lengua que funcionaba como lengua franca debido a la extensión de las conquistas de la Confederación azteca. Pero más bien pronto que tarde, todo misionero quedaba obligado al manejo fluido de dos o tres idiomas nativos, a su reducción a escritura latina y a la redacción de cartillas y gramáticas que mostraran las estructuras de dichas lenguas. Sólo así se explica lo que se cuenta de fray Pedro de Gante, uno de los primeros franciscanos que llegaron a Texcoco, el cual, tras unas décadas de inmersión en las lenguas vernáculas, llegó a olvidar la suya propia. Aguirre Beltrán advierte cómo este olvido sistemático del castellano contribuye objetivamente a la segregación del mundo indígena y del mundo colonizador, lo cual es cierto. Lo que es más dudoso es que esta barrera institucional constituye un propósito consciente de la política educativa misionera. Y cuando este propósito de separación se hizo consciente, como en el caso de fray Bartolomé de las Casas y más tarde de la política seguida por las reducciones paraguayas, lo que se proponían era proteger a las «repúblicas de indios» de la ambición de lucro de encomenderos y conquistadores.

El sincretismo o apropiación de valores de la cultura indígena fue otro rasgo de la actividad misionera. En el terreno de la enseñanza, este sincretismo llevó a los franciscanos a adoptar los mecanismos de socialización institucionalizados en la sociedad precolonial como eran las casas de solteros, de doncellas y de linajes. Estas instituciones, investidas del reconocimiento de la cultura nativa para la celebración de los ritos de pubertad y transmisión de conocimiento y valores, sirvieron a los misioneros como plataformas idóneas para transmitir a las nuevas generaciones pautas de disciplina y estudio. El adiestramiento de los jóvenes mejor dispuestos en cada una de las comunidades fue otro rasgo del método franciscano. A través de estos auxiliares intermediarios, que inevitablemente vertían en patrones culturales indios los contenidos de la evangelización, pudieron los franciscanos llegar a las más remotas comunidades. Finalmente, los franciscanos pusieron especial hincapié en la

transmisión de conocimientos humanísticos y técnicos, pensando en la formación de los cuadros directivos que habían de liderar aquellas proyectadas sociedades de cristianismo primitivo. No sólo se enseñaban los oficios artesanales de albañilería, herrería o cantería, sino que en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco se estableció una cátedra de medicina orientada a incorporar los conocimientos indígenas para el tratamiento de enfermedades. La preparación de los jóvenes indígenas en lengua y cultura latinas debió alcanzar un nivel considerable en el colegio de Santa Cruz hasta el punto de que uno de sus estudiantes llegó a desempeñar durante años el puesto de gobernador de Tlatelolco.

Finalmente, una prueba de que la castellanización por más que se esgrima el postulado lebrijense de que la lengua sigue al imperio nunca estuvo presente en los designios de la Corona, es que Felipe II, advertido de la conveniencia de reducir la heterogeneidad lingüística de los nuevos dominios, decide establecer como lengua de uso general el nahua, el idioma de la antigua Confederación azteca. El texto de la Cédula Real de 1570, transcrito por Shirley Heath y citado por Aguirre Beltrán, dice: «para que los dichos indios aprendiesen todos una misma lengua y ésta fuese la mexicana que se podría desprender con más facilidad por ser lengua general». Y resulta sorprendente ver cómo aquellos jóvenes franciscanos se desenvuelven en un contexto multilingüe donde el latín el nahua funcionaban como lenguas de cultura. Y aún más sorprendente cuando se advierte el entusiasmo con que estos jóvenes estudiantes de humanidades se inclinaban por el nahua, condicionados como estaban por el contexto sociocultural en que vivían. Algunos de ellos, como es el caso de Gerónimo de Mendieta», no dudaban en reconocer la versatilidad del nahua para expresar el pensamiento teológico cristiano, una capacidad que hasta esos momentos se le atribuía sólo al latín con la exclusión de cualquier lengua romance de la península. Por eso, Aguirre Beltrán no duda en afirmar que las lenguas vernáculas, y en especial el nahua, adquieren carta de ciudadanía en los primeros momentos formativos de la Colonia.

En el proyecto de nación de los insurgentes no caben ni las lenguas vernáculas ni las culturas indígenas. En la constitución de Apatzingán de 1814, inspirada de plano en las distintas versiones constitucionales habla de la Revolución francesa (se sabe de varios constituyentes que hablaban francés, de ninguno que hablara inglés), se reduce –o se exalta, según se mire– a los indios a su condición de ciudadanos mexicanos, ignorándoseles su identidad indígena bajo los imperativos sacrosantos de la libertad, la igualdad y la propiedad individual. A lo largo del siglo, surgen modulaciones en las posturas contrapuestas de criollos y gachupines de las primeras décadas, en el conflicto de progresistas y conservadores que desembocan en las leyes de Reforma de mediados del siglo, o bien en el enfrentamiento de la reacción frente a los liberales de la República Restaurada a partir de 1867. A pesar de estas variantes, se puede afirmar que la tendencia general del siglo XIX fue la de establecer una política lingüística que hacía abstracción de la heterogeneidad cultural de México. Y en el último tercio del siglo, el desarrollo capitalista y la insurgente conciencia nacional impulsan y consolidan dicha tendencia. No cabe, pues, otra política que la de la incorporación de la población india al proceso de mestizaje biológico y cultural, como bien subraya Aguirre Beltrán, bajo el signo de la civilización occidental. En semejante diseño de

nación, las lenguas y otras vernáculos sobran. Un diseño de nación que era calco, igual que las ideas y la industria, no de una Europa decadente, como dice Beltrán, sino de una Francia centralista y jacobina que empezaba a medir sus fuerzas con el nacionalismo insurgente alemán.

Como primer botón de muestra, el testimonio de fray Servando Teresa de Mier, padre, como algunos quieren, si no de la patria mexicana, sí de su embrionaria conciencia nacional, es contundente y revelador del poco aprecio que los criollos emancipadores tenían del indio como casta: «Una nación donde más de la mitad de su población se compone de indios estúpidos e ignorantes; donde otro cuarteto de ella se forma de infelices que, ocupados en el trabajo penoso subsistencia, no han podido cultivar su razón». Fray Servando está hablando de un país con seis millones de habitantes donde sólo treinta mil de ellos leen y escriben castellano. Aguirre Beltrán se lleva las manos a la cabeza imaginando cómo un 0,5 % de la población puede decidir el destino de una masa analfabeta.

Pero fue el principio de igualdad, reconocido como derecho natural por la carta magna de Apatzingán 1814, el que mayores deterioros ocasionó a las lenguas indígenas. Nunca un principio tan noble produjo efectos tan perversos. Lo que demuestra que también se puede «escribir torcido con líneas derechas». Antes de Apatzingán, en 1813, el padre de la Patria y siervo de la nación, José María Morelos, en la proposición 15 de sus Sentimientos a la Nación había abogado fervientemente por la abolición de la esclavitud y del sistema de castas «quedando todos iguales, y sólo distinguirá a un americano de otro, el vicio y la virtud». Un año más tarde, los abogados redactores de la constitución de Apatzingán recogerán tan loable propuesta en el artículo 19: «La ley debe ser igual para todos». Esto es, queda abolida la estructura de castas y se abre la puerta a una sociedad de clases dividida por la propiedad de los bienes de capital. Pero la consecuencia práctica para las comunidades indígenas es demoledora: pierden los privilegios que les conceden las leyes coloniales, es decir, los derechos al disfrute comunal de la tierra, al goce de un gobierno local propio, a la gracia de ser juzgados por tribunales locales, al pago de imposiciones exclusivas y, sobre todo, pierden el derecho al uso de la lengua vernácula en la enseñanza.

Este cortejo de agravios, relatados detalladamente por Aguirre Beltrán, conduce inexorablemente a un cambio dramático colectivo: la inclusión del indio en la vida nacional exige la asignación de una nueva identidad, la de ciudadano mexicano. A partir de este momento, los liberales padres de la Patria se las arreglan para negar sistemáticamente la existencia del indio (un calco retrospectivo de lo que hoy en día hace Francia con sus minorías étnicas). En las instancias del poder liberal se hablará de campesinos, hasta de proletarios, pero nunca de indios. A estas actitudes liberales a Gamio calificó como «miopía sociológica» de los libertadores. Y Aguirre Beltrán no puede por menos de rebelarse y decir: «pero el indio es algo más que un campesino, algo más que un proletario, algo más que un mexicano; es ante todo un indio». Paradójicamente, este postulado sagrado de la igualdad quedará trizas cuando Gabino Barreda, brazo ejecutor de Juárez en lo educativo y tocado ya fuertemente de positivismo, introduzca en la Ley Orgánica de Instrucción Pública de 1867 un artículo 5 que impone la enseñanza pública, gratuita para los pobres y obligatoria para todos. Se inaugura así un sistema de educación dual (educación superior para una

élite y elemental para el pueblo) que contradice abiertamente los viejos postulados de la teoría liberal.

### **Porfiriato y positivismo: las lenguas vernáculas, un obstáculo para la unidad nacional**

El positivismo, como paradigma de modernidad, sacude con violencia y tempranamente la conciencia de la inteligencia mexicana. Personajes como Gabino Barreda, Joaquín Baranda y Justo Sierra, por citar los nombres más destacables, quedan fascinados por los postulados de orden y progreso de Augusto Comte. Todos ellos coinciden con el maestro en que la escuela elemental, una escuela obligatoria y laica, inspirada también en el modelo francés de Julio Ferry para la III República, ha de servir de plataforma para un proyecto regeneracionista y modernizante, que supere las arcaicas posturas del legado colonial y haga ingresar a México en la corriente de la modernidad mediante la implantación de una sociedad industrial dotada de una cosmovisión positiva y secularizada. A este designio de modernización coadyuvará el mismo estado de conocimiento en que se encuentra la amplia mayoría de la población mexicana. Tanto proletarios como indios, al carecer de una cultura especulativa y metafísica, presentan una indiscutible ventaja para saltar desde los estadios teológico y metafísico, donde reina la servidumbre del prejuicio, a la positividad liberadora que incorporará a México a la civilización occidental.

Sin embargo, tanto la interpretación como la implementación de la idea positiva ocasionarán desvíos y situaciones en que los intereses culturales y lingüísticos indígenas no van a salir bien parados. En primer lugar, debe tenerse en cuenta que la teoría pedagógica positiva, por muy seductora que se presente, siempre está en función de los designios políticos que, durante el porfiriato mexicano, no eran otros que los del progreso y adelanto industrial. Por ello, Gabino Barreda no duda en fundar la Escuela Preparatoria, orientada a recrear una aristocracia del conocimiento que, imbuida de una conciencia científica, condujera, como clase dirigente, el destino del proletariado emergente y de la masa indígena en vías de destribalización, abandonando ambos sectores a la improbable acción positiva de una escuela elemental. Este tipo dual de educación, lejos de conciliar los intereses antagónicos de las nuevas clases industriales, borraría de un plumazo las viejas aspiraciones igualitarias de la teoría liberal, desplazando prioridad de una sociedad en libertad hacia el objetivo prioritario de una sociedad en orden donde «los derechos de la sociedad están sobre los derechos del hombre», según afirma el mismo Barreda 12).

Bien es cierto que, frente a la elitista Escuela Preparatoria de Barreda, fundada en 1867, Joaquín Baranda erige, veinte años más tarde, la Escuela Normal, nacida con el noble impulso de contrarrestar los efectos de niveladores de la Escuela Preparatoria, y de establecer los principios de gratuidad, obligatoriedad y laicidad como doctrina oficial del Porfiriato. Si en la Preparatoria se buscaba la forja de una élite dirigente con mentalidad científica, en la Normal, dotada de una conciencia pedagógica, se perseguía la conversión del pueblo al positivismo industrial. No obstante, estos buenos deseos, la escuela rural, y mucho más la remota escuela de las comunidades indígenas, se resiente de las limitaciones presupuestarias que no facilitan la moti-



vación de los escasos maestros. Añádase a esto que la idea de ingeniería social, tan querida de Augusto Comte, empezaba a ser neutralizada por la interferencia contraria del darwinismo social que, importado desde el gabinete de Spencer, se avenía malamente a las ideas ya establecidas del positivismo. Este fue el caso de Justo Sierra quien, nombrado Secretario de Instrucción Pública en 1905, mantiene una dudosa lealtad entre la sociedad industrial cotidiana concebida como un plan y la sociedad industrial de Spencer, abandonada a la libre concurrencia de sus miembros donde inevitablemente se producirá la selección de los mejores.

De todo ello resulta una desatención de las lenguas vernáculas por parte de los positivistas mexicanos. Más para disipar cualquier sombra de culpabilidad, Justo Sierra propone una solución que tendrá frecuentes valedores a lo largo de la primera mitad del siglo XX: el uso de las lenguas vernáculas no es aconsejable para la enseñanza pública y menos para la cohesión nacional, pero deben estudiarse como si de lenguas muertas se tratara, deben inventariarse sus gramáticas y léxicos, debe formarse el atlas lingüístico del país para que las generaciones venideras sepan de tanta riqueza cultural.

Un acontecimiento que refleja palmariamente las posturas encontradas respecto a la política lingüística del Porfiriato es el Congreso Pedagógico de 1889. Es convocado por Joaquín Baranda, Secretario de Instrucción Pública desde 1882, y tanto en la convocatoria como en su discurso inaugural, Baranda deja patente el carácter de incorporación asimilacionista que debe tener la escuela pública. Presenta la enseñanza elemental como el factor decisivo de la unidad nacional, como el medio práctico que facilite la igualdad y la asimilación de los distintos grupos humanos que pueblan el territorio nacional; la escuela no debe ser un privilegio de los ricos sino la redención de los más desgraciados, no un privilegio de los niños de la ciudad sino una oportunidad para los niños de la última aldea o hacienda, para los niños de las tribus indígenas rezagadas de la civilización. Detrás de estas nobles propuestas, está la biografía de Baranda, Oriundo de Mérida y Criado en Campeche. Por aquellos años de su infancia, en la península del Yucatán el maya era la lengua general que hablan no sólo los mestizos yucatecos sino los comerciantes, funcionarios y autoridades. Esta inmersión en la ancestral cultura yucateca hace que los escritos de Baranda reflejan una honda simpatía hacia el mundo indígena, así como una ausencia total de esa soberbia racial que a veces aflora en algunos de sus colaboradores tocados ya del darwinismo social del momento, como es el caso de Justo Sierra. Pero también es cierto que las palabras de Baranda, al inaugurar el Congreso Pedagógico, están inspiradas en la filosofía integradora de Julio Ferry que, con el modelo de escuela laica, gratuita y obligatoria, establece en Francia una política de unidad nacional mediante la imposición del francés como único idioma de enseñanza sobre grupos cuyo idioma materno era el occitano, bretón, catalán, corso o alsaciano.

Las dos figuras estelares del Congreso son Justo Sierra, diputado y hombre de confianza del ministro Baranda, y Enrique Conrado Rébsamen, un joven emigrante suizo-alemán, de profesión maestro normalista, quien recién llegado al país y en busca de trabajo, entra a colaborar con Laubscher, otro emigrante alemán, nacionalista vehemente y agricultor fracasado. Cuando Rébsamen es invitado a participar en el Congreso, ya controla la Normal de Jalapa, desde la cual irradia a la nación su acción

pedagógica. En la primera votación del congreso, Sierra y Rébsamen, como hombres de confianza del ministro, se hacen con la presidencia y vicepresidencia del congreso. Pero hay más; la comisión sobre la uniformidad de la enseñanza, sobre la cual pivota todo el Congreso, también está presidida por Rébsamen, que tiene en frente como vocal a Francisco Cosmes, representante por Guanajuato.

La primera constatación de los congresistas es la existencia de «más de cien dialectos distintos que se disputan el imperio entre las razas aborígenes», así como el bajo porcentaje de población indígena que habla castellano. Ante esta situación, el objetivo de un lenguaje único oficial, un lenguaje patrio, es una quimera. Más pronto la comisión, por boca de Rébsamen, deja establecida la imperiosa necesidad de una unificación nacional en base a la uniformidad de la enseñanza primaria que imponga un idioma común y resuelva la heterogeneidad de las razas «disímiles» que pueblan el territorio. Respecto a la objeción de las insalvables diferencias raciales, la Comisión declara que las facultades intelectuales del salvaje y del hombre civilizado sólo difieren en grado y dependen de la educación recibida desde la cuna, y que una enseñanza uniformada y universal acabaría con la pretendida inferioridad de la raza indígena. Se propone, pues, a la asamblea del Congreso «un sistema nacional de educación popular» en que el maestro con el silabario en una mano y la Constitución en la otra transmita a las nuevas generaciones el amor al saber y el amor a la patria, forjando así la unidad del país.

Francisco Cosmes, vocal de la Comisión, no está de acuerdo con la propuesta de la Comisión y presenta un voto particular que, por cierto, no queda recogido en las Actas del Congreso. Pero de sus escritos en la prensa del momento, se pueden deducir los argumentos en que se funda su oposición. Según Cosmes, en México hay un elemento, el español, apto para la civilización; otro elemento, el nativo, negado para toda suerte de civilización, está condenado a morir. Los dialectos indígenas, incluido el náhuatl, incapaces para todo adelanto intelectual y literario, desaparecerán por el abandono de los mismos pueblos que los hablan. El deseo romántico de salvar unas cuantas culturas incapaces de desarrollo puede conducir a la destrucción del espíritu de progreso de la raza española. Así pues, la proyectada enseñanza obligatoria de las comunidades indígenas es irrealizable por su inaccesibilidad, es injusta porque priva a esas comunidades de mano de obra, y es inútil porque saber leer y escribir no cambiará la suerte de esos pueblos. Para Justo Sierra, en cambio, la transformación de los indígenas en un pueblo progresivo es imprescindible no sólo para salvar el carácter nacional de México sino para ganar la batalla económica de la modernización industrial. Si los misioneros pudieron evangelizar hasta los últimos reductos indígenas, ¿cómo no va a poder el gobierno de la nueva nación castellanizar los? Los idiomas nativos se deben conservar como documentos arqueológicos, y una vez conservados, destruirlos e imponer el castellano como lengua nacional, derribando así esa barrera de las lenguas vernáculos que se opone a la unificación del pueblo mexicano. He aquí una expresión de la política lingüística del Porfiriato inspirada en el modelo pedagógico y modernizante del positivismo. Lo que realmente se debatía en el Congreso Pedagógico de 1889 era si los indios eran capaces o no de educación, si era conveniente y posible uniformar la enseñanza en el abigarrado mosaico de culturas mexicanas, y si esta uniformidad contribuiría al reforzamiento

de la unidad nacional. Las lenguas vernáculas quedan al margen. Y cuando se cuenta con ellas, es para constatar que son una barrera infranqueable en el proceso de formación de la nación mexicana. Habrá que esperar a que la Revolución modifique la tendencia.

### **Manuel Gamio: entre la revolución y el relativismo cultural**

Se tiene la impresión de que la Revolución de 1910 representa una ruptura violenta frente al proyecto modernizante de la dictadura del general Porfirio Díaz. Y, en efecto, las apelaciones al ejido comunal y la comunidad primitiva de los revolucionarios agraristas representan una vuelta hacia las raíces indigenistas mexicanas. En todos los campos surge una revalorización radical de lo indígena hasta el punto de convertirlo en categoría y símbolo primigenio de la nacionalidad. Estaría, pues, uno tentado a pensar que el desenlace de este auge indigenista sería inevitablemente la revitalización de las lenguas vernáculas. Nada más lejos de la realidad. El hecho paradójico es que durante las dos primeras décadas de la Revolución se impone implacable la tesis positivista de la incorporación del indio a la sociedad nacional y la consiguiente destrucción o abandono de las lenguas nativas. Y habrá que esperar hasta 1934 para advertir una modificación de la postura incorporativa mediante una enmienda constitucional que da paso a la educación socialista en la que será posible la enseñanza bilingüe. Quiere esto decir que aún los cambios violentos, como son las revoluciones, se nutren del pasado, y que para explicar la insurgencia del nacionalismo revolucionario hay que seguir recurriendo a los vigorosos remanentes positivistas del pasado inmediato.

Un caso puntero de este entrecruzamiento de variables es el de Manuel Gamio cuya biografía política, intelectual y profesional se debate entre los dictados contrapuestos del positivismo, del nacionalismo revolucionario y del relativismo boasiano. Como dice Aguirre Beltrán, Gamio es el último gran positivista mexicano y el primer intelectual que se adhiere a una revolución cuyo líder máximo es calificado por la prensa capitalina como un vulgar asesino, el Atila del Sur. Pero no solamente se adhiere, sino que califica el movimiento insurgente campesino como una especie de indianismo o movimiento nativista. Nada extraño si se tiene en cuenta que Gamio es discípulo de Boas, estudioso de las civilizaciones precolombinas, y nahuatlato, es decir, ese hombre lanzadera que pasa los mensajes de la comunidad indígena al mundo criollo y viceversa. La sorpresa surge cuando vemos que ese movimiento indianista se convierte en un nacionalismo revolucionario cuyo principal postulado es la incorporación del campesinado a la civilización occidental con todas las consecuencias, siendo una de ellas la sustitución de las lenguas vernáculas por el castellano. Como buen nacionalista, Gamio cree que la lengua es la nación, su rasgo más definitorio. Y cuando dice esto, no está pensando en el nahua, que él hablaba con fluidez, sino en castellano. Igual que Justo Sierra declara que la presencia creciente del castellano hará desaparecer las lenguas locales, así también Gamio, en su estudio de 1922 sobre la Población del Valle de Teotihuacán, juzga como una «sustitución loable» el desplazamiento del nahua por el castellano. Más tarde, en 1935, en su libro *Hacia un México Nuevo*, describe como lamentable el multilingüismo de los países americanos y sugiere la solución del uso generalizado de un solo idioma que habrá

de ser, por supuesto, el castellano. Finalmente, en el Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, 1940, cuando la marea del relativismo lingüístico está en contra de la incorporación y la enseñanza directa del castellano, Gamio profetiza la desaparición de los idiomas nativos, cosa que, según él, facilitará grandemente la solución del problema indígena.

Resulta difícil entender esta postura de Gamio cuando se examina su trayectoria profesional y antropológica. Por la vida de Gamio se cruza la sombra de Boas y lo deja marcado. Gracias a Boas, Gamio acude a Columbia como becario de la Escuela Internacional recientemente inaugurada en México; Gamio es nombrado ayudante principal de Boas en su trabajo de campo mexicano y, cuando aún no ha defendido su tesis doctoral en Columbia, Gamio es nombrado quinto y último director de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía. Pues bien, de esta relación estrecha entre maestro y discípulo, se puede decir de Gamio que salió indemne al magisterio supremo de Boas. Si algo transmitía el maestro a sus fieles era el relativismo cultural que ponía en pie de igualdad a las lenguas y a las culturas, las precauciones contra el nacionalismo que podría derivar en formas de racismo y la preocupación de la Antropología aplicada respecto a su impacto en cuestiones nacionales. Se puede decir que Gamio hizo caso omiso de las enseñanzas del maestro y fue por libre. Ignoró sistemáticamente el relativismo cultural, siguió fiel al positivismo de su juventud, creyó que el destino de México estaba en una sola cultura y que ésta era la occidental y luchó siempre por la incorporación del indio a esa cultura, y se sirvió de la Antropología aplicada como de un instrumento para hacer de México una nación moderna e integrada.

Pero Gamio nunca pudo librarse de su circunstancia positivista. Su criterio científico le llevaba a negar valor a prácticas y creencias populares, así como su esquema de evolución ascendente le obligaba a calificar de positiva o negativa cualquier manifestación cultural. Por esta razón, siempre calificó de negativa y perjudicial la presencia de las lenguas vernáculas y de positivo el castellano por facilitar la homogeneización lingüística del país. Este pasar del relativismo cultural del maestro y esta lealtad a los postulados del nacionalismo revolucionario sumen a Gamio en una guerra intestina que sólo acaba con su muerte en 1960, al frente entonces del Instituto Indigenista Interamericano. Para esa fecha, su postura incorporativa había sido desbancada en 1932 con el subterfugio estalinista del respeto a las lenguas de las nacionalidades oprimidas, para ser desautorizada más tarde en el Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, 1940.

### **Pátzcuaro 1940: rehabilitación de las lenguas indígenas**

Cuando en 1940, el presidente Lázaro Cárdenas convoca el Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, se abre un capítulo importante en el proceso de recuperación de las lenguas vernáculas. Este capítulo nunca hubiera sido escrito sin el concurso de múltiples fuerzas que de forma convergente concurren a la preparación y maduración de dicho acontecimiento. En el campo académico, son de capital importancia las investigaciones llevadas a cabo por la Escuela de Yale. Nombres tales como Sapir, Whorf, Swadesh y Trager incorporan a la agenda académica los plan-

teamientos sobre la relación existente entre lengua, cultura y pensamiento. Las tesis de Boas sobre el relativismo cultural son refrendadas por los investigadores de Yale que establecen una estrecha relación entre lenguaje, las cosmovisiones singulares de cada grupo humano y su forma peculiar de categorizar la realidad. El introductor en México de la tesis del relativismo lingüístico no es otro que Julio de la Fuente quien, en las primeras sesiones del Congreso de Pátzcuaro, pone todo el peso y prestigio de su obra académica al servicio de la recuperación de las lenguas autóctonas. Gracias a las aportaciones de Whorf, las lenguas vernáculas se presentan al Congreso en pie de igualdad con las lenguas imperiales de la familia indoeuropea, las cuales dejan de jugar el papel de modelos excelsos en la evolución de la mente humana.

Otro antecedente o referente sin el cual la implementación de la política lingüística de Pátzcuaro hubiera sido inviable es el Instituto Lingüístico de Verano. Hay dos encuentros accidentales que ligan definitivamente al instituto misionero con la suerte de las lenguas vernáculas de México. En 1931, Moisés Sáenz, uno de los padres fundadores de la Escuela Rural de ideario radicalmente asimilista, se encuentra casualmente en Panajachel con Townsend, fundador del ILV. Sáenz queda tan impresionado con la eficacia del método que usa el misionero lingüista para alfabetizar a los cakchiqueles en su propia lengua que abandona su política incorporativa de asimilación del indio mediante la enseñanza directa del castellano y de sustitución de su cultura nativa por la cultura nacional. A partir de ese momento, Sáenz se vuelve un ferviente militante de las lenguas indígenas como medio de enseñanza y hace que Townsend se instale con su instituto en Morelos entre los nahuas. Unos años más tarde, otro encuentro fortuito entre el presidente Cárdenas y Townsend, esta vez en Tetelcingo, saldrá una amistad inquebrantable. De hecho, movido por el apoyo presidencial, Townsend funda en 1936 el ILV con el fin de difundir entre los pueblos étnicos del mundo las sagradas escrituras traducidas a su propia lengua. Para ello, los misioneros lingüistas se instalan en poblados remotos, aprenden la lengua indígena a la perfección, analizan su estructura, recogen el léxico, registran la fonética, descubren los significados y le dan al habla una expresión gráfica en signos de alfabeto latino, esto es, una ortografía fonémica donde cada sonido va representado por un signo único. Uno de estos misioneros lingüistas es Kenneth Pike, discípulo de Sapir como lo fuera Whorf y Swadesh. Pike, uno de los lingüistas más destacables del siglo XX, según Aguirre Beltrán, llega a México de rebote hacia 1935. Instalado en un pueblcito oaxaco, San Miguel el Grande, acomete la tarea de estudiar una de las lenguas tonales más complicadas y difíciles: el mixteco. Pronto Pike se convierte en una celebridad lingüística como estudioso de la fonología y estructura sintáctica de las lenguas tonales. Dos de sus obras, *Fonética y Fonémica*, se han convertido en el vademécum indispensable de la implementación lingüística en México. Sin las aportaciones de Pike en el campo del lenguaje, la política lingüística emanada de Pátzcuaro hubiera sido del todo inviable.

Otro de los desarrollos académicos que contribuyen a fundamentar las resoluciones lingüísticas de Pátzcuaro tiene que ver con la Psicología analítica. Diversos estudios destacan la huella indeleble que la adquisición del idioma materno deja en el niño, en un momento de intenso crecimiento biológico y maduración de la corteza cerebral. Experimentos llevados a cabo con bilingües demuestran que la adquisición

de conocimientos es más eficaz cuando se hace en la lengua materna. Lo cual lleva a la conclusión de que la enseñanza de los indios en su lengua materna contribuiría al mejoramiento de los medios de expresión y al desarrollo de unas facultades que hasta el momento han estado latentes.

En el frente político e institucional conviene resaltar ciertos hitos que constituyen obligados antecedentes sin los cuales no se entiende la convocatoria del Congreso de Pátzcuaro. En 1934, Lázaro Cárdenas, de campaña electoral por los altos de Chiapas, lanza su primer manifiesto indigenista ante una audiencia de tzotziles y tzeltales. Allí están ya las ideas de lo que ha de ser su discurso inaugural del Congreso de Pátzcuaro. Rechaza la fórmula de incorporar al indio a la civilización si ello significa acabar con su cultura primitiva, desarraigar los dialectos nativos, las costumbres y hasta los sentimientos profundos, en definitiva, desindianizar y extranjerizar. No se busca una vuelta al mundo indígena precortesiano ni un estancamiento alejado de la vida actual. Lo que se busca es el desarrollo de las facultades naturales de la raza indígena, el mejoramiento de las condiciones de vida mediante el acceso a las ventajas técnicas modernas, pero siempre respetando su personalidad y conciencia racial. Se entiende así cómo el Congreso de Pátzcuaro para el presidente Cárdenas no es sino el remate de una voluntad política gestada desde los primeros días de su campaña electoral.

En 1937, Carlos Basauri, como jefe del Departamento de Educación Indígena de la SEP, aprovecha la III Conferencia Interamericana de Educación para exponer su Plan Nacional de Educación Bilingüe. De entrada, Basauri estima que el objetivo de la educación incorporativa para lograr una sola comunidad de habla es una quimera como lo es también la predicción del abandono de las lenguas indias. A la Conferencia asiste Rafael Ramírez, uno de los santones de la teoría de la incorporación y un defensor a ultranza de la Escuela Rural Mexicana que practica la enseñanza directa del castellano. Basauri tiene el valor de oponerse públicamente al gran promotor de la castellanización y, aunque admite la enseñanza del castellano como segundo idioma por aquello de garantizar un vehículo de comunicación entre los indios y el resto del país, sin embargo, deja bien claro el valor cultural de las lenguas indígenas como instrumento primario de enseñanza.

En enero de 1939, en la Asamblea de Filólogos y Lingüistas, Rubín de la Borbolla lanza otra andanada contra la teoría vigente de la incorporación a la que tilda de demoleadora de las lenguas nativas, reduciendo al indio a la condición de extranjero en su propia patria. Así que la Asamblea se cierra proponiendo la enseñanza en lengua materna, a cargo de maestros que hablen la lengua local para proseguir, más tarde, con la enseñanza de la lengua nacional. En diciembre de ese mismo año, 1939, Chávez Orozco, a la sazón director del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, creado por Cárdenas en 1936, las conclusiones de la Conferencia donde se declara el respeto a la personalidad de los indígenas, a su idioma, a sus costumbres y hasta a su derecho de autodeterminación cultural y política. Consecuentemente, la escuela rural indígena ha de ser bilingüe y atendida por maestros nativos conocedores del idioma. Sin duda, estas conclusiones son el ensayo preparatorio de la declaración solemne del Congreso de Pátzcuaro sobre la desautorización de la teoría incorporativa como un pretexto más para la explotación de las comunidades indígenas.

Cuando se abre el Congreso, la delegación mexicana está formada por Chávez Orozco y Lombardo Toledano, dos eminentes caudillos culturales del nacionalismo revolucionario, como diría Krauze. Debido al nombramiento de Chávez Orozco como presidente del Congreso, va a ser Lombardo Toledano quien asuma el papel de portavoz de la delegación mexicana. Lombardo Toledano es un abogado sindicalista que procede de Teziutlán, una ciudad ubicada en una región de refugio donde los indígenas hablan nahua y totonaca. Inspirados en la Escuela Racionalista de Francisco Ferrer, los dirigentes sindicalistas crean la Escuela Nueva socialista, donde la enseñanza del castellano garantiza la comunicación entre indígenas y la salvaguardia de las propias culturas indígenas. Pero la enseñanza del castellano no significa para el movimiento obrero castellanización directa, una estrategia que humilla al indio al considerarlo como ser inferior al que hay que elevar a la condición de europeo. En 1931, Lombardo publica su única obra etnográfica *Geografía de las Lenguas de la Sierra de Puebla*, donde se recoge la hipótesis whorfiana de que el idioma no es un simple vehículo de comunicación sino un medio de categorizar la realidad y el concepto de vida de sus hablantes. Si no se respeta esta dimensión del lenguaje, piensa Lombardo, toda obra de unificación social y racial de México será un intento fallido.

En la década de los treinta, Lombardo viaja a la URSS y queda fascinado por el poder de transformación de la Revolución bolchevique. Armado con las tesis estalinistas de nación, de nacionalidades oprimidas y su derecho a la autodeterminación, vuelve a México y comprende que la fórmula positiva de la incorporación del indio a la civilización no resuelve el problema de la masa indígena mexicana. Hay que ir, por tanto, al fomento de las lenguas vernáculas, a la colectivización del trabajo agrícola y a la autonomía política de los grupos indígenas de forma que puedan decidir su propio desarrollo. Para Lombardo, las comunidades indígenas no son sino nacionalidades oprimidas por una nación que a su vez es oprimida por el imperialismo internacional. Una prefiguración, como se ve, de la teoría del colonialismo interno de Pablo González Casanova, según la cual los indígenas son colonizados por mexicanos que a la vez que colonizan son también colonizados. Cuando Lombardo Toledano propone en el Congreso de Pátzcuaro, 1940, el uso de las lenguas vernáculas se cuida mucho de aludir al derecho de autodeterminación de las nacionalidades oprimidas. Proclamar semejante derecho podría resultar explosivo en un México en proceso de formación de su unidad nacional, siempre sometido al riesgo de una eventual disgregación. Y de sobra sabía Lombardo, para esas fechas, que la misma URSS había cambiado sustancialmente su postura respecto a las nacionalidades oprimidas, que el ruso se estaba imponiendo como lengua franca en las distintas repúblicas de la Unión y cómo los funcionarios rusos acaparaban los partidos comunistas locales. Con todo, no hay duda de que, en la antesala del Congreso de Pátzcuaro, uno de los factores que contribuye a modificar la tendencia de los rígidos postulados de la incorporación es la tesis estalinista de las nacionalidades oprimidas, aireada discretamente por boca de su vocero Lombardo Toledano.

La posición oficial del indigenismo mexicano en el Congreso de Pátzcuaro está contenida con absoluta fidelidad en la ponencia de Luis Álvarez Barret, un maestro bilingüe de maya y castellano sabe por experiencia propia que, en cualquier situación de lenguas en contacto, la lengua prestigiosa y dominante termina imponiéndose sobre

la subordinada. Los postulados políticos que Álvarez Barret proclama en su ponencia no podían ser otros que el respeto a la personalidad indígena, el uso de las lenguas nativas en la etapa inicial del plan educativo, la vida indígena como centro polarizador del trabajo escolar y, finalmente, la enseñanza de la lengua nacional, una vez que los escolares fueran alfabetizados en su propia lengua. Para el maestro bilingüe era meridianamente claro que la simultaneidad en la enseñanza de las dos lenguas era un elemento distorsionante que siempre daba por resultado el predominio de la lengua dominante sobre la lengua local.

Paradójicamente, la década de los cuarenta va a ser una década desgraciada para el progreso de las lenguas vernáculas en México. A los problemas técnicos y a las reformas institucionales que complican la aplicación práctica de las conclusiones de Pátzcuaro, se ha de añadir la soterrada resistencia de los que seguían abogando por la fórmula de castellanización directa. Para muchos funcionarios en puestos clave de la Administración, las lenguas vernáculas siguen siendo una amenaza para la unidad nacional, y la lengua dominante, el símbolo de la identidad mexicana. Afortunadamente, en 1948, se crea el Instituto Nacional Indigenista con el propósito explícito de abordar un proyecto de acción integral donde la alfabetización en las lenguas vernáculas resucita con vigor y entusiasmo los postulados defendidos en Pátzcuaro.

### *De eso que llaman la antropología mexicana*

Los años sesenta son una década turbulenta para el desarrollo de la antropología en el mundo. El acceso a la independencia de los pueblos colonizados sacude los cimientos de la disciplina y cuestiona sus mismas raíces epistemológicas, poniendo en solfa su cuerpo teórico, su metodología, su independencia para alcanzar la objetividad, hasta su mismo objeto de estudio, en definitiva, su propio estatuto científico. Voces agoreras anuncian la desaparición de la Antropología como disciplina científica debido a su supuesto contubernio con el colonialismo, a sus implicaciones ideológicas al servicio de la explotación y al uso espúreo de la ciencia para fines políticos. En pocos años, la que fuera disciplina emblemática de los países colonizadores se convierte en disciplina maldita, y antropólogos e indigenistas pasan a convertir se en oscuros menestrales sospechosos de servir los intereses del imperialismo. A todo ello contribuyen no sólo los acontecimientos de la descolonización, sino proyectos de gran envergadura como el proyecto Camelot, que terminó revelándose como un plan clandestino del Departamento de Estado norteamericano al servicio de la contrainsurgencia, donde los ingenuos antropólogos desempeñaron un papel de «mamporreros» en asuntos turbios como la guerra del Vietnam.

Un botón de muestra de este estado de cosas fue el Congreso de Americanistas celebrado en Lima en 1970. Todo estaba preparado para que Jaulin, con aires de energúmeno y profeta, gritara a los cuatro vientos la catástrofe final del etnocidio. No pudo ser, y uno de sus epígonos, Juan Monod, se encargó de arremeter contra los misioneros católicos y protestantes por su proselitismo, contra las organizaciones indigenistas por su voluntad de integrar a los indios en la civilización occidental, contra los marxistas criollos por predicar la lucha de clases entre comunidades primitivas igualitarias y, finalmente, contra los antropólogos por reducir a los indígenas a mero



objeto de estudio, abandonándolos a merced de los intereses coloniales, cuando el destino más noble de todo antropólogo debiera ser el de convertirse en militante de los movimientos de liberación de los países donde hace trabajo de campo. Según la fórmula estratégica de Gunder Frank, todo antropólogo que se precie de tal debería estar al frente de diez mil guerrilleros. Este tipo de invitaciones a la subversión era papel corriente en la literatura antropológica de la década, como se deja ver en el artículo de Kathleen Gough sobre «Antropología e Imperialismo».

En México hay dos autores destacables que caldean el clima intelectual de lo que habrán de ser las declaraciones de Barbados en 1971 y 1977: Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen. Al primero se debe la teoría del colonialismo interno, según la cual los grupos étnicos mexicanos no son sino colonias internas en su propia patria, explotados y colonizados por un gobierno nacional que se dice revolucionario y un cortejo de instituciones que, so capa de integrar al indio, lo esquilman y alienan en el más puro estilo colonizador. Independientemente de la fragilidad de esta hipótesis, lo cierto es que logró desacreditar la postura integradora de la Antropología indigenista mexicana mantenida desde el congreso de Pátzcuaro. Rodolfo Stavenhagen, partiendo ya de la teoría del colonialismo interno, formula las líneas maestras de lo que debe ser el indigenismo de participación o autogestión para arrancar de su marginalidad a las comunidades indígenas. Al socaire de este indigenismo autogestionario, han nacido asociaciones autóctonas sin ningún carácter representativo, lideradas por indígenas profesionales convenientemente adiestrados en las artes de la manipulación.

Pero la Antropología crítica que de verdad ha de sentar las bases de las declaraciones de Barbados, nace en México con la publicación, en 1970, de un librito titulado *De eso que llaman la antropología mexicana*. Ya para esas fechas, Arturo Warman y Guillermo Bonfil habían sido expulsados de sus cátedras por haber participado intensamente en el movimiento anarco-estudiantil del 68. El ensayo con que contribuye Bonfil a *De eso que llaman...* Se titula «Del indigenismo de la Revolución a la Antropología crítica». En él se hace un repaso a las distintas modalidades que el indigenismo mexicano ha experimentado a lo largo del siglo XX, para detenerse en la modalidad ácrata y utópica del indigenismo participativo, vigente en la actualidad. Como dice con gracia Aguirre Beltrán, el indigenismo de Bonfil es un indigenismo genético, pues de raza le viene al galgo. Su padre, Ramón Bonfil, fue un viejo maestro que se opuso en su día al indigenismo de incorporación practicado en las primeras décadas de la Revolución y defendió apasionadamente las tesis integradoras sancionadas en Pátzcuaro. Sin duda, Guillermo Bonfil se siente eslabón de una larga cadena. Asiste al primer encuentro de Barbados, 1971, con una ponencia en que denuncia la política indigenista mexicana como hija de una situación colonial que habría que extirpar si se quiere liberar al indio. Más tarde, en 1981, escribirá *Utopía y Revolución* donde recoge las propuestas y conclusiones elaboradas por los antropólogos críticos del continente americano y que se conocen como la Declaración de Barbados, 1971. Su argumento central no es otro que la noción antropológica del relativismo cultural que confirma el carácter único de las culturas indias dentro de la humanidad, la grave pérdida que puede significar su exterminio para el conocimiento de la condición humana, y la actitud decidida de comprometerse militantemente en la lucha por la liberación del indio.

En la segunda reunión de Barbados, 1977, los antropólogos críticos llegan acompañados de indios profesionales que suscriben la primera Declaración y aprovechan la ocasión para denunciar al apartheid africano, al sionismo y al Instituto Lingüístico de Verano al que se echa en cara con especial virulencia el que su enseñanza de lectoescritura en lenguas vernáculas no tenga otro objetivo que el de la lectura de los libros sagrados, aportándole un bledo la transmisión de contenidos culturales nativos. En Barbados II se pide también el fin de la dominación física expresada en el despojo de las tierras, y el fin de la dominación cultural promovida por la política indigenista, por la escuela pública y los medios de comunicación. Todos estos medios contribuyen a la desindianización de los pueblos indígenas y a su integración en el modo de producción burgués capitalista a cambio de unas migajas económicas y al precio de una pérdida de identidad y cohesión social.

A pesar del radicalismo utópico de estas declaraciones, se puede decir que hay algo en lo que el indigenismo integrador y el indigenismo participativo convergen. Ese algo es el valor de las lenguas vernáculas como instrumento en la lucha política y en el desarrollo cultural. Aunque se debe reconocer que Barbados II ha puesto más hincapié en la capacidad de las lenguas vernáculas para acometer la acción revolucionaria: la invención de un léxico que fomente la conciencia colectiva y contribuya a la recreación social del grupo étnico y a su participación en un proyecto civilizatorio plural y democrático. Por el contrario, un sector marxista del indigenismo autogestionario ha hecho formulaciones lingüísticas arriesgadas como que el único rasgo pre-capitalista que conservan los indígenas, metidos de hoz y coque en el modo de producción burgués, es la lengua. En cuyo caso, las lenguas vernáculas quedarían reducidas a la condición de meros remanentes o supervivencias superestructurales, condenadas a un status de inferioridad y al inminente riesgo de extinción con el advenimiento de formaciones sociales nuevas.

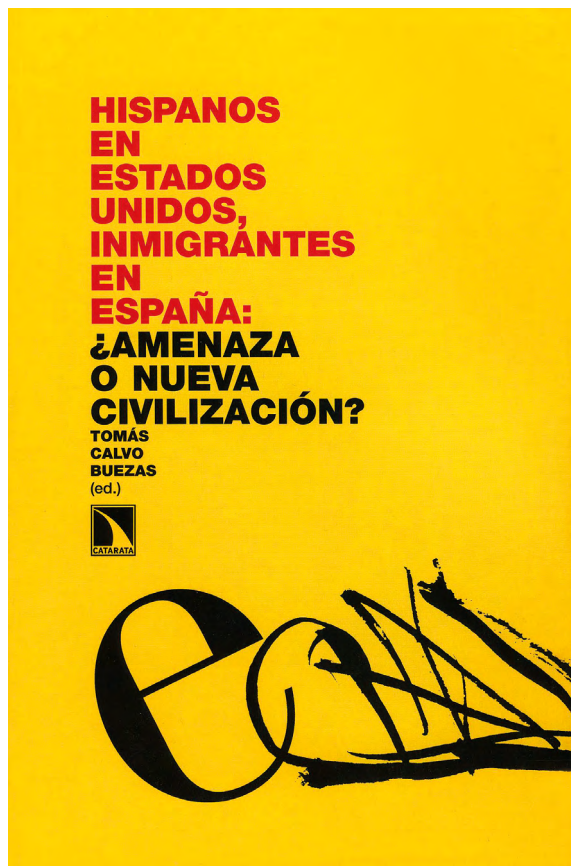
Un rasgo peculiar que distingue al indigenismo participativo del indigenismo integrador es la exaltación de la etnicidad, la etnicidad como símbolo y bandera que promueve movimientos reivindicativos de negritud, de poder indio o poder chicano. Desde el indigenismo integrador se mira con cautela esta glorificación de la etnicidad. Siempre se han diferenciado las relaciones étnicas de las relaciones de clase, y el espíritu comunal tribal de la conciencia clasista. Y cuando desde el indigenismo integrador se aboga por la proletarianización del indio, no se aboga por la pérdida de su identidad sino por la lucha de clases como única vía que ha tenido la humanidad para su liberación. En definitiva, las luchas étnicas son un callejón sin salida y siempre enmascaran la verdadera lucha que es la lucha de clases. Finalmente, el reparo que se le puede hacer al indigenismo ácrata de autogestión es que carece de viabilidad, estando como está dentro de una sociedad organizada en torno a la propiedad privada de los medios de producción. Como proyecto civilizatorio, el indigenismo participativo va más allá de la economía y cultura capitalistas. Más aún; dado su carácter ácrata, va por delante del mismo proyecto de sociedad socialista que estaría obligada a observar ciertas etapas intermedias como antesala de la gran formación social libertaria. Lo que no ofrece dudas es que la puesta en práctica de los postulados de este indigenismo participativo supone dificultades sin cuento para una institución tan sola y marginada como es el Instituto Nacional Indigenista.

Así lo reconocía Félix Báez el 14 de mayo de 1982, frente al candidato a la presidencia de la República, en la ciudad de Tepic.

## Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G. (1993). *Lenguas vernáculas*, FCE (Tomo XII Obra antropológica).
- Alcina Franch, J. (comp.) (1990). *Indianismo e indigenismo en América*. Alianza Editorial.
- Barreda, G. (1909). *Carta a Mariano Riva Palacio*. Economía.
- Bonfil, G. (1994). *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo.
- Brading, D. (1973). Fray Servando Teresa de Mier. En *Los orígenes del nacionalismo mexicano, Sepsetentas*, 82.
- Frank, A. G. (1973). *América latina: subdesarrollo o revolución*. Era.
- Gamio, M. (1922). *La población del Valle de Teotihuacán*. SEP-Talleres Gráficos.
- Heath, S. (1972). *La política del lenguaje en México: de la Colonia a la Nación*, SEP-INI. Konetzke, R. (1976). *América Latina. La época colonial. Siglo XXI*.
- Krauze, E. (1985). *Caudillos culturales en la Revolución mexicana*. SEP-Siglo XXI.
- (1980). *La Constitución y la República*. Gobierno del Estado de Veracruz.
- Lorenzana, F. A. (1769). *Concilios Provinciales*. Hogal.
- Mendieta, G. (1945). *Historia eclesiástica indiana*. Chávez Hayhoe.
- Rosenblat, Á. (1954). *La población indígena y el mestizaje en América*. Editorial Nova.

### 2.2.3. DIGLOSIA, ASIMILACIÓN Y BILINGÜISMO ENTRE LOS HISPANOS DE ESTADOS UNIDOS<sup>31</sup>



Portada del libro: *Hispanos en Estados Unidos, Inmigrantes en España*.

#### Introducción

Con la publicación de los datos del Censo de Población de los EE.UU. correspondiente al año 2000 surge un acuerdo generalizado entre los analistas sociales de que la comunidad hispana, la minoría más numerosa del país, es portadora de un gran potencial demográfico, sociocultural, político y económico. A partir de esta constatación, y dentro del campo de la sociolingüística proyectiva, diversos autores se han

<sup>31</sup> Valladares Fernández, S. (2006). Diglosia, asimilación y bilingüismo entre los hispanos de Estados Unidos. En Calvo Buezas, T. (ed.). *Hispanos en Estados Unidos, emigrantes en España: ¿amenaza o nueva civilización* (pp. 317-341). Catarata. Este artículo también se publicó en inglés, junto con otros artículos seleccionados de este mismo libro. T. Calvo Buezas y otros (eds.) (2007). *Immigration in United States and Spain: Considerations for Educational Leaders*. Universidad de Houston.

lanzado a dibujar los escenarios del futuro del español en los EE.UU. Estos escenarios tienen que ver básicamente con situaciones de diglosia, asimilación lingüística y bilingüismo, un trío que no agota ni mucho menos las posibles alternativas que se pueden derivar de la coexistencia del español e inglés como lenguas en contacto sobre un mismo territorio.

Este capítulo trata de perfilar conceptualmente estas tres alternativas, observar empíricamente su desarrollo, sugerir la viabilidad de alguna otra, como es la formación de una nueva lengua, dotar este planteamiento de una cierta perspectiva histórica remontándose, al menos, a los años setenta, cuando estudié el fenómeno de la asimilación lingüística de los hispanos en el área de la Bahía de San Francisco, California, y finalmente contribuir a despejar el horizonte con mi propuesta que, a pesar de sus fundadas razones, tiene mucho de apuesta. Desafortunadamente, la sociolingüística no dispone del grado de predicción de la lingüística. La intención es más modesta. El futuro del español en EE.UU. está por escribirse. Esa realidad, como todos los hechos socioculturales, será el resultado de un laborioso proceso de reconstrucción social donde queda comprometida la creatividad e imaginación de una multitud de actores sociales. Este trabajo pretende participar en ese complejo proceso de construcción social de la realidad lingüística de los hispanos.

### Al principio fue la diglosia

Es ya un lugar común aplicar en su sentido más amplio el concepto de diglosia que Charles A. Ferguson desarrolló en 1959. Según este autor, la diglosia es el uso discriminado de dos variedades de la misma lengua, tal como se observan en el árabe clásico y el árabe popular, el griego clásico y el griego popular. Sin embargo, a partir de la revisión del concepto por parte de John A. Gumperz (1966) y especialmente de Joshua A. Fishman (1972c), se llegó a un acuerdo de conveniencia por parte de los sociólogos del lenguaje más que de los sociolingüistas, todo hay que decirlo, de que la diglosia se aplicara al uso discriminado de dos variedades lingüísticas de cualquier tipo (dos lenguas distintas, por ejemplo), siempre que una variedad se ocupara de las funciones de la alta cultura y la otra se limitara a cubrir las funciones de la baja cultura. Así las cosas, está claro que el español e inglés de los EE.UU. se hallan en una situación diglósica desde que entraron en contacto en el suroeste norteamericano durante la primera mitad del siglo XIX. Una situación en la que el inglés de los vencedores cubre los campos de la política, la administración y la enseñanza, mientras que el español de los vencidos o recientes inmigrantes queda relegado al ámbito de la familia, conversaciones de cocina o a una tradición oral folklórica progresivamente disminuida. Más que las cifras de las encuestas son elocuentes los testimonios de los informantes cualificados. Dice Rubén Salazar, director de informativos del canal de TV AMEX en Los Ángeles y columnista de *Los Angeles Times*:

Desde el principio lo sabe uno: hablar español te marca. Tu madre, tu padre, tus hermanos y hermanas, tus amigos, todos hablan español. Pero el conductor del autobús, el maestro, el policía, el empleado de la tienda, el hombre que viene a cobrar el alquiler todos los meses –toda esta gente que hace cosas importantes– ninguno habla español (1992: 829).

No hay duda de que es el inglés el que suena en los espacios públicos, en las ocupaciones con un mínimo de reconocimiento social, mientras el español queda reducido a las relaciones familiares y de amistad. Un escritor hispano que construye con detenimiento esta distribución diglósica del español e inglés es Richard Rodríguez. En su autobiografía *Hunger of Memory*, Rodríguez con acuciosa minuciosidad relata la terrible experiencia de un niño de seis años, hijo de inmigrantes mexicanos, que asiste por primera vez a una escuela parroquial de Sacramento, California, regentada por monjas irlandesas:

[...] en mi condición de niño socialmente desfavorecido, consideraba que el español era una lengua privada. Lo que yo necesitaba aprender en la escuela era que tenía el derecho, y la obligación, de hablar el lenguaje público de los gringos... afortunadamente, mis maestras cumplían con su responsabilidad sin concesión alguna al sentimentalismo. Tenían claro que lo que yo necesitaba era hablar un lenguaje público... porque yo sospechaba que el inglés era intrínsecamente un lenguaje público mientras que el español era privado. Fue así como advertí rápidamente la diferencia radical entre el lenguaje de la escuela y el lenguaje de la casa (1982: 19-20).

Tras esta declaración de principios, Richard Rodríguez arremete contra la educación bilingüe porque convierte en un tema étnico lo que no es sino una prueba de ingreso en una clase social, es decir, el tránsito desde una familia de clase trabajadora a un aula de clase media. Él mismo reconoce que en este bautismo por inmersión en inglés a punto estuvo de ahogarse con los endiablados fonemas atragantándose en su garganta. Aunque pronto llegó a la convicción («de la suave mano de sus maestras») de que el inglés era la lengua de su identidad pública. Y es que, para un niño hispano de Sacramento, la adquisición del inglés como segundo idioma conlleva una experiencia traumática de pérdida. Más que una dificultad lingüística, el niño latino, dice Rodríguez, debe vencer una dificultad psicológica, ya que adquirir la lengua del conductor de autobús y del patrón de papá supone inevitablemente la pérdida de los símbolos más íntimos de la infancia. El mismo Richard confirma la irreparable pérdida:

A medida que mis hermanos y yo aprendíamos más y más inglés, menores eran los intercambios de palabras con mis padres... las comidas se convirtieron en un mar de silencio donde sólo se oía el tintineo de los cuchillo y tenedores contra el plato. Mi madre acompañaba sus breves comentarios con una leve sonrisa, mientras mi padre, al otro extremo de la mesa, masticaba en silencio con la mirada perdida en el techo (1982: 23).

Como se ve, la situación diglósica, que por naturaleza es estable, tiende a romper su equilibrio normal en la distribución de funciones: el sector público para el inglés, el privado para el español. Vemos que, en la segunda generación, cuando se produce una asimilación lingüística acelerada, el equilibrio se rompe a favor de la lengua dominante, el inglés. El mismo Richard recuerda que, a partir de su temprana americanización, nunca más pudo pronunciar con naturalidad las palabras del español y nunca más pudo llamar a sus padres por los nombres de mamá y papá, algo que hubiera sido un recordatorio lacerante del drástico cambio experimentado. Por otro lado, las expresiones inglesas *mom and dad* no le parecían adecuadas para sus padres.

Pero antes de llegar a esta situación de mutismo intergeneracional, el equilibrio diglósico siempre termina rompiéndose un día fatídico, cuando el director/a de la escuela pregunta inquisitivamente a la pareja de padres latinos convocados a la escuela para discutir los problemas escolares de su hijo: «Porque, ¿no le estarán ustedes hablando en español a su hijo?». Mr. Rodríguez relata así la escena:

Un sábado por la mañana se presentan en casa tres monjas. Se sientan en el sofá azul del salón, tiesas como tres velas solemnes. Desde la puerta de otra habitación pude observar el choque de dos mundos, las caras y las voces de la escuela invadiendo el ambiente familiar de la casa. Cuando de pronto, se oyó algo así:

—Sr. Rodríguez, ¿sus hijos no estarán hablando sólo español en la casa? —Y a continuación, con mucho tacto, se dirigen a mi madre:

—¿No sería posible que usted y su marido animaran a los muchachos a hablar en inglés cuando están en la casa? —Por supuesto, mis padres dijeron que sí (1982: 20).

Este fue el comienzo del fin, el fin del respeto hacia unos padres que se esforzaban en vano y sólo conseguían unos ridículos y risibles sonidos en inglés, el fin de la comunicación intergeneracional y el fin del equilibrio diglósico entre las dos lenguas. Pero hay algo más. Cuando una lengua está asociada permanentemente a segmentos de población pobre e ignorante, a los grupos más bajos de la escala ocupacional, esa lengua termina por convertirse en una etiqueta negativa del hablante, en un marcador de estigma social. La ecuación perversa de que allí donde hay pobreza e ignorancia, allí se mantiene el español, termina haciendo verdadera la ecuación contraria: allí donde hay promoción social y preparación académica, allí desaparece el español y se implanta el inglés. En ambas ecuaciones, el estereotipo popular asocia el español con la pobreza y al inglés con el ascenso social, lo que disminuye la autoestima y aumenta el auto-odio lingüístico hacia el español, al tiempo que incentiva un fuerte sentimiento de lealtad lingüística hacia el inglés. Esta definición del español como marcador de estigmas sociales es otra forma de negativizar la lengua a la que en la distribución diglósica corresponden las funciones de la baja cultura. Y ello a través de la escuela, tal como lo confirma de nuevo Rubén Salazar (1992: 39):

Por fin llega el día en que tu maestro —esa persona que te ha enseñado las cosas importantes de la vida— te dice que hablar español es un error. Luego vas a tu casa, besas a tu madre y le dices unas pocas palabras en español. Luego te acercas a la ventana con la mirada perdida, mientras tu madre te pregunta:

—¿Qué es lo que te pasa?

—Nada, mamá —contestas, porque no puedes entender dónde está el error.

La descalificación del lenguaje subalterno en la situación diglósica puede ser más contundente. Como atestigua Salazar en un informe presentado a la *U.S. Commission on Civil Rights*, en San Antonio, Texas, diciembre 1968, muchos estudiantes del suroeste norteamericano han visto cómo su lengua era definida como una lengua sucia, de palabras y pensamientos sucios, en fin, un asco de lengua. Todo ello deriva en sentimientos de alineación y hostilidad, confusión de identidad y baja autoestima. Como decía el senador estatal de Texas, José Bernal: «Los responsables de la educación han tratado de deshacerse de nuestra lengua hasta el punto de que los niños méxico-

americanos se sienten avergonzados de hablar español y ser mexicano» (Sandoval, 1992: 331). Esta desvalorización del español, con su falta de apego emotivo y lealtad lingüística, es la consecuencia natural de una situación que refleja las relaciones asimétricas de dominación y subordinación entre ambas lenguas. Es tal la convicción del papel ancilar del español en EE.UU. que hay latinos de segunda generación, perfectamente bilingües, que preguntan afirmando: «En la Universidad de Madrid las clases son en inglés, ¿no es cierto?» Uno de los descubrimientos que los estudiantes de intercambio de la Universidad de California hacen tras su estancia de nueve meses en la Universidad Complutense es que el español, además de usarse en la casa, sirve para hablar de política, demografía y sociología en los espacios públicos. Y deciden no sentirse avergonzados por más tiempo de hablar español con sus cuates en *Islos*, es decir, en el barrio de *East Los Angeles*.

### Diglosia sin bilingüismo

La política lingüística de los EE.UU. respecto a los inmigrantes ha sido abiertamente asimilacionista. La persistencia en suelo norteamericano de cualquier lengua extranjera llevada por grupos inmigrantes se consideró como un rasgo de antiamericanismo. El presidente Theodore Roosevelt lo dijo alto y claro: «Aquí sólo hay sitio para una lengua, y esa lengua es el inglés». Hoy se puede decir que tal política de asimilación ha cumplido sus objetivos y todo el mundo está de acuerdo en que el cambio lingüístico al inglés es un proceso que dura tres generaciones: la primera generación inmigrante aprende todo el inglés que puede, que más bien es poco, y recurre a su lengua materna para las funciones domésticas; la segunda generación sigue hablando en casa la lengua materna, pero en los espacios públicos de la escuela y el trabajo usa el inglés sin acento; y la tercera generación pierde el control de la lengua materna, mientras el inglés pasa a cumplir no sólo las funciones del espacio público sino también las del espacio familiar y doméstico. Llegados a este punto, bien se puede decir aquello de que EE.UU. es un cementerio de lenguas extranjera, pues raramente ninguna de las lenguas maternas portadas por los grupos inmigrantes se mantiene más allá de la tercera generación.

Con algunas matizaciones, este esquema se aplica a los hispanos de EE.UU. Por lo que respecta a la primera generación de inmigrantes, se ha de decir que cumplen los requisitos de una situación que Fishman identifica como de diglosia sin bilingüismo. Explicada ya la situación de diglosia en los párrafos anteriores, vamos a tratar de explicar por qué esa primera generación no adquiere el inglés como segundo idioma en un nivel tal que pueda ser caracterizada como bilingüe. En este segmento de población hispana se da, en primer lugar, lo que se conoce como la restricción funcional del inglés. Según la terminología de Smith (1972), las funciones del lenguaje pueden ser de comunicación, de integración y de expresión simbólica e identitaria. Para que se cumpla la función de comunicación entre los grupos inmigrantes y los miembros de la sociedad de acogida, tan sólo se requieren unos mínimos requisitos léxicos, morfológicos y sintácticos. Aun en el caso de una fonología imprecisa, un léxico escaso, una morfología que no respeta regímenes o concordancias o normas de prefijación o sufijación, podría darse la función comunicativa entre ambos interlocutores. No es éste el caso de la función de integración. Para que el lenguaje funcione como un



marcador social de afiliación o pertenencia grupal, los requisitos fonológicos, léxicos, morfológicos deben ser observados a rajatabla.

Pues bien, el grupo hispano de primera generación, como todo grupo inmigrante, tiene un proyecto de mejorar de vida, pero no de integrarse de una vez por todas en el país anfitrión. Éste es un rasgo diferencial con respecto a los grupos inmigrantes procedentes de Europa en la primera mitad del siglo XX. Cuando los polacos viajaban como inmigrantes a América hacían un viaje sin retorno, quemaban sus naves y decidían construir una nueva vida. Por muchas razones, los hispanos, especialmente el grupo mexicano, el más numeroso, no llegan a EE. UU. con este designio de integrarse, sin más, en *el American way of Life*. Ello quiere decir que su abordaje del inglés como segunda lengua es únicamente a efectos de comunicación y no de integración. Pero como queda dicho, para comunicarse en un entorno de trabajo manual y rutinario no se precisa un control preciso del lenguaje. Bastan ciertos rudimentos. Esto explica el fenómeno de los fósiles lingüísticos, según terminología de Selinker (1972). Se observa en grupos inmigrantes, y en los hispanos de primera generación, que la adquisición del inglés como segundo idioma no progresa con los años de estancia. Está estancado, fosilizado, debido a esa restricción del inglés a la simple función de comunicación, una función que no exige la precisión fonética, las redundancias morfológicas, la propiedad léxica, requisitos todos ellos que no añaden nada a los contenidos básicos de comunicación, pero que son indispensables para que un hablante se identifique como miembro de un grupo. En el trasfondo de esta explicación están las conocidas hipótesis de *la pichinización y creolización* expuestas por Keith Whinnom (1977: 91).

Finalmente, adviértase que esta falta de motivación integradora no siempre es responsabilidad del grupo inmigrante. El proceso de la asimilación lingüística es un camino de doble sentido. No sólo depende de la motivación del grupo inmigrante sino también de la política de integración de la sociedad receptora. Aún en el caso de que esta política sea de decidida asimilación, como es el caso de los EE. UU., si las expectativas ocupacionales de los hispanos de primera generación no van más allá de los estratos inferiores de la escala ocupacional, la reacción plausible del inmigrante hispano es no esforzarse en mejorar su inglés ya que las expectativas de aplicarlo son escasas. Con lo cual se produce un círculo vicioso en que es difícil determinar si la falta de promoción laboral es debida a la falta de competencia lingüística, o si no hay competencia lingüística debido a la falta de oportunidades laborales. Una situación que aparece de vez en cuando entre grupos inmigrantes de primera generación y que se conoce como semibilingüismo. Los inmigrantes hispanos de primera generación la evocan cuando afirman: «Estamos olvidando el español, y aún no hemos aprendido el inglés».

Por otra parte, el modelo de distancia social propuesto por Schumann (1976a) explica de una forma más comprensiva la precaria adquisición del inglés por parte de la primera generación de hispanos. Schumann construye su modelo de distancia social en función de una serie de variables como el grado de congruencia de las culturas del grupo inmigrante y la sociedad receptora, la mayor o menor proximidad entre ambas lenguas en contacto, el proyecto de estancia, el régimen de asentamiento, nivel de asociacionismo del grupo inmigrante. La medición de estas variables en escalas de distancia social permite predecir la mayor o menor probabilidad de que el

grupo inmigrante vaya a adquirir la segunda lengua. En los estudios realizados entre grupos hispanos de primera generación en las últimas tres décadas del siglo XX, los valores de distancia social de los hispanos con relación a la sociedad norteamericana eran superiores a la media, lo que invita a pensar que amplios segmentos del grupo hispano de primera generación nunca ha alcanzado un control suficiente del inglés como segundo idioma. Algunos informantes llegan a expresar esta situación de forma cazurra: «Si los anglos no aprenden español, ¿por qué habría yo de aprender inglés?». Y es cierto que la burbuja hispana de Los Ángeles es de tal magnitud (cuatro millones de hispanos) que uno puede atender a todas sus necesidades sin necesidad de recurrir al inglés.

### Asimilación de la Segunda Generación

A pesar de las alertas disparadas por el movimiento nativista norteamericano *Official English/English Only* en relación a la presunta resistencia de los grupos hispanos a dejarse asimilar por la lengua de la sociedad de acogida, hay que dejar claro que las pautas de asimilación del inglés por parte de los hispanos de segunda generación son básicamente similares a las de cualquier otro grupo inmigrante. Fishman deja constancia de ello cuando afirma (1992: 168) que, con la excepción de ciertos grupos aislados, demográficamente insignificantes.

Todas las minorías etnolingüísticas en los EE.UU. pierden su lengua de origen casi completamente en la segunda o tercera generación, una vez asentados en el medio urbano norteamericano. En ese momento, no sólo se convierten en hablantes habituales de inglés sino en hablantes de inglés exclusivamente. Y los hispanos no son una excepción a esta ley de hierro en lo que a la adquisición del inglés se refiere.

La única excepción a esta ley de hierro, continúa diciendo Fishman, es que entre los hispanos el español permanece algo más, una generación a lo máximo, debido al flujo migratorio de inmigrantes hispanos monolingües en los barrios latinos de las ciudades norteamericanas. Como resultado de este flujo constante, la concentración de hispanohablantes sigue siendo alta y, así, ¿la retención del español más allá de la segunda generación que marca la ley de hierro resulta una estrategia de valor económico entre los habitantes de los barrios latinos. Hasta tal punto esto es así que, a veces, se da la paradoja de que hispanos de segunda o tercera generación, que no han aprendido español en la casa porque sus padres o hermanos han dejado ya de hablarlo, lo aprenden en la calle en contacto con los nuevos inmigrantes recién llegados.

Esta situación demuestra que los procesos de asimilación lingüística y bilingüismo no son lineales e irreversibles, sino que están sometidos al vaivén de las condiciones extralingüísticas ya sean sociales o económicas. Así, por ejemplo, los defensores del *Official English/English Only* deberían preguntarse por qué los hispanos de segunda y tercera generación, que habitualmente hablan sólo inglés, siguen viviendo en los barrios donde vivieron sus padres y abuelos y donde se concentran los inmigrantes recién llegados. Pero esta pregunta es una pregunta insidiosa que tal vez nos lleve a concluir que el control del inglés resulta tan ineficaz respecto a la movilidad social entre los hispanos como entre los negros. Más del 25 % de los hispanos viven bajo el umbral de la pobreza, un porcentaje que es muy superior al de los hispanos que

no hablan inglés. Entre los antiguos grupos inmigrantes procedentes de Europa, la adquisición del inglés y la correspondiente pérdida de su cultura de origen venían seguidas de una notable movilidad en la escala social, que funcionaba como la recompensa por la dolorosa experiencia de la transculturación. Entre los hispanos, sin embargo, y algunos otros grupos inmigrantes de las dos últimas décadas del siglo XX, se han dado los dos primeros elementos de la ecuación: la adquisición del inglés y la pérdida de su cultura, pero para una gran porción de ellos la recompensa de la movilidad social ha sido un sueño inalcanzable. Lo cual pone en solfa los postulados de los asimilacionistas radicales como es el caso de Richard Rodríguez:

Los partidarios del bilingüismo desprecian el valor y la necesidad de la asimilación... no se dan cuenta que la pérdida de la individualidad privada que supone la asimilación está compensada por la ganancia y adquisición de una individualidad pública... Esto es lo que me ocurrió a mí: sólo cuando fui capaz de pensar en mí mismo como «americano» y no como extranjero en la sociedad gringa, fui capaz de buscar los derechos y oportunidades necesarios para desarrollar mi individualidad pública. Las ventajas sociales y políticas de que disfruto como ciudadano arrancan de ese día en que empecé a creer que mi nombre no era Richard Rodríguez, sino Rich-heard Road-ree-guess... Celebro el día que adquirí mi nuevo nombre... fue el día en que levanté mi mano en clase y con voz alta y firme me dirigí (en inglés) a una clase llena de rostros que me miraban expectantes (1982: 27-28).

He aquí el relato de la asimilación experimentada por Mr. *Road-ree-guess*. Como él, infinidad de estudiantes hispanos de segunda generación han compartido idéntica experiencia escolar sin garantía alguna, al menos para una buena porción de ellos, de que dicho proceso de asimilación lingüística les garantice el ascenso social. En la última década, se han llevado a cabo múltiples estudios sobre la asimilación lingüística de los inmigrantes de segunda generación en el ámbito escolar. Me limito a mencionar uno de los estudios pioneros a cargo de Alejandro Portes y Lingxin Hao (2001) sobre la asimilación lingüística y pérdida de lengua materna entre estudiantes estadounidenses de segunda generación. La encuesta es de 1992-1993 y se aplicó a 5.266 estudiantes de octavo y noveno curso, entre y 16 años de edad, en escuelas de Miami-Fort Lauderdale y San Diego, dos áreas metropolitanas que atraen fuertes contingentes de inmigración. Miami es la puerta de entrada para los estudiantes caribeños y sudamericanos, mientras San Diego es destino de los inmigrantes mexicanos (80 % de los inmigrantes hispanos) y de los asiáticos. En total, 42 escuelas en ambas áreas metropolitanas, con 77 nacionalidades, y concentración clara de hijos de inmigrantes del Caribe y del Centro y Sur de América en las escuelas de Florida, y estudiantes de origen mexicano o asiático en las escuelas de San Diego. Los resultados generales confirman una vez más la ley de hierro formulada por Fishman. El conocimiento del inglés era prácticamente universal entre los actuales hijos de inmigrantes y su grado de competencia era el correspondiente a su nivel escolar. Además, la preferencia por el inglés era dominante ya que dos tercios de los jóvenes de la muestra lo eligieron por encima de la lengua de sus padres. Consiguientemente, la lealtad lingüística de los estudiantes de todos los orígenes se había trasladado al inglés con la excepción de los de origen mexicano, de los que sólo un 45 % preferían el inglés. Es de resaltar que la preferencia o lealtad lingüística al inglés era abrumadora entre los estudiantes

de origen colombiano, cubano y nicaragüense. Esta rápida transición al inglés venía acompañada de la pérdida de competencia en la lengua extranjera: la mayoría de los estudiantes no podía hablar la lengua de sus padres; sólo el 16 % la usaba con fluidez. Sin embargo, la mayoría de los encuestados de origen latino, por oposición a los asiáticos, conservaban un cierto dominio del español, tanto los que declaraban una limitada preferencia por el inglés en el caso de los mexicanos, como los que declaraban una preferencia dominante, que era el caso de los cubanos.

La conclusión general del estudio según Portes y Hao es que no hay fundamento alguno para las alarmas de fragmentación lingüística en los EE.UU. tal como denuncian los nativistas norteamericanos del *U.S. English*. Por el contrario, lo que sí está en peligro es la preservación de un cierto dominio de las lenguas de origen. Y, finalmente, que el proceso de adaptación de la segunda generación seguirá las pautas del viejo esquema de la ley de hierro asimilacionista: los niños abandonarán poco a poco los idiomas e identidades de sus padres, abrazarán la cultura estadounidense, y obtendrán un lugar en los ámbitos económico y social de la nueva sociedad.

