

Cuadernos de 7 Alzate

Sep.-Dic. 87

Revista vasca de la cultura y las ideas



El número siete de CUADERNOS DE ALZATE se inicia con la colaboración de **Pierre Bidart**, «Ilustración y cuestión lingüística en el País Vasco», sobre el lugar que ocupa dicha cuestión en las complejas relaciones Estado-Nación durante el S. XVIII español. **Emilio Palacios** en «José Antonio de Armona, un funcionario eficaz para el Madrid de Carlos III» saca a la luz la figura de un vasco que convirtió en obras su espíritu ilustrado. En «Literatura e intelectuales» **Isidoro Alvarez Sacristán** reflexiona sobre las relaciones entre ambos, y **José Miguel de Azaola** en «Intelectuales y guerra civil: ojeada retrospectiva al Con-

greso de Valencia» hace un incisivo relato de las necesidades que motivaron los congresos de 1936 y 1987.

Una breve reseña del «Festival de Cine de San Sebastián 1987» de **Anjel Lertxundi** da paso a un conjunto de reflexiones sobre Euskadi. **Ramón Jauregui** en «Euskadi: un laberinto con salida» reflexiona sobre los diez años de la transición aquí y encuentra señales positivas para el futuro. **Arturo González** aporta datos muy interesantes en «Notas sobre la percepción social de la cuestión del autogobierno en Euskadi». **César Coca García** aborda un tema siempre conflictivo, el de la responsabilidad social de la prensa en «Terrorismo y medios de comunicación».

También contamos con poemas de **Felipe Juaristi**, poeta euskaldun y brillante realidad de la actual literatura vasca. No podíamos olvidar en este número el II Congreso Mundial Vasco, **Javier Corcuera**, nos revela algunos aspectos de su organización, desarrollo y objetivos en «Dos palabras sobre el II Congreso Mundial Vasco», y **Jon Juaristi** nos descubre el papel del «grupo de Astarloa» como germen del romanticismo vasco. Para finalizar **Benedict Anderson** nos hace un «Relato de la nación» poniendo de relieve el papel del recuerdo y el olvido en la génesis de la conciencia nacional.

Las ilustraciones son una muestra de la obra de **Marta Cárdenas**.

Cuadernos de 7 Alzate

Sep.-Dic. 87

Revista vasca de la cultura y las ideas

Director:

Manuel Escudero

Secretaria de Redaccion:

Sira García Casado

Consejo de dirección:

Andrés de Blas
Javier Corcuera
Juan Manuel Eguiagaray
Juan Pablo Fusi
Javier Garayalde, «Erreka»
Fernando García de Cortázar
Raúl Guerra Garrido
Jon Juaristi
Juan Ignacio Makua
José Antonio Maturana
Manuel Ortuño Armas
Alberto Pérez Calvo
José Ramón Recalde
Juan José Solozábal

Maqueta y diagramación:

Macua & García-Ramos

Promueve:

Colectivo Unamuno

PANEL DE ASESORES

Angel Amigo, Javier Angulo Uríbarri, Joaquín Arango, Juan Aranzadi, Celestino del Arenal, Jesús Arpal, Carlos Alonso Zaldivar, Dionisio Blanco, Marta Cárdenas, Luis Castells, Aurora Elósegui, Emiliano Fernández de Pinedo, Miguel Angel García Herrera, Angel García Ronda, Francisco Javier Gómez Piñeiro, Marianne Heiberg, José Luis Hernández, Juan Carlos Jiménez de Aberasturi, Juan José Laborda, Ignacio Latierro, Jesús Leguina Villa, Andu Lertxundi, José Miguel Larraya, Quico Mañero, José María Múgica, Marina Olabarría, Angel Ortiz Alfau, Pilar Pérez Fuentes, Luciano Rincón, Luis Rodríguez Aizpeolea, Fernando Savater, Gregorio Sanjuán, Miguel Satrustegui, Carlos de la Serna, Sebastián Ubiria, Patxo Unzueta.

INDICE

ILUSTRACION Y CUESTION LINGÜIS- TICA EN EL PAIS VASCO. Pierre Bidart	5
JOSE ANTONIO DE ARMONA, UN FUN- CIONARIO EFICAZ PARA EL MADRID DE CARLOS III. Emilio Palacios	14
LITERATURA E INTELLECTUALES. Isidoro Alvarez Sacristán	30
INTELLECTUALES Y GUERRA CIVIL: OJEADA RETROSPECTIVA AL CONGRE- SO DE VALENCIA. José Miguel de Azaola ...	36
FESTIVAL DE CINE DE SAN SEBASTIAN 87. Anjel Lertxundi	47
EUSKADI: UN LABERINTO CON SALI- DA. Ramón Jaúregui	52
NOTAS SOBRE LA PERCEPCION SOCIAL DE LA CUESTION DEL AUTOGOBIERNO EN EUSKADI. Arturo González	63
TERRORISMO Y MEDIOS DE COMUNI- CACION. César Coca García	70
Verlos Venir: POEMAS. Felipe Juaristi	77
DOS PALABRAS SOBRE EL II CONGRE- SO MUNDIAL VASCO. Javier Corcuera	81
LAS FUENTES OCULTAS DEL ROMAN- TICISMO VASCO. Jon Juaristi	86
RELATO DE LA NACION. Benedict An- derson	107

EDITA:
EDITORIAL PABLO IGLESIAS
Monte Esquinza, 30
28010 MADRID
Tel.: 91 - 410 47 98

CUADERNOS DE ALZATE
Sta. Cruz de Marcenado, n.º 31
1.º 14. Tels. 241 35 41 - 241 52 86
28015 MADRID

Las opiniones aparecidas en los
distintos artículos son responsabi-
lidad de sus autores. CUADERNOS
DE ALZATE no se identifica necesa-
riamente con sus contenidos.

LIBRERIA LAGUN
Plaza de la Constitución, 3
20003 SAN SEBASTIAN

P.V.P. _____ 400 Pts.

ESPAÑA _____ 1.400 Pts.
Vía EUROPA _____ 2.500 Pts.
Aérea AMERICA _____ 3.100 Pts.
(\$ 20º)

Realización Gráfica:
Carácter, S.A.
D. L. M. 6685 - 1986



LA ILUSTRACION Y LA CUESTION LINGÜISTICA EN EL PAIS VASCO

Pierre Bidart

Miembro de la Sección Científica
Melanges de la Casa de Velázquez*

Traducción G. Sariego

Cualquier iniciativa de investigación —especialmente de tipo histórico— debe considerar necesariamente dos tipos de datos siempre presentes: los conjuntos discursivos (es decir, los cuerpos de análisis, de interpretaciones, de reconstrucciones) producidos por toda sociedad sobre sí misma a lo largo de su derrotero histórico y, también, los aportes suministrados por los observadores de la sociedad en cuestión. De hecho, estos datos, que pueden constituir trabas potenciales a la lectura o relectura de lo real histórico, son constitutivos del movimiento histórico de estas sociedades. De ahí la dificultad de desmontar las trampas del sentido común, tan sabio como específicamente social.

En un artículo notable sobre la historia de las ideas en el siglo XVIII (1), François López pone de manifiesto tres grandes «errores» en el conjunto de los estudios consagrados al siglo XVIII:

— una lectura contumaz de la periodización del progreso significado por el advenimiento del Siglo de las Luces;

— la excesiva importancia atribuida a los aspectos del cambio y la ruptura, en detrimento de las permanencias, de las supervivencias y, aun, de los resurgimientos acaecidos en la esfera cultural;

— la elaboración de una visión demasiado unitaria y excesivamente monolítica de la Ilustración que oculta el peso de las especificidades regionales, que intervienen constantemente en la formación de las prácticas económicas e ideológicas (ellas mismas, a su vez, fundamentalmente diferentes) (2).

Abordando el estudio del lugar ocupado por la cuestión lingüística dentro de las ideologías culturales generadas en España

(1) François López, «La historia de las ideas en el siglo XVIII», en *Boces XVIII* (n.º 3), 1975, p. 3-18.

(2) F. López, *op. cit.*, p. 4.

(3) Un ejemplo, entre otros: Michel de Certeau, Dominique Julia, Jacques Revel, *Une politique de la langue. La Revolution Francaise et les patois*, Paris, 1980.

(4) En este sentido, Antonio Elorza, *Ideologías del nacionalismo vasco*, San Sebastián, 1978, p. 25 y ss.

(5) Así, los trabajos realizados por Rafael Ninyoles, *Idioma y poder social*, Tecnos, 1971. *Cuatro idiomas para un Estado*.

(6) F. López, op. cit., pp. 14 y 15.

(7) Diccionario de la Lengua Española, 1726.

(8) José Vergas y Ponce, *Declamación contra los abusos introducidos en el castellano... Síguela una disertación sobre la lengua castellana*, Madrid, 1793. En realidad, esta normalización lingüística se había iniciado desde el siglo XVII, si se juzga por las disertaciones sobre el buen uso del castellano publicadas en esta época y así, por ejemplo: Alejandro de Luna Ramillete de flores poéticas y notables hieroglíficos, con un curioso y utilísimo método y reglas para saber pronunciar, escribir y leer bien y cortadamente la lengua española, Toulouse, 1620; Ambrosio de Salazar, *Tres tratados propios para los que deseen saber la lengua española*, París, 1643.

(9) Martín de Coscojales, vizcaíno, publica a partir de 1590, sus *Antigüedades de Vizcaya*; B. de Echave, *Discurso de la antigüedad de la lengua cantábrica vascongada* (...), México, 1606; José Moret Mendi, jesuita, publica en 1665 una obra sobre las *Investigaciones históricas de las antigüedades del Reino de Navarra*.

—y más particularmente en el País Vasco, a partir del siglo XVIII, estas observaciones nos parecen de un gran interés. En efecto, el contraste es grande entre Francia, donde este tema ha suscitado la aparición de un gran número de trabajos —algunos de ellos ejemplares (3)— y España, en que esta temática ha sido muy poco investigada por los especialistas, si se exceptúan algunas contribuciones en el País Vasco (4) y Cataluña (5), vinculadas a la formación histórica de los movimientos nacionalistas. Si estos vacíos manifiestos en el conocimiento de las relaciones complejas y dinámicas entre Estado, nación y lengua(s) nos informan sobre las jerarquías implícitas y sobre las tradiciones, organizando, de este modo, el marco de las actividades científicas sobre el mundo ibérico, ellos constituyen también un testimonio —en cierta medida— de las resistencias (en comparación con otros países europeos), en la coincidencia histórica entre estos tres tipos de datos, en la impotencia del Estado para definir y aplicar (a partir del siglo XVIII) una política lingüística «nacional»; integrando, con sus especificidades, a los dos grandes polos periféricos constituidos por Cataluña y el País Vasco.

François López apunta, asimismo, que el siglo XVIII comienza y acaba con dos grandes debates, de tono anacrónico en relación a una época marcada por las Luces, que provienen simultáneamente de la historia de la lengua y de las mentalidades religiosas. El primero de ellos, que ocupa la primera mitad del siglo y se desborda sobre la segunda, se refiere a la cuestión siguiente: ¿era lícito o no tratar en castellano las cuestiones filosóficas y científicas? El segundo estaba constituido por la polémica sobre la traducción de las Sagradas Escrituras al idioma vulgar (6).

Estas interrogantes reproducen el pulso de una sociedad tentada por el modernismo, pero que continuaba amarrada sólidamente a los muelles de la tradición, ansiosa de unidad nacional, pero sujeta a la acción de fuerzas centrífugas, abierta al exterior, pero dispuesta a todas las cruzadas ideológicas que fueran necesarias para defender sus particularismos. Realidades plurales y cambiantes, organizadas de acuerdo a movimientos de articulación, de distanciamiento y, tal vez, de oposición.

La normalización de los usos lingüísticos aparece como un acontecimiento cultural de significación central en el siglo XVIII. Las medidas más significativas son las siguientes: creación de la Real Academia Española (llamada de la «lengua»), en 1713, publicación de diccionarios (7) y de obras de censura (8) de formas lingüísticas consideradas como culturalmente no legítimas. Esta normalización lingüística inspirada por una perspectiva uniformizante y universalista, suscita en el País Vasco una doble reacción: un movimiento de cuestionamiento del discurso oficial referente a las relaciones entre el castellano y el vasco (los principales intérpretes serán gentes de la Iglesia) y un debate lingüístico relativamente abierto en el seno de la Real sociedad Vascongada de los Amigos del País.

1. LOS GERMENES DEL CONFLICTO

Desde el fin del siglo XVI, los historiadores (9) habían subrayado la antigüedad de la lengua vasca y proclamado su

anterioridad histórica sobre todas las demás lenguas del mundo ibérico. Esta noción de «antigüedad» es un concepto clave en la historiografía de todo este periodo. Herencia del Renacimiento, este concepto opera como un paradigma «histórico-cultural», según la expresión de José Antonio Maravall (10). Erigido en soporte discursivo, opera como fundador del valor y la legitimidad cultural. Sin embargo, esta perspectiva manifiesta una concepción idealista del fenómeno lingüístico, no percibiéndose la lengua como un producto histórico-cultural sino como un dato inmanente de la historia.

Esta visión de la cronología lingüística no podía sino molestar profundamente a los defensores del castellano, comprometidos en la empresa de su consolidación cultural en su estructura interna en relación con el latín (11) y a quienes se encontraban motivados por la definición y la edificación de la «Nación» española. Las obras de carácter apologético en favor de España obedecían a preocupaciones de orden histórico. Entre los autores más representativos, se encuentran, en orden cronológico, Mayans y Feijoo y, luego, Mohedano, Capmany, Masdeu, Jovellanos y Forner. La obra de Voltaire (Ensayo sobre las costumbres, 1756) tendrá una gran influencia sobre esta última generación, incitándola a interesarse menos en la historia de la sociedad civil (es decir, la agricultura, las leyes, las costumbres, el comercio, etc.), (12). De este modo, se conforma una nueva jerarquía en los centros de interés de la historiografía de esta época, ajustándola, en realidad, a las exigencias vinculadas a la afirmación social de los nuevos valores de la burguesía dominante.

El medio de expresión privilegiado de la ofensiva lingüística pasa a ser el diccionario, auténtica herramienta de argumentación política e histórica, tanto como científica. En efecto, la publicación de diccionarios se expresa, más o menos, como un ajuste de cuentas, como un manifiesto, como una contra-teoría.

La primera edición del *Diccionario de la Lengua Española* define el vasco en esta forma:

«El idioma o lengua de Vizcaya (...) De lo dicho resulta entenderse, como no tienen fundamentos los que quieren decir, que la lengua que los vizcaínos ahora tienen, y llaman vascuence, fue la común antigua de toda España.»

«Se llama también lo que está tan confuso, y oscuro, lo que no se puede entender.»

Esta ubicación del vasco en el terreno de la confusión, del hermetismo o del oscurantismo correspondía a una opinión bien enraizada. En efecto, el mismo diccionario, menciona la palabra vasca «*guirigay*» para evocar un «lenguaje oscuro, confuso y de dificultosa inteligencia: y así, común y familiarmente se dice, «no entiendo esos guirigayes». Otra expresión, la de «*vizcainada*» (presente en las obras de Cervantes y de Quevedo) —literalmente un modo de actuar propio de Vizcaya— designa, igualmente, «palabras o expresiones mal concertadas».

