

SECCION BIBLIOGRAFICA

RECENSIONES

MARCELINO CABANAS RODRÍGUEZ: *Montero Ríos: Jurista y reformador*. Academia Gallega de Jurisprudencia y Legislación. La Coruña, 1971: 82 páginas.

La figura de don Eugenio Montero Ríos, lejos de quedar desdibujada u olvidada con el transcurso del tiempo, atrae de forma creciente el interés de los estudiosos de la historia política española del siglo XIX. Testimonio de ello dan, ciertamente, varios de los libros aparecidos en los últimos lustros en torno a temas de aquel período. Pero junto a esa atención hacia la figura política de Montero Ríos, se ha reavivado hoy también el interés hacia su papel de jurista. Interés, desde luego, justificado, ya que a don Eugenio se debe personalmente buena parte de la mejor y más perdurable legislación española del pasado siglo. La reciente conmemoración del centenario de la ley Orgánica del poder judicial, de 1870, ha venido a poner de relieve este importante aspecto, algo olvidado antes, de la personalidad del político gallego. Diversos trabajos publicados con esa ocasión —baste recordar, entre ellos, los de Antonio Agúndez, José Batista y Juan Francisco Laso— han venido a subrayar la importancia de Montero Ríos en la historia contemporánea del Derecho español.

El tema iba estando así maduro para un estudio nuevo que contemplara ya la figura de Montero Ríos en su doble y fundamental vertiente: como político y como jurista. Esta tarea es la que valientemente ha afrontado y dignamente ha realizado Cabanas a través de su discurso de ingreso en la Academia Gallega de Jurisprudencia y Legislación, recogido en el volumen que voy a comentar, en el que se incluye también el discurso de contestación que en nombre de aquella Corporación pronunció en el mismo acto el académico Otero Goyanes, marqués de Revilla.

Con el rigor y la objetividad de un historiador, compatible con la simpatía que el biógrafo suele tener hacia el biografiado, Cabanas estudia la vida

y la obra de Montero Ríos, procurando extraer el sentido de una y otra, y analizando los aspectos de ambas que mejor caracterizan la personalidad de don Eugenio como jurista y como reformador contemporáneo.

«Un principio ideológico —afirma inicialmente Cabanas— define el pensamiento de Montero Ríos: la libertad. Dos valores determinan la orientación de sus actos: la religión y la justicia. Si queremos conocer y comprender a Montero Ríos, debemos enmarcarlo en estas coordenadas: defensor del principio de libertad; constituyente de 1869; cofundador de la Institución Libre de Enseñanza; ministro de Justicia; católico y hombre de Derecho.» Y desde estas coordenadas, objeto de otros tantos capítulos, estudia Cabanas la personalidad de su biografiado. Resumamos lo esencial de aquéllos.

I. MONTERO RÍOS Y LA LIBERTAD

«El objetivo de la vida y la obra de Montero Ríos —observa Cabanas— es la causa de la libertad. Libertad política, libertad de conciencia, libertad de educación. Es una de las dos estrellas polares que marcan de modo permanente su pensamiento, su sentimiento y su acción. La otra estrella guía será la causa de la justicia.» Montero Ríos, que, nacido en 1836 en familia de arraigadas creencias religiosas e ingresado a la edad de diez años en el Seminario compostelano, hubo de abandonar los estudios eclesiásticos, por falta de vocación sacerdotal, en el cuarto año de teología, había adquirido joven y en trance difícil la conciencia de la libertad. Ese sentimiento había de marcar notablemente su vida entera.

¿Qué era la libertad para Montero Ríos? «La razón de ser de la persona humana», contesta Cabanas, quien seguidamente estudia desde este ángulo el liberalismo de don Eugenio, poniendo de relieve su sinceridad y su ortodoxia, y presentándolo como «un precursor», que postuló con ardor la libertad de conciencia en un clima religioso no muy propicio. Recuerda a este respecto Cabanas las palabras de Montero Ríos «dirigidas al catolicismo español, anticipándose en un siglo al magisterio de la Iglesia, porque su conciencia así se lo imponía». «Sabemos —observa— que la libertad de conciencia se defendía en el siglo XIX y se seguirá defendiendo en todo tiempo, con muy diversas intenciones. Pero no puede ponerse en duda la intención de Montero Ríos. Su defensa es defensa de la propia Iglesia. Defiende la libertad de conciencia, no para atacar a la Iglesia, sino para salvaguardarla.»

Al estudiar el liberalismo de Montero Ríos, Cabanas insiste en separar el liberalismo como campo político del liberalismo como ideología. Partiendo de esta distinción, esboza algunas observaciones en torno a catolicismo, democra-

cia e ideología liberal. «Hoy advertimos —afirma— el abismo que separa el liberalismo absoluto del liberalismo condicionado, hasta el punto de permitirnos contemplar dos ideologías diferentes. Cuando la Iglesia, en su doctrina social, condena al liberalismo como error, está apuntado al liberalismo absoluto, en cuya virtud el hombre no debe someterse a nada externo a él, porque es él mismo la fuente de toda verdad y de toda norma; está, en definitiva, condenando al racionalismo, que a nivel filosófico proclama la soberanía absoluta de la razón, y a nivel político proclamará la soberanía radical del pueblo, con negación de todo otro fundamento que no sea la razón del hombre, tanto de la sociedad como de la autoridad y del Derecho. El liberalismo así configurado no se puede identificar con el sistema político democrático. Por identificarse se ha cargado, en ocasiones, a la democracia el anatema que sólo correspondía a la ideología liberal. Montero Ríos, que se define de entrada como católico, no pudo estar nunca en la parcela del liberalismo absoluto, porque su cosmovisión, basada en el bien común y fundamentalmente en la justicia como valor social trascendente, repudia, por principio, el individualismo. Libertad y justicia es el lema de don Eugenio.»

2. MONTERO RÍOS, CONSTITUYENTE DE 1869

Conocida es la intervención de don Eugenio en la revolución de 1868 y en la Constitución de 1869. Comentándola, Cabanas se pregunta quién hizo realmente la revolución de septiembre y señala que esa empresa fue realizada por la llamada generación del 68 (es decir, la nacida entre los años 30 al 40, en la que se incluye Montero Ríos), que intentaba una renovación urgente de España, hasta su relevo por la generación del 98.

Después de apuntar algunas interesantes ideas en torno a la citada generación de 1868, cuyo idealismo reivindica, Cabanas estudia la figura de Montero Ríos en el marco de tal generación, que era la suya, y a través de la Constitución de 1869, que fue, en parte, su obra. Desde estas perspectivas, Cabanas ve a don Eugenio «como revolucionario, constitucional, monárquico y demócrata». Y el explicar estas etiquetas le lleva a formular algunas sugestivas observaciones en orden a los conceptos de revolución y evolución. «La evolución supone un cambio de proceso continuado, progresivo y duradero; la revolución supone un cambio radical y repentino. La evolución es de todo el país, es obra de pueblo y Gobierno; la revolución es obra del pueblo, frente al Gobierno. La evolución puede hacerse dentro del régimen; la revolución se hace contra el régimen y, por tanto, fuera del mismo. La evolución

se apoya en la transformación pacífica de las instituciones y de las estructuras; la revolución se apoya en la fuerza.»

La revolución de 1868, concretamente, no fue, a juicio de Cabanas, un simple pronunciamiento; pretendió una transformación de estructuras y de instituciones. «Fue un intento para realizar la experiencia democrática de España con consecuencia radical en los principios liberales: sufragio universal, imprescriptibilidad de los derechos del individuo, separación de Iglesia y Estado. ¿Qué faltó a la revolución para tener pleno éxito? Faltó la asistencia del pueblo, la participación del pueblo. El pueblo estaba ajeno al movimiento reformador que pusieron en juego los hombres del 68. Fue una revolución intelectual, formalizada constitucionalmente, pero muy distinta en sus medios, fuerzas y organización, de las exigencias reales. Ante toda la problemática social que ya estaba en efervescencia, no ofrecieron soluciones. No obstante, su intensidad ideológica hizo sobrevivir los principios reformadores, a pesar del fracaso político.»