Sin embargo, esta versión rectilínea de la asimilación precisa de importantes correcciones. El mismo Alejandro Portes (2004) maneja el concepto de *asimilación segmentada* para describir un proceso asimilacionista que se abre a distintas alternativas y que, en cualquier caso, no es un salvoconducto incuestionable para la movilidad social ascendente y la aceptación social. Según este esquema, hay un segmento reducido de la población inmigrante hispana de segunda generación que transitará fácilmente hacia posiciones de clase media norteamericana gracias al capital humano y recursos materiales de sus padres. Para este grupo su etnicidad y lengua materna son rasgos opcionales que sólo se mostrarán cuando convenga. Mantienen una cierta lealtad lingüística al español, aunque desprovista de cualquier actitud militante. Hay otro segmento, demográficamente también reducido, que escalará posiciones en la escala social a pesar de su pobreza y gracias a las redes solidarias de la comunidad étnica. Para éstos, su etnicidad es un rasgo distintivo de su identidad y conservarán un buen nivel de lealtad lingüística a su lengua materna. Un tercer segmento, el más numeroso, es el que sigue la vía normal de integración. Ni tienen facilidades económicas, ni un capital humano especial; tampoco están involucrados en la acción política, sindical o ciudadana que les sirva de trampolín para su ascenso. Disponen de una suficiente competencia en inglés, una preparación profesional rudimentaria, y su proceso de integración, aunque laborioso, es lo suficientemente positivo como para mantener su fe en el sueño americano. Y, finalmente, está el cuarto segmento, que no ha logrado traspasar los límites del barrio y que, a pesar de su competencia lingüística en inglés, no han encontrado las oportunidades de promoción social. Están en el filo de la navaja, a un lado el sueño del *American way of life*, al otro el submundo de las bandas, drogas, conducta desviada, embarazos juveniles y muerte prematura. Para este último segmento, la etnicidad no es una opción ni un signo positivo de identidad, sino un estigma de subordinación. Han perdido el español y su competencia en inglés sufre un proceso de involución ante el fracaso social. Muchos se refugian en la jerga loca del *spanglish*, aunque este híbrido no sea, ni mucho menos, lengua exclusiva de este segmento social. Entre la asimilación monolingüe y el bilingüismo, el *spanglish* aparece como una hipotética alternativa en el futuro escenario del español.

## ‘Spanglish’, esa jerga loca

En los escenarios dibujados por los sociolingüistas sobre el futuro del español en EE.UU., el *spanglish*, esa mezcla resultante del contacto del español e inglés, es una alternativa a tener en cuenta. Han Stavans (2003), en su obra *Spanglish*, que lleva por subtítulo *La Formación de una Nueva Lengua Americana*, cuenta que en cierta ocasión fue abordado por un periodista español: ¿algún día el *spanglish* sustituirá al español? Stavans rehuyó la respuesta, pero la pregunta, aparentemente extravagante, es perfectamente plausible desde la perspectiva histórico-genética de las lenguas. Hace mil años, en la Península Ibérica se hubiera podido formular la misma pregunta con el mismo toque de extravagancia: ¿Cree usted que algún día el dialecto vulgar de esos castellanos bárbaros sustituirá al dialecto culto leonés? Cuenta don Ramón Menéndez Pidal (1965) que en la corte leonesa del siglo X los cortesanos, imbuidos del carácter culto de su habla dialectal, miraban con absoluto desprecio los usos lingüísticos de los castellanos a los que consideraban personajes bárbaros por su ruda variedad dialectal plagada de vulgares neologismos. Y el mismo Menéndez Pidal se imagina al conde castellano Fernán González diciéndole al conde leonés de Saldaña: *Cras tendré la mía carrera pora Castilla* (mañana saldré de camino para Castilla). Lo cual sonaba a los oídos de los consejeros áulicos leoneses como un barbarismo no ajustado a las normas del buen decir. Primero, *tendré* en lugar de *teneré*; luego eso de la *carrera*, como sólo dice en León el vulgo, en lugar de decir *illa carraña*, como enseña la gramática (¡leonesa!), o al menos, *ela carreira*, según nos enseñaron nuestros padres. Y qué mal suena eso de *Castilla o portillo* cuando correctamente se debe decir *Castiella y portiello*. Pues bien, termina don Ramón premonitoriamente, cuando el Cid Campeador consumó la supremacía de Castilla, los rasgos de su habla bárbara dialectal comenzaron a imponerse como norma del buen decir, relegando al habla leonesa a su condición de dialecto marginal del occidente de España.

Así pues, el futuro del *spanglish* no está escrito. Como dice Uriel Weinreich (1974: 220), las interferencias provocadas por situaciones de contacto entre lenguas en unos casos han producido nuevas lenguas y en otros casos no. Así las jergas comerciales, tal vez con la excepción del *chinook jargón* (lengua de los hijos habidos por los viajeros franco-canadienses con las indias del territorio de Oregón) raramente se convierten en lengua materna de un grupo, mientras que las lenguas criollas y los *pidgins* merecen ser tenidos como nuevas lenguas. Y ya más próximo al tema que nos ocupa, el mismo Weinreich opina que las formas de habla surgidas del contacto de lenguas con el inglés, como el dialecto hawaiano del inglés o el italiano americanizado de los EE.UU.:

[...] no parecen haber alcanzado la estabilidad de forma ni la amplitud de funciones, ni la distancia necesaria con respecto a la lengua base, así como tampoco han creado entre sus hablantes actitudes subjetivas diferenciadoras lo suficientemente grandes como para ser llamadas lenguas nuevas en el sentido auténtico de la palabra (1974: 221).

Por tanto, antes de contestar a la pregunta de si el *spanglish* sustituirá algún día al español, habría que determinar previamente si el *spanglish* como forma de habla surgida de las interferencias del contacto entre español e inglés posee el *status* de lengua. El primer requisito que el *spanglish* debe cumplir es mostrar en su léxico,

morfología y sintaxis un grado de diferenciación lo suficiente grande con respecto a las dos lenguas de las que procede para poder ser clasificado como una nueva lengua. Este determinante exclusivamente lingüístico exige un análisis riguroso y comparativo de la estructura de las lenguas en cuestión que no es del caso. Con todas las cautelas por delante, sospechamos que en este momento el *spanglish* no cumple con el requisito de la diferenciación. El segundo requisito que el *spanglish* debe cumplir es la estabilidad de sus formas lingüísticas tanto fonéticas, léxicas como morfosintácticas. Se trata de analizar aquí hasta qué punto las pautas de interferencia entre el español e inglés se tornan habituales y se fijan en la conciencia del hablante de *spanglish*, debido, entre otras cosas, a la inoperancia de los controles lingüísticos que tienden a eliminar dichas interferencias. Muchas de las lenguas actuales, afirma Murat Roberts, citado por Weinreich (1974), han cristalizado como tales en circunstancias de «escaso prestigio» por parte de las lenguas originales, lo que les impedía ejercer la función de norma y practicar, consiguientemente, el control lingüístico de las interferencias y desviaciones. No creo que sea éste el caso del español ni del inglés, dos lenguas modernas de comunicación que vigilan a través de diversos mecanismos los niveles tolerables de estandarización, conciliando aquello de la «mínima variación en la forma con la máxima variación en la función». Por otra parte, tanto los hablantes de español como los de inglés disponen de un alto grado de conciencia lingüística y lealtad a su propio idioma hasta el punto de que, independientemente de que sean puristas, conservadores o innovadores, no ocultan su sorpresa ante las provocadoras formas del *spanglish*. Formas que no presentan la mínima estabilidad requerida por una lengua, y que se tornan divergentes e impredecibles cuando traspasan barreras nacionales o de clase social.

El tercer requisito es la amplitud de funciones. Existe un acuerdo generalizado entre los sociolingüistas de que la función básica que una lengua híbrida e interferida como el *spanglish* debe alcanzar para convertirse en verdadera lengua, es su uso en la familia. Ya se ha dicho que las lenguas comerciales raramente se convierten en lengua materna; no así las criollas cuya estructura morfológica y sintáctica se caracteriza precisamente por ser la lengua materna de un grupo. La ampliación de funciones de una lengua híbrida puede ser el resultado de una decisión administrativa como es el caso del papiamento de Curazao o el créole de Haití los cuales, por decisión política, cubren los campos de la educación, religión, literatura tanto en la forma hablada como escrita. Pero es claro que hoy por hoy éste no es el caso del *spanglish* que, desprovisto de apoyos administrativos y políticos, está limitado a ser una jerga intra-étnica animadora de la comunicación empática dentro del grupo étnico. Por supuesto, la expansión funcional refuerza tanto la estabilidad de las formas lingüísticas como el sentimiento de lealtad hacia la lengua interferida como una lengua diferente de cualquier otra. Y, finalmente, está el requisito de la clasificación de los hablantes que no es otra cosa que la emergencia de una conciencia lingüística y un sentimiento de fidelidad a la nueva lengua. Ambas cosas dependen de factores socioculturales como la reivindicación de la lengua híbrida en la lista de agravios étnicos, y de factores geográficos como una gran distancia física del grupo en relación al entorno monolingüe de donde procede una de las dos lenguas en contacto. Ambos factores están ausentes en el caso del *spanglish*. Dentro del movimiento chicano, una de las reivindicaciones étnicas ha sido

el español, por supuesto, el español de los EE.UU., pero no el *spanglish*. Por otro lado, la distancia física de los *espanglishados* con relación a México, por no decir Cuba o Puerto Rico, no es relevante, sobre todo si esa distancia se computa en función del tiempo empleado para recorrerla. Todo ello quiere decir que México como Cuba y Puerto Rico son un referente lingüístico inevitable que refuerza la lealtad hacia el español e inhibe el sentimiento de fidelidad hacia el *spanglish*.

Resumiendo, el proceso de formación del *spanglish* como una nueva lengua americana está en una fase virtual donde son más las potencialidades que los hechos. Mientras tanto, el *spanglish* es una lengua interna que funciona a efectos de transmitir empatía y solidaridad entre ciertos segmentos de la etnia. Lo que ya sería más preocupante es que el *spanglish* fuera una fase transicional en el proceso de adquisición del inglés, una fase transicional que no transita hacia ninguna parte porque es una fase de estancamiento y fosilización del lenguaje, tal como quedó dicho en el epígrafe *Diglosia sin Bilingüismo*. Han Stavans (2003), en la introducción de su obra *Spanglish*, reconoce que tanto los asimilacionistas norteamericanos como los conservacionistas latinos critican despiadadamente una jerga que no fuera otra cosa que el resultado del estancamiento de los latinos en el proceso de aprendizaje del inglés. Para los primeros, sería un caos resultante de una fracasada educación bilingüe y unos peligrosos programas multiculturales que celebran lo mestizo como el bien sumo; para los segundos, sería una trampa y una vergüenza que, mientras otros grupos inmigrantes han sido capaces de integrarse al *American way of life*, los hispanos muestren una terca resistencia a recorrer el mismo camino. A todo esto, Stavans contesta que él es partidario de que todo el mundo hable correctamente español, inglés... y *spanglish*, como lo hacen sus hijos *espanglishados* que hablan los tres idiomas. Acabáramos. El *spanglish* como una opción libre, como una curiosidad intelectual para practicar el «análisis constructivo», como dice Stavans, o como una simple forma de ganarse la vida, es santo y bueno. Pero el *spanglish* como un destino es una ratonera en la que está atrapado un sector importante de la población hispana. Y el señor Stavans sabe que, aunque el control del inglés no es una condición suficiente para el ascenso social en los EE.UU., sin embargo, sigue siendo condición necesaria sin la cual nadie te concede la oportunidad de una entrevista de trabajo.

Pero lo más pintoresco del señor Stavans es el desenfado y enojo con que fustiga las críticas contra la jerga loca vertidas desde el lado español, es decir, la Península Ibérica, como repetidamente llama Stavans a España. Este profesor de Amherst College tiene una idea elevadísima de los que es el *spanglish*: «una atractiva mezcla, nos dice, que anuncia el nacimiento de un nuevo hispano», es decir, una hierofanía más de la raza cósmica y mestiza de Vasconcelos, superior a la civilización latina y anglosajona. Y es que la jerga loca del *spanglish* no es sino el resultado de un choque de lenguas, de civilizaciones, la española y la anglosajona, como no podía ser de otro modo. Por eso, en los *Sounds of Spanglish* resuena el fragor de Lepanto, los quebrantos de la Armada Invencible, el estallido del Maine como preludio de la guerra hispano-norteamericana, donde España es humillada por una colonia británica, y hasta los aullidos de los monos de Gibraltar que siempre será británico, *forever* dice el profesor, para desesperación de los españoles. Los *Sounds of Spanglish* representan una catarsis liberadora del imperialismo español, de la tiranía de la lengua española y de la

Real Academia de la Lengua en Madrid, reencarnación lingüística de la Inquisición, cuyo brazo ejecutor en EE.UU. es la Academia Norteamericana de la Lengua. Dice el profesor Stavans que el español ha sido un instrumento imperial de dominación y proselitismo, sin parar mientes en que la evangelización de América se hace en las lenguas amerindias y no en español como deja asentado, entre otros, el historiador Ricard en la *Conquista Espiritual de México*, que el español nunca fue la lengua oficial de los territorios de la Colonia, aunque insistentemente se lo pidieron que fuera así los colonizadores a Felipe II en el siglo XVII y el arzobispo Lorenzana de México a Carlos IV cuando sólo faltaban unos años para la independencia, que la lengua de comunicación en buena parte de la Nueva España fue el náhuatl, lengua franca de la confederación azteca y que quienes finalmente impusieron el español como lengua oficial fueron los Proceres de la Independencia en las distintas repúblicas latinoamericanas. Pues bien, el profesor de Amherst College dice que «en la Península Ibérica –quiere decir España– la expansión del *spanGLISH* se ha convertido en una obsesión nacional». El profesor Stavans no conoce bien ni a España ni a la Península Ibérica. La única obsesión de los españoles es el terrorismo, el desempleo y ver quién gana la liga de fútbol en 2006, si el Madrid o el Barça. Así como dice el profesor, y dice bien, que a ningún chicano del Valle de San Fernando en Hollywood le importa un pito qué es y qué hace la Real Academia de la Lengua, pues igualmente al español mundo y lirondo, me refiero al español medio que lee el periódico, le trae al fresco si el *spanGLISH* se expande o se encoge. Como muy bien sabe el profesor Stavans, eso son cosas de cuatro «chalaos», pero que no afecta al destino de los pueblos, como dice el discurso de la revolución cubana. Prosigue Stavans diciendo que «un ejército de comentaristas (se entiende españoles) considera la vitalidad del *spanGLISH* como un mal presagio... para la civilización hispánica». Si el señor Stavans conociera a los comentaristas españoles no hubiera escrito tal cosa. A buena parte de los comentaristas españoles, no les interesa España, como para que les interese la civilización hispánica. Pero hay más, ni al Gobierno español le preocupa obsesivamente la civilización hispánica. Ese dinero *federal* (en España no hay dinero federal) que dice el señor Stavans que invierte el Gobierno español en promover los intereses civilizatorios propios *sonpeanuts* si se compara con el dinero centralista francés invertido en promover la francofonía.

Finalmente, el profesor Stavans considera los ataques (meras opiniones) contra el *spanGLISH* y su persona, provenientes de la Península Ibérica manifestaciones de una «soterrada reacción emocional». Esto es lo que se llama una experiencia vicaria. Nadie mejor que el señor Stavans para ponerse en los zapatos de los españoles. Finalmente, el cierre contra la resistencia española, de algunos españoles, a reconocer las bondades del *spanGLISH*, llega en forma de sainete cómico. Nos dice el profesor que «lamentablemente la civilización hispánica nunca ha logrado comprender el papel del análisis constructivo», porque «estudiar el *spanGLISH*, prosigue Stavans, no significa apostar por su futuro haciéndole sombra al español, sino todo lo contrario: analizarlo al detalle es la mejor forma de entender de dónde venimos y quiénes somos». Para este viaje no hacían falta alforjas. De lo que se trata no es de clarificar si el *spanGLISH* es o no es una lengua, si es o no es una alternativa de futuro al bilingüismo. Se trata simplemente, dice el profesor, de jugar al bricolaje intelectual, un juego en que



la civilización hispánica está perdida. Hasta ahora a la civilización hispánica se le había achacado, por ejemplo, que no entendía nada del libre examen, pero esto del análisis constructivo es muy nuevo. Por si le sirve de algo al profesor, debo decirle que mis estudiantes de Madrid se pasan un año entero «construyendo el objeto», y no veo que tengan pinta de ser más listos que aquellos a los que se les daba el objeto ya construido. Y para saber de dónde venimos y a dónde vamos tampoco creo que el *spanglish* sea el camino más recto. Y termina el profesor con una cana al aire: «¿Y a quién le importa después de todo las reglas de la sintaxis?». Luego cita a Alfonso Reyes: «No es la gramática quien nos enseña a hablar... lo que importa es el ritmo con que formulamos nuestros pensamientos». Y concluye Stavans diciendo que con el ritmo de la jerga loca tal vez un día se escriba una pieza maestra que cambie nuestra forma de entender el mundo. Tal vez. Pero de momento, esa pieza maestra lleva escrita cuatrocientos años con la sintaxis y el ritmo del español, mientras el profesor Stavans se limita a traducirla al *spanglish*.

### **Bilingüismo o la fractura de la Ley de Hierro**

Del bilingüismo estable sin diglosia (esto es, un grupo que habla dos lenguas sin que esté rigurosamente establecida la dualidad funcional de las lenguas) se ha dicho que, aunque individualmente es una realidad, sociológicamente es una entelequia y que las políticas lingüísticas que aspiren a ese objetivo son un viaje hacia ninguna parte. Richard Rodríguez, por su parte (1992: 351), ha dejado escrito que la educación bilingüe y, por tanto, su objetivo el bilingüismo es una trampa romántica de los años sesenta en que los líderes de la comunidad hispana aspiraban absurdamente a quedarse con lo mejor del español y del inglés, de lo privado y de lo público, del campo y la ciudad, sin percatarse de que es imposible ser dos al mismo tiempo. En esta disyuntiva, dice Rodríguez, siempre gana lo público, la ciudad, por la sencilla razón de que es la ciudad quien paga.

Sin entrar en la discusión, quiero apuntar en este último epígrafe que los hispanos de EE.UU. están entrando en un periodo crítico en que, debido a una serie de factores, la Ley de Hierro de la asimilación lingüística puede quebrarse dando lugar a la posibilidad de que la adquisición del inglés no signifique inexorablemente la pérdida del español. Lo que significaría invertir la tendencia de asociar la promoción social y académica con la pérdida progresiva de la lengua materna. Afortunadamente hoy hay indicios en el horizonte a corto y mediano plazo que confirman el cambio de tendencia según la cual el español dejaría de ir asociado con la pobreza y la ignorancia y empezaría a ser percibido como un idioma compatible con la vida pública, como un medio de oportunidades laborales e ingresos económicos y, sobre todo, como una fuente de autoestima e identidad cultural colectiva (Calvo Buezas, 1981). En este punto de inflexión, las actitudes de baja autoestima lingüística cederían el paso a actitudes cada día más generalizadas de lealtad hacia el español. En los párrafos siguientes se comentan algunos de los factores considerados responsables de este quiebro o punto de inflexión que apunta, sino al establecimiento de un bilingüismo estable sin diglosia, sí a un mantenimiento del español entre los hispanos.

En primer lugar, están los datos demográficos. Según los datos de la Oficina del Censo de los EE.UU. del año 2000, la población hispana ascendía a 35,2 millones, lo que equivalía al 12,5 % de la población estadounidense, unos 281 millones de personas. El número total de hispanos creció un 60 % en comparación con el censo de 1990 y un 250 % comparado con el censo de 1970. Estos datos convierten a la población hispana en la «comunidad minoritaria más grande de la nación», sobrepasando por primera vez en número a los afroamericanos. En el año 2003, la población hispana alcanzó la cifra de 40 millones de personas (44 millones incluyendo a los habitantes de Puerto Rico), una cifra que supera la población de Colombia (casi 41 millones) e iguala a la de España. Sólo México, entre los países latinoamericanos, con más de cien millones, posee en la actualidad una población mayor. En un escenario de inmigración continuada y tasa de crecimiento natural moderadas, la población hispana seguirá creciendo hasta alcanzar el 25 % de la población nacional norteamericana en 2050, alcanzando la cifra de 103 millones de personas.

Para entender el significado sociolingüístico de este crecimiento acelerado de los hispanos en EE.UU., conviene reflexionar sobre las consecuencias derivadas de esta simple cantidad numérica, sobre la composición por edades de la pirámide poblacional, así como sobre su distribución geográfica en estados y ciudades, que son cruciales en los procesos electorales y en la marcha económica y cultural del país. Así, por el mero hecho de ser más de 40 millones, la comunidad hispana se convierte en la segunda mayor población del mundo hispano después de México. Esto significa que su grado de visibilidad en el mosaico multiétnico estadounidense aumenta considerablemente y esta mayor presencia refuerza los rasgos identitarios al tiempo que exige un mayor reconocimiento del resto de la sociedad.

La composición por edades de la estructura demográfica de los hispanos refleja una pirámide poblacional típicamente juvenil donde los grupos de edad infantiles y adolescentes tienen una representación porcentual notablemente superior, no sólo a la de sus propios grupos adultos, sino a la de esos mismos grupos de edad en la sociedad norteamericana en general y en la sociedad anglosajona en particular. A la inversa, el grupo de edad comprendido entre los 45 y 54 años de edad entre los hispanos es notablemente inferior al mismo grupo de edad de la población total estadounidense. Si a esto se le añaden las diferentes tasas de natalidad y fertilidad que la comunidad hispana muestra frente al resto de la sociedad, incluidos los afroamericanos, se debe concluir que los hispanos son un grupo con un alto potencial de crecimiento y, por tanto, un grupo emergente en los ámbitos de la economía, política y cultura. Y aunque queda dicho que los jóvenes hispanos de segunda y tercera generación muestran una mayor preferencia por el inglés, conjeturamos que una serie de factores sociológicos y políticos pueden ir neutralizando esa tendencia.

Pero es la distribución geográfica de los asentamientos hispanos a todo lo ancho y largo de EE.UU. el rasgo que mejor caracteriza a este grupo étnico como una minoría emergente de creciente visibilidad y crucial importancia en la decantación de procesos electorales. Así, los estados con mayor porcentaje y número absoluto de hispanos son California (once millones), Texas (seis millones), Nueva York (tres millones), Florida (dos millones y medio) e Illinois (millón y medio). Si tenemos en

cuenta que los estados mencionados ostentan el mayor peso político de la Unión en cuanto asignación de votos electorales, llegando a representar la suma de todos ellos el 31 % de dichos votos, es fácil concluir que los votos de los hispanos, a pesar de su escasa participación política hasta el presente, pueden decidir cualquier confrontación electoral hacia un lado u otro del fiel de la balanza, como de hecho ha sucedido en las elecciones presidenciales de 2000 con la victoria republicana en Florida con mayoría latina, así como con la victoria demócrata en nuevo México, igualmente con mayoría latina. Bien es cierto que este potencial político de los hispanos aún no ha dado todos sus resultados, en primer lugar, porque la mitad de la población hispana está compuesta de «no ciudadanos»; en segundo lugar, porque los inmigrantes latinos naturalizados votan menos que los hispanos nacidos en EE.UU.; en tercer lugar, porque los hispanos se concentran en estados no disputados, como California y Texas, lo que significa que sus votos tienen poca repercusión; y en cuarto lugar porque, debido a la estructura del proceso electoral, la creciente demografía exige la creación de distritos que permiten a los latinos obtener cargos a nivel local y estatal, pero no contribuye a una marcada influencia en las elecciones nacionales. Por eso, como afirma Rodolfo O. De la Garza (2004: 50), aunque el crecimiento demográfico ha empujado a los latinos hasta el centro de la política nacional, sin embargo, no guarda una estrecha relación con la influencia política que en este momento tiene la comunidad hispana.

Sea lo que sea, lo cierto es que una mayor presencia de los hispanos en política ha supuesto el salto, inimaginable hace pocos años, del español a la arena política, ya sea con ocasión de la réplica en español del gobernador de Nuevo México, Richardson, al discurso del presidente Bush sobre el Estado de la Unión el 21 de enero de 2004, ya sea con los debates bilingües en unas primarias de carácter nacional como ocurrió en septiembre de 2003, o bien con la publicidad electoral que el Partido Republicano estampó en *Rista*, la revista en español de mayor difusión de la nación. No hay duda de que este salto al primer plano de una lengua que siempre ha funcionado como un rumor opaco de cocina, ha contribuido a mejorar la autoestima lingüística de los hispanos y reforzar su sentimiento de lealtad a la lengua materna (Criado, 2004: 87).

Por otro lado, a pesar de sus ocupaciones agrícolas, especialmente en el enclave de los México-americanos del suroeste, los hispanos residen preferentemente en ciudades de un gran dinamismo, podríamos decir ciudades globales por las que pasa un alto porcentaje de comercio mundial, especialmente el orientado a Latinoamérica. Así, en el área metropolitana de Los Ángeles residen unos 6 millones de hispanos que representan el 34 % de esa población metropolitana; en el área de Nueva York, 3 millones que representan el 15 %; en la de Miami y Lauderdale, millón y medio, con un porcentaje del 34 %; en el área de la bahía de San Francisco, incluido Silicon Valley, un millón, que supone el 16 %; en la de Chicago, otro millón, con un 11 %; y en la de Houston, un millón que representa el 21 % de su población urbana. En este mundo urbano globalizado, se hace cada día más imprescindible la presencia del español en el mercado de trabajo. Ciudades globales como Nueva York, Los Ángeles, Miami, reconocida como la capital comercial de Latinoamérica, ciudades con un gran control del tráfico financiero y comercial, requieren obligatoriamente la presencia del

español, lo que convierte a esta lengua en un plus de oportunidades laborales para los hispanohablantes que han logrado mantener su lengua materna, al tiempo que se elimina la vieja paradoja de que los adultos hispanos tengan que invertir largas horas de su vida en adquirir un idioma que perdieron de niños por causa de una rigurosa política monolingüe que imponía hablar inglés y sólo inglés. Este valor añadido del español en el mundo laboral queda confirmado por los resultados de una encuesta del *Center for Labor Research & Studies* en abril de 2004, dirigida a cubanos y a cubano-americanos del sur de Florida donde el 70 % de los entrevistados y la generalidad de los nacidos en EE.UU. consideran que hablar español ayuda a conseguir trabajo (Criado, 2004: 90). Una prueba más de que el español, además de tener un fuerte valor identitario, es un fuerte componente utilitario e instrumental en el capital humano y social de los hispanos.

Hay un fenómeno entre los hispanos de EE.UU. que, sin duda, tendrá un impacto positivo en el mantenimiento del español de la segunda y tercera generación. Me refiero a la creación de auténticas comunidades transnacionales mediante el flujo de remesas, información y contactos por parte de las respectivas diásporas de inmigrantes latinos con sus países de origen. Como afirma Alejandro Portes (2004: 10), hoy día las remesas de los inmigrantes latinos exceden con creces la ayuda extranjera recibida por el país, rivalizan en tamaño con la suma total de inversiones directas extranjeras, y sobrepasan en alguno de ellos el total de los ingresos obtenidos por las exportaciones. En países como México, Guatemala, El Salvador las remesas de los inmigrantes se encuentran entre las tres fuentes principales de divisas, convirtiéndose así en un puntal integral de la economía nacional. Pero el volumen de las remesas no sólo es ingente sino regular y estable a lo largo del tiempo, lo cual permite a los bancos internacionales usar las remesas futuras como fianza colateral a la hora de conceder préstamos a los bancos de los países de origen. Es así como el modesto trabajo asalariado de los inmigrantes impacta la economía mundial mediante la activación de las cinco T de la integración económica: turismo, telecomunicaciones, transporte aéreo, transferencia de remesas y un comercio (*Trade*) denominado nostálgico. Un seguimiento de estos cinco ejes, tal como lo hace Manuel Orozco (2004: 79), nos descubriría la complejidad que el impacto de las remesas tiene en las economías de los países de origen.

Pero estas comunidades transnacionales no sólo son una realidad económica sino política. Los partidos políticos de México, República Dominicana y Colombia tienen oficinas en Los Ángeles, Miami, Nueva York desde las que presentan sus candidatos electorales, recogen fondos para las campañas y obtienen votos que pueden ser decisivos en las contiendas electorales. A su vez, este intenso tráfico bidireccional de información, bienes y personas influye profundamente en los pueblos de origen. El nacimiento entre las diásporas organizadas de asociaciones con el lugar de origen, conocidas como HTA (Hometown Associations), tienen ya un volumen más que considerable en los diversos enclaves de los hispanos en EE.UU. Su finalidad no es otra que conservar los vínculos culturales y mejorar la situación de las comunidades, las más de las veces rurales, de los países de origen.

De este modo, una vez más se confirma que la experiencia migratoria latina tiene características diferentes a la de los grupos inmigrantes procedentes de Europa. Este

vínculo continuo con el país de origen contribuirá, sin duda, a reforzar la lealtad lingüística con el español y, por tanto, a su mantenimiento.

La masiva presencia de los hispanos en el mundo urbano ha disparado una proliferación de medios de comunicación que se sirven del español para comunicarse con sus audiencias. Solamente la *National Association of Hispanic Publications* abarca unas 180 publicaciones que difunden 10 millones de ejemplares de periódicos y revistas, la mayoría de ellos escritos en español. Si a esto se le añaden las 600 emisoras de radio, más 100 emisoras de TV con programas regulares en español, nos podemos hacer una idea de la formidable presencia de lo hispano en los medios. Y es que 40 millones de hispanos, con un poder adquisitivo anual de cerca de 700.000 millones de dólares constituyen un mercado muy apetecible para la publicidad comercial, que ha recurrido al bilingüismo comercial como una estrategia más de marketing. Según Arnulfo Ramírez (1992: 217), muchos medios en inglés recurren a expresiones en español para vender más entre los hispanos. En cambio, los medios en español recurren al inglés para atraer a aquellos hispanos de segunda y tercera generación cuyo español empieza a flaquear, todo lo cual confirma el slogan publicitario: «It's a whole nuevo mundo out there». El dólar ha descubierto el mercado hispano y el dinero, ya se sabe, habla todos los idiomas. Y es que, según algunas investigaciones de mercado, la publicidad comercial en español ha resultado ser más eficaz entre la población hispana que la realizada en inglés. Los anuncios en español resultan más persuasivos, es decir, incitan más eficazmente a la compra y permanecen más tiempo en la memoria del receptor que los anuncios en inglés. Esta práctica de bilingüismo comercial y preferencia, en ocasiones, del español por parte de la publicidad nos demuestra que ese nuevo mundo *out there* es un mundo donde el español se resiste a desaparecer y el número de bilingües sigue aumentando.

Por otro lado, están las ventajas cognitivas del bilingüismo. Quedaron atrás los viejos tiempos en que la psicolingüística mantenía una asociación negativa entre bilingüismo y desarrollo cognitivo hasta el punto de atribuir al bilingüismo la responsabilidad del atraso mental de los hijos de los inmigrantes. Afortunadamente, estudios recientes han demostrado lo contrario, esto es, la asociación positiva entre bilingüismo, resultados académicos y flexibilidad cognitiva. Esta última ventaja va de suyo, puesto que el bilingüe por definición dispone de más de un símbolo para nombrar la misma cosa, lo que le libra de la tiranía de las palabras y le permite mirar *a* la lengua y no *a través* de la lengua como hace el monolingüe.

Y, finalmente, están las recompensas del capital simbólico derivadas del mantenimiento del español como lengua materna (Calvo Buezas, 1981). Ciertamente pertenecer a una comunidad de habla no es lo mismo que sentirse parte de una familia, un gobierno o una religión. Sin embargo, bien mirado, el sentimiento de pertenencia a una comunidad de hablantes tiene algo de las tres cosas. En este sentido, el papel simbólico del lenguaje no tiene nada que ver con las funciones de comunicación, persuasión o pensamiento. Esta función de integración y de refuerzo de la autoestima e identidad de las gentes es probablemente la última y primera razón por la que tantas lenguas se resisten a morir. Cuenta Labov el caso de aquel muchacho negro en una escuela pública de Nueva York que se resistía a cualquier intento de asimilación lingüística dentro del inglés estándar. Labov atribuía tamaña resistencia a la profunda lealtad

que el muchacho profesaba al *Black English*, la lengua de su pandilla en la esquina del barrio. Y Arnulfo Ramírez (1992: 79) nos trae el testimonio, si cabe aún más dramático, de un joven estudiante texano: «Cuando nosotros hablamos en chicano, tenemos más feeling que hablar en el standard, porque nosotros asina nos criamos, con esa lengua que inventamos, y asina sufrimos y asina lloramos y asina jugamos, y por eso esa lengua, you know, it's ourfeeling».

Conmovedor testimonio que trae a la memoria el conflicto lingüístico de esos jóvenes hispanos de segunda generación que forman ese segmento de población que entre el inglés estándar y el español estándar han optado por la tercera vía de la jerga loca. Tal vez no tiene por qué haber conflicto de lealtades lingüísticas, tal vez una variedad dialectal local pueda convivir con una lengua estandarizada. Pero lo que es cierto es que, de acuerdo a la prospectiva demográfica, ese muchacho texano va a vivir en el año 2030 en una comunidad hispana de 50 millones y que sólo si es capaz, en su rutina diaria, de cambiar del *tex-mex* al español estandarizado de los EE.UU., podrá jugar un papel relevante tanto en el país donde le ha tocado vivir como en el conjunto de las naciones que hablan español.

## Bibliografía

- Calvo Buezas, T. (1981). *Los más pobres en el país más rico. Clase, raza y etnia en el movimiento campesino chicano*. Editorial Encuentro.
- Criado, M<sup>a</sup>. Jesús (octubre-diciembre, 2004). Escenarios y tendencias de la lengua española, *Vanguardia Dossier*, 13. La Vanguardia Ediciones.
- Fishman, J. A. (1992). The displaced anxieties of Anglo-Americans. En James Crawford (ed.). *Language Loyalties*. University of Chicago Press.
- Garza, R.O. de la (octubre-diciembre, 2004). Los latinos y la política estadounidense contemporánea. *Vanguardia Dossier*, 13.
- Menéndez Pidal, R. (1965). Prólogo sobre el habla de la época. En Sánchez Albornoz, C. *Una ciudad de la España cristiana hace mil años*. Ediciones Rialp.
- Moreno Fernández, F. (2004). *El futuro de la lengua española en EE.UU.*, Documentos ARI. Real Instituto Elcano.
- Orozco, M. (octubre-diciembre, 2004). Remesas económicas y migración. *Vanguardia Dossier*, 13.
- Portes, A. (octubre-diciembre, 2004). La nueva nación latina: inmigración y población. *Vanguardia Dossier*, 13.
- Portes, A. y Hao, L. (2001). Bilingüismo y pérdida de la lengua en la segunda generación de inmigrantes en EE.UU. *Revista de Occidente*, 240.
- Ramírez, A. (1992). *El español de los Estados Unidos: el lenguaje de los hispanos*. Editorial Mapire.
- Rodríguez, R. (1982). *Hunger of Memory: The Education of Richard Rodríguez*. Bantam Books.
- (1992). The romantic trap of bilingual education. En Crawford, J. (ed.). *Language Loyalties*. University of Chicago Press.
- Salazar, R. (1992). Aquí no se habla español. En Crawford, J. (ed.). *Language Loyalties*. University of Chicago Press.
- Schumann, J. H. (1976a). Social distance as a factor in second language acquisition. *Language Learning*, 26(1), 135-143.
- (1976b). Second language acquisition: the pidginization hypothesis. *Language Learning*, 26(2), 391-408.

- Selinker, L. (1972). Interlanguage. *International Review of Applied Linguistics*, 10(3), 209-281.
- Smith, D. M. (1972). Some implications for the social status of pidgin languages. En Smith, S. *Sociolinguistics in Cross-Cultural Analysis*. Georgetown University Press.
- Stavans, I. (2003). *Spanglish: The Making of a New American Language*. Harper Collins Publishers.
- Weinreich, U. (1974). *Lenguas en contacto*. Ediciones Universidad Central de Venezuela.
- Whinnom, K. (1990). Linguistic hybridization and the special case of pidgins and créoles. En Hymes, D. (ed.). *Pidginization and Creolization of Languages*. Cambridge University Press.

#### 2.2.4. LA ASIMILACIÓN LINGÜÍSTICA DE LOS CHICANOS DESDE LA PERSPECTIVA DE UN MODELO DE DISTANCIA SOCIAL<sup>32</sup>



Portada de la revista *REDEN*.

#### Distancia social y asimilación lingüística

Últimamente ha sido Schumann (1976) el investigador que mayor atención ha prestado al concepto de distancia social en su aplicación al terreno de la asimilación lingüística. Las nociones sobre las cuales Schumann construye su modelo de distancia social provienen de la literatura sobre bilingüismo, adquisición de un segundo idioma, sociolingüística y relaciones étnicas. Estas nociones representan factores sociales que promueven o inhiben la solidaridad social entre dos grupos incidiendo, de

<sup>32</sup> Valladares Fernández, S. (1990). La asimilación lingüística de los chicanos desde la perspectiva de un modelo de distancia social. *REDEN: Revista Española de Estudios Norteamericanos*, 3, 113-130.



esta forma, sobre el grado de facilidad, rapidez y competencia con que el grupo de inmigrantes adquiere el lenguaje del país de adopción. El supuesto básico del modelo es que cuanto mayor sea la distancia social entre ambos grupos, más difícil será para el grupo inmigrante adquirir el idioma local.

Las variables que componen el modelo de Schumann son las siguientes:

1. La relación entre ambos grupos puede ser de dominación, igualdad o subordinación. Esta relación la entiende Schumann en términos de status político, cultural, técnico o económico. El status de un grupo (su nivel de vida, grado de educación, tasa de desarrollo técnico-económico, poder político) puede ser superior, inferior o igual al del otro grupo. Si el grupo inmigrante es superior al grupo nativo (piénsese en los norteamericanos que trabajan en Arabia Saudita), la distancia social prevalecerá, el grupo inmigrante apenas adquirirá el idioma local y una clase de intérpretes se desarrollará inevitablemente para mediar en la interacción y comunicación de ambos grupos. De igual modo, si el grupo inmigrante es inferior (el caso más frecuente, la distancia social creará pocas oportunidades para la asimilación, y el grupo subordinado debido a la limitación de sus contactos con el grupo dominante no sentirá necesidad ni deseo de aprender el nuevo idioma. Pero si el status del grupo inmigrante es poco más o menos igual que el del grupo receptor (piénsese en judíos norteamericanos que establecen su residencia en Israel), la distancia social será mínima, lo que facilitará los contactos intergrupales y promoverá la asimilación lingüística. Por supuesto, puede haber diferencias de opinión entre ambos grupos respecto al status del grupo inmigrante o minoritario; por consiguiente, esta variable de dominación, subordinación o igualdad deberá ser evaluada según la estimación que de ella hagan tanto el grupo local como el grupo inmigrante.
2. Las pautas de integración pueden ser de asimilación, aculturación y preservación. En la asimilación cultural el grupo inmigrante se desprende de su cultura para adoptar la del grupo local. Esto produce una distancia social mínima y favorece el aprendizaje. En la aculturación, los inmigrantes adoptan ciertas formas de los nativos de forma selectiva mientras retienen formas propias. En la preservación, en cambio, los inmigrantes rechazan el sistema cultural de país receptor e intentan seriamente mantener su identidad cultural y sistema de valores. Esta postura crea una distancia social máxima y, por supuesto, obstaculiza todo intento de asimilación. De nuevo, ambos grupos pueden establecer objetivos contradictorios con respecto a estas tres alternativas, lo que implica que el análisis de estas estrategias grupales, si quiere ser comprensivo y no parcial, debe tener en cuenta ambos puntos de vista.
3. Grado de aislamiento del grupo inmigrante. Esta variable no se refiere a aspectos culturales de valores o estilos de vida sino a aspectos estructurales como la endogamia, la separación institucional y espacial y otras limitaciones asociativas. Los principales indicadores de este aislamiento o separación estructural serían restricciones, establecidas por costumbre o ley, para casarse fuera del propio grupo; tendencia a asignar ciertas profesiones u oficios a determinados grupos étnicos; separación de escuelas, iglesias, clubs, servicios recreativos.

Un alto grado de aislamiento mantiene la distancia social, limita los contactos entre ambos grupos y obstaculiza la adquisición del nuevo idioma. Aunque este aislamiento puede ser buscado por el grupo inmigrante, al establecer pautas de integración que llevan a la preservación cultural, militancia y secesión, sin embargo, en la mayoría de los casos es alentado e inducido por los grupos dominantes que teóricamente –y en este caso paradójicamente– persiguen la asimilación de los inmigrantes. Pero la asimilación lingüística es un camino de doble dirección. Para que sea posible, a la motivación integradora del inmigrante debe corresponder la aceptación real de los grupos nativos dominantes. La discriminación social, en este sentido, es la gran barrera a la asimilación. En la raíz de todo cambio lingüístico hay siempre un cambio social. La formulación contraria es muy dudosa y casi siempre persigue fines reaccionarios.

4. Grado de cohesión del grupo inmigrante. Si este grupo tiende a establecer vínculos fuertes entre sus miembros, es muy probable que todo el grupo permanezca aislado, creando así un vacío enorme de distancia social. Esta variable de cohesión puede ser el resultado de una tendencia consciente de separación o pluralismo por parte del grupo inmigrante, o bien resultado inconsciente de la tensión cultural del inmigrante que busca refugio entre los suyos.
5. El tamaño del grupo inmigrante. Cuando la población inmigrante adquiere proporciones considerables, es muy probable que los contactos intergrupales sean mucho más frecuentes que los intergrupales. Pero hay algo más; a medida que el grupo inmigrante crece, hay un momento en que la sola pretenda del grupo, por sus meras dimensiones demográficas constituye un reto a la capacidad asimiladora de la sociedad receptora. Así los chicanos que conforman la segunda minoría étnica de los Estados Unidos (aproximadamente quince millones), nunca hubieran podido mantener sus raíces históricas y culturales y defender una identidad colectiva propia de no haber sido por el refuerzo sociobiológico que suponía cada una de las oleadas de inmigrantes mexicanos. Son las grandes inmigraciones de mexicanos hacia ese país las que han logrado consolidar la nacionalidad chicana y fortalecer su arraigo hispano-mexicano dentro de una nación que ha demostrado tener una casi irresistible capacidad de asimilación. Este parece ser también el caso de la población inmigrante en Cataluña, al menos, en el área metropolitana de Barcelona. A ello se refiere el poeta Espriu cuando dice que la avalancha de la emigración a Cataluña ha representado «una embestida sociobiológica tan extraordinaria que es posible que Cataluña no la absorba ya» (Paniker, 1966: 150).
6. Las actitudes étnicas y clasistas de un grupo hacia otro. Se trata aquí de los estereotipos raciales y culturales que ambos grupos mantienen entre sí. Esta variable funciona como factor primordial de la distancia psicológica.
7. Voluntad por parte del grupo inmigrante de permanecer en el país de adopción. En caso afirmativo, esta voluntad de permanencia contribuye a que los inmigrantes establezcan contactos frecuentes con el grupo local, reduciendo así la distancia social. Según el estudio de Meisel (1976) sobre los emigrantes europeos, esta voluntad de permanencia es el criterio que decide, en un momento dado, el éxito o fracaso de la asimilación lingüística de los trabajadores inmigrantes.

8. Congruencia o similitud entre las culturas de ambos grupos. Cuando existe una marcada semejanza entre ambas culturas, la distancia social decrece y se hace más fácil la asimilación. Es evidente que el término *congruencia*, entendido como semejanza cultural, es un concepto muy relativo; en este sentido, se puede decir que las culturas A y B son más congruentes que las culturas A y C.

Nótese, de paso, que la política asimilacionista de los grupos dominantes siempre se ha basado en el supuesto, explícito o implícito, de que la cultura de los grupos minoritarios es disfuncional y «patológica», por la simple razón de que no conduce al desarrollo de las facultades necesarias para el funcionamiento en una sociedad dinámica e industrializada. Esta es la raíz del polémico concepto de «cultura de la pobreza», tal como lo expone Osear Lewis (1966: 63).

A pesar de su transparente sencillez, o tal vez por ella, las críticas han interpuesto serios reparos al modelo de distancia social elaborado por Schumann. El primero de ellos es que los factores sociales del modelo no deben considerarse independientes, sino en estado de mutua interacción con efectos recíprocos. Así, el deseo de un grupo por preservar su cultura probablemente tiende a reforzar su cohesión y promover un alto grado de aislamiento. El segundo punto es que los distintos elementos dentro de cada variable no deben ser tratados como categorías discretas, sino como fases de un continuo. Por ejemplo, las categorías de dominación, igualdad y subordinación, más que representar posiciones discretas a las cuales se tiene que ajustar cualquier grupo con exactitud, representan los puntos de un continuo fluido por donde pasan las relaciones de los grupos en contacto. Por estas razones, dada la naturaleza un tanto simplificada del modelo de Schumann sobre distancia social, los comentarios que siguen se proponen desarrollar a continuación algunas de sus variables por considerarlas más relevantes a los objetivos de este ensayo.

Schermerhom (1970: 68), en su modelo descriptivo de las relaciones étnicas, opina que cuando dos grupos con diferentes historias culturales establecen contactos regulares más bien que ocasionales, la alternativa más probable es que uno de los dos grupos adopte una posición de dominación sobre el otro. Dentro de esta situación, los modos de integración (o conflicto) de los grupos étnicos con respecto a la sociedad dominante, dependerá de unas variables independientes: tipo de contacto y grado de aislamiento y de control; y de unas variables que Schermerhom llama «contextuales»: pertenencia de ambos grupos a un determinado tipo de sociedades definidas por rasgos culturales e históricos, políticos y económicos; y el acuerdo o desacuerdo de ambos grupos sobre la forma de integración del grupo minoritario. Pero insiste Schermerhom que la cuestión central en los planteamientos étnicos y en la solución que adopte el problema de la integración dependerá del tipo de poder y control que el grupo dominante ejerza sobre el subordinado, y este tipo de dominación vendrá determinado por la forma en que históricamente ambos grupos entraron en contacto. Estas formas históricas de contacto son, según Schermerhom, la migración, la anexión y la colonización.

Paukton (1975) se ha servido de esta trilogía para interpretar los problemas del cambio lingüístico en tres situaciones raciales diferentes, partiendo del supuesto de que es la migración la forma de contacto con mayor capacidad de integración y, con-

siguientemente, de asimilación lingüística, seguida de la anexión y de la colonización. La escritora trata de descifrar la situación lingüística de los chicanos desde la forma histórica de la anexión. El enfoque puede ser válido para lograr una perspectiva histórica; no resulta adecuado, sin embargo, para interpretar el estado de cosas presente. Si se quiere explicar cómo los grupos dominantes y subordinados interaccionan hoy en una sociedad moderna e industrializada, hay que recurrir a una cuarta forma de contacto no mencionada por Schermerhorn: el colonialismo interno.

Una versión popular de este enfoque aparece en Blauner (1969: 396), quien aplica el modelo de colonialismo interno al ghetto afro-norteamericano. Blauner opina que, a pesar de las diferencias en la estructura social y política existentes entre la colonia tradicional y el actual ghetto negro, un proceso común de opresión social caracteriza a ambos. Algunos de los rasgos de este colonialismo interno son: obligada participación en una situación colonial que el grupo subordinado no ha buscado; el poder colonizador, esto es, el actor dominante de la sociedad, implanta una política encaminada a violentar, transformar y destruir los valores y formas de vida de la minoría o de los inmigrantes; el grupo minoritario experimenta la sensación de ser manipulado en su propia identidad étnica por extraños al grupo, finalmente, se hacen presentes todas las secuelas del racismo.

Moore (1970: 464) sostiene que el caso de los mexicano-americanos se aproxima más que el de los negros al modelo clásico de colonialismo, ya que los chicanos pertenecen originariamente al Suroeste norteamericano y, en el momento del contacto, constituían la mayoría.

Este enfoque de los chicanos como un pueblo colonizado ha aparecido frecuentemente en los escritos más recientes de los sociólogos y antropólogos chicanos comprometidos con el *Brown Power* del chicanismo. Hasta se puede demostrar cómo esta analogía colonial ha jugado un papel importante en el desarrollo de una determinada ideología chicana. Prueba de ello son las declaraciones de Mario Cantú a *El País* (1979). Afirma el dirigente chicano, refiriéndose al apoyo que su movimiento presta a los nuevos trabajadores inmigrantes mexicanos:

Es en este último aspecto donde el movimiento chicano inicia una lucha que lo envuelve directamente dentro de la problemática de la internacionalización de los capitales y de la fuerza de trabajo. El imperialismo norteamericano, que se ha apoderado de la economía de México como de la del resto de continente, contando con la complicidad e impotencia de las burguesías locales, plantea una nueva relación política internacional que, en el caso de México, le lleva a pretender realizarla dentro de su política doméstica, considerándola como parte de una política nacional.

Después de advertir los rasgos colonialistas –al estilo Hong Kong y Taiwán–, la industrialización de la frontera estadounidense con México pasa a denunciar la ley de amnistía, proyectada por la administración Cárter para los trabajadores inmigrantes indocumentados. Lo que esa ley, supuestamente defensora de los derechos humanos, persigue en última instancia es la obtención de fuerza de trabajo barata para que Estados Unidos pueda seguir compitiendo a nivel internacional con la producción de mercancías a bajo precio.

Las implicaciones de esta situación neocolonial con respecto a la asimilación lingüística de los chicanos son serias. Se comprende ahora por qué el inglés estándar americano aparece delante de los ojos de las minorías como el dialecto de las clases prestigiosas y los sectores de la población blanca de clase media que controlan el país. El hecho de que la enseñanza del inglés estándar se considere como una forma disimulada de inculcar los valores de esa clase media en las filas de los estudiantes minoritarios, suscita reacciones de distanciamiento social con la consiguiente oleada de hostilidad y resistencia a adoptar las maneras lingüísticas de esos sectores dominantes.

Otra de las variables que precisa un poco más de atención es la del aislamiento. Hasta ahora no se ha hecho otra cosa que describir el concepto de aislamiento o reclusión y estimar sus formas máximas o mínimas mediante indicadores tales como la endogamia, separación espacial, duplicación institucional, etc. Sin embargo, sería conveniente tocar, aunque sea de pasada, el tema de la etiología de esta variable y dejar bien claro que el grado de aislamiento entre el grupo dominante y subordinado depende de la clase de racismo que los «señores» hayan practicado.

Hay una forma *mínima* de racismo según la cual se juzga a las gentes de color como diferentes de sus amos blancos, no tanto por razones de su naturaleza cuanto por ciertas contingencias de la historia. Con el debido entrenamiento y educación, se les cree, pues, capaces de ascender desde su humilde posición a un estado de igualdad con el grupo que tiene el poder. Según esta perspectiva, ciertas razas se hallan en un nivel inferior, no por deficiencias congénitas sino por meros accidentes de la historia. En esta forma mínima de racismo se tolera la exogamia, indicador de un bajo grado de aislamiento. Esta suele ser la forma de racismo que los grupos dominantes católicos han practicado, por ejemplo, en Latinoamérica.

Sin embargo, el racismo adquiere su forma *máxima* cuando la distinción entre los grupos dominantes y subordinados presenta un carácter no relativo sino absoluto, esto es, una distinción de naturaleza y no de grado. Es evidente que esta forma de racismo obedece a razones ideológicas tendentes a perpetuar la posición de control y poder que detenta el grupo dominante; su superioridad, vienen a decir, no es un accidente de la historia, sino resultado lógico del orden natural que preside el mundo y su historia. De este modo, la noción crucial de esta forma máxima de racismo viene a ser la inherente superioridad del grupo dominante, así como la inherente inferioridad del grupo subordinado. No es necesario añadir que semejantes nociones imponen un régimen estricto de separación que ayude a evitar todo contacto físico, la exogamia se convierte en tabú y muchas formas de segregación llegan a cristalizar, con el paso del tiempo, en costumbres o leyes. Este ha sido frecuentemente el panorama de aquellas áreas geográficas con predominio de población protestante. No es, pues, ninguna sorpresa que, en esta situación de radical distancia social, el grupo subordinado no se asimile lingüísticamente mediante la adopción del lenguaje estandarizado del grupo dominante.

Las pautas de integración, tal como aparecen en el modelo de Schumann, necesitan un ulterior desarrollo si se quiere cubrir las múltiples formas en que los grupos minoritarios pueden reaccionar a su posición de clara subordinación; de hecho, las

posibles pautas de integración exceden la triple división de Schumann: asimilación, aculturación, y preservación. Además, hay un detalle digno de tener en cuenta, y es que hay grupos minoritarios donde no es fácil descubrir una pauta de integración que se pueda definir como tendencia típica y generalizada del grupo. En estos casos, habría que describir las distintas tendencias típicas de los diferentes subgrupos para catalogar luego, y por separado, a cada subgrupo según un criterio uniforme de distancia social y su consiguiente disponibilidad o resistencia a la asimilación lingüística.

Según la tipología de Wirth (1945), se pueden observar cuatro diferentes formas o estrategias de integración (o conflicto) que los grupos minoritarios adoptan como respuesta a su posición de sometimiento: (1) la estrategia asimilacionista persigue la fusión de los miembros de la minoría dentro de la sociedad global mediante la adopción de los valores y formas de vida de las capas dominantes; (2) la estrategia pluralista exige del grupo de tolerancia que permita a los subordinados mantener los rasgos esenciales de su peculiar identidad cultural; (3) la estrategia secesionista busca para el grupo minoritario el aislamiento o separación con respecto al grupo dominante de modo que pueda llevar una vida independiente; (4) finalmente, lo que intenta la estrategia militante es arrebatar el poder político de las manos del grupo dominante.

Schermerhom (1970: 80), en un afán de mayor rigor sociológico, señala que es del todo necesario distinguir analíticamente entre los aspectos culturales y estructurales de estas cuatro estrategias diseñadas por Wirth. Con el propósito de mantener ambos aspectos claramente distintos y Schermerhom da el nombre de *asimilación* sólo a la aceptación de los rasgos culturales como valores, estilos de vida, mientras que por *incorporación* entiende sólo la aceptación de los rasgos estructurales como podría ser una participación creciente en una red común de grupos, asociaciones e instituciones. Estas dos estrategias, asimilación e incorporación, reciben el nombre de *pluralismo* sólo a la preservación de la identidad cultural y peculiar del grupo en esferas tales como el lenguaje, la religión; en cambio, cuando esta misma situación viene acompañada de exigencias estructurales como endogamia, separación asociativa, ocupacional o espacial, entonces Schermerhom la cataloga como *autonomía*. Paulston (1975) señala las consecuencias prácticas de esta distinción estructural/cultural cuando hace ver que muchos grupos minoritarios de Estados Unidos no están tan interesados en el abandono de su identidad cultural como en el acceso a ciertos bienes y servicios, es decir, a los privilegios institucionales que detenta la clase media angloamericana. En otras palabras, lo que buscan no es tanto la asimilación como la incorporación económica.

Mediante el término de congruencia cultural no sólo se quiere dar a entender una vaga similitud de los rasgos esenciales de dos culturas en contacto, sino más específicamente el acuerdo o desacuerdo de expectativas que tanto el grupo dominante como el subordinado tienen sobre la forma de integración del último. Tanto Schumann como Schermerhom reconocen que el consenso de expectativas de ambos grupos, aunque estas expectativas comunes sean sobre tendencias centrífugas, genera mayores índices de integración que cualquier intento de acercamiento cuando este intento no es igualmente participado por ambos grupos.

Examinemos un caso típico de desacuerdo de expectativas e incongruencia cultural: la política asimilacionista llevada a cabo por el grupo dominante de la sociedad

norteamericana hasta bien entrada la década de los setenta en contra de la política o estrategia militante de algunos grupos minoritarios independientes.

La tarea de una política asimilacionista es ayudar a los miembros de un grupo minoritario a incorporar los típicos valores de la clase media. Detrás de este objetivo, está la justificación racional, implícita o explícita, de que las formas de vida del grupo subordinado son disfuncionales y, por consiguiente, hay que cambiarlas. El cambio, por supuesto, debe orientarse siempre en la dirección del sistema de valores propios de la clase media, sistema que se presenta como condición necesaria para triunfar en la vida. La investigación de Celia Heller sobre *La juventud mexicano-americana* (1966: 34-35) es representativa de una literatura que justifica la política de asimilación con los siguientes argumentos:

El tipo de socialización que el niño mexicano-americano recibe en la casa no estimula el desarrollo de las facultades que se necesitan para avanzar en una sociedad dinámica e industrializada. Este tipo de educación crea serios obstáculos para el desarrollo de la persona, ya que promueve los valores que estorban la movilidad social (vínculos familiares, honor, masculinidad, vivir al día), mientras se olvida precisamente de aquellos que conducen a ella (ambición, independencia y capacidad para diferir las satisfacciones del presente).

Una versión popular de esta perspectiva «patológica» se puede encontrar en la literatura sobre «la cultura de la pobreza». Osear Lewis (1966a: 43), responsable de la divulgación del concepto, describe la cultura de la pobreza como «una subcultura de la sociedad occidental con su propia estructura y base lógica, una forma de vida transmitida de generación en generación a través de lazos familiares». El factor causal de este modelo teórico es la misma cultura de los pobres. El bajo rendimiento de los grupos subordinados, en lugar de ser atribuido a una innata inferioridad biológica, se interpreta ahora como resultado de estas características culturales aprendidas en la casa. De esta forma, el medio cultural de los pobres se convierte en la fuente de todos sus problemas, y sus propias formas de vida sirven para perpetuar, en un ciclo interminable, pobreza y privaciones de toda índole. Por lo tanto, si se quiere solucionar los problemas de los pobres, la primera medida a adoptar será estimularles o manipularles para que cambien su estilo de vida.

Hay gentes que aceptan fácilmente una política de asimilación porque experimentan una gran dosis de insatisfacción con su propia cultura. En este sentido, se puede decir que un gran índice de anomia o autoodio, insatisfacción con la cultura y sociedad de uno mismo, promueve la solidaridad social con los miembros del grupo dominante.

Sin embargo, no todos los miembros de los grupos subordinados reaccionan así. Los hay que sienten la amenaza de una pérdida potencial de identidad sin garantía firme de lograr una nueva. Si quieren sumergirse en serio dentro de la corriente cultural de la sociedad dominante, saben que deben rechazar su propio estilo de vida y sistema de valores. Pero, al hacer esto, corren el riesgo de convertirse en seres sin rostro ni identidad, puesto que en el proceso de aculturación no hay garantía de ser aceptado por el grupo superior. Tal vez la vivencia de esta disyuntiva dramática cree en ellos una sensación de ser manipulados por extraños, una baja estima de su propia

imagen y, finalmente un conflicto de lealtades entre los valores del grupo dominante y sus tradiciones ancestrales.

Cuando este sentimiento de subordinación política, acompañado de una extrema presión hacia la asimilación y de los consiguientes conflictos culturales que ella origina, alcanza un determinado nivel de tensión entre los miembros del grupo subordinado, se puede decir que está a punto de emerger en su seno lo que Wirth llama una «estrategia militante», o lo que es conocido en antropología como un fenómeno de movimiento de revitalización. Este es el momento de máxima incongruencia cultural, máximo desacuerdo de ambos grupos respecto a las expectativas de integración. El camino de la hostilidad y del conflicto está abierto. A la política de asimilación forzosa del grupo dominante, el subordinado responderá con una abierta o soterrada resistencia militante.

Si representamos ahora, con Schermerhom, las tendencias de estos grupos subordinados al pluralismo y a la autonomía como tendencias centrífugas (ya que favorecen la separación cultural y estructural de ambos grupos) y las tendencias a la asimilación y a la incorporación como tendencias centrípetas (ya que favorecen la solidaridad cultural y estructural de ambos grupos), resulta fácil ver cómo el acuerdo o desacuerdo de los dos grupos sobre la forma de integración del grupo minoritario genera cuatro situaciones sociales con consecuencias distintas para la asimilación lingüística. Estas situaciones quedan gráficamente expresadas en las casillas de la figura siguiente, tal como ha sido ideada por Schermerhom (1970: 83).

**Figura 1.** Congruencia e incongruencia de expectativas de los grupos dominantes y subordinados respecto a las tendencias centrípetas y centrífugas de los subordinados

|                          | A                                      | B                                   |                                                 |
|--------------------------|----------------------------------------|-------------------------------------|-------------------------------------------------|
| <b>Grupo dominante</b>   | Tendencias centrípetas                 | Tendencias centrípetas              | Tendencia a la integración y solidaridad social |
| <b>Grupo subordinado</b> | Tendencias centrípetas                 | Tendencias centrípetas              |                                                 |
|                          | Asimilación                            | Asimilación                         |                                                 |
|                          | Incorporación                          | Incorporación                       |                                                 |
|                          | C                                      | D                                   |                                                 |
| <b>Grupo dominante</b>   | Tendencias centrípetas                 | Tendencias centrípetas              | Tendencia al conflicto y a la distancia social  |
| <b>Grupo subordinado</b> | Tendencias centrípetas                 | Tendencias centrípetas              |                                                 |
|                          | Discriminación forzada con resistencia | Asimilación forzada con resistencia |                                                 |

Se presenta ahora un ligero esbozo de la minoría chicana únicamente con el fin de ver hasta qué punto su situación sociolingüística encaja dentro de las coordenadas del modelo de distancia social y hasta qué punto las desborda. En este último caso,



se habrá de buscar esquemas teóricos complementarios para tratar de interpretar una realidad que, por compleja y vital, desborda los exiguos límites de los modelos teóricos.

En una sociedad plural, como la de California, se puede afirmar, antes de cualquier verificación empírica, que el grado de aislamiento de los grupos étnicos, como el chicano, tiene que ser considerable. El hecho de que el lenguaje y la raza constituyan rasgos tan visibles de identidad grupal ha contribuido a resaltar las diferencias culturales más bien que las estructurales, responsables inmediatas del aislamiento entre ambos grupos. Así, aunque las instituciones de parentesco, economía y ocupación resultan paralelas en ambos grupos, sin embargo, son diferentes en su estructura; ello explica las relaciones de poder entre las dos comunidades y la consiguiente reclusión del grupo chicano.

Según la clasificación de Schermerhom (1970: 170), extraña en ciertos medios académicos, ambos grupos étnicos pertenecen a diferentes bloques multinacionales: el occidental europeo y el ibérico. Características de este último serían la supervivencia de relaciones feudales, la emergencia tardía de las clases medias y el «personalismo», entendido como lealtad a un líder más bien que a unas normas específicas.

Respecto al tipo de dominación o control que la sociedad dominante ejerce sobre el grupo chicano, prescindiendo de indicadores económicos o políticos, baste mencionar el control ideológico. En la lucha más sutil por el poder, lo que está en juego es ver quién define a quién. No hay duda de que la sociedad anglosajona, mejor, la comunidad de estudiosos sociales anglosajones ha definido qué es un chicano, oficializando una imagen absurda, montada con los mosaicos dispersos de unos prejuicios y estereotipos convencionales. Luego, comparativamente, han señalado la asimilación cultural como único camino de salvación para este grupo étnico, a lo que los chicanos han respondido con un poderoso impulso centrífugo de abandono y militancia, lo que genera un alto nivel de conflictividad.

Esta situación racial y sociolingüística podría encajar dentro de la casilla D de la Figura 1, una situación, según Schermerhom, propia de aquellos grupos étnicos que establecen contacto mediante anexiones político-territoriales, en las cuales se da un radical desacuerdo entre ambas comunidades sobre cuál ha de ser el destino final del grupo étnico subordinado. Expresión de esta radical disparidad es la forma en que el periódico *The Washington Post*, a principios de 1972 titula una revuelta estudiantil de los chicanos del Sur de Texas como *Los Chicanos Quieren Entrar*. Según expresión de Rendon, lo que los chicanos quieren es, precisamente, todo lo contrario: salir. Salir de un medio cultural que deshumaniza al hombre convirtiéndolo en una máquina de producción de beneficios; salir de un país que niega el derecho de las etnias oprimidas a liberarse de su opresión; salir del estilo de vida gringo, lleno de prejuicios, que sólo recompensa a los que se humillan y se agringán; salir de un sistema político-económico que vive a expensas de las minorías étnicas. El mismo Rendon (1973: 278), más que prefigurar, constata la emergencia del Movimiento Chicano en la década de los setenta, con las siguientes palabras:

Sabemos que ninguna de estas libertades básicas las vamos a conseguir sólo porque las deseemos o las pidamos. Los chicanos, pues, se ven obligados a idear nuevos métodos, quizá técnicas nunca empleadas antes, a desarrollar recursos económicos

que respaldan esos métodos, y a establecer, en algunos casos, sistemas nuevos que suplantando los injustos y gestados sistemas gringos.

Estamos en presencia de una respuesta abiertamente militante, según la tipología de Wirth. Si queremos entender bien esta respuesta, típica de muchos grupos étnicos que atraviesan una fase revolucionaria, y analizar su incidencia en los procesos de asimilación lingüística, tenemos que enriquecer nuestro modelo de distancia social, pensado más bien para sociedades en equilibrio, con alguna aportación, más dinámica, de la teoría sobre movimientos sociales. Desde una perspectiva antropológica, el esquema de Wallace (1956) sobre movimientos de revitalización resultaría esclarecedor para interpretar, tanto la militancia de los chicanos, como su resistencia a cualquier intento de integración o asimilación lingüística.

En conclusión, al modelo operativo de Schumann, enriquecido con las aportaciones de Schermerhorn, viene a decirnos que obtendremos una situación de distancia social, contraria a la asimilación lingüística, allí donde las expectativas culturales de ambos grupos no sean paralelas (casillas C y D), allí donde el grupo inmigrante sea dominante o subordinado, manifieste un alto nivel de preservación cultural y aislamiento, sea muy unido y numeroso y tenga intenciones de permanecer en el país receptor tan sólo por breve tiempo.

Por el contrario, se obtendrá una situación de solidaridad, propicia a la asimilación lingüística, allí donde las expectativas culturales de ambos grupos sean paralelas (casillas A y B), allí donde los inmigrantes se sienten iguales frente al país receptor, mantengan un bajo nivel de aislamiento, sean poco numerosos y poco unidos, y tengan la intención de permanecer en el país de inmigración por largo tiempo.

El modelo de distancia social, construido complementariamente por Schumann y Schermerhorn, comporta las limitaciones propias de toda construcción abstracta e ideal. Las situaciones reales, en que dos lenguas entran en contacto obligado, presentan características tan peculiares que, a menudo, desbordan los supuestos del modelo. Lo cual significa que la aplicación de este modelo a la realidad dista mucho de ser automática. Se impone, como paso previo, un examen detallado de la realidad. La aplicación del modelo se atenderá, pues, a los condicionamientos existenciales, y sólo así se evitará el riesgo de las fáciles generalizaciones que, lejos de interpretar la realidad, la deforman.

## Referencias Bibliográficas

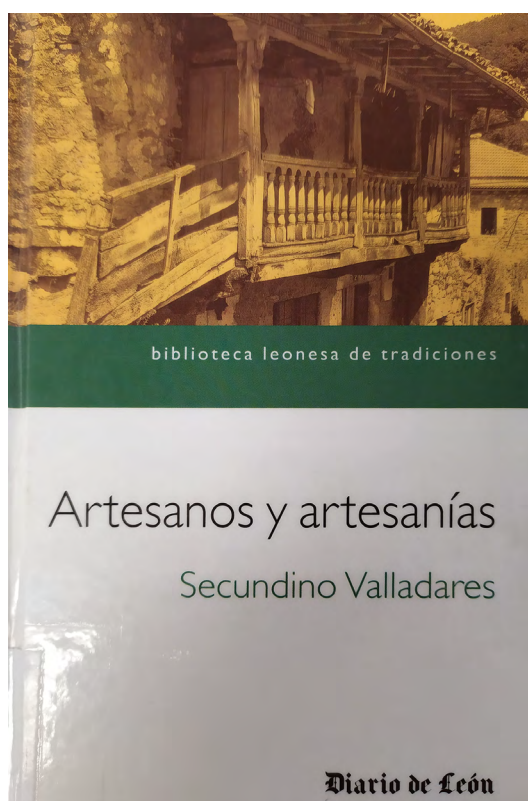
- Blauner, R. (1969). Internal colonialism and ghetto revolt. *Social Problems*, 16, p. 396.
- Cantu, M. (9 de mayo de 1979). Declaraciones hechas a *EL PAÍS*.
- Heller, C. (1966). *Mexican-American Youth: Forgotten Youth at the Crossroads*. Random House.
- Lewis, O. (1966a). *La Vida: A Puerto Rico Family in the Culture of Poverty*. Random House.
- (1966b). The culture of poverty. *Scientific American*, 215 (4), 19-25.
- Meisel, Y.M. (1976). *Linguistic Simplification: A Study of Immigrant Workers' Speech and Foreign Talk*. Universidad de Neuchâtel.
- Moore, J. W. (1970). Colonialism: The case of the Mexican-Americans. *Social Problems*, 17-464.
- Paniker, S. (1966). *Conversaciones en Cataluña*. Kairós Press.

- Paulston, C.B. (1975). Ethnic relations and bilingual education: Accounting for contradictory data. *Working Papers in Bilingualism*, 6, 1-44.
- Rendon, A. B. (1973). *Chicano Manifesto*. Macmillan Publishing Company, Inc.
- Schermerhorn, R. A. (1970). *Comparative Ethnic Relations: A Frame-work for Theory and Research*. Random House.
- Schumann, J. H. (1976a). Social distance as a factor in second language acquisition. *Language Learning*, 26 (1). 135-143.
- (1976b). Second language acquisition: The pidginization hypothesis. *Language Learning*, 26(2), 391-408.
- Wirth, L. (1945). *The problem of minority groups, The Science of Man in the World Crisis*. Ralph Linton.



## 2.3. ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS SOBRE LEÓN

### 2.3.1. ARTESANOS Y ARTESANÍAS<sup>33</sup>



Portada del libro: *Artesanos y Artesanías*.

*Casi no quedan artesanos. Pero el que queda imparte su lección magistral como un testimonio vivo de arqueología artesanal y memoria de los viejos oficios.*  
(Secundino Valladares. *Artesanos y artesanías*, p. 29)

<sup>33</sup> Valladares Fernández, S. (2009). *Artesanos y artesanías*. Edileisa (Colección 'Biblioteca leonesa de tradiciones, nº 43).

## Introducción

«En países escasamente habitados, donde la gente vive básicamente de la agricultura, cada hombre es en buena medida un artesano, capaz de construir unos aperos de labranza elementales pero suficientes para cumplir con su cometido. Se diría que este hombre en verano es un agricultor y en invierno un artesano». Así escribía un joven maestro de escuela de Connecticut, Noah Webster en el año 1785. Y era cierto que los campesinos contemporáneos Webster eran un claro ejemplo de autosuficiencia y versatilidad, unos campesinos capaces de arreglar un rastrillo y remendar un zapato como de arar los campos. Lo que no resultaba tan cierto era la coletilla que añadía su afirmación principal: «y esto será así mientras exista un trozo de tierra que cultivar». Pues aquellos labradores americanos de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX estaban a punto de experimentar una gran transformación que acabaría con su autosuficiencia y los convertiría a ellos y a sus hijos en simples trabajadores asalariados de la industria.

Una situación perfectamente aplicable a la España de la época, y más concretamente, a la provincia de León. En 1812 nueve de cada diez leoneses vivían en el campo y la situación no era muy distinta en 1868. En vísperas de la Revolución de Septiembre la inmensa mayoría de los leoneses vivían en el campo dentro de unidades familiares extensas, que los historiadores califican de unidades de economía familiar y producción doméstica. Efectivamente, esas unidades de producción doméstica se sostenían con su propio trabajo y con las materias primas de la explotación familiar. El vestido en un buen ejemplo. Hay evidencias documentales en el *Diccionario* de Madoz sobre León 1845-1850, que nos hacen pensar que para esas fechas el número de campesinos tejedores que cardaban hilaban y tejían en unidades rurales de producción doméstica era mucho mayor que el de los operarios textiles empleados por las principales fábricas industriales del momento. Sin embargo, las tareas agrícolas seguían siendo lo primero, atendidas al ritmo de las estaciones.

El año agrícola comenzaba con el deshielo primaveral, especialmente en las zonas montañosas. Se limpiaban los campos, se les abonaba y se les araba con un arado romano, las más de las veces que era tirado por un par de vacas, bueyes y mulas según la religión. Se sembraba bien entrada la primavera para evitar heladas. El ritmo del trabajo aumentaba en las largas jornadas de verano cuando se recogía el trigo sembrado en otoño y se cosechaba la siembra de primavera. Agosto y septiembre eran una carrera contrarreloj para almacenar la paja, el trigo y recoger la fruta de los huertos. En invierno cerrado el ciclo. Era el momento en el que el campesino se dirigía al monte para cortar madera. La casa, la cuadra, el corral, las cercas necesitaban un arreglo y este era el momento.

Por otra parte, el ganado y las aves de corral necesitaban atención todo el año, especialmente en primavera cuando se hacía el esquila de las ovejas. El lino se recogía en junio y había que preparar tanto el lino como la lana para la rueca y el huso, metiéndolos en agua y secándolos al sol del verano. Hilar, tejer eran tareas de los meses de invierno, como lo era la matanza del cerdo y la cura de los chorizos, lomos y jamones. En todas las tareas se observaba una estricta división del trabajo, aunque había tareas como la recogida de la hierba, la siega a hoz del trigo y la trilla que

movilizaban a toda la familia. Con estas excepciones, que son muchas, los hombres trabajaban el campo, cortaban y arrastraban la madera del monte y estaban a cargo del mantenimiento y reparaciones rutinarias de la explotación familiar. Eran también los encargados de sacrificar los animales domésticos y cuando había tiempo, que siempre lo había recorrían las orillas del río pescando truchas, barbos o se internaban en el monte tras el jabalí y otras piezas menores. Las mujeres se encargaban de la cocina, de las conservas, si había frutas o vegetales disponibles del huerto familiar así como del ordeño de vacas, cabras y ovejas, todas ellas funciones de la mujer que también se encargaban de mantener la casa ordenada y la familia bien alimentada.

