

# RECENSIONES

---

*La Ciudad de Dios*. Estudios sobre la *Ciudad de Dios*. Dos tomos : 623 + 830 páginas. Número extraordinario en homenaje a San Agustín en el XVI Centenario de su nacimiento. El Escorial, 1954.

Los dos tomos de este número extraordinario, dedicado a los diferentes aspectos en que la *Ciudad de Dios* puede ser considerada, desde el ámbito literario, filosófico, místico, filosófico-histórico, teológico, historiográfico, social y político, incluye cuarenta y cuatro artículos, de los cuales sólo nos vamos a referir, por ser la materia que nos afecta, a los que de alguna manera tengan relación con las ciencias políticas o parentesco directo con ellas.

La falta de espacio por la que está condicionada toda recensión ha hecho necesario el prescindir de una serie de artículos que por sus materias o firmas merecerían indiscutiblemente ser citados, entre otros los de C. Cary-Elwes, A. Colunga, A. Muñoz Alonso, F. J. Thonnard, J. Zaragueta. G. Fink, C. J. Perl, C. Vaca. A. C. Vega y P. L. Verdú.

Saturnino Alvarez Turienzo, O. S. A., dedica un interesante trabajo (*La Ciudad de Dios en el cruce de dos edades*, I, págs. 23-63) al análisis de las actitudes predominantes del pensamiento en tiempos de San Agustín, para emplazar así las ideas del Santo en el diálogo con ellas. Cristaliza las tendencias espirituales del momento en dos actitudes globales, la de escépticos y la de iniciados. «Si en aquéllos hay que ver reflejado el cansancio antiguo, en éstos pugna la inquietud (mesiánica) nueva.» *La Ciudad de Dios* surge en medio de la polaridad entre los filósofos, por un lado, y las religiones de Oriente, los ritos de iniciación y misterios culturales por el otro, que vienen alimentados por «fuerzas elementales que inquietan al destino, por lo común, desde el estrato más hondo del ser, que es el religioso». En su búsqueda por la verdad el Doctor de Hipona pasa por los principales estadios del pensa-

miento de su mundo. Sintiendo elegido, cae en el maniqueísmo para reaccionar haciéndose académico, neoplatónico y, finalmente, tras nueva crisis, encuentra la verdad cristiana.

La polémica de *De Civitate Dei*, especialmente la primera parte de la obra, nos es caracterizada por Alvarez Turienco como destinada a «desenmascarar el vicio latente en todas las soluciones de la religión o de la filosofía paganas, que no es otro que el particularismo» sectario, frente al que el Santo exalta el nuevo catolicismo.

La segunda parte de este estudio se ocupa más concretamente con la figura personal de San Agustín, y en la tercera, aguda, rica en detalles y ampliamente documentada como el artículo entero, señala un rasgo característico de la historia en San Agustín: el de ser una historia autorizada, es decir, que en ella «el curso de los hechos tiene un sentido, y que ese sentido discurre prestigiado. El sentido hace posible concebirla como una: el prestigio la funda sobre la autoridad.

Michele Federico Sciacca, cuya autorizada contribución no podía faltar en una obra como la presente, se ocupa de *Il Concetto di Storia in S. Agostino (Il suo culmine nei due amori della «Città di Dio», I, páginas 187-204)*. Comienza el autor por estudiar el sentido y valor de la historia en el gran Obispo, confrontados con la concepción moderna de la misma. La historia recoge la obra del hombre tanto como la de Dios en «dependencia y vínculo dinámico entre lo terreno y ultraterreno». La «dialéctica entre los dos términos de la historia, que es humana y divina, hecha de la voluntad de los hombres, pero con el concurso de la Gracia (en el individuo) y Providencia» (en la sociedad) hace que San Agustín no se haya limitado a considerar el puro proceso histórico, sino que ha indagado la inteligibilidad última de la historia. Pero para ello no basta la *scientia humana* (conocimiento temporal), habiendo que recurrir a la vez a la *sapientia* (conocimiento eterno). Si la filosofía, pues, es completada por la teología, por ello no se convierte en mera teología.

La historia es el reflejo de la lucha interior de cada hombre entre el amor divino y el amor a sí mismo, la soberbia, que se convierte en odio al prójimo y que tiene su origen en el pecado del primer mortal.

En un amplio estudio, *La Ciudad de Dios ante el curso de los tiempos* (II, págs. 207-283) se enfrenta Gabriel del Estal, O. S. A., actual Rector de la Universidad de María Cristina, con el problema de la historia y la filosofía de la historia, enfocado especialmente hacia la obra de San Agustín.