La contemplación del panorama español de 1868 conduce también a Cabanas a referirse al tema, siempre vivo, de las relaciones entre tradición y revolución, cuya armonía defiende. A su juicio, evolución y tradición son términos sociopolíticos perfectamente compatibles: «Una sociedad evoluciona con estabilidad cuando neofilia y neofobia se equilibran. Amor a lo nuevo en el marco de la tradición; amor a la tradición sin desdeñar lo que es nuevo. Si el equilibrio se rompe, se producen estancamientos durante siglos o tirones desgarradores del cuerpo social.» La tesis de Cabanas en este punto está, sin duda, en la línea de ilustres pensadores españoles procedentes de campos muy diversos, que como él se han esforzado en armonizar el sentido de la tradición nacional y los avances del progreso. Podríamos recordar, por citar uno sólo, a José Antonio, quien en un prólogo escrito en 1935, hablando de revolución y tradición como actitudes, se preguntaba «si no sería posible lograr una síntesis de las dos cosas: de la revolución —no como pretexto para echarlo todo a rodar, sino como ocasión quirúrgica para volver a trazar todo con un pulso firme al servicio de una norma— y de la tradición —no como remedio, sino como sustancia; no con ánimo de copia de lo que hicieron los grandes antiguos, sino con ánimo de adivinación de lo que harían en nuestras circunstancias—».

3. MONTERO RÍOS Y LA INSTITUCIÓN LIBRE DE ENSEÑANZA

Para situar definitivamente la figura de Montero Ríos en el panorama histórico del siglo XIX, Cabanas busca otra coordenada en la Institución Libre

de Enseñanza, con la que tan intensos contactos tuvo en algunos momentos el político gallego. Recuerda en esta parte el nacimiento y las causas de la Institución y se pregunta si la actuación de ésta satisfizo realmente a don Eugenio, inclinándose a contestar que no. «A Montero Ríos no le podemos comprender —observa— si perdemos su perspectiva religiosa. Sus principios son evidentemente más avanzados, pero absolutamente consecuentes. Concibe la libertad de enseñanza como el principio rector de la Institución y desea su aplicación en ésta como medida ejemplarizadora.» Don Eugenio había dicho que en la Institución podría levantar cátedra para enseñar sus conocimientos humanos el más fervoroso miembro de los Institutos religiosos, al lado de la cátedra en que expusiera sus ideas científicas el librepensador. «Pero la Institución —nota Cabanas— no iba a desarrollarse tan neutral como pensaba Montero Ríos, como tampoco se desarrolló tan neutral, como pensó, la revolución del 68. Si algún error hay que imputar a Montero Ríos fue su error de paralaje sociopolítico, colocando la libertad como punto de partida, en lugar de colocarla como punto de llegada.»

4. MONTERO RÍOS, MINISTRO DE JUSTICIA

Esta última vertiente de don Eugenio es, acaso, la que con más cariño estudia Cabanas, que pone de relieve la trascendencia de la obra legislativa de aquél. «Si la revolución de 1868 —afirma— tuvo en Prim su caudillo; en Rivero, su filósofo; en Sagasta, su organizador; en Ruiz Zorrilla, su piqueta; en Martos y Castelar, sus tribunos, y en Moret, su defensor, en Montero Ríos tuvo algo que ha sobrevivido a todo aquello: el hombre de Derecho, el jurista». Las leyes del Registro civil, del matrimonio civil y del poder judicial, de 1870, constituyen, junto con la modificación del Código penal, el fruto jurídico de la revolución de 1868, y permiten considerar a don Eugenio, su autor principal, como «el legislador del 70».

Singular atención dedica Cabanas a la ley Orgánica del poder judicial. Esta ley, muchas veces calificada de «venerable», y cuya importancia y excelencia ha sido muy reconocida con ocasión de su reciente centenario (que ha dado lugar a diversos estudios, entre los que destaca un excelente libro de Martínez-Calcerrada), fue realmente el instrumento que dio efectividad al principio de independencia judicial teóricamente proclamado en todas las Constituciones españolas a partir de la de Cádiz. Cabanas, que resume aquí las aportaciones esenciales de la ley Orgánica, la considera «quizá la obra más personal de Montero Ríos», y, al estudiar su trascendencia sobre la Administración de Justicia española, llega a la conclusión de que «cuando contemplamos con pers-

pectiva de cien años los principios que inspiran la ley Orgánica del 70, advertimos cómo se agiganta en proporciones monumentales la personalidad de Montero Ríos como jurista y como político».

Todo el estudio de Cabanas está montado sobre una amplia documentación, que abarca desde las obras de Montero Ríos y las fuentes coetáneas, concienzudamente buscadas y contrastadas, hasta los más recientes trabajos en torno a don Eugenio y a su época. El volumen constituye, de un lado, un ensayo sugestivo no desprovisto de intención política (ya que el autor, jurista con sensibilidad para la ciencia política, partiendo del estudio de temas jurídicos llega a la meditación sobre temas sociopolíticos) y, de otro lado, una aportación interesante a la historia de la legislación española en la parcela del siglo XIX (relativamente descuidada por los historiadores del Derecho, cultivadores de períodos más remotos), que viene a descubrir nuevos valores en un político —Montero Ríos— que tuvo una proyección profunda y duradera en el Derecho español.

JOSÉ MARÍA CASTÁN VÁZQUEZ

H. ARVON: *El anarquismo*. Paidós. Mundo Moderno. Versión castellana de María Teresa CEVASCO. Buenos Aires, 1971; 143 págs.

Henri Arvon, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras y Ciencias Humanas de Clermont-Ferrand, presenta en este libro, título original *L'Anarchisme*, una exposición objetiva del anarquismo. La obra no constituye «ni una apología ni una refutación metódica del anarquismo». El anarquismo —dice— no ha muerto; forma parte del cuadro ideológico de nuestro tiempo, pero es un movimiento de ideas que es posible estudiar objetivamente. Y, por supuesto, históricamente, porque «ha sido, sin duda alguna, una corriente bastante fuerte que, aun vista a distancia, no parece desdeñable».

El anarquismo es un fenómeno histórico; es esencialmente un movimiento del siglo XIX, que al invadir algunos años del siglo anterior y del siguiente, se extiende desde la Revolución francesa hasta la primera guerra mundial. Pero el anarquismo, tal como lo entiende el autor, es, ante todo, un enfrentamiento de la voluntad particular y la voluntad general, «un diálogo apasionado entre el individuo consciente de la responsabilidad de sí mismo y el Estado moderno, nociones surgidas, paradójicamente, tanto la una como la otra, de la tormenta revolucionaria de 1789». Este diálogo, trágicamente vivo en el siglo XIX y principios del XX, empezó rápidamente a languidecer, por que «aparte de que todos los temas parecen desde entonces agotados», la profunda transformación del Estado en las últimas décadas ha desplazado los da-

tos del problema hasta el punto de que el debate, por lo menos en su forma anterior, ya no tiene objeto. Y sus pocas manifestaciones literarias y filosóficas actuales nos hacen pensar en los últimos brotes de un tronco cuya savia sube apenas ya muy lentamente.

El anarquismo, con sus crímenes de la «propaganda por la acción», parece resistirse a toda integración en un cuadro político y social determinado. Sin embargo, lejos de escapar al movimiento general del siglo XIX, el anarquismo lo asimila íntimamente hasta el punto de constituir una de sus manifestaciones más auténticas. En la dialéctica ideológica de la historia política decimonónica, el lugar que corresponde al anarquismo se sitúa entre el liberalismo —de cuyas contradicciones nació— y el socialismo, con el que tiene gran parentesco ideológico al par que un abismo profundo los separa. El anarquismo traduce la reacción del hombre del siglo XIX, a quien se ha engañado con el espejismo de la libertad, y sintiendo al Estado como una burla, le da la espalda y se cierra en sí mismo; su desilusión culmina, por eso, en una huida frente a la realidad estatal. El drama del liberalismo sería incompleto si faltase la protesta espontánea planteada por el anarquismo.

Los fundamentos filosóficos del anarquismo son el individualismo racionalista francés, por una parte, y por la otra, el idealismo absoluto alemán, que deriva a su vez, en gran parte, de él, en el que adquiere fisonomía el Yo original, el Yo «único» en la obra de Max Stirner. La concepción de la libertad le proporciona la de la libertad real; la noción del espíritu soberano suministra la del Yo «único». Y si «casi todas las declaraciones anarquistas, más allá de sus excesos verbales de inspiración atea e irreligiosa, van acompañadas de un trasfondo bíblico y hasta cristiano», pretender ver una relación ideológica entre anarquía y cristianismo, «podría parecer de carácter blasfemo». Y así lo estimamos nosotros también, ya que son radicales e irreconciliables las diferencias que los separan.

Seguidamente, el profesor Arvon presenta a los teóricos del anarquismo: el anarquismo racionalista de W. Godwin que se continúa en el lirismo de P. B. Shelley; el unicismo absoluto de Max Stirner, de tan clara influencia en Benjamín Tucker, padre del anarquismo norteamericano; la anarquía positiva de Proudhon; el anarquismo comunista de Bakunín; el anarquismo religioso de Tolstoi, con su principio de la «no resistencia al mal por la violencia», de tanta influencia posterior en Gandhi y en los pacifismos contemporáneos.