Con todo, las familias campesinas, a pesar de sus habilidades artesanales, no lograba satisfacer todas sus necesidades. Había que comprar cosas exóticas como agujas de coser hebillas o pañuelos y lo que era más importante trigo y vino en aquellas comunidades que eran deficitarias en cereal o no cultivaban viñas. Unas cosas se consiguen en el mercado comarcal o en las tiendas de abarrotes de la cabecera municipal, pero otras había que ir a buscar bien lejos como en el caso del vino y el trigo. Muchos campesinos artesanos habían pasado meses de invierno fabricando cambas de arado produciendo carbón de brezo o extrayendo carbón mineral del laboreo furtivo de las minas y llegado el momento estos campesinos se convertían en artesanos itinerantes que, desde las altas cabeceras del Cea, del Esla y del Porma bajaban a tierra de campos para intercambiar el producto de sus artesanías como carbón vegetal, mineral, productos de mar productos de madera, por Carrales de vino o fanegas de trigo. Por supuesto, el trueque presidía todos estos intercambios. El escaso dinero que la explotación familiar, conseguía principalmente por la venta de cerdos, corderos y jatos, se guardaba como oro en paño. Ningún artículo susceptible de ser conseguido por trueque con trueque se pagaba en monedas éstas se guardaban celosamente para la compra secreta de un prado o tierra y, claro está, para pagar la contribución al Estado, que en un mundo del trueque universal exigía dinero contante y sonante de sus contribuyentes.

Tres fuerzas poderosas, dependientes entre sí, amenazaban este aparentemente plácido paisaje de los campesinos-artesanos en la provincia de León: el mercado los transportes y las manufacturas. Esquemáticamente expresado, el impacto de estas tres fuerzas sobre las unidades campesinas de la provincia fue demoledor. De entrada, la campesina provincia de entrada, a la revolución del mercado ya presentida a comienzos del siglo XIX desalentó la producción de artículos para el uso de inmediato incentivado, por el contrario, la producción de bienes orientados al intercambio comercial. Para los campesinos-artesanos el mensaje no era otro que olvidarse de la agricultura de subsistencia y dedicar todos los recursos humanos a una agricultura intensiva para el intercambio. Para los artesanos rurales que iban de casa en casa intercambiando sus artesanías por productos agrícolas, esta invasión del mercado los dejó tirados en la cuneta. Antes de que ellos llamarán a la puerta ya el mercado había colocado su producto en el interior de la casa. Y para los artesanos urbanos, ello significaba incorporar más aprendices al taller o contratar más oficiales de forma que siempre hubiera una reserva de productos para la venta al por menor. Todos ellos fueron arrastrados al centro de gravitación del mercado donde el dinero funcionaba como un medio universal de cambio.

La revolución de los transportes siguió una serie de fases sucesivas. Primero llegó la construcción de carreteras. En 1812, y a pesar de la guerra napoleónica, los 8.400 kilómetros de carreteras de mediados del siglo XVIII se habían convertido en 12.700. Y de este aumento corresponde a Castilla la Vieja y al Reino de León algo más de un tercio. Para mediados del siglo XIX, se terminó de construir el Canal de Castilla con un recorrido de más de 200 kilómetros, desde Alar del Rey a Valladolid con un ramal a Medina de Rioseco. Y pocos años después, la línea del Ferrocarril del Norte noroeste llegaba la ciudad de León abriendo vías de penetración al mercado. Estos medios de transporte inundaron el mundo rural español con artículos tradicionalmente de fabricación casera, estimulando a así la demanda rural y la oferta urbana. La conclusión no podía ser más desoladora: las artesanías rurales estaban demás y las manos sobrantes debían dirigirse al trabajo industrial. Los transportes llevaban hasta las mismas puertas de las explotaciones rurales artículos a un precio más barato de lo que costaba a hacerlos en casa. Merecía, pues, la pena comprarlos.

Finalmente, la instalación de fábricas industriales fue otro desencadenante de la gran transformación experimentada por los campesinos artesanos. Y no es que la fábrica lo fuera todo en los primeros momentos de la industrialización. Se puede afirmar sin error que, en el último tercio del siglo XI, tanto en España como en la provincia de León, la mayoría de los asalariados trabajaba en unidades de producción doméstica o en pequeños talleres antes de que las fábricas y, por supuesto, la mayoría de estos trabajadores se servían de instrumentos manuales no mecanizados. Me remito a lo que afirma Rubio Pérez (1987: 330-335) cuando dice que las familias campesinas asentadas en las riberas de los ríos Tuerto, Duerna, Jamuz y Eria se dedicaban al proceso del hilado del lino, cuando sobre todo durante los días y las noches de invierno (filandones), hilados que posteriormente vendían en los mercados bañezanos. De hecho, sin la viña en la Villa de La Bañeza, ya que, a mediados del setecientos, la actividad textil ocupaba cerca del 40 % de los vecinos, en los pueblos de la zona de Astorga, Morales, Nistal, Pedralba, Val de San Lorenzo, San Justo de la Vega la dedicación a las actividades textiles en talleres familiares era del 90 %. Así lo confirman los vecinos en las respuestas a las al *Catastro de Ensenada* y así lo ratifica 100 años más tarde el *Diccionario de Madoz* 1845-1850. Eso sí, ahora en condiciones críticas pues los tejidos de lienzo de los talleres gremiales de La Bañeza, así como los tejidos Bastos de Pardos y blanquetas producidas en el entorno de Astorga habían entrado en crisis irreversible. No pudieron resistir la embestida de los tejidos de algodón de Cataluña arrastrados hasta la puerta por los vagones del reciente ferrocarril. En 1847, los hermanos Montadas habían levantado en Sants una fábrica de hilados con máquinas de vapor que sumaban 700 CV cómo los que movían 42.000 usos y 1.000 telares. Allí trabajaban 1700 obreros que transformaban anualmente 700 Tm de algodón. Cuando se comparan estas cifras en la producción de los campesinos tejedores leoneses, el resultado es abrumador. Si reparamos tan solo en la máquina hiladora *Jenny* a la que James Hargrave dio nombre de su hija, descubrimos que con ella un solo obrero podía hilar en el día hilos y de mayor calidad que 200 hilanderos maragatos de los más diestros era las famosas *selfatina* una transcripción a fonética hispana del self *acting mule*, el nombre industrial de la máquina *Jenny*.



Para mediados del siglo XIX, los campesinos leoneses dedicados a las artesanías del textil, la madera y el hierro, descubrieron que, con el ferrocarril, el mercado y las fábricas todo el mundo se les venía encima. Descubrieron que el lenguaje de la Nueva economía era el dinero y no el trueque. Algunos cambiaron el azadón por la grada, el arado romano por la vertedera y los bueyes por caballos ligeros. Pero no todos pudieron o quisieron dar el salto. Para su disgusto, los nuevos vendedores ambulantes rompieron con la tradición de los artesanos itinerante poniendo un letrero sobre toldo de sus carromatos: «no se aceptan pagos en especie». A todas partes había que ir con dinero, lo cual entrañaba tres decisiones a cada cual más dura: o dedicarse a cultivos intensivos, o abandonar la agricultura y dedicarse a los negocios, o bien entrar en el mundo del trabajo asalariado.

### **Empresarios frente a maestros artesanos**

En los inicios de la era industrial que en España podemos situarla en la segunda mitad del siglo XIX, una buena parte de los talleres artesanales van perdiendo su carácter de espacios laborales donde las relaciones personales suavizaban el impulso económico de las ganancias y la competitividad. Los talleres se hacen cada vez más grandes, y cuando en un espacio laboral de cinco o siete trabajadores se meten en treinta o cuarenta, se puede decir que el carácter propio del taller artesanal ha desaparecido. Llevados por ejemplo de las fábricas textiles, estos talleres trataron de mecanizar sus equipos manuales y crear su propio equipo gerencial. Y aquí es donde surge la figura del empresario, un personaje que desconoce el oficio, pero que movido por un fuerte impulso económico moviliza y coordina las distintas etapas y a los distintos agentes del proceso productivo para conseguir mayores ganancias cuando. Caro Baroja estudia la tecnología de batán, descubre este personaje en el crepúsculo de la Edad Media:

Tanto en Flandes como en Francia, en Inglaterra, en Castilla, Aragón, Cataluña e Italia, el batán está en relación con la gran industria de paños, característica de la Edad Media, que dio origen a una de las luchas de económicas más fuertes entre los países que la poseían. Los bataneros constituían corporaciones especiales, y en Inglaterra son ya pronto un tipo de obreros especializados al servicio de un capitalista que compraba la lana y luego la entregaba los tejedores para que la tejieran, a los bataneros para que la batanear y a los tundidores para que la tuvieran, tras la cual recogía el paño para venderlo por su propia cuenta. En algunas partes de España, hay derecho a pensar que ocurrió cosa parecida sin duda, aunque ya ocurriera con un cierto retraso.

Estos nuevos de empresarios, adelantados del incipiente capitalismo, podían haber sido antiguos maestros artesanos o trajinantes del camino, siempre dispuestos a explorar el hundimiento de la economía autosuficiente que siguió, como queda dicho, a las innovaciones del transporte. Hombres de origen modesto y escasos medios económicos, sabían que no podían imitar a los reyes del telar que revolucionaban en Londres, Boston o Barcelona. No podían replicar los grandiosos complejos industriales levantados en estas ciudades, ni disponer de espacio suficiente en ciudades provincianas donde los cuales te habían disparado de precio. Ni siquiera podrían

sustituir el trabajo manual desuso para operarios por máquinas potentes, dada la resistencia de una parte del artesanado a las innovaciones tecnológicas. Todas estas circunstancias les llevaron a estos incipientes capitanes de la industria a idear estrategias productivas que podrían diferir ligeramente de oficio pero básicamente que coincidían con las consecuencias perversas, no esperadas, como el hacinamiento de los obreros en espacios reducidos o la división creciente de las tareas realizadas en horarios interminables. Había nacido el sistema de la explotación artesanal capitalista. Esto es lo que se encontró José Cordero cuando, a finales de febrero de 1858 llegó a la ciudad de Palencia procedente del Val de San Lorenzo, con la secreta intención de aprender las técnicas de confección de mantas y sustituir así la industria de los paños bastos de su pueblo por otro similar y demás seguro porvenir. En aquel lugar del Corral de Paredes, lugar de la fábrica de mantas palentina, reinaba soberano Don Damián Cuadrado. Era este personaje un antiguo maestro artesano del textil (de hecho, él, él y sólo él, seguían manejando el urdidero, pieza clave en el proceso de confección de las mantas), reconvertido por circunstancias de la vida en capitalista primerizo y controlador. Después de tres largos días de camino, desde el Val de San Lorenzo a Palencia, José Cordero y su hijo Manuel, de trece años, entran sin más a trabajar en la empresa-taller como cardadores. Está facilidad inmediata de empleo muestra a las claras que la fábrica palentina estaba en auge y desplazada por la crisis textil en el Reino de León y Castilla la Vieja. De hecho, muchas de las familias trabajadoras de la empresa son de la zona textil de Astorga y La Bañeza donde los algodones de Inglaterra y Cataluña habían hecho más daño. Ello provoca un flujo migratorio de León a Palencia lo que hace del todo normal que el padre e hijo al día siguiente de su llegada se incorporen a la empresa como cardadores.

Lo primero que sorprende a José Cordero es que las operaciones de confección no se producen en un mismo lugar y a la vista de todos, sino que cada oficio se desarrollan obradores independientes con la prohibición terminante de que los trabajadores de un obrador entren en contacto con los de otro. Así pues, cardadores, tejedores, perchaires y urdidores vivían mundos distintos bajo el ojo vigilante del señor Cuadrado. La división del trabajo era tan rígida que nadie conocía en las distintas etapas del proceso productivo, tal como sucede hoy en las máquinas textiles, y, consiguientemente, nadie era capaz de producir la manta completa; en otras palabras, nadie tenía la más mínima posibilidad de hacer la competencia el señor Cuadrado. El centro neurálgico de este mundo esquizofrénico era el urdidero colocado en una reducida habitación de la segunda planta el señor Cuadrado dormía con la llave de esa pieza el cuello, angustiado de que alguien averiguara las dimensiones del urdidero, los hilos empleados en la urdimbre y cualquier otro detalle relacionado con este modesto aparato artesanal. Al pobre José Cordero no se lo ponía fácil el señor Cuadrado cuando en mayo de ese mismo año 1858, José Cordero decide regresar con su hijo al Val de San Lorenzo, ni unos míseros cardos (palmares en la jerga textil, empleados para sacar el pelo de las mantas) le permitieron llevar consigo. Qué lejos quedaba aquel viejo maestro artesano que intercambiaba herramientas con sus empleados y que se comprometía por contrato a enseñar: «las artes y misterios» del oficio a los aprendices a su cargo.

Sin embargo, el rasgo que más diferencia a ver señor Cuadrado del clásico maestro artesano, era algo y nada intangible difícil de expresar que constituía el nervio de la naciente clase empresarial. El tipo de economía que practicaban los viejos talleres artesanales era una economía de intercambio para el consumo, lo que Marx llamaba «simple circulación de bienes», una modalidad económica que se condensa en la siguiente fórmula: B-D-B' donde la producción de bienes (B). Mediante su venta en el mercado trata de conseguir el dinero (D) de para la consecución de otros bienes (B'). Cómo se ve, simple circulación. Nada que ver con lo que persigue el capitalista burgués, interesado no en el valor de consumo sino en el valor de cambio, esto es, en el intercambio orientado a la ganancia.

El proceso capitalista parte de un cálculo diferente la fórmula general para la economía capitalista sería de D-B-D' y dónde una suma dada de dinero (D) de busca transformarse en una suma mayor (D') mediante la producción de venta de bienes (B). Se trata de dos economías, la artesanal y la capitalista, con finalidades de producción distintas. Mientras que el sistema económico artesanal plantea objetivos determinados y finitos, el sistema burgués capitalista proclama la meta indefinida de «todo lo que se pueda». Allí donde la economía artesanal busca tan sólo reproducirse la producción a capitalista para el intercambio que eres continuamente marchando hacia la acumulación de una fortuna sin límites el mismo señor Cuadrado sería incapaz de explicarse a sí mismo está filosofía económica pero la práctica va con ardor: con una tajante y secretiva división del trabajo había negado sus operarios la oportunidad de lograr destrezas industriales; a los tejedores de independientes, en paro por la crisis textil de la Maragatería, los había reducido a una dependencia salarial inescapable y a todos los sometía a un régimen de vigilancia abusiva. Sólo así el señor Cuadrado podía conseguir ganancias sin límite.

### El universo simbólico de la fragua

La fragua del herrero ha ejercido desde siempre una fascinación sobre niños y adultos. Su oscuridad, las chispas de la forja sobre el yunque, las contracciones del diafragma del fuelle excitaban la curiosidad de los aldeanos que, al traspasar el umbral de la fragua, sentían el mismo temor reverencial de Moisés ante la zarza encendida: «Descálzate, porque la tierra que pisas es sagrada». Y estaban en lo cierto porque la fragua, un espacio de sacralidad tenebrosa, se desarrollaban las artes y misterios del hierro. Exploramos aquí esos misterios, los mitos cosmogónicos los que sustentan, los rituales de iniciación que los transmiten y los poderes especiales del herrero como demiurgo encargado de la transformación del hierro. No es tarea fácil, porque los mismos herreros que describen puntualmente las artes de su oficio, son incapaces de decir algo sobre los misterios del hierro. Como hijos de su tiempo han sido artesanos seculares que han limitado a la práctica experimental de su oficio, sin alcanzar el punto de conexión con las grandes tradiciones metalúrgicas. La práctica del hierro se convirtió así en un río que da a la mar con la memoria perdida de su nacimiento. Frente a la falta de interés por los oficios artesanales, relacionaba de D'Alembert diciendo «Nos hemos dirigido a los obreros más hábiles del reino nos hemos tomado el trabajo de ir a sus talleres, de interrogarles, de escribir su dictado, de desarrollar

sus pensamientos...». Esto es lo que intentamos desarrollar, el pensamiento de los herreros artesanos allí donde su discurso se acaba y pierde la memoria en definitiva reconstruir su universo simbólico. Una de las técnicas de nuestra indagación será descubrir el sentido durmiente de sus palabras el significado que esconde detrás de algunos gestos los protocolos rituales del fundido y de la forja el emplazamiento de las fraguas y, cómo no, los sentimientos de los aldeanos que acuden a esas Fraguas.

Antes de nada, una advertencia sobre cómo funciona el pensamiento simbólico del hombre arcaico. Este hombre vivía en universo saturado de sacralidad que se manifestaba continuamente en sus tareas de laboreo de la tierra, en la cocción de la arcilla, y en los trabajos mineros y metalúrgicos. Sería vano pretende reconstruir esta experiencia. Hace mucho tiempo que el mundo ha perdido esa sacralidad como consecuencia del triunfo de las ciencias experimentales. Los modernos somos incapaces de comprender lo sagrado en su relación con la materia, que nosotros se reduce a un fenómeno natural del cual, a lo sumo, podemos tener una emoción estética. No es esta la experiencia del hombre arcaico y de muchos contemporáneos primitivos que practicaban el pensamiento simbólico. Desde esta forma simbólica de cátedra la realidad, el mundo no solo está *vivo* sino también *abierto*. Una cosa no es nunca esa cosa y nada más, como sucede en el pensamiento moderno, sino que puede ser también signo de otra cosa de algo más, de una realidad que va más allá de lo que es la cosa. Un ejemplo para un hombre arcaico el campo labrado es algo más que un trozo de tierra es también el cuerpo de la madre tierra en arado puede ser un falo sin que deje de ser una herramienta, y laboreo, además de ser una tarea mecánica puede ser la unión sexual orientada a la fecundación de la Madre Tierra. El mundo entero es una hierofanía es decir un espacio donde se manifiesta lo sagrado por doquier hasta el punto de que el trabajo de *homo faber*, autor y manipulador de herramientas puede tener el valor litúrgico estas experiencias primordiales eran las que transmitían de generación en generación a través de los secretos o misterios del oficio punto y cuando la experiencia del mundo se tornó con la civilización técnica urbana, estas experiencias primordiales de contacto con lo sagrado se reanudan periódicamente mediante indicaciones rituales del oficio. Algo que practicaron mineros fundidores y herreros en Occidente hasta la Edad Media y en otras regiones africanas y asiáticas y asiáticas hasta nuestros días. Durante mucho tiempo, por avanzada que estuviera la de esta paralización del mundo, los oficios no eran una simple técnica, sino que conservaban un carácter espiritual un carácter ritual.

La primera experiencia de los humanos con el hierro fue una experiencia celeste. Se trataba del hierro desprendiendo desprendido de los meteoritos. Era, sin duda una manifestación de la divinidad que descendía a la tierra cargada de una tranquilidad celeste como en el caso del *Ka'aba*, la piedra sagrada de la Meca por esto el vocablo más antiguo para designar el hierro la palabra a sumeria *and.bar*, está formada por los signos cielo y fuego esto es un fuego o relámpago celeste que dejó sorprendida la humanidad la tardía aparición del hierro extraído de las estrellas tenebrosas de la tierra y el consiguiente descubrimiento de los hornos de fundición hicieron que el hierro ocupará una posición dominante sobre el cobre y el bronce proveniente de la matriz teórica de la tierra y un espacio de sacralidad tenebrosa dónde se asientan los poderes del inframundo el hierro empieza a ser tratado con respeto sagrado como

un objeto extraño que es, un objeto que no pertenece al universo familiar, que viene de otra parte y, por tanto, es signo del más allá, de la trascendencia donde habitan los dioses. En este momento, el hierro abandona su sacralidad celeste, para entrar en el espacio de la sacralidad telúrica. A partir de ahora, el hierro se impone como un talismán mágico-religioso, sirve para ahuyentar demonios, para defender las cosechas frente a las tormentas de granizo, para proteger de los sortilegios y mal de ojo. Aunque también tiene una cara negativa. El hierro, como el hierro, es ambivalente y puede encarnar el espíritu diabólico. Representa no sólo la victoria de la civilización agrícola sino también los triunfos salvajes de la guerra. Y el herrero, dado su condición nómada, en busca de metales y encargos de trabajo, se convierte en el principal agente de difusión de estas mitologías, rituales y misterios metalúrgicos. Fue así como esta primera edad del hierro, antes de cambiar económica y militarmente la faz del mundo, engendró un elevado número de ritos, mitos y símbolos que tuvieron su impacto en la historia espiritual de la humanidad.

Ahora bien, los rituales de las minas y la metalurgia no se pueden entender sin las imágenes míticas de la matriz telúrica de la tierra, de la mina asimilada al útero y de los minerales emparejados con los embriones en gestación. Y si las galerías de las minas son asimiladas al útero de la Madre Tierra, todo cuando yace en su vientre está vivo, aunque en estado de gestación. Dicho de otro modo, los minerales extraídos de las minas son, en cierto modo, embriones: crecen lentamente con el ritmo geológico distinto al de los animales y vegetales, pero crecen, maduran en las tinieblas telúricas. Su extracción del seno de la tierra es, por tanto, una operación practicada antes de término. Si se les dejase tiempo para desarrollarse a su ritmo geológico. Los minerales estarían perfectos serían metales maduros da y la responsabilidad de los mineros y metalúrgicos al intervenir en el oscuro proceso del crecimiento mineral. Pretenden sustituir la obra de la naturaleza por sus procedimientos metalúrgicos punto y al acelerar el proceso de crecimiento de los metales el fundidor y Herrero precipitan el ritmo temporal el *tempo* geológico milenario es cambio cambiado por un tempo industrial punto así pues desde esta visión en biológica de los minerales, la tierra quedada asimilada al vientre de la Madre, las minas a su matriz telúrica y los minerales a los embriones. Desde esta visión simbólica surgen los ritos mineros y metalúrgicos.

Extraídos de estar sacralidad tenebrosa, los minerales son llevados a los hornos dónde se producirán el alumbramiento de hierro. El artesano sustituye a la Madre Tierra para acelerar el crecimiento y prepara un horno y ha de funcionar como una nueva matriz artificial donde el mineral concluye su gestación. A partir de este momento, el número de tabúes y prevenciones rituales es infinito especialmente entre los pueblos del África negra. A la idea de la gestación de los minerales embriones añade ahora la idea de que la fundición del metal es una fracción que implica la unión de elementos macho y hembra lo que produce una serie de símbolos nupciales. Así, por ejemplo, el templo de una reja de arado era considerado como la unión del fuego y del agua. De modo parecido, el herrero de la tribu africana *Bakitara* trata al yunque, dónde ha de forjar sus rejas, como la segunda esposa a la que ha de dar muchos hijos. Antes de iniciar la fundición de los minerales en el horno el maestro herrero está acompañado de niños y doncellas que inmolan pollos con su sangre hisopean

el fuego, el mineral y el carbón. Luego colocan las cabezas de pollo en la base del horno. Todo ello apunta a la idea de un sacrificio de sustitución como ocasión de la unión mística entre un ser humano y los metales un sacrificio que implica la entrega de un ser humano que anime la operación de la fusión de los metales según el modelo clásico cosmogónico en el que la vida se regenera merced al sacrificio de un dios torturado muerto y resucitado.

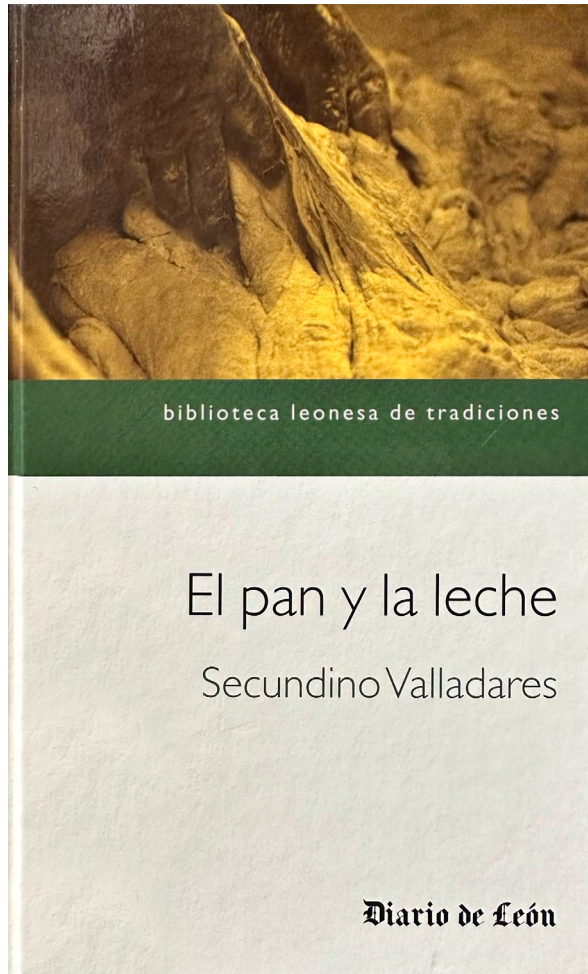
Con este esquema presente, las fraguas y los herreros de aldea leoneses adquieren connotaciones distintas. Por su carácter numinoso, las fraguas quedan emplazadas en los márgenes del caserío. Se dirá que ello obedece más a razones funcionales como evitar a los vecinos el golpeo insistente del martillo sobre el yunque, o por razones de un mayor espacio para las bestias que son llevadas a herrar. Todas estas razones se manifiestan de orden práctico esconden una razón latente perdida en la noche de los tiempos los espacios sagrados deben estar separados de los espacios profanos. Curiosamente hay muchas Fraguas emplazadas no lejos de la ermita del pueblo tanto la ermita como la fragua son espacios luminosos y ambas acuden a leyenda para reclamar por para ti un origen milagroso. Las imágenes veneradas en la ermita suelen aparecer bajo tierra descubiertas por el arado de un ángel disfrazado de labrador. Igualmente corresponde a los dioses señalar el emplazamiento de los clones minerales. Así, ocurrió en el siglo XVI en los yacimientos carboníferos de Francia y Bélgica un ángel bajo forma de anciano venerable mostró la boca de una galería a una a un herrero que hasta entonces había venido empleado leña para su horno en el mismo pueblo de Valdespino corre la leyenda del Tío Argollas quién, labrando un campo para sembrar centeno, saca flor de tierra una gran argolla cubierta de greda. Sorprendido por el hallazgo hunde de nuevo la reja del arado y va extrayendo argollas como si de la recogida de patatas se tratara. Ya de vuelta a casa, abandona las argollas en un rincón del corral hasta que un personaje extraño, disfrazado de forastero, le revela que las argollas son de oro y que es propietario de una inmensa fortuna.

El sentido durmiente de las palabras de los herreros nos conduce a las puertas de este mundo simbólico del cual ellos no son capaces de hablar. Por ejemplo, el hecho de llamar *criaderos* de hierro a los yacimientos de mineral ferruginoso es toda una declaración de principios que enlaza la experiencia del herrero leonés con la cosmovisión de los arcaicos guerreros africanos o asiáticos. Esto es, el hierro no está hoy hace bajo tierra, sino que se cría, cómo se crían los mejillones los champiñones o las truchas. Queda así patentizado el concierto embriológico de los minerales en estado de gestación, eso sí, a un ritmo geológico. Y consiguientemente y de forma implícita, queda patente la función demiúrgica del herrero que precipita, a través de la fundición y la forja, esa maduración o perfeccionamiento de los metales. Cuando José Ares, herrero de Valdespino de Somoza, dice que el proceso de la forja es necesario castigar al hierro con arena del río para que se frene un poco en avance, nos está diciendo que el hierro es algo vivo que se mueve como un potro al que hay que castigar con las bridas para que no se desboque. Pero nos dice algo más, nos dice que el hierro sufre sometido cómo está a un proceso de regeneración que atraviesa las clásicas etapas de tortura, muerte y resurrección de acuerdo al modelo del mito cosmogónico. Y estas etapas José Ares las describe con las palabras misteriosas y floridas de un alquimista: «las herraduras de los animales, dice, llevan la calentura

de la cereza. ¿Sabe... la cereza cuando está madura? Pues un color así. Las rejas del arado llevan una calentura alta, tirando blanco, y el acero lleva menos calentura porque si no se corta». Habla José Ares de la calentura de los metales como si se tratara de la calentura de los niños, y no olvidemos que para el herrero arcaico los minerales son como embriones. Cada metal lleva su calentura: la calentura color cereza para las herraduras, una calentura tirando a blanco para las rejas del arado. Según los alquimistas, las fases que atraviesan los metales para su transformación en términos plásticos visuales son la *nigredo*, *albedo*, *citrinitas* y *rubedo*. Estas transiciones del negro al blanco y al cetrino hasta alcanzar el rojo son los pasos que ha de dar el metal para alcanzar su transformación. Y el herrero es el gran demiurgo que los somete a la prueba y tortura del fuego. Sometidos a esta prueba de iniciación, los metales sufren, mueren y resucitan hasta alcanzar la perfección de la materia, y el gran demiurgo de esta liturgia transformadora mediante el fuego es el herrero, el señor del fuego. José Ares no lo dice así, pero lo da a entender desde el sentido durmiendo de sus palabras.

Esta función demiúrgica confiere al herrero como a sus herramientas poderes taumatúrgicos. En una exploración superficial de campo, se descubre que los herreros desempeñan otras funciones además de las metalúrgicas. Además de herreros, son curanderos, sanadores tanto de animales como de personajes, conocen el poder curativo de las plantas y usan los metales como talismán contra todo tipo de amenazas. José Ares lo dice así: «Mi abuelo, herrero como yo, en eso de los animales sabía más que un veterinario». Ciertamente es que entre albitares y herreros había una fácil relación y que, en ocasiones, el herrero fungía como asistente del veterinario. Y hasta hubo herreros que explicaban esta afinidad por la sencilla razón de que los veterinarios se fiaban de ellos más que de los campesinos a la hora de buscar un sustituto para inyectar o sangrar a un animal. Pero también es cierto que muchos herreros actuaban como curanderos con plena independencia de los veterinarios y siempre explicaban estos poderes como herencia recibida de sus mayores. Aunque el pueblo siempre pensó que el trabajo del herrero tenía algo de misterioso y que quien podía fundir hierro o fabricar una herramienta era porque disponía de poderes mágicos o sobrehumanos, en definitiva, del secreto oculto para fabricar y construir cosas. El herrero artesano es por este hecho un conocedor de secretos, un mago y así todos los oficios implican una iniciación y se transmiten mediante una tradición oculta. Si alguien es capaz de hacer cosas eficaces es porque sabe, porque conoce los secretos de hacerlas. Este *savoir faire* es el que permite al herrero todas estas actividades excepcionales.

Llevado para esta aura mágica atribuida al herrero, el pueblo pronto comenzó a atribuir poderes a los productos que salían de la fragua. Véase el caso de las herraduras colocadas en establos, pajares y carromatos. Eran un talismán de buena suerte y protegían del mal de ojo y de cualquier amenaza del enemigo malo. En fin, sería interminable hacer una lista de los productos que salen de la fragua y funcionan como poderes mágicos. Baste este breve repaso de las tradiciones metalúrgicas para descubrir la enorme complejidad del universo simbólico de la fragua, formado por un conjunto de «artes y misterios» del oficio, de los que los herreros no hablan y que el antropólogo está obligado a explorar.

2.3.2. EL PAN Y LA LECHE (EXTRACTOS)<sup>34</sup>

Portada del libro: *El Pan y la Leche*.

*Los hombres sin historia son la historia.*

(Secundino Valladares, 2008)

*[...] el pan, además de ser un producto bueno para comer, se convierte en un producto bueno para pensar [...]*

(Secundino Valladares. *El pan y la leche*, p. 7)

<sup>34</sup> Valladares Fernández, S. (2008). *El pan y la leche*. Trobajo del Camino. Edilesa.



## Pan y leche buenos para comer

En un relato etnográfico sobre alimentos, conviene recordar que los omnívoros no comen de todo. La especie humana, al igual que los cerdos, las ratas o las cucarachas, tiene capacidad para comer y digerir todo tipo de sustancia como secreciones de glándulas mamarias, hongos y rocas, léase quesos, champiñones y sal. No obstante, esta casi ilimitada capacidad de comer y digerir cualquier tipo de productos de origen animal y vegetal, los seres humanos, a pesar de su etiquetado científico de omnívoros, no comen de todo. Así, los hindúes de la India evitan la carne de vacuno, cosa que las delicias de gran parte de la humanidad; los franceses y belgas gustan de la carne de caballo, algo que aborrecen los norteamericanos mientras éstos mismos consumen galones y galones de leche ante el asombro y repugnancia de los chinos que la menosprecian como la sangre blanca de vaca, al tiempo que se les hace la boca agua ante un guisado de perro (Harris, 1989: 111). Está claro, pues, que esta tabla de preferencias y aversiones gastronómicas no tiene nada que ver con la fisiología digestiva del ser humano sino con la tradición y cultura gastronómica de cada pueblo.

Aunque en estas tradiciones gastronómicas puede haber un elemento caprichoso de la irracionalidad o de tabúes religiosos, conviene fijarse primeramente en la cultura material de los pueblos como posible determinante de esas preferencias o aversiones gastronómicas. Se entiende aquí por cultura material un conjunto de condiciones materiales que facilitan la producción, distribución, preparación y consumo de alimentos. Me refiero concretamente a la disponibilidad de recursos energéticos, al desarrollo de los medios tecnológicos de la artesanía o industria alimentaria en un momento dado, a la organización o división del trabajo en el proceso productivo, así como al utillaje disponible en la elaboración de los alimentos y su consumo. Este conjunto de elementos integra la base ecológica a partir de la cual se define un determinado sistema alimentario con sus límites y potencialidades respecto a la preferencia de unos alimentos sobre otros y su diferente aportación de calorías, proteínas y minerales.

Con la Revolución del Neolítico se inaugura un nuevo sistema alimentario donde el pan y la leche se convierten en protagonistas indiscutibles. Hace unos diez mil años, en cuatro o cinco lugares de la tierra, *hogares de la humanidad* lo llama Leslie White (1982), se produce una colosal invención que altera sustancialmente la cultura global, entendida como un sistema de control de energía. Se trata de la invención del cultivo de las plantas y la domesticación de los animales, en definitiva, de la invención de la agricultura. El viejo sistema alimentario de los cazadores y recolectores daba paso a un nuevo sistema alimentario donde de forma predecible y cíclica se podía controlar grandes dosis de energía solar condensada en los cereales a través de la fotosíntesis y transformada luego en proteínas animales. Uno de los hogares de la humanidad donde se produce esta revolución alimentaria es el Fértil Creciente, en la confluencia del Tigris y el Éufrates. Desde allí se extendió al norte de África y al extremo occidental del Mediterráneo, para llegar luego a las Américas siguiendo la ruta del sol.

Tan convencidos estaban los pueblos del Mediterráneo de que el pan era bueno para comer que acometieron con pasión la deforestación de sus montes para roturar

espacios abiertos donde sembrar trigo y levantar silos en el excedente económico. Luego la estratificación de las antiguas sociedades igualitarias, la división del trabajo y hasta la emergencia del Estado llegarían por su pie. Así fue cómo los cereales se convirtieron en el motor de las civilizaciones, como dice el mismo White, y así fue cómo nació la cultura o civilización del pan al tiempo que estaban emergiendo las civilizaciones del arroz en el Valle del Indo y del maíz en Mesoamérica y los Andes. Cuando hoy día en México, los consumidores de tortillas de maíz miran con recelo a los consumidores de tortillas de trigo están expresando las diferencias de sus orígenes civilizatorios. Unos pertenecen a la órbita cultural del maíz, otros a la órbita cultural del trigo. Un largo recorrido para explicar ecológicamente las preferencias del trigo o del maíz en ambas dietas alimenticias. Este sentimiento de pertenencia al trigo ha llegado a convertirse en una seña de identidad y, a veces, en una seña de superioridad frente a los consumidores de arroz o de maíz. Es el mismo sentimiento que embarga al español que, desplazado a Mesoamérica sin suficiente aviso y acosado por mil recetas culinarias con el maíz como ingrediente básico, piensa para su capote: «En mi tierra el maíz se lo echamos a los cerdos», En este mismo momento, el pan, además de ser un producto bueno para comer, se convierte en un producto bueno para pensar, aunque sea etnocéntricamente.

### **Pan y leche buenos para pensar**

En efecto, la consideración del pan y la leche como marcadores de clase y promotores de estatus y prestigio social supone un salto del plano real al simbólico, frente a lo que venimos diciendo del pan como resultado inducido de una serie de oportunidades ecológicas y habilidades técnicas. Porque la idea del pan y la leche no se agota en su realidad nutritiva, sino que se compone de una serie de elementos simbólicos y significado que el actor social construye caprichosamente, esto es, convencionalmente. Al tiempo que siembran el trigo, muelen el grano y cuecen el pan, los campesinos construyen todo un universo de significados cuyos contenidos cognitivos se imponen coactivamente sobre la conciencia de los miembros de la comunidad. Y es que el ser humano es un hacedor de símbolos que marcan una sutil pero profunda diferencia entre la naturaleza y la cultura. Sólo el ser humano, entre las especies, es capaz de establecer una radical diferencia entre el pan natural y el pan bendito. Nadie en sus cabales y apoyado en el testimonio de sus sentidos, puede descubrir diferencia alguna entre un pan y otro. Los elementos integrantes son los mismos, su elaboración y cocción son las mismas, su textura y sabor son idénticos. Sin embargo, el pan bendito exige por parte de los miembros de la comunidad un comportamiento ritualizado que no exige el pan natural. Comportamiento que se puede violar, aunque no impunemente.

Así es como los pueblos de León y de toda España ha ido creando todo un universo simbólico en torno al pan bajo diversas denominaciones: pan de la caridad, pan de las ánimas, el pan de boda y el pan de la oblada, el pan y el queso que se reparten en las romerías o procesiones rogativas, el pan de los pobres, el pan bendito de la procesión del Viernes Santo, el pan compartido por los miembros de la cofradía, el pan de los ángeles y el pan eucarístico de los cristianos donde se condensa no ya la energía sólo sino la fuerza de Dios. Todo este complejo simbólico muestra a las

claras que el pan y la leche son hechos alimentarios sólo entendibles dentro de un gran sistema de comunicación. Dentro de este complejo sistema de signos, el pan y la leche se comportan como unidades mínimas sometidas a la prueba del contraste entre pares para descubrir significados nuevos. Así iríamos desde el análisis de la realidad física del pan y la leche hasta los significados sociales de prestigio social, los signos de la sociabilidad y convivencia, los sentidos diversos de la fiesta como un tiempo excepcional hasta lograr el cierre de toda una visión del mundo, un cierre siempre provisional, pues siempre estaría sometido a la dinámica evolución de la cultura popular.

En su libro sobre *Antropología de la Alimentación*, Contreras (1993: 66) presenta un ejemplo del cambio de significado social entre las variedades del pan negro de centeno y el pan blanco de la posguerra española, por un lado, y el pan integral de nuestros días, por otro. En los años de la posguerra se acentúa en España una vieja tendencia en la historia del pan: el pan negro de centeno actuaba como un mirador social de las clases populares, mientras que el pan blanco de trigo era consumido por las clases acomodadas. Pues bien, en los tiempos actuales bajo la presión de las dietas en fibra, el pan integral, equivalente en su composición al pan moreno, se ha convertido en un signo de distinción. Pero el juego de significados entre el pan blanco y el pan negro no termina aquí. Las preferencias alimentarias del pan blanco sobre el moreno pueden ser debidas a la mala adaptación, resultado a su vez de una imperiosa necesidad de conservar el cereal. En los climas cálidos, el trigo almacenado, debido a su fuerte composición de grasas, corría el peligro de volverse rancio. La solución no era otra que convertir el grano en harina y garantizar así el almacenamiento con la consiguiente pérdida de elementos grasos. Mientras fueron las clases acomodadas las consumidoras del pan blanco, las carencias nutritivas del «pan de los ricos» quedaban compensadas por un régimen dietético equilibrado y rico en grasas. Sin embargo, con el paso del tiempo y la implantación de nuevas tecnologías panificadoras, las clases populares accedieron al consumo del pan blanco con la gran satisfacción de igualarse con el grupo superior de referencia y sin percatarse de las series deficiencias nutritivas que suponía tal consumo.

Otro caso ilustrativo de cómo la ansiedad de estatus puede conducir a una preferencia alimentaria equivocada, lo cuenta Contreras (1993: 57) al constatar cómo el biberón desplazó a la leche materna con una rapidez inusitada. Cuando las mujeres de las clases populares vieron que las mujeres de la clase media alta recurrían al biberón para criar a sus bebés, sacaron dos conclusiones equivocadas: que amamantar a las criaturas era una señal de clase baja y que el biberón era algo prestigioso, pues lo usaban las mujeres ricas. Con una rapidez digna de mejor causa se pasaron en bloque al biberón, sin advertir, o sin que nadie les advirtiera, que la leche materna es preferible por contener sustancias que fortalecen el sistema inmunológico de los bebés, protegiéndolos de muchas enfermedades. A esta ansiedad de estatus contribuyó, tal vez, de forma decidida, todo hay que decirlo, la interesada publicidad de las empresas multinacionales que indujeron a muchas mujeres a pensar equivocadamente que la fórmula del biberón era mejor para el niño que la leche materna. Lo que demuestra que, en las economías de mercado, lo que es bueno para comer y pensar, también puede ser bueno para vender, independientemente de las consecuencias nutritivas.

## Aldeas del bien limitado: modo doméstico de producción

Cerramos estos comentarios sobre la resistencia al cambio y al arcaizante tecnología de estas comunidades de aldeas leonesas, con unas pinceladas genéricas sobre su modo de producción, qué es un modo doméstico o familiar de producción y que se compone básicamente de tres elementos: la tecnología simple que acabamos de mencionar una capacidad laboral precaria dependiente de los miembros que componen la familia, y unos objetivos de producción que no aspiran a la generación de excedente sino a la mera subsistencia.

Los aperos de labranza de este modo doméstico de producción que caracteriza a los pueblos del norte de León el arado clásico en mayal, el odre de mazar, son todos ellos de confección casera, lo suficientemente simple como para que puedan estar a disposición de todos. Por otro lado, los procesos productivos son unitarios y no se descomponen en una complicada división del trabajo de forma que el grupo aldeano puede encargarse de todo el proceso, desde la extracción de la materia prima hasta la elaboración del producto terminado. En esta relación del campesino con la herramienta, la habilidad y la inteligencia las pone el campesino; mientras que el instrumento, de escasa eficacia, se limita a ser una extensión artificial del campesino, un simple accesorio que aumenta la capacidad mecánica del cuerpo y que libera energía y habilidad humana más que energía propia. Algo que cambiará radicalmente con la llegada de la mecanización de la agricultura donde la máquina será quien haga uso del trabajador reducido ahora a un simple acompañante del proceso mecánico. Marx vio con claridad como en los talleres artesanales el obrero hace uso de una herramienta mientras que, en la factoría industrial, es la máquina que utiliza al obrero. Los movimientos de la máquina son los que mandan y no es el obrero el que emplea los instrumentos de trabajo, sino los instrumentos los que emplean al obrero con el consiguiente despojo de su habilidad y control en el manejo de los mismos ahora la máquina manda y a eso se le llama revolución industrial.

Parece ser que, en las comunidades domésticas de producción, cuanto mayor es la capacidad relativa de trabajo de la unidad familiar, menos trabajan sus miembros. Este descubrimiento, algo sorprendente, se debe a Chayanov (1966) quién estudió las granjas familiares rusas de la época inmediatamente anterior a la revolución bolchevique en un contexto de economía doméstica Precapitalista orientada no al intercambio sino a la simple circulación de bienes. La investigación de Chayanov parte del hecho de que en las zonas investigadas las familias campesinas poseen reservas considerables de tiempo sin utilizar. Y esto es así porque el modo doméstico de producción establece ciertos objetivos limitados de subsistencia que están por debajo de la capacidad global del grupo. Así, por ejemplo, hay familias con mayor capacidad laboral que otras en razón de la distribución desigual de miembros dependientes como son niños y ancianos. Si estas familias con mayor capacidad laboral se entregarán a una carrera y competitiva para trascender los límites de la subsistencia y generar excedentes con vistas al intercambio económico, violarían las delicadas reglas de la solidaridad grupal desatando un proceso de desintegración y anomia inducido por el éxito de unos pocos y el fracaso de los demás. Consiguientemente, estas familias provistas de mayor capacidad laboral tienden a reducir su *input* productivo y atenerse a los límites

establecidos de un nivel económico de subsistencia. Aplicado este comportamiento al resto de la comunidad, se puede afirmar lógicamente que, en estas comunidades campesinas rusas, cuanto mayor es la capacidad de trabajadores menor es la cantidad de trabajo que deben de desarrollar para asegurarse un determinado nivel de bienestar doméstico, y al revés, cuanto menor es la proporción de potencial laboral, más tienen que trabajar. En otras palabras, la regla de Chayanov se podría formular así: «la intensidad del trabajo en un sistema de producción doméstico para el consumo varía inversamente a la capacidad de trabajo de la unidad de producción». Es decir, a mayor capacidad laboral, menor intensidad de trabajo y viceversa. Esta regla viene a confirmar que la norma de subsistencia de las comunidades de aldea del norte de la provincia está por debajo del máximo de eficacia productiva de la mitad doméstica, lo que implica un derroche del potencial productivo de las unidades familiares más eficientes y, lo que es más importante, que el modo doméstico de producción de estas aldeas es una camisa de fuerza que impide cualquier intento de trascender los niveles de subsistencia mediante la producción de excedentes económicos.

### Liturgia del amasado del pan

Nunca he pensado que las mujeres leonasas que consumieron tantas horas de su vida preparando la masa para la cocción del pan estuvieran poseídas de especiales poderes demiúrgicos. Lo que sí puedo atestiguar es como muchas mujeres, tras completar las faenas del amasado, parecían agotadas hasta la extenuación como si hubieran estado luchando contra titanes. Y es que titánica era la labor de sobar veinte kg de harina hasta dejar la masa elástica, cómo titánico era aguantar aquellos sofocones del horno mientras había que sincronizar milimétricamente una serie de tareas que exigían su *tempo*. A más de una mujer vi pasar de la hornera a la cama para aliviar el desriñonamiento del *sobao*. Si hablamos de aquí de prodigios demiúrgico es porque el amasado es una celebración, modesta y familiar, del espíritu del grano, y la oficiante de esa gran liturgia es la mujer que amasa. Da lo mismo que lo sepa o que no lo sepa. Tampoco sabemos los complicados sintagmas de la gramática generativa y hablamos correctamente. Pero antes de entrar en la liturgia de la opción del pan, tal vez sea conveniente recordar ciertos mitos sobre el origen de la agricultura.

Cuando Frazer (1969) habla del espíritu del grano, y lo hace a lo largo de muchísimas páginas, se refiere a una cosmogonía, a los orígenes del mundo, al menos, de los orígenes del mundo agrario acerca de los cuales no nos consta información documental. Pero tenemos mitos, mitos de origen, qué son como nuestras cartas de navegación para movernos por esos tiempos oscuros. Tenemos los mitos egipcios de Osiris e Isis, los mitos griegos de Deméter y Perséfone y los latinos de Ceres y Proserpina. Y todos ellos nos comunican un mismo mensaje, que los cristianos conocen bien: «si el grano de trigo no cae en la tierra y se pudre...». Esto es lo que ocurrió con Perséfone, hija de Deméter. Un día, mientras corría por los campos de Eleusis, no lejos de Atenas, Perséfone fue arrebatada a los infiernos por Plutón. El señor de los muertos, con gran dolor de su madre Deméter. Está, determinada a rescatar a su niña de los infiernos, convocó a los dioses del Olimpo, quienes a su vez convocaron a Plutón. Se impulsó el buen sentido y hubo negociación. Se acordó que Perséfone

pasará cuatro meses en los fondos oscuros del inframundo y ocho meses sobre la tierra: los cuatro meses que en la tierra entra en letargo y muere y los ocho meses que van desde el cereal se siembra a voleo hasta que he recogido en los graneros. Los mitos de Osiris y Dionisos son mucho más cruentos el de Deméter y Perséfone. Y como ambos son representaciones divinas del espíritu del grano, de ahí que se hable de la pasión, muerte y resurrección del espíritu del grano, una terminología familiar al mundo cristiano que también celebra la pasión, muerte y resurrección de Cristo.

Para que los mitos no se perdieran en la noche de los tiempos, pronto surgieron los rituales eleusinos de iniciación que no solo recordaban cíclicamente el dolor de Deméter y su alegría por recuperar a su hija Perséfone, sino que actualizaban la lucha a muerte que experimenta el grano por librarse de las fuerzas oscuras de la tierra y así poder germinar cada primavera para alegría de los humanos. Por eso, cuando afirmamos que la cocción del pan es una celebración ritual de los misterios del espíritu del grano, queremos decir que cada mujer que amasa participa ritualmente en esa lucha cosmogónica de muerte y vida que recrea los orígenes de la agricultura de forma demiúrgica, que cada mujer que amasa hace posible la germinación de nueva vida en la matriz de la Madre Tierra y que cada hornera se convierte en un ámbito de sacralidad donde el utensilio más común deviene en un elemento trascendente de la liturgia del espíritu del grano.

Vamos con esa liturgia del espíritu del grano donde los elementos más significativos, después de la mujer que amasa, son el horno, la artesa o masera, el agua, la madre el hurmiento y esos niños pequeños que suele acompañar a la mujer que amasa como una réplica de la miniatura de la cantiga 258. Sobre la etnografía del amasado del pan hay dos relatos justos y certeros, uno es de Vicenta Fernández Marcos (1983) sobre el amasado del pan en Poderosa del Rey, León y el otro de Marta Sánchez Marcos (1999) sobre la importancia del pan en la Armuña, Salamanca. A pesar de la distancia de 16 años entre ambos artículos, los dos trabajos coinciden en los procesos básicos del amasado excepto algún rasgo diferencial como la mayor frecuencia del horno comunal en Salamanca, el consiguiente etiquetado de los sellos del pan, marca distintiva de cada casa y por supuesto la terminología. Me tomo la libertad de recoger algunos de sus términos en los comentarios que siguen.

En el proceso cosmogónico del espíritu del grano, los embriones juegan un papel decisivo. Bajo la tierra dormida del invierno, se mueven los embriones del grano y buscan el concurso de las fuerzas ctónicas de la naturaleza para poder germinar. Nada tiene de extraño que la mujer que amasa concurra a este proceso de germinación primordial del grano desempeñando el oficio de partera, esto es, acelerado el proceso por el cual los embriones han de germinar para transformarse luego en pan de nuestra mesa. La labor del amasado se convierte así en una labor de obstetricia. Recuérdese que la palabra «labor» en inglés significa los esfuerzos y dolores de parto. La mujer que amasa colabora en este alumbramiento de la naturaleza y como lo alumbrado es el espíritu del grano convertido en panes, por eso su oficio de partera adquiere una dimensión demiúrgica.

Como todos los oficios, el oficio de amasar tiene sus secretos que se transmiten de generación en generación mediante rituales de iniciación. Un elemento secreto del

amasado es el hurmiento o levadura, también conocido en la Montaña de León de *recentadero*. Este último nombre, si la aparente etimología no engaña, viene a significar renovación, esto es, rejuvenecer lo viejo. Preciosa metáfora léxica, que confirma la labor del amasado como una tarea demiúrgica de germinación del grano nuevo, de la masa nueva, del pan nuevo. Sánchez Marcos usa también la palabra *recentar* en compañía de reposar y descansar, lo que no significa que sean términos sinónimos sino complementarios: mientras las piezas de pan ya cortadas reposan sobre las tablas, cobijadas por el sábano o manta en su segunda fermentación, todas ellas se convierten en los nuevos panes fermentadas por la vieja levadura. El *recentadero* leonés, usado por Fernández Marcos, es una bola de masa guardada de la hornada anterior y se conserva envuelta en un papel sobre el suelo de un lugar fresco de la vivienda, en la bodega o en la misma hornera. Podría conservarse hasta 20 o 25 días, periodo máximo entre dos hornadas. El *hurmiento* era un secreto de familia, conservado de generación en generación. Se conseguía mediante la extracción de un poco de la masa madre ya fermentada. Se metía en una taza o cazuela con sal por encima y se guardaba bien tapado en la masera. Otras veces el *hurmiento* se compartía con la vecina descuidada que se había quedado sin levadura. En todo caso, el *hurmiento* era un secreto de las mujeres que amasaban. Hoy sabemos que la levadura es un hongo que procede de los residuos de la fermentación de la cerveza, y la transforma en azúcar, en alcohol y gas carbónico, lo que hace que se duplique o triplique el volumen inicial de la masa. Pero durante siglos, la acción dilatadora de la levadura resultaba ser un milagro, una especie de piedra filosofal que transformaba aumentándolo todo lo que tocaba. No hay duda de que estos efectos multiplicadores del *hurmiento* contribuyeron a dar un carácter misterioso y demiúrgico a la mujer que transformaba la masa en pan.

El amasado, como cualquier fiesta litúrgica, comienza con las vísperas. Así me lo dicen los informantes y lo confirma Fernández Marcos. El día anterior se mezcla el *hurmiento* o *recentadero* con un poco de agua caliente y harina hasta que forme una masa moldeable. Se la deja dormir hasta la madrugada siguiente en el *hurmiento* así preparado se mezcla con dos kilos de harina y el agua suficiente para formar la «madre», que inmediatamente de formada se la deja reposar hasta que poco a poco se vaya abriendo a medida que se esponja. No hay más que dejarse llevar por la terminología del amasado para ver que nos disponemos a presenciar una intervención de obstetricia. La madre, ya formada, en actitud de reposo, es una figura evidente de la Madre Tierra con su vientre henchido de embriones. Una vez más, la mujer que amasa es la oficiante imprescindible de este alumbramiento.

Mientras la madre reposa, hay que empezar a encender el horno. Me llama la atención que varios de mis informantes dicen haber acompañado a sus madres en las tareas del amasado cuando eran críos de siete o diez años. Sorpresa acrecentada cuando observé en la miniatura de la Cantiga 258 la presencia de un niño atizando el fuego. Mis informantes dicen que la razón de su presencia en la hornera era por ver si caía alguna torta. Las madres dirían, si se las hubiera podido preguntar, que a los niños varones se les da mejor que a las niñas lo de acarrear leña y atizar el fuego. Sea lo que sea, es inquietante la presencia de un niño en la hornera, un espacio reservado a la mujer que amasa. Hay pueblos en el noreste de la provincia leonesa donde a los niños de siete y diez años, traviesos como diablos, los llaman inocentes.

Las abuelas, y las tías abuelas tienen esa palabra a flor de labios: «inocente, ven aquí, inocente, no hagas eso». Siempre en el nivel simbólico del amasado, se podría decir que, de entrada, la presencia de un inocente es la mejor carta de presentación en una celebración ritual en la que se va a entrar en contacto con los misterios del espíritu del grano. En segundo lugar, debe tenerse en cuenta que el amasado ritual conmemora el sacrificio primordial de los dioses Osiris, Persephone y Dioniso que se inmolaron en el origen de los tiempos para hacer posible la aparición de los granos. A estos sacrificios de creación han correspondido los hombres desde antiguo con inmoluciones personales. Hoy día corresponden con sacrificios incruentos de propiciación donde los niños han jugado un papel importante en la ofrenda de primicias. El sacrificio de Isaac es el arquetipo.

Pero es el fuego encendido ya en el horno hay que conferir un carácter mágico-religioso a la hornera como espacio sagrado. Afirma Mircea Eliade (1986: 71) que el primer alfarero que consiguió, gracias a las brasas, endurecer las formas que había dado a la arcilla debió sentir la embriaguez del demiurgo: acababa de descubrir un agente de transformación. La misma embriaguez debió sentir la primera mujer que colocó en el horno los panes cortados de la masa y vio cómo se tostaba, se avellanaban y endurecían al contacto del fuego. Lo que el calor natural del sol o del vientre de la madre tierra hacía madurar lentamente, el fuego lo hacía con rapidez insospechada. Así fue como el fuego fue reconocido como el medio de hacer «algo distinto» de lo que ya existía en la naturaleza convirtiéndose en una hierofanía, esto es, la manifestación de una fuerza mágica, al tiempo que la persona que trabajaba con el fuego quedó investida de esos mismos poderes y fue reconocida como «cómo señor o señora del fuego». Cuando hablamos de la invención del fuego, solemos olvidar que, casi con toda probabilidad, el fuego primero se usó, luego se guardó y finalmente se fabricó. El cazador-recolector lo tomó prestado de los volcanes o tormentas eléctricas, luego aprendió a guardarlo durante milenios y por fin, fue capaz de producirlo. Fue esa segunda etapa de custodia del fuego la que dejó una impronta en la conciencia colectiva de la humanidad, impronta que se manifestaba en las ginecocracias matriarcales donde las mujeres guardaban el fuego ocultado a los hombres, en las hechiceras que se servían del fuego para sus maleficios y más tarde en las vestales ocupadas en custodiar el fuego de los dioses. Así pues, la mujer que vigila el fuego del horno del pan es el último eslabón de una oscura saga y mujeres que mantuvieron inquietantes complicidades con el fuego. Una de estas últimas todavía se encuentra en el folclore europeo donde se desarrolla el argumento del rejuvenecimiento por el fuego del horno. En muchos cuentos, San Pedro aparece como el gran herrador que rejuvenece a los ancianos introduciéndolos en un horno caliente. Un herrero que lo ve quiere hacer lo mismo con su suegra y la achicharra. Estos cuentos populares conservan todavía el recuerdo de un argumento mítico ritual en el que el fuego ocupa el papel de prueba de iniciación, a la vez que agente de purificación y transformación.

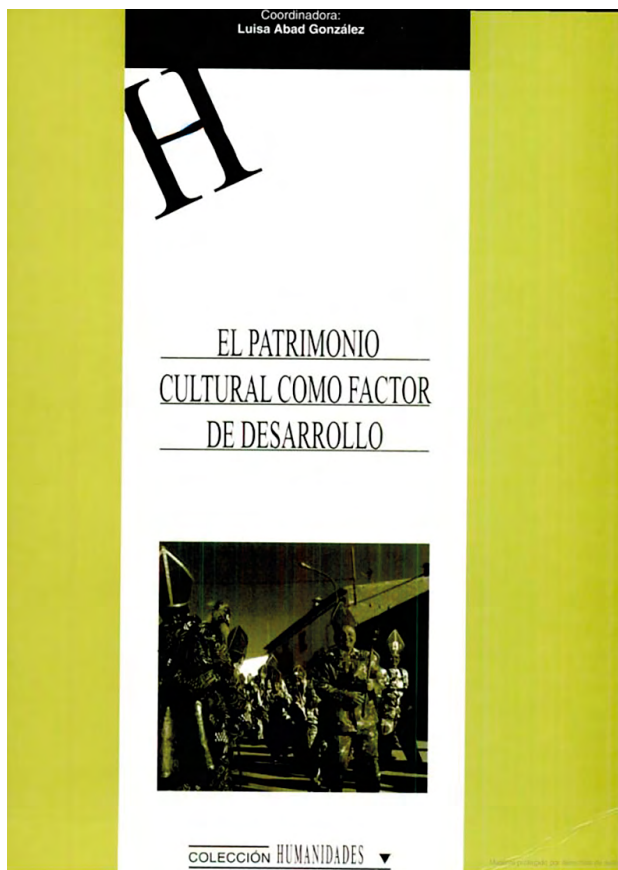
Ya las rachas de allá se van consumiendo y el horno empieza *arrojar*. Con un varal se distribuye uniformemente por el suelo del horno a las brasas y se cierra la boca con una plancha de latón. Mientras el horno reposa, si va abriendo la madre y se puede amasar. Con estas palabras, que parecen sacadas de un tratado de obstetricia, procede Fernández Marcos al principal proceso del amasado donde la masera es



nuestro referente principal. Se vuelcan veinte kg de harina en la Masera, en medio de esa masa se hace un hoyo dónde se deposita la sal gruesa, la madre, la mazada y el agua, y a batir y a sobar hasta formar una pasta elástica con una mezcla uniforme de todos los elementos. A medida que la harina se va humedeciendo con agua, se va formando una masa confusa. Esta reducción de todos los ingredientes a una masa fluida e informe corresponde a un plano cosmológico a la situación primordial anterior a la creación: corresponde al caos. Esta regresión de todos los elementos a una masa amorfa representa la muerte, la vuelta a un estado caótico primordial donde reina el agua. En los mitos de origen, la naturaleza, al principio del principio, es agua, todas las cosas han nacido del agua y todas eran destruidas por el agua. La mujer que amasa sobando vigorosamente la masa dentro de la Masera, trata esa masa confusa, húmeda e informe, como el espíritu del grano era tratado en los misterios eleusinos: todos los ingredientes de la masa sufren, mueren. Renacía un nuevo modo de ser, es decir, todos ellos serán transformados por la fuerza demiúrgica de la mujer que amasa. En esta celebración ritual del amasado la masera se nos convierte en ese vaso admirable vas «*mirabile*», una especie de matriz o útero en el que ha de germinar el nuevo grano, los nuevos panes. Solamente confundiéndose en esa matriz abismal y caótica de la masera, puede el espíritu del grano alcanzar la garantía de una perenne germinación cíclica.

Ya solo queda cortar las tortas y los panes de la masa madre y ponerlos a reposar en el *estrao* cubiertos por el sábano, esa tela blanca que perfigura un sudario y que hace de la hornera una especie de capilla ardiente. Luego se abre la boca del horno y con el *atrapador* se arrastran, las brasas hacia la boca para mantener el calor y alumbrar vagamente el fondo. Se termina barriendo la superficie del horno con las *mundillas* o *mundiellas*, un escobajo hecho especialmente para la ocasión de ramas de helecho atadas al extremo de un palo y puestas a remojo en las tres horas anteriores para evitar la combustión. Como su nombre lo indica, la *mundilla* o *mudiella* es el bastón de limpieza o purificación ritual.

### 2.3.3. DIÓNYSOS Y APOLO EN EL FOLKLORE CASTELLANO: EVOCACIÓN Y REINTERPRETACIÓN DE LA ENDIABLADA DE ALMONACID DEL MARQUESADO<sup>35</sup>



Portada del libro: *El patrimonio cultural como factor de desarrollo*.

*Como la vida y la existencia, el folklore y el arte dionisíacos son una lucha continua que oscila entre polos opuestos*  
(Secundino Valladares. *Diónysos y Apolo en el folklore castellano...*, p. 230)

El folklore en Castilla ha sido siempre algo problemático. No así en la España septentrional donde hay un folklore vasco, un folklore gallego, un folklore navarro y, sin duda, un folklore andaluz en la España meridional, alentado por la obra ingente

<sup>35</sup> Valladares Fernández, S. (2006). Diónysos y Apolo en el folklore castellano: evocación y reinterpretación de la Endiablada de Almonacid del Marquesado. En Abad González, L. (coord.). *El patrimonio cultural como factor de desarrollo: estudios multidisciplinares* (pp. 219-232).

de Demófilo, Antonio Machado y Álvarez, el padre de los Machado. Pero como bien dice Julio Caro Baroja, Castilla es mucha historia, Castilla es mucha literatura, y el folklore castellano ha quedado reducido a la mera condición de epifenómeno cultural, cultivado, como bárbaramente dice Unamuno, por esos folkloristas «*hechólogos*» que nada ven más allá del hecho, incapaces de descubrir que «detrás del hecho más insignificante se condensa una eternidad de tiempo y una infinitud de espacio». Sin pretender establecer los hitos del desarrollo del folklore castellano, considero que el trabajo de don Julio sobre la endiablada de Almonacid del Marquesado es uno de esos episodios aurorales que inaugura un nuevo folklore orientado a descubrir la vida honda de los pueblos, su vida íntima, no en los cronicones de los archivos sino en las vibrantes fiestas de los pueblos.

Lo que sigue es una recreación a través del recuerdo de la participación de Julio Caro Baroja en la endiablada de 1964 y del acompañamiento de su hermano Pío, dispuesto a filmar el documental etnográfico de su vida.

### Escenario de la Fiesta

Este trabajo pretende rendir un homenaje a todas aquellas personas que participaron en el reparto de papeles en la escenificación del trabajo de campo, a todos aquellos actores sin cuyo concurso este pequeño argumento de la endiablada almonaceña no hubiera subido a las tablas ni hubiera contribuido a desarrollar insospechadas virtualidades en el estudio del folklore castellano. Pero antes de pasar al reparto de papeles, debemos construir el escenario. En 1964, Almonacid del Marquesado, flamante villa realenga del siglo XVI, no era sino un villorrio apenas tocado por el impacto del *Plan de Estabilización* de Ullastres y por la revolución de los estilos de vida que barría el país. En la vida cotidiana de las gentes de los primeros años de los sesenta, tres acontecimientos menores asolaban la nación. Primero fue la implantación del *tergal*, pantalones de tergal de raya indeleble, que acabarían con las braguetas salitrosas de la pana arrugada y ancestral. Luego llegó la implantación de los calcetines de *nylon*, que se lavaban y en cinco minutos estaban secos. Y el gentío se preguntaba: ¿y cómo será eso? Finalmente irrumpió la vajilla de *duralex* comprada en Biarritz o Bayona, un *duralex* que tenía la propiedad milagrosa de golpear el suelo y disolverse en una granizada inocua de partículas. Estrellar *duralex* se convirtió en un divertimento doméstico, y vuelta a Biarritz a por más. Si a esto se le añade que por primera vez las mujeres españolas empezaron a peinarse (me remito a los álbumes familiares de fotos de la época), habremos de convenir cuán cambiados estaban los tiempos y los pueblos.

No me atrevo a especular sobre cómo estos tres dramáticos acontecimientos pudieron sacudir los estilos de vida de Almonacid. Pero sí tengo constancia de que, a pesar de haber llegado la televisión, la fuente romana de la plaza seguía surtiendo de agua a los hogares como hacía dos mil años. El agua corriente era todavía una quimera. Y la gloria, que tan acogedora hacía la posada del pueblo, se alimentaba de sarmientos, paja o excrementos de vaca. El inodoro era un lujo de la gente urbanita, así que el equipo etnográfico destacado en Almonacid, en las frías noches de esta paramera, debía armarse de un candil, atravesar el patio, introducirse en la

templada cuadra de las mulas y acucillarse tan ricamente ante la mirada inocente de las bestias, mientras las gallinas sacaban su cabeza del ala en espera del precioso regalo.

### *Dramatis personae*

Dibujado el escenario, pasamos a los actores del drama comenzando por los miembros del equipo audiovisual que filmó la endiablada de 1964. Antes que nada, se debe recordar a George Foster, prestigioso antropólogo americano, director del Smithsonian Institute, especialista en antropología mexicana, quien presenció la endiablada de 1950 acompañado por don Julio, su lazarillo antropológico por España. La filmación de la fiesta almonaceña no hubiera sido posible sin el concurso de Augusto García Viñolas, director del NO-DO, quien, en viaje de avión hacia América, compartió asiento con don Julio. Este le habló de la fundación de una productora audiovisual para lanzar una serie titulada Para Conocer España. Así fue como García Viñolas accedió a colaborar con la serie ofreciendo el equipo del NO-DO. Y como representante *in situ* del Noticiero Oficial estaba Pedro Coll, un veterano del cine y ayudante de producción. En sus Recuerdos de un documentalista, aún se acuerda Pío, el hermano de don Julio, documentalista y responsable de producción, cómo Pedro Coll tenía el extraño don de ponerle nervioso. Manuel Lachica era el operador de cámara, una pesada cámara Arriflex que filmaba en 35 mm y que había que manejar a pulso, sin trípode, aunque pesaba más que un pecado mortal. Y terminamos con Molina, el viejo chófer de la furgoneta del NO-DO que quedó inmortalizado para la historia del folklore castellano posando en una foto, coronado de una mitra episcopal, mientras chupaba con ansia de una gruesa bota de vino.

Y ahora es obligado rendir homenaje al equipo municipal de la endiablada de 1964, comenzando por don José Escamilla, secretario del Ayuntamiento del pueblo. A la llegada del equipo expedicionario, don José, a pesar de que había sido avisado previamente por carta, tomó las de Villadiego, porque no se fiaba de periodistas, fotógrafos ni otras gentes de semejante ralea, mucho menos de antropólogos que vayan a saber qué intenciones traían. Y no le faltaban razones al bueno del secretario. Cuenta Pío que hacía dos años, en la endiablada de 1962, se había presentado un equipo de periodistas y reporteros gráficos que recorrieron el pueblo, se hincharon a comer en casa del secretario y se largaron cargados de jamones y chorizos. Pocos días después, llegó al ayuntamiento una factura de tres mil pesetas, tres billetes verdes de los de la época, en concepto de la publicidad otorgada a Almonacid del Marquesado. Definitivamente, el señor Escamilla tenía todas las razones para estar escamado de los forasteros, aunque éstos se apellidaran Caro Baroja. Y hay un personaje anónimo, al que Pío no logra poner nombre. Es un hombre cojo, de pata de palo, vestido de pana y pelliza con solapas de conejo, encargado de mantener al rojo vivo la estufa de orujo del ayuntamiento. Este hombre fue el primero en dar la bienvenida al equipo expedicionario, ofrecerles el calor de la casa consistorial y anunciarles que el señor secretario ni estaba ni pensaba acompañarlos en la celebración de la efeméride. Y finalmente, hay que rendir tributo a Carino, oficial del ayuntamiento y su portavoz indiscutible en ausencia del señor secretario. Carino era

por aquellos años un hombre joven, y Pío lo describe como regordete, la cara roja del frío y tan suspicaz y receloso como el señor secretario, quien le había encargado que lidiara los morlacos que tenía delante. Hombre prudente, Carino indagó con cautela las intenciones del antropólogo y documentalista, se cercioró de que el pueblo no tenía nada que ganar ni perder con el proyecto; es más, trató de disuadir a los recién llegados, ya que el cura no era partidario de aquella fiesta por considerarla pagana e irreverente. El propio Carino no era partidario de los diablos que, según él, pedían dinero sólo para emborracharse y, si iban a misa, era tan sólo porque estaban los del NODO. Y un último recuerdo para el señor alcalde de 1964, el electricista del pueblo y suponemos que delegado del movimiento nacional. Orgulloso de Almonacid, por ser uno de los pueblos que primero se hizo con la televisión, y enemigo declarado del torero Luis Miguel Dominguín, propietario de la finca más grande del término municipal, una finca donde los guardias a caballo, con aire de matones, perseguían a muerte a los furtivos del pueblo.

Por fin, debe rendirse homenaje a una serie de hombres sin los cuales la intrahistoria de Almonacid del Marquesado no tendría ese movimiento vigoroso y germinal de que habla Unamuno. Evocamos, pues, al yuntero anónimo, el hombre que araba con un par de mulas y que dejó la besana para intercambiar con Pío Caro Baroja un trago de la bota y un cigarro, y que, intrigado por el proyecto de la comitiva, les hace una distinción analítica digna del más fino escolástico: «lo importante no son los diablos, lo importante son los danzantes, pero que aquel año de 1964 no se celebraría el baile porque los mozos no se habían puesto de acuerdo». Capítulo aparte merece don Silvino, el cura del pueblo. Era don Silvino, dice Julio Caro Baroja, un hombre joven, nervioso y despierto, aficionado a la pintura. Resultó, dice don Julio, y ya es decir puesto en su boca, resultó un excelente predicador. Habló de la pureza de la Virgen con entusiasmo haciendo referencia a personajes modernos de la pintura y de la literatura como Picasso, Miró o Juan Ramón Jiménez. El contraste de aquella sensibilidad artística de don Silvino en medio de una fiesta tan rudamente medieval, concluye don Julio, era tan impactante que aturdiría los sentidos. También el Diablo Mayor de 1964 merece un reconocimiento. Hombre bajito, de cara tostada y arrugada por el sol y el viento, era listo como el hambre e imponía su liderazgo sobre la comparsa diabólica sólo con la mirada. En su currículum figuraba lo de haber sido ordenanza de un general en la mili. Y no había duda de que había aprendido la estrategia del mando, por la forma con que llamaba al orden a algún que otro diablo patoso que desentonaba del ritmo marcado por la hueste endiablada. Y se cierra el retablo de las maravillas, con la figura del guardia civil que, vestido de gala, le daba a las maracas. Cuenta Pío Caro Baroja que en la noche de San Blas se organizó un bailoteo en la taberna del pueblo, La Cepa, donde mozos y mozas movían sus cuerpos jadeantes al son de pasodobles tocados por un acordeonista. Y a través de los cristales, empañados por el sofoco de la tropa juvenil y el frío de la meseta, se podía ver desde la calleja fría y oscura la figura hierática de un guardia civil que, vestido de gala, marcaba el ritmo de los pasodobles con las maracas. Esta secuencia no está recogida en el documental, pero Pío hubiera dado de buena gana mil duros de los de entonces por haberla rescatado para la posteridad o para la videoteca de un museo antropológico.