(10) José Antonio Maravall, *Antiguos y modernos, La idea del progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Madrid, 1966, p. 286.

(11) El comportamiento de la Real Academia de Santa Bárbara de Madrid (1730-1808) cuyo papel fue sobresaliente en la formación del personal del Estado es, en esta perspectiva, absolutamente significativo. El uso del castellano había sido impuesto a los jóvenes juristas, mientras que las disertaciones en latín presentadas ante la Academia se hicieron cada vez más raras después de 1774. «El uso de la lengua popular frente al latín sería obligatorio en las Disertaciones que se celebrarían una vez por semana los jueves entre nueve y doce de la mañana a lo largo del invierno y una hora antes durante el verano, mientras persistiera el curso ordinario. La apertura del curso había de consistir, preceptivamente, en una «oración castellana», en que su profesión abordaría el estudio de «las partes» que en la «legislación precisas en reforma» (D. Mateo del Peral) citado por Antonio Risco, *La Real Academia de Santa Bárbara de Madrid. Nacimiento y formación de una élite en España del siglo XVIII*. Toulouse, 1979, tesis doctoral del tercer ciclo, t. 1, p. 495.

(12) Ver sobre este tema A. Mestre, «La imagen de España en el siglo XVIII: apologistas, críticos y detractores», *Arbor*, Madrid, n.º 449, pp. 49-73.

(13) El proyecto de la Real Academia comprende a todas las provincias vascas. En 1799, la Academia designa un Comité integrado por D. Francisco Martínez Marina, Director de la Academia, D. Joaquín Traggia, D. Vicente González Arnao y D. Manuel Abella, que firmaron los textos con sus iniciales.

(14) Sus principales obras son: *El imposible vencido, Arte de la lengua vascongada*, Salamanca, 1729; *De la antigüedad y universidad del vascuence en España: de sus perfecciones y ventajas sobre otras muchas lenguas*, Salamanca, 1728; *Diccionario trilingüe del castellano, vascuence y latín*, San Sebastián, 1745.

(15) *Apología de la lengua vascongada o ensayo crítico filosófico de su perfección y antigüedad sobre todos los que se conocen: en respuesta a los reparos propuestos en el Diccionario geográfico histórico de España*, tomo segundo, palabra Navarra, Madrid, 1803; *Reflexiones filosóficas en defensa de la Apología vascongada o respuesta a la censura crítica del cura de Montuenga*, Madrid, 1804.

(16) Ver a este respecto, Jean Sarrailh, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVII siècle*, Paris, 1954, p. 236.

El descrédito del vasco se encontraba, igualmente, subrayado por el juicio de los historiadores, como L. Mariana que lo calificaba de «lengua bárbara e incapaz de cultivo». Ofensivo también en el plano histórico, *El Diccionario geográfico-histórico* (13) publicado en 1806, contenía un conjunto de análisis orientados a negar y erradicar la interpretación tradicional de las instituciones propias del País Vasco, especialmente los Fueros. Este ejemplo ilustra adecuadamente el modo de articulación entre la ciencia —aquí el discurso histórico— y el Estado, confrontado al problema de la centralización.

Este movimiento general de denigración del vasco va, a su vez, a suscitar la cristalización de una corriente apologética en favor de esta lengua, cuyos representantes más eminentes son el jesuita Manuel de Larramendi (1690-1766) (14) y el sacerdote Pedro de Astarloa (1752-1806) (15). El primero polemizará con Mayans y Siscar a propósito de su obra «Orígenes de la Lengua Española, compuestos por diversos autores recogidos», (1737); el segundo, se opondrá a Traggia, autor del artículo «Del origen de la lengua vascongada, en la voz Navarra» (publicado por el *Diccionario histórico-geográfico de España*). En el origen de estos dos litigios se encuentra la misma cuestión, es decir, la de las relaciones históricas entre el castellano y el vasco.

2. EL DEBATE LINGÜÍSTICO EN EL SENO DE LA REAL SOCIEDAD DE LOS AMIGOS DEL PAÍS

Evidentemente, todos estos conflictos suscitaron un eco particular en el seno de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País, en que el artículo primero de sus Estatutos (1765) dice: «El objeto de esta sociedad es el de cultivar la inclinación y el gusto de la Nación vascongada hacia las Ciencias y Bellas Letras; corregir y pulir sus costumbres; desterrar el ocio y la ignorancia y sus funestas consecuencias; estrechar más la unión entre las tres provincias vascongadas de Alava, Guipúzcoa y Vizcaya» y cuyos Extractos revelan el contenido de debates variados, abiertos y contradictorios.

Laboratorio de ideas y prácticas nuevas, escenario de la confrontación de los intereses de la burguesía ascendente y de la aristocracia, de las concepciones anticlericales y religiosas, centralistas y regionalistas, la Sociedad vascongada parecía, no obstante, buscar una forma de compromiso en los planos económicos y social (así se soluciona de un «modo razonable» la cuestión de la compatibilidad entre la nobleza y las actividades comerciales) (16), religioso (y con ello la afirmación tal vez audaz del laicismo a través de la lectura de J.J. Rousseau, de los enciclopedistas, la adquisición de obras prohibidas por la Inquisición y el respeto de los valores religiosos); cultural (como la integración de las ideas innovador/extranjeras y la perpetuación de los valores tradicional/nacionales); político (como la búsqueda de la creación de un espacio nacional y (o a través de) la promoción de entidades regional/periféricas).

En cuanto a la reflexión lingüística, muy presente en los debates de la Sociedad, ella se organiza en torno a dos ideas que

proviene, de hecho, de una misma lógica analítica: la afirmación del destino nacional del castellano, por una parte, y la afirmación del carácter regional del vasco, por otra.

A. La legitimidad del castellano

Constantes son las preocupaciones de la Sociedad vascongada para organizar lo mejor posible la enseñanza de la gramática y la ortografía castellanas. Ellas aparecen con nitidez como consecuencia de un debate iniciado después de la recepción de una carta anónima (firmada por El Amigo Alabés) y que se ajustaba a los dos puntos siguientes:

«El primero, la idea de introducir el uso de la gramática castellana en las escuelas vascongadas; el segundo, el pensamiento de formar Extractos para este fin.

Para el primero, se cita las autoridades de Mayans, El Barbadiño, Rolando Marsio, el abate Fleuri, Lami y Lancelot, para establecer que la primera gramática que debe enseñarse a los niños es la de la lengua nativa; concluyendo de aquí, que, siendo para estas provincias la vascongada y no la castellana, el intento de la Sociedad es diametralmente opuesto a la doctrina de estos sabios, y a lo que estilaban los Griegos y los Romanos. El segundo punto, se funda en que siendo la Gramática de la Real Academia Española una obra escrita con toda la economía posible para instruir a la juventud, su extracto será un resumen ceñido, que llenará de oscuridad y confusión a los muchachos» (17).

(17) *Extractos, 1772, Comisiones quartas, pp. 88-89.*

El autor de la carta se equivoca, responde la Sociedad:

«Porque aunque la lengua peculiar del País es la Vascongada, la de la nación es la castellana, y consiguientemente la nativa de todos los españoles» (18).

(18) *Extractos, 1772, p. 100.*

Además, el gobierno no impone el uso del castellano en la escuela y el material escolar no se encuentra tampoco en castellano; en fin, difundiendo el conocimiento de la lengua castellana en las escuelas vascas, ¿no es acaso la Sociedad fiel a la misión que se ha fijado? La política escolar y la política lingüística deben concurrir en la formación de la personalidad patriótica, nacional y «esclarecida». El objetivo final de esta pedagogía consiste en hacer coincidir el Estado (español), la nación (española) y la lengua (española), condición fundamental de progreso y modernidad para el país en su conjunto. La institución escolar se encuentra investida de la misión oficial de ajuste social, de encuadramiento social, de lucha contra las formas de patología social (la ignorancia, en primer lugar), siendo el aprendizaje del castellano el tránsito obligado en esta empresa de transformación de los espíritus.

B. El proyecto de diccionario vasco: intención científica y perspectiva política

En el curso del año 1773, un miembro ilustre de la sociedad, don Pedro Rodríguez Campomanes, del Consejo de Castilla,

(19) Extractos, 1773, p. 106.

Director de la Real Academia de Historia, propone la idea de confeccionar un «Diccionario del vascuence en Castellano» (...) para facilitar los conocimientos de la antigüedad española» (19).

Para él:

«No son los monumentos escritos en el bronce, en otros metales o en las piedras los que deben excitar nuestra curiosidad, para rastrear el origen y progreso de las naciones. Las costumbres, los trajes, los refranes, el idioma hacen alusión a la antigüedad y al origen.

De todos estos auxilios ninguno iguala al idioma. En él se ven las voces tomadas de otras lenguas, y de ahí se deduce el trato y conexión que aquel país ha tenido con otras gentes» (20).

(20) Idem, p. 107.

El año siguiente la Sociedad nombra un comité encargado de preparar el proyecto de diccionario a partir del siguiente plan:

- 1) Del fin del diccionario vascongado y medios generales para su formación;
- 2) de la voz en general;
- 3) de las particularidades de la voz;
- 4) de la definición de la voz;
- 5) de la etimología;
- 6) de la autoridad;
- 7) de la correspondencia castellana, y
- 8) del método.

(21) «Uno de sus principales cuidados será corregir y rectificar los pliegos que de antes tiene escritos en este asunto, pero antes de esta operación le parece más conveniente proseguir en proyecto desde donde lo dexo últimamente, esto es, continuar la inversión del Diccionario de Larramendi hasta su conclusión.»

(22) Extractos, 1781, pp. 89-106.

Poco después, la Sociedad recibe de uno de sus miembros, originario de Vergara, don José María Azpitarte, «verdaderamente amante de su lengua», un conjunto de 388 hojas conteniendo términos vascos con sus equivalentes castellanos. Algunos pasajes de los Extractos permiten pensar que Azpitarte pudo realizar este trabajo con referencias al diccionario trilingüe (castellano-vasco-latín) de Larramendi del que aquél quería hacer una edición invirtiendo las equivalencias (21). Esta idea de inversión semántica presenta una alta significación cultural en la medida en que resume exactamente la filosofía del proyecto. Ella expresa una reclasificación axiológica radical de las relaciones entre el castellano y el vasco; en Larramendi, el vasco funciona como instancia central, determinante; en el proyecto de la Sociedad ocupa una posición periférica, secundaria, ilustrativa. El plan de organización del Diccionario constituye, bien se ve, un verdadero documento antropológico (22) concebido según una doble intencionalidad: describir la lengua vasca y utilizar este saber lingüístico para «ilustrar la historia de España». Proyecto político (en tanto que proyecto patriótico) y proyecto científico, se articulan perfec-

tamente en una empresa portadora de una gran sutileza: hablar de lo vasco para hablar de España con mayor propiedad. De ahí que este documento marca un momento histórico: el de la emergencia de una nueva perspectiva para considerar las lenguas llamadas regionales y de una nueva conciencia sobre las distancias lingüísticas y, a la vez, axiológicas, entre estas lenguas y el castellano; y la formación de una nueva epistemología del conocimiento histórico y social.

a) Observación de lo real y punto de vista enciclopédico

El documento proporciona una metodología de la investigación. Prevé la constitución de un equipo de investigadores llamados a indagar no solamente en las regiones en ese momento vascófonas sino también en las comarcas que lo habían sido otrora. El saber lingüístico que debe alcanzarse debe fundarse sobre conjuntos organizados de nombres de pueblos, de ríos, de montañas, de familias, de costumbres, de astronomía, etc. La perspectiva es fundamentalmente enciclopédica: la observación debe alcanzar a todos los componentes del mundo material y del mundo social. Determinar la jerarquía dentro de los objetos observados, entre lo material o lo simbólico, entre lo escrito y lo oral. Toda información será, por principio, positiva, en la medida en que proporciona información sobre el hombre y su entorno. El trabajo debe ser riguroso e imparcial, es decir, conforme a las exigencias de la razón «esclarecida».

b) La unidad de lo social y de lo material

Hecho esto, se trata ahora de subrayar la unidad entre los elementos constitutivos y de revelar la coherencia del conjunto. Los sistemas de nominación de los ríos, de las montañas, de las familias, etc., a pesar de su diversidad, convergen hacia una visión unitaria del hombre y de su entorno, enfatizando una misma lógica organizativa.

c) La lengua y lo social

El siglo XVIII se encuentra marcado por la irrupción del discurso sobre la lengua que sirve de apoyo a las interrogaciones transmitidas hasta entonces por la religión y la filosofía (23). Estudiar la lengua es estudiar el hombre. La lengua informa sobre la sociedad. Más aún, ella es el signo más resplandeciente de los pueblos o del hombre. Volney, en 1795, en sus «Lecciones de Historia», en la Escuela Normal, considera que el papel o la función del viaje consiste en «recoger y constatar una multitud de hechos dispersos que conforman monumentos vivos de la antigüedad (...). Pues, además de los restos, las ruinas, las inscripciones, las medallas y, frecuentemente, aún los manuscritos que se descubren, se encuentran los usos, las costumbres, los ritos, las religiones y *sobre todo las lenguas*, cuya construcción por sí misma, *es una historia completa de cada pueblo* y en que la filiación y las analogías son el hilo de Ariadna en el laberinto de los orígenes (subrayado por el mismo Volney) (24).

(23) Ver a este respecto, M. de Certeau, D. Julia, J. Revel, op. cit., p. 53.

(24) Reedición Garnier (notas y prólogo de J. Gaulnier), 1980, p. 134, citada por Claude Désirat y Tristán Horde, «Volney: el estudio de las lenguas en la observación del hombre», en *Historias de la Antropología*, textos reunidos y presentados por B. Rupp-Eisenreich, Paris, 1984.

El iniciador del proyecto de diccionario insiste de modo idéntico sobre el lugar eminenté de la lengua para observar las relaciones entre los pueblos para identificar sus orígenes respectivos. El estudio de la lengua permite construir (o reconstruir) las secuencias históricas en la edificación de las entidades nacionales. De cara a los intérpretes de las ideas de antigüedad y de la universalidad de los vasco en España, convendría elaborar una nueva versión de la historia de España a partir de una redificación de las relaciones entre el castellano y el vasco.

d) La perspectiva patrimonial

La razón de ser del diccionario es evidente explícita: «ilustrar la historia de España considerando esta lengua única como uno de los monumentos más antiguos y más estables de la nación». Para lograr esto será necesario constituir un «Depósito General», que reunirá todas las expresiones de una lengua considerada como «una lengua de tradición», es decir, desprovista de monumentos literarios suficientes para conferirle una legitimidad cultural. Estas tres ideas especifican el destino histórico del vasco, por lo demás confinado al rol subalterno de hacerse valer. Se atribuye al castellano el monopolio de la eficacia histórica y simbólica mientras que se asigna al vasco un estatuto de monumento antiguo, semiológicamente empobrecido.