Aunque se ha distinguido el anarquismo individualista del anarquismo comunista (el primero representado, sobre todo, por Proudhon y por Stirner, y el segundo, por Bakunín y Kropotkin), sin embargo, concordaban en el aspecto negativo, destructor, y su única preocupación se orientaba a man-

tener la autonomía individual. Esa defensa de la autonomía individual es la que el autor de este libro trata de «rastrear» en las concepciones políticas, sociales y morales del anarquismo, a las que dedica la tercera parte de la obra, que es, sin duda, la más importante.

Nacido el anarquismo de la escisión entre Estado y sociedad que resultaba de la Revolución francesa, rechaza el Estado e intenta reconstruir la sociedad sobre la base de la voluntad individual autónoma.

Anarquismo y comunismo —tan diferentes y tan estrechamente vinculados en la historia— intentarán aplicar sus concepciones doctrinales en los movimientos que van de la I. Internacional y el nacimiento de las federaciones anarquistas con sus medios terroristas de la «propaganda por la acción» que tantas víctimas ha causado al mundo, hasta el sindicalismo revolucionario, y la acción directa, con enfrentamientos sangrientos entre anarquistas y socialistas-comunistas, de los que tenemos en la última guerra española muy vivos recuerdos (en estas mismas páginas de nuestra REVISTA dedicamos una reseña al libro reciente de M. Cruells, *Mayo sangriento*, Barcelona, 1937 (Editorial Juventud, Barcelona, 1970), en el que nos relata los sucesos sangrientos que tuvieron lugar en Barcelona durante la primera semana de mayo de 1937 entre los anarquistas y los comunistas, una colisión violenta de dos concepciones ideológicas diferentes, la expresión de dos modos de entender la revolución proletaria: los anarquistas, que querían experimentar una sociedad ácrata y demostrar así que era válido su planteamiento revolucionario, y de otro, los comunistas, que tenían gran interés en hacer fracasar este experimento anarquista y pretendían, con el fuerte apoyo ruso, dar a la lucha contra los anarquistas una solución similar a la soviética, en la que los anarquistas fueron aniquilados).

Aún recordamos —y lo recordamos muchas veces a nuestros alumnos universitarios— la frase (que es toda una filosofía jurídica política nihilista) que unidades anarquistas, que nos habían precedido (durante nuestra guerra 1936-1939) habían escrito en algún lugar de los Monegros antes de ser ocupada aquella localidad, en cuyas paredes aparecía: «la anarquía —decía— es el principio del orden». Paradójico, contradictorio *in terminis*, pero si la anarquía (*anarjé*) es negación y destrucción del orden, de todo orden establecido, es la destrucción por la destrucción, aun en ese principio late una afirmación: afirmación de un nuevo «orden», no estatal, sino el de una sociedad ácrata, revolucionaria.

Dedica el autor buen número de páginas a los relatos de los «crímenes absurdos» cometidos por los anarquistas en todos los continentes para hacer bueno su principio y su método eficaz de la «propaganda por la acción». Nada tenían, en algunos casos, contra sus inocentes víctimas, pero mientras

más absurdos fuesen sus crímenes más servían a sus intereses y fines: llamar la atención —propaganda por el terror—, y servir también de aviso a sus enemigos, que bien podían pensar que quien es fuerte y no repara en medios en un enemigo siempre peligroso y, por supuesto, irreconciliable.

Pero la historia ha probado —dice el profesor francés— que el anarquismo se equivocó al estimar que el antagonismo entre el Estado y la sociedad era irreconciliable. El mérito de las democracias parlamentarias —tan desacreditadas por los anarquistas— es, precisamente, el haber hecho penetrar progresivamente los principios de la Revolución francesa en el sistema de la vida social. Y la experiencia nos demuestra que cada día es mayor la ayuda que el Estado presta a la sociedad y a sus miembros, y la necesidad que una y otros tienen de acudir al Estado protector y garantizador de derechos. Y ahí tenemos, también, la paradoja del comunismo soviético, que mientras hace de la «desaparición del Estado y del Derecho» una de sus tesis fundamentales, mantiene y refuerza cada día más al Estado, del que necesita la «clase dominante» para «aplastar a sus enemigos antagónicos» (interiores y exteriores); y del que necesita, como toda sociedad, sus funciones, aun las más radicalmente sociales, porque el individualismo más exagerado sería impotente de satisfacer sus más elementales necesidades. El hombre abstracto del anarquismo, aislado, no existe ni podría existir.

Sin embargo, en un momento en que el mundo, amenazado por una nivelación general se alza contra la deshumanización a que parece conducir finalmente el anarquismo, «la tesis anarquista, en la medida en que coincide con un sano individualismo, puede verse vigorizada con renovada vitalidad».

Pocas —creemos nosotros— son las coincidencias de las tesis anarquistas con las de un «sano individualismo». Y si el individualismo no es «sano», el remedio —la tesis anarquista— no haría otra cosa que acelerar la común ruina de uno y otro. Pero nunca esa «renovada vitalidad» podría ser remedio.

EMILIO SERRANO VILLAFañE

GEORGES HOURDIN: *Los cristianos contra la sociedad de consumo*. Emecé Editores, S. A. Buenos Aires, 1971; 198 págs.

Uno de los primeros datos que, en orden a la comprensión doctrinal de estas páginas, debemos de tener en cuenta, es el siguiente: la sociedad industrial se apoya en el imperio de las masas y, bien sabido es, que las masas avanzan, las masas se extienden, las masas absorben —ha escrito, reciente-

mente, Vallet de Goytisolo—. No importa que sean conducidas hábilmente por técnicos que las manipulen... Estamos inmersos en la hora de la masa. Surge, naturalmente, la pregunta obligada: ¿Qué es la masa? «La masa —subraya un autor— es pura cantidad, una acumulación o conglomerado sin trabazón interna y sin forma externa; implica la homogeneidad de sus partes componentes o, cuando menos, la insignificancia de las diferencias que pudieran existir». Consecuentemente, «la sociedad industrial, el desarrollo de la cual ha producido la desaparición de las antiguas comunidades, ha tendido a hacer desaparecer, por ello mismo, los vínculos comunitarios que existen entre los individuos. El estado de masa tiende actualmente a integrar esos individuos en una comunidad invisible, planetaria y uniformante, de la cual, corrientemente, no tiene conciencia. El problema que una antropología nueva debería plantear, como problema capital para el hombre contemporáneo, es el del acceso a ser persona de los individuos masificados».

Georges Hourdin comienza, en las páginas del libro que suscita nuestra atención, subrayando que la sociedad industrial, en sus inicios, presenta infinidad de características diferentes, aunque, en cierto modo, su objetivo esencial era el romper las servidumbres materiales y las dependencias políticas a las cuales estaba sometida la sociedad tradicional. Por eso mismo —nos dice—, armada con los descubrimientos técnicos que engendran el progreso de las ciencias, trata de producir directamente en gran cantidad y según un amplio abanico de especializaciones diversas, los productos y las máquinas que el hombre necesita para abrigarse, vestirse, movilizarse, construir y adornar su casa. Agrupa a los obreros en las manufacturas y en las fábricas. Desarrolla las ciudades y vacía el campo. Los que hicieron en Inglaterra, Francia y Estados Unidos las grandes revoluciones liberales, querían crear un mundo nuevo en el que los ciudadanos de cada nación lograrían abandonar los trabajos rurales para construir luego una sociedad más confortable, más independiente, en la que cada uno podría dedicarse a la búsqueda de la felicidad.

El resultado de todos los esfuerzos dirigidos al establecimiento de la sociedad industrial no han podido resultar, sin embargo, más desastrosos, a saber: «Cuanto usa o consume el hombre moderno —ha escrito Francisco Ayala— está producido en serie, consiste en objetos comunes desprovistos de individualidad, intercambiables. Si se deteriora uno, hay que desecharlo. puede hallarse en seguida otro idéntico para sustituirlo» ... «En definitiva, todos usamos las mismas cosas, nos servimos de los mismos utensilios» ... «A fuerza de valernos de las mismas cosas, nuestros hábitos mentales y automatismos psíquicos nos moldean de forma pareja» ... «También los hombres nos convertimos de ese modo en objetos producidos en

serie, en masa, ya que el ser humano se hace a sí propio durante el proceso de la vida, y al vivir trata constantemente con las cosas. Iguales condiciones materiales crean iguales rasgos psicológicos; iguales actitudes, iguales automatismos...».