## Suma de contrarios

Cuando el grupo de avanzadilla llega a Almonacid (don Julio, su hermano Pío y Pedro Coll), días antes de las celebraciones, antes de llegar al pueblo, el mercedes gris perla 220 se para de repente ante una imagen chocante: sobre una cruz formada por maderos rústicos colgaba la carroña de unas culebras, unas granjas, una zorra y otros huesos mondos y lirondos al pie del rústico calvario. Esta imagen truculenta de las «fuerzas del mal reposando sobre el árbol de la vida» quería Pío que fuera el leitmotiv de su documental. En efecto, todo el argumento de la celebración está lleno de la presencia de contrarios que antagonizan, se funden y reconcilian a través de la celebración ritual o no ritual de la fiesta. Las culebras colgadas del árbol de la cruz evocan la primera contradicción, la contradicción original del mito del paraíso: si por una mujer vino la muerte, por otra mujer vino la vida. Como queda dicho, la sensibilidad artística de don Silvino contradice la rusticidad de la endiablada como fiesta medieval. La figura del guardia civil, símbolo y epítome del orden rural, marcando con unas maracas el ritmo del desenfreno popular, visualiza esta fusión de contrarios. Finalmente, y éste es el núcleo de las contradicciones, los actores protagonistas de la fiesta son diablos disfrazados de obispos o bien obispos disfrazados de diablos. Esta intencionada ambigüedad de los personajes, donde la perfección episcopal se funde con la perversión diabólica en un abrazo gozoso y orgiástico es la mejor proclamación de que la inocencia de la existencia como sueño utópico nietzscheano se ha hecho realidad. Este juego de contrastes y contradicciones alcanza su punto más alto cuando, en el cierre de la representación, el Diablo Mayor se dirige al coro de sátiros mitrados: «¡Vivan las autoridades!» Y toda autoridad viene de Dios, como decían los clásicos de la legitimación tradicional del poder. Luego, con mayor aliento, vitorea: ¡Viva don Silvino! Y don Silvino, el señor cura, es el representante de Dios en el pueblo. Por fin, el Diablo Mayor, al borde de la extenuación, lanza el rugido supremo de la noche: ¡Vivan los diablos! Y el coro de sátiros responde como un coro griego interpelado por el héroe trágico: ¡Que vivan! Hemos llegado a la apoteosis de la celebración, una celebración donde las contradicciones de la vida real quedan superadas ritualmente y los contrarios se funden en una comunión de la existencia que trasciende toda lógica.

## Reinterpretación de *La Endiablada*

Dejo de lado la teoría de las supervivencias tan bien cultivadas por los evolucionistas. Desde una mirada histórica evolucionista, se quiere hacer remontar la endiablada de Almonacid a las saturnales romanas o los ritos purificatorios de las lupercales. Pero ello no explica el proceso acumulativo de la historia, de la amalgama cultural y mestizaje, en definitiva, del sincretismo renovador. Las nuevas estrategias de la resemantización o cambios de sentido, junto con el reacomodo de las funciones nuevas como respuesta a las nuevas circunstancias, son dignas de ser exploradas, pero no llegan a dar cuenta razonable de este juego incesante de contrarios. Propongo, por tanto, pensar la endiablada como un juego, un juego dionisiaco donde se desbaratan transitoriamente la lógica aplastante de la vida ordinaria, las clasificaciones o definiciones de la realidad impuestas por las convenciones de los grupos dominantes o por la ortodoxia del poder eclesiástico. Un juego donde no sólo intervienen los

impulsos destructivos sino las fuerzas que ordenan el cosmos, y ayudan al hombre a reconciliarse consigo mismo.

Don Julio está a favor de la interpretación del juego, pero no del juego dionisiaco. Opina que en las culturas populares de Castilla no se observan las formas dionisiacas del desenfreno y estados alterados de conciencia. Como se observa en el folklore de la España septentrional. Me atrevo, sin embargo, a disentir. El espíritu dionisiaco preside muchas de las celebraciones castellanas, tanto rituales como no rituales. Véanse las viejas celebraciones de los quintos con sus pintadas, borracheras y destrozos. Lo mismo se advierte en las despedidas de soltero donde las borracheras, obscenidades, violencia verbal en puticlubs de carretera o agresión a animales, están a la orden del día. ¿Cómo se han de entender, si no, las celebraciones folklóricas en torno al toro? El toro de la Vega en Tordesillas, el toro enmaromado de Benavente, en fin, los encierros de cualquier pueblo olvidado de Castilla, todos ellos están impregnados del vértigo y riesgo dionisiacos. Sin ir más lejos, los mismos. Ejemplos de botargas y zamarrones que don Julio describe, presentan, a mi entender, rasgos dionisiacos. Me atrevo, pues, a afirmar que la sombra de Diónysos recorre la endiablada de Almonacid del Marquesado.

### Las cambiantes máscaras de Diónysos

Antes de seguir adelante, conviene precisar qué se entiende por espíritu dionisiaco. En la mitología griega, Diónysos se nos presenta como el dios del caos y de la destrucción, pero también como el dios de la fertilidad y reproducción. Un dios menor, si se quiere, vinculado a los cultos de la vegetación que nace cada año por la primavera invitando a la gente al relajo y a la intoxicación etílica. Para colmo, Diónysos, en el mundo helénico, es un dios extranjero, proveniente de Tracia y de Frigia donde se le asocia con ritos orgiásticos y borracheras desenfrenadas. Cuando este dios menor y forastero ingresa en el Olimpo, sus fervores orgiásticos quedan neutralizados por la sublime ponderación apolínea que convierte a Diónysos en el símbolo, al mismo tiempo, de los más sublimes logros de la cultura helénica, así como de los más primitivos impulsos instintivos. Se trata, por tanto, de un dios polivalente, de carácter dual, siempre tejiendo y destejiendo la vida en su irrefrenable impulso de atentar contra todo lo establecido, así como de organizar y dar forma a lo recién creado.

Es bien sabido cómo Nietzsche cree descubrir en la tragedia griega esta indisoluble unión entre Apolo y Diónysos. A lo largo de su obra *El origen de la tragedia*, Nietzsche resalta la claridad y belleza plástica de lo apolíneo, expresadas en la imagen y el diálogo, así como la intensidad y profundidad emotiva de lo dionisiaco transmitidas por la música del coro. Esta interpretación de lo apolíneo y lo dionisiaco, de la belleza quieta de las artes plásticas con la belleza huidiza del ritmo y la danza lleva a la tragedia griega al punto máximo de la expresión artística. Pero Nietzsche da un paso más y postula que estos dos principios interactivos de lo apolíneo y lo dionisiaco, en su continuo enfrentamiento y en su continua reconciliación, están ligados a las mismas fuerzas de la naturaleza en sus procesos dialécticos de colapso y generación, de muerte y renacimiento. Se diría, pues, que tanto la cultura como la naturaleza trabajan según el mismo designio, un designio que Nietzsche califica de trágico por consistir en dos

tipos de acción, opuestas y complementarias, condenadas a destruirse eternamente y a recrearse eternamente en un ciclo de resurrección recurrente.

Queda, pues, claro que cuando caracterizó la endiablada de Almonacid por su espíritu dionisiaco no me refiero tan sólo a un extremo de la polaridad apolíneo/dionisiaco, sino a una realidad más compleja donde se advierte una interacción dialéctica entre ambos extremos. Por supuesto, es fácil constatar, en una visión rápida etnográfica de la endiablada, la presencia de rasgos dionisiacos. La embriaguez está presente a lo largo de la celebración. Ya lo decía Carino, el oficial del ayuntamiento: «Estos diablos recolectan dinero para ponerse morados». El aguardiente va y viene, no sólo para lavar la cara de San Blas sino para enjuagar las sedientas gargantas de la hueste endiablada. Por otro lado, la corte de diablos irrumpe en la celebración con los saltos trepidantes de los sátiros en la tragedia griega. Al principio, la danza elemental y primitiva, que moralistas medievales califican de invención del diablo, se desliza con un ritmo pautado y sereno, hasta que los pies se desatan para precipitarse en un ritmo desenfrenado que termina obnubilando la conciencia. Finalmente, las cencerradas atronadoras dejan exhausto al diablo danzante por el mero peso de los cencerros y por el ruido machacón que entumece los sentidos produciendo un estado de enajenación transitoria. Sin embargo, el potencial desenfreno dionisiaco de la endiablada queda controlado por la presencia de las autoridades. Como se dice popularmente, la endiablada es un relajo, pero con orden. Tanto «la justicia» como «el clero» son los testigos no deseados que autorizan, refrendan y controlan los posibles desmanes de la endiablada. Se diría que las autoridades vigilan para que no se desborden los «límites de la realidad» establecidos desde arriba. Pero lo que realmente sorprende como un rasgo de injerencia apolínea en este contexto dionisiaco, es que los diablos de Almonacid no son diablos cornudos sino mitrados. Todos ellos, grandes y chicos, cubren su cabeza con una monumental mitra episcopal. Aquí la superación de los contrarios llega a su paroxismo.

La mitra es, por definición, símbolo de lo apolíneo, del orden establecido. Simboliza el poder, la jurisdicción, el mandato pastoral del *episcopus*, esto es, el vigilante que cuida su rebaño, que guarda las ovejas del lobo que ruge alrededor buscando a alguien a quien devorar. Los campesinos nunca han visto al gobernador de la provincia, nunca se han encontrado en persona con el presidente de la comunidad. Pero han visto al obispo. El día de confirmación, en la visita pastoral, han visto desde los bancos de atrás, debajo del coro y por encima de las cabezas, cómo se movía en el presbiterio la puntiaguda mitra episcopal entre nubes de incienso y letanías gregorianas. Y un día, ni cortos ni perezosos, han fundido la mitra, el poder que viene de arriba con lo ctónico dionisiaco, el poder que viene del seno de la tierra. Sorprendente conjunción de lo apolíneo y dionisiaco que se presta a múltiples interpretaciones. Desde una perspectiva de fiestas de locos medievales, sería obvio que se trata de una inversión de estructura por la que el obispo se convierte en diablo y el diablo en obispo. Desde una perspectiva carnavalesca, se trataría de una burla de lo sagrado que funcionaría como una válvula de escape. En cambio, desde una mirada antropológica, que no cuenta necesariamente con la intención manifiesta de los actores sociales, se trataría de una postura rigurosamente dionisiaca y, por tanto, trágica. El campesino no conoce ni reconoce más poder que el de la tierra, un poder que nace y muere, emerge



y desaparece en un ciclo anual recurrente. Y no puede evitar el sentimiento de estar condenado a cumplir ese destino dionisiaco de destrucción y vida en un juego que nunca va a ganar. Pero hace como si lo fuera. Por eso, un día, jocosamente, el campesino se viste de diablo y se hace tocar con una mitra que es como si se pusiera el mundo por montera.

### Diablos demiurgos

Los diablos de Almonacid no son diablos ortodoxos y desafían abiertamente la tradición de la cristiandad que, al dividir el mundo en las esferas del bien y del mal, despojó al Diablo de todo poder creador relegándole al reino de las tinieblas. Curiosamente, en los siglos góticos medievales, junto al mito de María surge el mito del Diablo. El Diablo atraviesa toda la creación con sus pactos diabólicos, sus posesiones, sus misas negras y aquelarres. Su figura grotesca, adornada con cuernos, garras y pezuñas, llena la pintura de las catedrales góticas, y su carcajada infernal sólo es acallada por la sonrisa de la Reina celeste. El mito de María y el mito del Diablo han crecido juntos. La vida del hombre es una lucha con el Diablo y en esa lucha María funge de intercesora. Ambos bandos tienen sus colores: blanco y azul para la Señora; negro, amarillo y rojo para el Príncipe de las Tinieblas. El mundo está plagado de ángeles y diablos: mientras unos vuelan, los otros saltan o cojean como el Diablo Cojuelo. En esos siglos góticos, la gente vivía aterrorizada por el miedo al infierno. En el año 1233, se hizo canónica la creencia en el Diablo y en las brujas. Y mientras los místicos se ocupaban en desarrollar la metafísica del Diablo, Santo Tomás de Aquino se entretuvo con la siniestra teoría del íncubo y súcubo. Y ya en pleno Renacimiento, se publica el *Martillo de las Brujas* (1487) que giraba en torno a la quema de brujas y a los conjuros para librarse del Diablo.

Los diablos de Almonacid se burlan de esta tradición y se inspiran más en la tradición religiosa de la antigüedad pagana según la cual la fuerza divina no reside en una beatífica instancia del Más Allá sino en lo que Nietzsche llamaba lo dionisiaco y Goethe llamaba lo demoníaco. Según esta tradición pagana, los diablos son demiurgos que están conectados con el hombre de forma misteriosa. Son fuerzas de la naturaleza, extrañas y oscuras, como las divinidades etónicas de los cultos vegetales. No sólo contienen elementos de contradicción y lucha, sino de productividad y creación. Tales principios están simbolizados para Goethe en Mefistófeles con su ambivalencia positiva y negativa, y para Nietzsche en Díonysos, ese dios menor que desde Tracia, invadió el Olimpo clásico con sus bandas de sátiros que mezclaban sus bacanales con la armonía serena de los dioses helenos, representando así una síntesis de caos y orden, de destrucción y creación. Efectivamente, en Almonacid, desde una perspectiva dionisiaca, la endiablada irrumpe en las calles del pueblo igual que esa banda de sátiros dionisiacos irrumpía en el Olimpo heleno. Son esa fuerza telúrica que anuncia la nueva floración, mientras despiertan las fuerzas ctónicas del sueño invernal con el trepidante golpeo de sus cencerros. Y una vez más se produce la injerencia apolínea en medio de este ambiente de exaltación. Resulta que estos diablos tocados de mitra rinden culto a la belleza inmaculada de María, la Candelaria. Algunos hasta llevan su estampa pegada en la parte frontal de la mitra para indicar que las fuerzas

oscuras de la tierra, fuerzas dionisiacas, se funden en un abrazo con las fuerzas apolíneas de la eclosión primaveral. Dice el mito cristiano que si por una oscura mujer, Eva, que aspiraba a trascender los límites del conocimiento, nos vino la caída, por otra mujer, María, puede llegarnos la superación de esta primordial contradicción. Esta síntesis de lo apolíneo con lo dionisiaco es de tal naturaleza que en el universo lugareño de Almonacid caben todos los contrarios, san Blas y el Diablo Mayor, las autoridades y la comparsa bullanguera de la endiablada. De hecho, cuando al final de las celebraciones, en la plaza del pueblo, el Diablo Mayor lanza el grito de ¡Vivan las autoridades!, se grita a renglón seguido: ¡Vivan los diablos! Lo que demuestra que en el olimpo almonaceño caben Dios y el Diablo, el cielo y el infierno, el bien y el mal, como fuerzas opuestas de un juego recurrente y eterno. Sucede en Almonacid como en el cielo artificial de Goethe, donde Mefistófeles está en pie de igualdad con los ángeles y arcángeles, mientras conversa con Dios cara a cara. Semejante escena de fusión entre Dios y el Diablo recuerda aquel pasaje de Nietzsche: «Fue Dios mismo el que, al final de su gran trabajo de creación, se disfrazó en forma de serpiente al pie del árbol del Paraíso. De esta forma, descansó de su ardua tarea de creador. Lo había hecho todo tan hermoso... que el Diablo es simplemente el resultado de un momento de descuido en el séptimo día».

### **La Endiablada como tragicomedia**

Desde su visión trágica del mundo, Nietzsche trató de describir, al menos en sus últimos escritos, las celebraciones dionisiacas no como válvulas de escape sino como rituales que condensan los elementos de la vida misma. Como la vida y la existencia, el folklore y el arte dionisiacos son una lucha continua que oscila entre polos opuestos. Así como la naturaleza no engendra la vida sin antes destruirla, así también la actividad creativa del arte y del folklore no puede prescindir de sus elementos de lucha y oposición. Es así como la experiencia estética entraría en la profundidad del caos y terror de la existencia sin buscar el consuelo de falsas ilusiones. Sólo así el arte contribuiría al advenimiento de una nueva era bautizada como la inocencia de la existencia, una visión del universo donde lo metafísico, lo ético y lo estético se funden en una visión unificada del mundo que Nietzsche llama trágica o dionisiaca. Sin embargo, otros autores, como Schopenhauer, consideran el arte como una válvula de escape. El folklore sería, pues, un mecanismo de evasión que arroja un velo de ilusión sobre el caos y el sufrimiento de la vida de modo que se haga soportable. Así, los rituales dionisiacos estarían vinculados a ciertos estados de conciencia que experimentamos en sueños o bajo los efectos de una intoxicación, estados que transforman el dolor de vivir en un mundo de hermosas imágenes y suaves sensaciones. El folklore, pues, no estaría orientado a la búsqueda de la verdad, sino a evitarla. Y, por tanto, no tendría carácter de tragedia, sino de comedia y, en ocasiones, de sainete. Una comedia que no reproducirá los procesos dialécticos de la naturaleza, sino que crearía un mundo engañoso, paralelo al real, con el fin de trascender los terrores y contradicciones de la vida.

Por su carácter *naïf* y sincretista, pienso que la endiablada de Almonacid se ajusta más al perfil de comedia que de tragedia. Una comedia, ciertamente, dionisiaca que,

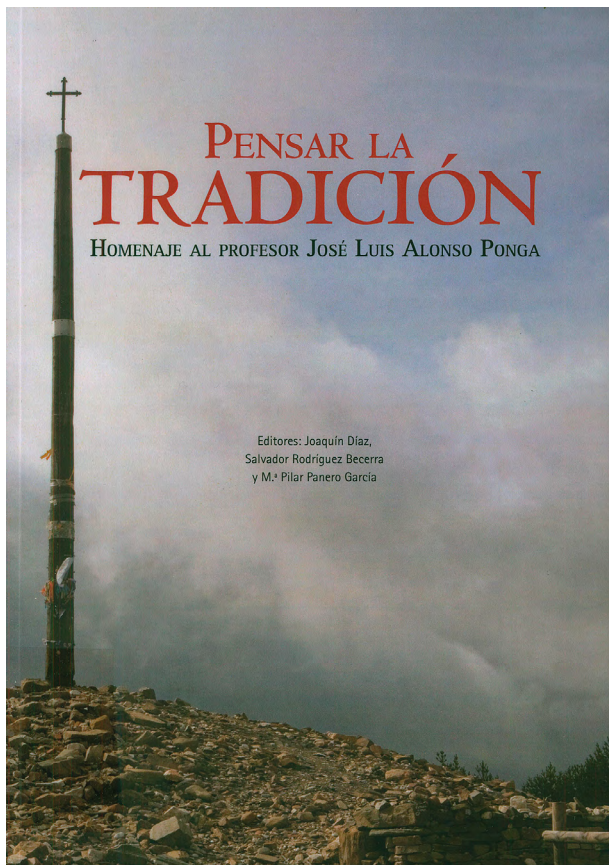
precisamente, debido a su exceso de alcohol, danza y cencerrada, contribuye a una cierta alteración de la conciencia. Esta misma alteración de conciencia hace que los filtros, que regulan la entrada de cualquier realidad no reconocida institucionalmente, se relajen abriendo así las puertas de la percepción a realidades insospechadas tal como afirma Huxley. Una vez relajados los filtros selectivos, se ingresa en el kiliasmo utópico, en la utopía de la palingenesia, donde los contrarios se funden armoniosamente en la unidad primordial, en el igualitarismo comunal o en la inocencia de la existencia como una nueva era auroral. Y así es como por un día, los obispos bajan a la plaza del pueblo a bailar con los diablos, y los diablos abandonan sus designios siniestros para abrazarse con la jerarquía. Por un día, las autoridades y el pueblo se hermanan en un juego festivo que permite al guardia civil de los bigotes olvidarse de su función controladora y *darle* a las maracas. Por un día, la serpiente del Paraíso se reconcilia con la cruz del Gólgota. Por un día, se funde lo sagrado con lo profano y se acaba con la primordial diferencia que el ser humano ha establecido al categorizar la realidad del mundo. Por un día, se vitorea a Dios y a los diablos. Por un día, eso sí, medio borrachos, los almonaceños hablan con san Blas de tú a tú. En fin, por un día, se instala sobre la tierra la profecía bíblica de Isaías que anuncia la utopía de la inocencia de la existencia donde los contrarios quedan definitivamente reconciliados y el niño juega con la serpiente mientras el cordero pace junto al león.

Por un día... Porque al día siguiente vuelven las mulas, el tractor, la besana, el cura a su sermón, el alcalde a su bando y el obispo a su empingorotado palacio colgante de Cuenca. Y cuando el sentimiento trágico de la vida les ponga un nudo en la garganta a estos recios campesinos mesetarios, no les quedará otro recurso que enjuagarse el garguero con un carajillo de aguardiente y encomendarse a san Blas el Garganero, pero al san Blas de Almonacid, no al de Huete que «para sanar a uno mata a siete».

### Bibliografía consultada

- Carvalho-Neto, P. de (1975-76). La Influencia del folklore en Antonio Machado. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 304-307.
- Caro Baroja, J. (2003). *El laberinto vasco (1977-1988)*. Editorial Caro Raggio.
- (1997). *Los Baroja*. Editorial Caro Raggio.
- (1988a). *Estudios sobre la vida tradicional española*. Península.
- (1988b). *Del viejo folklore castellano*. Ámbito.
- (1985). *Escritos combativos*. Ediciones Libertarias.
- (1984). *El carnaval*. Taurus.
- Caro Baroja, P. (2002). *Recuerdos de un documentalista*. Editorial Pamiela.
- Gaignebet, C. (1984). *El carnaval*. Editorial Alta Fulla.
- Heers, J. (1988). *Carnavales y fiestas de locos*. Península.
- Nietzsche, F. (1956). *The Birth of Tragedy*. Garden City.
- Pfeffer, R. (1972). *Nietzsche: Disciple of Dionysus*. Bucknell University Press.
- Spengler, O. (1989). *La decadencia de Occidente*. Espasa-Calpe.
- Unamuno, M. (1959). *Obras Completas, Tomo VII: Prólogos, Conferencias, Discursos*. Aguado Editor.
- Valladares, S. (1998). Introducción. *Revista de Antropología Social*, 7.

2.3.4. REVISIÓN DEL ESTUDIO ANTROPOLÓGICO DE JOSÉ LUIS ALONSO PONGA SOBRE RELIGIOSIDAD POPULAR NAVIDEÑA EN CASTILLA Y LEÓN<sup>36</sup>



Portada del libro: *Pensar la tradición*.

*Frente a la gravedad y autoritarismo de la sociedad oficial de los siglos XVII y XVIII, los grupos subalternos combaten su cosmovisión tenebrosa y culpable mediante una invitación universal a la risa.*

(Secundino Valladares, 2021: 98)

*Privilegio supremo del hombre sobre las bestias; la risa, don divino, junto con la razón y el espíritu.*

(Secundino Valladares, 2021: 99)

<sup>36</sup> Valladares Fernández, S. (2021). Revisión del estudio antropológico de José Luis Alonso Ponga sobre religiosidad popular navideña en Castilla y León. En Díaz, J., Rodríguez Becerra, S. y Panero García, M.ª P. (coords.). *Pensar la tradición: homenaje al profesor José Luis Alonso Ponga* (pp. 89-114).

## Resumen

Este ensayo se propone realizar una revisión crítica de la literatura etnográfica en torno a la religiosidad popular navideña, tal como la describe José Luis Alonso Ponga en algunas aldeas campesinas de Castilla y León, en los años setenta y ochenta del siglo pasado. Tras una valiosa revisión de los antecedentes históricos, los datos etnográficos obtenidos mediante el trabajo de campo en un régimen de opresión cultural proyectan una imagen de las comunidades de campesinos y pastores excesivamente homogénea, conformista e integradora. Una imagen muy próxima a la folk-society acuñada por Robert Redfield, caracterizada por el aislamiento, analfabetismo, homogeneidad, un alto grado de solidaridad, y propuesta como unidad de estudio para las investigaciones del mundo rural.

Sin embargo, un escrutinio minucioso de los textos de los pastores, principales actores de los eventos dramáticos navideños, nos devuelve la imagen de una sociedad desigual y asimétrica, donde una élite dirigente y hegemónica impone los dictados de su cultura dominante a los grupos marginales y subalternos, legitimando así el desigual acceso al conocimiento, la riqueza y el poder. La resistencia a la integración y el conflicto son la norma de cualquier relación asimétrica, hasta el punto de que, a veces, los grupos subalternos (esto es, los pastores) se atreven a desafiar la universalidad de la cultura dominante mediante rituales de rebelión y protesta social, mediante la instalación del reino de la risa como un disolvente social o, finalmente, mediante la propuesta alternativa de una utopía pastoril.

Palabras clave: Sociedad hegemónica, cultura dominante, grupos subalternos, rituales de rebelión, trabajo de campo.

## Perfil de José Luis Alonso Ponga

Con el paso del tiempo, José Luis Alonso Ponga (en adelante JLAP) se ha decantado en el campo del conocimiento antropológico como uno de los más sólidos trabajadores de campo en Castilla y León, con amplias incursiones en las áreas del folklore, la etnografía y la antropología social. Ya en sus primeros estudios, JLAP nunca desoyó la advertencia de Unamuno contra los *hechólogos*, aquellos que nada ven detrás del hecho cultural. «Porque detrás del hecho más despreciable, decía Unamuno (1959: 492), se condensa una eternidad de tiempo y una infinitud de espacio». Y es que a JLAP le ocurre lo mismo que a Julio Caro Baroja cuando encaraba el trabajo de campo, el *fieldwork* anglosajón: le invadía un respeto cuasi religioso, especialmente cuando venía acompañado de los grandes paradigmas de interpretación de los hechos socioculturales, no siempre de fácil encaje en las unidades de estudio de la antropología española.

Así, por ejemplo, las investigaciones folklóricas y etnológicas sobre cultos y creencias de finales del siglo XIX llevadas a cabo en España siguiendo el evolucionismo de Taylor pecan todas de un intelectualismo unilateral y mecánico. Un intelectualismo que pretende crear un vocabulario científico como en las ciencias físico-naturales. Y lo único que consigue es la elaboración de un vocabulario escolástico que no da para crear modelos, regularidades o leyes generales. Según este intelectualismo, los

hechos de religiosidad popular debían ser interpretados a raíz de ciertas experiencias universales como el animismo o la magia, todos ellos elementos de un pensamiento religioso universal. Se pueden agrupar todos los «ejemplos» de magia y animismo que se quieran. Pero cuando se estudia el sistema de creencias y ritos de un pueblo europeo determinado, las definiciones clásicas y los paradigmas universales resultan más que problemáticos. Bajo el magisterio de Julio Caro Baroja (1988b: 347), JLAP siempre fue consciente de que el empeño de alcanzar leyes o regularidades bajo el impulso de un falso cientifismo puede arruinar una investigación si no va acompañada de una cierta reflexión filosófica. Así, las investigaciones «evolucionistas» parten de una idea insuficiente del progreso tanto lineal como unilineal, mientras que las investigaciones «funcionalistas» prescinden del factor tiempo en aras de un análisis holístico y sincrónico.

Como etnólogo de los pueblos de España, JLAP es ante todo un historiador preocupado, no tanto por los rasgos del hombre primitivo de Australia o África, sino por los sucesos locales del último rincón de Castilla y León. Un folklorista español no extrae datos orales de un grupo de gentes ágrafas de las que no se sabía qué hacían hace 200 años. Del último rincón de Castilla y León hay noticias escritas hasta una fecha respetable. Del archivo de cualquier ayuntamiento rural, salen noticias sobre la Edad Media, el Renacimiento, la Ilustración, el siglo XIX o el desarrollo industrial del siglo XX. El mundo del campesino español es más complejo de lo que afirman los paradigmas antropológicos. A mediados del siglo pasado, Robert Redfield acuñó la expresión *folksociety* y la definió como sociedad pequeña, aislada, iletrada, homogénea, con un alto sentido de la solidaridad del grupo. ¿Pero en dónde se da esa sociedad? En España esa sociedad no existe desde hace tiempo. Un *fieldworker* no encontrará sociedades aisladas, homogéneas y ágrafas en Castilla y León. En cambio, un *fieldworker* deberá estudiar ordenanzas municipales, reglamentos de montes, testamentos y contratos *postmortem*. En definitiva, un estudio histórico en toda regla. Para el estudioso de las fiestas religiosas, ritos y cultos populares ¿de qué le sirven los criterios de aislamiento, pequeñez o analfabetismo de su objeto de estudio? ¿Quién comprenderá las leyes de una sociedad campesina pensando «en función» del mundo primitivo de África u Oceanía? Esta orientación historicista está muy presente en los trabajos antropológicos de JLAP. De dicha orientación podemos extraer las conclusiones siguientes: toda investigación etnológica europea debe ser incluida dentro de un horizonte histórico y geográfico muy preciso; la comparación desenfundada entre ritos australianos, griegos clásicos y aldeanos de Europa no da nada de sí; la observación de las clases campesinas es tarea más propia del antropólogo social que del historiador; tanto el folklorista como el etnólogo no arrancan su estudio de fechas protohistóricas, dando un salto del siglo XX a la protohistoria, sin pasar por etapas intermedias.

### Estado semipermanente de Carnaval

Esta orientación historicista de JLAP aparece de forma manifiesta en su obra de madurez titulada *Religiosidad Popular Navideña en Castilla y León. Manifestaciones de Carácter Dramático*. La obra, a la que me ceñiré a lo largo de este artículo, se abre

con una serie de notas históricas que dan al estudio una profundidad temporal que no solo explica los orígenes del objeto de estudio sino también la dinámica de los cambios socioculturales que a lo largo de los siglos han hecho de la unidad de estudio lo que es. Comienza JLAP afirmando que para principios del siglo XIII eran más que manifiestos los abusos cometidos en las representaciones sacras del ciclo navideño. De dichas representaciones, sabemos por la partida de Alfonso X el Sabio, Partida 1, Ley 34, tít. VI, referida a los clérigos que no deben hacer juegos de escarnio y en caso de que otros hombres los hicieren, no deben mezclarse en ellos los clérigos por las villanías y desaposturas que implica hacer estas cosas dentro de las iglesias. Antes decimos que los deben expulsar de ellas, porque la Iglesia de Dios está hecha para orar, no para hacer escarnios en ella... Aunque hay representaciones que sí pueden los clérigos hacer como el Nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo, el pregón del Ángel a los pastores, la adoración de los tres Reyes Magos. Todo lo cual se debe hacer con gran dignidad y gran devoción, y en las ciudades grandes donde hay arzobispos u obispos con la correspondiente potestad de mando... y no se deben hacer en las aldeas o lugares míseros ni tampoco para ganar dinero con ellos.

De todo ello, JLAP concluye, siguiendo el dictado ponderado de Schack y Jovelanos, que a mediados del siglo XIII eran frecuentes en España las representaciones dramático-religiosas dentro y fuera de las iglesias, representadas no solamente por clérigos sino también por laicos, con el fin por parte de ambos de ganarse la vida. Se trataba no solo de pantomimas burlescas sino de textos recitados donde los temas navideños estaban siempre presentes. Pero la conclusión más preocupante es que desde el siglo XIII hay leyes que prohíben las representaciones irreverentes dentro de la iglesia. Los juegos de escarnio, compendio de gestos soeces y textos procaces, propios de ciegos de taberna, habían establecido en la sociedad oficial un estado semi-permanente de Carnaval. El Carnaval, por definición (Burke, 1991: 262), es un tiempo de éxtasis y de liberación, un tiempo en que los grupos subalternos, desposeídos de información, poder y riqueza, intentan imponer a la sociedad oficial y a su cultura dominante un proyecto de mundo al revés: la gente camina cabeza abajo, los peces vuelan, el caballo corre hacia atrás, el caballo convertido en herrero y calzando a su dueño, el buey convertido en carnicero despiezando al hombre, el pez comiéndose al pescador, las liebres asando a un cazador, los criados ordenando a sus amos, el pobre dando limosna al rico, el laico predicando a los curas, el rey caminando y el campesino a caballo, el marido hilando junto al bebé mientras la mujer sostiene la escopeta y fuma. Todo este conjunto de imágenes surrealistas expresa el impulso irrefrenable, a la vez que contenido, de los campesinos por asaltar el poder feudal. Se trata de un periodo de desorden institucionalizado mediante agresivos rituales de inversión y rebelión social en los que se suspenden temporalmente las normas de la cultura dominante para dar paso a la cultura subversiva de los grupos subalternos.

El Carnaval como fiesta de locos está indisolublemente unido a la fiesta navideña de los Inocentes. Organizada por el clero joven, sin oficio ni beneficio, durante la celebración se elige un obispo o abad de locos, se monta una procesión con falsa misa, los curas vestidos de mujer sostienen el misal boca abajo, juegan a las cartas, comen salchichas hasta el hartazgo, cantan canciones obscenas y, en vez de despedir a los fieles con una bendición, los maldicen, eso sí, en occitano que es la lengua del

pueblo, y no en latín, que es la lengua de la cultura dominante, propia de la jerarquía culta y eclesiástica. El aparato legitimador de este estado carnavalesco tenía sólidos argumentos bíblicos que convencen plenamente al pueblo llano: uno de ellos se encuentra en el *Magnificat* cuando proclama que «deposuit potentes de sede et exaltavit humiles». El otro argumento de peso era el mero nacimiento del Hijo de Dios en un pesebre, un ejemplo insuperable de lo carnavalesco, del mundo al revés. Dejando a un lado la fecha precisa del carnaval, las Navidades es un buen momento para comer y beber, representar obras de teatro, juegos de escarnio y poner el mundo al revés.

Fray Hernando de Talavera, en su *Breve forma de confesar*, de 1480, considera sacrilegio el hacer zaharrones dentro de las iglesias y otras representaciones deshonestas, como los juegos de escarnio. A pesar de ello, la costumbre ha durado hasta el siglo XX. De la mano de Julio Caro Baroja (1988a: 262), propongo un ligero repaso de lo que son y cómo han evolucionado las bromas de Inocentes en el «campo» de Murcia a mediados del siglo XX y cómo esa sociedad subalterna, en estado semipermanente de Carnaval, se las ha arreglado para pervivir hasta nuestros días. Arranca Julio Caro Baroja con la obligada conexión histórica entre las inocentadas murcianas y las saturnales romanas brindándonos un buen ejemplo de cómo la etnografía y el folklore pueden acudir en ayuda de las indagaciones históricas, tal como nos las presenta JLAP en el estudio que nos ocupa. En los días previos a la Navidad, recorre las alquerías y cortijos del campo murciano un grupo de inocentes previamente elegidos por el pueblo para hacer lo que les dé la gana. Dicen los inocentes que están haciendo una cuestación por el eterno descanso de las Ánimas, pero lo que realmente hacen es dar los pasos previos para la instalación de un modo de Carnaval o fiesta de locos en el campo murciano. Antes de comenzar la misa de Inocentes, el más atrevido de ellos sube al púlpito de la iglesia y larga toda una serie de chismes infames y secretos de alcoba provocando las carcajadas de los feligreses. Este y no otro es el protocolo de los ya conocidos como juegos de escarnio. A renglón seguido, se apoderan del misal dispuesto sobre el altar y lo esconden bajo las sayas de una de las mozas arrodilladas a un escalón del presbiterio. Cuando el sacerdote sale a officiar, pregunta por el misal y pide a los inocentes que lo busquen. Entonces levantan con aparente discreción, pero con una gran dosis de irreverencia, las faldas de las mujeres una por una, hasta dar con el libro. Ante la falta de vergüenza de las mujeres y el descarado regocijo de los mozos, todo novio se siente muy honrado si el misal aparece bajo las sayas de su novia. Señal de buen augurio.

A continuación, comenzado el ofertorio de la misa, uno de los inocentes vestido de mamarracho se coloca detrás del cura imitando todos sus gestos. En el momento de consumir las sagradas especies, al levantar el cáliz el sacerdote, el inocente levanta ostentosamente la bota de vino y bebe del generoso chorro provocando las risotadas entre el público. Como dice Julio Caro Baroja, se trata de un *Abbas Stultorum* medieval, consciente de inaugurar una sociedad al revés mediante un ritual de rebelión social. Max Gluckman (como se cita en Burke, 1991: 286) siempre pensó que estos rituales de rebelión y protesta social no amenazaban seriamente el *statu quo* de la sociedad. Es más, llegó a pensar que dichos rituales, tal como aparecen descritos en la etnografía africana, lejos de amenazar el *statu quo*, contribuían a preservar e incluso reforzar el orden establecido. Victor Turner, en cambio, no vio tan claro que estos rituales de



inversión contribuyeran necesariamente a reafirmar el principio de jerarquía social. ¿Por qué las clases dirigentes toleran el mundo al revés durante las fiestas de locos y carnavales? se preguntaba Turner. Una sociedad con profundas desigualdades de riqueza, poder y status no podría sobrevivir sin una válvula de seguridad mediante la cual las clases subalternas purgan su resentimiento y ven compensadas sus frustraciones. ¿No revientan alguna vez los pellejos de vino si no se abre de vez en cuando la espita o respiradero? Nosotros también somos viejos pellejos...

La teoría de la válvula de seguridad sugiere un escape controlado del vapor que garantice el regreso sobrio a la realidad cotidiana y que no todo esté permitido en la fiesta de locos o Carnaval. Tanto Gluckman como Turner están más preocupados con el consenso que con el conflicto social. A diferencia de África, en Europa los rituales de protesta social coexistieron con profundas alteraciones del orden social, político y religioso. Las formas ritualizadas de la protesta social no siempre fueron capaces de contenerla y, en algunos casos, el pellejo de vino estalló a través de rebeliones y motines. Pero no estoy seguro de que esto vaya a ser así en el caso de la religiosidad popular en Castilla y León.

Siguiendo el desarrollo histórico de JLAP, observamos que el escaso efecto de la *Ley de las Partidas* quedó patente en 1473 con la celebración del concilio de Aranda. Dicho concilio constata que en las iglesias y catedrales de «nuestra provincia», por las fiestas de Navidad y de los Inocentes, mientras se celebra el culto divino, se ofrecen en las iglesias juegos escénicos, máscaras, monstruos, espectáculos y otras ficciones igualmente deshonestas, donde se oyen torpes cantares y pláticas burlescas, todas ellas prohibidas por los Ordinarios del lugar asistentes al Concilio. Asimismo, los padres conciliares decretan que los clérigos que mezclaren estas diversiones deshonestas con los oficios divinos han de ser castigados. El mismo P. Mariana, en su obra *De Spectaculis*, hace constar cómo el concilio de Toledo de 1565 prohíbe las representaciones teatrales que solían hacerse en la fiesta de los Inocentes por sus escandalosas licencias en el lenguaje, propias de lugares disolutos y soeces, y que era obligación del Ordinario del lugar examinar tales representaciones y no permitir que se celebrasen. Pero los abusos debían estar a la orden del día, porque en 1522, siglo XVI, en la catedral leonesa se encuentra documentación que indica cómo se deben celebrar los Inocentes con piedad y devoción, sin el desconcierto de años anteriores.

### Instalación en el realismo grotesco

Ante este cúmulo de prácticas soeces, se debe concluir que las elites dirigentes de la Iglesia empiezan a sentirse desbordadas por los grupos subalternos que no se arredran ante prohibiciones o amenazas de excomunión. La alternativa ideológica propuesta contradice abiertamente el proyecto espiritualista de la jerarquía eclesiástica y es denominada por Mijail Bajtin (1998: 115) una ideología de realismo grotesco basada en el sustrato material y corporal del ser humano, tal como lo desarrolla Rabalais en sus personajes icónicos de Pantagruel y Gargantúa. En resumidas cuentas, que el desconcierto anunciado por la catedral de León no es otra cosa que la instalación, contra viento y marea, del realismo grotesco, inspirado en el sustrato inferior del ser humano.

El realismo grotesco consiste en la plenitud contradictoria y dual de la vida, que contiene la negación y destrucción de lo antiguo, considerado como fase indispensable para la emergencia de algo nuevo. Así es como el sustrato material y corporal de lo grotesco (alimentos, vino, virilidad, órganos corporales) adquiere un carácter positivo. En el realismo grotesco (un hipérbaton de comida y bebida) como en los carnavales, las exageraciones tienen un sentido positivo, piénsese en las enormes salchichas de Nuremberg en los siglos XVI y XVII. Según Víctor Hugo, el centro topográfico de Rabelais es el vientre. El vientre es lo inferior por antonomasia, degenera en orgía. Este carácter grotesco, piénsese en el Orson Wells de las *Doce Campanadas*, puede ser hasta indicador de genialidad. De nuevo, nos encontramos aquí con las fiestas de locos a cargo de colegiales y clérigos con motivo de San Esteban, Año Nuevo, los Inocentes. Al principio, celebradas en el interior de las iglesias, declaradas después ilegales, se celebraban en las tabernas y plazas públicas con sus correspondientes inversiones de sexo, disfraces, mascaradas y danzas desenfrenadas. En esas fiestas de locos, el realismo grotesco prestó mucha importancia a la fiesta del asno, el burro como símbolo de lo inferior, material y corporal. En torno al burro y su rebuzno se organizaban misas del asno. El cura, a modo de bendición, despedía a los feligreses con tres rebuznos a los que los fieles contestaban *amén* con otros tres. Así fue como el asno y su rebuzno se convirtieron en temas esenciales de las fiestas medievales.

Los curas, escolares, estudiantes marginales de la sociedad eran los participantes más activos de estas fiestas populares. A través de la sociedad al revés se liberaban de los principios y valores eternos, inmutables y absolutos. Estos escolares parodiaban plegarias como el Pater Noster, Ave María y el Credo, practicaban la liturgia de los borrachos y tramitaban los testamentos de cerdos y asnos. Se puede uno imaginar hasta qué punto el lenguaje de los clérigos medievales estaba saturado de obscenidades y groserías. En definitiva, la cultura emergente de la Edad Media era el drama de la vida corporal, la urgencia del coito, del nacimiento y crecimiento y demás necesidades naturales. Tales eran los temas de sus canciones báquicas de sobremesa sobre el universalismo de la vida y de la muerte, el lado inferior del amor carnal y el sentimiento efímero de la vida. Los grupos subalternos estaban descubriendo en el nuevo lenguaje romance la forma secreta de nombrar lo innombrable, a la vez que imponían a los grupos dirigentes el léxico rahez del realismo grotesco que escandalizaba a las personas cultas. Así fue como las palabras quedaron sometidas a la fuerza degradante del principio material inferior.

## Diversidad de lenguajes

Volviendo a las notas preliminares históricas del estudio de JLAP, se nos dice que a comienzos del siglo XVII irrumpe la revolución audio, diríamos hoy, de los villancicos que nos distraen de la devoción debida en estas fiestas navideñas, particularmente aquellos villancicos que tienen diversidad de lenguajes. Ya el P. Mariana en su obra *De spectaculis* dice que fue el concilio de Toledo de 1565 el que prohibió las representaciones teatrales que solían hacerse en la fiesta de los Inocentes por sus escandalosas licencias en el lenguaje, propias de lugares disolutos y soeces. Y que era obligación del Ordinario examinar tales representaciones y no permitir que se celebra-

sen al mismo tiempo que el Oficio Divino. Esta ambigua expresión de diversidad de lenguajes hace referencia a la situación diglósica en que vivía la sociedad global del siglo XVI. Una diglosia según la cual las dos lenguas presentes, el latín y la lengua romance, se repartían las funciones y contenidos de la alta cultura y la baja cultura, marcando fronteras intransferibles entre el latín culto de la cultura dominante y el castellano popular de la cultura subalterna. Ni que decir tiene que esta separación de dominios nunca fue estable y que los amagos de ocupación de un dominio sobre el otro siempre estuvieron a la orden del día en la llamada guerra de las lenguas.

Fue Hernando de Talavera el que comienza a sustituir los responsorios litúrgicos cantados en latín por canciones en castellano que evolucionaron rápidamente. Para finales del siglo XVI, se habían desarrollado grandemente las canciones en castellano conocidas como romances, letras, chanzonetas y, finalmente, villancicos que suplantaron a los responsorios litúrgicos en latín. En este momento, el latín, lengua misteriosa y desconocida para el común de los mortales, pierde su función de comunicación denotativa para convertirse en un conjunto de «divinas palabras» con una exclusiva función litúrgica sacramental de hacer aquello que significa. Mientras tanto, el castellano, dueño ya de la taberna, el mercado y la plaza pública, comienza a introducirse en los dominios de la cátedra, la jurisprudencia y la tribuna política. Por eso el tránsito de una lengua a otra, como el emprendido por Hernando de Talavera, tiene un trasfondo revolucionario y subversivo.

Pero la diversidad de lenguas propia de los villancicos guarda otras connotaciones. Nos dice JLAP que los personajes de los villancicos que irrumpen en las celebraciones navideñas son negros, asturianos, gallegos, gitanos, esto es, grupos étnicos, marginales, excluidos de la sociedad hegemónica, que se resisten abiertamente a la integración en la cultura dominante y que aprovechan estas celebraciones para reforzar su identidad y autoestima. Todos estos grupos marginales se caracterizan por la posesión de una variedad dialectal del castellano o simplemente de un dialecto. Cualquier variedad fonética o léxica de los negros, asturianos, gallegos o gitanos al hablar castellano, provoca risotadas entre el público, máxime cuando ese público es gente monolingüe que experimenta un divertimento infantil o un cabreo épico, dependiendo de la situación, cuando un asturiano bableparlante, por ejemplo, a la barriga la llama *banduyu* y a un agujero lo llama *furacu*. Si a esto se le añade la chusma de versificadores bufones que hacia finales del siglo XVIII introducen en los templos conceptos y chistes obscenos que ni los gentiles admitirían en los templos dedicados a sus deidades, el nivel de alteración raya en lo apoteósico. Por si esto fuera poco, se establece la costumbre hacia finales del XVIII de componer villancicos de mal gusto al estilo burlesco que decía el P. Feijóo, como si las cosas de Dios fueran un entremés. Imitan el habla de los campesinos y gente inculta, práctica que alcanzaba a todas las ciudades en 1793. Para ello, echaban mano del tosco y grosero Pascual, uno de los pastores imprescindibles en esta bacanal pastoril; del molinero y juglar Bato, hazmerreír del pueblo llano y del desvergonzado Antón, maestro de las insinuaciones sexuales. Ahí siguen los tres llenando de estiércol las limpias pajas del portal, atormentando los oídos de su purísima madre María y del casto San José e irritando a las bestias que con su silencio brindan un obsequio más digno que el de los pastores con sus coplas.

En contra de todo ello, un grupo de escritores y poetas ilustrados protestarán contra estas composiciones chabacanas. Todavía duran, dice Moratín, estas composiciones llenas de bajeza y chocarrería, impropias del culto y más propias de ciegos a la puerta de las tabernas, y que luego se entonarían en las solemnidades del culto. De ahí la importancia, sigue Moratín, de que la autoridad eclesiástica esté vigilante para la corrección de tales abusos. En definitiva, esto es lo que se ve y oye en los motetes entonados durante los siglos XVII y XVIII. Ante una situación tan confrontativa entre la cultura dominante de la Iglesia y la cultura popular de los grupos subalternos, no tiene nada de extraño que se produzcan deserciones de ideología contrapuesta. Así nos lo hace ver JLAP (1986: 17) mostrándonos personas tan indevotas que no entran en la iglesia ni una sola vez al año y que pierden misa los días de precepto solo por pereza, por no levantarse de la cama, Pero en oyendo que hay villancicos, no hay personas más devotas y vigilantes que estas, pues no dejan iglesia, oratorio o humilladero que no anden, ni les pesa levantarse a medianoche, por mucho frío que haga, solo por oírlos. No puede expresarse mejor el debate entre la propuesta ideológica de la cultura dominante y la propuesta de los grupos emergentes de la cultura popular.

### Estado permanente de risa *paschalis*

Frente a la gravedad y autoritarismo de la sociedad oficial de los siglos XVII y XVIII, los grupos subalternos combaten su cosmovisión tenebrosa y culpable mediante una invitación universal a la risa. Tratan así de desbancar los dogmas del catolicismo con una serie de gestos divertidos y soeces. Así, tanto la música como la letra irreverente de los villancicos no tienen otro efecto que obligar a los oyentes a reírse y burlarse, y hacer de la Iglesia de Dios un auditorio de comedias, convirtiendo una sala de oración en una sala de divertimento profano. Así es como están concebidos los personajes marginales de los villancicos, negros, asturianos, gallegos y gitanos, personajes que con su sola presencia provocan la risa del público. Así también la chusma de versificadores bufones encargada de contar chistes obscenos en los templos con la colaboración inestimable de los rústicos pastores Pascual, Bato y Antón, personajes graciosos por groseros. Se diría que todos ellos representan el impulso de los grupos subalternos por desbancar a la cultura dominante mediante la instalación en la sociedad de un estado permanente de risa *paschalis*.

La risa *paschalis* en los siglos XVII y XVIII (Bajtín, 1998: 75) era un estadio de jolgorio burlesco permitido en el interior de las iglesias durante las Pascuas. Desde lo alto del púlpito, el sacerdote ensayaba mimos y burlas para provocar la risa de los asistentes: tras los rigurosos ayunos del Adviento y la Cuaresma, la risa volvía a ser autorizada igual que la carne o el sexo. Además de la risa *paschalis* existía la risa navideña. Mientras que la primera consistía en burlas y bromas más o menos escenificadas, la segunda giraba en torno a canciones disparatadas sobre temas profanos apoyados por música callejera de taberna. La risa navideña se refiere a lo nuevo, a lo que germina, a la muerte de lo viejo, expresado todo ello en canciones subversivas callejeras. Va de suyo, que tanto la risa *paschalis* como la navideña están asociadas a las saturnales romanas.

Según Bajtín (1998: 65), la época de Rabelais, Cervantes y Shakespeare impone un cambio capital en la forma de entender la risa, su papel subversivo en la lucha ideológica, su función curativa y especialmente su indispensable papel en la configuración de una cosmovisión que habrá de desbancar la cosmovisión medieval, oscura y autoritaria, de la cultura dominante.

A partir del Renacimiento, la risa se convierte en un elemento indispensable para una emergente concepción del mundo, una forma a través de la cual se expresa el mundo, la historia, el hombre. En definitiva, la risa es un punto de vista particular y universal al mismo tiempo sobre el mundo, diferente pero no menos importante que el punto de vista serio que mantiene la sociedad hegemónica y autoritaria. La doctrina de la virtud curativa de la risa como su filosofía estaban muy presentes, las dos, en la facultad de Medicina de Montpellier donde Rabelais estudió y enseñó. Para Aristóteles el hombre es el único ser viviente que ríe. Privilegio supremo del hombre sobre las bestias; la risa, don divino, junto con la razón y el espíritu.

Las tradiciones romanas reconocían un amplio margen para la libertad de la risa. Y su carácter subversivo y revolucionario aparecía en las saturnales donde una risa crítica y demoledora podía poner en tela de juicio tanto las ceremonias de las victorias militares como las honras fúnebres de los dignatarios. Marcial reconocía que la risa tenía permiso para ridiculizar emperadores, jefes militares y que mientras que los dioses homéricos reían, para los cristianos la risa era de inspiración diabólica. El carácter universal de la risa construye un mundo propio opuesto al mundo oficial, una iglesia igualitaria opuesta a la iglesia oficial, un estado opuesto al oficial. En definitiva, la risa crea una liturgia y hace profesión de fe. En esta confrontación ideológica, la risa se comporta sabiamente, como atestigua Bajtín (1998: 87) en su cita de Herzen: «Nadie se ríe en la iglesia, en el palacio real, en la guerra, ante el jefe de oficina, el comisario de policía o el administrador alemán. Los sirvientes domésticos no pueden reírse delante de sus amos. Solo los pares se ríen entre sí. Si las personas inferiores pudieran reírse de sus superiores, se acabarían todas las distinciones de rango social. Reírse del buey Apis es convertir el animal sagrado en un toro vulgar». La risa, como arma de liberación en las manos del pueblo no solo es capaz de superar la censura exterior sino también la interior, ese miedo a lo sagrado, un miedo anclado en el espíritu humano desde hace miles de años. Por eso la risa es la visión de lo nuevo, un futuro por descifrar. La risa no es dogmática, autoritaria o amenazante. Está por el amor, la procreación, la abundancia y la fecundidad. El hombre medieval participa de dos existencias: la vida oficial y la del carnaval, dos formas de ver el mundo: una sería de opresión, temor y miedo, y otra cómica como la del Quijote que con una carcajada ensordecedora acabó con las bases eternas del feudalismo.

### Una sociedad homogénea laminada por la opresión

Frente a estas dos sociedades enfrentadas por propuestas antagónicas en el trasfondo del análisis histórico, veamos la sociedad que resulta de la observación etnográfica realizada en las décadas de los 70 y 80 del siglo XX. Comenzamos con los ramos de Navidad que según JLAP son la expresión más característica de la liturgia popular. Es la liturgia de una sociedad homogénea, exenta de conflictos y contradicciones, una

sociedad utópica y consentidora, libre de cualquier antagonismo social. Veamos. Los cánticos del ramo, composiciones de literatura popular, «conectan con el pensar y sentir de la colectividad». En efecto, la cultura, y la cultura popular lo es, son formas de sentir, pensar y actuar de la mayoría de los miembros de una comunidad. Pero no necesariamente de todos. Siempre hay disidentes proponiendo alternativas disidentes que funcionan como motor del cambio. El canto del ramo es un ritual seguido por todos «con una emotiva y silenciosa devoción». Suena excesivo. Lo normal es que los rituales se rutinicen y pierdan eficacia sacramental y se conviertan en un simple cascarón donde navegan a sus anchas los ritualistas de que hablaba Merton en su teoría de la conducta desviada. Lo de «emotiva y silenciosa devoción» hace pensar más en una institución cerrada (monasterio, hospital) que en una ruidosa comunidad abierta. «Los protagonistas (si hubiera que hablar de ellos) son el pueblo entero». Esto es, una representación navideña donde no hay antagonistas, ni mazarrón ni zancarrón disfrazado de diablo repartiendo zurriagazos, como quien reparte fertilizantes. «El pueblo entero» es una expresión tan unanimita que borra de un plumazo a los grupos marginales, subalternos, que tal vez quisieran participar en la escena con un papel no tan convencional. El pueblo entero «viviendo de forma profunda lo que en ese momento se está haciendo». La sintonía entre la fe, la piedad y el valor simbólico del ritual es de tal calibre que difícilmente lo igualaría la espiritualidad ignaciana con su estrategia de la *imitatio Christi*. Y no es que no se pueda hablar de antagonistas, es que la identificación con las palabras y el rito del ramo es de tal intensidad que no se podría hablar ni de espectadores si no fuera por la presencia de los pueblos vecinos. Porque en lo que refiere a las personas del pueblo, «viven la escena como si fueran ellos mismos los que la realizan», asistiendo a ella «con la devoción y respeto que la ocasión exige». E identificándose con las palabras y los ritos del ramo. Este perfil de sociedad homogénea no se compadece con los modelos teóricos más comunes en la antropología social como son el evolucionismo, el funcionalismo en su versión más templada que admite las alternativas como motor de cambio o el materialismo histórico dialéctico con la supuesta superación de contradicciones. Observar los elementos contestatarios de la cultura popular desde la hipótesis del enfrentamiento de clases puede ser un correctivo al tradicionalismo conservador que, atraído por los elementos pintorescos y poco significativos de la cultura popular, contribuye a perpetuar la estructura de dominación. Porque la cultura subalterna, se quiera ver o no, desarrolla explícita o implícitamente concepciones del mundo opuestas a la oficial. La cultura subalterna, por el mero hecho de existir, cuestiona la universalidad de la cultura oficial. Se fija en los grupos étnicos como una fuente de conflicto entre clases sociales demostrando así que la sociedad está compuesta no de forma homogénea sino por diversos grupos con diversos intereses, una sociedad compuesta de grupos subalternos, sectores oprimidos, minorías étnicas, pueblos marginados. Pues no se olvide que uno de los mecanismos de legitimación mediante el cual se realiza la dominación es el siguiente: los grupos dominantes tienden a ignorar la estratificación social y económica de la que se benefician, presentando una imagen de sociedad homogénea y asumiendo la representación de la totalidad del grupo. Esta negación del otro es un rasgo exclusivo de la cultura global actual, compartido por todos los grupos dominantes. Como consecuencia, el grupo dominante reclama para sí la universalidad y distingue a los demás por sus rasgos específicos disimuladamente desvalorizados. Sea o no sea

resultado de la negación de la estratificación social y económica, esta imagen plana y homogénea de la sociedad del ramo advierte al antropólogo menos avisado de los estragos que puede causar en una población subalterna el control persistente de una cultura dominante y autoritaria.

### Personajes del ramo

Sin duda, las primeras figuras del ramo son las cantoras, siempre mujeres, normalmente mozas, el mozo que porta el ramo, el mayordomo que recoge las ofrendas y el sacerdote («hasta cierto punto») en un doble papel algo disimulado: ser el dueño de las llaves de la iglesia, sin cuya entrega no hay entrada ni celebración, y el de presidir los cánticos desde el presbiterio «como un espectador más» que no suele tomar parte activa en la celebración. Se nos dice que, en esta liturgia popular, como quien quita importancia al asunto, el sacerdote no hace de intermediario entre Dios y el pueblo. Cierto, él actúa como intermediario entre la clase dirigente (léase cúpula eclesiástica) y el pueblo sometido, perpetuando así la estructura de dominación.

El mecanismo de dominación más habitual pasa por el control de los canales de información. Tanto la cultura dominante como la subalterna juegan una partida desigual con dados trucados. Así, los grupos subalternos deben aprender a través de instituciones que no controlan (escuela, radio, libros, catecismo) cuál es la forma correcta de relacionarse con el medio físico (agricultura, ganadería), con sus pares (familia y vecinos) y con sus superiores. Los grupos subalternos, por mera supervivencia, participan de los valores de la cultura global, aceptan las sanciones a cualquier conducta desviada, así como los estigmas que la clase dirigente asigna a los subordinados: el estigma de la ignorancia a campesinos y pastores, el de la inmadurez a las mujeres de estos grupos, y la falta de refinamiento a los pobres de toda laya. El control de esos canales de información por parte de los campesinos y pastores ha sido siempre muy precario debido a las condiciones de dispersión y aislamiento en que han vivido. Por otro lado, los índices tan altos de analfabetismo les han privado del recurso alternativo de los libros. Así pues, la única oportunidad de intercomunicación de campesinos y pastores con la élite de la clase dirigente vendría dada por esas celebraciones periódicas del ciclo navideño si no fuera porque el representante de la cultura dominante en tales eventos no era otro que el sacerdote.

El sacerdote como autor, coautor del texto del Ramo, como informante del antropólogo, como eslabón originario o final del texto, se convertía, casi sin quererlo, en el eje central del flujo informativo. Entrevistados varios curas de la diócesis de Astorga sobre su participación en la composición de los ramos y loas, el que estaba a cargo de Santa María del Páramo responde abiertamente: «Yo compuse muchas en los pueblos donde estuve de párroco. El núcleo central era el mismo para todos los pueblos, pero los detalles variaban según la parroquia». «En Ferrerueta (Alonso Ponga, 1986: 44) hice una bendición de campos y escenas de la República que quitaba el crucifijo de las escuelas, les pintaba un panorama tremendo, estaban locos de contentos». En definitiva, son los curas los que controlan el más pequeño detalle del proceso informativo: son ellos los que deciden el mayor o menor nivel de cultismo teológico informando los textos, los que deciden el grado de rusticidad de los pastores

«componiendo» las migas y provocando las sonoras carcajadas del pueblo, vigilando el tono más o menos cáustico de los dichos satíricos contra los taberneros y el «santo clero». En otras palabras, y volviendo al papel de intermediario del sacerdote entre la cúpula de poder y el pueblo sometido, el cura tenía la función de transmitir una ideología elaborada en otros centros de poder y, por tanto, ajena a los intereses del grupo subalterno. El sacerdote tenía la función de controlar y sancionar, como acabamos de ver, cualquier desviación populista. Resumiendo, el cura rural era miembro de una clase social distinta de la de los pastores y campesinos y como tal representante de los valores y normas de la sociedad estratificada y hegemónica.

Sin duda, estas funciones de centralizador de la información del grupo quedaban muy reforzadas por las prácticas pastorales de la confesión y del sermón semanal. Pero lo más preocupante de todo esto es que la ideología transmitida por el cura rural desvalorizaba las virtudes del pastor y campesino y postulaba otras como la resignación, obediencia y respeto que contribuían a la perpetuación del sistema sociocultural asimétrico. La desvalorización del campesino viene motivada por un conjunto de intereses espurios, desde la tergiversación interesada de los mitos bíblicos, como son los casos de Abel pastor amado por Jehová y Caín labrador rechazado por el Dios judío, hasta el acaparamiento de bienes provenientes de gentes muy vulnerables por la quiebra de su autoestima. El hecho es que esta desvalorización es interiorizada por los mismos campesinos que en los siglos medievales se insultaban unos a otros llamándose rústicos ignorantes. Hasta interiorizaban como una desgracia la tez morena y cuerpo enjuto con que la naturaleza les había dotado, avergonzándose así de sus antepasados. Una vez más la cultura dominante impone su propia visión del mundo a las culturas subalternas y logra que tal visión (con valoraciones negativas de los grupos dominados) sea interiorizada por los mismos grupos discriminados. En la Tierra Llana Leonesa siguen desvalorizando su ofrenda, aunque conservan un pequeño rasgo de autoestima: «El pañuelo que traemos es de seda y viene pobre. Recíbelo, Virgen pura, que viene de gente noble». Y en Velilla del Río Carrión se siguen cantando las llamadas «estrofas de humillación» con el único fin de desvalorizar la ofrenda: «recíbelo complacido (el ramo) aunque en sí no valga nada». Y un poco más adelante: «Este ramo es muy sencillo, aunque no tenga valores...».

Detrás de cualquier desvalorización de un grupo étnico, laboral, cultural, hay un mecanismo que trabaja al servicio del sector discriminador, el cual se beneficia materialmente de las valoraciones negativas adjudicadas a los grupos subalternos. Un mecanismo que extrae recursos económicos de los sectores discriminados y los acumula en manos de los discriminadores. A mayor desvalorización de un grupo, menor será el valor de su trabajo hasta el punto de llegar al trabajo gratuito, un trabajo que no vale nada. Así es como el trabajo desvalorizado, sin retribución, se conceptualiza como no trabajo. La mayor desvalorización del trabajo condena a la servidumbre personal. En el tercer mundo los salarios son muy inferiores a los del primer mundo industrializado. La razón es que los primeros son atrasados e incultos mientras que los segundos son exponentes de la cultura global. Establecer una tabla de relaciones entre la desvalorización conceptual y la explotación económica sería un buen comienzo para una revolución salarial. Pero ocurre todo lo contrario. En el proceso de intercambio económico, los bienes del grupo dominante cada vez se tornan



más simbólicos, más prestigiosos y rentables, mientras que los del grupo dominado siguen siendo materiales y concretos y, cada vez, más desvalorizados.

### El Señor de las llaves

Todos los textos del ciclo navideño están salpicados de gestos desvalorizadores de la conducta de los grupos subalternos, perpetuando así, como ya sabemos, la asimétrica relación de poder entre el grupo dirigente y los grupos sometidos. «Las velas no son muy grandes, ni tampoco muy pequeñas, que está la cera muy cara y son pobres las doncellas», se dice en la ofrenda del ramo. La humillación y reconocimiento de la pobreza de la ofrenda son el siguiente paso en el proceso de interiorización del desvalor, una interiorización que queda expresada con candor pueblerino: «Este ramo es muy sencillo y aunque no tenga valores, pero en él van incluidos todos nuestros corazones».

En la despedida del ramo, se felicitan las Pascuas al Sr. Cura y se le pide perdón por las faltas cometidas: «Perdonen *usted*, señores, por lo poco y mal cantado, que *semos* niñas doncellas, no lo hemos estudiado». En Aliste, se le pide al Sr. Cura como primera cabeza «que nos perdone las faltas de nuestras rústicas lenguas». De nuevo, una situación diglósica de una lengua rústica para el ámbito privado de la baja cultura y una lengua oficial para el ámbito público de la alta cultura pone de manifiesto la desvalorización a que están sometidos los aldeanos en el ejercicio de su propia lengua. En Riofrío de Aliste dicen los versos del ramo: «Al Sr. Cura imploramos el perdón y la indulgencia, y su santa bendición de rodillas en la tierra». Como se ve, una relación medieval más estamental que contractual. Pero independientemente de todos estos gestos desvalorizadores, está el rasgo esencial del Sr. Cura como el Señor de las Llaves que desvaloriza radicalmente al pueblo llano, cuestiona su condición de sujetos de sacramentos y les niega el derecho de «entrar» en la iglesia a su conveniencia. Por supuesto que para entrar en la iglesia hay que abrir las puertas, que para abrir las puertas se necesitan llaves, que para disponer de las llaves hay que solicitárselas al señor que las guarda... todo el proceso protocolarizado abusivamente convierte al Sr. Cura en un personaje siniestro, una especie de *deus ex machina* que decide arbitrariamente quién juega, no ya los viejos juegos de escarnio, sino las inocentes ofrendas del ramo, la cordera o los autos de Reyes.

La petición de licencia al sacerdote figura en toda antesala del ramo: «Licencia, pido licencia al Sr. Cura primero, a las monjitas del coro y a la justicia del pueblo». Mas cuando se trata de un asunto grave como es liberar a un quinto del servicio militar en África, se recurre al Sr. de las Llaves: «Y también al Sr. Cura gracias le venimos dando, que nos ha dado licencia para cantar este ramo. Vamos a besar la mano de aquel ministro de Dios». En Aliste, la licencia del ramo «se la pido al Sr. Cura, que es nuestro pastor y guía, y a todos los de este pueblo prefiriendo a la Justicia». En Santiago de Peñalba, el protocolo de la licencia va así: «Para empezar a cantar a todos pido licencia, y primero al Sr. Cura que es el que manda en la iglesia. A nuestro buen Sr. Cura gracias le venimos dando, que nos ha dado licencia para cantar este ramo». Como se ve, en Santiago de Peñalba abandonan las zarandajas retóricas y se dirigen primero al Sr. Cura diciendo abiertamente: «que es el que manda en la iglesia».

Y en la Tierra Llana Leonesa se dice explícitamente que el Sr. Cura no se representa a sí mismo sino a la alta institución del Santo Clero, que es quien elabora en última instancia las propuestas ideológicas que el Sr. Cura transmite a los aldeanos; «a los señores Curas, pastores del Alto Clero les damos felices Pascuas en unión de todo el pueblo... Primero a Don Salvador que celebra el sacramento». Y una vez conseguida la licencia, en Rebollar de los Oteros, los actores del ramo dicen estar «aguardando al Sr. Cura que nos mande comenzar». Queda así confirmado que él es el que dirige la celebración. Y en Velilla del Río Carrión repiten: «Con permiso, Sr. Cura, entraremos en la iglesia». Y en Portilla de la Reina: «A Dios le pido licencia y a toda la autoridad. Si el señor nos da licencia para poder empezar». Como dice la liturgia romana: alfa y omega, principio y fin de la celebración. Señor de llaves y conciencias. Y en las décadas que comentamos, garantía del orden público en calles y plazas.

### ¡Qué caterva de mujeres!

En el retablo donde JLAP dibuja la estructura social aldeana aparece casi indiferenciado un grupo subalterno con una subcultura marginal sometida al dictado de la cultura popular masculina. Este grupo es el de las mujeres, un grupo doblemente sometido al dictado de la cultura dominante y a la conducta machista de sus pares, pastores y campesinos, quienes al subestimar las formas de vida de los grupos inferiores desprecian a las mujeres como los blancos pobres de USA desprecian a los negros.

En el ramo de la Cabrera, dice el caporal encarándose con el público: «¡Qué caterva de mujeres! Esto parece la praga. Fase llo que lla llangosta, que non val para nada». La costumbre de satirizar a las mujeres es muy típica de estos autos navideños, nos dice JLAP. Hay corderadas de la Tierra Llana Leonesa donde el pastor que pide sitio golpea a las mujeres con una vejiga mientras recita versos satíricos que provocan la risa del público. Ejemplo de esos versos jocosos: «dexairles sitio, señoras, a estas toscas rameras, que todas quieren dir delante y *ninguna* a lla traseira». A veces, el golpeo se produce con una caña cargada de vallinas, esto es, vainas de frejol con alusiones simbólicas a la fertilidad. Sin duda, toda la escena reviste una carga de desvalorización de las mujeres mediante la imposición del machismo pastoril.

Pero donde queda patente la posición inferior y desvalorizada de la mujer es en la loga de la cordera celebrada en Riofrío de Aliste en la noche de Navidad de 1939. Los pastores se presentan con un despliegue de atuendos: capas, zahones, polainas, cholas y cayado. El pastor principal entra en el templo con el cayado levantado. El cura, sentado en un sillón del presbiterio, le da la bendición y la licencia, el pastor baja el cayado y se sienta en unos banquillos del presbiterio cara al público, mientras el resto de los pastores van entrando y cantando estos versos: «Levántense las mujeres y dejen amplio el carril, traemos las cholas herradas y os rompemos el mandil. Levántense las mujeres y dejen el carril amplio, tenemos las patas tuertas y necesitamos mucho campo. Levántense las mujeres, no estén tan arranadas, que parecen mis ovejas cuando están *amariciadas*». Por el texto y el contexto, toda la representación escénica es un acto de desvalorización y de agresión verbal contra las mujeres que están arranadas, tiradas literalmente por el suelo, como ovejas *amariciadas*, ovejas que se defienden del

calor del verano metiendo unas la cabeza debajo de las otras en busca de sombra y formando así una masa indiferenciada que no hay forma de mover. Llama la atención la gratuidad de la agresión verbal, el ensañamiento reiterativo, los símbolos de género como el mandil y las cholas herradas, y la construcción de un grupo subalterno, las mujeres, sometido a otro grupo subalterno de pastores bendecido por la autoridad de la cultura hegemónica.

Como cualquier grupo subalterno, las mujeres están sometidas al control de los canales de información. Se impide cualquier tipo de comunicación entre mujeres, se dice que hablan demasiado y que lo que hablan ni es importante ni significativo. El área de información de las mujeres sobre mujeres queda desvalorizada respecto al área de información de los hombres. La mujer que dispone de buena cantidad de información es tildada de chismosa, mientras que el hombre que dispone de la misma cantidad es considerado competente. La relación con otras mujeres queda estigmatizada logrando así que el encierro en el hogar cumpla las mismas funciones que el aislamiento del campesino y pastor en su condición de grupo subalterno hasta el punto de que la interpretación de la llamada naturaleza femenina corra a cargo, no de mujeres, sino de hombres médicos, psicólogos, juristas.

Los mitos bíblicos (Juliano, 1986: 27) también han contribuido a la legitimación de esta asimetría social desvalorizando el papel de la mujer, desde la caída original de Eva, pasando por la mujer e hijas de Lot, hasta la mujer de Putifar. Estos estereotipos desvalorizadores han sido interiorizados por el grupo de las mujeres, perpetuando así este estado de dominación. A pesar de que las mujeres han sido las encargadas de reproducir la cultura dominante en el ámbito familiar, sin embargo, las mujeres no se han limitado a enseñar a sus hijos los valores masculinos propios de la cultura dominante. Antes, al contrario, las mujeres han ido reelaborando sutilmente cuentos, nanas, oraciones de devocionario para ir creando una escala de valores propia. Así es como el ámbito doméstico se convierte en portador de una cultura popular contestataria que desafía la universalidad de la cultura dominante. Esta resistencia no es exclusiva de las mujeres. En la cultura rural hay cuentos y relatos donde pastores y campesinos, lejos de demostrar torpeza intelectual son los listos del cuento, logrando así un reconocimiento social. Por regla general, los campesinos y pastores piensan que los que han estudiado saben más del medio productivo y laboral que ellos mismos desvalorizando así sus conocimientos del medio y avergonzándose de sus propias tradiciones laborales y técnicas. Los sectores sin poder se ven a sí mismos como carentes de saberes en el ámbito del medio físico e interiorizan su posición desfavorable como consecuencia de sus propias limitaciones. Pero no siempre es así. En la cultura rural, tanto los hombres como las mujeres han conseguido un reconocimiento mediante sus aportaciones a la cultura global. Unas veces convirtiendo en deportes nacionales simples competiciones locales. Y otras veces mediante la crítica directa de las condiciones de la clase dominante. Así los pastores critican abiertamente la conducta arbitraria de los amos del ganado: «El amo alguna vez cuando se llega al ganado, también de que la ve gorda, se marcha refunfuñando». Le molesta que la cordera propiedad de la cofradía de la Virgen esté más gorda que las ovejas de su propiedad. Y en caso de que los lobos hagan de las suyas, «los amos se echan a reñir y con el reñir se quedan: pagadla, villanos, pagadla». Es lo menos que puede

hacer un amo por la cordera extraviada o devorada. Pero donde realmente se manifiesta la agudeza intelectual de los pastores es en el acto de entrega de la cordera de la Virgen al mayordomo. Los pastores saben muy bien, como grupo subalterno que son, que, al recibir una orden del grupo dirigente, hagan lo que hagan, nunca acertarán actúen en un sentido o en el otro. Es lo que los anglosajones llaman la ley del doble compromiso o *double bind*. Pues bien, en Valer de Aliste los pastores, en el momento de hacer entrega de la cordera al mayordomo, dicen así: «Levántese el mayordomo, que no esté tan sentado, que le prepare un buen pasto por la mañana temprano». Si el mayordomo se levanta, el coro de pastores le endilga el siguiente reproche: «Quieto, quieto el mayordomo, no sea tan licenciado, que el que la trajo p' aquí, la llevará pal ganado». Pero si el mayordomo no se levanta, el coro de pastores le recriminará: «Pero mira que es perezoso, no se quiere levantar, los brazos tengo cansados, la cordera voy a posar». Según JLAP, en Sesnando de Tábara, el pastor retiró la cordera cuando el mayordomo se disponía a recibirla, quedando en ridículo delante del pueblo, un ridículo que tan bien conocen todos los grupos subalternos cuando interaccionan con sus superiores. A partir de ese momento, la situación se ha institucionalizado y el mayordomo es un personaje más de la comedia que actúa primero levantado y luego sentado.