Esta transformación del vasco en objeto inerte de una «curiosidad preservativa» (25), supone dos movimientos concomitantes y en sentido opuesto: la puesta en evidencia de su especificidad en la medida en que ella constituye un obstáculo (o una amenaza) a la edificación de un espacio nacional lingüísticamente homogéneo.

Así, neutralizado como entidad autónoma significativa, el vasco hablado puede ser transformado en una colección de escritos conservados en un «Depósito General». Este formará el patrimonio nacional cuya gestión se aparta del Estado, que, a la vez, le asegura su protección. La virtud civilizadora de la centralización es así demostrada. Enfrente de la fuerza disolvente de la diversidad, la unidad (o la centralidad) se erige en instancia legítimamente y productiva de valores, en sujeto activo de la Historia.

Esta estrategia de inscripción de la lengua vasca en la estela histórica de la nación española no impide a la Sociedad abordar las cuestiones relativas a lo vasco, con —así lo parece— interés y de modo tranquilo. Aquí no se plantea ningún proyecto de «aniquilación del patois» tal como lo formularon los ideólogos de la Revolución Francesa. Un miembro de la Sociedad, don Juan de Eguine (26) presentó una memoria recordando la universalidad de lo vasco en España, haciendo «un justo elogio de la dulzura, de la precisión, de la energía, de la abundancia y seguridad de las reglas de la gramática vasca». El conde de Peñaflorida, fundador y director de la Sociedad, escribió una ópera cómica bilingüe, «El borracho burlado», (1764), que originalmente había pensado componer enteramente en vasco (27). Indicio manifiesto de una compatibilidad posible entre la proclamación del destino nacional del castellano y la mantención de la lengua vasca, tal vez. Índice de la tendencia liberal de la «Ilustración» en el País Vasco, con certeza.

(25) Según la expresión de M. de Certeau, D. Julia, J. Revel, op. cit., p. 15.

(26) Extractos, 1775, p. 118-122.

(27) La primera (advertencia) se dirige a aquellos que notarán la mezcla, que se hace del Vascuence y Castellano, pareciéndoles más regular el que todo fuese en uno de los idiomas. Digo, pues, que mi primera idea fue de que toda esta ópera fuese en vascuence; pero luego me faltó la dificultad del Dialecto, de que me había de servir en ella. Si me valía del de Azoytia hubiera sido poco grato a todo el resto del país hasta la frontera de Francia, por la preocupación que tienen contra el vascuence, o dialecto de *Goi-erri*, y si quería usar el diccionario de Tolosa, Hernani, San Sebastián, etc., exponía a los actores a hacerse ridículos; pues sería difícil que todos pudiesen imitarle bien. Por esta razón pues, me huve de contentar con reservar el vascuence para lo cantado, haciendo que todo lo representado fuese en castellano.

* Artículo publicado en «Melanges de la Casa de Velázquez», tomo XXII (1986), pág. 325-343.



JOSE ANTONIO DE ARMONA, UN FUNCIONARIO EFICAZ PARA EL MADRID DE CARLOS III

Emilio Palacios Fernández
(Fac. de Filología. Univ. Complutense)

Son las 0,40 horas del oscuro amanecer del domingo 14 de diciembre de 1782. En el lecho regio acaba de fallecer el Monarca Carlos III. Los relojes de palacio siguen su pulso mecánico. Una anónima mano, que debió presenciar los últimos momentos de la vida del augusto Rey, describía, días después, en minuciosa carta los luctuosos hechos de la siguiente manera:

«Yo dije a Vmd. en mi anterior de 13 del corriente cómo a nuestro Augusto Monarca (que de Dios goza) le administraron el Santísimo Viático a las 11 de la mañana (sin embargo, de lo que contenía la Gaceta del viernes 12) a que me hallé presente, esto es, he visto sacar de la Real Capilla a su Divina Majestad.

En lo restante del día se fue gravando más la enfermedad, de modo que a las 5 de la tarde se le administró el Sacramento de la Extremaunción, lo que he ignorado, sin embargo de hallarme en palacio, hasta más de las diez de la noche, bien que éste es un sacramento que pocas veces se sabe al pronto.

Después de las diez de la noche llamó el Rey a los Príncipes a su presencia (en el día ya nuestros Soberanos), al Infante Dn. Antonio e Infanta Dña. Josefa, y, hallándose todos juntos, se despidió de ellos con el mayor amor, añadiéndole al Príncipe lo siguiente:

— Carlos amado, ya acabé.

A lo que el Príncipe contestó entonces.

— No está tan...

Y su Majestad, antes que prosiguiese, continuó:

— Hijo mío, ya acabé, pues del medio cuerpo abajo ya estoy muerto, y, aunque del medio arriba subsisto con algún espíritu, da pocas treguas, y así sólo te prevengo que ya sabes te dejo el Reino en paz con todas las Naciones, procura proteger nuestra Santa Religión y serás feliz en tu reinado, cuida mis hijos, tus hermanos, y mis nietos, y de Perico, ese pobre, huérfano de padre, madre y abuelo; procura por todos los pobres vasallos... Añadiéndole otras muchas cosas a este tenor, y de que le trajese a su presencia todos sus nietos para darles su bendición, como con efecto se ha verificado.

A las 11 y media de la misma noche del sábado trece llegaron con el cuerpo de San Diego de Alcalá, e inmediatamente metieron al Rey, no aún difunto, la sábana de aquel santo, y a su consecuencia principió Su Majestad a pronunciar las siguientes palabras con el mayor fervor:

— Santo mío, la salud del alma os suplico, no la del cuerpo, pues ya no deseo más mundo.

En seguida principió el Patriarca, que se hallaba a su cabecera, a recomendarle el alma, respondiendo el Rey moribundo a muchas cosas, quien conservó hasta el punto crítico de su vida todos los sentidos perspicaces.

A las 12 y 40 minutos de la noche de dicho día sábado, para amenecer el domingo, entregó su alma al Criador, presenciando su fallecimiento infinidad de gentes que se hallaban en la misma alcoba, hasta los acólitos y canónigos de San Isidro, que con motivo de subsistir allí los cuerpos de este Santo y Santa María de la Cabeza lo estaban velando.

Pasadas algunas horas, llegó el Conde de Floridablanca, como Secretario de Estado, y arrojado a la cama del Rey, practicó las siguientes ceremonias. Acercando su rostro al del difunto Monarca dijo:

— Señor, Señor, Señor.

Y luego, juntando su boca con la del mismo Rey, le volvió a llamar por tres veces y, viendo no respondía ni hacía el menor movimiento, le aplicó un espejo a fin de ver si con el aliento le dejaba empañado. Y a su consecuencia dio dicho Secretario de Estado testimonio de cómo Su Majestad era muerto» (1).

Ha muerto el Rey Carlos III «el Bueno», como le apodara Jovellanos. Muere con él la bonhomía, el afán por la justicia, el espíritu liberal, el interés por levantar un país sumido tiempo ha en la desidia e incuria más absolutas, el alentador de una reforma que modernizó España. A sus pies los cortesanos que asisten al doloroso espectáculo dejan correr unas lágrimas por sus mejillas. Quizá algunos partidarios del Conde de Aranda piensen que los seguidores de Floridablanca han perdido su constante protector. Entre los presentes más emocionados José Antonio de Armona, Corregidor de Madrid, recuerda intensamente la película de las relaciones entre ambos, el servicio y la confianza, las palabras de amigo.

(1) «Noticias acerca de la muerte de nuestro Monarca el Sr. D. Carlos III» (en [Papeles varios], Biblioteca Nacional, Mss. 18.309, pp. 153-161). Se trata de un papel de la colección Gayangos, quien compró el archivo de Armona. Al final la rúbrica es similar a otras, contrastadas, del que fuera Corregidor de Madrid. He modernizado el texto.

(2) Véase el documentado artículo de Jerónimo Rubio, «José Antonio de Armona, el buen Corregidor de Madrid» (*Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid*, XVI, 1947, n.º 55, pp. 3-89).

(3) *Indice de los Privilegios, y Reales Cédulas, Franquezas y Libertades que tiene y goza esta M.N.L. Tierra de Ayala* (Biblioteca Nacional, Mss. 18.398, sin foliar).

(4) *Noticia individual que da la Academia de la Historia del terremoto de 1.º de noviembre de 1755* (Academia de la Historia, Mss. 9-25-5-c-91, p. 10).

1. José Antonio de Armona y Murga nació el 26 de abril de 1726 en Respaldiza, valle de Ayala, donde las tierras alavesas se acercan a una Vizcaya vertida al mar (2). Sus padres, Matías y Bernardina, eran propietarios de la heredad de Barcheguren, próxima al monasterio de San Juan de Quejana, que fundara aquel otro gran alavés medieval que fue D. Pedro López de Ayala. La familia, antiguos hijosdalgos, habían desempeñado algunos puestos de responsabilidad en el gobierno de dicho valle. En el *Proemio histórico* que escribió sobre la tierra de Ayala habla gozoso del «amor al suelo en que nació». Y recuerda con nostalgia su lugar de origen: «Tiene Respaldiza su solar en el Valle hermoso de Ayala a dos leguas de Orduña, a quatro de Bilbao, y a ocho de Vitoria; está circundada de frondosos montes, de robledales y castañales con tierras de pan llevar, abundantes pastos, muchos árboles frutales, ganados de carne, de trajín y de arrierías con los quales se hace un tráfico continuo y el comercio de Bilbao con las dos Castillas» (3).

Con cortos años se trasladó a Orduña, pues su padre fue nombrado Comandante de Resguardos Montados del Ebro en la aduana local. Todavía estudiante en el colegio de jesuitas de esta villa, fundación de Juan de Urdanegui, Marqués de Villafuerte, en el siglo XVII, entró como meritorio en la oficina de Rentas, iniciando así su carrera de funcionario dentro de la cual llegaría a las más altas responsabilidades.

Su hermano Francisco Anselmo le había precedido en tal profesión, pues era empleado de la secretaría de hacienda en Sevilla, colaborando con éxito en el saneamiento económico que se había propuesto el Marqués de la Ensenada. A la ciudad del Betis fue llamado también José Antonio para que prosiguiera su trabajo y, tal vez, poder ampliar allí sus estudios. A la sombra de su hermano y con la protección del ministro ascendió en 1750, con apenas veinticuatro años, a contador de Almojarifazgos y Puertos secos de la Aduana de Huelva, que controlaba el tráfico comercial exterior desde la desembocadura del Guadalquivir hasta Ayamonte. Viviendo en esta ciudad le sorprendió el famoso terremoto de 1755, que asoló gran parte de Andalucía. El director de la Academia de la Historia, Agustín de Montiano y Luyando, le encargó un informe sobre los efectos del mismo en su jurisdicción, que él envió puntualmente y que quedó incluido, junto a otros, en un tomo que se remitió al Rey bajo el título de *Noticia individual del terremoto de 1.º de noviembre de 1755*: «Sintióse antes hacia la misma parte un rumor sordo que se fue aumentando hasta ser un estruendo terrible, quando empezó el terremoto. Fue éste tan violento que dejó inhabitable la tercera porción del pueblo, incluso en el destrozo los edificios más fuertes, y siendo rara la casa que quedó sin ruina y que no necesitare de repaso» (4). Armona contaba, con lujo de detalles, la destrucción de casas y bienes, el número de muertos, que este hecho natural produjo. Mientras, los clérigos aprovechaban la circunstancia para lanzar sus prédicas apocalípticas, pues tales desgracias, decían, eran consecuencia de los pecados humanos.

Durante su estancia en Ayamonte tuvo que hacer frente a otros varios sucesos que pusieron a prueba su capacidad de gestión y su constante dedicación. En 1757 un fuerte temporal en la

zona del Estrecho hizo zozobrar a alguna de las embarcaciones que hacía el comercio oficial con América. El ayudó a los accidentados cerca del coto de Doñana, y protegió los caudales públicos. La superioridad le encargó, poco después, un trabajo de confianza más delicado: tendría que colaborar con las autoridades portuarias de Cádiz para reprimir el contrabando que realizaban los barcos que venían de América. Las presiones fiscales habían conseguido un mayor control en la aduana, pero al mismo tiempo había crecido el fraude, realizado incluso por los mandos de las embarcaciones en connivencia con algunos funcionarios corruptos. Se trataba de dar un golpe de efecto, para producir mayor prevención en los defraudadores. Tuvo tiempo Armona, mientras, para crecer en cultura practicando asiduamente la lectura y multiplicando sus relaciones epistolares con amigos y eruditos.

El feliz desempeño de estas comisiones le permitió ir ascendiendo en su carrera de funcionario. Primero acompañó a su hermano, como secretario, a una visita de control de las rentas en el Reino de Granada que se saldó, tras escrupulosa inspección, con el descubrimiento de numerosos fraudes al Estado. Después fue llamado a Madrid para encargarle de la revisión y ordenamiento de la recaudación de rentas en Extremadura. En diciembre de 1763 se aposentó en Trujillo para llevar a cabo la nueva misión. Pero, apenas llevaba unos meses en este destino, se le convocó nuevamente a la Corte para encargarle de una empresa de mayor responsabilidad. En 1762, y a resultas del Pacto de Familia, los ingleses habían invadido la isla de Cuba tras dismantelar unas defensas que se creían inexpugnables (5), después de cuantiosos gastos, que habían dejado las arcas del Virreinato de México con escasos dineros. A Armona se le enviaba para que reorganizara la hacienda, y creara, discretamente, nuevos impuestos sobre tabaco y bebidas alcohólicas.

No estaba muy decidido a enrolarse en la empresa americana y sólo la promesa de futura protección, y el conocimiento de que su hermano Francisco Anselmo había sido nombrado Visitador del Virreinato de Nueva España con misiones delicadas de indagar las inversiones del Virrey Marqués de Cruillas, le animó a mostrar mayor disponibilidad. Pasó a Aranjuez para recibir las últimas órdenes de Julián Arriaga, Secretario de Estado y del Consejo de Indias, y de otras autoridades. La entrevista con el ministro Grimaldi añadió un nuevo y más interesante encargo: organizar el correo marítimo regular con América y entre las distintas colonias entre sí. En septiembre de 1764 embarcaba en Cádiz. Mientras su hermano moría en la travesía, él llegaba felizmente al puerto de Santiago de Cuba en enero del año siguiente en la fragata San Carlos, que comandaba el capitán santurceño Francisco Vallibián. La regularización de la hacienda resultaba difícil, pues la misión que se le encomendaba a la isla en la estrategia colonial no podía ser mantenida con los propios ingresos, y la habitual ayuda mejicana era imposible en aquellas circunstancias (6). La organización del correo marítimo era empresa complicada que exigía, con escasos medios, realizar una gran infraestructura en la que se incluía un ordenamiento de los puertos, la

(5) «No hay en Europa fortificación más magnífica que la de La Cabaña y la del Morro», afirmaba de los dos torreones que protegían el puerto de La Habana el Conde de Fernán Núñez (*Vida de Carlos III*, Madrid, 1892, I, p. 187).