El auge alcanzado por la sociedad industrial ha acabado con los últimos reductos de la libertad del hombre. El hombre contemporáneo, se apresura a advertirnos Georges Hourdin, es un ser profundamente alienado: Los hombres —confiesa— siempre han estado alienados. Con esto queremos decir que el ejercicio de la libertad es limitado, en cualquier sociedad, por las servidumbres que implica la lucha contra la naturaleza, por la presencia cotidiana de la vecindad social, por la necesidad en que cada uno se encuentra de respetar las leyes, por la presión que ejercen sobre nosotros las costumbres y la opinión pública. La historia de la civilización, Freud lo ha dicho muy bien, es la historia de la lucha librada por el hombre para dominar sus instintos y, sin embargo, para ser lo más libre posible.

A pesar del poder que la sociedad industrial ha otorgado al ser humano —nuestros conciudadanos, la mayoría, al menos, ya no sufren ni hambre, ni ignorancia, ni desempleo, ni frío. Usan, gracias a la remuneración de su trabajo, y al capital acumulado por la sociedad industrial, los autos, los aviones, la televisión, las heladeras, los lavarropas, la calefacción, que los hace muy poderosos. Viven en grupos sociales cada vez más amplios, cada vez más prósperos, en los que reina la paz social. Se acrecientan las posibilidades de una larga vida, gracias a los progresos de la medicina y de la higiene— parece ser, a la vista de elocuentes datos —entre ellos las alarmantes estadísticas de suicidios verificados en los países más avanzados y por los individuos en óptimas condiciones sociales—, que el hombre de nuestra época se siente profundamente frustrado. Justamente, afirma el autor de estas páginas, la existencia de la alienación, de la persuasión clandestina, de la autocensura en la sociedad de consumo por graves que sean no dejan de alcanzar en el mundo moderno, la existencia de una gran zona de pobreza persistente. Se diría que la civilización de la que hemos sido tan difícilmente los parteros, ha sido alcanzada por la lepra. No hay sociedad civilizada y progresista que no sea al mismo tiempo jerarquizada, es decir, alienada. El hecho de que las formas modernas de dominación sean a la vez más sutiles, más poderosas, más consentidas, nos incitan a la reflexión, y, sin duda, nos llevan a reformas rigurosas. Nos encontramos frente a un mal que es la contrapartida terrible de un progreso indudable. No le daremos un remedio definitivo porque la alienación está en la naturaleza del hombre civilizado. Esto no quiere decir que no se deba buscar alguno, encontrarlo y adminis-

trarlo con tenacidad. No es lo mismo para la pobreza que sigue existiendo en la sociedad moderna. Su permanencia escandaliza y revoluciona.

Efectivamente, sigue existiendo —y, acaso, con más intensidad que en otras épocas— la frustración del ser humano. Así, sugiere el autor, en el caso de los asalariados insuficientemente pagados, la mediocridad de la vida, la angustia envidiosa, inevitablemente no tienen ninguna compensación. Allí la frustración está en estado puro. Para ellos se trata de una lucha contra la dificultad cotidiana en una sociedad que, sin embargo, aporta el confort y el sobrevivir en la humillación, cuando los discursos oficiales afirman la dignidad del hombre que gana cómodamente su vida. El hombre que para vivir está reducido a cobrar el seguro de desempleo, que va de oficina de colocaciones en oficina de colocaciones, conoce una especie de ex comunión social, la más grave que puede sufrirse, en una sociedad que ha sustituido las relaciones familiares por las relaciones de trabajo.

La clave doctrinal de las páginas que debemos a Georges Hourdin está condensada, si duda, en la siguiente interrogante: ¿La sociedad de nuestro tiempo está a favor o en contra del imperio industrial? La opinión pública acepta —confiesa sinceramente el autor—, es verdad, en su mayoría, la sociedad de consumo. ¿Acaso no beneficia a cuatrocientos o quinientos millones de hombres, no les aporta el poderío, la riqueza, el descanso, la disminución del trabajo, la satisfacción de las necesidades esenciales, la posibilidad de acceder a un saber y a alegrías superiores a las de sus mayores o conocidos? Esta masa de población occidental no sufre por vivir en rebaño. Acepta que su comportamiento esté determinado por los dirigentes de las grandes firmas. Da al «nuevo establecimiento» una fundamental aprobación. Acepta tener como ideal de vida el cumplimiento de un trabajo parcial y monótono, pero correctamente remunerado, la posesión de un automóvil y de un aparato de televisión, el gozar de una mujer bien vestida y bien perfumada, la seguridad de poder distraerse ciento cincuenta días por año, la certeza de cobrar seguros decentes en caso de parto, enfermedad o desempleo, la participación regular en los acontecimientos sensacionales del mundo.

Lógicamente, el autor tiene en cuenta que existen múltiples grupos sociales, entre los mismos la generalidad de los universitarios, que difícilmente transigen con la idea del imperio de la sociedad de consumo. Todos los movimientos estudiantiles presentan rasgos comunes. Parten —escribe Georges Hourdin— de las insuficiencias de la enseñanza para hacer aparecer con su protesta la figura represiva de la sociedad actual. Quieren suprimir las estructuras de la sociedad que consideran demasiado centralizadas y ni justas ni democráticas. Quieren suprimir, en parte, la Administración, el ejército

y la policía. Quieren confiar la dirección política de sus respectivos países y del mundo a «soviets», es decir, pequeños grupos cuyos dirigentes se someterían a una rotación constante. Quieren para los obreros, salarios altos y basados en una escala móvil. Piden Universidades en las cuales la discusión política sea posible y permanente; en la cual el tema de los cursos sea renovado en función de la actualidad, donde la discusión sea libre, y la representación paritaria. Rechazan que las Universidades sirvan para transmitir conocimientos inútiles o preparar la promoción e integración social de los estudiantes.

Es obvio, subraya Georges Hourdin, que la sociedad moderna ha perdido la significación de la vida, y que, consecuentemente, ya no sabe quién es ni qué quiere. Trata al hombre como a un objeto. Por eso mismo, debe, para lograr las reformas necesarias, volverse a las Iglesias cristianas. Estas siguen detentando la clave de una sociedad, no digamos armoniosa, pero significativa y correctamente estructurada. Cabe, pues, preguntarse: ¿Qué pueden hoy ofrecer los cristianos para la solución de los problemas que el hombre actual tienen planteados? Los cristianos —responde el autor de estas páginas— tiene una concepción exigente del mundo y una visión precisa del hombre. Su fuerza, en el curso de la época en la que estamos, se encuentra allí. Saben qué hay en el hombre y qué es el sentido de la historia. El hecho de que los sabios y los técnicos hayan rechazado, oficialmente al menos, el cristianismo por no estar probado o estar superado no tiene nada que ver en este asunto. Una verdad sigue siendo una verdad, aun cuando los que la representen ya no sean dignos, aunque ya no aparezcan, momentáneamente, como tales, a las masas de indiferentes o satisfechos. La civilización occidental está ligada, desde su origen, y en el curso de su desarrollo, a la aceptación de las verdades de la fe cristiana. No puede rechazar la concepción del hombre que se encuentra en la fuente de su grandeza, sin provocar en su seno una crisis espiritual profunda. Por otra parte, estamos asistiendo a eso. El hombre fue creado por Dios a su imagen y semejanza. Al menos eso es lo que piensan los creyentes. Su vocación natural es volver, a través de la vida y de la muerte, hacia ese dios que lo creó libre.

El cristianismo, piensa el autor —y creemos que esta tesis es sumamente acertada—, tiene la inmensa ventaja, en el período de dificultades sociales y de desarrollo intelectual en el que nos encontramos, de devolver su lugar al hombre-individuo y a los derechos que éste conserva en todo tipo de pleitos. Este lugar es el primero en ciertas condiciones. Los cristianos piensan que la sociedad está hecha para el hombre y no el hombre para la sociedad. Esta afirmación, tal vez rudimentaria, pero central, es decisiva. Permite llegar a un acuerdo entre los estudiantes rebeldes del mayo francés y

los creyentes de las diferentes Iglesias. La organización de una sociedad no es buena mientras no haya dado a cada uno la parte de saber, de bienes materiales, y de verdadera libertad a los que tiene derecho. Es necesario partir de esto. Esto es lo que hacen los cristianos. Es —nos dice Georges Hourdin— una base sólida para reflexionar sobre los problemas frente a los que nos encontramos.

Los cristianos, asegura el autor de este libro, han dejado de ser utópicos. En otro tiempo, los cristianos practicaron mucho, por su cuenta, la utopía: «Soñaron no con una sociedad ideal por llegar, sino por un retorno a la sociedad tradicional, familiar y agrícola que adornaban con todas las virtudes, porque las verdades de su fe en Occidente, al menos casi siempre, eran reconocidas como verdades oficiales. Ahora aceptan, y es un gran progreso, y es el que da a su intervención en la vida pública su valor y su peso, el principio de la sociedad industrial con sus beneficios y sus errores.