Ya que el hallazgo histórico «tiene que ir unido a un afán de auténtica interpretación», es preciso que la historia y la filosofía se combinen. «La filosofía de la historia es algo más que historia. Es filosofía de últimas causas, con investigación de fines y porqués. Tiene un sentido: conocer los impulsos motores y la suprema razón teleológica que operan en el alma de los hechos». Aclarando los términos de «teología» y «teodicea», cuya última disciplina es auténtica filosofía, se enfrenta el autor con el parecer de los que, encabezados por Padovani, afirman que una filosofía de la historia así concebida deja de ser Filosofía por convertirse en teología. «Aunque Dios y su providencia ocupen el eje del suceder histórico, la razón es capaz de llegar a su conocimiento, sin enlace necesario con lo sobrenatural. Y esto es auténtica filosofía de la historia, con razonamientos sin teologías». Pero «aunque es posible mantener una interpretación filosófica de la historia, sin recurso necesario a la teología, claramente se llega a un logro de plenitud en la filosofía cristiana de la historia. Esto es la *Ciudad de Dios*: filosofía cristiana de la historia, antes que pura filosofía o estricta teología».

Como ilustración de tal postura contraponen Del Estal los conceptos de *mythos logos* y *pragma* como «los tres modos de comprensión, vestidos por el hombre en su salida a la plaza del cosmos». «Todas las manifestaciones del espíritu revisten formas míticas, lógicas y pragmáticas en razón de un tono predominante que no excluye la pluralidad de acentos».

Y fábula, pensamiento y acción con sus mutuas referencias e implicaciones constituyen a la vez una ordenación progresiva de los tiempos que «va dejando su impronta a lo largo de las edades y las civilizaciones». En un cuadro sistemático de gran interés recoge el autor la «visión metahistórica de los destinos humanos», clasificando bajo estos tres conceptos las interpretaciones principales de la historia. Afirma que «las posturas pragmáticas son una regresión a los moldes míticos» (así, por ejemplo, «infraestructura social», «voluntad de poder», «sangre», «suelo», «conciencia nacional»).

Su cuadro sistemático recoge las interpretaciones «míticas», «lógicas» y «pragmáticas» de la historia. Pero en vez de dividir la interpretación «lógica» simplemente en dos ramas, a saber: teología de la historia y filosofía de la historia, distingue Del Estal, por un lado, aquélla (exponentes: los profetas bíblicos) y subdivide la otra en cristiana (San Agustín y Bossuet) y profana. La filosofía profana de la historia acoge como exponentes de diversas concepciones a Abenaldún, Vico, Voltaire y Hegel.

Frente a J. Thyssen (*Historia de la filosofía de la historia*) llega el autor a la conclusión que «tanto en la *Ciudad de Dios* como en la Edad Media hay auténtica filosofía y no simple teología de la historia; una filosofía de acento cristiano, a diferencia de la profana».

Jakob Obersteiner presenta un trabajo titulado *Augustins "Civitas Dei" und die Geschichtstheologie der Bibel* (*La "Civitas Dei" de San Agustín y la teología bíblica de la historia*, I, páginas 313-350). Tras exponer detalladamente esta última, así como la concepción histórica de la gran obra agustiniana, establece un análisis comparativo entre ambas que demuestra la radicación del *pater ecclesiae* en la Biblia, pero con las revisiones que exigió el cristianismo.

Gracias a la idea bíblica de la dignidad del género humano, con un origen y una historia común pudo San Agustín realizar el primer sistema de una filosofía de la historia. Toda la historia es la lucha continua entre las fuerzas del bien y las del mal, lucha que comenzó el día de la creación y que terminará con el juicio final. Dios es el señor absoluto de la historia que recompensa con la felicidad eterna a los buenos, así individuos como pueblos, y que concede el poder terreno tanto a píos como a ateos. Al igual que su poder, también la providencia divina comprende todo el ámbito de la realidad histórica, y el hombre representa un mero instrumento en manos de su creador, pues Dios reina sobre todo lo que creó, pero permitiendo que lo creado desarrolle y realice el movimiento que le es propio. Queda, pues, libre la voluntad del hombre como causa de su actuación, a pesar de que la providencia la abarca y pese a que tan sólo puede llegar hasta donde quiso y preveía Dios. Con este razonamiento elimina Agustín la tensión entre el poder histórico absoluto de Dios y la libertad de la voluntad humana, cuya contradicción no pudo deshacer el Antiguo Testamento, y priva de fundamento a los que postulan que un

plan histórico previsto y predeterminado por Dios signifique la bancarrota de la historia.