### Oficio de pastor, oficio de *pan perdido*

En el ramo de la Cabrera Baja un pastor se dirige al sacerdote en los siguientes términos: «Buenos días, Sr. Cura, un favor vengo a pedirle: Aunque you ñon lle cuzco no más que pa servirle, vengo a pedirle casa cubierta pamí y tres pastorcillos y'un rebañito d'ouveyas». La distancia social que se desprende de este diálogo nos muestra a los pastores como seres marginales que por oficio estaban alejados del pueblo, de la iglesia y del culto. Solo pisaban la iglesia el día de Nochebuena y eso con el tiempo recortado y bajo el ojo vigilante de los amos que no les daban tregua. Por eso el pastor de Sesnández de Tábara se queja con cierto amargor: «Porque ando a mandar de amos y el que manda no quiere fueros, y por eso, gran Señora, no puedo venir a veros». Y en Riofrío de Aliste el pastor se despide con la misma carga de servidumbre: «Quedaros con Dios, señores, hasta otro año si Dios quiere. Como ando en poder de amos, no os puedo venir a ver».

Los pastores pasaban todas las noches del año en el monte, excepto el día de Nochebuena en que se les aparece el Ángel, y el día de los Santos, porque ese día las Ánimas andan sueltas por el campo y no es bueno andar solos sin compañía. Así fue como en la Nochebuena de 1939, en Riofrío de Aliste, cuando una devota hizo la ofrenda de la cordera para que su hijo, preso de los rojos, volviera a casa, los pastores abandonaron los apriscos y bajaron al pueblo a celebrar la loga de la cordera vestidos de capas, zahones, polainas, calzando cholas y portando cayado. En Sesnández de Tábara dice un pastor en la despedida de la loga de la cordera: «El oficio de pastor es oficio muy abatido, por mucho que se desvele, le han de llamar pan perdido». Y es que al pastor se le pagaba en especie mediante hogazas de pan y en función del número de ovejas de cada casa de la aldea. La expresión de «pan perdido» es brutal porque, cuando los lobos hacían de las suyas o una cordera se extraviaba o se volvía

modorra, las hogazas que se pagaban al pastor era como tirar pan a los perros. Y eran las mujeres, las amas de casa, quienes ajustaban con los pastores el contrato de las hogazas. De ahí la querencia de los pastores: «Es el tiempo de la esquila, es tiempo de primavera, nuestras amas muy contentas nos dicen de esta manera: bienvenido seas, pastor, bienvenido, enhorabuena, qué linda y qué hermosa nos traes la cabañuela». Aquí la astucia del pastor de Valer de Aliste descubre un ambiente propicio para sus reivindicaciones salariales: «Somos los pobres pastores, no tenemos que ofrecer más que esta triste cordera criada en nuestro rebaño, ganada por poco sueldo que nos pagan nuestros amos». Y a continuación, se despachan a placer con las amas: «Digo y encargo a las amas, y le encargo muy de veras que nos lleven buenos caldos y bien grandes las pucheras, que nos las llenen de garbanzos, que siempre nos llevan berzas mal cocidas y sin sal, sin aceite y sin manteca. Cuando nos lo llevan para el campo, siempre nos lo llevan frío, nos lo llevan aderezado solo con agua del río». El portavoz sindical no encuentra resistencia a sus reclamaciones y se crece. La celebración navideña le brinda una oportunidad de oro. Sigue con su lista de agravios: «Digo y encargo a las amas, y no se crean que es pamema, que nos den buenos aguinaldos, que el día pronto se llega, que nos den del jamón viejo y de la longaniza nueva. Morcillas que no nos den porque es comida de viejas. Y también de las costillas que nos den un buen pedazo y si puede ser también, un cachito de espinazo». Termina el portavoz dando por enterados a todos los vecinos del pueblo. Terminada la lista de agravios comparativos, los pastores de Riofrío de Aliste se despiden: «Y aquí termina la historia de los pastores alistanos, que hoy día de Nochebuena vienen a ver a sus amos». No sin un toque burlón: «Quedaros con Dios, señores, que me marcho muy de prisa, que quedó mi ama en casa cociendo la longaniza, y si la come ella sola, sé que se hartará de risa».

Resumiendo, en la estructura social donde se desenvuelven las celebraciones religiosas del ciclo navideño, los pastores conforman el grupo subalterno más desvalorizado y estigmatizado por la cultura dominante con la excepción de sus propias mujeres que ocupan el estrato inferior de la escala social. Como grupo marginal, los pastores vivían alejados de cualquier actividad religiosa y social que no fueran las celebraciones navideñas. De ahí que estos eventos les brindan la oportunidad de demostrar su religiosidad como función explícita y manifiesta. Al tiempo que les permite denunciar públicamente sus condiciones laborales y económicas, como una función latente del sistema estructural en que viven. Estos pastores ni son propietarios del ganado ni son trashumantes: son simples trabajadores asalariados con unas condiciones laborales que les obligan a dormir en el monte con el ganado todo el año y a mantener unas relaciones familiares absolutamente precarias. Establecen una jerarquía en el cuidado del ganado donde el mayoral, rabadán, anciano rezador, zagalón y zagales desempeñan papeles diversos y complementarios. Y disponen de un atuendo propio: zamarra, zajones, zancos, zurrón. Desde un punto de vista analítico, se observa entre los pastores una intencionalidad de preservar la risa en un medio sociocultural excesivamente grave, adusto, autoritario. La risa, tal vez ellos lo desconocen, como un elemento liberador, algo subversivo y revolucionario.

En la Pastorada Leonesa, despertados los pastores por el Ángel, deciden hacer migas. Esta sencilla escena ha cautivado al público que rompe a reír con sonoras

carcajadas y ha escandalizado al clero hasta el punto de llegar a prohibirla por considerarla una escena irreverente que atentaba contra los principios de la cultura dominante y clerical. Basta que el mayoral inicie los versos «el calderillo ya hierve, las sopas ya están migadas» para que el público asistente prorrumpe en una sonora carcajada. Primero, se establece la norma no escrita de la subcultura pastoril: «El pastor que ha de ser pastor y ha de desempeñar su empleo es menester que sepa migar sopas en caldero». En el Auto de Reyes de Navatejera, el pastor Juan Lorenzo dice: «Y tú también, zagalón, vente conmigo al momento, nos haremos unas migas bien componidas con sebo, y después de bien compuestas cogeremos las cucharas y nos las echaremos al colet». A lo que responde el zagalón: «Tienes razón, Juan Lorenzo, que como dice el adagio, de la panza sale la danza». Y dice Antón: «Miga aprisa y miga fino, Chamorro, que esas no son migas, son mendrugos». Chamorro: «¿Tienes hambre, Antón? Pues te aguantas. Y si migo gordo, mejor. Más hartura en menos tiempo. Compañeros, acudir a comer migas al caldero». Zagalejo: «Zagalón, qué cuchara tan grande traes». Zagalón: «Vaya, hombre, reparos en la cuchara, reparos de poca cosa. Cada uno tiene la cuchara a la medida de la boca».

Blas, el pastor: «La bota que ande para que el viejito no se atragante». Bato, con su estilo rústico y zafio interviene: «Voto a mí que están las migas con el vino más sabrosas, quién llenara de estas cosas cada noche diez barrigas. Pascual, Tirso, Jila, presto, si comer queréis las migas y llenaros las barrigas, llegad todos a este puesto». Pascual: «Qué cuchara tan gallarda, ¿Quién, di Bato, te la dio?» A lo que Bato responde: «Mayor bobo fuera yo si perdiera cucharada. Después, Pascual, lo diré porque ahora *esto* ocupado. ¿Hay más gusto que tener que echar sopas y sorber toda el alma a este botixo?» Sin duda, esta proclama de realismo grotesco, al mejor estilo Rabelais, debe sonar irreverente a los oídos del alto clero.

El siguiente procedimiento por el cual los pastores introducen la risa como disolvente de una sociedad autoritaria es el de burlarse del latín como lengua de la alta cultura. La situación diglósica del latín como lengua de alta cultura al lado de la lengua romance como lengua de baja cultura, contribuye sin duda a la desvalorización de los grupos subalternos y marca la raya de separación y aislamiento, perpetuando así la posición asimétrica de los grupos sociales y su desigual acceso al poder, la riqueza y el conocimiento. Por eso los pastores, cuando disponen de una efímera oportunidad de enfrentarse a sus dueños, les dan donde más les duele: en esa misteriosa lengua de las «divinas palabras» que es el latín. Cuando los pastores son preguntados por los zagales qué han visto en el Portal de Belén, responden que han visto al Niño Dios y al sacerdote entonar el embrujo de unas palabras misteriosas: «*Peronia secula seculorum,*» un milagro semejante al de la Encarnación.

Incrustado en la parte central de la Pastorada Leonesa, se encuentra el texto del *tiologeo* (Alonso Ponga, 1986: 148), un manual de latín para paletos que dispara las risas del público cuando escuchan una sarta de latinajos en boca de unos pastores rudos y analfabetos. Juan Lorenzo, el más rústico y zafio de los pastores, ejerce de dómine Cabra al introducir el *tiologeo* a sus compañeros: «Mas vosotros, modorrones, que no sabéis vuestro empleo, tomad allá ese librito que se llama *tiologeo*, que, si vierais lo que manda, verías cuál es lo primero». «Dámelo acá, Juan Lorenzo», le dice el rabadán. «Veamos: capítulo loborum». «No es ese», niega Juan Lorenzo.

«Capítulo ovejorum». «Sigue, sigue», anima Juan Lorenzo. «Todo pastor entendido y letrado ha de saber distinguir las ovejas blancas de las negras», dice el Rabadán riéndose a dos mandíbulas. Por fin, «capítulo pastorum». «¡Ese, ese es el nuestro!», dice Juan Lorenzo. «El pastor que ha de ser pastor y ha de desempeñar su empleo, es necesario que sepa migar sopas en caldero». Y todos cierran el capítulo con una estruendosa carcajada.

El tercer intento de establecer la risa como un elemento liberador de las rigideces de una sociedad cerrada sobre sí misma es el recurso a los dichos satíricos, un recurso que las celebraciones del ciclo navideño ofrecen generosamente y que harían las delicias del público y de los lectores si las relaciones de los informantes con el antropólogo no fueran un persistente ejemplo de relaciones fallidas. A todos los actores del ramo, la loa, la pastorada o el auto navideño se les ofrece la oportunidad de denunciar públicamente los llamados dichos satíricos, esto es, los sucesos de corrupción y ventajismo que han ocurrido a lo largo del año. Cierto que se menciona la emigración como un fenómeno social sin causas aparentes ni consecuencias, se menciona la peligrosidad del servicio militar en Marruecos del que se libran los hijos de la burguesía por las famosas 2.000 pts. del reemplazo, y muy ocasionalmente la guerra civil y el ejército rojo. Hasta se mencionan los viejos trucos de los taberneros para convertir el agua en vino. Pero del grueso de las corrupciones, de las injusticias y contumacia de los amos, del control de las conciencias por parte del Sr. Cura de aldea, en fin, de toda la lista de agravios comparativos, incluidas las agresiones sexuales de la élite dirigente contra los grupos subalternos, ni una sola palabra, ni una sola línea. En ese momento, se produce un cortocircuito entre el torrente de relatos de los informantes y el interés del etnógrafo por transcribir todo un repertorio folklórico.

Y es que, lo recuerda Joan Prat (Juliano, 1986: 55), cualquier grupo marginado tiene miedo de expresar sentimientos u opiniones que no tengan la aprobación social. Detrás de cada grupo homogéneo y estable suele estar el autocontrol de los disidentes que no quieren revelar las fracturas sociales. Hay mucha autorrepresión entre los informantes por la sencilla razón de que para las sociedades ágrafas todo documento escrito se supone estar a favor de las clases con poder para que lo utilicen en función de sus intereses. Los grupos subordinados son los destinatarios, no los protagonistas, de los textos del antropólogo. En ellos, se consignan no tanto los intereses y opiniones de los subalternos, sino las expectativas que sobre ellos tienen los poderosos: obedecer, respetar, trabajar. El documento escrito tiene un efecto disuasorio entre los analfabetos, más allá de las prohibiciones y el propio analfabetismo: solo lo importante debe ser escrito, y lo que escriban grupos sin poder no lo es. Los subalternos saben que no saben y así interiorizan su propia desvalorización: sus vivencias personales no son dignas de ser escritas. En otras palabras, los informantes con relatos se resisten a comunicárselos al antropólogo porque no merecen ser recogidos, y si lo son, lo son en función de los intereses del recopilador.

Así es como se ha perdido cantidad de relatos por ser considerados absurdos y faltos de sentido. Desde la perspectiva de las clases cultas, muchos relatos eran desechables por su carga de ignorancia y superstición. Desde el punto de vista de los subalternos, otros relatos lo eran por entrar en contradicción con las formas de

conducta de la sociedad dominante. En definitiva, para el grupo de pastores, no era de recibo aprovechar la oportunidad de los dichos satíricos para instalar el reino de la risa como el gran disolvente de una sociedad pérfida y autoritaria.

### La Cordera de la Virgen, metáfora de la utopía pastoril

Para terminar, quiero fijar la atención sobre una pieza de literatura oral que resulta ser de un simbolismo sobresaliente por sus insinuaciones utópicas y milenaristas. Se trata de la presentación de la Cordera de la Virgen, esa cordera que va con el ganado pero que no es propiedad de los amos, sino de la cofradía de la Virgen del Rosario y que es exquisitamente cuidada por los pastores y administrada por el mayordomo de la cofradía para su ofrecimiento anual en el ciclo navideño. Existen varias versiones de la Cordera de la Virgen. La de los pastores de Riofrío de Aliste dice así: «La cordera que os ofrezco no es muy buena ni es muy mala. Es hija del mejor marón que ha pisado la cabaña. Pues el día que nació, me valga la Virgen Santa, la madre no la quería, la leche había que buscarla. Y dándole biberones por las noches y mañanas, así me la fui criando, hasta que el pan encañaba. Se me enseñó tan perversa, tan ladrona y tan mala que nunca quedaba un día que no llenara la panza. A los perros no temía, ni tampoco a mi cañada. De los perros se reía, también de mí se burlaba, la vi luchar con el lobo en una noche estrellada. Cuando va para el sembrado, repica bien la cencerra. Cuando vuelve para atrás, la repica que la quiebra. Si el regidor me la coge y el alcalde me la prenda, si uno me cobra una azumbre, el otro azumbre y media. Yo no sé si es por beber o es por guardar la facera. San Antonio os la guarde de noche, yo la guardaré de día, y si acaso se nos pierde, aquí le traemos esta esquila. Y líbrala del moquillo, roña, papo y viruela y de ese lobico pardo que se tira a la trasera y nos coge las más gordas y nos deja las enfermas. Y luego riñen nuestros amos y con el reñir se quedan que la que una vez se marcha, tarde ha de volver a verla».

En Sesnández de Tábara, dicen los pastores: «A la Virgen del Rosario le ofrecemos la cordera. Es verdad que no está gorda, como nuestro gusto fuera, porque no ha cogido otoño ni tampoco primavera. Y por eso la cordera arrastra tanta miseria. La cordera no es muy buena ni tampoco es muy mala, la mejor que se ha criado en toda tierra Tábara. San Antonio os la guarde y vos dé fortuna en todas, que vos críen todos los años y no vos queden machorras. San Antonio vos la guarde de aquel perrico bardino, que nos come las más gordas y nos deja las más feas. Yo soy un humilde pastor que vengo de altas sierras de comer pan del zurrón y migas de la puchera, y por eso la cordera se me enseñó zurrонера. Ahora cuando *vai* al pan, bien repica la cencerra, y cuando vuelve pa'tras, la repica que la quiebra».

En Valer de Aliste dicen así: «Somos los pobres pastores, no tenemos que ofreceros más que esta triste cordera criada en nuestro rebaño, ganada por poco sueldo que nos pagan nuestros amos. No crean que está modorra, ni está papuda ni enferma, que se ha mantenido siempre de nuestra propia merienda. Hierbas no quiere pastar. Solo que la descuidamos, se marcha a las herrañas, a las berzas y a los prados. Los dueños de que la ven nos echan mil amenazas. El amo alguna vez, cuando se llega al ganado, también de que la ve gorda se marcha refunfuñando. Ahora pido a



San Antonio como abogado de hacienda que la libre del carnicero, también de las malas hierbas. También de la astuta zorra, del papo, roña y viruela, que nunca se ponga coja, ni contagio ni epidemia».

En la pastorada leonesa de Joarilla de las Matas se dice: «La cordera no es muy grande ni tampoco muy pequeña, que es de las mejorcitas que crió la primavera. La lana que tiene poca, la poca que tiene buena, que poniéndola en la rueca se hilará como la seda. Avisen al mayordomo que reciba la cordera y que la entregue a un pastor que sepa dar cuenta de ella. Y si acaso se le pierde, que pague con otra nueva, y si acaso se le muere, que pague con la pelleja».

En un mundo aldeano y subalterno, intervenido férreamente por la cultura dominante, estos relatos de la Cordera de la Virgen son como un proyecto utópico milenarista donde quedan establecidos el reino de la gracia, el reino del perdón y el reino apocalíptico del mundo al revés. El primer rasgo identitario de la Cordera de la Virgen es su carácter de cordera consentida. Su madre la rechaza al nacer, pero los pastores la van criando a base de biberones con un cariño exquisito. Tanto la consintieron, que se enseñó ladrona y zurroneira hasta el punto de que, no contenta con comerse su merienda, se alimentaba del pan de sus zurroneiros con el beneplácito implícito de los pastores. Y así fue criándose como una hermosa cordera por pura gratuidad de los pastores y el malestar de los amos a quienes molestaba que la Cordera de la Virgen fuese la más lucida del rebaño.

La Cordera de la Virgen es una transgresora incorregible. No hay sembrado que respete. Tan pronto como el pastor se descuida, se escapa a las berzas de los huertos y los prados. Dichosa edad de oro en que no había tuyo y mío. La gente amenaza con tomar represalias. Ante tanto destrozo, el regidor la multa con una azumbre mientras que el alcalde la prenda con azumbre y medio, una buena ocasión para bebérselo alegremente en la taberna, mientras los pastores transigen con tanta transgresión y siguen apostando por la Cordera de la Virgen.

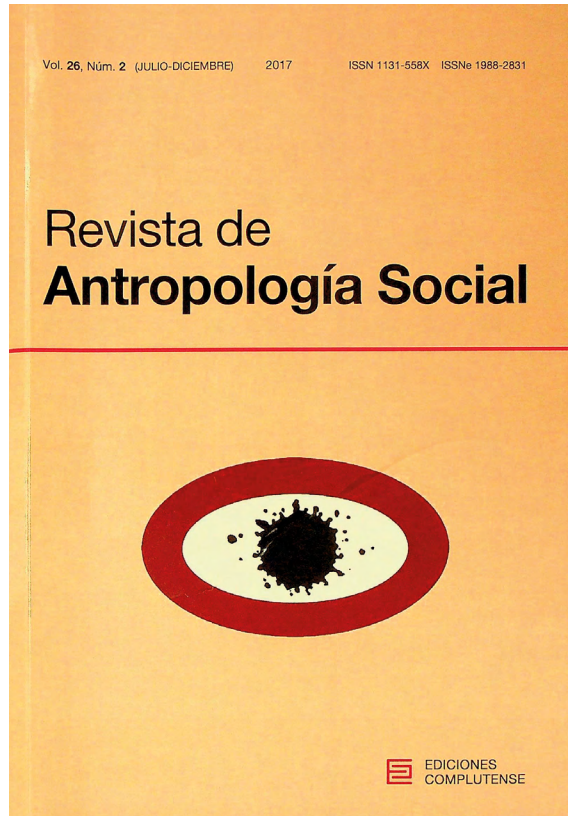
Donde está la cordera, el mundo se vuelve al revés. A los perros no temía ni tampoco al cayado de los pastores. De los perros se reía y se burlaba del silbido del pastor. Algunos dicen haberla visto luchar con el lobo en una noche estrellada. No teme a la astuta zorra. Hierbas no quiere pastar y ante el más mínimo descuido asalta las verduras de las herrañas.

Recapitemos. Estamos ante un texto programático, un manifiesto lírico y contradictorio como el de las Bienaventuranzas que anuncia el advenimiento de un mundo feliz, una utopía pastoril donde el lobo jugará con el cordero y donde todo el mundo tendrá acceso a los sembrados del edén, sin un corregidor y alcalde que lo impidan. En un mundo tenebroso, donde los grupos subalternos han sido desposeídos de su acceso al poder, la riqueza, el conocimiento, hay algo que se resiste a morir, el poder de la imaginación, el poder de soñar nuevos mundos, mundos al revés, donde no llegue la sombra de la sociedad hegemónica, ni la cultura dominante ni el alto clero. Y este sueño lo han contado unos pastores analfabetos mediante una fábula de fantasía popular, mediante el simple relato de la Cordera de la Virgen. Un relato difícil de entender por los sectores cultos de la aldea y, tal vez, poco significativo, para el repertorio etnográfico del trabajador de campo.

## Bibliografía

- Alonso Ponga, J. L. (1986). *Religiosidad popular navideña en Castilla y León. Manifestaciones de carácter dramático*. Consejería de Educación y Cultura, Junta de Castilla y León.
- Bajtín, M. (1998). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Alianza Editorial.
- Burke, P. (1991). *La cultura popular en la Europa moderna*. Alianza Editorial.
- Caro Baroja, J. (1978). *Las formas complejas de la vida religiosa*. Akal Editor.
- Caro Baroja, J. (1988a). *Del viejo folklore castellano*. Ediciones Ámbito.
- Caro Baroja, J.(1988b). *Estudios sobre la vida tradicional española*. Ediciones Península.
- Juliano, M<sup>a</sup> D. (1986). *Cultura Popular. Cuadernos de Antropología*, 6. Editorial Anthropos.
- Unamuno, M. de (1959). *Obras Completas, Tomo VII: Prólogo, Conferencias, Discursos*. Aguado Editor, S.A.

## 2.4. SOBRE LA GENERACIÓN DEL 98



Portada de la *Revista Antropología Social*.

### 2.4.1. INTRODUCCIÓN<sup>37</sup>

[...] *vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia.*  
(Secundino Valladares. *El desencanto de la modernidad en Ganiwet*, p. 95)

---

<sup>37</sup> Valladares Fernández, S. (1998). Introducción. *Revista de Antropología social* (Ejemplar dedicado a: *La Generación del 98*), 7, 9-22.

## Introducción

Con la publicación de este número monográfico sobre la generación del 98, el Consejo de Redacción de la *Revista de Antropología Social* hace una gran apuesta a favor de la recuperación de la dimensión antropológica de los hombres del 98. Como coordinador del número, creo interpretar correctamente las líneas básicas del mandato recibido. No obstante, consciente del sesgo que inevitablemente acompaña la puesta en práctica de un encargo como éste, libero a mis compañeros del Consejo de Redacción de cualquier responsabilidad derivada de esta Introducción. Asimismo, los colaboradores de este número monográfico responden de sus textos; no así el Consejo de Redacción. La única consigna que se les dio –si a esto se le puede llamar consigna– fue la de hacer una lectura antropológica del 98. Y ellos han elaborado textos eminentemente sugerentes, con perspectivas teóricas distintas, aproximaciones metodológicas diferentes y, por supuesto, intereses encontrados. En todos ellos hay, como no podía ser menos, una mirada antropológica que fija y selecciona, en medio de una abigarrada literatura, aquello que interesa a la profesión antropológica. Sin ánimo de homogeneizar estas miradas, presento este conjunto de artículos con unas observaciones preliminares que quieren ser una propuesta de rescate de una memoria, si no perdida, en gran parte olvidada y que resulta indispensable incorporar en la gran corriente de nuestra disciplina si queremos que la antropología española abandone de una vez por todas su carácter subalterno.

Hace aún pocos años, en 1991, denunciaba Cardín (1991: 224-225) la inconcebible ceguera de la disciplina antropológica, empeñada en descubrir sus antecedentes históricos, siempre «por vía institucional», en ese conjunto de cátedras de antropología física, sociedades antropológicas o de folklore y museos etnológicos que afloran en el siglo XIX, con un descuido casi sistemático de lo que son las etapas del pensamiento crítico casi siempre disperso en ámbitos tan poco formalizados académicamente como el ateneo, el ensayo o las columnas del periódico. Simpatizando profundamente con la denuncia de Cardín, me parece, sin embargo, extremada su afirmación de que «los verdaderos antecedentes del pensamiento antropológico español» hay que buscarlos en las generaciones del 98 y del 14, que constituirían, según él, la auténtica «proto-etnología española». Y me parece extremada porque hoy, gracias a los trabajos de reconstrucción histórica llevados a cabo en diferentes regiones de España, sabemos fundadamente no sólo de los desarrollos institucionales de la disciplina sino de los primeros pasos del pensamiento antropológico social en las décadas medias del siglo XIX, cuando aún no habían nacido los del 98. Así «las intuiciones sobre lo social de Vicente Adam’, ‘el planteamiento de lo antropológico en Fabra Soldevilla’, ‘los agentes modificadores de Varela’, ‘las contemplaciones totales de Fernández González’, ‘la perspectiva cultural de J. Navarro’, «la interpretación de la religión de Nacente Soler» y ‘las ideas sobre la mentalidad primitiva de Urráburu’, etc., son logros intelectuales de primera importancia». Estas conclusiones a las que llega Lisón Tolosana (1977: 131), después de estudiar las décadas de la mitad del XIX, quedan corroboradas por un cortejo de proyectos de investigaciones ultramarinas como la expedición científica del Pacífico en 1862, la de 1886 a la costa occidental africana y la de la fragata *Arapiles*, en 1871, al Mediterráneo Oriental: todas ellas de un fuerte componente antropológico y muy anteriores a expediciones similares anglosajonas

como la de Boas a la costa occidental norteamericana en 1897 o la de la Universidad de Cambridge a Melanesia en 1898. Finalmente, y sigo la exposición de Lisón Tolosana, están los proyectos pedagógicos de los hermanos Giner, Francisco y Hermenegildo que, desde la plataforma de la Institución Libre de Enseñanza, lanzan el primer diseño curricular de antropología social inspirado en los postulados del *Ideal de la Humanidad para la Vida* de Krause, una especie de evangelio krausista cuyo divulgador en tierra hispana fue Julián Sanz del Río. A esto se añade la pléyade de autores que pululaban en torno a la Institución y a los hermanos Giner (Gumersindo de Azcárate, Posada, J. Costa, Bernaldo de Quirós, Concepción Arenal), autores que colaboraban en las revistas del momento y que filtraban al público español, en cuestión de meses, los últimos aportes de Maine y Westermarck, Darwin y Haekel, Spencer, Comte y Durkheim, antes de que la mayoría de los hombres del 98 hubieran escrito una sola línea.

Ante este cúmulo de evidencias resulta, pues, difícil sostener, como apunta Cardín, que los textos de las generaciones del 98 y del 14 suministran la base de la proto-etnología española. Pero dicho esto, cabría preguntarse hasta qué punto interesa rastrear los orígenes de la disciplina e identificar a los padres fundadores, si el curso actual de la disciplina marcha por derroteros ajenos a su Inspiración. La impronta anglosajona de la actual antropología española ha supuesto una radical discontinuidad con sus orígenes y no creo exagerar si digo que pocos antropólogos españoles son movidos hoy por el krausismo de Julián Sanz del Río, por el paisajismo de Francisco Giner o por la enorme curiosidad que Gumersindo de Azcárate siempre tuvo hacia los problemas de la propiedad comunal en España. Tal vez los trabajos sobre derecho consuetudinario de J. Costa sean una excepción. De todo ello se concluye que nuestra disciplina, a pesar de los valiosos estudios de reconstrucción histórica realizados, es una disciplina sin raíces, sin inspiración autóctona, abandonada a la influencia de centros exteriores de pensamiento antropológico, ajenos a nuestra tradición de pensamiento crítico, desde los cuales se nos brindan paradigmas, modelos, al tiempo que se nos asigna un status de rango subalterno.

En este orden de cosas, la generación del 98 (y, por supuesto, la del 14), representaría una segunda ocasión para que la antropología española, si no la inspirada en un discurso particularista, al menos la que se adhiere a un discurso antropológico universalista (Prat, 1991: 13-32) encontrase un sólido anclaje en modelos y planteamientos autóctonos. Un reto nada fácil que requiere enormes dosis de paciencia y capacidad analítica, pues se trata de rastrear el dato antropológico en medio de un turbión de literatura dispersa que atraviesa diferentes etapas y responde a contextos cambiantes. Se trata de autores colocados fuera de la vía institucional, que apenas sí mencionan sus afinidades con la disciplina antropológica y que, cuando lo hacen de forma expresa, lo hacen derogativamente en abierta confrontación crítica. Sin embargo, los resultados de esta indagación pueden compensar cualquier esfuerzo. Personalmente, suscribo el juicio de Cardín (1991: 225) cuando afirma que en los textos del 98 hay «más agudeza antropológica y más fino análisis cultural que en Sales y Parré, Machado y Álvarez, Aranzadi, Sethencourt, o cualquiera de los frenólogos, folkloristas o prehistoriadores que nuestros historiadores de la antropología española suelen proponer como *forerunners* de la disciplina».

En la literatura del 98, pienso que hay tres aportaciones positivas que justifican esta labor de recuperación antropológica con vistas a dotar a nuestra disciplina de un perfil teórico y un campo de intereses independientes. La primera es la modernidad de esos escritos. Modernidad primero en el lenguaje escrito. En la España de hoy se puede decir que se escribe como escribieron ellos. La generación del 98 marca un antes y un después. Desde nuestro punto de vista, esta modernidad es algo más que un modernismo estetizante; es un lenguaje que da cabida al yo, donde el sujeto tiene amplio protagonismo y donde la sensibilidad de la mirada es tan importante como el objeto mirado en orden a convertirlo en objeto recreado como acontece con el campo convertido en paisaje. Los paralelismos entre este lenguaje y la antropología de autor de la postmodernidad son altamente reveladores. Por otra parte, no sabría decir si este lenguaje modernizante es causa o efecto de la propia modernización del país. No es que el país que ellos ven sea un país moderno, pero es un país que está experimentando las primeras contorsiones de la era industrial. Los noventayochistas son testigos del problema de España que, en última instancia, es un problema de modernización.

Ligada con esto, viene la segunda aportación ventajosa del 98: la pertinencia o relevancia de sus escritos. No podía ser de otro modo para unos autores que están comprometidos con el problema de la regeneración de España. Problema polisémico, que diría hoy la antropología, con muchos niveles de significación. Todos estos autores fijan sus campos de interés en relación con este tema príncipe y todos ellos, en un momento u otro (más bien al comienzo de su andadura), adoptan una posición de pensadores críticos desde marcos teóricos rigurosos completamente alejados de las veleidades o ensoñaciones culturalistas. Sin duda, hoy día, el paralelo más cercano en la antropología española sería el de las identidades nacionales y es aquí, precisamente, donde la disciplina está produciendo trabajos más relevantes. Frente a unas monografías antropológicas dedicadas al arcaísmo de sociedades rurales estancadas o al primitivismo de sociedades exóticas, la lectura de estos textos tiene una viveza endiablada. Y es que se necesita un adarme de chispa sociológica para encadenar el yermo de Castilla con la floreciente industria del litoral, como hace Maeztu, o para aplicar el axioma de que «las ovejas se comen a los hombres» (según Tomás Moro en *Utopía*) a una situación de la dehesa salmantina en que los propietarios encuentran más rentable comprar ovejas y deshacerse de los aparceros, tal y como lo analiza Unamuno. Cualquier tema que pasa por sus manos, sea de cultura material, de organización social o de creencias adquiere enorme resonancia y despierta el interés del público. Una lección digna de aprender por una antropología como la española que apenas si tiene voz sobre los temas que se discuten en la calle.

Finalmente, se ha de considerar la intención de generalidad que anima el pensamiento de los noventayochistas. A pesar de los brotes de irracionalidad que sacuden a veces su visión de la realidad, se ha de decir, como norma general, que el discurso de los del 98 está inspirado por una vocación de racionalidad proveniente de los grandes paradigmas del momento como son el materialismo histórico dialéctico, el darwinismo, el evolucionismo spenceriano, el positivismo. En este sentido, su discurso se puede calificar de discurso antropológico universal. Son gentes –quizá el último grupo generacional– que han leído de todo, y su pensamiento teórico está puesto

al día con la incorporación de las últimas corrientes de ideas en los ámbitos de lo social, político y filosófico. Esta vocación de universalidad la manifiesta Unamuno paradójicamente cuando, tras escuchar de labios de un olvidado informante las luchas y contiendas habidas en un pueblecito de Salamanca, exclama impulsivamente (1959: 71): «uno de los sueños de mi vida es llegar a escribir la historia universal de Garbanzal de Abajo, es decir, la historia universal toda reducida a la de un lugarejo y en la de éste mostrada». No se puede expresar mejor la tensión siempre vigente en la antropología social entre los postulados de especificidad y de generalidad, ni se puede denunciar mejor ese elenco de monografías etnográficas sobre pueblecitos olvidados, como el de Unamuno, que por exceso de empiria y por carencia absoluta de generalización, permanecen tan olvidadas como sus objetos de estudio.

Hasta qué punto este número monográfico de la RAS contribuye a la recuperación de la dimensión antropológica del 98 es algo que queda en manos del lector. En breve recorrido por las colaboraciones que integran este número, nos encontramos con Gómez Pellón que presta especial atención a la percepción antropológico-social de Unamuno. Este autor nos presenta un Unamuno que, próximo al krausismo y a la Escuela Histórica del Derecho, se embarca en el proyecto costista de recopilación del derecho consuetudinario en la provincia de Vizcaya. Armado de técnicas precisas para la recogida de datos, Unamuno desentraña instituciones jurídico-económicas tales como el aprovechamiento de bienes comunales y el seguro mutuo para el ganado y la lorra, sin olvidar las expresiones de sociabilidad aldeana como la taberna, donde tiene lugar el *alboroque* o comida en común que cierra un trato ajustado en la feria. Esta curiosidad por los aprovechamientos comunales queda de manifiesto, según Gómez Pellón, cuando en el año 1923, Unamuno visita Tudanca y tiene ocasión «de asistir al sorteo de las brañas del prado del Concejo, del prado comunal, solemne acto de comunión civil...» Sin duda, éste es el Unamuno que, 25 años antes y unas semanas después del desastre de Santiago de Cuba, decía (1973: 71), siempre a vueltas con el tema de la regeneración española: «No creo que quede ya otro remedio que sumergimos en el pueblo, inconsciente de la historia, en el protoplasma nacional, y emprender en todos los órdenes el estudio que Joaquín Costa ha emprendido en el jurídico».

Esta propuesta de inmersión en el protoplasma nacional, trabajo intenso de campo según el lenguaje de la disciplina, nos lleva al gran concepto unamuniano de intrahistoria, concepto matricial de aproximaciones historiográficas afines a la vez que raíz epistemológica de un mundo credencial donde la permanencia es más constatable que el cambio. Este concepto de intrahistoria, aunque expuesto en ropaje literario, ha sido una de las aportaciones del 98 a la historia de las ideas. Y uno de los retos pendientes de la actual antropología sería estudiar y ver en qué forma esta categoría de intrahistoria, donde el tiempo se rompe, puede conciliarse con los presupuestos evolucionistas de progreso que Unamuno profesó abiertamente.

Álvarez Munárriz hace una síntesis nada común de la cambiante trayectoria ideológica de Azorín. Define antropológicamente la categoría histórica del quiliismo y apuntala el pensamiento evolutivo de Azorín mediante tres tipos de milenarismo que van desde el apologista cristiano al nacionalista español pasando por esa fase intermedia del milenarismo anarquista revolucionario, esa etapa juvenil adulta de Azorín, tan poco conocida y que el propio autor consideraba «pecadillos de juven-

tud». No obstante, su calado filosófico, Álvarez Munárriz nos descubre la dimensión antropológica de Azorín cuando dice que toda su antropología se condensa en la reiterada afirmación de que el hombre es el medio. En palabras de Azorín, «el tiempo, el lugar, la hacienda son al hombre lo que al árbol el suelo, el cultivo, la luz». Estamos, pues, no ante un filósofo de la historia sino ante un sensitivo de la historia que busca inquisitivamente hechos microscópicos, los cuales ensamblados con armonía y claridad nos revelan la tradición cultural española y, si es posible, la armonía misteriosa del universo.

Por mi parte, considero excesiva la afirmación de Blanco Aguinaga (1970: 312) de que Azorín es el gran escamoteador tanto de los clásicos castellanos como de la historia nacional mediante sus escapismos líricos, su recreación arbitraria del paisaje o su concepción del tiempo como puro retorno. Creo que no hace justicia a los trabajos que Azorín publica en *El Globo* o en España hacia 1903 y 1904 sobre la cultura material y modos productivos de pueblos como Torrijos, Maqueda, Villanueva de los Infantes. La perspectiva comparativa empleada, la aportación de datos cuantitativos y etnográficos, así como el recurso a documentos históricos para medir la evolución o el estancamiento en el tiempo, hacen de estos trabajos una sugerente introducción a una antropología castellana, tal como el mismo Azorín dice (1991: 223): «Todo un curso de civilización y de historia nacional se puede estudiar en estos detalles, al parecer, insignificantes».

González Alcantud se dedica a *desconstruir* el mito ganivetiano de un nacionalismo primario elaborado por el primer franquismo en torno al *Idearium*, así como el mito de un tardorromanticismo orientalista y estetizante, promovido por los ganivetianos locales, fuerzas vivas granadinas dispuestas a hacer de Ganivet el héroe local frente al indiscutible nombre de Lorca, héroe universal de Granada. Nos revela así González Alcantud aspectos inéditos de Ganivet como es su *progresivo extrañamiento antropológico* ante el descubrimiento, en Amberes, de la modernidad como una alteridad chocante y aterradora. En respuesta dialéctica, Ganivet no sólo someterá esa alteridad moderna a una crítica devastadora, sino que alcanzará un alto grado de conciencia identitaria al evocar, en la distancia, el medio natural de su infancia frente al medio artificial del capitalismo industrial, ese sentimiento de la naturaleza que no es otra cosa que la cantidad de medio asimilado durante la infancia, en definitiva, esa *Granada la Bella* entendida no como espacio de casticismo localista sino como el espacio urbano superior propio de una polis griega. Y termina González Alcantud resaltando el carácter visionario de la escritura de Ganivet, que nos devuelve el valor de la subjetividad escritural tan propia de la antropología postmoderna. Se trata de una escritura intersticial, fluctuante entre lo vivido y lo reflexionado, que tiene la pretensión de leer el mundo e interpretarlo como un texto. En Ganivet, según González Alcantud, más que retórica y fantasía, hay interpretación. Y esto es lo que le acerca a las últimas corrientes antropológicas.

También desde una perspectiva de antropología *escriturística*, Couceiro aborda la tarea de rastrear entre las páginas de la *Comedias Bárbaras* de Valle-Inclán la presencia de la sociedad estamental y sus privilegios, así como de la familia troncal y sus múltiples estrategias para la defensa de sus límites físico-simbólicos frente a agresores de dentro y de fuera. Para ello, antes el autor encara el crucial problema



de hasta qué punto es válido acudir a un texto literario como fuente de documentación etnográfica. Nos recuerda Couceiro cómo los hechos culturales de nuestras monografías no son sino interpretaciones etnográficamente inducidas y de ahí que muestren un carácter muy próximo al de la ficción. Por supuesto, una ficción, la antropológica, sometida siempre al control de la ajena referencialidad y, por tanto, se trataría, como dice Sanmartín (1995: 241-268), de una «ficción impura», esto es, no desbocada sino controlada. Pero tampoco es desbocada la ficción del literato, en este caso, Valle-Inclán, porque la urdimbre y trama de sus argumentos no son inventadas de la nada, nos dice Couceiro, sino evocadas de lo real-memorizado por Valle, de lo preter-textual experimentado, en lo que de prototípica y esencialmente humano tienen. Y todo esto desde una visión multifocal, multiplicando los puntos de vista de los personajes ficticios y multiplicando los diversos escenarios, de forma que quede satisfecho el requisito de holismo postulado por la moderna antropología. Es así como las comedias de Valle pueden resultar un recurso válido en antropología para el estudio sociocultural del viejo paisaje aldeano gallego.

Azurmendi aborda la producción barojiana desde los paralelismos que se dan entre literatura y antropología. Tal vez la literatura, nos dice Azurmendi, esté tan cualificada como la ciencia social para mostrarnos la naturaleza de la sociedad. Y es que la realidad social, en última instancia, no es otra cosa que lo que decimos y hablamos: no somos otra cosa que lenguaje. Ninguna otra disciplina social ha indagado, como lo ha hecho la antropología, en la naturaleza precaria y convencional de lo social, hecho de significaciones y definiciones, de representaciones colectivas y símbolos, en definitiva, de palabras. Semejante constatación conlleva una superación de las certezas etnocéntricas, así como una saludable aceptación de la incertidumbre y, consiguientemente, de la tolerancia. Así es como la antropología puede convertirse en una disciplina subversiva, en cuanto atenta contra los sagrados fundamentos de la sociedad, a la par que contribuye a configurar un paisaje moral de tolerancia. Si entiendo bien a Azurmendi, esto es lo que sucede en la producción literaria barojiana. Un fabulador vigoroso como Baroja construye mundos plausibles que trascienden el etnocentrismo de la propia cultura, y en esta labor compulsiva de castor logra construir su propia vida como un paisaje moral y definir su propia identidad en constante incoación. Nos recuerda Azurmendi ese retrato intimista y entrañable con que don Pío, en un discurso de sobremesa, se presenta ante los comensales de un restaurante de Pamplona donde transcurrió su niñez (1927: 254): «Dos grandes caminos se pueden tomar en la vida; uno, el general, el de adaptación al medio; otro, el más raro, el de romper con el ambiente y marchar a la buena ventura». El uno proporciona la visión limitada del topo; el otro, la visión cenital del águila. Aunque él reconoce que ir contra corriente es ir a la deriva. El mismo se consideraba un pobre diablo, «un fauno reumático que ha leído a Kant».

Las aportaciones antropológicas de la obra barojiana son incontables. Sólo quiero mencionar la magistral caracterización con que Blanco Aguinaga (1979: 237) aborda *La Lucha por la Vida*, primera trilogía del primer Baroja hacia 1903-1905, caracterización basada en los ejes topográfico y sociológico del Madrid finisecular donde la topografía es una clara metáfora de la estructura social como si de un juego de espejos se tratara. Visto desde abajo, desde la ribera del Manzanares, Madrid es ciudadela

bien defendida por el Palacio Real, la Almudena y el Cuartel de la Montaña, símbolos los tres de los tres viejos estamentos: la nobleza, la iglesia y el ejército. Ciudadela oscuramente deseada por los que viven abajo, por el bajo mundo de los pícaros, criminales y proletarios. Toda la trama de la trilogía se reduce a esta metáfora vulgar de la lucha de los de abajo por subir y de los de fuera por entrar. Los proletarios de las afueras asaltan cada mañana esta ciudadela y, contra su voluntad, se ven obligados a abandonarla por la noche. Quisieran vivirla, gozar de ella. Son trabajadores sin conciencia de clase, que lo que buscan es pura y simplemente ascensión social. Los realmente marginales rechazan la ciudadela como propiedad de otros y no quieren ni entrar. En cambio, los trabajadores con conciencia de clase, cualificados, ya están dentro como auténticos quintacolumnistas. La estación del Mediodía madrileña funciona en este contexto como un umbral de liminalidad: los emigrantes recién llegados ya no están fuera, en el campo, pero tampoco están dentro y se les hará cuesta arriba entrar en la ciudadela. Si alguien del mundo bajo ocupa indebidamente un puesto dentro de la ciudadela, la sociedad lo expulsará hacia fuera y su vida irá cuesta abajo tanto topográficamente como sociológicamente. Esta esquemática introducción a la sociología topográfica de las afueras del Madrid de fin de siglo es uno de tantos jirones de antropología social, en este caso urbana, como se pueden encontrar en la obra barojiana.

Tal vez sea Maeztu el autor del 98 que menos se presta a una lectura antropológica. Puede que ello se deba, entre otras razones, al impulso modernizante de sus escritos periodísticos que no se aviene del todo con el carácter arcaizante que ha tenido la antropología hasta hace bien poco. Hay, sin embargo, una serie de rasgos en su primera obra de juventud, *Hacia Otra España*, que merecen un breve comentario. Maeztu plantea la regeneración o la conquista de Castilla, de las mesetas interiores, como un desafío pendiente del litoral peninsular ya en vías de industrialización. Ante el cierre de los mercados coloniales y la imposibilidad de competir con Europa, la industria del litoral no tiene más alternativa –así es de inflexible la ley del lucro y del negocio– que invertir en las mesetas interiores industrializando su agricultura y elevando así la demanda de los productos industriales del litoral. No deja de sorprender esta visión holista y modernizante del problema de España. En sus propuestas, no hay la menor concesión a la nostalgia o al recuerdo de la antigua grandeza. Se trata de un joven Maeztu, borracho de lecturas de Marx, Nietzsche y Spencer, cuyo furor darwinista a veces resulta irritante. Sostengo que esta impronta darwinista es la que más le influye, aunque no dejo de reconocer la manifiesta presencia de Marx y de Nietzsche en esta primera obra de juventud. Probablemente, su obra de madurez sobre *Don Quijote, Don Juan y la Celestina* dé mucho más juego a lo que sería una antropología de los mitos nacionales. A su vuelta de la gira realizada por los Estados Unidos, en 1926, Maeztu publica *El Sentido Reverencial del Dinero*. Sin dejar de reconocer todo lo que esta obra debe a Max Weber, se trata de un libro lleno de afortunadas aportaciones sobre la influencia de la cultura en la marcha de la economía. Cosmovisiones comparadas, sistemas de valores encontrados, religiosidad y negocios constituyen la trama de esta obra que muy bien podría ser lectura obligatoria en cualquier curso de antropología económica de sociedades complejas.

Finalmente, Baltanás y Rodríguez Becerra presentan la figura de Antonio Machado y Álvarez y su relación con los hombres del 98 en términos de quiebra generacional. Efectivamente, según los autores, se produce a finales de siglo una abrupta discontinuidad entre la generación del 68 y la del 98; el horizonte cultural de los primeros, progresista y positivista, hijo, en fin, del pensamiento racional de la Ilustración, da paso a la irrupción de las nuevas corrientes intelectuales de los segundos, henchidas de irracionalismo y vitalismo, nuevas formas, de interpretar el nuevo siglo. Demófilo, como hijo de su tiempo y de una familia profundamente involucrada en los acontecimientos del 68, se adhiere sin fisura a las ideas maestras de la Revolución Septembrina y desde ellas organiza los elementos para una teoría del folklore: el pueblo, protagonista anónimo de la historia, entendido como complejo y no mera suma de individuos, una tradición cultural no fosilizada sino viva y dinámica, los ideales democráticos republicanos y una fe ciega en el progreso indefinido. Ciertamente la crítica devastadora de Ganivet contra la modernidad, el descreimiento de Unamuno respecto al progreso, así como la apología que hace Baroja del individualismo chocan frontalmente contra el credo liberal de Machado y Álvarez. En este sentido, tienen razón los autores: la herencia de Demófilo ha sido rechazada por la nueva generación.

Sin embargo, se podría puntualizar algunos de los extremos de esta discontinuidad o rechazo. Vayamos primero con el caso de Unamuno. El 4 de diciembre de 1896, así nos lo recuerdan Baltanás y Rodríguez Becerra, Unamuno pronuncia en el Ateneo de Sevilla, Sección de Ciencias Históricas, su tan traída y llevada conferencia sobre *El Cultivo de la Demótica*, donde reconoce que «en esta región sevillana fue donde se inició en España la abnegada labor de la investigación demotística» (1959: 492). Es cierto que no cita con precisión a Demófilo, fallecido tan sólo hace tres años, pero Unamuno, en su conferencia, no se aparta del paso marcado por el sevillano en sus líneas maestras: folklore e historia, pueblo *versus* individuo, hecho folklórico *versus* hecho dinámico y la valoración del pueblo y su saber popular. La frase de Unamuno «es la historia la memoria de los pueblos» parece un eco de lo que Machado y Álvarez pensaba que debería ser la finalidad de la Sociedad Folklórica: «recoger materiales para la reconstrucción científica de la historia». Se rebelaba Unamuno contra una historia basada únicamente «en los ruidosos sucesos que se archivan en todo género de crónicas», cuando años antes Demófilo denunciaba: «España nos era conocida por las crónicas y crónicas de nuestros monjes». Para Unamuno, los grandes genios de la literatura dan forma a la materia dispersa en la tradición del pueblo, algo muy semejante a lo que Demófilo pensaba cuando describía al pueblo como una nebulosa de la que se desprenden esos astros que se llaman individuos.

Ciertamente Unamuno arremete contra los folkloristas «hechólogos», que nada ven detrás del hecho. Porque «detrás del hecho más despreciable se condensa una eternidad de tiempo y una infinitud de espacio». Pero esta condensación, ¿no es precisamente el elemento dinámico del folklore tal como lo concebía Demófilo? Las huellas machadianas en don Miguel resultan patentes. Baste abrir por cualquier página *Recuerdos de Niñez y Mocedad* o *De Mi País* para ver que el hecho folklórico permea el cerebro y el corazón de Unamuno. Antes de terminar, no me resisto a transcribir sus palabras en la famosa conferencia del Ateneo sevillano (1959: 482): «La honda vida de los pueblos, su vida íntima, antes hay que ir a buscarla en las leyendas que en los

cronicones... ¡El mito! El mito es mil veces más verdadero que el personaje histórico». Palabras que resultan un contrapunto perfecto de aquellas, ampliamente conocidas, de Demófilo en su *Introducción al Estudio de las Canciones Populares*: «¿Queréis conocer la historia de un pueblo? Ved sus romances. ¿Aspiráis a saber de lo que es capaz? Estudiad sus cantares».

El caso de Antonio Machado es diferente por entrañable. Machado y Álvarez era su padre. «Mi padre en su despacho. / La alta frente, la breve mosca / y el bigote lacio / Mi padre aún joven!» (Machado, 1940: 349). Nada tiene de extraño que el hijo, usando el seudónimo del padre, se autodefiniera como «demófilo incorregible, enemigo de todo señoritismo cultural». Y a través de su doble, Mairena, confesara: «No he pasado de folklorista, aprendiz, a mi modo, de saber popular» (Machado, 1940: 731). Y es que Antonio Machado, al igual que su hermano Manuel, aprendió a leer en el Romancero General «de mi buen tío Durán». Cuenta Miguel Pérez Ferrero que en el hogar de los Machado solía haber veladas a la luz del quinqué, donde la abuela, doña Cipriana Álvarez, leía en voz alta los romances recopilados por su pariente Agustín Durán, romances que a los muchachos (Antonio y Manuel) les entusiasmaban. Aunque otras veces, según el biógrafo, era el mismo padre quien se hacía cargo de la lectura.

Sigamos brevemente los pasos de este aprendiz de saber popular. Echándose un farol, dice Machado que Mairena «tenía una idea del folklore que no era la de los folkloristas de nuestros días». Es decir, Mairena sostenía que «el folklore era cultura viva y creadora en contraposición a un estudio de las reminiscencias de viejas culturas, de elementos muertos que arrastra inconscientemente el alma del pueblo en su lengua, en sus prácticas, en sus costumbres (Machado, 1940: 500). En definitiva, que el folklore no sólo es el eco del pasado sino la voz del presente. Por otra parte, Antonio Machado siempre rindió culto a lo que Pedro Salinas llamaba «la grandeza de la tradición analfabeta en España». Consideraba que el poco arraigo de la universidad en Andalucía se debía a que el pueblo sabía más, sobre todo si se tiene en cuenta que para Mairena la población andaluza del momento se componía de una burguesía algo beocia, de una aristocracia demasiado rural y de un pueblo inteligente, fino y sensible. «En nuestra literatura, llegó a decir Machado, todo lo que no es folklore es pedantería» y comparaba el verso erudito calderoniano: «porque el delito mayor/ del hombre es haber nacido!» con aquel otro que había recogido de boca de un gitano: «sin otro delito/que haber venío a este mundo». Y Machado se quedaba, claro está, con el del gitano. El concepto que Machado profesa del pueblo también proviene del folklore: pueblo no es masa, un concepto éste propio de la burguesía capitalista; pueblo es cada hombre, el hombre del pueblo elemental y por tanto universal y eterno. Lorca, para Machado, era eterno, «porque estaba lastrado de folklore y campo» (Machado, 1940: 896).

¿Y qué decir del famoso romance machadiano *La Tierra de Alvorgonzález*? Se trata, tal vez, de un claro ejemplo de proyección estética de los folk-romances españoles, recogidos por el tío abuelo Durán. Machado siempre había dicho que la suprema expresión de la poesía era el romance y por eso hubiera querido componer un romancero; pero siempre se resistió a que el romance de *Alvorgonzález* se interpretase como un viejo romance de gesta, porque su inspiración estaba en el pueblo y en la tierra: «Mis romances no manan de las heroicas gestas, sino del pueblo que los com-

puso y de la tierra donde se cantaron: mis romances miran a lo elemental humano, al campo de Castilla y al libro primero de Moisés, llamado Génesis» (Machado, 1940: 27-28). Aunque su autor se resista, para una buena parte de la crítica no hay duda de que se trata de una proyección estetizante de romances viejos aprendidos del buen tío Durán.

¿Pero qué decir de la proyección psicoanalítica del romance machadiano? ¿Acaso no es Alvargonzález la viva y transferida imagen de Machado y Álvarez? Los trazos del relato lo delatan. El Alvargonzález de adusta frente y de barba, que sale solo de casa y camina pensativo parece un trasunto del Demófilo de alta frente y breve mosca, que a veces habla solo y medita. No hay duda de que detrás de Alvargonzález descubrimos un Álvarez tan pronto como eliminamos el afijo disimulador «gonzal». Las derivaciones de esta interpretación son tentadoras, pero no del caso. Cuando Machado y Álvarez murió, Antonio Machado contaba 18 años. ¿Soñó alguna vez aquel mozo seguir los pasos de la carrera científica del padre? Lo cierto es que el gran resultado de su vida fue una carrera literaria. Pero, a pesar de ello, y por lo que llevamos dicho, ni Carvalho-Neto (1976: 302), folklorista de la Universidad de Stockton, California, a quien he seguido en este hilo argumental, ni yo nos atreveríamos a pensar que Antonio Machado desdeña la noble tradición folklórica de su padre y familia.

Llegados a este punto, nuestra suerte queda en manos del lector. Nuestro empeño ha sido rescatar la memoria, si no perdida, muy olvidada, de hombres que formularon preguntas pertinentes para la antropología social y que las acompañaron de planteamientos de gran finura analítica. Aunque sus producciones no satisfagan algunos de nuestros requisitos disciplinares, hemos de reconocer que, al menos, algunas de estas obras, constituyen un obligado referente en la elaboración de una antropología española. Pasaron ya los viejos tiempos, no tan viejos, en que nuestros colegas anglosajones comenzaban su monografía sobre una aldea perdida de Castilla diciendo: «La mayor parte de la literatura que se ha escrito referente a España está tan sobrecargada de romanticismo y tergiversación política que no resulta útil a la hora de investigar el país y el comportamiento de sus gentes» (Aceves, 1973: 8).

Pero alguien tendrá que decirles a nuestros colegas visitantes que los naturales del país llevan tiempo planteándose las viejas preguntas.

## Bibliografía

- Aceves, J. (1973). *Cambio social en un pueblo de España*. Barral Editores.
- Azorín (1991). *Castilla*. Espasa Calpe.
- Baroja, P. (1927). *Divagaciones apasionadas*. Caro Raggio Editor.
- Blanco Aguinaga, C. (1979). *Juventud del 98*. Siglo XXI.
- Cardín, A. Increíbles Cegueras y Descuidos. En Catedra, M. (ed.). *Los españoles vistos por los antropólogos*. Ed. Júcar Universidad.
- Carvalho-Neto, P. (1975-76). La Influencia del Folklore en Antonio Machado. *Cuadernos Hispanoamericanos, Homenaje a Manuel y Antonio Machado*, 1(304-307).
- Lisón Tolosana, C. (1977). *Antropología social en España*. Akal Editor.
- Machado, A. (1940). *Obras Completas*. Editorial Séneca.
- Prat, J. (1991). *Antropología de los pueblos de España*. Editorial Taurus.

- Sanmartín, R. «De Impura Fictione». En Lisón Tolosana, C. (comp.). *Antropología y literatura*. Diputación General de Aragón.
- Unamuno, M. (1959). *Obras Completas, tomo VII: Prólogos, Conferencias, Discursos*. Aguado Editor, S.A.
- (1973). *El porvenir de España*. Espasa Calpe.
- (1959). *Mi vida y otros recuerdos personales, tomo 1*. Editorial Losada.

## 2.4.2. HACIA LA OTRA ESPAÑA DEL JOVEN MAEZTU<sup>38</sup>

*Estamos hartos de oír las letanías de los tullidos cuando van por la calle con su eterno: «abran paso, señores, que todos somos hermanos». Basta, basta de la moral de los tullidos... En los pueblos sanos surge de propio impulso la moral de los fuertes.*

(Ramiro de Maeztu, *Hacia Otra España*, p. 189)

### Resumen

*Hacia Otra España* de Maeztu es un libro susceptible de múltiples lecturas. Sobre su joven autor, en el momento de su escritura, gravitan influencias diversas, resultado de una intensa familiaridad con pensadores tan distintos como Marx, Nietzsche o Spencer. Sin desdeñar cualquier otra influencia, este artículo se limita a repasar la dimensión socialista de la obra del joven Maeztu para luego centrarse detenidamente en la impronta darwinista social, que preside toda su primera y única obra de juventud. Tras un breve desglose de las condiciones de vida que, tal vez, llevaron al joven Maeztu a adoptar el paradigma del darwinismo social, el artículo traza una serie de paralelismos entre algunos de los desarrollos del primer Maeztu y los planteamientos de uno de los más significativos exponentes del darwinismo social norteamericano: William Graham Sumner.

Desde el punto de vista temático, este artículo centra su mirada en la colonización de las mesetas interiores de España por parte del litoral periférico, uno de tantos argumentos que cruzan por las páginas de una obra escasamente articulada como es *Hacia Otra España*. En torno a este argumento, se exponen tangencialmente los encuentros y desencuentros del joven Maeztu con algunos compañeros de generación como Azorín, Unamuno, Costa y Ganivet. Tanto en situaciones de coincidencia como de discrepancia, este artículo resalta no tanto la perspectiva culturalista sino el pensamiento crítico de estos autores sobre lo que en aquellos tiempos de regeneracionismo se llamaba el problema de España.

### Introducción

De mocosos y darwinista rabioso calificaba a Ramirito, el chico de *El Porvenir*, Valentín Hernández, a la sazón director de *La Lucha de Clases*, órgano del socialismo bilbaíno, allá por los años 1894 y 1896. El mismo Ramirito que, ya trasplantado a Madrid y con el desenfado propio de la juventud (había nacido en 1874), escribía en *El Socialista* de Madrid en 1899 que en España «acaso no hayan leído atentamente a Marx más de tres escritores profesionales». Y se aventuraba a citarlos por sus nombres: Pi Margall, Unamuno y Clarín.

Traigo estos dos testimonios, de entrada, aducidos por Javier Varela y Blanco Aguinaga, respectivamente, porque ambos representan gráficamente los dos polos del pensamiento del primer Maeztu cuando redacta los apasionados artículos periodísticos

<sup>38</sup> Valladares Fernández, S. (1998). Hacia la otra España del joven Maeztu. *Revista de Antropología Social*, 7, 177-213. Texto en línea: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157905>

que habrían de componer su único libro de juventud *Hacia Otra España*, aparecido en Bilbao en 1899. Por el pensamiento de Maeztu desfilan múltiples lecturas. El mismo nos habla de la deuda contraída con los grandes maestros del momento: Marx, Spencer, Nietzsche, Shopenhauer. En su cabeza conviven en provisional armonía diferentes legados que va aplicando sobre la marcha según las circunstancias lo demandan, no sin antes haber barrido a fondo el viejo imaginario inservible.

En artículo dedicado al señor Nakens, Maeztu (1997: 207) le confía abiertamente cómo los nuevos pensadores han llegado a trabajar como trabajan: «Yo también he sido víctima intelectual de la noción de justicia... Advertí luego que la vida no es justa ni injusta... Desde la teocracia al comunismo ha recorrido mi pensamiento todas las farmacopeas».

Nos hallamos, pues, ante un Maeztu que ha experimentado una primera catarsis intelectual (la propiamente religiosa llegaría más tarde y comportaría una segunda y definitiva reconversión intelectual) y que, despojado de los viejos códigos éticos y demás referentes normativos, especialmente los políticos, se dispone a analizar la realidad de España, no desde marcos normativos, sino desde la fría lógica de los hechos, sumergiéndose para ello en lo que él llama repetidamente «el movimiento de las cosas». Para ello, recurre, a mi entender y sin desdeñar las influencias de Nietzsche y Shopenhauer, al paradigma dominante del fin de siglo, esto es, al evolucionismo clásico decimonónico en sus versiones contrapuestas del darwinismo social y del materialismo histórico dialéctico.

Carlos Blanco Aguinaga, en su excelente trabajo sobre la *Juventud del 98*, superando viejos tópicos en el tratamiento de la generación, nos describe la cara socialista de Maeztu tal como aparece en su libro de juventud *Hacia Otra España*. Según Aguinaga, Maeztu participa del impulso regeneracionista del 98, pero no desde la perspectiva culturalista tan común entre los restantes miembros del grupo, sino desde el pensamiento crítico que se alimenta de los postulados marxistas. De hecho, J. J. Morato (1918) incluye a Maeztu en su historia de *El Partido Socialista Español* y razones no le faltaban para ello. De hecho, *Hacia Otra España* va dedicado a José Verdes Montenegro, uno de los más sólidos puntales del PSOE de aquel tiempo. Es más, el propio Maeztu, pasado ya el meridiano de la juventud, en carta dirigida a Ortega hacia 1910, se reclama socialista (Blanco, 1970: 186): «Me habla usted de socialismo. Yo también soy socialista. Hace más de dos años que no he publicado una sola línea que no sea estricta y rigurosamente socialista».

Tras una lectura atenta de *Hacia Otra España*, sigo pensando que el libro de Blanco Aguinaga representa una aportación original para interpretar al primer Maeztu. No obstante, creo que ambos paradigmas, el socialismo marxista, así como el darwinismo social spenceriano, conviven en la cabeza juvenil de Maeztu y que, así como hay datos textuales que inclinan a una lectura marxista de esta obra de juventud, hay también datos que favorecen más una lectura en clave spenceriana. Es más, algunos de los textos aducidos por Aguinaga como netamente socialistas contienen alusiones, giros y expresiones sólo entendibles desde los presupuestos de un marco darwinista social. A pesar de lo que Maeztu afirma en la mencionada carta a Ortega, no creo que esta convivencia de ambos esquemas obedezca a una estrategia de



simulación o disfraz por parte del autor. En palabras de Ortega, habría que decir que en el horizonte cultural de su generación Maeztu hereda o asume las convicciones que mejor explican su circunstancia. Y es evidente que hace un uso manifiesto de ambos legados.

### Una aproximación singular a España

Es ya un lugar común recordar que Maeztu, junto con Azorín y Baroja, los tres procedentes de la periferia española, constituyen el grupo de «los tres», el núcleo fundador del 98. Discusiones aparte y sin ánimo de entrar en los ríos de tinta ocasionados por la conveniencia o no de aplicar la categoría generacional al grupo de los así llamados del 98, es evidente que estos tres autores cumplen las condiciones mínimas que Ortega (1996: 86) exigiera para aplicar el concepto de generación con rigor suficiente: son coetáneos y no sólo contemporáneos, están inmersos en idéntico horizonte cultural al tiempo que responden adaptativamente a los mismos retos del territorio que habitan. Los tres participan de la crítica al orden establecido, los tres profesan un individualismo radical rayano en el anarquismo, que Baroja prolongaría hasta sus últimos años mientras Azorín lo sacudió el mismo día que decidió ingresar en las filas de la sociedad bienpensante; y, finalmente, los tres se sintieron imbuidos de una misión regeneradora que confería a su actividad intelectual y política un cierto carácter corporativo de gente comprometida con la cosa pública. El famoso pifostio en que quedó convertido el estreno de *Electra* en 1901, con las consiguientes escarificaciones a base de paraguazos, fue como un rito iniciático que dividió las aguas de los que estaban a favor de Galdós, de la modernidad y de una *Electra* inmersa en el siglo frente a aquéllos que estaban a favor de Echegaray, de la España de Trento y de una *Electra* recluida en clausura. Se dice, y Varela lo recuerda, que el grito de «¡Abajo los jesuitas!» arrancó de nuestro joven Maeztu, Mas dicho esto, hay que reconocer que Maeztu arremete con su objeto de estudio con una determinación distante años luz de las ensoñaciones místicas y guerreras de algunos de sus coetáneos. En un gesto de autenticidad, Maeztu tira de la venda de los falsos ideales que cubren el rostro del país y lo coloca despiadadamente frente al espejo (1997: 109):

Este país de obispos gordos, de generales tontos, de políticos usureros, enredadores y analfabetos, no quiere verse en esas yermas llanuras... donde viven vida animal doce millones de gusanos, que doblan el cuerpo, al surcar la tierra con aquel arado que importaron los árabes...

No se ve en esas provincias, despobladas como estepas rusas.

No se ve en esas fábricas catalanas, edificadas en el aire, sin materia prima...

No se ve en esas minas de Vizcaya de donde salen toneladas de hierro, que pagan los ingleses a cuatro o cinco duros, para devolvérnoslas en máquinas, cuyas toneladas pagamos nosotros en miles de pesetas. No se ve en esas ciudades agonizantes.

No se ve en esas universidades de profesores interinos; en este Madrid hambriento; en esa prensa de palabras huérfanas.

Mírase siempre en la leyenda, donde se encuentra grande y aprieta los párpados para no verse tan pequeña.

Y no es que Azorín o Baroja no nos brinden cuadros de la España negra. De Azorín se ha extremado tanto aquello de «los primores de lo vulgar con ocasión de su homenaje en Aranjuez, que toda su producción ha quedado hipostasiada como una primorosa copa de fresón con nata. Sin embargo, y a fuer de ser honrados, se ha de reconocer que pocas páginas hay tan dramáticas como las escritas por Azorín sobre los pueblos de la *Andalucía Trágica*. Sin ir más lejos, en 1903 llega Azorín a Torrijos y entra resueltamente en la Posada del Norte. La mesonera le pone sobre la mesa una oscura fritanga y un acedo brebaje que pasa por vino. Cansado de comer carne frita, Azorín llama a la mesonera (1991: 216):

—¿No me da usted nada más? —le pregunto—. Y ella se me queda mirando, extrañada, sonriendo por mi exigencia estupenda, y exclama.

—¿Qué más quiere usted?

Es verdad. Me olvido de que estoy en la meseta y soy un hombre del litoral. Yo no debo, en Torrijos, querer más cosas.

Torrijos es uno de tantos pueblos castellanos muertos, y resalta Azorín la enorme distancia entre estos hombres del centro, ininteligentes y tardos, y los del litoral, vivos y comprensivos. Ante la escasez de agua para los huertos, hace constar Azorín (1991: 218) como quien levanta acta:

El agua —me dicen— se come mucho las tierras. El riego pide abono; el abono cuesta dinero; cuanto menos se riegue, menos se gasta. Jovellanos ya notó esta opinión de los labradores meseteños de que «el riego esteriliza las tierras».

Y termina Azorín advirtiendo cómo hay arrendatarios con dos caballerías que, en lugar de dedicarías a la noria para mantener sus tierras bien regadas, prefieren alquilarías por tres reales diarios a las almazaras en tiempo de molienda de aceituna. Es así como el agricultor español de mentalidad arcaica pierde lo más, lejano y trabajoso, por obtener lo menos, presente y momentáneo.

Este es el Azorín a pie de obra. Nunca Maeztu estará tan atento al paisaje y al paisanaje semiurbano de la meseta. La carga doctrinal que le embarga no le permite dar cuenta de estas incidencias etnográficas que constituyen la esencia del trabajo de Azorín. Alienta en Maeztu un gran proyecto de modernidad para la meseta interior de España que se ha de cumplir inexorablemente por «el movimiento universal de las cosas», léase capital más tecnología, y no para mientes en los desarrollos paniculares, casi microscópicos, de ese proceso transformador. Veamos cómo advierte Azorín esos pequeños saltos modernizantes que vienen dados por incrementos tecnológicos en el estancamiento de la meseta, un tema tan crucial para Maeztu.

En su trabajo de campo, Azorín visita las almazaras de Torrijos y comprueba la diferente eficiencia tecnológica entre las vigas de madera y las prensas de hierro. Las vigas, nos dice, son enormes palancas de madera que oprimen la pasta de aceituna molida. Mediante este procedimiento, la extracción del aceite se prolonga el doble del tiempo que se tardaría con la prensa de hierro, esto es, desde diciembre hasta finales de abril. Resultado de esta dilación es el fermento de la aceituna desde febrero, en que se recolecta la última, hasta mayo en que se termina de triturar. Además, la pasta comprimida por las prensas queda exhausta del todo mientras que la que se retira de

las vigas contiene una parte importante de aceite que no es utilizado. Por supuesto, en las almazaras de Torrijos las vigas son mayoría y el aceite se extrae como hace trescientos años. Y en confirmación de su tesis, se desplaza Azorín unos pocos kilómetros al interior y muestra el caso de Maqueda «que también he visitado», nos dice, como un acucioso etnógrafo que registra todo lo que ve en su cuaderno de campo. En Maqueda, al parecer, la rutina reina soberana. Con 250 hectáreas de olivares, toda la cosecha del pueblo se muele en una almazara de una sola viga, siendo el aceite extraído de tan baja calidad que sólo se vende a las jabonerías. No le queda, pues, a Azorín sino resaltar el otro extremo de la comparación, el litoral, y sacarlas debidas conclusiones (1991: 223):

Observad ahora el litoral: en la región alicantina más olivera, las prensas de madera y las vigas hace tiempo que han desaparecido por completo; todas las prensas son de hierro. Y si nos internamos en España, veremos cómo a medida que nos acercamos al centro, los viejos artefactos aparecen y cómo van aumentando hasta dominar en absoluto. En algunos puntos la lucha es empeñada y los vetustos aparatos están a punto de ser derrotados por los nuevos. Todo un curvo de civilización y de historia nacional se puede estudiar en estos detalles, al parecen insignificantes.

La distancia entre Azorín y Maeztu es patente. Mientras uno se mueve en el gran escenario nacional de un país que ha de entrar en la modernización mediante la conjunción industrial y financiera de la periferia y el centro, el otro atiende a esos detalles, al parecer, insignificantes, que constituyen la urdimbre del mismo proceso. Pero a pesar de esta diferencia de niveles en el tratamiento del proceso industrializador del país, es clara la sintonía de ambos autores en la necesidad que ambos sienten que el medio, se entienda el medio artificial, se unifique para reducir el contraste entre unos y otros moradores de España. Ya que el medio hace al hombre, dice Azorín, y no podrán pensar y sentir del mismo modo unos hombres alegres que cultivan intensamente sus tierras y otros hombres melancólicos que viven en llanuras áridas, rudimentariamente explotadas.

En el trabajo de Azorín sobre Torrijos, hay un diálogo que confirma esta íntima afinidad con Maeztu y que responde a la pregunta crucial que ambos se hacen: ¿Quién ha de llevar a cabo la modernización del país? En el comedor de la Posada del Norte, Azorín comparte una sórdida e indigesta comida, servida con exasperante lentitud en vajilla desconchada y sucia, con un señor silencioso y grave. Azorín sabe que se trata del presidente del Círculo Industrial de Madrid, reputado como «uno de los hombres más enérgicos y emprendedores de la España laboriosa». Ambos tratan de comer en silencio. Pero, al momento del postre, Azorín rompe el denso silencio dirigiéndole a su comensal un comentario sobre la diferencia entre los pueblos inactivos de la meseta y los pueblos vivos del Levante. A lo que el presidente del Círculo responde (1991: 222):

¡Como que son dos nacionalidades distintas y antagónicas! Levante es una región que se ha desenvuelto y ha progresado por su propia vitalidad interna, mientras que el centro permanece inmóvil, rutinario, cerrado al progreso, lo mismo ahora que hace cuatro siglos... Observe usted los detalles de la vida doméstica; vea usted los procedimientos agrícolas, estudie usted las costumbres del pueblo... Las diferencias entre los españoles del centro y los de las costas saltan a la vista. Yo soy del centro y, sin

embargo, lo reconozco sinceramente. El problema catalanista, en el fondo, no es más que la lucha de un pueblo fuerte y animoso con otro pueblo débil y pobre, al cual se encuentra unido por vínculos acaso transitorios...