Necesitaron luchar y sufrir mucho para llegar a esto. Ahora toman el mundo en el que viven tal como es, tratando de discernir en él los signos del tiempo. Tienen una visión del hombre. Creen que existe un camino de salvación para la humanidad. Rechazan, pues, en la doctrina, y a menudo en los hechos, la sociedad de consumo tal como se la vienen entendiendo. No renuncian, por lo tanto, a hacer de la sociedad industrial avanzada una sociedad mejor, más liberal y más justa. El hombre salvado por Cristo, hecho por él dueño del mundo, tiene también esta dimensión que es una dimensión social, política, creadora y transformadora».

La primera tarea que el cristiano tiene que emprender no es nada sencilla, a saber: *devolver al hombre que vive en la ciudad el sentido de su libertad y el gusto de la responsabilidad*. Se puede esperar, subraya Georges Hourdin, que tendrá coincidencia de su dignidad si es educado, informado y evangelizado como lo deseamos y en las condiciones que acabamos de indicar. Todavía se necesita que ese hombre, preparado para una vida digna de ese nombre, desemboque en una sociedad industrial en la que pueda vivir decentemente. Y ya que rechazamos la solución anarquista en lo que ésta tiene de excesivo, ya que la vieja solución de la democracia liberal del siglo XX ha sido arrastrada por el viento de la historia y el desarrollo de los progresos técnicos, es necesario tratar de dibujar las grandes líneas de lo que podría ser una sociedad nueva concebida, si no de acuerdo con los principios cristianos, al menos de acuerdo con la visión del hombre propuesta por la Iglesia.

En las páginas finales de la obra nos encontramos con tres sugestivas interrogantes: ¿Un cristiano debe ensuciarse las manos? ¿Un cristiano debe o no hacer política? ¿Tiene el derecho de querer la revolución? Los cristianos

que son consecuentes con la enseñanza reciente de la Iglesia y que saben leer los signos del tiempo no rechazan la idea de revolución —subraya Georges Hourdin—. No hacen de ella un absoluto. No aceptan la revolución social por sí misma. Miran el mundo con ojos que quieren ser a la vez lúcidos e ingenuos. Comprueban que todo cambio y que toda evolución tiene una velocidad acelerada. Piden participar en la dirección de las operaciones temporales para vivir los principios que hemos estudiado, y para construir con los otros hombres esta sociedad fraternal, democrática, evangelizada y justa sin la cual la vida no valdría la pena vivirse, y en la que el hombre encontrará por fin su justo lugar y el cumplimiento de su vocación. En 1970, la idea de revolución no debe obsesionar a los cristianos. Menos debe aterrarlos. Es un aspecto inevitable de la época en la que viven. Forma parte de las técnicas políticas cuya utilización puede revelarse como razonable. Los cristianos no dudan sobre esto. El problema que les queda por resolver es el de saber si emplearán o no en el caso en que sea necesaria una revolución, la violencia.

Claro está, y así debemos de consignarlo, que el autor de estas páginas tiene muy presente la doctrina de la no-violencia y entiende que, efectivamente, la no-violencia activa, tal como se practica desde Thoreau, Tolstói, Gandhi y Massignon, no es una actitud fácil de pasividad. Representa una protesta espiritual largamente organizada y reflexionada. Se trata de llevar al adversario a modificar su actitud desconcertándolo con la aparición de un elemento nuevo en la vida social. Supone, entre los que la practican, una cierta comunidad de fe, ya que es de esencia espiritual. Pide que se hagan antes de emplearse estudios serios sobre la situación que se quiere modificar y sobre la reforma que se quiere obtener para llegar a una transformación social válida. Supone que los dirigentes responsables de la situación incriminada hayan tomado en cuenta en el recurso de las negociaciones, las quejas formuladas y las soluciones propuestas. Sólo en caso de rechazo, si la injusticia se prolonga, se desarrollan las manifestaciones colectivas en el curso de las cuales los participantes, largamente entrenados con anticipación, no devuelven los golpes que reciben. La no-violencia activa donde fue empleada con método por hombres dignos de respeto y estima, tuvo resultados importantes.

Concluye Georges Hourdin su importante estudio haciendo una llamada a la conciencia de los hombres de todas las latitudes geográficas para lograr, entre otras muchas cosas, que el ser humano vuelva a ser colocado en el centro de la sociedad y de la historia con todas las dimensiones de conciencia libre y reflexiva, de juicio moral, de sabiduría, de capacidad creadora, de destino divino que son los suyos. A partir de eso comenzará la reforma de

la sociedad. El niño que ya es un hombre debe ser enseñado concretamente, igualmente, y completamente. Lo que supone, por otra parte, que ya está hecha su evangelización. Las Universidades deben abrirse a todos y conservarse la tarea de criticar al Estado. Más tarde, el hombre, cuando se ha hecho adulto, debe informarse correctamente, pero la información es un servicio público y debe ser organizado como tal. Finalmente, solicita el autor, la participación debe instaurarse en todos los niveles de la vida social en la Empresa y en el Parlamento, lo que supone en principio la cogestión o la autogestión. Lo que implica luego una reforma de la democracia política al poner nuevas formas de representación nacional a partir de las Universidades autónomas, los comités de Empresa, de sindicatos, de departamentos. Una planificación nacional establecerá una prioridad en la producción de tal manera que las necesidades esenciales de cada ciudadano estén cubiertas. Las naciones serán ampliamente desarmadas.

Bellas palabras las de Georges Hourdin y no menos sugestivos los proyectos que expone. Sin embargo, para intentar el cumplimiento de alguno de ellos, empezando por los más elementales, hay que dar cima, previamente, al más difícil y dramático trabajo que pueda imaginarse, a saber: la desmasificación. La masificación implica —ha dicho un eminente pensador— no sólo nivelación, estandarización y adocenamiento de la fisonomía corporal y psíquica, sino también, y sobre todo, supresión de la libertad e independencia personales. Al cabo de los tiempos, el hombre, algunos hombres, comienzan a darse cuenta de que, una vez más, hay que volver al santuario de la intimidad. ¡Qué razón tenía San Agustín...!

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

PIERRE MESNARD y otros: *La découverte de l'Amérique. Actes du Dixième Stage International d'Etudes Humanistes au Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance de Tours*. Librairie J. Vrin. París, 1968.

El libro está publicado en la colección *De Petrarca a Descartes*, de la Librairie J. Vrin; colección que dirigía el profesor Pierre Mesnard, miembro del Instituto y director del Centro d'Etudes Supérieures de la Renaissance de Tours. En él se recogen las conferencias pronunciadas en este Centro con ocasión del X Stage Internacional de Estudios Humanistas, que conmemoraba el CD aniversario de la muerte del Padre Las Casas. Por especialistas europeos y americanos se estudian muy diversas cuestiones de la América precolombina,

de la conquista y la implantación europea y de las aportaciones americanas a nuestro medio.

Se abre el libro con un estudio del profesor Marcel Bataillon, miembro del Instituto, intitulado «Las Indias Occidentales, descubrimiento de un mundo humano». Igual que América, señala Bataillon, empleará largo tiempo en encontrar sus dimensiones y su lugar en el mapamundi como continente distinto (y no como un supuesto apéndice asiático), el inmenso descubrimiento de la población de las islas y, después, de todo el continente, se insertará poco a poco en la teología de la historia antes de tomar forma etnográfica. Inicialmente, los misioneros, partidos tras los conquistadores, se preocuparon únicamente de conceptuar la situación dentro de la Creación y de la Historia. La bula de concesión del Papa Alejandro concebía a los indios como suficientemente aptos para abrazar la religión católica. El pensamiento de Isabel la Católica (concesionaria de la evangelización) y la misma terminología del «buen salvaje», consagrada en los ideólogos del siglo XVIII, aparecen determinadas por la misma preocupación de los primeros evangelizadores: la situación de los indios en el plan divino de la creación, del pecado original y de la redención.

Algunos, el magistrado vasco De Quiroga, admirador de Tomás Moro, gustarán en sus trabajos de la simplicidad de la Edad de Oro en las Indias, y soñarán con fundar en Méjico una nueva cristiandad primitiva. Quiso creerse que algún discípulo de Tomás, legendario apóstol de los indios, visitó estos países en los primeros tiempos apostólicos. El poblamiento de las Indias Occidentales se concibió como una migración de descendientes de alguno de los hijos de Noé, o bien de la migración, hacia el corazón de Asia, de las tribus perdidas en Israel, de que habla el IV libro apócrifo de Esdras. Toda la pre-etnología del Nuevo Mundo será bíblica, y la redención de los hombres recién descubiertos obsesionará a los monjes evangelizadores, viendo incluso algunos en este inmenso descubrimiento de hombres un signo anunciador del fin de los tiempos y de la vuelta del Cristo glorificado.