La meta de la *Ciudad de Dios* es la paz y la felicidad eterna. La peregrinación terrenal de la *Civitas Dei* hacia esta meta constituye el sentido de la historia. La concepción escatológica agustiniana de la historia representa la refutación tajante de la teoría cíclica, tan extendida y repetida hasta los tiempos del Santo. Un lugar preeminente ocupa en *De civitate Dei* el problema de la teodicea. Al igual que la Escritura, hace responsable el Obispo de Hipona a los pecados de individuos y pueblos de las catástrofes históricas. Remontando esta idea hasta el pecado original, abuso de la libertad de la voluntad humana, llega por de pronto a una valoración enteramente pesimista de la historia, hipotecada ésta por el pecado de los padres de la humanidad. También el pecado como hecho personal provoca la justicia divina en la historia, como ocurrió en el caso de Roma, saqueada por los bárbaros a causa de la relajación moral de sus ciudadanos. En cuanto al problema del pragmatismo divino que rige la historia de los pueblos, se aparta San Agustín en *De civitate Dei* del Antiguo Testamento, defendiendo, de acuerdo con el Nuevo, que se debe ser cristiano con vistas a la vida eterna, no por ventajas temporales; es decir, para él la ley del pragmatismo ya no tiene validez absoluta.

También desconoce el Santo el concepto de la culpa colectiva, tal como lo presentó el Antiguo Testamento, si bien declara que todo cristiano lleva una parte de la responsabilidad por lo que ocurre en el Estado. La paradoja de la felicidad de malos y la desgracia de buenos es para el Obispo africano un secreto inescrutable del actuar divino, pero del que se desprende que debe despreciarse lo que es común a buenos y malos, como la desdicha, y aspirarse a todo aquello que se reserva sólo a los buenos. La sanción plena de toda injusticia no vendrá hasta el juicio final. Siendo trascendente la meta de la *Ciudad de Dios*, los bienes de este mundo pierden la importancia que tuvieron en el Antiguo Testamento, que no poseía aún la esperanza clara de una vida transmundana. El juicio final marcará efectivamente el fin de la historia y traerá consigo la victoria de Dios en la lucha entre *Civitas Dei* y *Civitas Diaboli*.

Johannes Straub: Die geschichtliche Stunde des hl. Agustinus, Heilsgeschehen und Weltgeschichte in dem «Gottesstaate», páginas 571-587.

La hora histórica de San Agustín fué la crisis del Imperio romano. Coincidió con ello la creencia de que con el nacimiento de Cristo había comenzado el sexto día del mundo, o sea que la tierra se encontraba en su última etapa. La caída de Roma, que por los paganos fué atribuída al abandono de los antiguos dioses, hizo dudar incluso a cristianos del contenido de su seguridad de fe. Tal duda pudo surgir a causa de la teología política que había conducido a una peligrosa asociación entre la vida religiosa y la política, concretada en la figura de Roma, en cuyo poder político se acusó a partir de Constantino la creciente tendencia de privilegiar la Iglesia cristiana.

El autor se enfrenta con la tesis actualmente predominante (Karl Löwith, Wilhelm Kamlah) de la separación en el pensamiento del Obispo de Hipona entre historia terrena y soteriología, estudiando las relaciones existentes para el Santo entre el ámbito religioso y el político, para lo cual no se sirve sólo de *De civitate Dei*, sino también de las cartas, sermones y panfletos agustinianos, subrayando la importancia de estas fuentes. Defendiendo el reconocimiento de la necesidad y la estimación relativa de instituciones y funciones políticoestatales por parte del Santo y documentando por el otro lado cómo Agustín liberó a la Iglesia de la teología política, llega a la conclusión de que esta liberación no produjo ni pretendió producir de manera alguna una separación de la existencia política y la religiosa, sino una armónica acción conjunta de ambas.

Comenzaremos en el II tomo por el del Prof. Padovani, titulado *Storismo teológico-agostiniano e storismo filosófico hegeliano* (II, págs. 179-190). En él son examinados el «historismo» cristiano de Santo Tomás de Aquino, fundamentado sobre el pensamiento helénico-aristotélico y con una profunda y rica tradición agustiniana, el historicismo inmanentista y el historicismo integral.

Por lo que respecta al primero, su punto de vista sobre la Historia frente al pensamiento hegeliano podría resumirse para Umberto A. Padovani en las siguientes notas: «1.<sup>a</sup> Trascendencia natural, sobrenatural y ascética del sentido de la Historia; 2.<sup>a</sup> Realidad ontológica y libertad moral de la persona humana; 3.<sup>a</sup> Trascendencia de la persona sobre la sociedad por motivos metafísicos, espirituales y religiosos».

El historicismo inmanentista es criticado después de ser des-

crítico, encontrando su fin y su quiebra histórica y lógicamente en los fallos que supone todo problematismo situacional.

El historicismo integral pretende nada menos que, como su nombre indica, una integración de la metafísica clásica y de la teología cristiana con el interés y la penetración histórica moderna.