Vuelve el silencio y Azorín, igual que Maeztu, sigue pensando que los esfuerzos por regenerar las mesetas serán baldíos mientras los campos mesetarios no dispongan de agua, de abonos y de máquinas que realicen vigorosamente el trabajo de las industrias derivadas de la agricultura.

### El olvidado señor Raventós

En un libro sin articulación interna como es *Hacia Otra España*, compuesto de retazos periodísticos, resulta aventurado identificar los núcleos temáticos sobre los que gravita el pensamiento del autor. A pesar de ello y a riesgo de imponer una lectura sesgada del libro, hay tres epígrafes que constituyen tres imágenes en base a las cuales se puede urdir un argumento, tres quicios sobre los cuales se puede hacer girar el pensamiento del primer Maeztu. Estas tres imágenes son las del señor Raventós, la de Bilbao y la de la meseta castellana. Se diría que en el diseño regeneracionista de Maeztu van obligadamente trabadas las tres, porque las tres se necesitan. En otras palabras, no se puede entender la meseta del interior sin recurrir al litoral y éste no tiene horizonte o viabilidad sin el concurso de las mesetas.

El señor Raventós es una metáfora de lo que en ese momento es el pensamiento doctrinario de Maeztu. El señor Raventós es un pequeño propietario catalán, un labriego honrado y trabajador que viaja a la Corte, casi por su cuenta y riesgo, para gestionar la supresión del recargo del 30 % sobre la contribución rústica y pecuaria. En palabras literales de Maeztu (1997: 65): «El señor Raventós no es político, ni torero, ni actor en chico ni en grande, ni criminal, ni siquiera comandante de una escuadra yanqui. El señor Raventós es un labriego honrado y trabajador». Esta identificación en cascada trae a la memoria aquella otra con la que William Graham Sumner (1963: 132), paladín del darwinismo social norteamericano, definía, una década antes, al que llamaba *the forgotten man*, el hombre olvidado:

El hombre olvidado trabaja, vota, por lo común reza, pero siempre paga, sobre todo, paga. No busca un puesto en la administración, su nombre no aparece en los periódicos excepto cuando se casa o se muere. Es asiduo al trabajo. Es halagado en tiempo de elecciones y se siente patriota. Se acude a él siempre que hay que hacer un trabajo. Puede que levante la voz a su mujer y familia, pero no es un bocazas de taberna. Consiguientemente, es un hombre olvidado, un don nadie.

No da problemas, no provoca admiración. No es un héroe, ni tampoco un problema como los marginados. No es famoso como los criminales ni digno de compasión como los pobres. No es una carga como los sintecho, ni objeto de protección como esos animales en trance de extinción, ni un individuo que requiere los servicios de un profesional como los analfabetos, ni alguien sobre quien los economistas y los políticos pueden verter sus nobles sentimientos como los vierten sobre los parados. Consiguientemente, es un hombre olvidado, un don nadie sobre el que caen todas las cargas del Estado.

Si no fuera por la manifiesta carga darwinista, diríamos que se trata de una radiografía de la sociedad civil frente al Estado. Esto es lo que significa el señor Raventós

para Maeztu. Un hombre que conoce su oficio en una España donde son pocos los que lo conocen, un hombre que vive de su trabajo y no de recomendaciones, un hombre que alimenta las arcas del Estado por encima de sus obligaciones y que, por eso, se siente agraviado y tiene la osadía de acudir a la Corte sin el menor respaldo o solidaridad de sus lugareños.

Curiosamente, estos gravámenes excesivos de las personas anónimas que sostienen las cargas del Estado es un tema central en el desarrollo de Sumner sobre el *forgotten man*. Nos advierte que no sólo los hombres están relegados a esa condición de olvido, sino también las mujeres que trabajan como costureras en la industria textil del Este de los Estados Unidos. En la década de los 80 del pasado siglo, una mujer ganaba 50 céntimos por doce horas de trabajo, pero debía abastecerse de hilo. Cada ovillo de hilo estaba gravado con un céntimo de impuestos, lo que significaba que cada mujer entregaba al día un cuarto de hora de su trabajo para sostener la gran industria textil del Este norteamericano, que en el año 1882 pagaba dividendos del 95 % a sus accionistas.

Está claro que, tanto para Sumner como para Maeztu, esos hombres y mujeres olvidados forman el núcleo de la sociedad. Pero, en lugar de ser tenidos en cuenta, son sistemáticamente preteridos por los políticos de turno. Sin embargo, cualquier impulso regenerador debe comenzar por eliminar muchas de las cargas impositivas que pesan sobre el hombre olvidado. Él es el motor del sistema productivo y no se le puede ignorar impunemente. Volviendo al caso Raventós, Maeztu adopta una drástica conclusión vertida en un lenguaje biologicista manifiestamente darwinista y con resonancias nietzscheanas (1997: 67):

Creemos que no hay más que dos razas de hombres: la de los hombres que conocen su oficio, raza superior que encuentra en el trabajo su placer y vive segura de sí misma y del porvenir, en un presente que mejora de día en día, y la raza de los hombres desconocedores de su oficio, raza deleznable que se arrastra penosamente por la vida, condenada a subsistir a fuerza de engaños o a merced de la piedad de los demás.

Es fácil colegir que para Maeztu el sistema español de corrupción, de recomendaciones y expedienteo ha contravenido la ley natural de la selección de los mejores y ha erigido como élite dominante y directora a la raza de los inútiles, de los ociosos, de los hombres de engaño y de discurso sobre la de los hombres de acción, de pensamiento y de trabajo. Así es como el caso Raventós se convierte para Maeztu en un símbolo del problema de España.

### **Un canto a Bilbao**

Para Maeztu, Bilbao es el buque insignia de su marcha regeneradora hacia la otra España. Su cabeza está habitada por la imagen vibrante de ciudades como Chicago, Nueva York, embarcadas en una loca carrera de transformación industrial; y el Bilbao de su juventud se incorpora impetuoso a esa gran marcha hacia la modernización. Bilbao contiene, a pequeña escala, los trazos de lo que ha de ser la transformación de todo el país.

No queda lugar, pues, en el joven Maeztu para la nostalgia de la vieja España. Los pueblos y paisajes de Castilla le traen al paio, los hidalgos españoles son señoritos arcaicos en trance de extinción; don Quijote, un prototipo de decadencia que entretiene las horas muertas de viejos casi muertos. Y cuando habla de la meseta castellana, no tiene otra expresión que la de «páramo horrible poblado por gentes que odian el agua y el árbol». En este sentido, tiene razón Javier Varela cuando afirma que *Hacia Otra España* no es un texto típicamente noventayochista, siempre que convengamos que la producción literaria del resto del grupo del 98 se reduce a una mera ensoñación del mito de Castilla, a la invención sublimada de un paisaje terrero o a la visión fantasmal de personajes místicos. Creo que los trabajos de Unamuno sobre derecho consuetudinario y economía rural de Vizcaya y, en parte, de Castilla, así como los de Azorín sobre cultura material y formas comparadas de modos productivos de las distintas regiones españolas, o la novelística de Baroja sobre el entorno suburbial madrileño, no adolecen de estas características y responden a un pensamiento crítico, acertado o no, distante de cualquier veleidad culturalista.

Ciertamente, lo que separa al joven Maeztu de sus compañeros de generación es su proyecto de modernización, así como el aparato doctrinal que utiliza para justificarlo. Pues bien, Bilbao es un caso puntero de ese proyecto. Maeztu está fascinado con ese Bilbao finisecular y se lo quiere vender al resto de España. Admira la grandiosidad de sus puentes sobre el Nervión, los modernos chalets que miran a la ría y esas chimeneas que, en lugar de funcionar como inmensos tubos de escape contaminantes, son enhiestos pebeteros de incienso que embalsaman la insondable infinitud del cielo. Pero es cierto que el dinamismo industrial de la villa del Nervión asombraba al forastero, máxime si provenía del interior del país. La esplendidez del Ensanche, la canalización del Nervión, la escrupulosa pulcritud de calles y paseos atiborrados de gente atareada habrían de dejar boquiabiertos a aquellos emigrantes que acudían a las minas de Gallarta para probar fortuna. Boquiabiertos y con ojos de plato, tal como los pintara Baudelaire en su *Spleen* de París.

En la década de 1860, mientras Baudelaire trabaja en su *Spleen* de París, Haussman, prefecto de París y aledaños, armado de un mandato imperial de Napoleón III, abrió una vasta red de bulevares en el corazón de la vieja ciudad medieval. Aquella revolucionaria transformación espacial, nos dice Berman (1991: 151), alteró la vida de las gentes consagrando, por ejemplo, la intimidad en público de los amantes de las terrazas alumbradas con gas y permitiendo la epifanía de la pobreza que, de ser un misterio, se convirtió en un hecho, un simple hecho disperso por doquier. Los pobres, libres ya de las barreras del gueto ocupaban los anchos bulevares como una mancha negra. ¿Era esta impúdica exhibición de pobreza lo que tanto le repugnaba a Unamuno de los bulevares?

Maeztu no dice nada del coste social del Ensanche bilbaíno, no dice dónde se refugiaron los habitantes de las casumbas derribadas y convertidas en solar para acoger a los palacios del Ensanche. No dice cómo eran los ojos de los pobres emigrantes que miraban insistentemente las regias fachadas refulgentes bajo los faroles de gas. No dice nada porque su mente estaba con los fuertes, con los mejores, los nuevos capitanes de industria como Martínez Rivas, Víctor Chávarri, Cosme Echavarrieta. Todos ellos eran el resultado de un laborioso proceso de selección natural y en su mano guardaban

el don de la modernidad, así como el ominoso poder de convertir en proletarios de levita, así los llamaba Unamuno, a las profesiones liberales de la clase media. Con gráfica imagen, constata el *Manifiesto Comunista* (Berman, 1991: 157): «La burguesía ha despojado de su aureolo a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al sabio, los ha convertido en sus servidores asalariados».

El periodista Maeztu fue uno de tantos profesionales despojado de su aureola profesional y convertido en portavoz y correveidile de uno de esos uno de esos golpes de fortuna, pasó a servir a uno de esos capitanes de industria a través de las páginas de *El Porvenir Vascongado*. Servicio y despojo de aureola que marcarían el destino de su vida. Él era consciente de ello, pero no se quejaba. El periodismo, diría Maeztu (1997: 153), como cualquier otro tipo de empresa, pasa desde el taller embrionario, cuyos productos dependen en 511 calidad de la exclusiva habilidad del operario, a la manufactura, donde el éxito de la empresa ya no se debe a la habilidad técnica de cada obrero, sino al acoplamiento de la tarea en común; para pasar luego al maquinismo de las grandes fábricas, el *factory system*, donde aparece el jornalero completamente extraño a la cosa creada y convenido en siervo de la máquina creadora.

El Maeztu asalariado y, consiguientemente, extraño no se queja porque los hijos de esa tierra férrea que es Bilbao han aceptado la ineludible ley del trabajo. Y aquí radica el secreto del progreso modernizador de la Villa. Nada de su esplendor, ni minas, ni fábricas, ni palacios, resistiría el embate del tiempo si no fuera por la íntimas y latentes energías de la raza, que se manifiestan en la salvaje tenacidad bilbaína y en esa intensa fiebre del negocio. De nuevo acude Maeztu al denso lenguaje biologicista para recordarnos que, en la lucha por la existencia contra la naturaleza, *la raza de los bilbaínos* se encuentra en los primeros puestos. Así pues, nada tiene de extraño que esta carga de voluntarismo darwinista haga replicar a Baroja, el 15 de marzo de 1899, en la *Revista Nueva*:

Maeztu nos trae sus entusiasmos anglosajones y nietzscheanos por la fuerza, por cloro, por la higiene pública, por las calles tiradas a cordel; y a nosotros nos entornece la debilidad, la pobreza y las callejuelas tortuosas y oscuras y en pendiente. Nos canta a Bilbao a nosotros que no pensamos más que en Toledo o Granada, que preferimos el pueblo que duerme al pueblo que vela.

### Impronta anglosajona

Naturalmente, Baroja, como otros miembros del 98, se ha sentido aludido por la acometida de Maeztu contra una clase intelectual que, aferrada a un tradicionalismo muerto (1997: 173), «no ha sabido cantar más que la tristeza de la leyenda desaparecida» y no ha tenido sensibilidad suficiente, como la tuvo Baudelaire cuarenta años antes, para cantar la belleza de las calles rectas, de las fábricas con sus máquinas, una belleza superior a la de las callejuelas laberínticas medievales, por cuanto representa «la eterna hermosura del movimiento».

Lejos de significar este retrato una prefiguración de la estética fascista, como sospecha Blanco Aguinaga, lo que representa es el arrebato optimista de un joven,

borracho de lecturas spencerianas, incapaz de descubrir el lado feo de la Ley General de la Evolución que él llama el movimiento de las cosas. Incapaz de percibir que los procesos de urbanización e industrialización, que acompañan a la modernidad, suponen grandes costes sociales y un profundo caos organizativo. Habría, pues, que preguntarse dónde están las raíces de esta especie de convencimiento fideista de que el progreso, encarnado en la máquina e impulsado por los miembros más dotados de la especie, asciende inexorable y linealmente hacia una vida mejor, sin límites.

Indudablemente, la experiencia cubana marcó al joven Maeztu. Javier Varela, siguiendo los relatos de biógrafos de Maeztu como Vázquez-Dodero y Vicente Marrero, presta especial atención a estos años formativos del joven Maeztu. Este llega a Cuba en busca de los últimos despojos de un patrimonio venido a menos, a nombre del abuelo Francisco de Maeztu y Eraso, y lo que encuentra es la primera experiencia dramática de su vida. Destinado por familia a una vida fácil y holgada, se queda a la intemperie y debe sumergirse en la lucha por la vida, en eso que eufemísticamente él llamará el movimiento de las cosas. Para sobrevivir, pesa azúcar, pinta chimeneas, empuja canos de masa cocida, cobra recibos y lee a centenares de tabaqueros, entregados a las labores del tabaco, las ficciones modernistas de Ibsen o las proclamas anarquistas de Kropotkin, que lentamente van modulando la sensibilidad e ideología revolucionaria de aquella masa proletaria urbana. Así, las tabaquerías de La Habana, como antes lo habían sido las de Tampa ante el mensaje independentista de Martí, se convierten en caldo de cultivo de la ideología emancipatoria. Y esos cigarreros aseñoritados, guayabera de seda y zapato de charol, como los describe Varela, vienen a ser la punta de lanza de la clase obrera más consciente y dinámica de Cuba. Algo similar a lo que ocurría con los linotipistas de las imprentas del Madrid de esos años. Sin duda, cuando años más tarde Maeztu (1997: 175) escriba aquello de que «el jornalero español que gana dos pesetas no es socialista, pero si lo es, en cambio, el obrero parisiense, que gana diez francos, que come carne, que tiene querida y que va al teatro», estaba pensando en aquellos torcedores de tabaco de La Habana a los que él dirigía sus lecturas con el mismo ardor con que esos muchachos del botijo, en el campo andaluz y a comienzos de siglo, leían en voz alta el evangelio de *Las Ruinas de Palmira* o *La Conquista del Pan* a una cuadrilla de jornaleros anarquistas que, entre cigarro y cigarro, esperaban la llegada del gran día.

El joven Maeztu, por supuesto, era el primer impactado. Cuba, por aquellos días, no era la típica colonia sumida en indolencia tropical mientras la metrópoli va extrayendo parsimoniosamente sus materias primas. Cuba era una isla dinámica, atenta a cualquier signo de modernización proveniente de la vecina nación norteamericana. Antes de que se tendiera la vía ferroviaria entre Barcelona y Mataró, resoplaban las máquinas de vapor en la isla. Los ingenios azucareros, con sus innovaciones tecnológicas, tornaban obsoleta y arcaica la tecnología de los tradicionales trapiches. Una comunicación fácil por telégrafo y teléfono dinamizaba el proceso productivo y el mercado. En fin, se puede decir que Cuba fue para Maeztu la antesala de ese escenario en que estaban instalándose unas pocas naciones y que se llamaba la revolución industrial. Cuando de vuelta a España, en 1894, pasa por Nueva York, confesará que allí aprendió, antes de leer *El Origen de las Especies*, lo que es la ley de la lucha por la vida y la competencia de los miembros de la especie. Allí tomó buena nota de lo



que la modernización significaba y de los pasos que inexorablemente habría que dar para marchar hacia otra España.

Esta apuesta por la modernidad, desde una perspectiva anglosajona, confiere al joven Maeztu un sello original indiscutible. Ciertamente que los desarrollos sociales se explicaban por entonces en términos del paradigma evolucionista. De hecho, Spencer, el gran exponente del evolucionismo, estaba siendo traducido por aquellos años por Unamuno. Y en la discusión intelectual de la cátedra o del periódico era común recurrir al arsenal evolucionista para hacer valer argumentos en defensa de la sociedad industrial frente a la militar, rendirse a la evidencia de la inexorabilidad de los estadios evolutivos o mantener apasionadamente el principio de la no intervención de los gobiernos en la marcha de la economía. Mas, a pesar de todo esto, cuando se mira en torno, se observa que esta apuesta por la modernidad del joven Maeztu difiere radicalmente de la trayectoria de sus coetáneos que, enfrentados a idénticos problemas o viviendo experiencias similares, adoptan soluciones diametralmente opuestas.

Ganivet, por ejemplo, experimenta su primer contacto con la civilización industrial y con la sociedad democrática moderna cuando llega al consulado español de Amberes en 1893. Su reacción, relatada al detalle a lo largo de las páginas de su *Epistolario*, en confesión íntima con su amigo del alma Navarro Ledesma, es de auténtico choque cultural. Bien se puede decir que toda su obra literaria posterior no es sino el resultado reactivo de su íntimo desencanto y crítica frontal de la modernidad. No es que se limitara a criticar los efectos no queridos de la revolución industrial, sino que la negaba frontalmente. En carta a Unamuno, nada simpatizante con la cultura magrebí, Ganivet reivindica resueltamente como parte substancial de su identidad el legado árabe, pero confiesa que estaría dispuesto a abjurar de él el día que a los árabes les diera por andar en bicicleta.

El desprecio de Ganivet por la ciencia pura y aplicada no tiene parangón en su época, hasta el punto de negar el más mínimo valor ideal a esos «nuevos órganos» que desde Bacon a nuestros días nos ha aportado la civilización occidental. Su actitud antitécnica queda plasmada en el *Idearium* cuando afirma que la civilización industrial sólo se consigue transformando los individuos en fracciones de hombre, en meros instrumentos. Así, «los ferrocarriles han transformado a nuestros venteros en jefes de estación; eran cabeza y ahora son brazos». Conocida es de todos, la aversión de Ganivet al reloj, el símbolo más rotundo de la civilización técnica. Más tarde, diría Mumford (1946: 14) que el reloj y no la máquina de vapor es la clave de la moderna era industrial. La modernización se puede hacer sin carbón, hierro y vapor, pero no sin reloj. Así, en este odio al reloj resumía Ganivet metonímicamente su odio a la civilización industrial.

Para Ganivet la ciencia suprema de un hombre es la de saber vivir con dignidad, ser dueño de sí mismo y hacer su santa voluntad, sin darle cuenta a nadie. Comparte con los cínicos aquello de «*omnia mecum porto*», ya que para el viaje de la vida no se deben llevar más cosas que aquéllas que en un naufragio salgan nadando con el dueño. Ganivet es, pues, un antiguo, en su sentido más clásico, por su adhesión a la escuela cínica y a la Stoa y es un antiguo, en su sentido actual, por su desdén por la

ciencia pura y su desprecio a la civilización y al progreso. Nada que ver con Maeztu en su canto apasionado a los nuevos tiempos, al maquinismo y a las chimeneas industriales. Por eso Ganivet, desde el crudo invierno de Amberes, sin estufa, con su gabancillo liviano y alimentado con pan de centeno, sueña con Granada, la bella, como una polis clásica y autónoma, donde los ciudadanos, en un ambiente de calma y desinterés, pasean en mangas de camisa mientras filosofan bajo la dirección de un Aristóteles. Maeztu, en cambio, desde la atalaya de Manhattan, adivina un Bilbao habitado por capitanes de industria, calles tiradas a cordel y una ría sembrada de chimeneas y vapores, un Bilbao, en definitiva, trasunto de lo que tendría que ser la España interior según la inevitable marcha de los estadios evolutivos. Para Maeztu estaba claro que la salvación de las mesetas interiores estaba en el maquinismo industrial y el capital de la periferia española. Por el contrario, Ganivet (Olmedo, 1965: 142) le confiesa a Navarro Ledesma que «si el fin de un periodo de reformas va a ser equipararnos, por ejemplo, con Bélgica, mejor es curarse en salud, es decir, mejor es no curarse y morir como hombres, borrarlos del mapa sin hacer nuevas contorsiones». Difícil resulta encontrar soluciones y posiciones más encontradas ante un mismo problema, ante una misma situación. Esta impronta anglosajona del joven Maeztu, con su individualismo radical, le distancia no sólo de un compañero de generación tan estoico e idealista como Ganivet, sino de un hombre mayor que él como era Joaquín Costa, sólido puntal del regeneracionismo español. Maeztu comparte con Costa ese tic regeneracionista del estigma racial. Según éste, corren por las venas de los españoles gotas de sangre semita y berebere. Se trata de una raza atrasada, incapaz para todo. Por eso Maeztu, bebiendo en fuentes nietzscheanas, habla también de vigorizar la raza con nuevos impulsos procedentes de la periferia, aunque nunca se sabe si a través de un proceso aculturador o de un mestizaje biológico.

Ambos autores, Costa y Maeztu, concuerdan en que la regeneración del país se ha de hacer desde presupuestos apolíticos y ahistóricos. Allí donde Costa reclama la clausura del sepulcro del Cid, Maeztu reforzará una visión antihistórica y positivista de España denunciando el culto a las viejas historias, sólo sostenido por las clases conservadoras incapaces de proseguir la obra del gran Mendizábal: la industrialización del suelo. Una historia de gestas épicas dice Maeztu, es un cuento de naderías que sólo engaña a los ilusos.

Curiosamente, tanto la Asamblea de las Cámaras de Comercio de 1898 en Zaragoza, de que nos habla Maeztu, como la Asamblea de Productores, promovida por Costa en 1899, se caracterizan por una manifiesta posición anti política de los asambleístas. El apoliticismo de las Cámaras parte, según Maeztu, de que mayores milagros se pueden esperar de un mero tenedor de libros que del militar más afortunado o del legislador más ínclito. «Barramos a los políticos, decía Costa, y hagamos un gobierno para la blusa y el calzón corto». A lo que Maeztu replicaba que, para acometer la empresa de la renovación de la agricultura de la meseta, no se necesitan partidos políticos sino bancos agrícolas y ruda competencia. Ambos, pues, concuerdan en la adopción de soluciones antiparlamentarias, apolíticas y arbitristas.

A pesar de estas afinidades entre ambos autores, Maeztu se resiste, desde su individualismo radical, a abrazar ciertos postulados de Costa, configurando así un perfil del todo original dentro del grupo del 98 y sus precursores, los regeneracionistas. En

defensa de la sociedad industrial, basada en el contrato individual y la cooperación voluntaria, Maeztu rechazará la universalización del servicio militar postulado por Costa. Y la política hidráulica de éste, si ha de llegar a buen puerto, debe ser tan sólo hidráulica, conducida por manos privadas y no por decisiones políticas. Igualmente, piensa Maeztu, el movimiento de las Cámaras de Comercio como el de la Asamblea de Productores nunca deberán convertirse en partidos políticos si no quieren degenerar en la práctica del expedienteo. No hay duda de que entre el furibundo anarquismo del joven Maeztu, próximo al slogan de que el mejor gobierno es el que menos gobierna, y el pensamiento de Costa, estudioso del derecho consuetudinario y nostálgico del colectivismo agrario, mediaba una gran distancia. La misma distancia que mediaba entre la solución agrarista postulada por Costa para el interior de España y la solución industrialista propuesta por Maeztu. Costa creía que la regeneración vendría del sabio manejo de los recursos hidráulicos interiores. Maeztu, en cambio, sostenía que el cambio provendría de fuera, de la transferencia de técnica y capital desde la periferia al interior. Bilbao seda la capital de la nueva España con su cambio social acelerado y la regeneración sería el resultado de la extrapolación al interior de España de los modelos capitalistas vasco y catalán.

Resulta siempre aventurado rastrear los orígenes de una ideología y mucho más aún los motivos íntimos por los que un autor joven como Maeztu se adhiere tan resueltamente a una serie de postulados que le imprimen un carácter doctrinario definitivo. Es lo que venimos llamando la impronta anglosajona de Maeztu. Javier Varela, en su Introducción a *Hacia Otra España* (1997: 37) dibuja el horizonte intelectual en que, a partir de 1899, se va a desenvolver la obra de Maeztu y apunta las referencias básicas imprescindibles para entender el compromiso de Maeztu con el darwinismo social que le acompañará de por vida. En ese mismo año, 1899, aparece en España el libro de Demolins *A Qué se Debe la Superioridad de los Anglosajones*, traducido y prologado por Santiago Alba. Sin duda, este título, a raíz del desastre naval y la pérdida de las colonias, dispara una acuciante reflexión, tanto en Maeztu como en algunos de sus contemporáneos, sobre el secreto del poder y de la riqueza de las naciones. Su familiaridad con autores ingleses, especialmente Spencer, quedará reforzada por su prolongada estancia en Londres, desde 1905 a 1919, como corresponsal de *La Correspondencia de España*. Allí entra en contacto con la Sociedad Fabiana, de manifiesta inspiración darwinista, y contrae matrimonio con Alice Mobel Hill, también inglesa. Años más tarde, en 1925, viajará a Estados Unidos donde imparte una serie de conferencias. Como colofón de su gira por el país, un numeroso grupo de intelectuales norteamericanos le dispensan un homenaje de despedida.

Está clara, pues, la identificación de Maeztu con la cultura anglosajona a lo largo de su trayectoria intelectual. Sin embargo, persiste la pregunta sobre cuáles fueron las fuentes donde el joven Maeztu, anterior al 1899, se inspiró para interpretar el mundo circundante en clave darwinista. Porque es evidente que, ya en 1894 y en Bilbao, recién venido de La Habana, se nos muestra en las páginas de *El Porvenir Vascongado* como un rabioso darwinista.

Con ciertas cautelas, adelanto la hipótesis de que la influencia spenceriana llegó al joven Maeztu vía norteamericana. En la Cuba dinámica que descubre Maeztu, no sólo hay una intensa transferencia de tecnología desde el país vecino sino también un

intenso intercambio de ideas. Éstas siempre viajan a lomos de la máquina, el capital o la mercancía, siguiendo la pauta de la afinidad selectiva aplicada por Weber. Y Estados Unidos, por aquel entonces, era un hervidero de darwinismo social transmutado en pensamiento político conservador. Hasta se puede decir que Estados Unidos, durante las tres últimas décadas del siglo, fue el país darwinista por excelencia.

Inglaterra hizo posible la obra intelectual de Darwin, pero donde realmente el darwinismo prendió fue en los Estados Unidos. Diez años antes de que Cambridge concediera a Darwin un título académico honorífico, ya la Sociedad Americana de Filosofía le había nombrado miembro de honor en 1869. El mismo Herbert Spencer, que protagoniza el más serio intento de sistematizar los postulados del darwinismo en el campo de lo social y lo político, es mucho más popular en Estados Unidos que en Inglaterra. La generación de postguerra, que aclamó a Grant como su héroe, vio en Spencer a un gran pensador. Ningún otro pensador o filósofo estuvo tan de moda como lo estuvo Spencer entre 1870 y 1890. La venta de sus libros, aproximadamente durante este mismo periodo, ascendió a cerca de 400 mil volúmenes. Una imponente biblioteca, diría un crítico del periódico *Nation*, se podría montar sólo con los libros que defienden o refutan a Spencer. La cumbre de este furor spenceriano tuvo lugar en el otoño de 1882, cuando Spencer visitó los Estados Unidos. Fue aclamado como el genio creador del nuevo paradigma que abarcaba todo, desde los protozoos hasta la política, y, sobre todo, como el gran legitimador del liberalismo económico, del sistema del *laissez-faire*.

Pues bien, si Spencer aparecía a los ojos norteamericanos como el mesías de la justificación del sistema socioeconómico, habrá que concluir que William Graham Sumner era su profeta. Este ministro episcopaliano, hijo de un emigrante inglés que se ganaba la vida como maquinista, elabora una síntesis explosiva a base de las tres grandes tradiciones de la cultura capitalista de Occidente: el rigor de la ética protestante, el pesimismo radical de la economía clásica ricardiana y la selección natural de Darwin. Se convierte así en el darwinista más serio y sólido de América y su cátedra en el púlpito desde el que se condena cualquier intento de reforma social como huerdo sentimentalismo, se exalta al pequeño ahorrador como un héroe de la civilización industrial y se rinde a la evidencia de que la vida es dura, especialmente, para los que viven de un contrato laboral, resultado de un frío cálculo de intereses. Durante las dos últimas décadas del siglo, Sumner emprende, desde la cátedra y desde las columnas de los diarios, una guerra santa contra el reformismo social, el proteccionismo, el socialismo y el intervencionismo social de los gobiernos. Resultado de esa intensa lucha son sus artículos, clásicos para la época y una determinada sociología, sobre «Lo que las clases sociales deben unas a otras» de 1883, «El hombre olvidado» de 1883 también, y «El absurdo intento de reformar el mundo» de 1894.

Nada tiene de extraño que ecos de esta literatura de Sumner llegaran a La Habana, donde el joven Maeztu se afanaba por sobrevivir, máxime si se tiene en cuenta el aire polémico con que Sumner acompañaba todas sus intervenciones. Tres veces estuvo a punto de perder su puesto docente en Yale: una fue precisamente por la defensa, frente a Porter, rector de la universidad, del libro de Spencer *The Study of Sociology* como texto universitario; la otra tuvo que ver con un ataque frontal a la tarifa proteccionista, lo cual le acarreó la enemiga de la plutocracia republicana; y la última

fue resultado de su contundente denuncia de la guerra hispano-norteamericana. Sin duda, este último episodio tuvo que hacer de Sumner un personaje polémico y un tanto extravagante como para ser suficientemente conocido tanto en la isla como en los círculos intelectuales de la metrópoli. Independientemente de que se encuentren datos positivos que avalen esta posible vinculación entre el asceta Sumner y el joven Maeztu, un análisis somero revela que los temas constantes de Sumner, durante la década de los ochenta, aparecen reiterados y en paralelo a lo largo de las líneas maestras de *Hacia Otra España*. Lo que demuestra, en cualquier caso, que la producción de ambos autores pertenece, sin duda, al mismo paradigma cultural.

### Colonización de la España Interior

El diseño regeneracionista de Maeztu arranca de una mirada articulada y comprensiva de las mesetas interiores en relación a la periferia y viceversa. Lo que hoy llamaríamos una aproximación holística al problema. Maeztu parte de la constatación del desigual desarrollo de los territorios peninsulares. Durante tres siglos, dice, la raza española ha dejado de evolucionar por propio impulso. Mientras la periferia se ha modernizado económicamente, la España interior yace en un marasmo secular hasta el punto de que la causa última de la agitación regionalista y de la marejada de las clases industriales radica en este desigual desarrollo de las mesetas interiores en relación al litoral. Castilla, para el joven Maeztu, lejos de ser la ensoñación de un paisaje o la evocación de míticas glorias, es un páramo despoblado por mil guerras, arruinado por la usura y el fisco, atrasado porque en él sobreviven las odiosas leyendas de los tiempos muertos, un páramo horrible poblado por gentes cuya cualidad característica es el odio al agua y al árbol: las dos fuentes de una riqueza potencial (1997: 169):

El labriego castellano es pobre y cultiva sus tierras por el sistema de barbecho, cuando el barbecho sólo se concibe en regiones ricas de ganado y ayunas de pasto.

El labriego castellano carece de aguas... y en lugar de canalizar el Duero talan montes...y se organizan rogativas.

El labriego castellano necesita asociarse... y malgasta su vida en pleitear por lo más nimio... colocándose bajo el dominio absoluto del usurero, del abogado o del cacique.

El labriego necesita aprender a cultivar su hacienda y, en lugar de educar a sus hijos en las granjas agrícolas, consume sus ahorros en hacer de ellos abogados, médicos o sacerdotes, gentes que carecen del amor a la tierra.

Frente a este paisaje y paisanaje de postración extrema, existe un litoral rico y populoso, joven y fuerte, que se ha embarcado en un proyecto industrial sin posibilidad de retorno a los viejos tiempos. Pero ese pujante industrialismo del litoral está apesadado en sus propias contradicciones. Incapaz de competir en el mercado mundial, ha de acudir a los aranceles y a la tarifa proteccionista; privado del mercado colonial, necesita urgentemente abrir mercados interiores. Para ello, es preciso que el núcleo nacional, la meseta castellana, ofrezca un mercado de consumo suficiente, es preciso la urgente industrialización de la agricultura castellana que convierta a Castilla en una región de vida intensa, de ríos canalizados y abonos químicos, una región donde

se dispare el consumo de sus habitantes en demanda de productos industriales, una región donde las chozas de adobe sean sustituidas por casas de colores y el tétrico garbanzo de su dieta por la carne sangrienta y el vinillo ligero que puebla la cabeza de imágenes sensuales. «Una Castilla –dice Maeztu (1997: 169)– alegre y rica, bien poblada por gentes que amen la vida... y que empleen los productos de la tierra en crearse comodidades y bienestar». Mientras el centro no se renueve y progrese, es inviable el futuro industrial del litoral.

Constatado el desigual desarrollo entre centro y periferia y señalada la mutua dependencia que ambas zonas mantienen entre sí, Maeztu se pregunta quiénes serán los agentes de este colosal cambio de la agricultura mesetaria y de la modernización general del país. Por supuesto, no serán los políticos. Para acometer la empresa de la renovación de la agricultura de la meseta, piensa Maeztu, no son precisos los políticos de la reforma sentimentalista e ideales democráticos, ni los otros de la tradición y orden con sus estados constituyentes, épicas glorias y marchas de Cádiz. El sistema alternante de conservadores y liberales, según Maeztu, no engaña a nadie. Sólo quieren controlar el Estado en favor de una clase política leguleya que recurre a la práctica del expedienteo para paralizar el dinamismo de los capitales industriales. Tal vez esta clase política sea la última defensora de los intereses de los terratenientes castellanos que vedan vaciarse sus fincas de aparceros el día que las industrias agrícolas les ofrecieran un salario aceptable.

¿Quiénes, pues, van a trabajar en el proceso modernizador del país? Maeztu responde, de forma impasible, que los de siempre. No la aristocracia decadente ni la tradicional clase media que se consume miserablemente en el hampa política. Tampoco las clases oprimidas que no llegan a entender que su salvación está en el socialismo y, por tanto, ni protestan ni se agitan. «Compárese –dice Maeztu (1997: 176)– el cuadro de quietud, de despoblación y de miseria que ofrece la agrícola meseta castellana con el de nuestras regiones de la periferia, esencialmente mercantiles e industriales». Por supuesto, tampoco la clase intelectual que se dedica a cantar leyendas medievales muertas como si la belleza de las fábricas y la bolsa no fuera de un orden superior.

Los de siempre son los olvidados, los que sostienen con sus impuestos el aparato del Estado, pequeños propietarios que trabajan su tierra como el señor Raventós, acuciados por las nuevas formas de producción agrícola y la defensa de sus intereses, artesanos atentos a la última innovación técnica y obreros con conciencia de sus intereses de clase. Pero, sobre todo, son esas clases comerciales e industriales que se han reunido en la Asamblea de Zaragoza para hablar del problema de España, «las únicas clases –dirá Maeztu (1997: 173)– que a hablar tienen derecho, las únicas que han impulsado a la nación en la corriente de la vida moderna».

Sólo de estas clases puede emerger un racimo de individualidades sensatas y enérgicas, porque en un país como España, atrasado e ignorante, envilecido por un sistema de recomendación y compadrazgo, es casi un milagro que pueda surgir espontáneamente gente nueva dispuesta a conducir el gran proyecto de la modernización. Son, pues, contados los individuos que no van a enmudecer ante el acoso agobiante y retórico de las pasadas leyendas, que usarán el lenguaje civil y sincero que se debe

a los pueblos caídos y que encontrarán en el trabajo incesante sus mejores horas de alegría positiva. Estos hombres, que son pocos, terminarán agrupando en torno suyo a la nación trabajadora, y de ellos saldrá otra España, más noble y más rica.

Pero queda por mencionar el *deus ex machina* del gran argumento regeneracionista del joven Maeztu. Esta gran fuerza transformadora, que obra a impulsos de un «egoísmo salvador», casi independientemente de los actores sociales, no es otra que el gran capital, el capital industrial. Y es ahora cuando este joven, tan resistente a cantar las glorias patrias, de repente invita a sus lectores a cantar al oro, al oro vil que habrá de transformar la seca faz del terruño mesetario, al vil metal que irá haciendo la otra España. Es como si, de repente, frente a la España del espíritu ruin y del expediente, surgiera una España industrial del litoral que practica la ruda concurrencia y la brutal lucha por la vida, pero que está transfigurada por ese impulso sagrado del «egoísmo salvador». Porque la voluntad de dominio del capital no es otra que la de hacer un gran negocio. Esta es la fuerza objetiva del capital que le vuelve irresistible y frente a la cual ética, política y filosofía son puras zarandajas. Así, pues, la colonización de Castilla resulta ser un doble negocio de suprema importancia para el litoral: por un lado, se invierten y hacen productivos los ahorros ociosos y, por otro, se abren mercados interiores para las industrias periféricas. Frente a este proceso imparable del capital, nada puede ni el viejo espíritu que se bate en retirada, ni los escrúpulos monjiles, ni la caduca democracia leguleya que intenta paralizar los capitales mediante el recurso del expediente. «Avanza indiferente –nos dice Maeztu (1997: 168)– y arrolla a los que tratan de obligarle a detenerse. Así ha poblado de fábricas y vías férreas las provincias pastoriles de otros tiempos». Y es así como los separatismos vasco y catalán aparecen a los ojos del primer Maeztu como dos movimientos progresistas en cuanto responden a la voluntad de hegemonía y de conquista de los capitales vascos y catalanes.

La colonización de Castilla debe tornarse, pues, en el nuevo ideal de los intelectuales, tomando buena nota de que para la renovación de la agricultura de la meseta lo que se necesita son bancos agrícolas, sindicatos capitalistas, ruda concurrencia, brutal lucha, en definitiva. Se trata de cantar, ahora sí, la epopeya del dividendo y del negocio replicando lo más exactamente posible la conquista del lejano Oeste norteamericano por los miembros más capaces y ambiciosos del Este. Si esta industrialización del suelo castellano no la realiza el litoral, se hará de todas formas, aunque no por manos españolas. Hasta ahí llegaba el convencimiento de Maeztu sobre la inexorabilidad del proceso modernizador.

### La conquista fallida de Las Mesetas

Pocos años después de que apareciera *Hacia Otra España*, Unamuno repasa el proyecto apasionado de Maeztu demostrando su inviabilidad con argumentos de corte económico que para nada recuerdan los tópicos de la literatura noventayochista. Está de moda, dice Unamuno (1973: 89), hablar de la conquista de las mesetas, pero nadie explica los motivos íntimos por los que tanto propietarios como capitalistas se resisten a esa conquista. Ni nadie explica tampoco cuál es la constitución económica de las mesetas.

Gran parte de Castilla, dice Unamuno, no ha entrado definitivamente en el periodo propiamente agrícola. Esta persistencia del tipo pastoril es evidente en la trashumancia, que supone abundantes pastos naturales, y en los restos de propiedad comunal que, por lo común, es de pastos. Es más, no pocos caracteres psíquicos del pueblo castellano podrían explicarse, como lo hace Renán con los hebreos y, entre nosotros, Lisón (1978: 40-110) con las provincias del norte peninsular, por su estilo de vida pastoril.

Ante el conflicto de intereses entre manufactureros y terratenientes, habrá que preguntarse si la colonización de las mesetas interesa a los propietarios, a los capitalistas, a ambos bandos o a ninguno. Pues bien, el paso del estado ganadero al agrícola puede implicar, en un momento dado, mengua de aprovechamiento. En otras palabras, que hay terrenos de pastos que roturados mantendrían menos gente de la que hoy mantienen. Pero los ganaderos no están por esa transición, ya que el trabajo «añadido» de la labranza sobre la explotación ganadera excede al aprovechamiento diferencial de la agricultura frente al pasto. Por su lado, el capital, consciente de la ley de los rendimientos decrecientes prefiere invertir en el cultivo de fértiles vegas antes que dedicarse a conquistar las dehesas. Por esa misma razón, los propietarios de las dehesas rehúyen toda intensificación en los cultivos por parte de los renteros por miedo a que les esquilmén su tierra. Y lo que no trae cuenta a los grandes propietarios o a las empresas particulares, podrían hacerlo los colonos mismos con su labor oscura de madreporas, dice Unamuno, recordando su vieja metáfora de la intrahistoria. Pero cómo van a hacer tierra los colonos con arrendamientos que no exceden de cinco años, porque los impuestos de derechos reales dificultan sobrepasar ese plazo. ¿De dónde saca el colono el capital si la caja de ahorros impone una asfixiante brevedad en los plazos y harta cuantía de gastos notariales?

Pero hay más. La ley del tránsito de la ganadería a la agricultura no es tan inexorable que no pueda admitir retrocesos. Afirma Unamuno (1973: 81) que en la provincia de Salamanca las rentas de la tierra son tan bajas que resulta tentador sustituir mil renteros por diez mil ovejas, como hacía la duquesa de Sutherland. Con lo que nos encontraríamos con una situación de regresión evolutiva en la que las ovejas se comen a los hombres como en ese extraño país de que habla Tomás Moro en su *Utopía*. La relación inestable entre agricultura y ganadería, entre roturación y pasto, no la arreglan, según Unamuno, ni los regeneracionistas ni los ingenieros agrónomos.

Y luego está el tema de la innovación tecnológica. Sólo los progresistas cándidos (¿Alude Unamuno al joven Maeztu? Muy probablemente), sin el menor sentido de los procesos de cambio, piensan que el mero contacto con una tecnología productiva es suficiente para que un pueblo se incorpore al proceso de industrialización. Y cuenta Unamuno que cuando los ingleses llevaron a la India el arado de vertedera, al ver los naturales sus efectos en el cultivo lo pintarrajearon y erigieron como un ídolo al que rendir culto. «Así se ven por el país, sigue diciendo, tantos idólatras de la máquina que no paran y tanta máquina que ha tenido que parar». Y añade Unamuno (1973: 80), con una clarividencia sociológica sin duda inspirada en textos de Durkheim, que son pocos los que se fijan en el fatal círculo según el cual, si el aumento de población depende del progreso económico, éste a su vez depende y, en mayor medida, de los



incrementos demográficos. La aplicación de este axioma durkheimiano al caso de Castilla, diezmada en su población, no necesita comentario.

Como Maeztu, Unamuno también reconoce que el capital siempre hace lo que más le conviene. Pero a diferencia de Maeztu, Unamuno no cree que ese impulso de egoísmo resulte salvador para el resto de las clases sociales. Y así sospecha que el capital se lucra más del estado lamentable en que están las mesetas de lo que se lucraría de intentar mejorarlas. Por lo pronto, la agricultura central, tal como se halla, es el más poderosos soporte de la industria periférica, y una de las funciones de los desolados páramos castellanos es producir población excedente, un ejército de brazos baratos para las fábricas del litoral.

A su vez, el capital empleado en compra de tierras es un capital improductivo, ya que no revierte en el cultivo de la tierra. De ahí la importancia de la usura y de la hipoteca. La hipoteca se come al pequeño propietario, pues su interés absorbe la mayor parte del producto. Se contrae no para mejorar las tierras, sino para hacer frente al pago de éstas. De ahí su carácter improductivo. El labrador se empeña no para mejorar, sino para comprar. Ante la inexistencia del capital de cultivo, la consecuencia obligada es las malas cosechas, un cultivo de rapiña que agota la tierra: se extienden los cultivos, pero no se intensifican. El efecto de la «conquista», según Unamuno, no sería otro que extender una red implacable de hipotecas en las dos mesetas con una agricultura de rapiña. Este es el bosquejo frío y razonado de la agricultura mesetaria. La propiedad media perece. Sólo se sostiene la gran propiedad y la ínfima que, por maravilloso proceso, la alimenta y la sostiene. ¡Qué lejos estamos de esos pequeños propietarios como el señor Raventós, que iban a emprender, según el joven Maeztu, la regeneración del país!

### El socialismo del primer Maeztu

Después de un repaso atento a *Hacia Otra España*, se pregunta Blanco Aguinaga (1970: 182) si es posible una lectura socialista de la única obra de juventud de Maeztu. Sólo en el caso de descubrirse una implícita o manifiesta dimensión dialéctica, razona Aguinaga, *Hacia Otra España* sería realmente un documento socialista según el cual la España capitalista inminente no sería sino una etapa a superar históricamente, la gran industria transformada al labrador en proletario sólo para hacer que las relaciones de clase en el campo estén al mismo nivel que en las ciudades, y la tecnología burguesa sería revolucionaria en tanto en cuanto destruiría su propia base produciendo, a la larga, sus propios enterradores.

Blanco Aguinaga, en un afán meritorio por superar viejos tópicos y tras un atento escrutinio, descubre rasgos de manifiesto corte marxista. Así, el joven Maeztu, cuando nos explica cómo se hará la nueva España, evoca la ley de hierro de los salarios y nos dice (1997: 220) que «los pobres ganan siempre, en tiempo de bancarrota y de bonanza, el mínimo del salario imprescindible para la conservación de la masa obrera». El concepto de alienación, como divorcio entre el productor y la cosa creada o el productor y los medios de producción, queda patente en la afirmación de que la industrialización del campo (1997: 221) «no aprovechará a los actuales labradores, que se convertirán en jornaleros de extrañas propiedades». Tan convencido está Maeztu

de que la superación de las contradicciones del proceso social dialéctico debe ir avanzando etapa por etapa que afirma que, para que esta marcha dialéctica sea fructuosa, es antes necesario que se conviertan en jornaleros los labriegos arrendatarios y que vistan de blusa los hampones señoritos de los pueblos. En este mismo orden de cosas, Maeztu denunciará la triste eficacia de las agitaciones agrarias anarquistas que quieren saltarse la etapa industrial en el desarrollo social dialéctico.

Dentro del pasaje que comentamos, hay una evocación a un párrafo del Manifiesto Comunista, anteriormente citado, en que se afirma cómo la burguesía, en su desarrollo productivo, ha arrebatado su aureola a todos los profesionales liberales para convertirlos en asalariados. Dicha evocación, por su carácter de alusión a la propia trayectoria vital del autor, es como si ejerciera un hondo sentido de catarsis purificadora. Dice así el texto (1997: 221):

Tampoco ha de realizarse esta transformación en beneficio de la bohemia bien vestida que sale de la universidad..., y que ha de resignarse en buena parte a cambiar el sombrero por la boina. El caso de los dos abogados que ingresaron en un taller como aprendices de tallista, se repetirá miles de veces. ¡Tanto mejor!

Y el carácter internacionalista del proletariado quedará patente en la indiferencia con que el obrero del País Vasco contempla que sea una u otra la bandera que ondee en un edificio público. Y, finalmente, está el texto emblemático de la asamblea de Zaragoza susceptible de ser interpretado desde claves diversas (1997: 176):

La industrialización del campo se hará, no por patriotismo ni por equidad, sino por espíritu de lucro, para asegurar mercados a las fábricas, como se hizo en la colonización de las praderas del Far West por los industriales yanquis del Este a mediados de siglo. Pero ¿qué importa? Así, de la España del periodo burgués saldrá una formidable agitación obrera. Lo que Pablo Iglesias no ha conseguido en veinte años, lo realizará en muy pocos el nuevo espíritu que las clases conservadoras manifiestan... Tendremos una era de agitación socialista; de reformas y reglamentaciones de trabajo. Y cuando nos hartemos de regímenes conventuales y de jaulas, soplarán nuevamente los aires individualistas, los aires que vigorizan a los poderosos ejemplares de la especie.

Bello texto de inspiración marxista si no fuera por la coda. Pero esos aires individualistas de que habla Maeztu, los interpreta Aguinaga como la culminación a que llega la sufrida o militante humanidad después de haber trascendido las distintas e imperfectas formaciones sociales. Con fino tacto advierte que Maeztu, en su proyecto de modernización, se atiene básicamente a las etapas marcadas por Marx: acumulación y expansión de capitales por la industria burguesa, alienación de los trabajadores, adquisición de conciencia y lucha de clases, reformas y reglamentaciones laborales para terminar, finalmente, en la revolución. Si a esto se añade la propia confesión de Maeztu a Ortega hacia el 1910: «Me habla usted de socialismo; yo también soy socialista», no tiene nada de extraño que Aguinaga suscriba la dimensión dialéctica de *Hacia Otra España* y su carácter de documento auténticamente socialista.

## Rabioso darwinista

Mi lectura de *Hacia Otra España*, se inclina, en cambio, del lado darwinista. No es que deje de advertir los rasgos de inspiración marxista señalados por Aguinaga, pero creo que el aliento general de la obra, lo que confiere una cierta consistencia a un trabajo sin articulación interna, tiene un marcado carácter de darwinismo social. De todas formas, no se debe olvidar que tanto el materialismo histórico dialéctico como el darwinismo social proceden del mismo paradigma evolucionista y que las dos teorías priman las condiciones materiales de la existencia, la lucha y el conflicto donde, finalmente, un bando, el de los mejores, se impone sobre el resto. Y aunque aquí acaban todas las semejanzas de dos construcciones teóricas, por lo demás, opuestas, no hay duda de que ciertos postulados son comunes a ambas. Nada tiene de extraño que Maeztu navegue entre ambas en una ambigüedad difícil de definir.

En una primera aproximación, se diría que el joven Maeztu se siente seducido por el esquema de *El Capital* y del *Manifiesto* que le permiten asir la realidad de una forma sólida, viril y comprensiva. Este tipo de seducción es muy frecuente en jóvenes intelectuales como a la sazón lo era Maeztu. Recurren al materialismo marxista como un potente instrumento de aproximación a la realidad, sin sentirse de veras involucrados ni en la carga axiológica ni en el compromiso revolucionario que comporta el sistema. Este podría ser el caso del joven Maeztu donde es muy difícil conciliar su respeto a las etapas evolutivas del proceso dialéctico con ese regusto biologicista por «los poderosos ejemplares de la especie» y con ese manifiesto desprecio del Estado, contemplado como encamación del parasitismo social, asilo de tullidos al abrigo de la competencia.

En una segunda reflexión, sin embargo, veo que los temas que atraviesan de cabo a rabo las páginas del libro son los temas típicos del darwinismo social, así como las soluciones aportadas son las mismas que aportaría Sumner desde su cátedra de Yale, eso sí, revestidas de una terminología marxista que proporciona una cierta organización a su discurso. Aunque el apasionamiento, casi la agresividad, con que contempla a los miembros menos favorecidos de la «horda» está muy lejos de un análisis riguroso marxista. Me propongo mostrar estos puntos en lo que sigue.

Antes que nada, se debe considerar la descalificación de las reformas sociales como hueros sentimentalismos que se refugian en grandes ideales para eludir el imperio de los grandes hechos egoístas. Los pensadores nuevos, según Maeztu, colocan el egoísmo salvador por encima de la noción de justicia. Se encaran con los hechos por sí mismos, sin importarles un bledo las razones de progreso y de justicia que el viejo intelectual necesita para explicarse la sucesión histórica. El hombre sano, continúa Maeztu, sigue su camino sin cuidarse de otros códigos que de aquéllos en cuya sanción interviene la Guardia Civil. No es que sean inmorales; son amorales simplemente porque al pisar a los de abajo para encumbrarse, no sienten ningún dolor, como tampoco sienten alegría cuando su marcha ascendente repercute positivamente en la vida de sus congéneres. Así es la vida. Y concluye Maeztu con un retruécano sangriento: «Los hechos se realizan sin someterse a fórmulas éticas que terminan siendo fórmulas tísicas».

Cuando Nakens reprocha a los jóvenes coetáneos de Maeztu estar enamorados del simple sucederse de las cosas, del dios-éxito, de estar convencidos de que la evolución humana no tiene otro objeto que el producir unas cuantas individualidades poderosas, Maeztu le responde con harta suficiencia que especular sobre las cosas condenándolas o aplaudiéndolas en nombre de una cierta noción de justicia, lo hace cualquiera. No se necesita ser un Hércules para tamaño empeño. «Yo también he sido víctima intelectual –le confiesa Maeztu– de la noción de justicia». Pero ahora el joven Maeztu se halla inmerso en el reino del instinto. Un instinto de defensa y empresa, de egoísmo nacional que es, en definitiva, en lo que consiste el patriotismo.

Según Maeztu, llegar mediante reflexión lógica al imperio del instinto ha sido el empeño sobrehumano de autores como Max Stirner, Shopenhauer, Malthus y Nietzsche, así como del darwinismo social, estilo Sumner, en sus aplicaciones al campo de la política social. Gracias a estos autores, el hombre vuelve a encontrarse solo frente a la brutal y ciega sucesión de los hechos y, gracias a ellos, las ciencias sociales como la sociología o la política marchan por nuevos derroteros. Desde esta perspectiva, los valores se invierten y el hombre mide su grandeza no tanto por su capacidad de resistencia frente a la fatalidad sino por su esfuerzo por adaptarse al dinamismo de las cosas y caminar al compás de los hechos. Estas ideas de Maeztu resuenan como un eco fiel de aquellas otras que usara Sumner (1963: 171) cuando criticaba despiadadamente el absurdo intento de los reformistas de poner el mundo patas arriba. El primer impulso del hombre moderno razonaba Sumner, es aprobar leyes y regulaciones para prevenir aquello que le repugna. Pero una cosa que es inevitable, como es la organización industrial capitalista, es algo que no se puede controlar y lo que hay que hacer es mentalizarse y aprender a vivir con ella. Así, cuando el hombre moderno se enfrenta a lo inevitable, debe saber que las regulaciones se las debe aplicar a sí mismo y no a los hechos sociales.

Si el concepto de reforma social dirigida no estaba dentro del esquema regeneracionista de Maeztu, el de revolución estaba en sus antípodas. Los revolucionarios, como el señor Nakens, dice Maeztu, necesitan ahorcar al último carlista con las tripas el último cura para lograr el progreso social. Pero en la vida real no pasa nada. Y esta abulia del alma de la raza es una vergüenza para los ideales revolucionarios. Ya nadie habla de ellos. Y lo que para los revolucionarios es un cobarde silencio, para Maeztu resulta un silencio admirable, ya que la gente, dando de lado a la cosa pública, se empieza a interesar por lo que realmente interesa: los negocios privados. Los partidarios del hacha y de la tea llaman a eso egoísmo mortal, pero Maeztu (1997: 215) no duda en calificarlo de «egoísmo salvador para las reses vigorosas que son las que avaloran y acreditan una finca».

Qué lejos estamos del Maeztu que, oteando el horizonte de las formaciones sociales, contempla la revolución, según Aguinaga, como un estadio necesario dentro del materialismo dialéctico. Y qué cerca de los planteamientos darwinistas, como el de Sumner, según los cuales la pobreza no se erradicará con rupturas sociales o planes reformistas sobre el papel, sino mediante una intensificación de la lucha social dentro de la organización industrial capitalista. «Dejad que cada cual –dice Sumner (Hofstadter, 1955: 61)– lleve una vida sobria, productiva y que eduque a sus hijos en esa misma forma de vida, y la pobreza habrá desaparecido en unas pocas genera-

ciones». Porque este viejo mundo, al decir de Sumner, no nos garantiza la felicidad y aunque cambia, lo hace a un ritmo geológico. Nuestro esfuerzo por acelerar ese cambio, comparados con las fuerzas espontáneas que realmente lo mueven, son como el empeño de los hombres por desviar el cauce de los ríos. Nadie escapa a la corriente. Y pretender mirarla desde fuera, criticarla o planear su cambio es tan sólo un ejercicio de imaginación. Nos arrastrará a todos; y lo único inteligente que se puede hacer es registrar su curso mientras nos arrastra, aunque esto nos dé la falsa ilusión de que somos nosotros quienes llevamos las riendas de la ola. «Por eso, la mayor locura de que es capaz un hombre –termina Sumner (1963: 180)– es sentarse tranquilamente a diseñar sobre el papel la forma que ha de tener el nuevo mundo».

La fe con que Maeztu recurre al capital como panacea de todos los males de la patria es otro componente importante de su darwinismo social. Llegado a este punto, el joven Maeztu (1997: 222), tan remiso a cantar las viejas glorias de un país decadente, entona un arrebatado canto al dinero: «Cantemos al oro; el oro vil transformará la amarillenta y seca faz de nuestro suelo, el oro vil irá haciendo la otra España». Versos de preludeo que preparan la gran obertura de esa otra obra *El Sentido Reverencial del Dinero* que compondrá Maeztu en 1926, a su vuelta de Estados Unidos, cuando ha dejado ya de soñar en otra España para instalarse y vivir en la de siempre. Pero, mientras tanto, es tal la fe reverencial con que el joven Maeztu contempla el dinero que no puede por menos de compararlo ventajosamente con los símbolos más sagrados: «Cuando sobre la espada del militar, ¡a cruz del religioso y la balanza del juez ha triunfado el dinero, es porque entraña una fuerza superior a la de esos artefactos». Sin duda, esta última expresión de «artefactos» entraña una clara intención desacralizadora de los viejos emblemas. Es como si ante la apoteosis del becerro de oro, todos los restantes símbolos sagrados de la vieja cosmovisión quedaran despojados de su aureola sagrada para convertirse en meros instrumentos de una modesta función subsidiaria. Una vez más, se advierte que, tanto para el materialismo dialéctico como para el darwinismo social, la rampante voracidad burguesa nivela por abajo las encumbradas profesiones de la vieja sociedad. Ya don Juan Valera había abierto la puerta de esta atrevida tendencia secularizadora llamando a las insignias sagradas de la realeza los chirimbolos regios.

Está claro, pues, que, tanto para Maeztu como para Sumner, el capital es fuerza, es poder. Abarca todo el conjunto de fuerzas productivas, utillaje, tecnología, que someten las fuerzas naturales y las ponen a trabajar. Por eso mismo, Maeztu valora muy positivamente que el cuadro de redención trazado por el señor Costa no apelara a los viejos colorines de libertad y orden, sino al poder transformador de la técnica. Como se sabe, la realización del proyecto costista no dependía de una revolución, ni de un pronunciamiento sino de la ingeniería hidráulica, esto es, del poder de la ciencia y de las máquinas. Estos son los dos pilares de la civilización moderna, dice Sumner (1963: 146). Si cualquiera de los dos falla, ya sea porque el capital se agota o porque la ciencia y tecnología no son las adecuadas a los retos planteados, toda la civilización colapsará.

Es una lástima, piensa Maeztu, que Costa no haya apurado las últimas consecuencias de su propuesta y que su condición de literato, abogado y retórico se haya dejado sentir al endosar a la hermosa palabra «hidráulica» esa otra, vieja y contaminante,

de «política». Ya se ha visto cómo el apoliticismo del joven Maeztu no toleraba la idea costista de que las clases productoras deberían agruparse en un nuevo partido político para llevar a cabo la debatida política hidráulica. «¡Basta de utopías!», repite frecuentemente Maeztu. No son los gobiernos los que han de hacerla España nueva, ni incumbe a la política la tarea capital de mejorar la condición de nuestro suelo. Es a los hombres de negocios a los que corresponde la explotación de esas riquezas ocultas en las llanuras esteparias. Ellos han de explotarlas sin acudir a la formación de más partidos políticos. Entre otras cosas, porque la clase capitalista es la primera interesada en meter en cintura a la administración siempre «tan corta de piernas y tan larga de manos». Puesto que ellos pagan los derroches del Estado, son los más interesados en guardar la llave de la caja y hacer que la máquina trabaje.

Atendiendo a la motivación del capital, Maeztu concluye que la reconstrucción del país debe entenderse no como una empresa romántica sino como un gran negocio. Esta política del negocio sobre la del expediente fue la reclamada por la Asamblea de Zaragoza para resolver la situación de las marinas, la militar y la mercante, ambas confundidas y agrupadas bajo una misma autoridad militar. Sin duda, la separación de ambas marinas sería un gran negocio para las clases conservadoras ya que provocaría una organización del Estado más ágil y efectiva, sin engranajes inútiles y perjudiciales.

Pero donde se debería imponer esta política del negocio es en la modernización industrial del país, porque la industrialización agrícola de las mesetas, imposible para los pequeños capitales, se hará no por patriotismo o por equidad, como postula el señor Nakens, sino por espíritu de lucro, para asegurar mercados a las fábricas, como se hizo la colonización del Oeste norteamericano por los industriales de las antiguas provincias del Este.

Maeztu no deja de advertir que un capitalismo salvaje y desbocado abriría la puerta de la concentración de riqueza, de la corrupción y abuso del poder. Pero ¿qué importa?, dice Maeztu arrogantemente replicando las palabras de Sumner cuando, diez años antes, justificaba desde su cátedra de Yale la concentración de riqueza en unas pocas manos. ¿Qué importa que los millonarios que acumulan grandes fortunas –se pregunta Sumner (1955: 156-157)– sean tontos y vulgares? Es un error prestar tanta atención a los muy ricos mientras se ignora cómo las masas se benefician y se tornan crecientemente prósperas gracias a que estos capitanes de empresa ponen en marcha la gran maquinaria industrial. Y añade Sumner este párrafo de neto carácter darwinista (1955: 156-157):

Los millonarios son el producto de la selección natural, que actúa sobre el organismo social para escoger a aquellos que reúnen condiciones de dirección y mando. Precisamente porque han sido elegidos, es por lo que la riqueza se acumula en sus manos. Dejad que uno de ellos cometa un error y veréis cómo la riqueza acumulada se atomiza. Ciertamente gozan de altísimos ingresos y viven en la abundancia, pero este arreglo de unos pocos ricos y una masa crecientemente próspera es un buen negocio para la sociedad. Su selección y ejercicio profesional están gobernados por una implacable ley de competencia que garantiza que en ese círculo privilegiado sólo están los que deben estar y que seguirán ahí en tanto en cuanto observen la conducta apropiada. Este es el mejor correctivo de su arrogancia y prepotencia.

Ni que decir tiene que este bueno de Sumner, a quien sus biógrafos nos pintan como un profeta desabrado de la ética protestante y del implacable rigor de la economía ricardiana, mientras aconsejaba a los pobres una vida de áspera laboriosidad, a los ricos les brindaba el favor de su monumental ingenuidad. Maeztu, que era más joven pero menos ingenuo, daba por descontada la corrupción de las clases dominantes, pero su pasión por la eficacia y su exclusivo ateniimiento a los hechos de la realidad social le hacían transigir con la inmoralidad que produjera resultados. «Más importante que la inmoralidad es la manera de practicarse», decía Maeztu (1997: 196). Según él, hay una inmoralidad de la administración, frecuente en España, que favorece los intereses creados, normalmente los de los terratenientes, frente a los intereses por crear, que suelen ser los de los industriales. Esta inmoralidad no es de recibo, no tanto por su déficit ético sino por el estancamiento de la industria que conlleva. Hay, en cambio, otro tipo de inmoralidad, frecuente en los Estados Unidos de América, que favorece los intereses por crear de los industriales frente a los intereses creados de los propietarios y que quedaría justificada en función del dinamismo que imprime al desarrollo general. La conclusión va de suyo. Si las regiones industriales españolas gozaran de la misma autonomía política de que gozan las norteamericanas, es claro que los gobernantes regionales estarían más dispuestos a favorecer legal o ilegalmente los intereses por crear de los capitales ociosos.

Este culto a la inexorabilidad de los hechos sociales, con manifiesto desprecio de los códigos éticos (propios de pueblos tísicos [i] y no de superhombres), hace de Maeztu un darwinista recalcitrante y encanallado. Afortunadamente, dice, España comprende, al fin, que lo que necesita son canales, fábricas, carreteras, vías férreas, barcos de tráfico y no constituciones. La modernización del país está por encima de todo, hágase cómo se haga. Por eso, se imponen los hombres más laboriosos, dotados de aptitudes administrativas, los que mejor conocen el funcionamiento del comercio. Todos ellos, en su paso por la vida, dejan la impronta de su obra. El negociante que para ganar dinero hace una casa, un barco, una acequia, deja a su patria una obra, al menos, tan positiva como el poeta que crea una imagen, el militar que gana una batalla, o el filósofo que funda una escuela. Estamos, de nuevo, ante la nivelación por abajo de las otrora sacralizadas profesiones frente al arrastre de la revolución industrial burguesa. Y he aquí un ejemplo más de lo que, en palabras literales de Sumner, «unas clases deben a otras». De la obra del capitalista y negociante, se aprovecha todo el mundo. Igualmente, del nuevo espíritu de las clases burguesas, augura Maeztu que surgirá una formidable agitación socialista que ni los más sagaces líderes de la izquierda hubieran podido predecir ni producir. Pero aquí estamos ya en la otra fuente de inspiración del joven Maeztu, que hace de su escrito de juventud una obra ambigua susceptible de variadas lecturas.

## **El movimiento de las cosas**

Hacia finales de 1935 o comienzos de 1936, Baroja no recuerda bien (1982: 154), se encuentran en el mismo vagón de tren, en un viaje de vuelta a Madrid desde el Norte, don Pío y Maeztu. Hacía más de doce años que ambos autores no se habían visto y el encuentro no tuvo nada de exultante. Baroja confiesa que, de haber podido,

lo hubiera esquivado. Maeztu había sobrepasado los sesenta y estaba en el cénit, un decir, de su popularidad. Varias señoritas se hicieron las encontradizas para recoger la firma de Maeztu estampada en un álbum. No así la de Baroja. A lo largo del viaje, Maeztu habló de América; Baroja, de Álava y Vitoria. Da la sensación de que se trataba de un diálogo de sordos. Ciertamente, el escenario americano no entraba dentro del círculo de cosas que atrajeran la atención del desmemoriado don Pío.

Para Maeztu, en cambio, desde su experiencia antillana y su paso por Nueva York, América constituía un referente que nunca le abandonaría de por vida. Para entonces, su experiencia americana se había dilatado considerablemente y podemos imaginarnos que le habló a Baroja de su estancia en Buenos Aires como embajador, sus viajes por diversas repúblicas latinoamericanas y, cómo no, de su gira como conferenciante por los Estados Unidos en el año 1925. Para Maeztu, atento observador de la escena internacional, este país era un magnífico banco de pruebas donde se podía contrastar la evolución de las sociedades industriales, esto es, el movimiento de las cosas.

Llama poderosamente la atención las reiteradas veces que Maeztu recurre a esta expresión, «el movimiento de las cosas», en la tercera parte de *Hacia Otra España*, para explicar los procesos de cambio social. Podría entenderse como un comodín de uso fácil para salir del paso o como un topicazo de la jerga intelectual del momento; tal vez, como un *deus ex machina* siempre postulado y nunca demostrado. Yo me inclino a pensar que dicha expresión nace de una consciente intencionalidad, que coloca al joven Maeztu dentro del esquema evolucionista de finales de siglo y que le impele a ver y organizar la realidad desde ese paradigma ambicioso que es la ley general de evolución alumbrada por Spencer.

Parafraseando a Durkheim, se podría decir que el movimiento de las cosas no es sino la contundencia con que se imponen los hechos sociales en movimiento independientemente de cualquier resistencia venga de donde venga. Esos hechos sociales, o creencias colectivas, como diría Ortega (1996: 82), tienen ese carácter peculiar de ser vigentes, esto es, de hacerse sentir sobre el actor social, aunque sea negativamente, por el simple hecho de estar ahí, como la pared con la que tengo que contar, o por el simple hecho de moverse hacia un punto, como el viento con el que también tengo que contar si quiero llegar a puerto. Esa ineludible vigencia es la que resalta Maeztu (1997: 168) cuando afirma que «el proceso económico se cura en salud de escrúpulos monjiles. Cuando da en avanzar, es inútil colocarse entre las medas o interponerse en su camino en actitud hostil: avanza indiferente... Así ha poblado de fábricas y vías férreas las provincias pastoriles de otros tiempos».

Pero, curiosamente, la mayor vigencia de esos hechos sociales en movimiento no se debe al simple hecho de que estén ahí moviéndose, sino al hecho de que los miembros más despiertos de la especie y, finalmente, los grupos sociales terminan adhiriéndose al movimiento de las cosas mediante una sutil comunión con el repertorio colectivo de ideas que empujan los procesos de cambio. Así, Maeztu, hablando de la industrialización agrícola de las mesetas, dice sibilantemente (1997: 176): «Y como esta obra de renovación económica comulga con el movimiento de las cosas, será realizada y a ella me adhiero». Esto es, nada de lo que comulgue con el movimiento



de las cosas dejará de objetivarse; y la prudente postura de un actor social atento no puede ser otra que la de subirse al carro victorioso de los hechos que imponen su vigencia.

Cuando el señor Nakens fustiga la conducta de Ja juventud «actual», que reniega de los grandes ideales y se adhiere incondicionalmente a los grandes hechos egoístas, Maeztu (1996: 205) le responde que esa juventud laboriosa, que emigra al extranjero y vuelve para hacer un pedazo de patria, terminará convirtiéndose en una generación de hombres íntegros, por la sencilla razón de que «sabe confundirse con el movimiento de las cosas». Y resulta llamativo cómo en un tema tan nietzscheano como es la inversión de los valores (Abellán, 1997: 139), el joven Maeztu vuelve a recalar en este leitmotiv del movimiento de las cosas. Según Maeztu, el hombre moderno, despojado de referentes éticos, por fin se encuentra solo «ante la ciega sucesión de los hechos». Pues bien, su grandeza, ya se ha visto, no ha de consistir en resistirlos heroicamente sino en adaptarse al dinamismo de las cosas, teniendo bien en cuenta que, para interpretar debidamente los nuevos hechos, se ha de renunciar incesantemente al depósito de ideas recibidas sobre la justicia y la armonía social, por ejemplo. Sólo así se logrará, según Maeztu (1997: 212), «que nuestro instinto llegue a confundirse con el movimiento de las cosas; sólo entonces habremos hecho una España intelectual tan grande como la España de los místicos».

En fin, esta nueva España no se hará mediante un cataclismo revolucionario ni siquiera en virtud del resentimiento destilado por la derrota y pérdida de las colonias, «sino por la fuerza misma de las cosas; vamos hacía otra España, que han de crearnos los capitales muertos». Y si Maeztu aparenta estar tan seguro de la emergencia de esta nueva España, no es tanto por la eficacia del vil metal, que transformará la seca faz del suelo, sino porque «fundamos nuestro espíritu en el movimiento de las cosas, si no hemos de entorpecerlo... ¡Que no estorbemos los escritores!» (1997: 223).

Queda así relegado el escritor al papel de escribano que levanta acta del movimiento de las cosas. Sin embargo, anteriormente, en el proceso social dialéctico, por volver a la hipótesis de Aguinaga, al escritor le correspondía un papel más activo. Su función consistía en anatematizar el histórico espíritu de los hidalgos colocando, frente a los ojos hambrientos del cesante, el cocido que come el albañil a pie de andamio. Su función era atizar la natural inconformidad con el salario y mejorar las condiciones del trabajo, no sea que el capital vaya a comerse los propios músculos que lo engordan y reproducen. Pero ahora resulta que lo único inteligente que el escritor puede hacer, como quería Sumner, es registrar el curso del movimiento de las cosas... y no entorpecerlo.

A finales del año 1935 o comienzos de 1936, Baroja y Maeztu llegan a Madrid de un viaje por el Norte. Habían hecho el viaje juntos por pura casualidad y, al despedirse, lo hicieron «un tanto fríamente». Ninguno de los dos sospechaba (aunque tal vez Maeztu sí) que diez meses después Maeztu sería asesinado por un grupo de pistoleros de filiación anarquista. Seguramente, Maeztu había leído aquellas palabras de Sumner en su clásico artículo sobre el absurdo intento de cambiar el mundo: «todo hombre es hijo de su tiempo y no puede evitarlo; vive en medio de una corriente que lo arrastra».

## Bibliografía

- Abellán, J. L. (1997). *Sociología del Noventa y Ocho: un Acercamiento a su significado*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Azorín (1991). *Castilla*. Espasa Calpe, Madrid.
- Baroja, P. (1982). *Desde la Última Vuelta del Camino – Memorias. El Escritor Según El y Según los Críticos*. Tomo 1. Editorial Caro Raggio.
- Berman, M. (1991). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la Modernidad*. Siglo XXI, Madrid.
- Blanco Aguinaga, C. (1970). *Juventud del 98*. Siglo XXI de España Editores.
- Hofstadter, R. (1955). *Social Darwinism in American Thought*. Beacon Press, Inc.
- Lisón Tolosana, C. (1978). *Ensayos de Antropología Social*. Editorial Ayuso.
- Maeztu, R. (1997). *Hacia otra España*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Mumford, L. (1946). *Technics and Civilization*. Rutledge.
- Olmedo Moreno, M. (1965). *El pensamiento de Ganivet*. Editorial Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1996). *En torno a Galileo*. Espasa Calpe.
- Sumner, W. O. (1963). *Social Darwinism. Selected Essays of William G. Sumner*. Prentice-Hall, Inc.
- Unamuno, M. (1973). *El porvenir de España y los españoles*. Espasa Calpe.
- Varela, J. (1997). *Introducción a Hacia Otra de España*. Editorial Biblioteca Nueva.