Por otra parte, las necesidades de la catequización obligarán a los monjes a hacerse lingüistas y etnógrafos, en aquellos pueblos de los que se consideran defensores frente a la tiranía de la explotación colonial. Así, la *Apologética Historia de las Indias*, de Las Casas. Partiendo de las ideas derivadas de este libro, termina Bataillon su trabajo examinando la estabilización del régimen colonial en la América española, con los problemas creados por la aplicación de las leyes nuevas y la situación de las encomiendas y el afianzamiento de los colonos en América.

Tras el prólogo de Bataillon, aparecen dos estudios sobre la América precolombina, debidos a H. Lehman, director del Departamento Americano del

Museo del Hombre, y al profesor Ballesteros-Gaibrois, director del Seminario de Estudios Americanistas y catedrático de la Universidad de Madrid. El primero, muestra el panorama de las diferentes civilizaciones americanas en el momento de la conquista, insistiendo en los aztecas e incas desde la perspectiva arqueológica de la América del siglo XVI. El segundo, señalará ya concretamente el nivel cultural de los indígenas americanos y su capacidad de asimilación de formas nuevas. Pasa revista a las fuentes de conocimiento y su utilización (narrativas, arqueológicas, etnológicas y antropológicas), a la antigüedad del proceso cultural indio, al desenvolvimiento de la cultura americana (tipología de las etapas y características, geografía histórico-cultural e historia de mayas, aztecas, incas y otros pueblos), niveles culturales técnicos, políticos y espirituales y capacidad receptiva indígena con el fenómeno de la transculturación. Destaca, acertadamente, que no solamente hubo conquista, sino también contactos, cambios y mestizaje desde la primera generación de conquistadores. La cultura mestiza inserta la experiencia indígena antigua en el cuadro de la cultura moderna. No puede ignorarse que a cambio de la aportación europea de la rueda y de ciertos animales, recibiríamos de los indios el poncho, la sandalia, la patata, el maíz, el cacao, el tabaco, el curare, etcétera. Sin América, dice Ballesteros, el mundo moderno no habría sido más que una continuación de la Edad Media, y destaca que la importancia mundial de Europa comienza precisamente con el descubrimiento de América.

A continuación, se examina la conquista en cinco distintos capítulos. El primero está dedicado a las fuentes de la biografía colombina, y se debe al profesor de La Laguna, A. Cioranescu. La primera biografía coherente y sistemática apareció bajo el nombre de Fernando Colón, hijo del descubridor, y, generalmente, se considera como auténtica; sin embargo, el estudio de sus relaciones con la *Historia de las Indias*, de Las Casas, da lugar a uno de los más espinosos problemas de la crítica colombina. Aunque suele afirmarse que Las Casas copió al hijo de Colón y tuvo una misma idea apologética de la familia, afirma Cioranescu que es difícil de encontrar en ambas obras aquella tendencia, la defensa de intereses personales, el antiespañolismo y la arrogancia aristocrática. Cioranescu señala muy diversos hechos nuevos: la impostura de la atribución a Ulloa de la traducción de la obra, la alteración del texto español hecha por el traductor y su ignorancia de los hechos, el retocamiento de los pasajes en que Fernando Colón habla de sí mismo, la ignorancia por el autor de la historia de las fuentes accesibles a Fernando Colón, etc. Por ello, se afirma que Fernando Colón no escribió una historia completa de la vida de su padre, sino sólo algunos capítulos aislados, y que la obra publicada con su nombre, en Venecia en 1571, es una falsedad de autor distinto, y que cons-

tituye únicamente una serie de capítulos extraídos de una historia del descubrimiento y no una biografía.

En el segundo capítulo se estudian también problemas biográficos de otro descubridor: Jean de Verrazane, que en 1524 descubrió para Francia la costa atlántica de los Estados Unidos. J. Habert examina la caracterización italiana de Verrazane, su biografía y orígenes, las relaciones con Magallanes y con Francisco I, sus viajes de 1524, 1526 y 1528 y la cartografía verrazanesa en las cuatro escuelas que se encuentran en el siglo XVI, terminando con la indiferencia sentida en Francia hacia este marino de Florencia que valerosamente sirvió al Monarca de su patria de adopción: Francisco I.

La contribución inglesa al descubrimiento es estudiada por D. Quinn, profesor de la Universidad de Liverpool, quien analiza primeramente las expediciones a Groenlandia y la explotación de pesquerías en Terranova por los ingleses desde 1490, así como las relaciones y viajes de Cabot en Inglaterra. El papel de los marinos de Terranova (y de los comerciantes de Bristol) es esencial para comprender el carácter utilitario de las expediciones y descubrimientos ingleses. John Rastell, que fracasó como primer colono, hizo surgir en su *Interlude of the four elements* la idea de una colonización inglesa que asociaba intenciones utilitarias y deseos de cristianización. Con todo, Enrique VIII únicamente pensaba en saber si Asia era accesible a través de América y las propuestas de Thorne y de Roger Barlow quedaron sin efecto. Igualmente sucedería con la tentativa de Ribaut y Stukely. La idea del paso hacia el Norte, nuevamente lanzada por H. Gilbert, daría lugar a las tres expediciones de Martín Frobisher, que exploró la bahía de Hudson; Davis y Drake hacia el Norte, y Gilbert hacia el Sur, continuarían la conquista. La primera experiencia de implantación sería la de W. Raleigh, en Roanoke; luego vendría la de gentes de Londres, en Jamestown, y de Bristol, en Sagadahoe, que se inspiraron en tentativas anteriores de Champlain y de Cartier. En definitiva, la aportación inglesa se presenta como una serie de experiencias, sucesivas y diversas, pero constantes y tenaces y aprovechando siempre las lecciones de fracasos anteriores, lo cual explica el éxito posterior.

En la exploración, dice Quinn, jugaron los ingleses un papel más importante del que generalmente se les reconoce. En la colonización, son, a su juicio, los promotores de las técnicas de implantación de las comunidades blancas.

W. Washburn, profesor del Smithsonian Institute de Washington, estudia las cuestiones cartográficas en el descubrimiento. La carta Vinland, publicada por la Universidad de Yale, ha reavivado el interés popular y científico por la cartografía histórica. Pero la carta carece de proyección, de escala, de meridianos, de latitudes y de otras indicaciones que muestren una intención carto-

gráfica sería, incluso teniendo en cuenta su dependencia de una carta anterior. Shelton y Crone piensan que su modelo es la carta de 1436 de Andrea Bianco. Para Washburn es una carta-croquis, hecha (probablemente por un eclesiástico) para ilustrar el *Speculum Historiae*, de Vincent de Baeuvais; encuentra la pretendida precisión de la silueta de Groenlandia, basada en un exagerado respeto a la línea que forma aquella silueta, línea muy próxima a la de otras islas en el mapa, a la vez imaginarias y reales, en los océanos al Este y al Oeste. En cuanto a la orientación de Groenlandia, absolutamente precisa hacia el pretendido norte geográfico, cree que es imposible de afirmar en ausencia de proyección y escala. En definitiva, la carta Vinland aparece en el momento en que la tradición medieval de imaginación, de didáctica y de cosmografía clásica era todavía fuerte, aunque la nueva tradición científica, favorecida por el desarrollo de mapas, y observaciones astronómicas, comenzaba a establecerse. La carta debe, pues, ser estudiada más en consideración a la primera de las tradiciones que a la segunda.

E. Vaucheret, profesor de la Facultad de Letras de Aix-en-Provence, estudia a continuación la figura de Nicot y la empresa de Villegagnon. Nicot no fue sólo un lexicógrafo y un introductor del tabaco, fue un gran humanista y diplomático; precisamente, su Embajada en Portugal se sitúa en una época en que las cuestiones coloniales hacían peligrar las buenas relaciones franco-portuguesas (la empresa de Villegagnon en el Brasil y la destrucción del fuerte Coligny por los portugueses). Se estudian, pues, los problemas de Brasil y la rivalidad franco-portuguesa antes de 1556, con las buenas relaciones de los franceses con los indígenas, la intensidad de la colonización francesa en Brasil y la ayuda prestada por éstos en la lucha contra los portugueses y, a continuación, la operación de Coligny, llena de intenciones patrióticas y especialmente del deseo de dar a los calvinistas una tierra en el momento de las persecuciones. Por último, el arreglo de la cuestión, con la pérdida del reino de Villegagnon, ya que ni Enrique II ni sus sucesores se comprometieron a fondo para no crear un conflicto diplomático con Portugal ni desarrollar en Ultramar una herejía combatida en Francia.