El P. Henri Rondet, S. J., examina con una profundidad y amabilidad extraordinaria, el tema de la paz y el orden en su artículo titulado «Pax, tranquillitas ordinis» (II, págs. 343-364), evocando con ello la vieja y siempre rica definición agustiniana, en la que es preciso ver cómo surgen y cómo empalman cada una de sus palabras con los hondos conceptos que encierran. «La paz y la guerra no son solamente cuestión entre naciones, sino que están integradas en el corazón de todo ser humano y de toda sociedad». Por ello se hace preciso ver la escala en la que la paz se realiza: paz del cuerpo, paz, del alma, paz del hombre con Dios, paz de los hombres entre sí, paz de la casa, paz de la ciudad celeste, paz de todas las cosas.

El P. Rondet examina con detenimiento el tema de la paz interior del hombre. Paz interior que es rota por el pecado; ya que existe siempre una discordia entre el alma y el cuerpo. Y sitúa la carne contra el espíritu. De la paz interior somos conducidos a la paz de la ciudad terrestre. Aquella que es el resultado «de la concordia de sus habitantes, del orden presidiendo a la sumisión y al gobierno». O como dirá San Agustín: *Pax civitatis ordinata imperandi atque obediendi concordia civium*. Pero la paz es extraña en la ciudad terrestre, porque históricamente su orden difícilmente se ha logrado realizar.

En la *Ciudad de Dios*, por el contrario, la paz se encuentra plenamente realizada, ya que «nuestra alegría, nuestra paz, nuestro reposo, el fin de todas nuestras tribulaciones es Dios mismo». La Iglesia es la realización en la tierra de esa paz. La Vida Eterna, la conquista absoluta de una paz inextinguible.

El P. Gabriel del Estal, O. S. A., aborda el tema de la *Equivalencia de civitas en el De Civitate Dei* (II, págs. 367-455), en un artículo perfectamente construido y estructurado en el que destaca su profundísima documentación sobre la materia. El problema es de un enorme interés, ya que al hilo de la filología y de

la sinonimia van a írsenos aclarando las ricas vertientes que el término guarda y los aspectos que en él pueden destacarse.

La filología nos enseña por el camino de las traducciones una triple equivalencia del término *civitas*: la latina, ciudad; la germánica, Estado, y la eslava, imperio o reino.

Si buscamos la equivalencia clásica nos encontramos con los términos *civitas* y *polis*. Y en ambos, porque en el mundo antiguo «Estado e Iglesia» están implicados, hay una vinculación religiosa, que más tarde, lentamente, va secularizándose cuando aquellas, *polis* y *civitas*, van estando «más atentas al culto del poder y empeñadas en la defensa del predominio y de la hegemonía». Cada una de ellas va delimitando sus contenidos sociales. Y la *civitas* va logrando ser, como dice el P. Del Estal, una célula de vida común integrada por un centro nuclear y un fondo plasmático. El núcleo, explica, es Roma; el plasma, todo el imperio. La *civitas* romana de esa forma «desborda el moderno concepto de ciudad».

San Agustín va variando y configurando sus acepciones de *civitas* hasta que logra que quepan en su noción las dos a las que se refiere su pensamiento. Esto es así, gracias a que da al término una significación amplia cuya caracterización pudiera hacerse por el triple elemento de la multitud de hombres, vínculo de concordia y la razón pública del mando y obediencia. Así, la ciudad podría ser definida, desde el Obispo de Hipona, como una «multitud de hombres unidos entre sí, bajo algún vínculo de comunidad, mediante la concordia de mando y obediencia entre los ciudadanos».

Pero para comprender mejor los alcances de la pretensión agustiniana, el P. Del Estal hará comparación y análisis de los términos equivalentes que en la literatura agustiniana son usados.

*Civitas* y *societas*, *civitas* y *urbs* encerrando el dilema de lo universal y lo limitado, *civitas* y *Ecclesia*, el dualismo abierto dialécticamente entre las dos ciudades, cuya oposición es tan sólo funcional y no implica al Estado como una encarnación substantiva del mal, *civitas* y *populus*, *civitas* y *respublica*, *civitas* y *gens* referida a «la raigambre social» sobre la que ésta se asienta. O el específico de *natio* como alusión al «lugar de nacimiento». *Civitas* e *imperium* en el que queda resaltada la *auctoritas* como nexo y mando. O la de *civitas* y *saeculum* como contenido de «temporalidad» o expresión metafísica del devenir. O el de *civitas* y *patria*



como lugar de los padres y de lo paternal. Y finalmente, el de *civitas* y *regnum* como realizaciones del Principado de Cristo o de Luzbel.