(6) Los nuevos impuestos imponían un recargo del 4 por 100 al azúcar, el aguardiente de caña y otras bebidas alcohólicas. Armona recogió en sus *Memorias* el éxito de esta gestión y añade: «el Rey quedó bien servido, los vasallos nunca oprimidos por el peso de las contribuciones, ni por el modo de exigir las, y por eso contentos». (Cit. por A. Ferrer del Río, *Historia del reinado de Carlos III en España*, Madrid, Imp. de Mátute y Compagni, 1856, I, p. 454).

(7) Algunos datos sobre la organización del correo marítimo, aunque se elude el nombre de Armona, pueden encontrarse en el clásico libro de Cayetano Alcázar, *Historia del Correo en América* (Madrid, 1920).

(8) Vid. J. Arias Divito, *Las expediciones científicas españolas durante el siglo XVIII* (Madrid, Cultura Hispánica, 1968); F. Guillén, *Los tenientes de navío Jorge Juan y Santacilia y Antonio de Ulloa y de la Torre-Giral, y la medición del meridiano* (Madrid, 1936).

(9) Parte de la correspondencia entre ambos se conserva en la Biblioteca Nacional (Mss. 18.182, fols. 346-349; [Papeles varios], Mss. 18.183).

(10) Noticias más completas sobre el desempeño de estas misiones en AA.VV., *Los virreyes de Nueva España en el reinado de Carlos III* (Sevilla, E.A.H., 1967) y Herbert I. Priestley, *José de Gálvez, visitor general of New Spain* (Berkeley, 1916).

(11) Véase Vicente Rodríguez Casado, *La administración pública en el reinado de Carlos III* (Oviedo, 1962).

(12) *Constituciones de la Real y Distinguida Orden Española de Carlos III, constituida por el mismo Augusto Rey a 19 de noviembre de 1771 en celebridad del felicísimo nacimiento del Infante* (Madrid, Imp. Nacional, 1771, p. 2).

construcción de buques, el establecimiento de numerosas oficinas, contratación de personal... y, por supuesto, la creación de una legislación que favoreciera la institucionalización (7). No amedrentó la empresa al alavés y se dedicó a ella con entusiasmo y tesón. Cinco años tardó en montar el proyecto. El transporte salía mensualmente desde La Coruña y Cádiz con correspondencia privada y oficial, paquetería y algunos pasajeros. Desde La Habana se repartía a otras colonias, distribuyéndose luego en tierra firme según lo había organizado Pedro Antonio de Cossío tras desposeer de sus antiguos privilegios a la familia Carvajal, que los usufructuaba desde tiempos de los Reyes Católicos.

La permanencia en Cuba de Armona se hacía menos imprescindible. Tenía tiempo de estudiar la naturaleza, y mantener abundante correspondencia con sabios y científicos que había tenido oportunidad de conocer. Se relacionó con los famosos marinos Jorge Juan y Antonio de Ulloa (8), sabios que colaboraron con la misión académica francesa para medir un arco de meridiano en Ecuador, y con el francés La Condomine, guía de la misma expedición científica, que le enviaba libros desde París (9). Simultaneó su gestión hacendística en Cuba con la secretaría del nuevo Virrey Croix, con quien colaboró en la organización económica del Virreinato de Méjico, junto a José Gálvez, el nuevo visitador y luego ministro, y su hermano Matías, militar (10).

2. El desconocimiento habitual en que está sumido nuestro personaje nos ha obligado a trazar, aunque sea en bosquejo, estos jalones de su biografía hasta colocarlo en el Corregimiento de Madrid, la misión más importante de cuantas desempeñó, y cuyo desarrollo se analiza a continuación. Armona fue llamado a la Península en 1776, y se le nombró Intendente en el Reino de Galicia, cargo gubernativo y de representación creado con la reforma de la administración local de los Borbones y que se ocupaba de la organización de la hacienda, de la administración social y económica, y de la policía (11). Con este fin se estableció en La Coruña con su mujer y sus hijos. No tuvo tiempo, sin embargo, de empezar a ejercer este importante puesto, pues enseguida se le llamó a la Corte para realizar algunas misiones secretas que también debió interrumpir cuando fue nombrado Corregidor de Madrid.

Armona había mostrado hasta este momento una gran disponibilidad al servicio de la Monarquía, y había sabido desempeñar con éxito cuantas misiones se le habían encomendado. Se trataba de un funcionario crecido en su trabajo, y con contrastada fama de buen gestor. El Rey había premiado su dedicación, nombrándole Caballero pensionado de la Real y Distinguida Orden de Carlos III, distinción que se daba, según las *Ordenanzas*, para «condecorar a sujetos beneméritos, aceptos a nuestra Persona, que nos hayan acreditado su zelo y amor a nuestro servicio» (12). Era, pues, una persona de confianza en los círculos próximos al poder. Muerto el Corregidor Andrés Gómez de la Vega, los mentideros políticos hicieron circular el nombre de Armona, hasta que le confirmaron el nombramiento el ministro Múzquiz y el Presidente del Consejo de Castilla Manuel Ventura de Figueroa, que

se lo comunicó la Nochebuena de 1776. Armona recoge el relato en sus *Memorias en boca del Presidente*:

«Cuando vino el Rey fue asunto de la primera audiencia el corregimiento vacante de Madrid y el número de pretendientes que había. Enterado S.M. de ellos, quiso saber mi dictamen y a quién prefería con su voto el público de Madrid. Yo dije a S.M. lo que me pareció de cada uno, y que el intendente de Galicia ya estaba nombrado en algunas casas de que yo sabía, porque tenía la opinión pública; pero que él no había presentado memorial. Entonces me dijo el Rey: Ese ha venido ahora de La Habana; si quiere saber de él, pregúnteselo a Grimaldi, que él le dirá cómo me ha servido. Ese, que no lo pretende, quiero que sea el Corregidor de Madrid» (13).

La dirección del Corregimiento de Madrid era un asunto de alta política, y por lo tanto un puesto de máxima confianza. Por una lado, aquí estaba instalada la Corte, y se necesitaba tener al frente de su gobierno a persona adicta a la Monarquía que atendiera convenientemente los asuntos del protocolo regio, y de celebraciones públicas, y mantuviera un decoro general que la hiciera digna de su presencia real. Pero, y esto tenía más importancia, la ciudad era un gran laboratorio de las reformas ilustradas y se precisaba un gobernante que fuera buen gestor, y, sobre todo, que estuviera políticamente comprometido en el desarrollo de la ideología oficial. Madrid era un gran escaparate en el que inevitablemente se mirarían los otros pueblos y ciudades de España, y convenía que al frente estuviera alguien que siguiera muy de cerca, convencido, toda la política de reformas.

Por otra parte, el gobierno de Madrid tenía problemas añadidos. La proximidad a los centros de poder favorecía las continuas intromisiones de secretarías y ministerios. Y, además, la política ilustrada en la capital estaba embarcada en un proceso de reforma de la administración municipal que neutralizara el antiguo poder de las fuerzas conservadoras representadas por los Regidores, puestos tradicionalmente ocupados por la nobleza madrileña, comprados en otro tiempo y ahora recibidos en herencia. Era necesario ir creando otros poderes paralelos más próximos a la nueva ideología política, y, por eso, el gobierno municipal se desempeñaba en estas condiciones con frecuentes tensiones y choques de intereses. Armona fue nombrado por su demostrada capacidad organizativa y por su carácter dialogante.

Con todo, cuando va a rendir pleitesía al Rey, tras su nombramiento, éste le recuerda que cuide estas relaciones para evitar los continuos memoriales que llegaban a la Corte a causa de estas fricciones.

La reforma de la administración local, que particularmente afectaba al mayor municipio del país, había ido progresando a lo largo del gobierno de los Borbones. Madrid sufrió varias modificaciones durante el primer medio siglo que quedaron fijadas por Ley de 1768 (14). La ciudad quedó dividida en ocho cuarteles, subdivididos a su vez en ocho barrios para hacer más fácil su gobierno (15). Una de las Salas del Consejo de Castilla, la lla-

(13) Recogido en Ferrer del Río, *ob. cit.*, III, p. 176.

(14) Vid. J. Guillamón, *Las reformas de la administración local durante el reinado de Carlos III* (Madrid, IEAL, 1980).

(15) Esta organización administrativa se precisa en el hermoso librito, con planos de la villa, de Juan Francisco González, *Madrid dividida en ocho cuarteles con otros tantos barrios cada uno: Explicación de ellos, sus recintos, nombres que se les han dado, calles y plazuelas que comprehenden, y Señores Alcaldes de Casa y Corte de S.M. a quien se ha encargado según la nueva planta que se ha establecido* (Madrid, Imp. A. Gabriel Ramírez, 1768).

(16) Alguno de estos problemas pueden percibirse en el trabajo de Antonio P. Ortega y Ana M.^a García Osma, «Problemas y personajes de la Sala de Alcaldes en 1791» (*Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, VII, 1971, pp. 347-356).

(17) La filosofía de su constitución y su funcionamiento en Miguel Serrano y Belezar, *Discurso político-legal sobre la elección de los diputados y personero del común: elecciones y facultades y prerrogativas* (Valencia, 1790, 2.^a ed.).

(18) Sobre estos eficaces personajes de la administración local puede consultarse a Francisco Aguilar Piñal, *Los alcaldes de barrio* (Madrid, Ayuntamiento/IEM, 1978) y Pilar Cuesta Pascual, «Los alcaldes de barrio en el Madrid de Carlos III y Carlos IV» (*Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, XIX, 1982, pp. 363-390).

(19) Vid. Benjamín González Alonso, *El corregidor castellano. 1348-1808* (Madrid, IED, 1970); Fernando Albi, *El corregidor en el municipio español bajo la monarquía absoluta*

(20) Lorenzo Guardiola y Sáez, *El Corregidor perfecto, y juez dotado de las calidades necesarias y convenientes para la recta administración de la Justicia y buen gobierno político y económico de los pueblos [1785]* (Madrid, Imp. Real, 1796, 2.^a impresión, p. 57); fue también famoso el prontuario de Lorenzo de Santayana y Bustillo, *Gobierno político de los pueblos de España, y el Corregidor, Alcalde y Juez en ellos* (Zaragoza, 1742; ediciones de 1764, 1769...; versión moderna con prólogo de Francisco Tomás y Valiente, Madrid, IEAL, 1979).

mada Sala de Alcaldes de Casa y Corte, mantenía el control político de la capital. Miembros de esta cámara ejercieron de alcaldes de cuartel, constituyéndose en autoridad máxima en algunos aspectos, con un poder que, en ocasiones, estaba escasamente delimitado, y que entraba en litigio con la autoridad del Corregidor (16).

Los diputados de barrio y personeros del común eran elegidos en su distrito por sufragio gradual, entre miembros de las distintas clases sociales, para convertirse en portavoces y representantes del pueblo en asuntos de abastos y precios, alistamiento, policía urbana (17). Su gestión entró frecuentemente en litigio con los Regidores, que representaban, no pocas veces, intereses particulares más que municipales. Armona encontró por el contrario, una ayuda inestimable en los alcaldes de barrio, que también eran elegidos en votación popular (18). Fueron colaboradores eficaces en la puesta en práctica de la política ilustrada. Ejercían el control de las personas y la policía de orden público; colaboraban en la recogida de impuestos; atendían al mantenimiento de la limpieza y el alumbrado; y tuvieron una dedicación especial a la política de desocupados y pobres, revisión de posadas, mesones y tabernas, asistencia y control de los espectáculos públicos. Ciertamente que no todos cumplieron su misión con igual dedicación y celo, ya que carecían de estímulos pecuniarios, e incluso su gestión implicaba, a veces, gastos personales. Pero, en general, fueron bien vistos por los vecinos, que colaboraban con ellos, y tuvieron relaciones cordiales con el Corregidor.

La gestión del Corregimiento de Madrid exigía, pues, una habilidad especial por las circunstancias que se han indicado. Se había superado la vieja imagen del Corregidor castellano (19) y se precisaban otras virtudes. Los nuevos teóricos de la política local habían ido dibujando esta distinta presencia. Lorenzo Guardiola, abogado de los Reales Consejos, describe en su libro *El corregidor perfecto* algunas de las calidades, buenas prendas y virtudes morales y civiles que deben adornarle:

«Que los Corregidores y Alcaldes Maiores sean de buen linage, prefiriendo los nobles a los plebeyos en iguales circunstancias de virtud y ciencia: de buen entendimiento: de buenas razones y palabras: sufridos, no soberbios, ni banderos: justicieros, esto es, amantes de la justicia, rectos y constantes en administrarla conforme a las Leyes: esto es fuertes y animosos, no pusilánimes o de poco espíritu, aliento y brío para hacer justicia a todos, y perseguir a los malhechores; leales, de buena fama, sin codicia, no avarientos ni amigos de dádivas, presentes ni cohechos, sabios prudentes, veraces o amantes de la verdad, y sobre todo temerosos de Dios y del Rey» (20).

Muchas de estas virtudes, según sabemos, ornaban el carácter de José Antonio de Armona. Pero, sobre todo, una voluntad fuerte y decidida de participar, desde su puesto en la alcaldía madrileña, en la puesta en práctica de la política ilustrada, convencido de la necesidad de las reformas. A pesar de que los apoyos políticos de Armona vinieron por el bando oficialista, se le consideraba «hechura de Grimaldi», mantuvo buenas

relaciones con todos los dirigentes, tanto con Floridablanca, como con el asturiano Campomanes, de más difícil trato por su carácter altanero. Con el Rey Carlos III alcanzó trato amigable, como la muestra en varios casos que describe en las autobiográficas *Noticias privadas de mi casa*.

3. El nombramiento como Corregidor de Madrid le sobrevino a Armona en un momento de plenitud de fuerzas y energía, con la madurez suficiente. Pronto tomó el relevo a su antecesor en las tareas municipales: urbanismo y orden público, economía y hacienda municipal, abastos, cuestiones sociales, espectáculos y diversiones públicas, y ciertas responsabilidades gubernativas y de justicia fueron sus nuevas ocupaciones. En muchas de estas áreas había reformas en marcha, a las que se adhiere el funcionario alavés; en otros casos le correspondió a él tomar la iniciativa de su puesta en práctica, siendo la época de su Corregimiento de las más fecundas de la historia de Madrid.

Cuando el Rey Carlos III llegó a Madrid, procedente de la cuidada Nápoles, quedó ingratamente sorprendido por la suciedad y caos urbanístico de la capital. La Reina María Amalia de Sajonia escribía a su antiguo consejero italiano Tanucci que «aquí hay mucho que hacer para estar, no digo de rey, sino de caballero». Por eso la primera empresa en la que se empeñó el Rey fue la de dar a la ciudad un aspecto más saneado y moderno. Hizo llamar de Italia a su ingeniero y arquitecto Francisco Sabatini, quien en 1761 presentó un proyecto de reforma intitulado *Instrucciones para el nuevo empedrado y limpieza de las calles de Madrid*. Las obras de saneamiento y limpieza, construcción de empedrado y alcantarillado, se llevaron adelante en medio de grandes gastos y dificultades (21). Después se numeraron las casas, rotularon las calles y se estableció un sistema de alumbrado público. Los excesivos costes habían llevado a desatender otras prestaciones sociales, lo cual fue aprovechado por las oscuras fuerzas conservadoras para promover en 1766 el famoso Motín de Esquilache.