### 2.4.3. EL DESENCANTO DE LA MODERNIDAD EN GANIVET<sup>39</sup>

*Las verdades sin el concurso de la fe son verdades muertas.*

(Secundino Valladares. *El desencanto de la modernidad en Ganivet*, p. 95)

#### El hombre que renunció a tener razón

Hoy, en la última recta del siglo que termina, nos resulta difícil entender el pensamiento de Ángel Ganivet; mucho más todavía su postura frente a la modernidad, o mejor, frente a la modernización de las sociedades industriales. En el transcurso de estos últimos cien años, la crítica más acerada y, tal vez, independiente, le ha convertido en blanco de dicterios. Le han llamado de todo: desde excéntrico y farsante hasta iluminado, reaccionario y estúpido. Sin duda, es Manuel Azaña (1976: 9-84) quien con mayor audacia pone en solfa el edificio conceptual del que fuera, al menos para su público de adeptos, el apóstol y fundador de la patria espiritual, el inventor de España. Nos lo pinta como «bilioso y huraño, requemado física y moralmente, misántropo y misógino; en rigor, poco sensible: eso es lo que le faltó para ser un gran artista». Dotado de una cultura desordenada, atrasada, y de una mente sin disciplina, dice Azaña, Ganivet alentaba una hostil e inconsciente prevención contra el ambiente europeo, prevención que le hacía considerar la civilización como una engañifa y la historia de los pueblos cultos como una inmensa mistificación. En definitiva, uno de esos listillos, «en esto es muy de su raza», dice don Manuel con castizo desdén, a quien «no se la da nadie». Ganivet sería ese tipo de fracasado que, arrancado de su medio «en que se crió y no se educó», llegado al umbral de la madurez, descubre que no le quedan medios ni tiempo para alcanzar los niveles superiores de la cultura.

Refiriéndose específicamente al *Idearium*, Azaña lo cataloga de efusión lírica que altera frívolamente las representaciones históricas, confunde emoción con juicio, y da por verdades probadas las imaginaciones del autor. Dado que muchas cosas se explican en base a alegorías y que los hechos históricos aparecen envueltos en paráfrasis, concluye Azaña que el valor del *Idearium* está en cualquier parte menos en la trabazón del raciocinio. Un ejemplo flagrante: el *Idearium* se abre con una hipótesis fundamental, esto es, el supuesto de la virginidad del alma española expresada alegóricamente por el dogma de la Inmaculada Concepción. Pues bien, Ganivet confunde el dogma de la Inmaculada Concepción con el de la virginidad de María, y resulta patético, según Azaña, imaginarse a Ganivet emocionado con la especulación de un error. Ganivet «no parece hombre de demasiados libros», pero es que ni el archivo de Simancas, de haberlo leído, aprovecharía a su temperamento. Ganivet, más que un pensador, sería un hombre ocurrente; y más que discurrir se escurre con desenvoltura y ligereza en cuestiones de cuya complejidad no se percata. Entra en los problemas como quiere y cuando quiere, tomándose libertades sólo admisibles en temas de pura ficción. Por eso, opina Azaña que el *Idearium* pertenece al género de escritos «licenciosos», un género apropiado para un público semiculto que ignora todo cuanto exceda los límites

<sup>39</sup> Valladares Fernández, S. (2000). El desencanto de la modernidad en Ganivet. En Robles Egea, A. y González Alcantud, J. A. (coords.). *Intelectuales y ciencias sociales en la crisis de fin de siglo* (pp. 93-119).

del saber de su oficio. Así, pues, concluye finalmente Azaña, mientras el *Idearium* se presenta como un noble esfuerzo por simular lo que España pudo ser y no ha sido, bienvenido sea; pero si se presenta como la quintaesencia española obtenida mediante el análisis riguroso de datos irrefutables de un saber objetivo, no es de recibo. Y resume don Manuel, sin ánimo de escandalizar: «Los medios intelectuales de Ganivet son hartamente inferiores a sus propósitos».

Julián Marías (1975: 93), más indulgente, se extraña de que Ganivet llame *Idearium* a un libro de tan escaso fuste ideativo y encima en latín, y no deja de reconocer que en este escrito Ganivet muestra la arbitrariedad con excesivo impudor:

Desde un punto de vista intelectual, el *Idearium* español es un libro insatisfactorio e insuficiente. Pero, a la vez, es profundamente atractivo, y sentimos que Ganivet confusamente, de una manera oscura y vacilante, «pone el dedo en la llaga» y ve o palpa cosas muy verdaderas. Su lema podría ser el dicho español «yo me entiendo y bailo solo», que no es el lema de la filosofía.

[...] Yo diría que Ganivet rara vez «tiene razón», pero que con frecuencia está viendo cosas importantes de las cuales habría que «dar razón». Y esto es precisamente lo que tendría que hacer, después de su muerte, la teoría (Marías, 1975: 94-95).

Entre la posición de Azaña y la de Marías media un abismo. Aunque en el plano intelectual ambos concuerdan suscribiendo conjuntamente el análisis riguroso y los datos irrefutables de un saber objetivo, racionalista y positivo, y calificando, por consiguiente, de insuficiente el bagaje intelectual del *Idearium*, sin embargo, Marías reconoce «sentir» (no comprender, ni entender, sino sentir) que Ganivet confusamente, de forma oscura y vacilante, pone el dedo, esto es, palpa cosas muy verdaderas que «sólo él entiende». Y aunque Ganivet «no tiene razón», porque esas cosas verdaderas no están explicadas dentro de un marco racional de referencia, ya es hora de crear una nueva teoría que dé razón de esas cosas importantes que Ganivet ve ... y palpa. Quiero entender que la teoría propuesta por Marías no es otra que la orteguiana de la razón vital.

En el Prólogo a las *Cartas finlandesas* de Ganivet, Ortega (1961: 15) dice resueltamente que, para comenzar a hablar en serio de Ganivet, hay que preguntarse a qué generación pertenece el autor. Una vez identificada la generación, tenemos la llave para descubrir el repertorio de convicciones culturales que configuran su horizonte vital y, sobre todo, cuál sea la base de tales convicciones. Cada horizonte vital, nos dice Ortega (1996: 59-69), se nutre de un tipo determinado de conocimiento. El horizonte humano que acoge a la generación anterior a la de Ganivet, esto es, la generación de 1868 se nutre de la verdad científica, una verdad fehaciente, de primer orden, que configura, en última instancia, el repertorio de convicciones culturales del hombre moderno. Y aunque la visión de la vida es distinta de la visión científica, en un momento determinado de la historia occidental ambas se confunden, y de esta confusión surge la edad moderna. El hombre moderno acude a la ciencia, a la razón pura, para habérselas con su entorno, y así como en otro tiempo el hombre recibía sus dogmas de los concilios, luego optó por recibirlos de la Academia de las Ciencias.

Pero esta confusión de la perspectiva científica con la vital, advierte Ortega (1996: 117-137), tiene sus inconvenientes. El primero y más grave es que se trata de una

perspectiva falsa, como lo fue hacer de la perspectiva teológica, la perspectiva vital. Y es que la vida no tolera que se la suplante ni con la fe revelada ni con la razón pura. Así es como se produjo la crisis del Renacimiento y así es como, a finales del siglo XIX, hay una quiebra generacional, como atinadamente describen Baltanás y Rodríguez Salvador (1998), concretamente, entre la generación ilustrada del 68 y la voluntarista del 98, por la cual frente a la razón pura se alza la razón vital, porque vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia. Se puede vivir sin razonar geoméricamente o físicamente. De hecho, la humanidad ha vivido milenios sin el concurso de la razón pura. Esta posibilidad de vivir de espaldas a la razón pura hace que muchos hombres renuncien a tener razón frente a la beatería de la razón pura. Pienso que Ganivet, junto con otros de su generación, es uno de esos hombres que han renunciado con agresivo desdén a tener razón, esto es, se ha sacudido la obligación de razonar. Sólo así se explica la actitud de Ganivet de resistencia frente a la modernidad y su obligado abocamiento a una postura de cinismo frente a la verdad de la razón pura moderna. Lejos, pues, de representar esta actitud una postura de tradicionalismo a ultranza podría ser interpretada como una crítica postmoderna de la razón ilustrada de la modernidad, así como una defensa de la razón vital.

### Nuevas vías de conocimiento

A pesar de haber sido educado en un discurso ilustrado de razón y progreso, Ganivet es un disidente de la razón. Desconfía de la razón, de las verdades creadas por ella que no es sino una de las potencias del hombre. Las verdades sin el concurso de la fe son verdades muertas, esto es, ideas sin vigencia, carentes de lo que él llamaba *vis medicatrix*. Además, la razón no es la mejor vía para llegar a la esencia de las cosas: hay un conocer que se aprende viviendo y no pensando. La realidad, según Ganivet, debe ser interpretada no desde normas abstractas, sino desde los datos de la existencia. Sin renunciar al intelecto, Ganivet cuenta con los impulsos, los sentimientos, hasta el punto de afirmar que la actitud mística y el amor son dos vías importantes de conocimiento. Desde esta óptica, se entiende la importancia que da al espíritu numinoso de la tierra y de las cosas, al medio natural, a las relaciones entre los vivos y los muertos, al instinto, al azar y hasta al poder creador del deseo.

Francisco García Lorca (1997: 303) descubre en esta actitud gnoseológica de Ganivet ecos del voluntarismo de Schopenhauer, del espiritualismo antimecanicista de William James y, cómo no, del intuicionismo de Bergson para quien el ser no se agota en su condición consciente e intelectual. Como se ve, autores todos que representan una ruptura con el paradigma ilustrado del racionalismo positivista. En carta a su amigo Navarro, recogida y editada por Javier Herrero (1966, 293), del 31 de agosto de 1891, exclama Ganivet: «¡Oh, las metáforas! ¡Ellas son la verdad!». Y en las *Cartas finlandesas* (1920: 238) dirá sin pudor ninguno: «Yo doy más importancia a mis impresiones que a mis ideas». Donde se comprueba que, en ocasiones, para Ganivet, lo inconsciente y natural prima sobre lo racional y reflexivo. Nada tiene de extraño que Unamuno dijera de Ganivet, viejo colega de oposiciones y asiduo

corresponsal suyo, que más que un pensador era un sentidor (1997: 223). Así se expresa el que fuera rector de Salamanca con ocasión del quinto aniversario de la muerte del granadino:

Ganivet fue profundamente antimetafísico, aflorándose así en él una de las más grandes marcas de las entrañas del alma española, que será mística, pero no es metafísica. Ganivet no se cuidó tanto de formarse un concepto del universo cuanto un sentimiento de la vida (Unamuno *et al.*, 1905: 37).

Nadie encontrará en la obra ganivetiana un sistema lógicamente articulado, sino un juego de símbolos, analogías, imágenes poéticas y hasta arrebatos personales que se confunden con el discurso sosegado y reflexivo. Apunta Herrero (1966: 203-204) que en ese mundo poético y conceptual se descubren tres influencias sobre las que pivota toda la obra de Ganivet. Se trata de la mística de Fray Luis de Granada, leído asiduamente por Ganivet, el idealismo romántico alemán, algunos de cuyos autores Ganivet pudo leer en lengua original, y el evangelio «cínico» de Séneca a cuyo contacto Ganivet experimenta su primera conversión intelectual. Estas tres influencias ayudan a entender la raíz de la epistemología ganivetiana y sobre todo explican el porqué de su resistencia contumaz frente a la modernidad. No es la estupidez de un provinciano de la periferia, como opina Donald Shaw (1997: 51) o la solidaridad de intereses, consciente o inconsciente, con una sociedad estática, como dice José Antonio Maravall (1965: 407) o la prevención hostil y recalcitrante propuesta por Azaña (1976: 12) las que explican la reticencia o, como Maravall dice, la invidencia de Ganivet para con los valores de la sociedad industrial. Se trata, más sencillamente, del ensimismamiento, por decirlo con jerga orteguiana, o de la compenetración de Ganivet con estas tres formas de conocimiento o tres formas de estar ante la vida, las cuales constituyen su mundo vital, su repertorio de convicciones culturales que le proporcionan su auténtica identidad que no está dispuesto a canjear por la alteridad o alteración que descubre en una sociedad industrial como la de Amberes.

Vayamos por partes y veamos cómo estas tres influencias están presentes en la selección que Ganivet hace de sus temas estrella y en la forma que tiene de abordarlos. Comencemos con la tan traída y llevada hipótesis con que arranca el *Idearium* sobre la perenne virginidad del alma española expresada alegóricamente mediante el dogma católico de la Inmaculada Concepción. Como bien dice Azaña, no hay que acudir a las actas conciliares, basta la simple lectura del catecismo para darse cuenta de que Ganivet confunde el dogma de la Inmaculada Concepción con la virginidad de María. La Iglesia católica tiene por verdades tanto que María fue concebida sin mancha de pecado original como que engendró a su Hijo virginalmente, quedando virgen después del parto. Esto es lo que Ganivet confunde. Lo que no confunde Ganivet es el dogma de la Inmaculada con el nacimiento de la Virgen, como confundidamente afirma Shaw. ¡Qué lío! Pues bien, estas confusiones a Ganivet le importan poco. Advertido de tamaña confusión por Unamuno, que se sabía el catecismo tan bien como don Manuel, Ganivet le responde que, antes de darlo a la imprenta, lectores avisados le habían advertido de lo mismo, pero que prefirió dejarlo tal cual, y la razón es la siguiente:

Preguntemos uno a uno a todos los españoles y veremos que la Purísima es siempre la Virgen ideal, cuyo símbolo en el arte son las Concepciones de Murillo. El pueblo español ve en este misterio no sólo el de la Concepción y el de la Virginitad, sino el misterio de toda la vida. Hay un dogma escrito inmutable y otro vivo, creado por el genio popular (Ganivet, 1973: 27).

Con este texto y de un solo trazo, Ganivet se ha plantado en el núcleo de la ciencia social moderna trascendiendo los límites canónicos de la crítica racionalista y de la historiografía positivista. Allá los positivistas, como don Manuel, con su acotación rigurosa de los hechos. A Ganivet le interesan los significados y es consciente de que estos significados a veces provienen de hechos distorsionados, no fiables, convertidos en mitos y leyendas por la conciencia colectiva y creadora del pueblo. Habrían de pasar muchas décadas, para que historiografías nuevas se atrevieran, al modo de Ganivet, a indagar no lo que ocurrió sino lo que la gente creyó que ocurrió. Resultaría cursi etiquetar a Ganivet como heraldo de nada. Pero no hay duda de que tanto la historia de las mentalidades como la antropología hermenéutica y simbólica podrían considerar este texto como fundacional y un motivo de incitación. A veces uno se pregunta cómo es que la antropología cognitiva no ha acogido a Ganivet como a uno de sus mentores o patrones. Porque el caso es que Ganivet se comporta como uno de esos antropólogos que piensan en clave estructuralista por oposición a los que meramente describen, clasificados bárbaramente como «etnoetnografistas». Veamos este texto: «Muchas veces, reflexionando sobre el apasionamiento con que en España se ha defendido y proclamado el dogma de la Concepción Inmaculada, se me ha ocurrido pensar [...]». Palabras inspiradoras de un hombre que ante el apasionamiento de un pueblo que defiende y proclama por centurias sus creencias, se detiene a reflexionar y *piensa* allí donde otros se entretienen describiendo si unos van a caballo o a pie, o si el estandarte pasa por la calle mayor o se atreve a cruzar al otro lado de la vía. Y sigue Ganivet (1990: 45): «[...] se me ha ocurrido pensar que en el fondo de ese dogma debía de haber algún misterio». Debe haber algún misterio que por ocultos caminos se enlazara con el misterio de nuestra alma nacional.

Estas palabras, dichas por otro que no fuera Ganivet, tendrían una definitiva impronta estructuralista: detrás de la cara superficial de las convenciones sociales, se esconde, reza el estructuralismo, una estructura profunda que desafía la curiosidad de cualquier antropólogo que se precie de tal. Lo que ocurre es que Ganivet, tan dado a lo numinoso, a esta estructura profunda la llama misterio, entre otras cosas, porque es algo que tiene que ver con el genio creador del pueblo, distinguiéndolo así del dogma, en definitiva, una convención institucional, escrita e inmutable.

Esto es lo que reprochan a Ganivet críticos implacables como don Manuel: que a menudo trata de explicar un misterio con otro misterio; en este caso, el misterio de nuestro carácter nacional quedaría explicado mediante ese indefinido misterio que Ganivet descubre bajo el aparente y etnográficamente constatable apasionamiento, por centurias, del pueblo español. Después de todo, es lo que hace la antropología: las llamadas estructuras se inventan, no tienen fundamento *in re* y se validan como tales constructos misteriosos en tanto en cuanto hacen algo más inteligible la realidad. Y esto mediante ocultos caminos. Se diría que Ganivet, sin proponérselo, preludia el arte lévi-straussiano de la combinación binaria. Termina finalmente Ganivet: «Acaso ese

dogma era el símbolo, ¡símbolo admirable!, de nuestra propia vida en la que, tras larga Y penosa labor de maternidad, venimos a hallarnos a la vejez con el espíritu virgen».

Espléndido cierre para una introducción a la antropología simbólica. Dice Abner Cohen (1974: 23-24) que los símbolos pueden ser objetos, actos (o creencias, digo yo) que representan ambiguamente una multiplicidad de sentidos. Ahora resulta que el dogma de la Inmaculada Concepción, que resultaba de tanta claridad para Azaña, como símbolo que es del alma nacional, debe estar dotado de ambigüedad y ser capaz de producir múltiples sentidos, tal como lo ha abordado Ganivet. Mientras la poderosa y analítica mente de don Manuel se nos muestra apegada al principio de (racionalidad), la mente de Ganivet, más ligera y atrevida, se adhiere al principio de ambigüedad, regido por una lógica analógica según la cual las cosas pueden ser esto o aquello. Los símbolos, sigue diciendo Cohen, evocan emociones y hacen que los hombres se muevan. Emociones como el apasionamiento que el pueblo español ha sentido por centurias ante la Inmaculada Concepción y que ha constituido un rasgo significativo del estilo de vida de este pueblo. En cambio, los signos, por oposición a los símbolos, no provocan sentimiento alguno y tan sólo significan una cosa. Al final de su crítica al *Idearium*, Azaña se muestra falsamente condescendiente y reconoce que, tal vez, su actitud resabiada de lector duro que exige del autor le muestre sus razones, le indujo a entender siniestramente el *Idearium*. Yo diría simplemente que se equivocó de clave: lo que era una sugerente propuesta de símbolos, él lo descifró como una tabla química de signos. Y lo que él consideraba un género de escritos licenciosos no era sino el preludio de lo que había de ser la hermenéutica de los significados y los símbolos. Y Azaña, como tantos otros, ante esta provocación intelectual no tenía otra reacción que exclamar: «¡seamos serios, señores!».

El espíritu del territorio es otro tema estrella ganivetiano donde queda patente la impronta del idealismo alemán en el pensamiento de Ganivet. Tal vez, ha sido K.E. Shaw quien de forma más lúcida ha rastreado las implicaciones de esta influencia. Este espíritu territorial no es sino la versión ganivetiana del *volksgeist*, la idea romántica del alma de los pueblos que recibe amplio desarrollo en el idealismo alemán. Según K.E. Shaw (1968: 1-17), el *geist* no es otra cosa que el *pneuma* que presidía el desarrollo de la Iglesia según Lutero. Hegel inviste este concepto de una cualidad mística y le pone a presidir el devenir histórico. Y ahora llega la aguda observación de Shaw: dotado el *geist* de esa capacidad místico-colectiva y no pudiendo ser detectado nada más que a través de los desarrollos históricos, la labor del pensador social queda reducida a una pura exégesis de la historia.

Volvemos de nuevo a la hermenéutica para ver a Ganivet transformado en un exégeta que interpreta los acontecimientos históricos con la libertad y licencia de sentirse impulsado por un espíritu que sopla donde quiere. Así es como Ganivet asienta de forma categórica el principio de que «todo es tierra en varias formas». Porque de la tierra no salen sólo minerales o plantas, sino ideas y sentimientos que afloran por la acción del medio físico sobre la psicología de los individuos. En el fondo de la tierra se esconde el secreto de la verdad. Así, el protagonista de su última obra *El escultor de su alma* habita «Una estancia subterránea de una de las torres de la Alhambra» para sugerirnos, al modo platónico, que de la cueva oscura surgen las representaciones de la realidad. También en esta línea, el trabajo del pueblo siempre será geológico,



no tanto por su ritmo milenario o aparente estancamiento, sino porque está pegado a la tierra de donde el espíritu colectivo no se aparta.

Otras veces, la tierra queda identificada como naturaleza la cual no es una simple cosa, se apresura a decir Ganivet, sino una manifestación del espíritu. Por eso, el sentimiento de la naturaleza, que no del paisaje, es en Ganivet más profundo que el sentimiento religioso. Es ya un lugar común la definición que Ganivet da de la naturaleza como medio o entorno social. La naturaleza, viene a decir, son nuestros padres, nuestra casa, nuestras cosas que no son nuestras porque las poseamos en propiedad, sino porque estamos identificados con ellas como referencia vital. La relación del hombre con este medio natural no es reducible a explicaciones racionales. «Es un sentimiento que no se razona casi nunca, pero que es universalísimo», dice Ganivet en una corazonada. En estas reflexiones sobre el medio, se dejan ver las lecturas de Taine, uno de los mentores de la generación del 98, sobre la relación del hombre con el medio, un medio que no se agota en su condición de medio físico, exterior, objetivo, fatalmente determinante, sino que acusa la actividad del hombre y se impregna de ella convirtiendo dicha interacción en una relación mutuamente creadora.

En la primera mitad de febrero de 1895, el Genil se desborda arrastrando río abajo huertas y propiedades de los huertanos que trabajan y viven en las dos márgenes. Ganivet está pasando unos días con su madre, que vive intensamente el drama de la riada. La madre, propietaria de unas huertas al lado del Genil, discute con su hijo la conveniencia de gastarse unos dineros para reforzar unos muros de contención, en previsión de futuras riadas. Ganivet, después de días diluviando, decide abandonar su agujero y empatizar con el drama del pueblo. En carta del mismo mes y año, le cuenta a su amigo Navarro que no merece la pena disgustarse «como se disgustan esos pacíficos pegujaleros», ni por las huertas de su madre ni por toda la vega del Genil. Pero, «pobre de ti –le dice a su amigo– si no estás a tono con los acontecimientos». Así que Ganivet echa mano de sus recursos escénicos y hace lo que puede para pasar inadvertido. Le dice así a Navarro:

De día me aguanto y, de noche, a solas, me desquito leyendo o releendo algo que me distraiga. Anoche me entretuve varias horas con los dichos sublimes y groseros y con las bufonadas y chifladuras hermosísimas de Diógenes, el cínico, y algún otro de su cuerda, en el libro de Diógenes Laercio (1965: 289).

Olmedo Moreno, en su original trabajo sobre *El pensamiento de Ganivet*, se pregunta qué grado de conocimiento pudo tener Ganivet acerca de los autores clásicos. Y conjetura que, aun en el caso de que los conociera en lengua original, no pudo disponer del aparato crítico ni de la perspectiva histórica de la filología moderna. Su aproximación, pues, a los griegos debió ser popular y de segunda mano, lo que le permitió tomarlos por coetáneos y atemporales sin el impedimento de la barrera histórica. Así, pues, la ingenua asunción de que los clásicos no pierden vigencia y, por lo tanto, son eternos hizo que Ganivet quedara tocado por aquello que leía.

Una confirmación de este impacto vital y fecundo son las palabras autobiográficas con que abre el *Idearium*: «Cuando yo, siendo estudiante, leí las obras de Séneca, me quedé aturdido y asombrado». Una forma espontánea de describir su primera conversión intelectual, una experiencia iniciática que le abre al misterioso mundo

de la realidad espiritual. Desde ese momento, la vida de Ganivet se tensará como un arco y toda su persona marchará como una flecha, certera e imparable, hacia un blanco. Absorto en su viaje interior de elevación espiritual, renunciará a cualquier tipo de ascenso social y se embarcará en la lucha por algo noble, no en la lucha por los garbanzos, porque donde hay utilidad hay sequedad y ordinariez. «Esperemos –le dice a Navarro– a que despunte el día del desquite». Mientras tanto, Ganivet, ahído de lecturas cínicas y senequistas, va tejiendo el decálogo de lo que debe ser una conducta irreprochable con palabras y giros que se han convertido en un lugar común del evangelio ganivetiano:

No te dejes vencer por nada extraño a tu espíritu; piensa en medio de los accidentes de la vida que tienes dentro de ti una fuerza madre, algo fuerte e indestructible, como un eje diamantino, en torno al cual giran los hechos mezquinos [...] del diario vivir. Sean cuales fueren los sucesos [...], mantente firme y erguido, que al menos se pueda decir siempre de ti que eres un hombre (Ganivet, 1990: 46).

A pesar de que Ganivet declarara este párrafo de absoluta inspiración senequista, para el gusto de Olmedo Moreno este escrito carece de la auténtica piedad estoica y le sobran, a todas luces, dosis de arrogancia y desenfado. La entrega incondicional a la divinidad que profesara Séneca no queda en absoluto reflejada en el escrito, así como tampoco la resignación estoica ante la vida, entendida como complacencia positiva para con el mundo tal como es. Tal vez, la pérdida de la fe religiosa y la consiguiente incapacidad de encontrar una finalidad última a su peripecia vital tengan que ver con este tono tenso y desafiante de Ganivet. Lo cierto es, concluye Olmedo Moreno, que quitados del estoicismo la aceptación del destino y el arraigo en la divinidad, lo único que le queda a Ganivet es el cinismo, esa revolución espiritual de la antigüedad que arranca con Antístines y que Diógenes de Sínope, el cínico, divulga como precursora de muchas actitudes modernas en la vida y en el pensamiento.

A partir de ahí, la vida y pensamiento de Ganivet serán un fiel calco (y ésta es la hipótesis magistralmente desarrollada por Olmedo Moreno) de los postulados y normas fehacientemente expuestos y existencialmente vividos por los representantes de la escuela cínica. Entre los rasgos más destacables de la revolución espiritual cínica, que aflora en los márgenes sociales del mundo clásico griego, estarán la inversión de valores, por la que se prefiere la esclavitud a la libertad, la pobreza a la riqueza; absoluta indiferencia ante los grandes ideales del mundo antiguo; desapego hacia las formas democráticas de la polis griega; inclinación a las clases bajas de la sociedad pues, no en vano, los cínicos pasan por filósofos del proletariado; abierto rechazo de las ciencias exactas, ya que sólo importa la ética para una vida digna; una perfecta coherencia entre vida y doctrina que no sólo obliga a predicar la pobreza sino a abrazarla: los cínicos viven en toneles, van descalzos con capa raída, barba y cabellos largos, morral y bastón; y, finalmente, una reacción violenta contra la civilización y una vuelta a la naturaleza como fuente superior de una norma moral, que lleva a la abstención de todo lo superfluo y a la independencia de necesidades artificiales. «El camino más corto entre la necesidad y su satisfacción es el más conforme con la ley natural». De ahí la postura antitécnica de los cínicos, simbolizada en Diógenes de Sínope cuando quiebra su vaso al ver a un muchacho beber en el cuenco de las manos.

Que varios de estos postulados de la escuela cínica preludian el perfil de la personalidad de Ganivet, es un acierto hábilmente descubierto y mostrado por Olmedo Moreno que no puede por menos de exclamar, ante el desprecio de Ganivet por la ciencia pura y aplicada: «mostraba tal ceguera para la ciencia que no tiene parangón en su época» (1965: 45), ni en el estoicismo ni en la tradición cristiana. La aversión de Ganivet hacia los inventos queda patente en lo siguiente: «Yo aplaudo el telescopio y el microscopio, el ferrocarril y la navegación del barco a vapor [...], pero cuando siento el calor y la luz de alguna idea grande y pura, todas esas grandes invenciones no me sirven de nada» (1990: 58-59). Y es que «la ciencia suprema del hombre es la de saber vivir con dignidad, ser dueño de sí mismo y hacer su santa voluntad sin darle cuenta a nadie», dice en *Los trabajos*. Recurría con frecuencia al viejo aforismo de Antístines: *omnia mecum porto* para recordar que en el accidentado viaje de la vida se deben prevenir tan sólo aquellas cosas que en un naufragio salgan nadando con el dueño.

Su ideal de hombre lo proyectó Ganivet en Pío Cid, protagonista omnipresente de *La conquista* y *Los trabajos*, y su alter ego, dado el carácter autobiográfico de tales novelas. Pío Cid era un dechado de naturalidad: no fumaba, no bebía, no asistía al teatro ni salía nunca de noche; en fin, no usaba guantes y llevaba la menor cantidad posible de corbata, como si la corbata fuera un sustantivo partitivo. Pío Cid era un tipo carente de necesidades e indiferente hacia el exterior; en la jerga ganivetiana, un tipo firme y erguido, seguro en su eje diamantino. Aunque tachados de farsantes, tanto Ganivet como Pío Cid muestran un alto índice de congruencia entre vida y doctrina. Ambos son aguantadores y no multiplican sus necesidades en vano. Así, Ganivet aguanta el frío de Amberes sin recurrir a la estufa y le cuenta orgulloso a Navarro que se ha declarado enemigo de todos los artificios comenzando por el calor artificial; prescindir del reloj, come pan de centeno (qué otro, si hasta Amberes no llegaban las hogazas de trigo de la casa-molino natal) y renuncia a su herencia en favor de sus hermanas.

Su desdén por lo convencional alcanza cotas de autismo. «No recorro a la opinión pública –dice Pío Cid en *Los trabajos*– porque me basta la mía». Y a continuación sigue diciendo: «Tengo la costumbre de arreglar mi vida no como pide la sociedad sino como yo quiero». Cuando Navarro le confiesa que le cargan las normas y la lógica del sentido común, que se impone sobre la lógica subjetiva no por ser mejor sino por ser la mayoría, Ganivet le contesta que la autoridad de la ley no da gusto sino a unos cuantos millones de personas soeces (1965: 290), que la única fuerza que tienen es la numérica. Por lo cual, dice Ganivet, «nos declaramos en revolución permanente».

Tal vez, el rasgo que mejor caracteriza el perfil cínico de Ganivet sea su actitud antitécnica. Procedente de la periferia de la gran civilización industrial (como los cínicos con respecto a la cultura griega), Ganivet reacciona violentamente contra la civilización industrial tan pronto como se mete en ella. Ve con pavor, al tiempo que, con una extraordinaria agudeza sociológica, como su ideal de hombre completo (*sintético*, diría socarronamente Azaña), que se basta a sí mismo, es engullido por el aparato industrial, que no funciona si no es transformando a los individuos en fracciones de hombre. «La civilización industrial y el hombre fragmentado» podría ser el título de esta reflexión ganivetiana. Y observando los destrozos que la división

industrial del trabajo inflige a la integridad personal del individuo, dice con meridiana claridad: «Los ferrocarriles convirtieron a nuestros venteros en jefes de estación; a nuestros mayores en maquinistas; y a nuestros zagales en revisores de billetes: antes eran cabeza y ahora son brazos» (García Lorca, 1997: 92). De ahí la grandeza de Pío Cid, un hombre que se resistía a que lo fragmentasen, a que lo convirtieran en instrumento de una finalidad extraña, en mercancía a la que, para que llegue a su destino, es necesario pegarle una etiqueta.

Es preciso concluir con Olmedo Moreno que este Ganivet, perdido y aislado en una Europa entregada con frenesí al proyecto de modernización, es «un antiguo». Un antiguo por su concepción de la naturaleza, por su coherencia entre doctrina y vida, por su desdén a la ciencia pura y su enemistad con la civilización y el progreso. Toda la obra de Ganivet nace de este choque entre la civilización industrial europea y su concepto cínico de la vida. Así, pues, toda su producción intelectual tiene un carácter reactivo y será a través del Epistolario donde se puede observar su gestación. Al contacto con esa sociedad industrial, Ganivet tomará conciencia de un mundo de valores que por primera vez están bajo amenaza de extinción. «Hay ciertas épocas –dice Garagorri (1965: 412)–, en que los hombres descubren que pueden dejar de ser hombres». Ésta fue la aguda percepción que Ganivet tuvo de la sociedad industrial, y toda su obra es un colosal esfuerzo por resistir, por mantenerse en pie. Para ello, se agarra a la doctrina cínica como quien se agarra a una filosofía para afrontar la crisis. El cinismo de sus escritos aparece como una filosofía de la inseguridad total. Nada tiene esto de extraño, ya que el mundo en que surgía la revolución industrial era un mundo de amenazas. Y no deja de ser extremadamente preocupante que sociólogos de la postmodernidad como Anthony Giddens, cuando quieren precisar el perfil de la sociedad postindustrial, la definen como una sociedad de riesgos e inseguridades.

### Alteridad y ensimismamiento

Si el descubrimiento de Séneca fue el gran acontecimiento en la vida del joven Ganivet, su viaje y estancia en Amberes por dos años constituye el punto de inflexión en el desarrollo de su vida intelectual hasta tal punto que toda su obra, si no escrita sí concebida en estos dos años, girará en torno a la contraposición de estos dos mundos: el mundo exterior de una sociedad industrial que se levanta formidable ante sus ojos atónitos y su mundo interior, una especie de bagaje provisional para el camino, aunque firme como «eje diamantino», hecho de lecturas, recuerdos, experiencias intensas y sensaciones remotas de la infancia.

Ganivet no es un provinciano a quien disgusta Amberes porque no encuentra allí vino de Valdepeñas; pero tampoco un español exquisito de aquellos, viajados y europeístas, que se rinden fascinados ante el avance del progreso industrial y cuya única alternativa es plagiar lo de fuera para imponerlo dentro. Ni lo uno ni lo otro. Ganivet sale de España para ser más español, más exigente con las raíces de su propia identidad. Chueca Goitia afirma certeramente (1965: 379), haciéndose eco de la observación de Ortega en el prólogo a las *Cartas finlandesas* (1961: 15), que tanto en Unamuno como en Ganivet la ampliación de su horizonte cultural dispara una respuesta de fiero españolismo. En otras palabras, que Ganivet viene a descubrir

cuáles son los fundamentos de la «constitución ideal del pueblo español», por usar sus palabras, sólo cuando entra en contacto con una sociedad comprometida con la revolución industrial. Así, pues, la mente de Ganivet no se limita a registrar la oposición existente entre ambos mundos, sino que, comprometido personalmente en los términos de la contraposición, va desarrollando uno de ellos a medida que descubre o elabora el otro. En esta relación dialéctica de contrarios, se podría decir que Ganivet, a medida que explora la sociedad industrial, se afina más firmemente en las raíces de su identidad o mismidad. Los conceptos orteguianos de ensimismamiento y alteración podrían brindar un buen marco de referencia para esta experiencia ganivetiana del choque cultural. La sociedad de Amberes se le presenta a Ganivet como un nuevo horizonte con su repertorio de convicciones culturales suficientemente adecuadas para habérselas con un medio físico ya alterado por el nuevo modo de producción. Ganivet podría tomar prestado dicho repertorio con el riesgo de verse alterado y enajenado por pensamientos pensados por otros y en circunstancias distintas de la suya. De ahí que, para evitar tal extrañamiento, Ganivet se retira de «los otros» en un intento de hacerse con un repertorio de convicciones propias que le den razón de su propio vivir y de su entorno. Así es como Ganivet descubrirá su propia mismidad, la constitución ideal de su alma individual y colectiva, mediante una estancia en tierra extraña que no tendrá retorno.

El desarrollo de esta peripecia de su vida interior queda reflejado en la correspondencia que Ganivet mantuvo con su amigo del alma Francisco Navarro Ledesma y que este último recogería para su publicación en un tomo conocido como *Epistolario*. Este tipo de literatura confesional, ya de por sí raro en España, representa una aportación valiosísima como testimonio directo, veraz y original de la reacción de un español ante la amenaza técnica y su consiguiente despersonalización en sus variantes de pecuarismo, uniformidad asnal, sobresaturación de información, instrumentalización del hombre, en definitiva. Le cabe a Ganivet el honor de haber sido el único español que, a la altura de los tiempos, supo ver en su época un problema que permanecía oculto para los intelectuales más despiertos del momento.

1893 es el año clave de su contacto con la civilización industrial y la sociedad democrática moderna. Este choque con la modernidad produjo en él un mayor aferramiento al ideal cínico de vida. La vida en el consulado español de Amberes era como vivir en el tonel de Diógenes. El sistemático rechazo de visitas e invitaciones le colocaba en una situación desairada frente al cúmulo de personas con las que debería tratar. Aunque, en honor a la verdad, hay que decir que esta vida de ostracismo se debía tanto a su presunta mística cínica como a la situación irregular de su pareja: al no tener legalizada su relación con Amelía Roldán, su compañera sentimental, no podían llevar ningún tipo de vida social. En pleno invierno huía de la estufa como de una tentación y se alimentaba de pan de centeno. Y para dar una idea de la provisionalidad en que vivía, le escribe a Navarro: «Casi toda la ropa la tengo en la maleta desde que vine» (1951: 118), para continuar diciendo que, en un caso de emergencia, podría estar en la estación del ferrocarril en un cuarto de hora. Termina diciendo en otro pasaje de la carta: «Iré a mi casa como quien vuelve de un paseo [...]». Esta idea del paseo es, sin duda, la mejor definición de su estancia en Amberes: un paseo en la distancia de quien se siente, en medio de la ciudad industrial, como un extraño

con un sentimiento de absoluta provisionalidad. Y es esta inadaptación radical a la ciudad moderna la que le lleva a una contraposición constante de los dos medios: el medio natural de su infancia, de su hábitat granadino, y el medio artificial de la sociedad industrial. Su percepción de sí mismo está anclada en este sentimiento de la naturaleza, más fuerte en él que el sentimiento religioso, lo que le hace pensar que esa percepción identitaria de sí mismo tiene que ver con «la cantidad de medio asimilada durante la infancia», en definitiva, aquello de Rilke de que la patria espiritual de todo hombre es su infancia. Por eso, Ganivet no tiene empacho en definir la naturaleza, con cierta extrañeza para el lector habituado a la dicotomía antropológica de naturaleza-cultura, como «nuestros padres, nuestra casa, nuestro campo, nuestras cosas a las que llamamos nuestras no basados en el derecho de propiedad sino porque tienen algo nuestro y nosotros algo de ellas» (1951, *Epistolario* XIX).

Frente a este medio natural, emerge desafiante y avasallador el medio artificial de la sociedad industrial. Ganivet arremete contra las grandes corrientes de la modernidad con una clarividencia comparable a la de los mayores intelectuales de su tiempo como Burkhard y Jaspers. Sus embestidas contra «la inmundicia democrática» o contra el socialismo, un ejército de aspirantes a ricos, o contra el feminismo que persigue el rebajamiento del hombre y de la sociedad, y hasta contra la instrucción general obligatoria, nos parecen hoy fuera de tono. Pero donde nos resulta más vigente por certero es cuando se refiere a esa «estúpida canalla metalizada», que rinde culto al progreso indefinido de las magnitudes económicas, a la valoración de la riqueza, al puro espíritu mercantil y al afán de lucro.

A lo largo del *Epistolario* se encuentran ejemplos gráficos, por no decir etnográficos, de esta radical contraposición de los dos mundos. En carta del 20 de diciembre de 1893 (1965: 281), le choca a Ganivet la forma que tienen los belgas de matar los cerdos. «Parece esto una sucursal de Chicago», le dice a Navarro. Y es que, en la reciente Exposición Internacional de Chicago, una de las atracciones consistía en un concurso de matarifes para ver quién despachaba en menos minutos a unos pobres cerdos, elegidos como víctimas risibles de la civilización. Por supuesto, «las personas decentes», dice Ganivet con una intencionalidad acerada, ponían los pies en polvorosa ante semejante espectáculo. No cree, sin embargo, Ganivet que los belgas estén a la altura de los «salchicheros del Norte» (como pocos años después los llamaría Rodó en *Ariel*) es ese deporte de descuartizar cerdos, pero es indudable que los belgas siguen sus huellas industriales y que la muerte del cerdo en Amberes ha perdido todo su encanto, quiere decir, el viejo sentido. Y ahora Ganivet presenta el lado positivo de la foto:

Yo daría algo por poder gozar una matanza al estilo de mi país; ceremonia cuasi-religiosa en que todos oficiamos, cada cual en nuestra respectiva esfera, y en la que hay mitos tan curiosos como aquél de no meterse las manos en los bolsillos de los pantalones para que no revienten las morcillas (1965: 282).

Mayor etnocentrismo, imposible, dirán los sensitivos de la etnografía y, sin embargo, hay un fondo de verdad en esta comparación en blanco y negro. No es lo mismo la matanza deportiva de Chicago que la matanza ritualizada de Granada. Y es curioso cómo el Ganivet descreído de Amberes echa mano de los recursos credenciales y

litúrgicos de su adolescencia de congregante para escenificar ritualmente el sacrificio del cerdo. No se trata de una competición sino de una ceremonia donde cada celebrante oficia, no ejerce, según una división escrupulosa del ministerio sacerdotal. Los requisitos rituales, que Ganivet llama mitos, como es el mantener las manos fuera de los bolsillos, son de obligado cumplimiento si no se quiere que la efusión de la sangre se malogre y deje de surtir su efecto. Ni que decir tiene que, en este orden de cosas, cada bocado de morcilla es un acto de comunión con la sangre vertida del sacrificio, con el mundo credencial de la infancia, con la casa y las cenizas de los muertos, en definitiva, con el espíritu de la tierra. Porque «todo es tierra», repetirá Ganivet hasta la saciedad. Todo es tierra en diferentes formas. De la tierra no sólo afloran las rocas y las plantas, sino también los sentimientos, las ideas y las convicciones más íntimas que al espíritu inquisitivo se muestran como formas variantes del espíritu del terruño. Colocados en esta tesitura, se entiende la decepción con que Ganivet le dice a Navarro, en la misma carta, que un paquete de jamón casero procedente de Granada nunca llegó a su destino. Decepción precedida, unas líneas antes, por un arrebatado de voluptuosidad gustativa cuando, presintiendo la llegada inminente de la Nochebuena, dejaba escrito: «Haría muy gustoso un viaje de tres mil kilómetros por asomar los morros al comedor de mi casa y atracarme de indigestas castañas y *ensalá* de escarola (con ajos fritos)».

Este contrapunto de los dos medios, el natural y el artificial, queda patente también en la descripción de las ciudades que Ganivet va atravesando en su viaje hacia Helsingfors, a donde va destinado como cónsul. En enero de 1896, alojado en un hotel de Konigsberg, que más que hotel parece venta al modo quijotesco con corrales, mucha basura y carrromatos viejos, le cuenta a Navarro (1965: 294-295) que «Berlín es absurdo por los cuatro costados». Los dos días anteriores, Ganivet había pasado por Berlín como una exhalación y, si no fuera porque se lo había pateado en tan breve tiempo, habría que pensar que Ganivet pasó por Berlín como Rudyard Kipling por Chicago. Parece ser que el novelista angloindio entró en el Chicago de la Expo y las salchichas, lo atravesó de parte a parte y tomó billete en la otra estación para convencerse que lo mejor era largarse. Pues bien, hay que imaginarse a un Ganivet, enfundado en «mi gabancillo y con mis vegetales», pateando un Berlín todo nevado y atestado de gentes embutidas en pieles. Para Ganivet, Berlín parece una ciudad ocupada. Por cada paisano, una pareja de militares. Y, para colmo, «el de los bigotes» (por el Kaiser) está, como Dios, en todas partes, hasta en la más humilde tienda de sardinas. Las zonas céntricas de la ciudad aparecen plagadas de monumentos dedicados no a los genios, sino a los compiladores y a los militarotes. Como si la ciudad hubiera sido hecha por los sables. Es tal la embriaguez de realidad, nos dice, en ese Berlín imperial, que no queda un solo hueco para la aspiración de algo mejor, de la utopía. De ahí, dice Ganivet, no puede salir otra cosa que ciencia práctica, ciencia de cuartel. En cambio, Konigsberg, desde donde está escribiendo Ganivet:

Conserva los corrales en medio de la ciudad; la gente bulle en los viejos mercados poligonales, de arquitectura abigarrada, suelos como eras donde los campesinos vienen a vender sus legumbres, donde se vende también al aire libre la carne y el pescado y mil baratijas [...]. Y cuando los raros vehículos se marchan, toda la ciudad queda como un cementerio. Yo no tendría inconveniente en quedarme aquí (1965: 296).

No hay duda de que Königsberg le place. Es un poblachón destartalado, pero natural. Dista de Berlín doce horas y un siglo en cuanto a su estilo de vida. Y es que Königsberg «está en lo firme», nos dice; Königsberg es una sociedad anclada en el fundamento sólido y perenne de una visión tradicional del mundo. Berlín, en cambio, marcha desbocada hacia una carrera de cambios sin reposo. A pesar del frío y de la nieve, Königsberg le ha traído a la memoria la imagen de Granada donde sobran los adoquines y el alumbrado público y donde se corre el peligro de que la figura del aguador, una especie de artista del pueblo sea sustituida por empleados municipales «con gorra». Para la sensibilidad de Ganivet, tamaño cambio alteraría el medio natural y nos llevaría a un medio artificial de especial fealdad y sobrecarga al presupuesto público municipal. Trasladada la antinomia de natural-artificial al ámbito de España, queda claro que Ganivet siempre se decanta a favor de una España natural, popular, perfectamente integrada, y en contra de una España artificial, embarcada en proyectos modernizantes que pongan en peligro su estado de cohesión social. Independientemente de las valoraciones que merezca este apunte, este contrapunto de natural-artificial preludia las categorías sociológicas de comunidad y sociedad postuladas por Tönnies, y es un eco de la intrahistoria unamuniana, la de los hechos menudos y rutinarios frente a los estruendosos galopes de la historia oficial. Según ambos autores, lo auténtico y originario, donde se esconde el alma de un pueblo, está en esos hechos anónimos sólo detectables mediante observaciones minuciosas que revelen ese fondo de autenticidad. Sin embargo, esos conceptos de medio natural e intrahistoria, idóneos como categorías heurísticas para descubrir el fondo auténtico de los pueblos, resultan del todo insuficientes a la hora de querer explicar la alteración que experimenta ese fondo identitario bajo el impacto de la modernización.

En el choque cultural de Amberes, Ganivet descubre con asombro las líneas básicas de una moral burguesa, indispensable para lubricar el nuevo modo de producción inaugurado por la revolución industrial. Proveniente de un mundo artesanal, Ganivet descubre que la moral burguesa «vende» el trabajo no tanto como una fatalidad sino como una vocación, que se rinde culto al ahorro y a la previsión del futuro y que se hace de la puntualidad una especie de virtud cardinal. Frente a esta moral del interés bien entendido y del egoísmo racionalizado, Ganivet opone el perfil de una conducta independiente senequista que, por la evolución singular de su trayectoria vital, como explica Olmedo Moreno, deviene en moral cínica. Frente al valor del trabajo, propone Ganivet el valor de una vida contemplativa y afirma sin pudor que «no hay nada más grosero que la actividad mercantil, tanto por ser actividad como por proponerse cosas tan bajas» (1951, *Epistolario* XXIII). Prefiere la austeridad a las comodidades del consumismo burgués; y ya hemos visto el grado extremo de precariedad con que vive en Amberes donde no usa estufa y se alimenta con vegetales y pan de centeno. Frente al señuelo de una riqueza pronta y complaciente, lleva una vida de pobreza: renuncia a su parte de herencia en favor de sus hermanas y en la Declaración que entrega a Navarro para que la haga llegar a su hijo, unos días antes de su muerte, escribe, no sin un cierto tufillo de arrogancia muy al estilo cínico: «No he tenido nunca más que lo puesto y no he querido ni quiero ni querré tener nada, porque me parece tonto perder el tiempo en la administración de bienes materiales» (1965: 323).



Y frente a la esclavitud del horario, Ganivet abandona ostensiblemente el reloj (es de suponer que su horario en el consulado sería flexible). Esta aversión de Ganivet al reloj encierra una significación profunda. El designio de transformación económica universal que persigue la revolución industrial hubiera sido imposible sin el concurso del reloj, que desglosa el tiempo cósmico en unidades homogéneas, mensurables y repetibles al infinito. Mumford insiste (1946: 14): «Que es el reloj y no la máquina de vapor la pieza clave de la moderna era industrial. Puede imaginarse uno la modernización de los países sin carbón, hierro y vapor, pero no sin reloj».

Nacido entre órdenes monásticas por la exigencia de racionalizar el rezo de las horas, el reloj industrial altera drásticamente el tiempo moderno que rige inexorablemente los turnos laborales, los sistemas biológicos y hasta las necesidades fisiológicas. Nada tiene de extraño que, para Ganivet, así como para Spengler, los relojes mecánicos resonando por el dilatado horizonte de la Europa industrial fueran heraldos de mal presagio. Ganivet, al igual que su doble, Pío Cid, odiaba los relojes con toda su fuerza. Y este odio no era un capricho banal sino la expresión de su voluntad decidida de acabar con la tiranía del tiempo industrial y cancelar así la era técnica. Tal vez, lo que Ganivet pretendía, sin proponérselo, era parar el curso de la historia.

El culto a la propiedad fue otro rasgo de la sociedad burguesa que Ganivet combatió resueltamente. Así dice que «el arte de trabajar no tiene nada que ver con el de enriquecerse; el que aprende a trabajar ha aprendido a ser eternamente pobre». El trabajo, pues, no debería ser vía de logro económico ni de adquisición de propiedad. Es más, el obrero que se mueve por un exclusivo instinto utilitario es un obrero perjudicial. Pero tampoco la propiedad en sí debería ser vía para la adquisición de más propiedades. Así, el propietario que posee una casa en la que nació y piensa morir es un propietario útil; pero aquel propietario que mercadea con sus casas hasta lograr venderlas con beneficio es un propietario perjudicial para la sociedad. Tal vez, el socialismo de los bienes, opina Ganivet en carta a Navarro de febrero de 1894, traerá cierto reposo que permita vivir con menos actividad, pero con más dignidad que al presente. «Trabajando menos, se acumularía menos, pero se trabajaría más. Se queja Ganivet de que hoy todo se reduce a acumular bienes y a nadie se le da una higa en elevarse por dentro. Es en este contexto en el que se debe entender unos de sus arrebatos típicos: «Dichosos los tiempos en que no había adoquines ni alumbrado porque el presupuesto (que no lo había) se dedicaba a construir algo más elevado, más sólido y más grande» (1965: 286).

Este afán por construir algo más elevado, por hacer algo más noble que no sean sólo los garbanzos, le lleva a Ganivet a construir uno de los párrafos más duros con relación a Bélgica, el país anfitrión que le acogía:

En este mísero país en que vivo (mísero, aunque no tiene déficit en su presupuesto y el dinero está tirado al 2,5%), se pasará un siglo o dos sin que hayan podido construir algo que quede. Las riquezas que aquí hay son de las que se comen y (por qué no decirlo) se cagan; las mismas, ¡oh poder del contraste!, que poseen, por ejemplo, los congoleses, a quienes éstos civilizan actualmente, los cuales también van viviendo ahora a su modo sin dejar tampoco nada detrás de sí. Y aún hay que hacer salvedades, porque quizá mirando despacio se encuentra por allá algo de lo que por acá no se encuentra (salvo el sufragio y la representación proporcional) (1965: 285).

La causticidad de estas líneas hace pensar en un Ganivet resentido o secretamente agraviado por el entorno belga. A pesar de ello, el mensaje está claro y podría expresarse en el siguiente monólogo imaginario: «La sociedad que me rodea, con ese entorno de otredad distante, es pura bazofia y mercancía. Yo, un hombre exquisito, que aspiro a *ser* antes que a ser algo me siento profundamente alienado y extrañado en este tipo de sociedad cuyo nivel de civilización no supera el de los primitivos del África central. Si me tuviera que alinear obligatoriamente, me sentiría más identificado con los congolese que con los belgas». Ésta es otra forma de interpretar aquello de que España comienza en los Pirineos.

En este juego de polaridades, hay una última oposición que Ganivet desarrolla con cierto detenimiento: es la oposición entre la organización dinámica de una sociedad industrial y la organización estática de una sociedad tradicional. En un tipo dinámico de sociedad, el personal vive alterado bajo la tortura de la tensión siempre creciente. Pero esta carrera hacia un progreso indefinido siempre se hace a costa de la mecanización del trabajador, que siempre aparece uncido a la máquina como el buey al arado. Nunca olvidaría Ganivet la imagen siniestra de aquel tejedor que en el pabellón inglés de la Exposición Internacional de Bruselas ajustaba sus movimientos a los de la máquina con tanta exactitud que tal pareciera una pieza más del telar. Frente a esta tortura y alteración de un sistema productivo dinámico, Ganivet presenta como una alternativa sensata, y no como un mero recurso retórico, un tipo de sociedad estática presidida por la indolencia de la cultura árabe tan bien descrita, décadas más tarde, por Manuel Machado cuando dice: «Soy de la raza mora, vieja amiga del sol / que todo lo ganaron y todo lo perdieron [...]! Mi voluntad se ha muerto una noche de luna / en que era tan hermoso no pensar ni querer. / Que las olas me lleven y las olas me traigan / ya que yo no me tomo la pena de vivir». Y no es que Ganivet cultivara ese tipo de orientalismo romántico que guiaba la mirada de los viajeros decimonónicos por España, tal como sostiene González Alcantud (1998). Pero él profesaba una simpatía honda por el mundo árabe como parte sustantiva de su identidad. Cuando Unamuno le dice en *El porvenir de España* que uno de los acontecimientos más perniciosos en la historia española ha sido la invasión y presencia árabe, sólo que afortunadamente su influencia fue mínima, Ganivet le contesta a vuelta de correo que él siente correr por sus venas el legado árabe y que intentar arrebatárselo sería tanto como cortarle las piernas. Aunque esta profunda simpatía, no deja de reconocer Ganivet, se podría tomar en indiferencia el día que a los árabes les diera por adoptar el sistema parlamentario europeo y andar en bicicleta.

Ganivet propone una segunda alternativa, tal vez, tan utópica como la primera, frente al materialismo febril y el prurito estresante de la sociedad industrial. Se trata del ideal de una polis autónoma, definida por Ganivet como núcleo vivo de pensamiento y arte donde los ciudadanos viven en familia y pasean en mangas de camisa y filosofan bajo la dirección de un Aristóteles, carente de cualquier titulación académica. En esta Arcadia feliz, Ganivet pronostica que la calma y el desinterés se darán por añadidura. Los ciudadanos de esta polis ideal dejarán de correr hacia ninguna parte abandonando las carreras de ratas de los escalafones.

Pero es en *La conquista* donde Ganivet establece la radical incompatibilidad de ambas sociedades con un planteamiento de inspiración genuinamente sociológica.

El progreso económico, nos dice Ganivet (1951, *La conquista XVIII*), exige la sumisión de grandes masas a una inteligencia directriz. Pero en tanto los individuos se mantengan enteros y se muevan independientemente, el trabajo no progresa. En esta situación, todos los hombres son libres, pero la suma de sus libertades da la inestabilidad de la libertad general; ninguno es pobre, pero la suma de sus mediocres fortunas da la pobreza colectiva. Este es el escenario de la sociedad tradicional. Ahora bien, si los individuos se transforman en fragmentos de hombre, esto es, en meros instrumentos de un trabajo cuyo fin les es ajeno, y se asocian de forma permanente para la obra común, los resultados serán maravillosos. La obra será tanto más grande cuanto mayor sea la humillación de los obreros, cuanto mayor sea la abdicación de su personalidad. En esta situación, todos los hombres son esclavos, pero se habla de una libertad colectiva permanente; todos los hombres son pobres, pero la sociedad representada por los que la dirigen desborda de riqueza por los cuatro costados. Éste es el escenario de la sociedad industrial visto desde el marco sociológico de la división del trabajo y teñido de obvias connotaciones ideológicas.

De nuevo, en *El porvenir de España*, Ganivet plantea el siguiente dilema que nos servirá de cierre a lo que llevamos dicho en este apartado. En España, dice, sólo hay dos soluciones racionales cara al futuro: o bien nos sometemos a las exigencias de la vida europea o bien nos retiramos en absoluto hasta que se forme en nuestro suelo una concepción original (la tradición como alternativa viable queda descartada por no ser capaz de soluciones vivas). A renglón seguido, Ganivet descarta la primera alternativa del dilema cuando dice que copiar a Europa sería insensato: «carecemos del genio mecánico y se nos atragantan los adelantos materiales», dice Ganivet en *Granada la Bella*. Pero aun en el caso de que pudiéramos competir, no valdría la pena. Porque en el supuesto de que triunfáramos en el orden económico, el trabajo sería perdido. En el texto que sigue, aparece la radical incompatibilidad de Ganivet con la modernidad: «Si el fin de un periodo de reformas va a ser llegar a equipararnos, por ejemplo, a Bélgica, mejor es curarse en salud, es decir, mejor es no curarse y morir como hombres, borrarlos del mapa sin hacer nuevas contorsiones» (1951, Epistolario XI). Como se ve, la oposición entre el medio natural de su ciudad de la infancia y el medio artificial del capitalismo industrial ha llegado a su paroxismo: antes una muerte colectiva, numantina, que incorporarnos a la nueva civilización y caer en las redes de su esclavitud. Queda claro que el ideal de Ganivet no es la Europa de su tiempo.

### A la conquista de un Mundo Feliz

En noviembre de 1895 (1965: 292), Ganivet escribe a su amigo Navarro y le dice, entre otras cosas, que *La conquista del reino de Maya por el último conquistador español*, Pío Cid no son sino trescientas páginas dignas de la combustión. Año y medio más tarde, en marzo de 1897, y ya desde Helsingfors, Ganivet sigue pensando que *La conquista*, obra primogénita cuyo manuscrito permaneció cuatro años en el cajón sin ver la luz de la imprenta, es una obra tan mala que no es posible leerla de seguido, pero que, sin embargo, tiene la ventaja de que se puede leer del revés sin que pierda nada de su escaso valor, y que se puede empezar a leer por cualquier página encon-

trando siempre en ella algo que estimule la rumia espiritual. Como colofón de este juicio en claroscuro, Ganivet dice que «*La conquista* es un montón de basura cuajado de gusanos de luz» (1965: 306). Si se revuelve mucho, no se ve más que estiércol; pero si se deja en reposo, al pronto se ve cómo asoman por los distintos lados los gusanillos con su luz. Sea la que fuere la opinión de Ganivet acerca de su obra, *La conquista* aparece como una de las obras mayores de Ganivet que aborda sustantivamente, aunque de forma velada, el desencanto de Ganivet con la modernidad. Esta forma velada de abordar el problema requiere un breve comentario preliminar sobre el género literario de la obra.

Los autores que han hecho una lectura atenta de *La conquista* están de acuerdo en que se trata de una crítica despiadada y sombría del hombre y de la sociedad salpicada de brotes de humorismo de gran calidad. El propio Ganivet reconoce que *La conquista* es un mazazo en el agua, aludiendo a la vieja costumbre de pescar, mejor dicho, hacer ceniza, a las truchas con mazo. *La conquista*, sigue diciendo, lleva plomo pesado como lo llevaban *Los viajes de Gulliver*, *Robinson Crusoe* o el mismo *Guzmán de Alfarache*, considerados por la crítica como sus antecedentes literarios. «Cuando compuse *La conquista* –dice desinhibidamente Ganivet–, pensé en el remoto porvenir en que los negros africanos vendrían a dar por la culata a nuestros descendientes» (1965: 308).

Pero Ganivet tiene buen cuidado de que su crítica no sea una crítica frontal, descarada, de la sociedad. Cuando su amigo Navarro le reprocha que *La conquista* adolece de ambigüedad y que debería escribir «de forma descaradamente satírica», Ganivet le replica que cómo va a defender directamente la poligamia, una idea absurda que desgraciadamente profesa, o cómo va a defender la necesidad de sacrificios humanos, algo que cree hace grandísima falta. «Si yo expusiera mis ideas con claridad –dice Ganivet–, me meterían en la cárcel y, lo que es peor, me tomarían por un elemento disolvente, por un agitador, demagogo o dinamitero científico» (1965: 305). Reconociendo que el oficio de lavativero es necesario, sobre todo en los atascos trascendentales de la sociedad, Ganivet le dice a Navarro que de momento él no está por la labor. Así, pues, *La conquista* es una crítica de la sociedad hecha no desde la sátira frontal y descarada, sino desde la ambigüedad. Y para ello Ganivet acude al género literario de la utopía para establecer no cuál debe ser la constitución ideal de la sociedad, sino para decimos que esa formación utópica ideal, hacia la que las fuerzas modernizantes empujan a la sociedad, es todo lo contrario de lo que el autor tiene *in mente* desde su propio sistema de valores. Se trata, pues, como bien dice Francisco García Lorca (1997: 43-44), de una utopía al revés donde las instituciones implantadas nunca podrán asegurar la felicidad del hombre. Por eso, aunque varios críticos han encontrado paralelos de *La conquista* en las utopías clásicas de Tomás Moro, Campanella o Bacon, sin embargo, nos parece más adecuado situarla dentro del contexto o género literario y utópico de obras como el *Mundo feliz* de Aldous Huxley, donde la denuncia y crítica de la sociedad industrial se transmite mediante la exposición aparentemente objetiva de los procesos de modernización.

Esta ambigüedad del método adoptado por Ganivet afecta también a la identificación del fondo de la obra. Para Olmedo Moreno (1965: 157-159), *La conquista* admite varias lecturas, es decir, puede ser interpretada desde distintos niveles de sentido

no necesariamente incompatibles entre sí. En primer lugar, *La conquista* puede ser una descripción crítica de las estrategias y procedimientos civilizatorios utilizados en África por los europeos. Podría pensarse que ésta es la interpretación del propio autor cuando le dice a Navarro que el asunto de la obra no es otro que «una crítica sobre la colonización y otras menudencias». De hecho, Ganivet le confiesa haberse empleado a fondo en el aprendizaje de dialectos indígenas africanos y haberse esforzado en adquirir maestría en el manejo de cientos de personajes negros con sus nombres y todo. La crítica es tan implacable que, al final, no se sabe quién coloniza a quién, porque el héroe civilizatorio, Pío Cid, no se mueve impulsado por ninguna idea sino al dictado de su instinto y sensaciones materiales, resultando así tan bruto como los salvajes. Por eso, dice Ganivet que lo de menos es Maya; lo esencial es la mutación de Pío Cid, que sin saber a lo que va, sale hecho un perfecto salvaje, purificado por el contacto de la naturaleza primitiva.

En una segunda lectura, *La conquista* sería el retrato o caricatura de la España decimonónica. De hecho, el primer título que a Ganivet se le ocurrió fue el de «Cánovas sive de Restauratione». Se trataría de una sátira velada contra Cánovas y el porvenir de España en caso de que triunfaran los europeístas en su intento de sacar a España de su retraso y alinearla con Europa. Maravall se adhiere, sin duda, a esta lectura cuando afirma que Ganivet lo que hace es escribir bajo la forma de una fingida novela una auténtica utopía, un paradigma sobre la constitución ideal de España. Y en esa utopía reformista, la figura de Cánovas aparece como el gran «maestro restaurador de sociedades desvincijadas».

Un tercer nivel de significado de *La conquista* consistiría en hacer una clara referencia a la historia de Europa en los últimos siete siglos. Así se trasciende lo anecdótico para acceder a la dimensión histórico-filosófica del pensamiento de Ganivet. De este modo, en *La conquista* aparecerían reflejadas las etapas de la formación de Europa, esto es, la secuencia progresiva y ascendente de su modernización, y aún cabe una cuarta lectura, tal como sugiere Francisco García Lorca (1997: 43-44), si se quiere ver en *La conquista* la expresión en clave utópica del perenne conflicto entre naturaleza y cultura. Por supuesto, este cuarto nivel de significado no sólo no es incompatible con los otros tres anteriores, sino que está presente en todos ellos y se puede leer entre líneas. Este nuevo y añadido sentido tiene que ver con el tema recurrente de Ganivet según el cual la ciencia y la cultura han ido reduciendo al hombre a un homunculus, un ser fragmentado, al desarrollar sólo aspectos parciales de su humanidad y olvidarse del desarrollo de su ser total. Por eso, Ganivet clama, como un profeta, por la vuelta al hombre de la Biblia, por el retorno al medio natural, el terruño que guarda el alma del pueblo. No es de extrañar que Ganivet diga que en *La conquista* lo de menos es el reino de Maya; lo demás es el cambio experimentado por Pío Cid que, al contacto de los salvajes africanos, abandona su condición de hombre artificial para convertirse en un hombre natural, un buen salvaje, en fin, un hombre entero.

Se requiere también un comentario final sobre los postulados teóricos que rigen el argumento, si es que tiene alguno, de *La conquista*. Resulta extraño hablar de postulados al comentar una novela de ficción. Mas si tenemos en cuenta que Ganivet es uno de esos literatos que, en opinión de Ortega, se dedican a escribir o hacer literatura con las ideas, resulta casi obligado rastrear, aunque sea someramente, cuáles son los

principios que mueven la acción del personaje. En el caso de Ganivet, estos postulados equivalen a los requisitos estructurales y funcionales que imprescindiblemente se han de dar para que se produzca el proceso de modernización. El primero de estos requisitos es el establecimiento de sistemas suasorios, léase aparatos de publicidad y propaganda, para la transformación del hombre mediante la creación y multiplicación de necesidades artificiales. Hay una frase en *La conquista* que refleja el estado de situación de Maya al tiempo que revela el carácter sarcástico e ideológico de la novela: «los mayas vivían embrutecidos por la carencia de necesidades». Es así como Pío Cid, gran manipulador de pueblos, se devanaba los sesos para ver el modo de acrecentar sus necesidades e ingresarlos en la civilización que es «el reino de la servidumbre voluntaria a que nos somete lo superfluo» (1951, *La conquista* XVIII).

Otro requisito o postulado imprescindible es la ley de la división del trabajo sin cuyo concurso no puede haber progreso duradero. Aquí Ganivet hace un repaso certero de las ideas sociológicas del momento y advierte cómo la idea de división del trabajo, en cuanto ley del progreso, salta desde la biología a la sociedad humana mediante ese hábil truco de la analogía organicista inventado por Spencer, para alcanzar en Durkheim su formulación última según la cual la creciente especialización funcional comporta un incremento de la función directiva, es decir, del gobierno. Las consecuencias son obvias. En un organismo social rudimentario, los individuos que lo componen son independientes y autosuficientes permitiéndose el lujo de vivir separados del organismo social. Sin embargo, los organismos sociales superiores no toleran semejante autonomía. Los componentes, una vez regimentados, pierden su vida propia y con ella amplias cotas de libertad e igualdad. Antes todos eran iguales; ahora se convierten en partes subalternas de un todo social superior. Lo que el nuevo organismo social gana en unidad, sus elementos lo pierden en independencia mientras que los responsables de la función directiva se vuelven déspotas por encima de cualquier control. Así es como Ganivet llega a la formulación de una especie de ley siniestra que contempla la prosperidad de las naciones como una variable dependiente del embrutecimiento de los individuos.

El último requisito para el progreso económico, ya mencionado anteriormente, tiene que ver con la sumisión de grandes masas a una inteligencia superior. Es uno de los textos socioeconómicos de *La conquista* más lúcidos y, resumido, viene a decir que en tanto los individuos se consideren enteros y se muevan independientemente, el modo productivo de la sociedad burguesa no progresa. Tan sólo cuando se convierten en fragmentos de hombre e instrumentos de un trabajo ajeno, los resultados son maravillosos. El resultado final de la modernización será tanto mayor cuanto mayor sea la deshumanización de los trabajadores.

Vayamos finalmente al argumento de la obra. El reino de Maya aparece en el siglo XIII con una estructura política escasamente superior a la de una jefatura; a lo sumo, como uno de esos estados primigenios de que habla la antropología política: un rey que acapara la propiedad de la tierra, asistido de una asamblea de *uagangas* meramente deliberativa y rodeado de una serie de reyezuelos que discuten su poder. No hay moneda y la actividad militar es medio profesional e intermitente. De repente, aparece Pío Cid, eminencia gris y primer manipulador de pueblos, que encarnado en Arimi, sumo sacerdote de Maya, se convierte a las primeras de cambio en primer

ministro. Rápidamente Pío Cid introduce la piel-moneda, unos billetes de piel con figuras de animales, pagaderos por el rey mediante entrega en sus establos de las correspondientes cabezas de ganado. A la introducción de la piel-moneda, siguen las innovaciones tributarias. Se logra que las ciudades controladas por los reyezuelos, en lugar de sostener por sí mismas sus guarniciones militares entreguen esos fondos directamente al rey con lo que se favorece el ejercicio directo de la soberanía, las relaciones inmediatas entre el rey y sus súbditos, el mantenimiento perenne del aparato militar, así como una mayor concentración de poder. De la misma forma que el *denarius perpetuus* hizo posible el *miles perpetuus*, así también se consigue una burocracia permanente con funcionarios pagados a sueldo y, por tanto, revocables, sin ningún título hereditario a su puesto de trabajo. Asimismo, se crea un sistema de escalafones que mantenga despierto el interés de los mayas por el ascenso social. Un sistema basado en la meritocracia cuyo lema es calma para esperar y celo para cumplir. Cualquiera puede llegar a *uaganga*. Sólo el cargo del rey es sagrado y privativo de una familia. El pueblo maya cree en el misterio de la monarquía. Y poco a poco va surgiendo la corte como centro de poder y capilaridad social. En la corte del rey Mujanda, hay una decidida política de promoción social de la mujer: las túnicas de colores y los sombreros emperifollados realzan el papel femenino y se logra que las bagatelas del vestido, la moda y los afeites se conviertan en asuntos de capital importancia.

Y llegan, por fin, las medidas de política social para distribuir los beneficios de lo que no se sabe muy bien si es despotismo ilustrado o Estado-providencia. Se establecen monopolios reales para el desarrollo de la industria dedicada a la fabricación de tres productos básicos: estiércol, jabones y bujías, artículos los tres que constituyen la base para la implantación de políticas de incentivación agrícola, de higiene y alumbrado públicos. Así, para lograr un mejor preparado de abonos y conseguir un estercolado científico y equitativo de las tierras del reino, se erige el Estercolero Nacional en el corazón del palacio real, previa desamortización de los bienes reales. Ligada a la política estercolera, Pío Cid implanta una exigente política de higiene pública. Pronto el país se ve surcado de canales, de agua corriente por doquier. En las plazas públicas se habilitan grandes estanques que sirven de abrevadero de animales al tiempo que de escuela de natación. Pío Cid, conocedor de la íntima conexión que hay entre el cuerpo y el alma, establece como norma de obligado cumplimiento el lavado nacional obligatorio. Para ello, se crea el Cuerpo Oficial de Lavanderas al que acceden mujeres que arrastraban condenas de trabajos forzados, probablemente trabajos agrícolas que implicaban manipulación intensiva de estiércol. Para dotar a esta política higiénica de una institución que vele por el aseo y limpieza general, en un antiguo palacio de los *uagangas*, se erige el Lavadero Nacional en cuya solemne inauguración y ante la expectación de la corte y del pueblo maya, el propio Pío Cid, investido del aura sagrada del sumo sacerdote Arimi, del cual es viva encarnación, realiza el primer lavado y la operación mágica de producir pompas de jabón (!).

El alumbrado revoluciona las costumbres, como diría Baudelaire unos años antes en su *Spleen* de París. Pero lo que lleva a la revolución maya a su paroxismo es la fabricación y venta de alcoholes los cuales, junto con las licencias de circulación nocturna y las rentas del lavado obligatorio, incrementan drásticamente el erario

público al tiempo que extienden por doquier una red tentadora de cafés y tabernas que acrece la sociabilidad, intensifica la autoestima y confiere a los mayas un sentido de optimismo exultante que los lleva a pensar que todo va a más y a mejor. Con esta tasa de animación social acelerada, el mismo Pío Cid, para impulsar el desarrollo de las artes plásticas, se hace escultor. Lástima que un incidente fronterizo, con ocasión de la primera expedición científica maya, desemboque en una guerra y, con ella, en una explosión de pasión nacional y patriotismo. En medio del clamor popular y las marchas marciales, Pío Cid veía aquella guerra como la culminación feliz de su proyecto civilizatorio. Con palabras distintas, Mumford dirá más tarde que «la guerra es el drama supremo de la sociedad completamente mecanizada» (1946: 309).

Resulta del todo imposible detenerse en el comentario de cada una de las etapas de este proceso de modernización del reino de Maya. Baste, sin embargo, recordar, y bien a su favor, que el gran manipulador de pueblos, Pío Cid, nunca intentó transmitir a los mayas la virtud de la puntualidad como una virtud suprema. El que no dudó en infligir a los mayas el azote de todos los inventos, rehúsa, no obstante, introducir el reloj porque «lo odiaba y lo odio con todas mis fuerzas», dice el mismo Pío Cid. Tal vez, la política del alumbrado público merezca un breve comentario. Todo un capítulo de *La conquista* va dedicado al tema del alumbrado público. Comienza Pío Cid constatando que no sólo los mayas sino todos los pueblos ofrecen fuerte resistencia a las innovaciones del alumbrado. De hecho, las mujeres mayas, con el nuevo alumbrado, no sabían cuándo era la hora de acostarse lo que, sin duda, confirma cómo la luz puede determinar la conciencia de la persona y hasta su libertad. Pues, mientras los mayas andaban en tinieblas, sus cuerpos se movían al mismo ritmo como gobernados por un motor. En cambio, cuando les daba un rayo de luz, por pequeño que fuera, cada cuerpo recobraba su propio control y medía el tiempo con su propia medida. Se diría, reflexiona Pío Cid, que la luz, al interponerse entre los cuerpos, separaba también a las personas. Y concluye que el gozo de los mayas reunidos en sus hogares nocturnos no procedía tanto de que vivieran en buena vecindad y compañía, sino de que en la oscuridad se veían confusamente, no individualizados, como siendo parte de un organismo compacto y complejo. Hasta ese punto la luz puede precipitar la conciencia del yo individual y el sentimiento de libertad.