Prosigue el artículo con una tabla de frecuencias en la que Juan José Rosado compulsa estadísticamente el uso de los términos examinados a lo largo de la obra agustiniana. Y a ello se añade, para terminar, un último epígrafe en el que el Padre Gabriel del Estal aborda el tema del término ideal con el que pueda traducirse ideológicamente la voz *civitas* empleada con un acento especial y con la dificultad terminológica que en determinadas ocasiones guarda la *literatura de San Agustín*, que resulta ser para el P. Del Estal el de *regnum*, ya que él, mejor que ninguno, traduce «el nervio lógico, la riqueza de notas y el dinamismo que la palabra agustiniana quiso encerrar».

Don José María Casas Homs dedica un artículo a «Juan Luis Vives y sus Comentarios a la Ciudad de Dios» (II, págs. 599-614). En él trata de la personalidad de Vives, de la forma de desarrollar los comentarios a los que se refiere y de los motivos por lo que esa obra fué escrita. El trabajo tiene por objeto, me refiero ahora al de Casas Homs, «proporcionar una impresión externa de tan debatido libro y de sus vicisitudes». Lo cual, acertadamente, continúa.

Diego Sevilla Andrés se refiere al *Impacto de San Agustín en Donoso* (II, págs. 621-645). Monta su trabajo sobre la comparación del Providencialismo histórico en ambos autores y de la equidistancia entre la doctrina de las «dos ciudades» en San Agustín, con la de Donoso Cortés sobre las «dos civilizaciones».

Trata del saber histórico en Donoso, de la historia como «materia compleja y al tiempo como identidad moral entre los hombres», de la angustia epocal de uno y otro tiempo, ya que la crisis se abría a los ojos de San Agustín como se vuelve a abrir ante los de Donoso, cuando el Occidente comienza a estar en peligro. Pero, sobre todo, hace una detallada exposición del providencialismo en Donoso para el que el mundo «tiene un orden porque existe un Creador», y todo es atendido desde Dios, sin el cual la Historia sería inexplicable.

Los temas del mal, de la guerra y del sentido de las dos civilizaciones completan el panorama de trabajo del Profesor Sevilla Andrés.

Juan Manuel del Estal llena con su cuidadosa *Historiografía de la Ciudad de Dios* de 1928 a 1954 (págs. 647-774) un vacío muy sensible en la bibliografía agustiniana. Con cuatrocientos tres títulos reúne un enorme material de ediciones, traducciones, antologías y estudios. Sumariamente señala el contenido de las obras, sirviéndose para ello de reseñas científicas. Además, indica las principales reseñas de cada trabajo. Un índice onomástico de autores, insertado al final de este utilísimo estudio, facilita la localización de las obras.

R. G. DE ORTEGA JUNGE

y

P. RIDRUEJO ALONSO

ALAN GLEDHILL: *The Republic of India*. London. Stevens & Sons Ltd.

No puede decirse que la obra de A. Gledhill, sobre la India, sea una más entre las muchas producidas por los profesores y estudiosos ingleses sobre un tema tan querido para cualquier súbdito de Su Británica Majestad, como es el de su antigua colonia, preferida entre todas. Dicha especial atención por la India no es de extrañar, dada su importancia excepcional, no sólo desde el punto de vista material, que merece recordarse, ya que Gran Bretaña debe mucho de lo que es y de lo que ha sido en el último siglo a la India, sino desde el ángulo más amplio de lo que supone su civilización excepcional, una de las veintiuna comprendidas en el conocido esquema de Toynbee. La obra de Gledhill merece destacarse entre las escritas sobre análogo tema, porque el antiguo Juez del Tribunal de Burma permaneció largo tiempo en la península indostánica, convivió con sus habitantes, conoció sus problemas a través de su profesión y pudo estudiar los diferentes estadios de su historia, especialmente desde la batalla de Plassey, en 1757, que puede ser considerada como la fecha inicial del dominio inglés a la gigantesca sombra del Himalaya. Por otra parte, Gledhill, desde su actual puesto de profesor de Derecho Indio en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos de la Universidad de Londres, ha comprendido la necesidad de que existiera un trabajo que, en forma clara, precisa y ordenada, pusiera rápidamente

te al tanto al estudioso de lo que desde el punto de vista jurídico más podía interesarle de la India. Por las apuntadas razones *The Republic of India* es un libro documentado, didáctico, sencillo de leer, incluso para quienes no dominen a la perfección la lengua de Shakespeare. Por ello, nada de extrañar tiene que el crítico de la reputada publicación *International Affairs* afirme que quien tenga interés en conocer lo que sucede en India y a India, tiene en él un libro que le proporciona la suerte de encontrar lo que busca.