Esta profunda renovación había transformado y modernizado completamente el aspecto de la ciudad, aunque dejara las arcas municipales deficitarias. Armona colaboró en este proceso de modernización promoviendo algunos de los espacios urbanos más significativos de aquel período. No era fácil, sin embargo, aplicar completamente los criterios ilustrados sobre el urbanismo, porque la capital, encerrada en sus tradicionales muros, no daba muchas posibilidades para un crecimiento armonioso. Con todo, se intentaron las reformas posibles. Se arregló el exterior de la ciudad ordenando el espacio extramuros con amplios y rectos paseos, jalonados de árboles y jardines, que dieron un aspecto distinto a las tierras yermas que rodeaban Madrid (22). Se regularizaron los desmontes hacia el río, embelleciendo el espacio con árboles frutales y fuentes, y trazando nuevas subidas a la ciudad. Para favorecer la afición real de trasladarse a los Reales Sitios, se construyeron los caminos a El Pardo, El Escorial y Aranjuez, con árboles a sus costados, casas de postas, villas, paseos, e incluso fuentes. La vía que llegaba hasta El Pardo dispuso de alumbrado. Se abrieron otros caminos a Alcorcón, Valle-

(21) Véase Luis Cervera Vera, «Francisco Sabatini y sus normas para el saneamiento de Madrid» (*Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, XI, 1975, pp. 137-189).

(22) Explicación más detallada en el artículo de María de los Santos García Felguera, «Camino y paseos en el Madrid de la Ilustración: la reforma exterior de la ciudad» (*Bellas Artes*, n.º 61, 1968, pp. 57-64).

cas y al santuario de Nuestra Señora de Atocha, a cuya titular tenían los madrileños gran devoción.

Una de las empresas de ingeniería más importantes que se hicieron por entonces fue la canalización del Manzanares. Las obras, iniciadas en 1770, pretendieron convertir en canal de navegación y riego la parte del Manzanares comprendida entre el puente de Toledo y la parte norte, y posteriormente hasta su desagüe en el Jarama. En total unas cuatro leguas. Su construcción fue lenta, aunque durante el Corregimiento de Armona el proyecto recibió un gran impulso. De esta manera, con el orgullo patriótico de ser partícipe ideológico en dicha empresa, lo describe A. Ponz:

«Se han concluido dos leguas y en otra está ya abierto el terreno. En las dos leguas se hallan construidas siete esclusas, que se llenan, y vacían en brevísimo tiempo. Se han plantado, según las noticias adquiridas, al pie de dos millones de árboles, y arbustos en el referido trecho, y entre ellos cien mil moreras, regándose todos con el agua del canal desde la segunda esclusa, y en la primera con otra agua. Hay en las laderas diferentes huertas con muchos árboles frutales, y se asegura que desde la quinta esclusa en adelante se podrán regar grandes pedazos de vega situados al Mediodía. La pesca de angulas, tencas, barbos y bogas, ha prevalecido, y se ha aumentado en gran manera. Los quatro molinos, fabricados en las primeras esclusas, tienen ya doce piedras corrientes. También lo están diez y ocho barcos de transporte, que conducen de setecientos a novecientos quintales de peso; mediante el qual experimenta el público las utilidades de lograr un cincuenta por ciento de beneficio en el ramo del yeso, y un veinte y cinco por ciento en la piedra de mampostería y pederual» (23).

(23) A. Ponz, *Viaje de España, Madrid, Vda. de Ibarra, 1793, 3.ª ed., V, p. 32.*

El mismo año en que iniciase su mandato Armona, el 23 de septiembre de 1776, tuvo lugar una fuerte tormenta que destruyó parte del trabajo realizado. Tras la reconstrucción, se continuaron las obras y se embelleció el paisaje con hermosos paseos a ambos lados del río.

Se reformó la cerca que rodeaba la capital. De los portillos y puertas por las que se accedía a ella se levantaron de nueva planta el de Valencia (1778), y el de Embajadores (1782), pero sobre todo destacó por su trazado la puerta de Alcalá (1778) que se abría al camino real de Aragón. La proximidad a los terrenos palaciegos del Buen Retiro exigía una fábrica más bella y monumental. Así se elevó una hermosa puerta neoclásica, obra de Sabatini, en la que lo funcional cede a lo ornamental. El monumento se emplazaba en un lugar de máxima actuación urbana. El palacio del Buen Retiro había abierto sus jardines al pueblo y su rudimentaria cerca había sido sustituida por artísticas verjas. En las cercanías se estaba urbanizando el Paseo del Prado, desde la puerta de Atocha hasta el portillo de Recoletos. Se hizo un amplio paseo con árboles y jardines y bancos, y unas definitivas obras de alcantarillado. Durante el Corregimiento de Armona se completó la urbanización de la zona. Ventura Rodríguez diseñó el ordenamiento de varias plazuelas, con sus fuentes en 1777, bajo el

patrocinio de la Academia de Bellas Artes de San Fernando. Francisco Gutiérrez y Roberto Michel esculpieron la de Cibeles, Manuel Álvarez la de Apolo, de Juan Pascual de Mena es la de Neptuno, y finalmente una cuarta fuente, obra de Alfonso Bergaz y Antonio Primo, que representaba las armas de Madrid, abrió el nuevo paseo (24).

Este bello rincón del paisaje madrileño se completó con la urbanización de las calles vecinas, y el rebaje de los desmontes que ascendían hacia los jardines del Buen Retiro, donde se construyeron el Jardín Botánico, con diseño de Juan de Villanueva, inaugurado en 1781, y, después, el Real Gabinete de Historia Natural, del mismo arquitecto, que se abriría a los naturalistas y curiosos, y que en 1819, ya reinando Fernando VII, se convirtió en Museo de la Colección Real de Pintura.

El Paseo del Prado, ornado con toda la imaginería mitológica de las fuentes y franqueado de hermosos edificios, se convirtió en el espacio más nuevo de la ciudad, y, sin duda, el más representativo del Madrid moderno. Posiblemente también el más vivo, como nos lo recuerdan los autores costumbristas y los sainetes de Ramón de la Cruz. Allí acudían a pasear su figura damiselas y señoritos a la moda, con las últimas modernidades, a pie o en los modernos coches de caballos, mientras sirvientas y soldados divertían su ocio contemplando el burgués espectáculo o armando gresca. Los viajeros empezaban a maravillarse de este Madrid ordenado, limpio y exclamaban ante tal paisaje como Lord Swinburne que afirmaba que el Paseo del Prado era «une des plus belles promenades du monde» (25). Madrid estaba consiguiendo un entorno digno para una monarquía ilustrada, aunque, sin duda, resultaba difícil cualquier intervención urbana en la vieja ciudad de los Austrias (26).

En tiempo de Armona se elevaron también otros edificios que dignificaron el espacio arquitectónico de la capital. Con planos de Juan de Villanueva se levantaron el Observatorio Astronómico (1785) y el edificio de la Real Academia de la Historia (1788), en la típica calle del León. Se terminó la construcción del Hospital General en 1781, y un año antes la del Palacio de Liria, ya con planos de Ventura Rodríguez, aunque iniciado por el francés Guilbert. En 1786 concluyó Francisco de Rivas el convento de escolapios de San Antón y Juan de Villanueva el Oratorio del Caballero de Gracia. Se construyó de nueva planta, no sin problemas, la iglesia de San Francisco el Grande (1784), en la que el Ayuntamiento puso mucho interés por ser sus clérigos capellanes de la Villa.

No todo fueron, sin embargo, momentos felices en la gestión del Corregimiento. Armona tuvo que hacer frente a frecuentes problemas en el funcionamiento diario de la ciudad o en la convivencia del vecindario. Así al interés por humanizar la Villa creando espacios libres con jardines y nuevas calles, se contraponía el grave problema de la escasez de viviendas. Los habitantes de la ciudad habían ido creciendo a lo largo del siglo, y había aumentado también la población flotante, propia de las capitales. Todo esto creó un deterioro en la calidad de la vida, pues el

(24) María del Sol Díaz y Díaz, «Noticias sobre algunas fuentes del Madrid del siglo XVIII» (*Villa de Madrid*, I, 1977, n.º 54, pp. 47-58).

(25) *Voyage de H. Swinburne en Espagne de 1775 et 1776*, Paris, 1787, p. 455.

(26) M. de los Santos García Felguera, «La intervención de Carlos III en Madrid. Carácter de la reforma interior» (*Revista de la Universidad Complutense*, XXVIII, 1979, n.º 115, pp. 483-488).

(27) Véase el artículo de Carlos Sambricio, «Sobre el proyecto y desarrollo urbano de Madrid en la segunda mitad del siglo XVIII» (*Revista de la Universidad Complutense*, XXVIII, 1979, n.º 115, pp. 489-500), y el de M. de los Santos García Felguera, «La real orden de Carlos III sobre edificar en yerros y levantar casas bajas y la construcción en Madrid en la segunda mitad del siglo XVIII» (*Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, XV, 1978, pp. 241-253).

(28) Jacques Soubeyrou, *Pauperisme et rapports sociaux à Madrid au XVIII^{ème} siècle* (Lille, 1978, 2 vols), y también el trabajo de Rosa María Pérez Estévez, *El problema de los vagos en la España del siglo XVIII* (Madrid, 1976).

(29) Vid. Los estudios de Encarnación Ruano Ruiz, «Las diputaciones de barrio, una institución económico-social poco conocida» (*Anuario de Historia Económica y Social*, I, 1968, pp. 773-800), y Javier Guillamón Álvarez, «Disposiciones sobre policía de pobres: establecimiento de diputaciones de barrio en el reinado de Carlos III» (*Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, I, 1980, pp. 31-50).

número de personas por casa era excesivo, y habían aparecido abundantes posadas, de difícil control, y «casas a la malicia», que no pagaban impuestos. Un informe de Jovellanos a Floridablanca llevó el problema al gobierno que dictaminó una *Real Provisión* (1788) por la que se disponía que se elevara la altura de los edificios bajos, y que se construyera en tierras yermas para procurar mayor espacio habitable (27). Armona puso en ello gran interés y potenció un mayor control de las numerosas obras que se realizaron a través del Maestro Mayor. Con todo, el problema tenía mala solución, porque, por un lado, parecía difícil conseguir que nobles y clero construyeran en terrenos que utilizaban como jardín o huertas, y, por otro, las casas bajas pertenecían, generalmente, a personas humildes que no disponían de dinero para realizar obras.

Otras veces los problemas venían de los malos olores de los carros de recogida de basura, o de ciertas industrias insalubres que actuaban dentro del casco urbano (yaserías, tintes, herrerías, curtidurías, caldererías) y que sólo después de largos procesos se consiguió sacar de la ciudad. Otras, era necesario poner orden entre los insolentes conductores de los carros, que aprovechando el buen estado del firme, y con poca educación, avasallaban e insultaban a los ya medrosos peatones.

4. Una de las empresas más hermosas en la que participó Armona, y que mejor define el espíritu humanitario de la Ilustración, fue en la solución de los problemas sociales que afectaban a las clases más menesterosas. Un *Memorial* de Floridablanca de 1777 puso de actualidad el tema de la beneficencia, que necesitaba una urgente ordenación. Los estudios de J. Soubeyroux han mostrado con precisión las circunstancias y causas de una constante «pauperización» de las clases trabajadoras de Madrid, que en situaciones extremas creó un número excesivo de mendigos, vagos y maleantes (28). La inestabilidad de los precios, la inflación, la falta de una economía organizada, el dominio del sector terciario en la capital, junto al exceso de expansión demográfica y una emigración abusiva, sobre todo en época de crisis, habían convertido en problema social la tradicional figura del pobre.

El Consejo de Castilla interesó en el plan al Ayuntamiento de Madrid de forma experimental, remitiendo a Armona en 1778 unas *Instrucciones para la represión de la mendicidad*, donde se explicaba la normativa para hacer desaparecer tal lacra social, que tanto preocupaba a los gobernantes y que tan mala impresión producía en una ciudad que pretendía ser moderna. Se intentaba hacer una planificación oficial de la caridad, llevándola a un plano humanitario y de justicia social. Armona fue el encargado de poner en práctica el proyecto a través de una Junta de Caridad, remozada, «para coordinación general y creando unas diputaciones de barrio para llevar a la práctica de manera directa las diversas disposiciones» (29).

Los fines de dicha institución eran, pues, de coordinación general, y estaba dirigida por Armona, en cuanto Corregidor: en lo socio-económico atendía a la esfera asistencial (enfermos, inválidos, pobres, huérfanos, doncellas abandonadas); en lo

social-benéfico debía preocuparse del paro, la colocación, el alivio a jornaleros pobres desocupados y de los enfermos convalecientes; y al mismo tiempo buscaba la promoción de algunas de estas clases marginadas por la ocupación industrial, la educación y la formación profesional. Los ingresos económicos para su mantenimiento procederían de las ayudas oficiales del Estado y municipales, la colaboración del vecindario, las rifas y la lotería, que se crea con este fin, y los ingresos libres de los espectáculos públicos.

Las normas promulgadas por Floridablanca otorgaban quince días para que los mendigos forasteros volviesen a su tierra de origen, de forma tal que se pudiera atender mejor a los de la capital. «Pocos lo hicieron de buen grado, señala Ferrer del Río, y hubo necesidad de que el Corregidor y los alcaldes de Corte y los de barrio les obligaran a la obediencia. Viejos, impedidos y adultos fueron llevados a los hospicios de Madrid y de San Fernando; al servicio de mar y tierra se destinaron los jóvenes y vigorosos, y de los mancebos de diez a doce años se incorporaron dos a cada compañía de los regimientos y escuadrones, como plantel de cabos y sargentos. Los niños entraron en las casas de misericordia hasta que se supieran ganar la vida» (30). Alcaldes y diputados de barrio colaboran eficazmente para atender a la gente menesterosa.

(30) *Ob. cit.*, IV, p. 56.

Estas reformas sociales provocaron un debate nacional sobre el tema de la pobreza y sus soluciones, que subsidiariamente se extendió también al asunto del lujo. El hombre ilustrado pensaba que la pobreza era una fatalidad, cuyas causas se repartían por igual entre la indolencia de la persona y los factores económicos y sociales. Las soluciones al problema pasaban por una revalorización del trabajo, al que se le confería una función social y de realización personal, y por una racionalización de la asistencia benéfico-social. La extensión de estas ideas, y su puesta en práctica, se hizo en medio de tensiones por la oposición del clero conservador. Este defendía la tradición de la caridad, que era virtud básica del cristiano militante, el acto personal de religión más puro. Por contra, Floridablanca afirmaba en el citado *Memorial* que la mendicidad era «semilla de infinitos vicios y viciosos», y que sólo la gestión del poder público podía solucionarla:

«La limosna dada a las diputaciones y hospicios hace tres bienes, que son: socorrer las necesidades corporales de los pobres; facilitar el socorro de sus necesidades espirituales, evitándoles pecados y riesgos con el recogimiento de vida y educación cristiana, y preparar y formar otro socorro en obras y trabajos que hacen los pobres empleados y aplicados. Nada de esto se verifica en las limosnas dadas a los mendigos y pordioseros; y así, exceptuando las que se reparten entre personas bien conocidas, con verdadera necesidad y sin riesgos de mal uso de ellas por su abandono, repito, que las demás deben ser muy escrupulosas para los que las dan, con advertencia de sus inconvenientes y menosprecio de la autoridad pública» (31).