Esta misma observación psicológica sobre el impacto de la luz en la conciencia individual, la traslada Ganivet a su medio natural de Granada con la consiguiente alteración de la estructura familiar. Dice así Ganivet:

El candil y el velón han sido en España dos firmes sostenes de la vida familiar, que hoy se van relajando por varias causas, entre las cuales no es la menor el abuso de la luz. El antiguo hogar no estaba constituido únicamente por la familia, sino también por el brasero y el velón, que con su calor escaso y su luz débil obligaban a las personas a aproximarse y a formar un núcleo común. Poned un foco eléctrico y una estufa que iluminen y calienten por igual, y habréis criado el primer paso para la disolución de la familia (1992: 180).

La fuerza de la luz es una fuerza destructora, concluye Francisco García Lorca (1997: 171), aunque tal vez sea mejor hablar de fuerza individualizadora, fuente de libertad y conciencia, que tiende a disolver la unidad de la familia extensa. Tanto



M. Fernández Almagro como José Antonio Maravall se muestran escépticos ante esta observación de Ganivet y afirman que su predicción ha quedado completamente refutada por el hecho actual del fuerte desarrollo de la familia nuclear. Creo, sin embargo, que Francisco García Lorca, sosteniendo la opinión de Ganivet, está en lo cierto. Los hechos físicos, como la luz, el espacio, la televisión hoy en día, condicionan, sin duda, las formas de vida espiritual. Y respecto al «fuerte desarrollo de la familia nuclear» hoy día, Maravall tendría que matizar mucho. Por supuesto, la gradual retirada de la familia nuclear del presente no obedece tan sólo al impacto del alumbrado doméstico. En cambio, Ganivet, con la radicalidad que le caracteriza, sostiene una especie de ley según la cual a medida que aumenta la potencia de la luz artificial, disminuye la humanidad del género humano. Por eso, afirma que un sol de justicia induce al pesimismo mientras que los ambientes grises transmiten una sensación de resignación callada. Probablemente estaba pensando en el cielo gris de Finlandia, «triste como el rostro de un mudo». Sólo por este inciso, Ganivet merece estar entre los mejores de la literatura española.

Esta misma valoración de la luz está presente cuando Ganivet habla de sí mismo. En el Epistolario le dice a Navarro: «En cuanto a la luz, hace tiempo que me carga; uno de los capítulos de mi obrilla (*La conquista*) está consagrado a combatir la luz» (1951: 953). Y de su alter ego, el Pío Cid de *Los trabajos*, dirá que se encerraba en su cuarto sin encender jamás la única luz que tenía a su disposición: una palmatoria sobre la mesa de noche. Y en otra ocasión, le dirá a su amigo Navarro que en el Ateneo «encontré tu carta, que leí casi sin luz para entenderla mejor» (Herrero, 1966, Apéndice II, 303). En esa misma carta, recogida y editada por Javier Herrero, Ganivet clasifica a los espíritus como aquellos que piensan con luz y los que piensan en la oscuridad, esto es, hombres exteriores, unos, y hombres interiores, los otros; espejos que se limitan a reflejar o pedazos de carbón que despiden chispas. El hombre exterior que piensa con luz se limita a reflejar los aspectos superficiales, mientras que el hombre interior alcanza lo real auténtico mediante la contemplación. Esto es lo que hizo el alumbrado público en el reino el Maya: arrancó a los hombres de su estancia oscura interior donde contemplaban lo real para echarlos a la plaza pública donde habían de contentarse con los aspectos más superficiales de la realidad.

Cerramos este apartado precisamente con la mirada ensimismada de un contemplativo como Ganivet. Desde sus ojos interiores, ávidos de claridad, la modernización de Europa no era otra cosa que la imposición sufrida por los pueblos de una civilización forzada y artificial, ajena a su verdadero ser. En este sentido, todos somos mayas. Españoles y belgas descubren un día, con asombro, que alguien impone sobre ellos una forma de vida que no es suya. Éste es el asunto de *La conquista*. Todos hemos sido conquistados por esa fuerza imparable, el nuevo modo de producción burgués capitalista, de la que Marx decía que en cien años había transformado la tierra más que cualquier imperio o dinastía. Ante su avance, crujen los cimientos de la vieja sociedad. Y la modernidad, esa bella palabra equívoca, guarda entre los pliegues de sus múltiples sentidos el oscuro designio de que el hombre natural va a ser barrido, ha sido barrido del horizonte humano, para dar paso al hombre fragmentado, al hombre de «papeles», que hace tiempo perdió la memoria de lo que era el fondo auténtico de su cultura. En este sentido, *La conquista* más que una alegoría de Europa

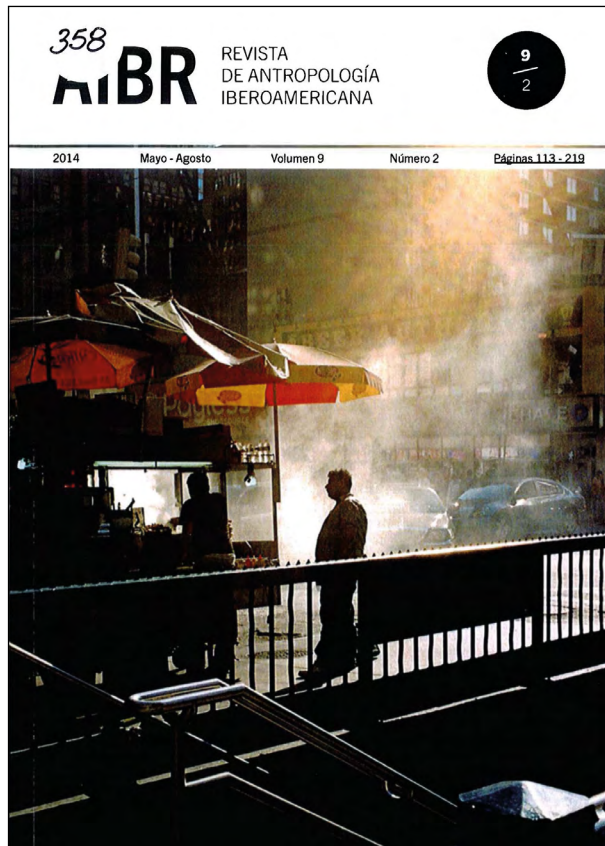
o de España o de un rudimentario pueblo maya colocado extravagantemente en el corazón de África, es la alegoría de toda una civilización técnica que impone su ley arbitraria sobre el último reducto de la naturaleza.

## Bibliografía

- Azaña, M. (1976). *Plumas y palabras*. Crítica.
- Baltanas, E. y Rodríguez Becerra, S. (1998). La herencia rechazada: Antonio Machado y Álvarez y el clima intelectual del 98. *Revista de Antropología Social*, 7.
- Cohen, A. (1974). *Two-dimensional man*. University of California Press.
- Ganivet, Á. (1920). *Cartas finlandesas*. Suárez, V. (ed.).
- (1951). *Obras completas*. Aguilar.
- (1965, diciembre). Epistolario inédito. *Revista de Occidente*, 33.
- (1973). *El porvenir de España*. Espasa Calpe.
- (1990). *Idearium español*. Espasa Calpe.
- (1992). *Granada la Bella*. SAPE.
- Garagorri, P. (1965, diciembre). Ganivet y el hombre antiguo. *Revista de Occidente*, 33.
- García Lorca, F. (1997). *Ángel Ganivet. Su idea del hombre*. Publicaciones de la Diputación de Granada.
- González Alcantud, J. A. (1998). Nudo biográfico y escritura compulsiva. Para una lectura antropológica de Ganivet. *Revista de Antropología Social*, 7.
- Herrero, J. (1966). *Ángel Ganivet: un iluminado*. Gredos.
- Maravall, J. A. (1965, diciembre). Ganivet y el tema de la autenticidad nacional. *Revista de Occidente*, 33.
- Marías, J. (1975). *Literatura y generaciones*. Espasa Calpe.
- Mumford, L. (1946). *Technics and Civilization*. Routledge.
- Olmedo Moreno, M. (1965). El pensamiento de Ganivet. *Revista de Occidente*.
- Ortega y Gasset, J. (1961). *Prólogo a Cartas finlandesas*. Espasa Calpe.
- (1996). *En torno a Galileo*. Espasa Calpe.
- Shaw, D. (1997). *La generación del 98*. Cátedra.
- Shaw, K. E. (1968). Ángel Ganivet: una interpretación sociológica. *Revista de Estudios Hispánicos* (Alabama), II.
- Unamuno, M. *et al.* (1905). *Ángel Ganivet*. Publicaciones del Ateneo.

## 2.5. OTRAS APORTACIONES

### 2.5.1. LOS FUMADORES DE HACHÍS<sup>40</sup>



Portada de la *Revista AIBR*.

Para los hablantes de árabe, la palabra asesino, *hashishin*, tiene un significado etimológico transparente: fumador de hachís. Hay, sin embargo, otra acepción, con

<sup>40</sup> Valladares Fernández, S. (2004). Los fumadores de hachís. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 35. Texto en línea: <http://www.aibr.org/antropologia/boant/criticos/may0402.html>

carga histórica, según la cual asesino sería un miembro de una orden secreta de fanáticos musulmanes que aterrorizaban y mataban a los cruzados. Este es el sentido que recoge Anthony Campbell en su intrigante relato *Los asesinos de Alamut*.

Se trata, según Campbell, de una secta herética musulmana apodada la *secta de los asesinos*, aunque sus miembros respondían al nombre de ismaelitas, es decir, una rama del chiismo que considera a Ismael como el séptimo y último imán visible. Su fundador, Hasan-i-Sabbah, era un hombre implacable que ejecutó a sus dos hijos, a uno por beber vino y al otro por un cargo de homicidio que resultó ser falso. En las montañas del noroeste de Irán que bordean el mar Caspio, Hasan logró hacerse con el castillo de Alamut, nido de águila en árabe, y allí reinó soberano durante más de treinta años, de 1090 a 1124. Cuando Marco Polo visita Alamut, cien años más tarde, justo después de su destrucción por los mongoles, relata cómo el Venerable Anciano de la Montaña drogaba con hachís a los futuros asesinos para trasladarlos luego a un paradisíaco jardín de las delicias, poblado por hermosas mujeres y ríos de vino, leche y miel. Tras este anticipo del paraíso coránico, los futuros asesinos eran devueltos a la vida ordinaria, convencidos de que a su muerte habrían de gozar indefinidamente de las delicias coránicas siempre que obedecieran sin reservas las órdenes del Gran Señor de Alamut.

Por supuesto, todo ello suena a pura fantasía y es bien sabido cómo Marco Polo sazonaba de pimienta sus relatos. Es difícil imaginarse al Venerable Anciano de la Montaña drogando con hachís a los futuros ejecutores de sus planes siniestros. Semejante estado de conciencia no se compadece muy bien con la agudeza y paciencia exigidas para la ejecución del crimen. Por otro lado, la experiencia moderna del terrorismo nos dice que el terrorista no necesita más narcótico que una buena dosis de fanatismo. Y si hemos de creer a los consumidores de hachís, a lo que induce la droga es al pacifismo más que a la criminalidad. No hay pruebas, dice Campbell, de que el hachís se usara para la comisión de actos criminales, aunque tal vez se usó con fines religiosos para alcanzar estados alterados de conciencia.

Lo que no es fantasía es que bajo el liderazgo de Hasan-i-Sabbah, la secta de los asesinos prosperó en todos los frentes. Jóvenes iraníes, captados por los misioneros ismaelitas, acudieron a Alamut para someterse a las duras pruebas de iniciación en la secta. Hacerse ismaelita era un asunto de vital trascendencia, que iba más allá de aceptar una serie de creencias. El neófito juraba lealtad a la secta, se comprometía a pagar los derechos de admisión y juraba no divulgar los secretos ismaelitas a ningún forastero. Se trataba, en definitiva, de la iniciación en una secta secreta que comportaba riesgos al tiempo que ofrecía un camino de salvación. Sin duda, el núcleo de los secretos ismaelitas tenía que ver con las doctrinas esotéricas sobre la interpretación del Corán. Unas doctrinas que, al igual que en las ceremonias iniciáticas del sufismo, incluían secretas técnicas de meditación para alcanzar un nuevo estado de conciencia por encima del resto de los mortales. Era tal el grado de entrega y sumisión de los jóvenes aspirantes que el conde Enrique de Champagne, en su visita a la secta en 1194, narraba desprovisto el siguiente relato. Paseaban un día por el castillo el conde y el jefe de los asesinos cuando surgió en la conversación el tema de la obediencia debida. En lo más alto de la torre del castillo se asomaban varios jóvenes vestidos de blanco. «*Yo te voy a mostrar lo que es la obediencia*», dijo el señor

del castillo. Y a una orden suya, dos de los jóvenes saltaron al vacío para perecer estrellados contra las rocas.

Evidentemente, esto es una fantasía más que forma parte de la leyenda de la secta de los asesinos. Lo que no es fantasía es que los ismaelitas se fueron haciendo dueños de la región montañosa del norte de Irán y formaron un bloque de resistencia frente al gobierno de la dinastía turca de los Seléucidas. Procedentes de las estepas del Asia Central, los Seléucidas, tras su victoria sobre el califato abasida, se convirtieron al islam sunita y desarrollaron una profunda hostilidad frente al ismaelismo chíí del norte de Irán. Pero los ismaelitas no desfallecieron y proyectaron una serie de focos rebeldes en distintos lugares para que el poder centralizado de los turcos no pudiera aplastarlos fácilmente. La revuelta debía ser esencialmente urbana, y por ello los ismaelitas sembraron una amplia red de células en cada una de las ciudades iraníes, especialmente, en Isfahan, donde se habían hecho especialmente fuertes. Dada la desproporción numérica entre los heréticos chííes y el ejército turco, los ismaelitas recurrieron al asesinato de importantes figuras políticas. En su caso, el recurso al terrorismo selectivo fue el resultado lógico de un grupo minoritario, sin capacidad ofensiva, que no tiene otra forma de alcanzar al enemigo. Fue así como se creó entre los ismaelitas de Alamut el cuerpo especial de asesinos conocido como los *fidai*, esto es, «los que desean abandonar su vida por otra». Su misión era servir a su señor y aterrar a sus enemigos mediante el asesinato sangriento de alguna figura importante. En el empeño corrían tantos riesgos, que no era frecuente que volvieran vivos de estas misiones. Así es como la palabra asesino, nos recuerda Bernard Lewis en *El lenguaje político del islam*, entró en las lenguas occidentales de mano de los cruzados y se acomodó en las lenguas del islam con la connotación de «un devoto totalmente entregado y dispuesto a sacrificar su propia vida y la de otros por la causa». Los asesinos *fidai*, a diferencia de los terroristas actuales, siempre fueron selectivos en sus crímenes. Tal vez pensaban que era éticamente preferible y políticamente más rentable matar a una figura política que a una multitud en un atentado colectivo. Nunca se escondieron y buscaban lugares públicos, como la oración del viernes en la mezquita, para matar a sus víctimas con la mayor publicidad. A veces, los asesinos ismaelitas lograban su propósito mediante la amenaza. Para ello, se saltaban cualquier barrera y se introducían en la intimidad de sus víctimas tan sólo para dejar claro que, de haber querido, los hubieran matado. Así fue como el sultán Sanjar firmó una tregua con Alamut, persuadido por un puñal que se clavó justo al lado de su almohada. En fin, los asesinos *fidai* raramente escapaban a la muerte, aunque vendieran cara su vida. De todos modos, la muerte sufrida en el cumplimiento de su misión era tenida en gran estima por los ismaelitas. Se cuenta que las madres de los *fidai* se alegraban y se ponían sus mejores vestidos cuando veían que su hijo había muerto en la misión, pero se vestían de luto cuando el hijo asesino se presentaba en casa sano y salvo. Pero esto, sin duda alguna, debe ser una fantasía.

Lo que no es fantasía es que, en 1164, Hasan II, el nuevo señor de Alamut, insuaido en el sufismo y amigo del buen vino, provoca un acontecimiento que marca un antes y un después en la breve aventura ismaelita y proyectará a la secta hacia una nueva fase de concientización. El décimo séptimo día del Ramadán del año 1164, Hasan II convoca a la roca de Alamut a todos los ismaelitas dispersos por Irán, los

coloca de espaldas a la Meca en contra de la costumbre establecida, se presenta vestido de blanco y hablando en árabe, lengua ininteligible para la audiencia que habla persa, proclama el fin anticipado del ayuno, manda servir comida y vino y la gente estalla en una celebración desbordante de alegría y música. Se acaba de proclamar la Resurrección (*qiyama*), una nueva era en que se rompe la opresión de la ley ritual y se ingresa, sin mediación alguna, en un estado inefable de unión con la divinidad. Será la última cabriola mortal del ismaelismo en su búsqueda de experiencias místicas.

Por supuesto, la Resurrección proclamada por Hasan II no se refería a la resurrección física de los muertos saliendo de sus tumbas, sino al punto más alto en la evolución del proyecto salvífico de los ismaelitas. A partir de este momento, se establece en el castillo de Alamut una escuela mística que va desarrollando técnicas de meditación, métodos hermenéuticos y contenidos teosóficos muy similares a los desplegados por las escuelas sufíes de la época. Así, entre los ismaelíes, se empieza a recurrir a la salmodia y a la repetición mecánica del nombre de Alá como técnicas para inducir estados alterados de conciencia. Respecto a la hermenéutica del Corán, los ismaelitas, como los chiíes en general, distinguen en los versos del Corán cuatro tipos de sentido: el exotérico o superficial (*zahir*) propio de los musulmanes ordinarios; el sentido alusivo o alegórico, propio de una cierta élite; el sentido oculto o esotérico (*batin*), correspondiente al círculo íntimo que forman «*los amigos de Dios*»; y, finalmente, el sentido espiritual que sólo penetran los profetas. La alusión como sentido, especialmente la alusión histórica, fue un recurso literario muy socorrido entre los ismaelitas que eran capaces de aludir a acontecimientos antiquísimos como si hubieran sucedido ayer. Pero fue el sentido esotérico el que principalmente obsesionó a la secta de los asesinos. Cada versículo del Corán, cada palabra, cada letra guardan un sentido oculto sólo accesible a los iniciados en la hermenéutica cabalística e inaccesible a todos los demás. Esta ocultación de la verdad se avenía muy bien con el talante de disimulo (*taqiya*) que caracterizaba a los asesinos. En un ambiente hostil como aquél, era necesario ocultar las creencias, así como disimular las intenciones criminales de los miembros de la secta.

Los contenidos teosóficos son contenidos *emanacionistas* que llegan a los ismaelitas a través de Plotino y los neoplatónicos. Según la doctrina del emanacionismo, el Uno da origen al universo a través de una serie de criaturas fragmentarias, las cuales, a su vez, están marcadas por un deseo existencial, el deseo radical de retornar al Uno. La aprehensión del Uno sólo se consigue mediante una experiencia mística interior en que la conciencia de los estímulos externos, así como las imágenes mentales y el pensamiento desaparecen. En este estado de pura conciencia, el individuo permanece despierto, pero sin capacidad de experiencia sensible alguna. Sólo así se aprehende la absoluta realidad del Ser. Sólo a Dios le corresponde la existencia, mientras que la realidad de las demás criaturas es una ilusión, una nada que se resuelve en su retorno a la fuente de la existencia. Para los ismaelitas, la raíz *lah*, que compone la palabra *Al-lah* (Dios) expresa la idea de tristeza y añoranza que siente el extraviado en el desierto. Las palabras del Profeta son terminantes: «*Debes morir antes de morir*». Y así fue como los ismaelitas aprendieron a vaciarse de su ilusoria existencia para poder sumergirse en el Ser verdaderamente existente.

El sábado 3 de abril de 2004, Sábado de Pasión según la antigua liturgia católica, mientras la mitad de los españoles miraban al cielo por ver si podían sacar a procesionar sus santos de palo, un grupo de árabes musulmanes, exactamente siete, sitiados por las fuerzas de seguridad en su apartamento de Leganés, colocados en círculo y cubiertos algunos de blanco, hacían explotar sus cinturones bomba inmolándose brutalmente al grito de «Alá es grande». De la lectura de este impactante suceso a la luz de *Los asesinos de Alamut* se obtienen inquietantes paralelismos. No hay duda de que el Venerable Anciano de Alamut, que controla las montañas del noroeste de Irán, nos remite inmediatamente a Osama Bin Laden, líder itinerante que se desplaza por las escarpadas montañas de Afganistán fronterizas con Pakistán. Se sospecha fundadamente que los siete kamikazes, presuntos autores del atentado del 11-M, constituían una célula durmiente activada por oscuros agentes que actúan bajo el paraguas de Al-Qaeda. Esta base de células dispersas está liderada por Bin Laden, lo mismo que Hasan-i-Sabbah, señor de Alamut, lideraba las células durmientes dispersas por el tejido urbano del norte de Irán, especialmente Isfahan, un espacio fronterizo con los turcos antes de que la dinastía de los Seléucidas se convirtiera al islam en su versión sunita. De la misma forma, Al-Andalus es tierra de frontera que separa al Oriente del Occidente, la tierra del islam (*dar al-islam*), donde los musulmanes gobiernan y prevalece la *sar'ia*, de la tierra de la guerra (*dar al-Harb*), tierra de infieles. Por eso, igual que los asesinos de Alamut, los siete suicidas de Leganés han sentido la llamada de la frontera que no es otra cosa que la llamada de la *yihad* para combatir infieles y expandir el islam.

El carácter durmiente de la célula de Leganés, con sus estrategias de disimulo y ocultación (*taqiya*) –recuérdese el crespón de luto que exhibía el mismo 11 de marzo la tienda de uno de los presuntos asesinos– es un fiel calco del secretismo y disimulo con que se movían las células de la secta de Alamut en el territorio hostil del norte de Irán. Asimismo, la estrategia de amenaza con su gran potencial de intimidación se practica igualmente en Madrid que en Alamut. Está aún por ver cuántos trenes rodaron sobre la carga de dinamita colocada en las vías del AVE en la mañana del viernes 2 de abril de 2004. De hecho, el comunicado siguiente no hace sino verbalizar el mensaje implícito de la bolsa de plástico bajo las ruedas del tren de alta velocidad.

Pero es en el ámbito de lo simbólico donde los paralelismos entre Madrid y Alamut resultan más inquietantes y siniestros. De entrada, está el hachís que confiere a los suicidas de Leganés su etimológica condición de *hashishin*, esto es, fumadores y traficantes de hachís. Es una cuestión abierta si los asesinos de la secta de Alamut y Leganés usaban el hachís para alterar su estado de conciencia en los rituales iniciáticos. Pero está comprobado cómo la célula de Leganés traficaba con hachís en los municipios periféricos de Madrid, y cómo la vida de doscientas personas inocentes se vendió al miserable precio de treinta kilos de cannabis sativa. Sólo los asesinos de Alamut, desde una exégesis esotérica a la que eran tan dados, podrían explicar el significado oculto de esos treinta kilos. Pero lo que sí podemos explicar son algunos rasgos del acto final de inmolación suicida. Fueron siete los suicidas, un número de intensa resonancia simbólica en las discusiones coránicas de Alamut: siete son las vértebras del cuerpo, siete los orificios del rostro. Se diría que la armonía y correspondencia entre las cosas mundanas y las cosas celestiales está escrita en clave de siete.

Tras el suicidio colectivo, algunos trozos de cadáver aparecen cubiertos con jirones de tela blanca, tal vez arrancada de las cortinas del apartamento, apresuradamente, en el último momento. Este gesto responde a la amplia convención desarrollada a ambas orillas del Mediterráneo según la cual el candidato, del *candidus latino* –en este caso, candidato al paraíso–, ha de vestir de blanco. De hecho, cuando Hasan II, líder de Alamut, proclama la era de la Resurrección, aparece al pie del castillo tocado de turbante blanco y cubierto de túnica blanca.

Y por si estas resonancias simbólicas no quedaran suficientemente claras, el vídeo filmado con anterioridad por los suicidas sirve de guía a tan siniestra liturgia. Se trata de un ritual sacrificial, un ritual *performativo* que no sólo significa la inmolación de los actores, sino que la realiza, no sólo significa la gloria por venir, sino que la sirve en bandeja, no sólo significa el tiempo arquetípico del pasado, sino que lo actualiza en una imposible conjunción de pasado, presente y futuro. Sirviéndose de la alusión como uno de los géneros literarios que admite la exégesis coránica, el grupo de los siete suicidas alude a la Inquisición española como una institución reciente, a las Cruzadas como un asunto pendiente y, sobre todo, revive la figura de Tarek Ben Ziyad, el jeque berebere que derrotó al último rey goda en la batalla de Guadalete en el año 711. Porque «*continuamos... en la tierra de Tarek Ben Ziyad*», dice el vídeo. Y así, ritualmente, queda refundado el mito originario del Al-Andalus y abiertas las puertas del cielo. Ya sólo queda entonar el mantra coránico de Alá es grande, en árabe, la lengua ritual por excelencia, antes de que reviente el big bang que habrá de inaugurar los tiempos nuevos. Uno de los geos, que participó en el cerco de los asesinos, recoge certeramente esta impresión escatológica de la inminencia de las realidades novísimas, al ser entrevistado en la radio: «*Cuando empezamos a oír los cantos en árabe y la retahíla del nombre de Alá, nos quedamos de piedra; sabíamos que se acercaba el final*».

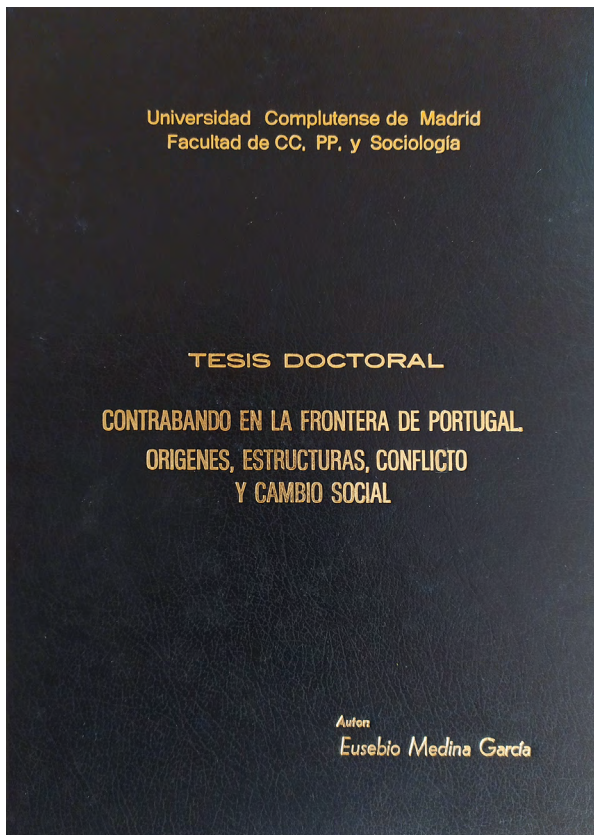
La sociedad occidental carece de claves para hacer una lectura *inteligente* de estos hechos. Una sociedad occidental crecientemente secularizada donde se ha secado la fuente de la trascendencia, y la experiencia religiosa ha quedado reducida a la celebración folklórica de unos rituales castizos. El día del suicidio colectivo de Leganés, media España salía de estampida a tumbarse al sol, mientras la otra media se disponía a rendir culto a la Borriquilla del Domingo de Ramos. Para una sociedad así, los suicidas de Leganés son un misterio pavoroso, insondable, una expresión más de ese carácter *no lógico* que caracteriza la acción social, según Pareto. Pero como el ser humano es un animal de sentido, pronto surgieron las *derivaciones paretianas* que daban cuenta, sólo alguna cuenta, de lo sucedido en Leganés. Así, para unos, los siete kamikazes no son otra cosa que siete descerebrados cuyas formas de pensar, sentir y actuar obedecen a un desorden patológico, carne, en definitiva, de psiquiátrico. Para otros, en cambio, los asesinos de Leganés son un rebrote a destiempo del olvidado nihilismo decimonónico, una banda de gentes autodestructivas que confunden los fines con los medios y que, persuadidos del viejo slogan «*cuanto peor mejor*», buscan compulsivamente la apoteosis del caos final. En fin, para los razonadores, los hijos de la Ilustración, la secta de Leganés no es sino un grupo de activistas políticos movidos por el principio universal de la racionalidad instrumental que trata de adecuar medios y fines. Y es en esta lectura racionalista donde se desglosa el sinfín de



conflictos e injusticias pendientes de resolución que darían razón de los atentados y suicidios colectivos.

Sin duda esta lectura racionalista honra tanto a los asesinos como a los que se adhieren a ella, pero escamotea la raíz del problema. Después de resolver todos los conflictos políticos del tablero internacional (ya hay que resolverlos, cuanto antes mejor), después de solventar las desigualdades socioeconómicas entre un mundo opulento y un mundo depauperado (y hay que solventarlas cuanto antes mejor), siempre quedará el conflicto radical que enfrenta a Occidente con el mundo musulmán, el conflicto de la tierra de Alá frente a la tierra de los infieles, el conflicto de los creyentes frente a los cafres, que esto es lo que quiere decir *kafir*, antes que infiel. Los hijos de la Ilustración, reducidos a la condición de bestias por el hecho de negarse a recibir la revelación del Profeta, deben ser combatidos. Este es el desafío radical que el suicidio colectivo de Leganés plantea a España y a Occidente. En la frontera del islam siempre habrá jóvenes musulmanes dispuestos a poner en práctica las palabras del Profeta: «Hay que morir antes de morir», jóvenes dispuestos a emprender ese viaje místico interior de vaciamiento de sí mismos, hasta el anonadamiento, para dar el salto mortal hacia el Ser que verdaderamente existe. A buen seguro que, para los imanes wahabitas de Madrid, estos jóvenes son los *gazi*, guerreros de la frontera, encarnación viviente de *Los asesinos de Alamut*.

## 2.5.2. DIRECCIÓN DE TESIS DOCTORALES



Portada de Tesis Doctoral.

En este subapartado referenciamos, a continuación, las tesis doctorales dirigidas por Secundino Valladares como complemento de su actividad docente universitaria.

De Frutos Salvador, Á. (1990). *Revisión en écrits de Jacques Lacan: elementos para una edición crítica* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid].

Lozano Domenech, A. (1994). *Cosmovisión y sociedad en Kuna Yala* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid].

Miguel Sanz Garzón, C. (1994). *Formas de vida en el Toledo de Carlos V* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid].

Calderón Tobar, E. A. (2000). *Estructura agraria y conflicto étnico. Ensayos de sociología agraria guatemalteca documentando los hechos sociales* [Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, Programa de Guatemala].

- Herrero Nogueira, J. (2001). *Modo de producción, realidad social e identidad en la minería de Laciana* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. Repositorio Institucional de la UCM. Enlace: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/5251/>
- Medina García, E. (2001). *Contrabando en la frontera de Portugal: orígenes, estructuras, conflicto y cambio social* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. Repositorio Institucional de la UCM. Enlace: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/4542/>
- Gonón Ortiz, F. (2002). *Indígenas y ladinos en torno al poder local. Un estudio de conflicto político en la municipalidad de La Esperanza, departamento de Quetzaltenango, Guatemala* [Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, Programa de Guatemala].
- Sandobal Recinos, F.J. (2002). *Encanto y desencanto con la democracia* [Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, Programa de Guatemala].
- Duro Tamasiunas, J.M. (2004). *Luces y sombras del desarrollo en una comunidad de desplazados por la guerra: Comunidad Primavera de Ixcán, Guatemala* [Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, Programa de Guatemala]. Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca. ISBN 84-7299-623-9.
- Mendoza Domínguez, N.O. (2004). *Del autoritarismo cultural a la comunidad imaginada: un análisis de la cultura autoritaria en Guatemala* [Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, Programa de Guatemala]. Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca. ISBN 84-7299-620-4.
- Morales Bathen, R. A. (2004). *Las tres Guatemalas, un estudio de desarrollo desigual* [Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, Programa de Guatemala]. Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca. ISBN 84-7299-628-X.
- Aroldo Gamaliel Camposeco Montejo, A. G. (2007). *Región Huista: identidades étnicas y diferenciación social en Jacaltenango* [Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca].
- Dionisio Gutiérrez Mayorga, D. (2007). *Los condicionamientos de la educación como factor de desarrollo en Guatemala* [Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca].
- Gómez García, R. (2008). *La profesionalización de los trabajadores sociales en Castilla y León* [Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca].

2.5.3. RESEÑAS DE LIBROS<sup>41</sup>

Portadas de libros (2).

Estos dos libros recogen las ponencias y comunicaciones presentadas en el Simposio Internacional sobre Hispanos en Estados Unidos / Inmigrantes en España: ¿Amenaza o Nueva Civilización?, celebrado en Madrid y Cáceres en junio de 2005. El primer tomo, *Hispanos en Estados Unidos*, compuesto de veinticuatro capítulos o colaboraciones, da una visión comparativa e interdisciplinaria del fenómeno migratorio, su impacto en la educación, lengua, cultura y religión, tanto en Estados Unidos como en España. El segundo tomo, *El gigante dormido*, se ciñe al presunto poder de los hispanos en Estados Unidos y se compone de ocho capítulos que recorren los diferentes ámbitos donde el poder hispano se manifiesta: movimiento chicano, terrorismo, justicia, colonialismo, medios de comunicación de masas y ciberespacio.

Incapaz de dar cuenta, por escasa que sea, de los treinta y dos capítulos que componen ambos libros, me limito a comentar ciertos aspectos de enfoque y contenido que subyacen al texto y que no se corresponden necesariamente con los bloques temáticos

<sup>41</sup> Valladares Fernández, S. (2008). Reseña de libros: *Hispanos en Estados Unidos, inmigrantes en España: ¿amenaza o nueva civilización?* y *El gigante dormido*. *Papers: revista de sociología*, 88, 198-205. Texto en línea: <https://papers.uab.cat/article/view/v88-valladares/pdf-es>

de ambos libros. Empiezo con el perfil biográfico del editor, Tomás Calvo Buezas, que con sus introducciones y capítulos iniciales imprime una marcada tonalidad al texto de ambas obras. Es bien sabido que, en el ámbito de los estudios iberoamericanos, Calvo Buezas ha sido un pionero con sus trabajos sobre los chicanos. Ya en los primeros años setenta, Calvo Buezas hacía trabajo de campo en los *fields* donde trabajaban los braceros mexicanos diseminados por California, Arizona, Nuevo México y Texas. Resultado de esa primera investigación fue su primer libro *El movimiento chicano: los más pobres en el país más rico*. Esto le llevó a identificarse con los chicanos y el suroeste norteamericano como su área geográfica de estudio, una práctica vigente entre los antropólogos americanos y que en España derivó hacia la identificación de algunos antropólogos con algunos de los pueblos malditos del Estado, como los agotes, los chuetas o los pasiegos. En la década de los setenta, la antropología crítica exigía del antropólogo un compromiso político con su objeto/sujeto de estudio, y este compromiso, en el caso de Calvo Buezas, ha perdurado hasta hoy impregnando sus trabajos sobre hispanos e inmigrantes de los valores que conforman lo que él llama la utopía solidaria de una nueva civilización. Alguien diría que se trata de una ética emotiva de intenciones, fundada en sentimientos de compasión, que escamotea las consecuencias reales de los análisis científicos o de los actos políticos. Nada más lejos de eso. Calvo Buezas sabe que los valores interfieren inevitablemente y que no se puede mirar al hecho migratorio «desde ninguna parte», sino desde un punto de vista particular que, en su caso, se identifica con el punto de vista de la utopía solidaria, combinando así la pretendida objetividad científica con el valor de la solidaridad grupal tal como quería el recientemente fallecido filósofo postanalítico Richard Rorty.

En este orden de cosas, Nicolás Bajo Santos, en su trabajo sobre estrategias de adaptación en la inmigración, advierte del riesgo de confusión que se sigue en los estudios migratorios cuando no se distinguen suficientemente los enfoques analíticos de los enfoques ideológicos. Los primeros tratan del *ser* de las migraciones, su significado, sus causas y procesos, su eventual direccionalidad; los segundos tratan del *deber ser*, inspirados en una determinada ética y proyectados hacia la intervención política y social de forma que el proceso migratorio evolucione en un determinado sentido. Es la tipología usada por Milton Gordon en los sesenta cuando distinguía entre modelos descriptivos y modelos ideales o deseables.

Entre los modelos descriptivos, que dan cuenta de lo que ocurre y no de lo que debería ocurrir, está el trabajo de Carlota Solé y Sonia Parella sobre *Las mujeres inmigrantes no comunitarias en el mercado de trabajo en España*. Se trata de una radiografía sociológica sobre los diferentes perfiles de mujer inmigrante y sus proyectos migratorios, que rompe con el tópico de la mujer emigrante pasiva que llega a la sociedad receptora para seguir a su cónyuge. En la división internacional del trabajo, esta mujer queda atrapada en el engranaje del sistema de reproducción doméstico donde los hombres atienden sus necesidades reproductivas y las mujeres se liberan del odioso trabajo doméstico «gratuito» de amas de casa mediante la importación de una fuerza laboral explotada y discriminada por razón de género, etnia y clase.

Un trabajo inspirado también en el modelo descriptivo, pero no de lo que ocurre sino de lo que ocurrirá en función de lo que está ocurriendo, es el de Héctor Luis Díaz sobre *El desarrollo socioeconómico de los hispanos en EE. UU. de América: en busca*

de una teoría. Tras un recorrido de los factores que pueden incidir en el diferente desarrollo económico de los grupos mexicanos, cubanos y puertorriqueños de Estados Unidos (raza, fenotipo, congruencia cultural, asimilación, capital humano, deseo de integración, tamaño del enclave), el autor se detiene en factores contextuales tales como políticas gubernamentales del momento, situación del mercado laboral y disposición de las comunidades étnicas a apoyar a los recién llegados. Portes y Rumbaut sostienen que estos factores contextuales anulan los efectos potenciales de cualquier factor individual o grupal. Este modelo contextual quedaría confirmado, en opinión de sus autores, por la experiencia de los *marielitos*, esos cubanos que, en 1980, pobres y sin capital humano alguno, fueron contratados por empresas cubanas. Al cabo de seis años, el 20% de los *marielitos* poseía negocios propios, mientras que los emigrantes de México, América Central y el Caribe de la misma época no han conseguido el mismo éxito ya que las condiciones de su incorporación fueron distintas.

Dentro de los modelos descriptivos, hay tres trabajos que abordan categorías explicativas como asimilación, *melting pot* y pluralismo cultural en sus vertientes de multiculturalismo e interculturalismo. Son los trabajos de Nicolás Bajo Santos sobre estrategias de adaptación de los inmigrantes, de Juan Luis Recio Adrados sobre la prevención del SIDA entre adolescentes latinos, y de Ernesto Barnach-Calbó sobre educación y sociedad intercultural en Estados Unidos. Santos Bajo reconoce que la presencia de «nuevos» inmigrantes exige la respuesta de nuevos enfoques teóricos. Así es cómo se ha desarrollado el modelo de construcción de la identidad étnica, precisamente al rebufo de la competencia entre grupos étnicos. El despertar de la conciencia étnica se produce precisamente, según algunos estudios empíricos, cuando el grupo étnico abandona su enclave y se incorpora a la gran sociedad para competir con otros grupos. Así pues, el viejo dilema de asimilación contra etnicidad quedaría superado por el esquema de asimilación más etnicidad. Por su parte, Recio Adrados maneja un concepto de aculturación proactiva, es decir, aquella que supone una actitud dinámica por parte de la familia latina en su proceso de aproximación a la sociedad dominante. Por un lado, adopta elementos de dicha cultura, mientras que por otro lado mantiene elementos de la cultura de origen hasta formar un nuevo modelo de familia latina proactivamente aculturada, esto es, bicultural. Esta es la familia que presenta, probablemente, una resistencia más eficaz en la prevención de la conducta sexual de riesgo de los adolescentes. Aunque no deja de reconocer Recio que, para las feministas críticas chicanas, la clase, la raza y el género siguen siendo fuerzas de opresión en la familia y la sociedad latinas. Según Barnach-Calbó, se observa hoy en los Estados Unidos un desplazamiento desde el multiculturalismo al interculturalismo. Este modelo intenta superar la concepción demasiado extática con que el multiculturalismo observa a la sociedad y los grupos que la componen, mediante una interacción positiva y dinámica de los grupos que lleve a una regulación pacífica y negociada de los conflictos interétnicos. La sociedad intercultural, según él, sería un proyecto político que, partiendo del pluralismo cultural, tiende a desarrollar una nueva síntesis. Y se pregunta Barnach si esta nueva síntesis cultural en Estados Unidos se traducirá, dado el peso y volumen del español, en un bilingüismo generalizado de español e inglés. Tras sopesar todo un cortejo de factores concomitantes, su respuesta es ambigua y dubitativa.

En el ámbito de la educación hay tres estudios inspirados también en el modelo descriptivo. El de Nelly Chaudhry sobre la educación bilingüe en Texas y, más concretamente, en el distrito escolar de Forth Worth y Dallas. Chaudhry presenta los tres modelos de enseñanza bilingüe. El tipo «mercedes», que es el modelo bidireccional de idioma dual: el aula se compone de una mitad de angloparlantes nativos frente a otra mitad de hispanohablantes nativos; las clases se dan en ambos idiomas y el objetivo es sacar alumnos bilingües y biculturales. El tipo «utilitario» es la educación bilingüe transicional: el niño es recibido en su idioma materno hasta que poco a poco se incorpora a las clases «normales», es decir, en inglés. Y, finalmente, el modelo «para salir del paso», que es el inglés como segundo idioma, un programa de inmersión que evita ser un mero programa supletorio para convertirse en un programa integrado dentro del currículo escolar. Por si aún quedara alguna duda de que la educación bilingüe en Estados Unidos no está obsesionada con el objetivo multiculturalista de mantener la cultura y la lengua de origen, Chaudhry deja caer el veredicto de la Academia Nacional de la Ciencia tras una revisión de treinta años de enseñanza bilingüe: «No hay evidencia concluyente de que los programas en el idioma nativo sean superiores a los programas de enseñanza de inglés como segundo idioma. Enseñar a los niños a leer y escribir sin desarrollar primero la alfabetización en su idioma nativo no tiene efectos negativos».

Una aplastante confirmación del dictamen de la Academia Nacional de la Ciencia viene a ser el estudio de Christiane Stallaert sobre los modelos educativos de la ciudad de Bruselas. Es sabido que el estado federal de Bélgica está dividido en dos regiones, Flandes y Valonia, con un estatuto unilingüe cada uno, y una región bilingüe que es la ciudad de Bruselas, con centros escolares cuya lengua de enseñanza es el neerlandés y con centros en francés. La comunidad flamenca de Bruselas maneja un modelo multiculturalista que pone gran atención en la lengua y cultura de origen de los inmigrantes para su integración en la sociedad de acogida, mientras que la comunidad francófona de Bruselas maneja un modelo homogeneizador y asimilacionista como garantía de una futura integración, sin prestar ningún interés a la lengua y cultura de origen del inmigrante. Tras cincuenta años de experiencias bilingües y biculturales, e independientemente del modelo educativo seguido, los inmigrantes de segunda generación, atestigua Stallaert, muestran unos resultados pobrísimos en indicadores de desempleo, de abandono y retraso escolar, repetición de cursos y dificultad para acceder a la universidad, donde tan sólo representan el 2 % del alumnado. Ante semejante sucesión de fracasos, ambos modelos están siendo cuestionados hasta el punto de que el gobierno flamenco está corrigiendo su política educativa hacia un mayor asimilacionismo en detrimento de los objetivos multiculturales, al tiempo que la política educativa francófona está introduciendo alguna diversificación de las materias en función del alumnado extranjero. Ante este estado de cosas, los padres inmigrantes, especialmente los turcos, se han dirigido a los responsables de ambos modelos exigiendo que la enseñanza de sus hijos se adapte antes que nada a las exigencias del mercado laboral, incluso si ello implica sacrificar la lengua y cultura de origen. La verdad del caso, concluye Stallaert, es que ni los especialistas ni los padres inmigrantes saben decir hasta qué punto la enseñanza en lengua y cultura de origen facilita la integración del alumno y favorece su currículo escolar.

Finalmente, el trabajo de Rafael Lara-Alecio y Beverly J. Irby sobre la educación de los estudiantes hispanos en Estados Unidos incide en el alarmante índice de abandono escolar de los estudiantes de educación secundaria, muy por encima de cualquier otro grupo étnico en Estados Unidos a pesar de los programas de educación bilingües e inglés como segundo idioma. No obstante, este alarmante abandono escolar, ambos autores dejan constancia de los resultados obtenidos por Rubén G. Rumbaut en un estudio de la Universidad de California en Irving durante toda una década: el 97 % de los niños mexicanos de segunda generación y el 76 % del resto de los niños latinos saben español, mientras que el 90 % de todos ellos se defienden muy bien en inglés. Lo que significa que mantienen una lealtad a su idioma nativo cuatro veces mayor que los niños de los inmigrantes filipinos, vietnamitas y chinos. Lo que da a entender que la asimilación lingüística del inglés entre los niños latinos de segunda generación no comporta obligatoriamente una asimilación del mundo norteamericano y esto por razones, insinúan los autores, no tanto del fracaso de la educación bicultural sino por los rasgos particulares de la minoría étnica mayoritaria en Estados Unidos.

Entre los modelos ideales o deseables del fenómeno migratorio, inspirados no tanto en el *ser* sino en el *deber ser* de las migraciones, se encuentran trabajos tan interesantes como el de José Luis Calvo Buezas, que presenta el idioma como vía libre para la convivencia intercultural basándose en el viejo lema empirista de Berkeley *esse est percipi*, es decir, las cosas no son otra cosa que la imagen que de ellas tenemos, y difícilmente los inmigrantes podrán entrar en el juego intercultural si no controlan el idioma de la sociedad receptora donde se contienen las imágenes del imaginario autóctono. Juan José Jiménez García, profesor del instituto de Talayuela en Cáceres, un municipio con el 41 % de su población inmigrante y un instituto de 405 alumnos con el 25 % de sus estudiantes marroquíes, hace una defensa cerrada de la educación intercultural, aunque parezca una quimera, como él mismo dice. La enseñanza en dos lenguas y en dos culturas es del todo imprescindible para salvar la identidad del sujeto y la pervivencia cultural del grupo. Y aduce la autoridad de Manuela Caballero, quien en su tesis doctoral sobre dos centros extremeños y otros dos suizos llega a la conclusión de que el éxito escolar de los estudiantes inmigrantes depende en buena medida de la formación que reciban en su lengua materna. Tras cincuenta años de experiencia intercultural, no opinan lo mismo los padres turcos cuyos hijos asisten a los centros escolares de Bruselas inspirados en el modelo multicultural flamenco.

Por su parte, Isabel Gentil, profesora de la EU de Enfermería de la UCM y «abierta a otras formas de vida», defiende la bidireccionalidad en el aprendizaje de lenguas y culturas entre emigrantes y autóctonos. Tanto el docente como el profesional de la salud no pueden pretender, desde una postura superior más desarrollada y culta, que su experiencia profesional es la lógica y universal. Sólo desde una postura de diálogo intercultural se puede satisfacer el derecho de los inmigrantes a la enseñanza y a la salud. Ejemplo de esta doble dirección en el aprendizaje es el caso del niño español que, obligado a pasar largas temporadas con su asistente marroquí, por ausencia obligada de sus padres, termina hablando árabe con pasmosa fluidez.

Carlos Junquera y Domingo Barbolla abordan la religiosidad de los inmigrantes en España y sus funciones en el proceso de acomodación al país de destino. Junquera se detiene en las celebraciones de la Virgen del Cisne entre los ecuatorianos y del Señor



de los Milagros entre los peruanos, y las pretende explicar desde el esquema de los movimientos de revitalización religiosa como rituales que contribuyen a reforzar y redefinir los vínculos con los países de origen. Tal vez se necesite un mayor periodo de tiempo para ver hasta qué punto estas celebraciones cobran consistencia y desempeñan efectivamente sus funciones de revitalización identitaria y cultural. Barbolla, por su parte, se pregunta si la religión islámica en Talayuela, un municipio de Cáceres con un altísimo porcentaje de población marroquí actúa como un acicate o freno de la conflictividad social. Tras un somero recuento de casos, Barbolla se inclina a mostrar, no a demostrar, dice él, que la vivencia religiosa islámica en Talayuela funciona como un neutralizador del conflicto social. Con todo, estos datos tal vez no sean suficientes para augurar que en Talayuela se está alumbrando una nueva civilización en contra de los ominosos augurios de Huntington y Sartori.

Entre los trabajos con una orientación más interpretativa que descriptiva está el de Eusebio Medina, de la Universidad de Extremadura y estudioso de la *raya*, que compara la raya hispano-lusa con la línea fronteriza entre Estados Unidos y México. Su punto de mira, por razones obvias, es el del Colegio de la Frontera Norte en Tijuana, lo cual le obliga a mirar al otro lado, al lado gringo, como una auténtica *terra ignota*, ese espacio imaginado donde habitan los monstruos, donde el inglés, según Medina, es un instrumento de dominación cultural y donde la inmensa mayoría de los norteamericanos hablan exclusivamente inglés y ni entienden ni procuran entender el idioma del otro. Tras un repaso a los perfiles identitarios de las gentes fronterizas, Medina opina que no se dan las condiciones, ni en la raya ni en la línea, para poder hablar de una específica cultura de frontera. En este mismo ámbito de las identidades fronterizas, María Jesús Buxó desarrolla un sugestivo análisis de la personalización motora entre los chicanos del suroeste norteamericano, esto es, la personalización del *carro* mediante la manipulación de su mecánica o de su diseño para conseguir efectos decorativos singulares y extravagantes. Comienza Buxó desafiando el determinismo lingüístico entre lengua y cultura en aquellas situaciones de lenguas y culturas en contacto, para luego mostrarnos cómo la literatura chicana se atreve a combinar el inglés con el discurso cultural hispano dando origen a nuevos significados, a nuevos relatos e identidades étnicas desde las obligadas transferencias del interlingüismo e interculturalismos fronterizos. En el caso de la personalización motora, los chicanos se han adueñado del gran icono del salvaje oeste, el *carro*, y mediante la caprichosa remodelación de su diseño han impuesto el extravagante estilo del *lowriding* que funciona como un símbolo de identidad etnopolítica amparado no sólo en rasgos particulares de la cultura chicana sino también en un rasgo universal como el *carro*, despojado esta vez de la aureola sacra con que lo nimba la publicidad de la sociedad dominante.

El segundo libro pendiente de reseña, *El gigante dormido*, versa, como bien lo anuncia el subtítulo, sobre el poder hispano en Estados Unidos. El editor, Tomás Calvo Buezas, abre el tomo con un capítulo introductorio donde calibra el emergente poder hispano por su peso demográfico, su creciente poder adquisitivo y la acelerada penetración del español en los ámbitos de la alta cultura. Calvo Buezas opina que la formidable huelga del 1 de mayo de 2006, «un día sin inmigrantes», ha sido el pistoletazo de salida que ha despertado al gigante dormido y ha alumbrado un nuevo

mestizaje cultural, la utopía solidaria de una nueva civilización. Sin embargo, bien miradas las cosas, es fácil descubrir los puntos vulnerables de la gran comunidad hispana. Dice Alberto Moncada en su capítulo sobre *La vocación política hispana* que todas las migraciones de los latinoamericanos al país del Norte son resultado de la violencia. No hay un solo enclave hispano en Norteamérica que no esté vinculado a una intervención violenta de Estados Unidos en el correspondiente país de origen. Esta obligada conexión entre migración y colonización confiere a los grupos inmigrantes latinos un estatus de subordinación y prolongada explotación frente a la sociedad de acogida. A esta ausencia de poder político contribuye también la abigarrada heterogeneidad que conforma el mundo hispano, hasta el punto de que Linda Robinson afirma provocadoramente que «los hispanos no existen». Todo ello lleva a una mínima representación hispana en el Congreso, legislaturas estatales, consejos municipales y juntas de educación, excepto en el ejército, donde el recluta latino es especialmente codiciado. En la guerra de Irak hubo una abultada desproporción de latinos en la infantería ocupante y, consiguientemente, en las bajas. A pesar de esta participación desproporcionada, sólo un 3% de los oficiales son latinos.

Uno de los factores que más han contribuido a endurecer la suerte de los inmigrantes latinos en Estados Unidos ha sido la respuesta de la Administración Bush y del Congreso a la amenaza del terrorismo, tal como sostiene Alejandro del Carmen en su colaboración sobre *La amenaza del terrorismo en EE. UU.* Ya en el atentado de las Torres Gemelas, la comunidad hispana pagó un alto tributo por el número de víctimas latinas indocumentadas cuyas familias nunca pudieron conseguir las indemnizaciones otorgadas al resto de los ciudadanos norteamericanos. Pero ha sido especialmente la promulgación de la Ley Patriótica (*Patriot Act*) del 26 de octubre de 2006 la que, en aras de una sociedad más segura, ha convertido la inmigración en una cuestión de seguridad del Estado: se levanta una valla fronteriza con México, se alienta la formación de grupos voluntarios para colaborar con el Servicio de Inmigración mediante la vigilancia y denuncia de inmigrantes indocumentados y se establece el criterio de los perfiles raciales como forma de identificar a los sospechosos indocumentados por parte de la policía.

En este estado de cosas, resulta una triste gracia que el sistema de justicia norteamericano actúe como un agente de asimilación entre los inmigrantes latinos en su condición de autores de delitos, víctimas, detenidos y presos. Según la hipótesis que plantea Orlando Rodríguez, profesor de la Universidad Fordham de Nueva Cork, es bien sabido que el comportamiento criminal se aprende socialmente y que el hispano de segunda generación tiene más interacciones con la policía, los tribunales y las prisiones que la persona blanca media. Esta masiva interacción del latino con los agentes de control social, concluye Rodríguez, le proporciona un aprendizaje social sobre el significado de la conducta desviada al tiempo que le imprime un estigma o etiquetado que facilitará su eventual carrera delincencial. Si a esto se le añade que las tasas de victimación de los hispanos son comparables con las de los blancos (más bien bajas), mientras que sus tasas de implicación con la justicia penal son comparables a las de los negros (más bien altas), se descubre que hay una velada discriminación hacia los latinos por parte de los agentes del control social, ya que ambas tasas en cada grupo étnico tienden a ser comparables por la sencilla razón

de que víctimas y delincuentes suelen compartir las características sociales de edad, clase, etnia y género.

Frente a este estado de cosas, ¿qué hace el movimiento chicano? Esto es lo que se pregunta José Ángel Gutiérrez, fundador del Partido de la Raza Unida, y la respuesta es descorazonadora. A finales de los sesenta, Chávez, Tijerina, Gonzales y Gutiérrez impulsaron el movimiento chicano con el objetivo de crear un partido político independiente. Así nació el Partido de la Raza Unida dispuesto a construir una nación, la imaginaria Aztlán, dentro de la gran nación americana. En 1978, el Partido de la Raza Unida perdió la oportunidad de presentarse a las elecciones en Texas. Su ímpetu electoral se debilitó hasta el punto de que en los primeros ochenta desapareció cuando sus representantes se presentaron a la reelección por el partido demócrata. Hoy, para la inmensa mayoría de los hispanos, tanto el movimiento chicano como el Partido de la Raza Unida han pasado a la historia. Hoy los famosos cuatro líderes chicanos de los setenta o están muertos o se están muriendo y, si están vivos, no ejercen liderazgo alguno. Para Gutiérrez, el único dato positivo que se divisa en el horizonte es la vigorosa emergencia de las mujeres latinas en el ámbito de la educación y de las titulaciones profesionales. A este ritmo, piensa Gutiérrez, las latinas se convertirán en cabezas de familia (ya lo son desde hace tiempo), figuras políticas y líderes de la comunidad, invirtiendo el sistema del patriarcado machista en una especie de ginecocracia feminista. Si este augurio se cumple, el destino de la comunidad hispana quedará en manos de mujeres en los próximos años.

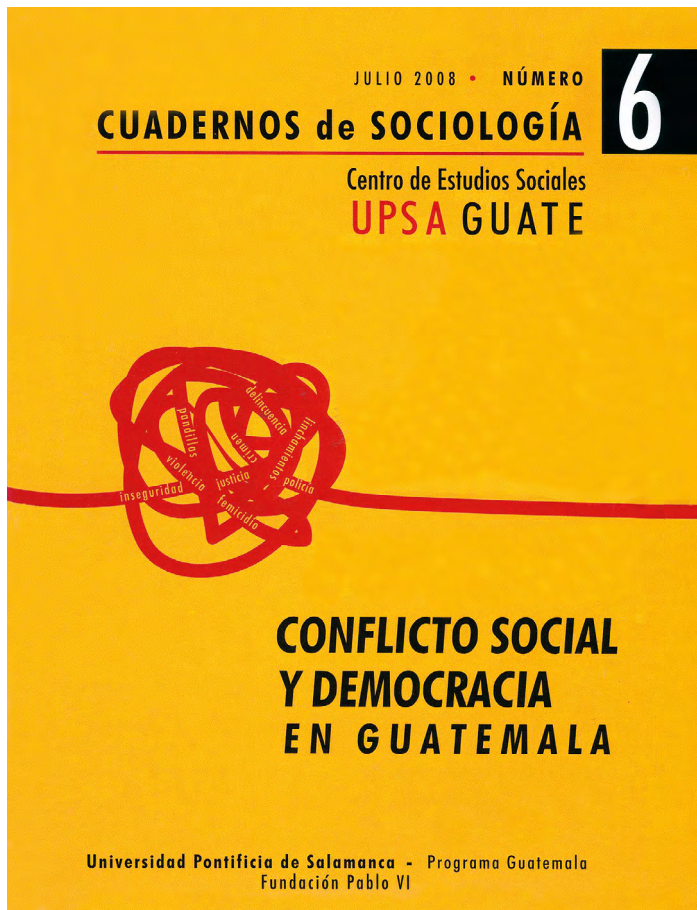
En este panorama nada halagüeño, el único dato esperanzador es la penetración del español en los campos de la educación, la publicidad y los medios. El español está dejando de ser la lengua de los pobres e ignorantes para convertirse gradualmente en un capital social. Por primera vez, hay latinos que, al pasarse al inglés y al mejorar su condición económica y académica, no sienten la necesidad de abandonar el español como un lastre. Cuando este fenómeno se extiende a amplios colectivos, podemos hablar de la ruptura de la ley de hierro de la asimilación lingüística al inglés, y el resultado de esta ruptura es una mayor lealtad al español. Tan es así esta consolidación del español que Ramón-Darío Molinari, en su trabajo sobre *La lucha política puertorriqueña*, y en el caso hipotético de la anexión de la isla al continente, pone en boca de los propios anexionistas puertorriqueños el siguiente comentario: «En el supuesto de la anexión política de la isla a la Unión, sería inconcebible que se impusiera a Puerto Rico la adopción del inglés como único idioma oficial. Semejante imposición sería un suicidio político ante los cuarenta y tantos millones de hispanos que viven en Estados Unidos».

Así las cosas, al editor de la primera página de *La Opinión* de Los Ángeles, Juan José García, no deja de provocarle primero una sonrisa y luego una risita esta perspectiva optimista del español en Estados Unidos. Según él, el español es una lengua menguante, condenada a desaparecer igual que el coreano, el tagalo y el armenio, que son las lenguas que se hablan en el patio del colegio de su hija, o bien igual que el vasco, que supuestamente sería la lengua que se debería hablar en Bakersfield, California, durante la celebración, no de una fiesta vasca, sino de una «fiesta nacional vasca». Para Juan José García, el español es una lengua menguante porque va a menos entre los nietos de los inmigrantes latinos, que ni la hablan, ni la leen ni la entienden.

Juan José García no presta atención a los resultados del estudio llevado a cabo por Rumbaut en la Universidad de California en Irving, según los cuales el 97 % de los niños mexicanos cuyos padres son inmigrantes y el 76 % de los hijos de inmigrantes hispanos de otros países saben español, mientras que el 90 % de todos ellos hablan inglés muy bien, lo que significa que los niños latinos mantienen su lengua materna cuatro veces más que los hijos de inmigrantes filipinos, vietnamitas y chinos.

De todas formas, Juan José García puede encontrar en el artículo sobre *El poder en el ciberespacio* de Luis Joyanes, decano de la Facultad de Informática de la UPSA, un autorizado pronóstico sobre el español como lengua creciente y no menguante: «La empresa Británica Word Data vaticina que en 2030 y a través de las nuevas tecnologías, se comunicará en español el 7,5 % de la población mundial; en árabe, el 4,6 %; en ruso, el 2,2 %; mientras que en francés lo hará el 1,4 %. La opinión pública lo sabe. Hace mucho tiempo *The New York Times* se preguntaba en un editorial: ¿por qué estudian español los jóvenes *wasp*? Y se respondía: porque es una lengua práctica». No necesariamente una lengua *cool*, como opinan los estudios de mercadotecnia que consulta Juan José García.

#### 2.5.4. ELEGÍA A UN GRAN MAESTRO: JAIME MARTÍN MORENO<sup>42</sup>



Portada de la revista *Cuadernos de Sociología*.

*Temprano levantó la muerte el vuelo.  
Temprano madrugó la madrugada.  
Temprano estás rodando por el suelo.*  
(Miguel Hernández)

En las tempranas horas de la madrugada del 16 de enero del año en curso 2009, Jaime Martín Moreno, Profesor Dr. del Programa de Doctorado UPSA en Guatemala, se nos fue. Dos días antes, en el campus universitario de la UPSA en Madrid, a través

<sup>42</sup> Valladares Fernández, S. (2009). Elegía a un gran maestro, Jaime Martín Moreno. *Cuadernos de Sociología*, 7, 5-8.

de los cristales del aula, empañados de vaho por el frío del invierno madrileño, le vi lleno de vida apurando los últimos minutos de la clase, tal vez recogiendo los flecos de su amplio saber demográfico, con los estudiantes arracimados en torno a la mesa del estrado. Nos cruzamos en la escalera, nos saludamos con prisas y entré en el aula. Era mi turno de clase. Negado por naturaleza para cualquier tipo de exposición gráfica, miré de soslayo y no sin cierta aprensión aquella inmensa pizarra desbordante de pirámides de población, porcentajes y tasas estadísticas. Nada me hacía sospechar que se trataba de la última lección de un gran maestro.

Porque Jaime era eso, un gran maestro. Vivió la docencia como una vocación y su entrega a los estudiantes no tenía límites. Nunca dosificó el tiempo dedicado a ellos, nunca dijo aquello de «mi tiempo ha terminado» o «hasta aquí hemos llegado». Jaime siempre tenía un minuto más. Y cuando algún colega, tocado de espíritu mercantilista, le susurraba al oído: «¿Y a ti quién te paga las horas extra?», Jaime, entre bromas y veras, con una sonrisa escéptica en los labios, respondía: «No importa. Yo practico la economía de la donación». Y nunca supe si se refería al voluntariado oenegeísta de las sociedades complejas o al intercambio económico de los pueblos primitivos basado en la reciprocidad y cuyo mejor exponente es la teoría de Marcel Mauss sobre El Don. Quiero pensar en esto último. Jaime no sólo practicaba la economía de la donación. El mismo era un don, mágico y difuso como el Don de Mauss, un regalo para el estudiantado, a sabiendas de que un día ese don retomaría a él como un *bumerang* en forma de contradones y contraprestaciones que reforzarían la cohesión del mundo académico, o más sencillamente, del mundo a secas.

En medio de ese flujo mágico de dar y recibir, Jaime conservó siempre una capacidad de asombro envidiable. Como buen investigador social, sabía que toda investigación comienza con una pregunta: ¿Por qué en los pueblos de Europa hubo un tiempo en que el número de cigüeñas estaba relacionado con el número de solteras? ¿Por qué los obreros votan a partidos conservadores? ¿Por qué será que en Sololá se sufre tanto por amar a una mujer? Jaime conservaba intacta esta curiosidad y paseaba por la vida como ese niño machadiano que, perdido en el estruendo de una fiesta, asombra su corazón de música y de pena. Viajé con Jaime en Guatemala a la región Ixil y al Gran Ixcán de los Cuchumatanes y puedo decir que el corazón de Jaime daba saltos de asombro ante la repetida experiencia del *shock* cultural. Luego, esos asombros, pasados por el tamiz de la reflexión crítica, formaban parte de su lección magistral. Jaime amó a Guatemala como se ama a una mujer que no deja de sorprendernos.

Los que tuvimos el don de tratar de cerca a Jaime entendemos fácilmente eso de la economía de la donación. En este proyecto de sacar adelante los *Cuadernos de Sociología*, Jaime fue un puntal desde el principio. Él fue determinante a la hora de acuñar el título de la revista como simplemente *Cuadernos de Sociología*, sin más etiquetas o adjetivos, así como fue un entusiasta colaborador de la sección Apuntes Metodológicos. Su larga trayectoria experimental en el grupo de investigación del sociólogo español Amando de Miguel, despertó en Jaime una inclinación especial por los temas de la sociología aplicada. Dentro de esta área, Jaime llegó a ser un experto en la construcción de indicadores socioeconómicos aplicados a distintos campos temáticos. Así fue como *Cuadernos de Sociología* pudo contar en estos últimos años con su valiosa contribución sobre indicadores de desarrollo sostenible, indicadores

de gobernabilidad e indicadores de delito y violencia según lo requiriera el tema monográfico de la revista.

Este número 7 de *Cuadernos de Sociología* es el primero de una serie que no cuenta con la colaboración de Jaime. No importa. Los que tuvimos la suerte de conocerle de cerca, guardamos el don de su sonrisa, de su asombro y generosidad como una marca indeleble. Y al recordarle, como hacemos ahora, su don se multiplica en un haz de contradones que asciende como una marea creciente de gracia y simpatía. Solamente por esto, y por mucho más, los que formamos parte de su entorno balbucimos la oración de los que esperan contra toda esperanza:

Descanse en paz tu asombro y tu sonrisa,  
Mientras llega la hora del regreso.  
Que tenemos que hablar de muchas cosas,  
Compañero del alma, compañero.





## 2.6. BIBLIOGRAFÍA

### APORTACIONES EN EL ÁMBITO DE LA HISTORIA SOCIAL Y LA ANTROPOLOGÍA AMERICANAS

- Valladares Fernández, S. (1995). La familia americana. Sociedad y utopía. *Revista de Ciencias Sociales*, 6, 217-233.
- Valladares Fernández, S. (2005). Guatemala: Desplazados, refugiados, retornados: tres intentos de construcción social en el municipio Ixcán de Guatemala. En Espina Barrio, Á. B. (ed.). *Conflicto y cooperación. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica* (pp. 379-394).
- Junquera, C. y Valladares Fernández, S. (2001). Del trineo a la postmodernidad: Dene, Inuit y Métis en la sociedad canadiense actual. *Revista Española de Antropología Americana*, 31, 223-260. En línea: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=143105>
- Valladares Fernández, S. (2006). Banquete funerario para infantes difuntos en el área chortí de Guatemala. En Espina Barrio, Á. B. (coord.). *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica: IX Conocimiento local, comunicación e interculturalidad* (pp. 407-416).
- Valladares Fernández, S. (2008). Las pirámides mayas: guía antropológica para turistas accidentales. En Espina Barrio, Á. B. (dir.). *Turismo, cultura y desarrollo: antropología en Castilla y León e Iberoamérica*, X (pp. 291-302).
- Valladares Fernández, S. (2020). Los grupos inmigrantes en los Estados Unidos ante el rechazo: etnicidad, clase e identidad. En El Quaroui, R. *Racismo, etnicidad e identidad en el siglo XXI* (pp. 135-155).

### EN EL CAMPO DE LA SOCIOLINGÜÍSTICA

- Valladares Fernández, S. (1990). La asimilación lingüística de los chicanos desde la perspectiva de un modelo de distancia social. *REDEN: Revista Española de Estudios Norteamericanos*, 3, 113-130.
- Valladares Fernández, S. (2000). Lengua e indigenismo en México. En Harto de Vera, F. (comp.). *América Latina: desarrollo, democracia y globalización* (pp. 231-264). Trama CECAL.
- Valladares Fernández, S. (2000). Valladares Fernández, S. (2000). De cómo sacar partido a las palabras. *Revista de Antropología Social*, 9, pp. 211-222. Texto en línea: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157920>
- Valladares Fernández, S. (2006). Diglosia, asimilación y bilingüismo entre los hispanos de Estados Unidos. En Calvo Buezas, T. (ed.). *Hispanos en Estados Unidos, emigrantes en España: ¿amenaza o nueva civilización* (pp. 317-341). Catarata.

### ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS SOBRE LEÓN

- Valladares Fernández, S. (2006). Diónysos y Apolo en el folkore castellano: evocación y reinterpretación de la Endiablada de Almonacid del Marquesado. En Abad González, L. (coord.). *El patrimonio cultural como factor de desarrollo: estudios multidisciplinares* (pp. 219-232).

- Valladares Fernández, S. (2008). *El pan y la leche*. Trabajo del Camino. Edileisa.
- Valladares Fernández, S. (2009). *Artisanos y artesanías*. Edileisa. Colección 'Biblioteca leonesa de tradiciones', nº 43.
- Valladares Fernández, S. (2021). Revisión del estudio antropológico de José Luis Alonso Ponga sobre religiosidad popular navideña en Castilla y León. En Díaz, J., Rodríguez Becerra, S. y Panero García, M<sup>a</sup> P. (coords.). *Pensar la tradición: homenaje al profesor José Luis Alonso Ponga* (pp. 89-114).

## **SOBRE LA GENERACIÓN DEL 98**

- Valladares Fernández, S. (1998). Introducción. *Revista de Antropología Social (Ejemplar dedicado a: La Generación del 98)*, 7, 9-22.
- Valladares Fernández, S. (1998). Hacia la otra España del joven Maeztu. *Revista de Antropología Social*, 7, 177-213. Texto en línea: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157905>
- Valladares Fernández, S. (2000). El desencanto de la modernidad en Ganivet. En Robles Egea, A. y González Alcantud, J. A. (coords.). *Intelectuales y ciencias sociales en la crisis de fin de siglo* (pp. 93-119).

## **OTRAS APORTACIONES**

- Valladares Fernández, S. (2004). Los fumadores de hachís AIBR: *Revista de Antropología Iberoamericana*, 35. Texto en línea: <http://www.aibr.org/antropologia/boant/criticos/may0402.html>
- Valladares Fernández, S. (2008). Reseña de libros: *Hispanos en Estados Unidos, inmigrantes en España: ¿amenaza o nueva civilización?* y *El gigante dormido*. *Papers: revista de sociología*, 88, 198-205. Texto en línea: <https://papers.uab.cat/article/view/v88-valladares/pdf-es>
- Valladares Fernández, S. (2009). Elegía a un gran maestro, Jaime Martín Moreno. *Cuadernos de Sociología*, 7, 5-8.
- Valladares Fernández, S. (2018). Movilidad social en el Fuero de León de 1017. En López Valladares, R. (coord.). *El Reino de León hace mil años: el Fuero de 1017* (pp. 111-127).
- Junquera, C. y Valladares Fernández, S. (2019). *Oblatos de María Inmaculada. Agentes de cambio social y promotores de la modernidad en el Noroeste y el Ártico de Canadá*. Autoedición.





Se terminó de imprimir este libro  
el día 29 de septiembre de 2023,  
festividad de San Gabriel,  
en los talleres gráficos  
de Dosgraphic, s.l.







Este proyecto editorial nace de un profundo aprecio y admiración por la persona y la obra de Secundino Valladares Fernández. Es un fruto deudor de la amistad. Este libro es también un homenaje, producto de la añoranza por la ausencia de un ser querido. Es, en definitiva, nuestro mayor y más sentido homenaje a su Memoria.

Los contenidos que siguen se estructuran en dos partes fundamentales; en la primera se expone un breve obituario y un recordatorio (en forma de homilía) sobre su muerte, acaecida en Madrid el día 4 de diciembre de 2021. Seguidamente se despliega un breve itinerario vital, con varias semblanzas, en el que concurren voces diversas provenientes de lugares distantes: Cistierna, Bilbao, Madrid, Granada, Guatemala, Suiza, Nueva York, Los Ángeles...; escenarios todos ellos relevantes de su labor docente y profesional en España y en América que actúan como paisajes culturales de los que se nutre y en los que se escenifica su Obra. La segunda parte congrega sus principales aportaciones intelectuales en los ámbitos de la historia social y la antropología americana, la sociolingüística, la etnografía, la crítica literaria, etc.; las cuales, siendo escuetas en su conjunto, revisten un indudable interés intelectual y constituyen el cuerpo principal de este libro.