Se divide la obra en dos partes, precedidas de una informadora introducción: la primera se ocupa de la Constitución de 1949, y la segunda del sistema legal indio. Pero para exponer las líneas generales del primer cuerpo legal no se limita a una exégesis más o menos bien hecha de sus partes principales (para quien desee conocer más a fondo una interesante crítica sobre él, debe recomendarse la lectura del estudio de Sir Ivor Jennings *Some Characteristics of the Indian Constitution*), sino que la hace preceder de unos capítulos dedicados al desarrollo de los poderes legislativo y ejecutivo, tanto en la esfera central como en la provincial, durante el período británico. Así, pasan ante nuestros ojos, después de una breve mención de la India prebritánica (invasiones musulmanas, establecimientos portugueses y franceses, etc.), Clive y la «East India Company», el comienzo del poder de ésta con base en el «Diwani» concedido por el Emperador Mogol en 1765, Warren Hastings y el restablecimiento en 1772 del derecho hindú (suprimido desde la ocupación musulmana), las sucesivas etapas hasta la «Charter Act» de 1813 por la que la Corona impuso su soberanía en los territorios de la Compañía, la «Charter Act» de 1833, creando el cargo de Gobernador general y el embrionario Parlamento indio, la rebelión de los cipayos y la subsiguiente desaparición de la Compañía, asumiendo la Corona sus derechos, en 1858, la creación de Cuerpos Legislativos en las Provincias y la introducción del sistema de portafolio en el Consejo del Gobernador General, la activa participación india en la primera guerra europea, la creación de dos cámaras en el Parlamento central, la creciente tensión hindúmusulmana y su reflejo en el Partido del Congreso y la Liga Musulmana, la conferencia de la Tabla Redonda, celebrada en Londres en 1932, hasta la «Government of India Act» de 1935, fiel precedente de la Constitución vigente.

Es muy interesante observar la enorme influencia que dicha «Act» del Parlamento inglés ha ejercido en los redactores de la

Constitución, toda vez que en muchas de sus partes es una cuidada copia, con graves consecuencias a veces. ¿Por qué? Porque dado su carácter extremadamente rígido, debería haber sido menos detallista que su modelo; éste podía serlo dada la libertad de movimientos de que goza el Parlamento inglés para modificar una disposición legal cualquiera que sea el escalón de la pirámide kel-seniana en que se encuentre. Otra solución hubiera sido disminuir el número de los artículos de que la Constitución está compuesta: 395 artículos y ocho anejos, ocupando 251 páginas en octavo. Pero el espejuelo del «Act» de 1935 era muy grande... A la organización de la India bajo el Gobierno inglés y a sus instituciones, dedica Gledhill cuatro capítulos de su primera parte.

Al estudio en general de la Constitución de 1949 consagra un capítulo, así como otros independientes a los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, a más de otro al poder central y a los Estados componentes de la Unión. A este respecto, el autor se plantea la pregunta de si la India es realmente una Federación. Recuerda las palabras de Wheare: «Federalismo no es necesariamente buen gobierno; a lo más es una divisa que puede asegurar el buen gobierno en algunos casos». Que los padres fundadores —agrega— se dieron cuenta de que no estaban creando un gobierno federal, aparece claro al comprobar su elección del término «Unión» para describir al conjunto de Estados. ¿La nueva Constitución establece un Estado unitario con características federales subsidiarias, más que un Estado federal con características unitarias subsidiarias? No todos los Estados de la Unión india poseen idéntico *status*: los Estados comprendidos en la Parte A del primer anejo de la Constitución vienen a ser los mismos que formaban las provincias británicas, con excepción del Pakistán; los de la Parte B, los antiguos Estados indios, gobernados por príncipes; los de la Parte C, las provincias y Estados anteriormente gobernados por Altos Comisarios y no se encuentran con relación al poder central, con la independencia dentro de su esfera de que gozan los otros. La distribución del poder legislativo entre la «Unión y los Estados se divide como en el «Act» de 1935 en tres listas: «Unión List», «State List» y «Concurrent List», en las que se especifican todas las competentes materias, pero observa Gledhill que el número de éstas ha aumentado extraordinariamente.

Al tratar del Presidente, como Jefe del poder ejecutivo, se

plantea el autor si su poder es demasiado amplio. Reconoce que la Constitución no se guarda suficientemente de que pueda convertirse en un dictador, por lo que su poder e influencia dependerá de la personalidad de los presidentes y de sus ministros en los primeros años de la República. La mejor protección contra una posible desviación es que el cuerpo electoral vigile y rechace al candidato cuyo respeto a la Constitución no infunda confianza.

Interesante sería seguir al autor en su viaje a través de las diferentes partes de la Constitución y detenernos en la forma de elegir el Presidente y los miembros de las Cámaras, tanto las centrales como las provinciales (trae a colación algunos ejemplos muy gráficos); en las prerrogativas de la Corte Suprema, su función en las disputas entre los Estados, y entre la Unión y los Estados, y su funcionamiento como suprema instancia de apelación; y en los Tribunales Estatales, a más de los subordinados; pero ello se saldría del necesariamente conciso examen de la obra de Gledhill que ahora nos ocupa.