(31) *Recogido en idem*, IV, pp. 62-63.

Armona puso el máximo interés en el recto funcionamiento de los centros de beneficencia pública, y les procuró cuantos medios estuvieron a su alcance, aunque casi siempre subsistieron

con grandes dificultades. De los distintos arbitrios logró reunir 30.000 ducados con este fin, a los que se sumaron 14.000 para el Hospital General y 3.000 para el de San Juan de Dios. Protegió igualmente la Inclusa en la asistencia a niños abandonados, y al Hospicio de San Fernando, en la calle de Fuencarral no lejos de su domicilio, donde hubo hasta 3.000 internos de ambos sexos, a los que se intentaba recuperar enseñándoles algunos oficios manuales. Se consiguieron mejoras en otros centros públicos, como la cárcel, sita en la calle de Atocha, o la Casa Real de Santa María Magdalena, para prostitutas arrepentidas. Esta fue la tarea en la que Armona gastó sus mejores energías. La promoción de los espectáculos públicos (teatro, toros,...), que a veces organizaba con gran quebranto de sus ideales ilustrados, la justificaba, después de procurar las adecuaciones posibles, en razón de los ingresos económicos para obras sociales. En cuanto Corregidor era Juez Protector de los Teatros de España, y este asunto le preocupó mucho en su dimensión social y literaria (32).

(32) Dejó manuscritas unas *Memorias cronológicas sobre el teatro en España* (1785), ahora en prensa, en Vitoria, con prólogo y notas de Emilio Palacios, Joaquín Álvarez Barrientos y María del Carmen Sánchez.

La atención a los menesterosos llevó, igualmente, a las autoridades a hacerse un replanteamiento general del tema de la educación. Por primera vez los ilustrados comprenden la necesidad de extender la cultura a la sociedad como un medio de elevación del hombre y, también, para transmitir los nuevos ideales a la mayor parte de la misma. La empresa más interesante en este sentido fue la creación de escuelas de primeras letras, distribuidas por cuarteles, que acercaron la enseñanza gratuita al pueblo. Por otra parte, y bajo el patrocinio de la Sociedad Económica Matritense, se fundaron otros establecimientos, las escuelas patrióticas, orientados a la formación profesional de los niños y jóvenes (33).

(33) Véase Carmen Sánchez Giménez, «Las reformas educativas en el Madrid del siglo XVIII» (*Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, XIX, 1982, pp. 391-426), y Olegario Negrín, *Ilustración y educación. La Sociedad Económica Matritense* (Madrid, Ed. Nacional, 1984).

5. Uno de los cometidos más problemáticos a los que tenía que hacer frente el Corregimiento era el de los abastos municipales (34). Esta gestión resultaba ruinoso, porque frecuentemente se veía obligado a poner precios políticos a los alimentos sin recibir por ello compensaciones de las autoridades del Consejo de Castilla, que los exigían irresponsablemente. La Junta de Abastos procuraba que la ciudad estuviera bien surtida de pan, carnes, pescados, legumbres, aceite, vino, javón, velas y también carbón con el fin de hacer frente a los fríos inviernos madrileños. Para ello existían diversos centros municipales de comercialización, a donde acudían los vendedores particulares a surtirse.

(34) Datos más abundantes en Vicente Palacio Atard, *Alimentación y abastecimiento de Madrid en la segunda mitad del siglo XVIII* (Madrid, IEM, 1966), y «Algo más sobre el abastecimiento en Madrid a finales del siglo XVIII» (*Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, VI, 1970, pp. 253-275). También el reciente libro de Concepción de Castro, *El pan de Madrid. El abasto de las ciudades españolas del Antiguo Régimen* (Madrid, Alianza Ed., 1987).

La regulación del pan resultaba especialmente difícil por ser un producto de primera necesidad, y por resultar su mercado más variable al estar supeditado a las cosechas. El pósito de la calle de Alcalá era el almacén de regulación al que acudían los panaderos a comprar el grano. Estos abusaban de la repercusión social de su trabajo, causándole a Armona numerosos y complicados problemas, cuya solución, en la que derrochaba siempre mucho ingenio, relata en sus *Memorias*. Cuando la cosecha había sido abundante, olvidándose de la ley, compraban directamente a los terratenientes castellanos el trigo más barato, quedándose los silos municipales llenos. Cuando, por el contrario, había sido escasa y el producto era más caro, exigían al Corregidor el mantenimiento de los precios anteriores. Hubo varios años, en los que lo deficitario de las cosechas puso en graves aprietos a la Junta de

Abastos, pues el suministro resultaba casi imposible, y sólo la colaboración de algunas personas pudientes adictas al régimen, permitía resolver tan ingratas situaciones, que habrían sido bien aprovechadas por las fuerzas conservadoras para promover motines populares. En estos casos se repartía a muy bajos precios el llamado «pan de villa», de inferior calidad, pero que permitía la subsistencia.

El abastecimiento fue lo que causó más problemas al Corregimiento de Armona. Resultaba difícil hallar los productos necesarios para alimentar a una población ya tan numerosa, montar los sistemas de almacenamiento y distribución, e incluso atender a las propias dehesas para el suministro de carnes. Pero, sobre todo, era casi imposible el mantenimiento de un precio social para los alimentos, lo cual incidía de una manera muy negativa en las arcas municipales. Armona habla en una ocasión de «la hermosa quimera de dar el pan a costo y costas».

* * *

Tras describir la muerte del Rey Carlos III sigue la anónima carta contando el ceremonial posterior:

«Practicadas estas diligencias dio comisión al Ministro de Hacienda Dn. Pedro Lerena como Notario mayor de Reinos, cuyo título ya tenía, inmediatamente se le libró para que lo comunicase a los Príncipes, y como tal Notario de Reinos pasó luego a El Escorial (a) hacer la formal entrega del cadáver y su depósito en el Real Panteón.

Luego de haber fallecido el Rey, y hechas las ceremonias que quedan expresadas, salió el Sumillers de Corps junto con los Gentiles/hombres de servidumbre a la puerta del cuarto donde se hallaba el Capitán de Guardias y dijo:

— Señor, el Rey ha muerto. A que respondió el mismo Capitán de Guardias:

— ¡El Rey viva! Guardia doble a los Príncipes nuestros nuevos Soberanos. Y en el propio acto rompió su bastón en dos pedazos que colocó sobre el cuerpo del Rey difunto, ceremonias todas indispensables [...]» (35).

Armona colaboró en la organización de los actos oficiales del sepelio de su amado Rey, y, días más tarde, en la coronación de su hijo Carlos IV. Al Corregidor le gustaban los asuntos del protocolo, y por lo tanto preparó todo minuciosamente (36), hasta los múltiples festejos con que se solazó el pueblo. Para evitar accidentes en la celebración dictó unas *Prevencciones y reglas para las fiestas y regocijos que celebrará Madrid*.

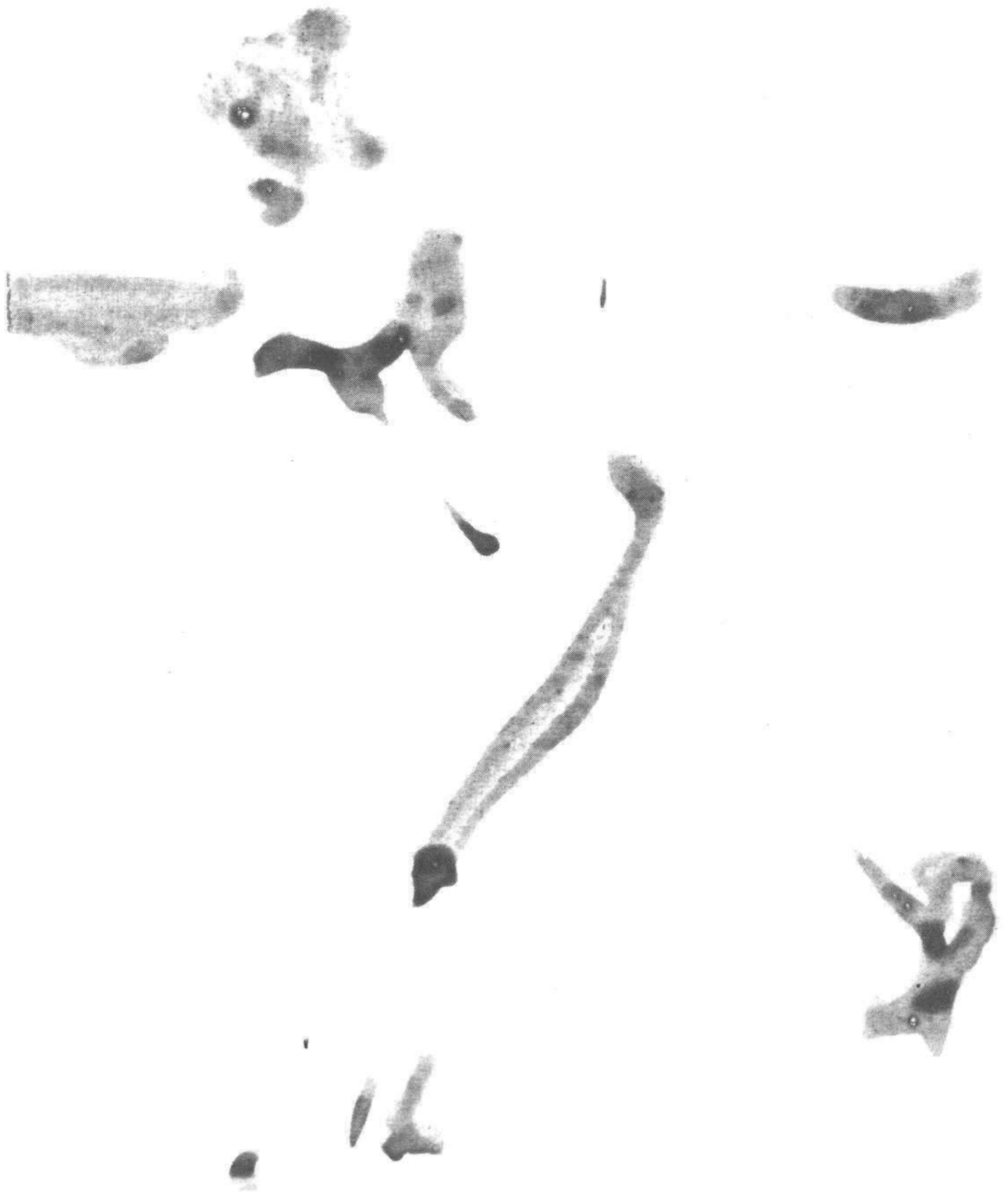
Labor tan intensa, y tan generosamente realizada, había ido quebrando la salud del alcalde. En 1787 una grave enfermedad le había tenido al borde de la muerte. Las atenciones que recibió entonces le hicieron comprender hasta qué punto su entrega a Madrid había sido reconocida por el vecindario: «Es cierto; debo mucho al pueblo de Madrid, que así ha premiado, no mis servicios, sino mi deseo de servirle. Es el mayor premio a que

(35) Sigue la carta con la narración del transporte del féretro a El Escorial, y la descripción de algunos sucesos que ocurrieron tras la muerte.

(36) Queda minuciosamente descrita la proclamación en el libro de Ildefonso Antonio Bermejo, *Historia anecdótica y secreta de la Corte de Carlos IV* (Madrid, Uda. de Muñoz, s.a., I, pp. 23-28).

yo podía aspirar», escribía en sus *Memorias*. En varias ocasiones pidió a Floridablanca y al propio Rey que le relevaran de su puesto, sin que le aceptaran la renuncia.

Aún tuvo Armona que sufrir una grave desgracia en su gestión municipal. La noche del 16 de agosto de 1790 se incendió la Plaza Mayor, quedando destruidas cincuenta y dos casas, y produciendo cuantiosos daños materiales. Desde el primer momento asistió a la extinción para dirigir las operaciones y atender a los damnificados. Más tarde ordenó su reconstrucción. Tan satisfecho quedó el nuevo Rey Carlos IV de la actuación municipal, que por Real Orden de 1791 se concedió a la Villa el privilegio de preferencia en el besamanos de Pascua. Con todo, Armona cumplía sus deberes en medio de grandes dificultades. El 23 de marzo de 1792 falleció repentinamente. Con él moría un poco la empresa ilustrada en la capital del Reino. Gran parte de las reformas que había acometido la Villa no habrían sido posibles sin su generosa colaboración. Carlos III habría sido menos «alcalde de Madrid», en el concepto de los historiadores, si su figura no hubiera estado al lado, atenta a sus deseos e intereses. Podemos decir, con toda justicia, que Armona es el prototipo del Corregidor ilustrado.



LITERATURA E INTELLECTUALES

Isidoro Alvarez Sacristán

Sería pretencioso por mi parte definir una expresión que otros han tratado de hacerlo sin encontrar otra cosa que confusas ecuaciones sin solución. Ya Sartre se preguntaba ¿qué es literatura? sin hallar respuesta convincente. El solecismo *hacer literatura* conlleva no pocas responsabilidades sociales que el intelectual —por literato— debe sopesar, analizando el entorno, conformando su mente con los extraños subjetivismos, sin los cuales no puede expresar lo que siente y que debe hacer sentir a los que va dirigida su creación. La literatura se convierte así en transposición de momentos sociales, erradicados de la verdad social para, repasados por la mente, transformar el entorno en la palabra, la cotidianeidad en la voluntad artística, la —digámoslo ya— voluntad del pueblo en letra escrita, la recolección de datos en armario del consciente.

La literatura, por ello, es una expresión que vá más allá del sujeto creador y debe de concertar, por cristalización, la realidad. Esto es así, pero debe ser mucho más. La literatura no puede *solamente* crear en el arte las miserias y pependencias humanas, por muy loables que éstas sean. La literatura, porque es creación, no debe de hacer monstruos insolidarios; debe, dentro de un esquema historicista —incluso conectando con el futuro— arrumbar las tendencias subliterarias que ahondan en no pocos pseudoartistas.

Se ha dicho que «la literatura es campo propicio para explicar toda una subcultura, y es vehículo al mismo tiempo de subculturas específicas, y que, desde un punto de vista activo y de actitudes respecto a la sociedad y al sistema establecido, puede ser portadora de importantes elementos contraculturales» (1). De tal suerte que «hacer literatura» puede producir una retorsión de la verdad, puede originar una modulación en el ambiente, una formación incontrolada. Porque la literatura, más que cualquier otra expresión artística queda y permanece, no se monopoliza en

(1) **Baldomero Cores.** «La Sociología de la Literatura y el modelo socioliterario». *Reop*, n.º 24. Madrid 1971, pág. 60.

un momento histórico, sino que se transforma en *trans-historia* y se acumula en la opinión social. No sólo se usa para solaz del ocio, sino que ella misma lleva una carga didáctica de imprevisibles consecuencias, se convierte en lo que Marcuse llama *conductista*:

«cualquier auténtica creación literaria, artística, musical o filosófica habla en un metalenguaje que comunica hechos y condiciones distintos de los accesibles en un lenguaje conductista; tal es su sustancia reductible e intraductible. Parece que su sustancia intraductible se disuelve ahora en un proceso de traducción que afecta no solamente a lo sobrehumano y lo sobrenatural (religión), sino también al contenido humano y natural de la cultura (literatura, las artes, la filosofía): los conflictos radicales e irreducibles del amor y odio, esperanza y temor, libertad y necesidad, sujeto y objeto, bien y mal, en una palabra: conductista» (2).