La implantación europea en América se inicia con un estudio de P. Defontaines, director del Colegio Literario Universitario de Perpignan, sobre la introducción del ganado europeo en la conquista de Hispanoamérica. Es este uno de los hechos más importantes en el descubrimiento de América del Sur, y determinante de una vocación esencial del continente: la cría de ganados y el cultivo de pastos. Los españoles introdujeron el caballo; los portugueses se inclinaron más hacia el ganado bovino, que también los españoles habrían de extender. El ganado serviría al transporte y a la alimentación, y daría lugar a diversos problemas de apropiación y los surgidos en las ferias que pronto

comenzaron: Salta, Sorocaba, Feira Santana. Sobre todo ello influiría luego el establecimiento del ferrocarril que permitiría una mayor comercialización, selección y conservación en frigoríficos.

La aportación de las tradiciones indígenas a la nueva sociedad americana es estudiada por el profesor Ballesteros, continuando su trabajo sobre el nivel cultural indígena. Se hace referencia, como conceptos iniciales, al método español, a las leyes de intercambios culturales (contactos étnicos y culturales y conservación de formas menores de cultura) y al movimiento indigenista, con los peligros de su extremismo para una estimación objetiva de los problemas. Dentro de la contribución humana se refiere a la población (contingentes indios, crecimiento etnográfico y mestizaje) y a la lengua. Se mencionan, a continuación, las diversas clases sociales (urbanas, rurales, «cholos») los tipos nacionales (gauchos, cholos y retos) la participación en la vida social —fundamentalmente en los municipios y a través de los caciques— y los hábitos cotidianos de alimentación, vestidos, fiestas y juegos, etc. Se finaliza con las contribuciones técnicas y experimentales en materia de alimentación, medicina, trabajo de la tierra (cultivos en terraza y del maíz), y arte y artesanado.

R. le Moine, del Centro de Investigaciones de la Universidad de Ottawa, se refiere a la primera inmigración francesa en Quebec. La nueva Francia llevaría más de un siglo de exploraciones y tentativas de colonización, con los inconvenientes de todo el descubrimiento: la distancia, el clima y la inmensidad de territorio. Le Moine se refiere a los atractivos ofrecidos a los franceses, mediante propaganda (*Las Relaciones*, de los jesuitas; *La Historia Verdadera y Natural*, de Pierre Boucher), las ventajas dadas a artesanos y a la nobleza y el mecanismo de las empresas de colonización. Estudia estadísticamente el carácter provincial de los colonos y su origen social, así como la distribución de la población sobre el territorio, en pueblos, ciudades y selvas. Y, por último, la aparición de un nuevo modo de vida en el cruce de culturas y de una sociedad que se quiere sea imagen de la antigua con sus clases sociales, nobles, señores, burgueses, tercer estado y clero.

Muy importante es el estudio de R. Konetzke, de la Universidad de Colonia, sobre el trasplante de la Universidad europea en la América hispánica de la época colonial y los móviles de implantación de las Universidades americanas. Para comprender la formación de Universidades en la época colonial hay que tener en cuenta el origen de las Universidades en Europa Occidental y las circunstancias particulares del surgimiento de las Universidades españolas. Estas, en su origen, fueron escuelas episcopales y catedralicias, fundadas para mejorar la formación teológica del clero. Es el caso de Palencia, Salamanca, Lérida y Alcalá de Henares. Las otras Universidades del siglo XVI responden, generalmente, a iniciativas de autoridades espirituales.

Las Universidades de la metrópoli ejercieron una fuerte influencia en el Nuevo Mundo, ya que los oídores, obispos y miembros de capítulos, recibieron en aquéllas su formación. En Santo Domingo, en 1538, los dominicos obtuvieron el privilegio universitario Papal para su escuela monástica, y, en 1558, se crea una segunda Universidad por la autoridad real. En 1551, Carlos V otorgó privilegios para la creación de Universidades en Lima y en Méjico. En total, el primer siglo del imperio español en América dio por resultado siete Universidades, en su mayor parte monásticas y de influencia compartida entre dominicos y jesuitas. En el siglo de las luces hay diversas tentativas para la creación de Universidades públicas y laicas.

En general, la Iglesia y el Estado no tuvieron un plan metódico para la creación de Universidades en América, siendo, en general, la aparición de las Universidades determinada por exigencias del desarrollo de la vida colonial. Uno de los motivos esenciales fue preparar misioneros para combatir el paganismo. Desde el punto de vista temporal, los campeones de las Universidades americanas serían los Consejos municipales. Por otra parte, los estudios de teología y jurisprudencia deberían permitir a los criollos obtener beneficios y cargos de su país natal. En general, no hay intentos de estudios superiores de medicina o técnicos, por falta de consideración social de estas profesiones. En la segunda mitad del siglo XVIII los oídores de las Audiencias se ocuparán de la formación de nuevas cátedras y de la introducción de nuevos métodos de pensamiento y enseñanza, a los cuales muy a menudo se opondría la sociedad criolla. Luego, la expulsión de los jesuitas llevó a una transformación de las Universidades que abandonaban en instituciones de instrucción laica. La Universidad estatal, largamente madurada, no vería la luz más que después de la declaración de independencia.

La implantación intelectual en América recoge a continuación el estudio del profesor de la Universidad de Madrid, A. Truyol. Va a referirse al conjunto de instituciones políticas y administrativas, religiosas, sociales y económicas que constituyeron el «Estado Indiano», en realidad el Estado español en las Indias. El modelo sería Castilla, ya que los nuevos territorios fueron incorporados a esta colonia; también instituciones y costumbres indígenas dejarían sentir su influencia. El descubrimiento y colonización fue esencialmente obra de particulares que actúan a través de «capitulaciones», las cuales recuerdan las cartas de población de la Castilla de la reconquista. Las instituciones características del comienzo de la reconquista fueron «el repartimiento» y «la encomienda», que suscitarían numerosas polémicas. Los indios no sometidos al régimen de encomienda, lo estarían al de «reducciones» y, más tarde, de «corregimientos».

En lo que concierne a instituciones políticas y administrativas, el primer

organismo que asumió la dirección fue la Casa de Contratación de Sevilla, con atribuciones políticas, administrativas y judiciales, y que fue, además, un centro de estudios geográficos y náuticos. Dependía directamente del poder real a través del real y supremo Consejo de Indias. Obra suya sería la recopilación de las leyes de las Indias. Con Felipe V será un órgano consultivo, pasando sus funciones a la Secretaría de Despacho Universal de las Indias.

En América, tras los adelantados gobernadores aparecen los virreyes, de Nueva España y Perú y de Nueva Granada y Río de la Plata. El poder supremo lo compartían con las Audiencias, con atribuciones judiciales y administrativas. El cuadro político se completa con las capitanías generales y las gobernaciones, a la vez militares y civiles. En el plano local aparecen los cabildos, con una vida intensa que contrastaban con el decaimiento de los Municipios castellanos debido al absolutismo real. Un último factor a tener en cuenta en el plano político-religioso, es el Regio Patronato Indiano, conferido por Alejandro VI y Julio II.

En general, destaca en el Estado Indiano la dosificación sutil de los poderes, la desconfianza sistemática (las visitas y los juicios de residencia) y, en general, el equilibrio entre virreyes y audiencias. También la influencia burocrática para poner freno a los conquistadores de la Epoca Heroica. En esto contrasta el Imperio español con el inglés y el holandés de preferentes sistemas comerciales.

La implantación espiritual comprende dos estudios. El primero de ellos sobre los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide y la obra de los franciscanos, debidos al padre Lino Canedo, de la Academia Franciscana de Historia de Washington. El padre Canedo se refiere a los métodos y papel en la Evangelización de los Colegios de Propaganda Fide. En 1622 en que esta congregación se funda, los franciscanos establecen en Roma el Colegio de Misiones de San Pedro In Montorio. Poco más tarde fray Gregorio de Bolívar propone a la Congregación de Propaganda Fide la creación de centros especiales para la formación de misiones y fray Juan Bautista de Mollinero organiza la primera «Custodia Misionera». En 1651 se inician las misiones de Piritu (Venezuela) bajo la dirección de un comisariado apostólico.

En estas circunstancias hacen su aparición los Colegios Franciscanos de Propaganda Fide, cuyo principal autor es el padre Antonio Llinas. De estos Colegios salen los fundadores de los de Nueva España, Guatemala y Okopa, en los que se tratará de restaurar una predicación apostólica dirigida a infieles y cristianos.