El sistema legal indio es estudiado en la parte segunda del libro. ¿Ha habido una recepción del Derecho inglés en la India?, se pregunta su autor. Cuando los británicos llegaron a la India no existían cuerpos legislativos efectivos, los tribunales eran inadecuados y los principios legales escaseaban. El Derecho inglés, adaptado a las circunstancias locales, vino a llenar el vacío: no había otra alternativa sino aceptarlo. Y esta situación es la que se encontró la República a su advenimiento.

Es objeto de concienzudo estudio la declaración de derechos incluida en la Constitución; otra razón que empuja a Jennings a formular críticas contra dicha Ley fundamental, toda vez que la amplia formulación de aquéllos puede amparar reclamaciones legales, sí, pero que traigan a la práctica un sinnúmero de perturbaciones. No obstante, es en verdad un gran avance que en el país de las castas se haga *tabula rasa* con las diferencias por causa de religión, casta, sexo, lengua y lugar de nacimiento, con algunas pequeñas y lógicas excepciones.

De los capítulos dedicados a los Derechos penal, procesal, civil (propiedad, contratos, sucesiones, etc.) y administrativo (profesiones, industria y comunicaciones) son especialmente sugestivos los que, por afectar a la capacidad y al estado de las personas, ponen de manifiesto la distinta regulación a que en tal aspecto están sometidos los hindúes y los musulmanes. Con referencia a los pri-

meros es curioso destacar que su matrimonio es un sacramento y, contando con determinados requisitos, indisoluble, siendo permitida la poligamia, aunque no la poliandria.

El Profesor Gledhill completa su interesante estudio sobre la India con unas tablas cronológicas, conteniendo las fechas más interesantes para el tema propuesto y un completo índice de las disposiciones legales procedentes tanto del Parlamento británico como de los cuerpos legislativos indios, bien en su esfera central, bien en la provincial. Puede afirmarse, como resumen, que el autor consigue plenamente lo que en el prólogo de su obra manifiesta que es su intención: dar un claro bosquejo del cuadro general que representa la República de la India.

CARLOS M. FERNÁNDEZ-SHAW

SMITH, RAYMOND T.: *The negro family in British Guiana*. Routledge & Kegan Paul. London 1955; XVI - 282 págs.

La antropología social inglesa nos da con este libro un ejemplo concreto de sus métodos de campo. Raymond T. Smith estudia en esta ocasión la familia negra en tres localidades de la Guayana Británica. Lo importante de su trabajo consiste en que la comprensión de los problemas específicos de la familia negra en dichos lugares se ha hecho poniéndolos en relación con los de la sociedad total guayanesa. La conexión que resulta de relacionar una pequeña comunidad con una sociedad mayor constituye parte fundamental del método de esta antropología social.

La población negra estudiada comparte las mismas características socioculturales que distinguen la zona circunscrite: bajo nivel de vida y pobreza general. La Guayana Británica mantiene una estructura social basada en distinciones de raza y estatus. Indios orientales, negros, portugueses, amerindios, chinos y europeos, constituyen su población, y en este sentido las divisiones de dicha estructura siguen líneas culturales y étnicas. Dentro de la estructura del sistema social total, la población negra representa un grupo funcionalmente diferenciado del resto: es, por lo mismo, un subgrupo.

En los tres pueblos estudiados, el hecho económico esencial consiste en que los varones mayores de dieciocho años son una

fuerza de trabajo migratoria, constantemente empleada en las actividades de plantación. Se alquilan fuera del pueblo y por temporada, y los salarios así ganados forman la masa principal del ingreso en estas comunidades. Esto quiere decir que los hombres permanecen fuera del pueblo ciertos períodos de tiempo, y como consecuencia su actividad doméstica viene a ser muy débil.

Cada pueblo tiene sus tierras de propiedad libre e individual. En éstas se siembran varias clases de cultivos, pero en su mayoría la producción está dedicada al consumo doméstico o a la venta en el mismo pueblo. Su escasa importancia económica permite que su venta sea realizada por mujeres y niños. Los métodos de cultivo son rudimentarios y el progreso mecánico muy pobre. Smith señala que los indios son, aquí, más perfeccionistas en este sentido que los negros.

Smith ha estudiado estas tres poblaciones, porque, en primer lugar, son cultural y racialmente homogéneas, y porque su tamaño relativamente pequeño permite establecer mejor su estructura social y familiar. Pero al poner en evidencia la relación estrecha que guardan estas comunidades con la sociedad total, con la Guayana Británica, Smith ha querido dejar asentado que si bien esta relación es inextricable, hay un punto en el que la existencia de una unidad nuclear entre la madre y el hijo pone un límite a esta interdependencia. Hasta que no se cumple la crianza del niño, la sociedad total carece de influencia directa sobre la formación del individuo.