De esta forma la responsabilidad de la literatura se hace superior a cualquier otra especie de actividad artística, cuando se mueve en una sociedad en crisis. Y el que *hace literatura* es corresponsable de lo que ocurre en su derredor. Es por ello que al intelectual se le asigna la doble misión de enlace entre el pueblo y el político. No es un conductor, no es un caudillo de las letras, ni siquiera debe esperar que se le designe como figura. *Hacer literatura* es más que llenar páginas de bellas frases para el ocio pasivo; como se ha dicho, y lo comparto, «el término intelectual no tendría porque referirse a partes segregadas del conjunto social: no designa una figura, designa una función» (3), pero desde luego una función que está lejos de lo que en alguna ocasión se ha llamado *maxificadores* culturales. Es una función que transporta la impresión social del pueblo —nunca de la plebe, que ésta nos llevaría a la *oclocracia* y aquél a la *democracia*— hacia las esferas del poder político. La literatura no es un poder en sí mismo y los intelectuales no lo tienen por propia definición, pero lo pueden ejercer por convencimiento no sólo ético sino moral. El intelectual tiene, por ello, una responsabilidad dentro del entramado social, pero tiemblo cuando un intelectual se dedica a hacer política, casi siempre los árboles de su mente no le dejan ver el bosque social. Porque el intelectual, al hacer literatura, no representa a nadie en concreto, trasiega aspiraciones, realidades, comunica a otros poderes lo que ocurre, lo que ve, lo que se avecina. Otra cosa es convertirse en *intelligentsia* de una clase, de una idea, es decir, contaminarse con lo visceral, ya que la literatura «es un hecho cultural no-material, simbólico y con calidad suficiente para interpretar una realidad y ser al mismo tiempo una realidad en sí misma» (4). De esta suerte, le corresponde al intelectual *ser por sí mismo* sin concesiones a la galería de los más voceros; aquél que escribe para ser leído por las masas —y sólo esto— se está traicionando a sí mismo y acude a un medio, para él, espureo. Es verdad que le corresponde recoger las voces, edulcorarlas o agriarlas, según se tercie, transmitir las a los políticos una vez que se haya buscado la verdad con la didáctica de la expresión. Bien es cierto, que, como dice Karl Mannheim, los partidos crean su propia «*intelligentsia*», que adormecen o enardecen al pueblo con sonatas que, en ocasiones, nada tiene que ver con la trayectoria humana, mejor decir con la trayectoria humanística de la literatura (al partido político le corresponde organizar, bajo sus

(2) Herbert Marcuse. «Ensayos sobre política y cultura». Barcelona 1970, pág. 101.

(3) Jesús Ibáñez. «La responsabilidad de los intelectuales». *Las Nuevas Letras*, n.º 6. Almería 1987, pág. 23.

(4) Baldomero Cores. *Op. Cit.*, pág. 54.

normas, a la sociedad, pero un partido que confunda y desoriente por medio de sus pseudointelectuales, crea una revolución mental, esto es, subculturiza en propio beneficio).

(5) Raúl Guerra Garrido. «La España de los centralismos periféricos». El País, 25-5-1987.

Muchas veces, algunos intelectuales proponen tesis alejadas de la realidad, digo más, alejadas de la posibilidad, este tipo procede de la *intraversión* —incluso por mimetismo de una sociedad introvertida como la nuestra— produciendo un rasgo social que se ha llamado *esquizotimia*. Este tipo, a nuestro entender, no es válido para *hacer literatura* ni ninguna otra obra, pues como Raúl Guerra ha dicho (5) «la obra genial debe ser *autónoma* pero universalista, los personajes tendrán características peculiares pero sus sentimientos han de ser *comunes*, de ahí que 'El Quijote' sea algo más que una novela sobre unos paletos manchegos». El personaje pseudointelectual al que nos referimos como introvertido en la subculturización de las masas, se encuentra aherrojado, alienado con los que desean oír lo fácil. Está *integrado* en contraposición con el *apocalíptico* que diría Humberto Eco. Estimamos que lo uno ni lo otro. Para ser *hacedor* de literatura —que en definitiva está motivando la culturización— se ha de estar libre. El único ser libre es el de intelectual, y no puede estar atado a otra cadena que a la de la vida. Es, ha de ser, un hombre *vivencial*, desoir la cultura de la muerte y acercarse y defender la cultura de la vida. Se podría preguntar con J. Henry dónde está la cultura de la vida y contestarnos con él: «la cultura de la vida reside en todos aquellos que, callados, asustados y confusos se preguntan ¿en qué acabará todo esto? Así las fuerzas de la muerte están confiadas, mientras que las fuerzas de la vida —las personas que anhelan la paz— están en su mayor parte dispersadas, mudas y confundidas, aplastadas por su propia impotencia. La muerte pisa fuerte, mientras la Vida se acurruca en un rincón» (6). No es una apología pacifista, por supuesto, es una realidad que lleva a los pseudointelectuales a favor de corriente y si algo ha caracterizado al hombre de letras es el inconformismo, desde las inquietudes quevedianas hasta los hombres de la generación proscrita del treinta y seis, pasando por la generación del noventa y ocho.

(6) Jules Henry. «La cultura contra el hombre». S. XXI, México 1967, pág. 428.

Pero ahora, en estos momentos de explosión democrática y de consumo de cultura (?), acercados al desarrollo postindustrial, inmersos de hoz y coza en el consumismo desarrollista nos ha ocurrido —y también a los intelectuales, que no se escapan de ello— algo difícil de solucionar. El desarrollo técnico ha ido más deprisa que el desarrollo intelectual. Las masas han accedido a los bienes de consumo material, se han desarrollado las maneras de vivir, pero se han anquilosado las formas de convivir. La máquina ha ido más deprisa que el hombre. Ello no es culpa de los políticos sino de los intelectuales que han fabricado una literatura de consumo. Con ello se ha abierto una separación entre la cultura tecnicista y la cultura humanística. (Que ello sea o no importante para el progreso social es cuestión que deben de decidir los sociólogos). Pero lo que si es demostrable y puede constatarse es que el pueblo carece de intelectuales que antepongan a la lisonja el canto de la vida, bloqueando con ello una auténtica y esperanzadora cultura que domestique la técnica. La dificultad reside en compaginar la cultura-intelectual-literatura con el desarrollo vivencial-técnica. (Anunciado por Marcuse como dicotomía entre

cultura y civilización). De tal suerte que al intelectual le toca la ingrata tarea de *hacer literatura* para enmendar el yerro de la separación, acercar los pareceres, reducir la distancia entre el desarrollo técnico y el cultural.

Así, una literatura progresista no es sólo el reflejo de lo nuevo. Nada lo es. Hace miles de años que los griegos escribían sobre el amor y el odio, lo bueno y lo malo, la verdad y la mentira, el caudillaje y la felonía. Lo importante es que esas proposiciones se hagan en el ahora para el futuro, al objeto de que las gentes lleguen a creer que el arte es mejor que la ciencia. Pero tampoco una literatura *progresista* es aquélla que se desentiende de lo que pasa en el entorno social en que se construye. Algunas muestras pueden avalar la tesis, de que se ha de *oír el tiempo*, lo es la poesía que agrupa a generaciones: la del 27 con su duelo de lo cotidiano, la del 36 con el trauma de la guerra *incivil*, la de los 50 con la preocupación por lo social... Por encima de situaciones personales está la preocupación colectiva. La literatura, por ello, más que conectar con la ciencia, con los modos o modas, ha de perfeccionar, para el *humanismo*, el avance de la técnica. Sobre estas bases, el intelectual debe transmitir su literatura. No es ajeno al mundo en que le toca vivir, no está en solitario componiendo frases más o menos acertadas, ni contando cuentos para solaz de sus lectores. Detrás de las palabras está —debe estar— una profundización en el alma de quien lo lee. Si son importantes las ideas, más importante es la manera de transmitir las. Pero —creo que ya se ha dicho— el intelectual debe de recoger el palpito cultural de su pueblo, digerirlo y regurgitarlo en forma de ilusión por la cultura de la *vida*. El pueblo lo merece. Ya lo dijo Machado: «hay escritores cuyas palabras parecen lanzarse en busca de las ideas; otros, cuyas ideas parecen esperar las palabras que las expresen. El encuentro de unas y otras, ideas y palabras, es muchas veces obra del azar. Hay escritores extraños —y no son los peores— en quienes la reflexión improvisa y la inspiración corrige» (7). Cuando el pueblo, maniatado por la técnica, escorado hacia el naufragio de la incompreensión, quizás atado por una subcultura ideologizada o una subideología culturalizada, se hunde en la *antivivencia*, ahí debe de acudir el intelectual que, libre de atascos, llame al intelecto a la concordia, rebusque en la sabiduría popular el arte de la vida y desenmascare a los que engañan con la voz la prédica de la muerte. Para ello, por supuesto, casi me avergüenzo en decirlo, se ha de ser libre. Esta es la única condición para el buen hacedor literario. Pero ¡ay!, a veces nos quema la pluma, nos imponen el consejo, nos dictan las palabras, en definitiva, otros, nos contaminan el intelecto y con ello contagiamos al transmitente, porque ya lo decía Benavente: «el mal no entra nunca por la inteligencia cuando el corazón está sano».

Hay, por fin, otro tipo de literatura, otro tipo de intelectuales que se olvidan de la misión para la que libremente se han vocacionado, que se olvidan de su entorno, como si no existiese el colectivo al que *deben* de atender. Estos, ni son intelectuales, ni lo suyo es creación cultural, podríamos decir que son subintelectuales, más bien escritores de anécdotas, carentes de la mística del compromiso social, cantando el vocerío son muñidores de la subcultura. Estimamos que no pueden llamarse intelectuales.

(7) «Antología de su prosa», Edicusa. Madrid 1970, pág. 49.

Este, en su acepción más límpida, debe conservar el espíritu impoluto, la mente amplia, y en su compromiso histórico llenarlo del espíritu unamuniano bajo la máxima de que «el espíritu es la creación». Necesita transmitir algo nuevo que haga de la técnica un instrumento y de la sociedad una vivencia comunal, que transmita al pueblo no lo que éste quiere oír, sino lo que necesita respirar. No es didáctica literaria lo que debe crear, sino algo tan nuevo que podamos contar con una cultura humanizada y poder cantar con Gabriel Celaya:

«¡A la calle!, que ya es hora
de pasearnos a cuerpo
y mostrar que, pues vivimos, anunciamos algo nuevo»



INTELECTUALES Y GUERRA CIVIL

(Ojeada retrospectiva al congreso de Valencia)

José Miguel de Azaola
Escritor

Repasando, en estas semanas finales del año, los acontecimientos de los meses ya transcurridos, comprobamos que el congreso celebrado en junio en Valencia para conmemorar el de Escritores Antifascistas en Defensa de la Cultura, que tuvo lugar en la misma ciudad, prosiguió en Madrid y escribió su postdata en París hace medio siglo, en plena guerra civil española, ha sido uno de los acontecimientos que, en 1987, más han removido las aguas un tanto quietas del mundillo intelectual, suscitando numerosos comentarios bastante contradictorios entre sí. Entre los jóvenes, pero también entre quienes no lo son ya tanto, no son raros los que manifiestan desconcierto o decepción, ni los que se preguntan (y contestan negativamente) si merecía la pena de haberlo convocado.

A estos últimos, hay que decirles que la reunión de Valencia era algo absolutamente inevitable. Algo que obedecía a dos necesidades ineludibles: directamente a una de ellas, e indirectamente a la otra.

NECESIDAD DE UNA BENDICION

Obedecía indirectamente a una necesidad apremiantísima que se sentía en 1937, en el seno del bando autodenominado «republicano» (aunque no la sentía todo el mundo; y, quizá, ni siquiera todo el mundo intelectual). Una de las excepciones pudo haber sido el presidente Azaña, quien escribió en sus *Memorias* (que, en realidad son un diario) con fecha 10 de julio de 1937: «El congreso no ha valido nada. Ha venido (del extranjero) poca gente y poquísima de renombre. La aportación española no ha sido más lucida». Azaña disparaba con bala porque le había molestado la forma en que se le había invitado a la reunión. Acaso creyera que ésta era necesaria y discrepaba únicamente de la manera de organizarla. El gobierno sí que estuvo abundante-

mente representado en las sesiones. En cualquier caso, es indudable que el acontecimiento era vivamente deseado por muchos, intelectuales o no. Se trataba —repito— de satisfacer una necesidad verdaderamente acuciante, imperiosa, hija de aquel momento trágico: la necesidad de recibir, en aquella durísima contienda, el apoyo solemnemente expresado de eso que, años más tarde, llamaría Agustín Lara «la crema de la intelectualidad»; y no sólo de la de España, sino también de la del mundo entero.

Tan acuciante e imperiosa como la que en el bando autodenominado «nacional» se sentía, de recibir la bendición del episcopado. Sabido es que los obispos no se la negaron: por aquellos mismos días (exactamente, el primero de julio de 1937) se publicó la célebre pastoral colectiva que era el ansiado espaldarazo de la jerarquía eclesiástica española al «glorioso Movimiento». Y es que la supresión total y absoluta del culto público en todo el territorio del otro bando, menos en su parte vasca (que, en el mes de junio anterior, acababa de desaparecer, conquistada por los «nacionales»); el cierre, la destrucción o el destino a usos profanos de la totalidad de las iglesias, con la misma y única excepción vasca; los millares de clérigos o religiosos, de ambos sexos sacrificados... pesaban demasiado en la balanza. Resultaba enormemente fácil llamar cruzada religiosa a la guerra que estaba librándose contra unas fuerzas, en cuyo seno eran muy numerosos los que habían hecho todo lo imaginable para que su causa adquiriese el carácter de cruzada antirreligiosa.