La obra de los franciscanos es estudiada por Canedo partiendo de la pretendida rivalidad entre dominicos y franciscanos, personificados por el padre Las Casas y Motolinia. Alude, también, a la tesis que distingue los francisca-

nos y dominicos «reformados», amigos de los indios y a los franciscanos y dominicos «conventuales», defensores de los encomenderos y de una política opresiva del indio. Lo cierto es que no hubo ninguna estratificación en la posición de franciscanos y dominicos, ni respecto al indio ni dentro de cada orden, aunque sí es cierto que tuvieron los franciscanos posiciones menos radicales que los dominicos. Principalmente se refiere el padre Canedo a las actitudes de un cierto número de franciscanos representativos respecto a la organización política, social y económica de los indios, a través de reducciones, encomiendas, repartimientos, servicios personales, escuelas y admisión de indios al desempeño de profesiones.

El segundo estudio es una revisión de la *Conquista espiritual de Méjico*, después de treinta años, hecha por su autor, R. Ricard, profesor de la Sorbona. En general no hay errores verdaderamente fundamentales. Sí advierte Ricard la necesidad de completar el libro en tres puntos: 1.º, la limitación del estudio en Nueva España al apostolado de las Ordenes Mendicantes, sin referencia al efectuado por el obispo Vasco de Quiroga; 2.º, la conveniencia de haberse ocupado más detenidamente de los orígenes y antecedentes de los misioneros de Nueva España y no sólo de estudiarlos a partir de su desembarco en Méjico; y, 3.º, la necesidad de no contentarse solamente con tratar las crónicas de tres Ordenes Mendicantes como simples fuentes, sino también como obras originales y autónomas, especialmente con la *Historia Eclesiástica Indiana*, Mendieta.

Altera también su juicio de que la ausencia de clero indígena era un elemento de debilidad para la nueva Iglesia mejicana. Experiencias ulteriores a la publicación del libro han demostrado que la formación del clero indígena, por muy necesaria que aparezca en un principio no es una panacea, ya que las Iglesias nacionales tienen particulares peligros en una cristiandad todavía en estado de misión.

En la implantación desde el punto de vista artístico se estudia la Villa española en el nuevo mundo en la primera mitad del siglo XVI, por E. W. Palm, de la Universidad de Heilderberg. El urbanismo americano distingue dos períodos: el primero de 1494 a 1521, y el segundo de 1521 a 1550. En el primer período se funda la Isabela, la Vega y Santo Domingo, y en ellas se refiere Palm a los planos y modelos renacentistas seguidos, las instrucciones reales y la crítica contemporánea sobre si existió una imitación de la antigüedad clásica o bien la espontaneidad de una creación nueva. Dentro de la integración de los planos de las ciudades americanas en la historia del urbanismo de la Edad Media se refiere a las fundaciones medievales y a la tradición literaria del urbanismo, así como la legislación española y el texto de las leyes de Indias. En el segundo período trata, concretamente, del Cuzco y la

Conservación del Plano Inca y de Tenochtitlan, con la transformación de la ciudad india y la adaptación del plano europeo a las características locales; también de la transmisión a Europa del plan de la ciudad azteca y su relación gráfica con la *Utopía* de Tomás Moro y con la concepción de la ciudad ideal en Durero.

Termina con una referencia a la posición dominante de la Iglesia en las ciudades menores de Méjico y al desarrollo de plazas periféricas en las Villas italianas y en los establecimientos de mendigos.

El cuarto y último capítulo del libro se refiere a las aportaciones americanas a nuestro medio, económicas, intelectuales y espirituales.

P. Fenelón, de la Facultad de Letras de Tours, se refiere a la aportación americana en los dominios vegetal y animal, aportaciones que han modificado profundamente los paisajes, los cultivos, los ganados, las industrias y el nivel de vida de las poblaciones. Aunque ya había habido cambios entre las dos masas continentales (teorías del profesor Rivet) lo esencial de las aportaciones del Nuevo Continente se sitúa en el momento en que se descubre el camino de las Indias hacia Occidente. Entre las aportaciones vegetales podría citarse un gran número de plantas espinosas que constituyen hoy la flora de las orillas mediterráneas. En el dominio zoológico los animales con pieles preciosas. En la botánica, claveles, dalias, fusias, begonias, etc., y numerosas plantas alimenticias.

J. Pérez de Tudela, de la Universidad de Madrid, da una visión del descubrimiento en los cronistas españoles, estudiando como momentos dialécticos esenciales: el descubrimiento de las Indias como fenómeno providencial, la dimensión física del Nuevo Mundo, la inmensidad humana de las nuevas tierras y la unidad trascendente de su destino, el problema del poblamiento y el descubrimiento de la dignidad de la cultura humana. Su estudio se completa con el del profesor Morales Padrón, de la Universidad de Sevilla, sobre el descubrimiento de América en la literatura española. América llega a Europa a través de la prosa de Colón, y luego de las Cartas de Pedro Mártir de Anglería y de Américo Vespucio. En la poesía épica tendrá su manifestación mejor con *La Aruacana*. En la lírica no se producen consecuencias, si siquiera en Gutierre de Cetina, que vivió en América. Sí se refieren al tema americano, Medrano, La Cueva, Balbuena, Lope, Tirso, Quevedo, Argensola y Góngora, aunque éste no buscó la gran metáfora que exigía América y que resultaba tan perfectamente adecuada a su genio. En general aparece América en estos autores cuando se trata de presentar la idea de algo grandioso, rico, heroico o exótico. Las principales figuras del descubrimiento y de la conquista (Colón, Cortés y Pizarro) son estudiadas por Pérez de Tudela a través de nuestro Siglo de Oro. Con todo, América no encontró en la literatura española un

autor que, como Homero con una cosa tan mínima como la cólera de Aquiles, hubiera creado un gran poema o una tragedia grandiosa.

A. Stegmann, del C. E. S. de la R., se refiere a la consideración americana de Du Bartas y de De Thou. Su obra no es solamente un libro de viajes sino que contiene síntesis y exámenes críticos que le hacen importante para la historia de las ideas. Además, da idea de la información francesa y la curiosidad general de los espíritus sobre los Nuevos Mundos descubiertos, de forma que si la colonización francesa no fue más avanzada no se debe a la indiferencia o a falta de deseos populares sino a diversas circunstancias sociales, políticas y económicas. Du Bartas escribe una obra poética de carácter épico y en su «Creación» atribuye a la población americana un carácter asiático sin contener dato alguno sobre las migraciones. Su geografía americana es, a la vez, precisa e incompleta y proviene, sin duda, de Gómara. No alude a los problemas humanos de la colonización. Sus fuentes son probablemente los mapas Mercato, «Os Lusíadas», Osorio, Gómara, Oviedo, Hernán Cortés y Benzoni.

De Thou, historiador más estricto, no muestra ninguna curiosidad por el pintoresquismo de los Mundos Nuevos; su pensamiento se dirige más a los problemas del contacto entre civilizaciones, y en su incidencia en la concepción del hombre.

Finalmente, aparece un estudio del desaparecido profesor P. Mesnard, catedrático, director del C. E. S. R., miembro del Instituto y gran filósofo y humanista sobre el *Cristóbal Colón*, de Claudel. A este estudio acompañaba otro, no publicado en el libro que comentamos, sobre Maestre de Santiago de Montherlant. El libro de Claudel y su representación constituyeron en 1930 uno de los acontecimientos de la historia del teatro francés. Mesnard no lo analiza desde el punto de vista de la técnica teatral sino en su sentido histórico mirado por el microanálisis de los hechos y por un relativismo metódico rebelde a la comprensión del «Acontecimiento». El libro de Claudel constituye una liturgia en la que los elementos biográficos y líricos, ya en estado puro, ya integrado bajo forma de ideas o personajes, se armonizan para engendrar una acción dramática cuyo desarrollo nos conduce a una iluminación nueva.

Como conclusión figura la conferencia del profesor Díez del Corral, bajo el título «Europa frente a América»; en ella pone de manifiesto la inconsecuencia de aplicar los criterios nacionalistas del siglo XIX, tanto en el plano político como en el cultural, a siglos precedentes. También el carácter general de la obra colonizadora y su pluralismo, en parte consecuencias de la estructura política española en el momento del Descubrimiento. El profesor Díez del Corral termina aludiendo a las formas de europeización anglosajonas y españolas. El inglés emigra a América, en el siglo XVII, no para extender una

cultura, una política, o una religión metropolitanas, sino para huir de las condiciones de vida de su patria. No emigra para explorar, conquistar y convertir, sino para construir una nueva residencia en la que vivir. Sin embargo, a finales del siglo XVIII se produce un cambio histórico radical en el que los antiguos puritanos introvertidos se convierten en aventureros y conquistadores, mientras que la América española adquiere un matiz conservador y a veces quijotesco. En todo caso debe destacarse que la obra colonizadora comenzada en el siglo XV y completada con las masas emigrantes de todo el siglo XIX fue presidida por criterios europeístas de generosa amplitud.

MANUEL FUERTES ROJO