El interés puesto por Smith en el grupo familiar, pero especialmente en la casa, se debe a que ésta es una de las más importantes unidades funcionales del sistema social, y porque además, siguiendo el ciclo de vida en tres generaciones —abuelos, padres e hijos—, es posible advertir el papel que cada uno de ellos juega en el establecimiento del poderío familiar y su importancia social relativa.

Aquí se destaca el valor del papel jugado por la madre en la familia negra, la debilidad del lazo conyugal y la fuerte relación existente entre la madre y el hijo. En este caso, se destaca que lo relativo a si son o no convenientes las uniones maritales, legales o casuales, y su corolario legalista en lo que respecta a si son o no legítimos los descendientes habidos en ellas, es de interés antropológico secundario. El problema principal es el estudio que muestra la influencia que los padres son capaces de ejercer

sobre sus hijos y hasta dónde alcanzan las funciones económicas y la crianza en la determinación del sistema familiar.

Lo que se investiga es la relación de la estructura familiar con la estratificación social y las interrelaciones resultantes, por una parte, y por otra, las relaciones de parentesco se ponen en comunicación con las relaciones locales, el matrimonio y la sociedad total. El punto de partida es el conocimiento de la estratificación social más amplia de la colonia, y de ahí se pasa a comprender la estructura social de los pueblos estudiados. Smith se adhiere, pues, al principio según el cual el estudio de la sociedad entera es lo primario, puesto que como todo sistema social tiene diferentes clases de poder y estatus, debe haber un punto en el que toma lugar la diferenciación.

En lo que se refiere a la familia, los resultados del estudio concuerdan con otros efectuados en otras partes de América: la relación con la madre es el hecho predominante en la familia negra del Nuevo Mundo. En la Guayana Británica se refuerza porque el padre es un elemento casi marginal en las relaciones domésticas. De este modo, Smith confirma la unidad central existente entre madre-hijo dentro del sistema familiar del negro americano.

El ciclo de desarrollo de esta relación es, fundamentalmente, el que se refiere al hogar doméstico y a la vida de la comunidad local. Es en el sistema social total donde se establece la relación con el padre. Este, por su capacidad de proveedor, es quien eslabona al grupo doméstico con la economía de la sociedad total.

El punto donde se hace presente la inestabilidad del padre en la situación doméstica es el de las relaciones conyugales, pero éstas son el resultado, dice Smith, del papel social y productivo del hombre en la sociedad total. Como en la indiferenciada economía comunal, el hombre se ve forzado a salir a trabajar fuera del pueblo, la inestabilidad aparece precisamente ahí donde la estructura del sistema social total obliga a efectuar este desplazamiento. De este modo, aunque nominalmente la autoridad mayor corresponde al padre, es la madre quien la ejerce prácticamente.

La mujer alcanza su autoridad social en cuanto madre, y Smith atribuye el deseo de tener hijos y la oposición al control de nacimientos a la importancia y prestigio del papel materno. Como consecuencia de este prestigio, el hermano rara vez interviene autoritariamente en los asuntos amorosos de su hermana, y por otra parte una situación tal en la que la madre juega tal influen-



cia sirve incluso para que, en muchos casos, la herencia pase sin dividir y sin disputas a todos los hijos, en contraste con lo que ocurre en otras zonas étnicas del país. Lo mismo ocurre con los tipos de solidaridad familiar, pues mientras los hijos de una misma madre mantienen una estrecha adhesión, los de un mismo padre, no.

En las fases del desarrollo que se refieren al grupo doméstico, los hombres, como padres, están colocados en una posición secundaria. De este modo, el padre no sirve para fijar la posición social del hijo, ya que ésta ha sido fijada por su nacimiento como miembro del grupo negro y por su pertenencia a la comunidad del pueblo.

Smith plantea que la situación del padre empieza a ser importante en las clases medias y altas, en la medida en que éstas desarrollan una situación ocupacional socialmente más importante y diferenciada.

La conclusión del estudio es que existe una correlación entre el estatus social bajo en una sociedad estratificada y un tipo de sistema familiar en el que los hombres pierden importancia como figuras autoritarias en la relación doméstica. Si se usa un campo de referencia estructural, como aquí se hace, entonces las relaciones entre grupos étnicos o raciales se convierten en casos especiales de una teoría general de la estratificación social y los problemas de aculturación tienen que ser vistos a la luz de diferenciaciones sociales constantes. De este modo, las tradiciones culturales entre ciertos grupos étnicos pueden considerarse como índices de diferenciaciones en el estatus más que como resultado del aislamiento geográfico.

CLAUDIO ESTEVA-FABREGAT