Aun cuando esto último no hubiese ocurrido, y mucho más por estar ocurriendo, el bando «republicano» necesitaba demostrar que su causa era la causa de la cultura; y demostrarlo no sólo con las palabras del gobierno y de los dirigentes políticos (pues, a su vez, los del bando «nacional» se proclamaban defensores de la civilización cristiana occidental, lo que tampoco es moco de pavo), sino con las formas litúrgicas y las divinas palabras del clero oficiante de la religión de la cultura; es decir, con las de los intelectuales: esa casta que nadie acierta a definir —aunque muchos lo intentan—, envuelta en el halo de un prestigio que, en aquel decenio de los treinta de nuestro siglo, era especialmente grande. Tan grande, que las generaciones llegadas más tarde a la madurez (para no decir nada de las que todavía no la han alcanzado) difícilmente pueden imaginarlo, herederas como son del franquismo, el cual ha legado a la sociedad española —además de la clase media y de otras cosas que van de lo muy valioso a lo muy detestable— una (para decirlo en términos bursátiles) depreciación muy fuerte del papel intelectual. La derecha española ha sido y sigue siendo, de toda la vida —que es como se es en España—, alérgica a ese tipo de personajes malgastadores de tantísimas horas de su tiempo ocupándose de lo que (a juicio de la derecha) no les importa; y lo era especialmente por aquellos años, cuando acababan de ser los intelectuales, o al menos lo más granado y sobresaliente de ellos, los *founding fathers* de la segunda República. En la izquierda, en cambio, sucedía —pero, debido quizás a los progresos del aburguesamiento, está dejando de suceder— cabalmente lo contrario. (El lector se dará cuenta, sin duda, de que hablo aquí de lo que, con una expresión cuyo acertado empleo en esta forma es muy reciente, se llama «derecha civilizada» y de su correlativa la «izquierda civilizada», que

son las únicas presentables; la derecha y la izquierda incivilizadas nunca han dejado de tomar a los intelectuales por el pito de un sereno: parásitos inútiles o nocivos, carne de DDT. El «¡Mueran los intelectuales!» de Millán Astray en Salamanca revela un anhelo retenido y profundo de la España incivilizada).

Desde el comienzo mismo de la guerra, el bando «republicano» se había apresurado a recabar la bendición de la clerecía de la cultura. El 31 de julio de 1936 se publicaba una declaración en la que se lee: «estamos al lado del Gobierno de la República y del pueblo, que con heroísmo ejemplar lucha por sus libertades» y, debajo, las firmas de Menéndez Pidal, Antonio Machado, Gregorio Marañón, Teófilo Hernando, Ramón Pérez de Ayala, Juan Ramón Jiménez, Gustavo Pittaluga, Juan de la Encina, Gonzalo R. Lafora, Pío del Río Hortega, Antonio Marichalar y José Ortega y Gasset. Para empezar, la lista no estaba nada mal.

DESERCIONES Y HUMILLACION

Pero, de allí a poco, Marañón consiguió escapar al extranjero y dejó bien claro que no se sentía ligado por aquel documento. Ortega logró también marcharse por motivos de salud; y en diciembre de 1937, aquel hombre que durante tantos años había ejercido un incansable magisterio tratando de orientar a la España pensante en medio de los avatares de la vida nacional, escribía las siguientes y, cuando menos, inesperadas palabras: «Esté seguro el lector de que no voy a caer en la inocencia de exponerle mi opinión sobre la guerra civil», aunque en el mismo texto, y sin entrar en el fondo del asunto, lanzaba dardos muy significativos (que no denotaban de qué lado estaban sus simpatías, pero sí lo que merecía su reprobación) al censurar a los intelectuales británicos que, desde Londres, firmaban unos textos en que se llamaba «defensores de la libertad» a los —dice Ortega— «comunistas y afines» que, en Madrid, arrancaban declaraciones forzadas a los intelectuales españoles: a buen entendedor... Ciertamente que la España de 1937 difícilmente puede ser calificada de pensante... Y, volviendo a nuestros firmantes, sabida es la ambigüedad de la postura que, durante la guerra, mantuvieron Pérez de Ayala y Menéndez Pidal, en contraste con las de Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez y otros que, sin la menor duda, suscribieron sincera y espontáneamente aquella declaración y otras parecidas.

Afortunadamente para los «republicanos» y para él, Unamuno dio marcha atrás (después de haber apoyado resueltamente y desde el principio el alzamiento de julio) en el sonado y memorable incidente del 12 de octubre de 1936, de que fue escenario el paraninfo de la Universidad de Salamanca. Pero, al retirar así su adhesión al bando cuyo caudillaje acababa de asumir el general Franco, no por ello se pronunció, ni en privado ni en público, a favor del bando contrario. Lo que se puso a decir, es que tan indeseables le resultaban los unos como los otros: los «hunos» como los «hotros», como le dio por escribir con amargo (¿o hamargo?) humorismo en las últimas semanas de aquel año

que fueron también las últimas de su vida, entendiendo por «hunos» los que habían hecho añicos, con sus atrocidades, la legalidad republicana al otro lado del frente de batalla; y por «hotros» los que, con las suyas, habían realizado la misma operación en la porción de España donde el propio Unamuno se encontraba, tras de sublevarse a las órdenes de unos jefes militares que alegaron, para hacerlo, la necesidad de restaurar aquella legalidad, harto maltrecha ya en vísperas del alzamiento.

Así estaban las cosas cuando surgió la idea del congreso de Valencia como testimonio de que la intelectualidad antifascista española y extranjera se batía, en aquella guerra, en defensa de la cultura. Lo malo es que no basta ser antifascista para defender la cultura, como no basta ser anticomunista para defender la civilización cristiana occidental; ni basta —antes estorba— ser cualquiera de las dos cosas, para defender la libertad. Y así ocurrió que el congreso tuvo que pasar por la humillación de excluir a uno de los más eminentes invitados extranjeros, el escritor francés André Gide, porque éste acababa de romper con el comunismo y de publicar (a su regreso de un viaje a la Unión Soviética) un libro vitriólico condenando el régimen estaliniano: *Retour d'URSS*, cuyos ejemplares se vendían como panecillos en Francia y fuera de ella. La verdad es que resultaba inimaginable que aquel congreso pudiera hacer, aceptando la presencia de Gidé, una afrenta al padrecito Stalin. Para el bando «republicano», si la bendición de los intelectuales era preciosa, la ayuda de la Unión Soviética era indispensable. La defensa de la cultura, dijera lo que dijera el título oficial del Congreso, tenía sus límites.

EN EL CAMPO «NACIONAL»

También en el campo de enfrente tenía los suyos la defensa de la civilización cristiana occidental; por ejemplo, la encíclica *Mit brennender Sorge*, que Pío XI disparó —valga el término— en marzo de aquel mismo 1937 contra el nacionalsocialismo hitleriano, no fue publicada en España hasta que en 1942 (escribo de memoria, y quizá fuese en 1941, pero no antes) el entonces obispo de Calahorra la distribuyó como documento pastoral en su diócesis, cuyas fronteras —inútil es decirlo— rebasó ampliamente (aunque sin llegar a los periódicos). Pero en el campo «nacional», si (por aquello de la alergia) no se buscaba la bendición de los intelectuales con la misma avidez que en el enemigo, tampoco se le hacían ascos; sobre todo, claro, por los propios intelectuales (sirva de botón de muestra el insistente cortejeo de Giménez Caballero a Pío Baroja, narrado por Julio Caro en su *Los Baroja*).

Lo que pasa es que la derecha se fía, más que de los intelectuales, de las instituciones, que por lo menos son algo serio (incluso cuando tienen carácter intelectual). Por eso fue escogida la Universidad de Salamanca, institución siete veces centenaria (es decir, además, venerable), para dirigir a todas las universidades del mundo un solemne llamamiento (septiembre de 1936) firmado todavía por Unamuno, denunciando ante la conciencia universal las atrocidades que se cometían en el campo «republi-

cano». Pero los intelectuales extranjeros (quizá porque, como los españoles, sin dejar de estar presentes en las universidades, por donde más iban era por los cafés, y ya se sabe lo que eran los cafés en cuanto se dejaba de jugar al dominó) se enteraron bastante poco del mensaje; o, si se enteraron de él, no parecieron ser muchos los que le hicieron caso. Surgió entonces la feliz idea de crear una nueva institución que, a imitación (un tanto servil, pero esto se disimuló) de su homónima francesa, agrupase todas las academias oficiales de carácter nacional: la de la Lengua, la de la Historia, la de Bellas Artes, la de Ciencias Morales y Políticas, etcétera, muchos de cuyos miembros —quizá la mayoría de ellos— se encontraban (voluntariamente, casualmente o a regañadientes) en el ámbito geográfico «nacional». Así vino al mundo el Instituto de España, creado por una disposición del 7 de diciembre de 1937 y constituido con toda solemnidad en el paraninfo de la Universidad de Salamanca (lugar predestinado, decididamente) el 6 de enero de 1938: precioso regalo que los Magos de la cultura pusieron en los zapatos del franquismo. Actuó de maestro de ceremonias el que, según parece, había concebido la nueva institución en su siempre ingeniosa mente (dicho sea sin la menor rechifla, pues era ingeniosa de veras): Eugenio d'Ors, que fue nombrado su secretario perpetuo. Debe de ser de la entrevista que tuvo con Franco en ocasión de aquel acto, de donde trae su origen esta anécdota suya, esperemos que veraz:

- Me recordaba la entrevista de Napoleón con Goethe.
- Pero, don Eugenio, usted no es Goethe.
- ¡Toma! Tampoco él es Napoleón.

Como no podía menos de ocurrir en un país donde se jura tanto, los académicos allí reunidos juraron Dios sabe qué con la mano puesta sobre un ejemplar del *Quijote*. Lo extraño es que no hallasen en Salamanca uno suficientemente digno, y utilizaran otro, magnífico, prestado por la Biblioteca de la Diputación de Guipúzcoa, en cuyos anaqueles se conserva. Así me lo contó el que fue director de ésta, Fausto Arocena, cuya veracidad no me es posible poner en duda.

CONGRESO CON FANTASMAS

Volviendo a Valencia, de donde nos hemos alejado un tanto, la segunda necesidad a que ha obedecido —esta vez, directamente— el congreso conmemorativo de junio pasado, es la muy imperiosa de organizar celebraciones, en que se encuentra un importante sector de la sociedad española de nuestros días.

Los que el primero de abril de 1939 estaban en el bando de los ganadores (o se tenían por tales: de esto trataremos en seguida) y cuantos, menos viejos o más jóvenes, han compartido sus opiniones, sus simpatías y sus fobias, se han dado durante casi cuarenta años un impresionante hartazgo de celebraciones

estruendosas. En cambio, los perdedores (o que creían serlo) y sus herederos políticos han estado sometidos, en ese particular, a un régimen de austeridad más que espartana. Sobre todo, no les era posible celebrar en España, oficialmente y a costa del contribuyente (es decir, como Dios manda), la conmemoración de una multitud de cosas acontecidas, precisamente, en suelo español. Y, como es natural y comprensible, están ahora sacándose la espina. Por eso, era absolutamente inevitable la celebración conmemorativa del congreso de 1937, lo mismo que —pocos meses antes— lo fue la del traslado del gobierno de Largo Caballero a Valencia, para la cual parece ser que Rafael Alberti proyectó un cartel, y que éste fue rechazado nada menos que porque en él figuraban los tres colores de la bandera republicana. ¿De qué colores se quería que se sirviera Alberti para su cartel, anunciador de unos actos que iban a celebrarse con el pomposo y no muy exacto título de «Valencia, capital de la República»? Así pescó el poeta gaditano el berrinche que pescó, y con razón.

Como, felizmente, viven todavía varios de los asistentes al Congreso de Escritores Antifascistas en Defensa de la Cultura, era obligado invitarlos al de este año. Y era inevitable que los que acudieron, una vez llegados a Valencia (y probablemente, ya antes de llegar), volvieran a recordar —unos con gozo, otros con melancolía, otros con sonrojo— aquellos días de su lozana y lejana juventud en que hicieron algo tan hermoso como clamar en defensa de la cultura y de la libertad y, simultáneamente, algo tan poco gallardo como plegarse a la disciplina estaliniana que excluía a André Gide e imponía determinadas actitudes, y algo tan poco propio de un intelectual como repetir borreguilmente los lugares comunes de la propaganda «republicana» que colgaban el sambenito de «fascista», con todas sus consecuencias (a veces, mortales), a quien se atrevía a denunciar incluso cosas tan evidentes como que la legalidad republicana era, en la zona llamada «republicana», la cosa más parecida a la carabina de Ambrosio; ni más ni menos que, al otro lado del frente, le colgaban el sambenito de «rojo» (también con todas sus terribles consecuencias) a quien se atrevía a denunciar incluso cosas tan evidentes como que la civilización cristiana occidental estaba defendiéndose allí, con harta frecuencia, por procedimientos que no eran ni civilizados ni cristianos (aunque sí, por desgracia, occidentales; porque, en eso de los procedimientos, ni el Occidente puede dar lecciones al Oriente, ni el Norte al Sur, ni viceversa).

En tales circunstancias, habría sido pedirle peras al olmo, el pretender que las sombras de Stalin y de Gide, entre otras, no planeasen como fantasmas, en junio de este año, sobre los congresistas de Valencia, acosándolos pegajosamente —nuevas versiones del *rat penat* de Jaime I—, para descargo de la conciencia de unos, irritación de otros y desconcierto de los más jóvenes, incapaces de dar crédito al calendario: ¿cómo era posible oír, en 1987, cosas que se creían superadas hace muchos años? Pues sí: esa es la incómoda y, al propio tiempo, saludable contrapartida de las tan ansiadas —y justamente ansiadas— conmemoraciones: que sirven para recordarnos las cosas, sin exceptuar algunas que, consciente o inconscientemente, nos empeñamos en expulsar de nuestra memoria. Porque la amnistía está muy bien, y a menudo es necesaria, en el mundo del derecho y en el de la polí-

tica. Pero es inadmisible en el de la historia. Una historia amnésica ni es historia ni es *na*.

SUPERAR NO ES OLVIDAR

Se ha hablado de cuestiones superadas, de conflictos superados, de contradicciones superadas... La mejor manera de superar algo, no consiste en olvidarlo, sino en analizarlo para entenderlo. Aparte lo cual, está claro que, por auténtica y sincera que sea la voluntad de superación, hay cosas que no están realmente superadas. Pues, si lo estuvieran, no se habría organizado el congreso de este año a partir del supuesto inamovible de que el bando «republicano» de nuestra guerra defendía efectivamente la cultura, la libertad y la República instaurada en 1931, como proclamaban los *slogans* de una propaganda cuya mendacidad no tenía —como no tenía la del bando de enfrente— más disculpa que esa, tan conocida, de que la guerra es la guerra, y en ella vale todo. Y es que no hay cosa como creerse en posesión de la verdad, para sentirse autorizado a decir mentiras.

Para superar realmente una situación que se había hecho interminable —por culpa, sobre todo, de los que eran (o se creían) ganadores en 1939; hay otros culpables y otras causas; pero la responsabilidad principal es de aquéllos— y de cuyas consecuencias directas aún no nos hemos librado (de las indirectas, por supuesto, no nos libraremos jamás), hace falta que, entre otras cosas, desaparezca el empeño en hacer comulgar con las ruedas de molino de la propaganda «republicana» de hace medio siglo, a tantos y tantos que, con razón, están hartos de que se les haya hecho, o se les haya querido hacer, comulgar durante años y más años con las distribuidas en los comulgatorios «nacionales». Y hace falta, asimismo, que no se continúe comulgando en éstos.

No es posible traer a la memoria el congreso de 1937 y olvidarse del pequeño detalle de que Stalin, ante cuyo mero nombre no les cabía a los congresistas más remedio que inclinarse reverentemente, a gusto o a disgusto, estaba realizando *justamente en aquellos momentos* la más terrible de sus famosas «purgas», que causó millones de víctimas, como es ya oficialmente reconocido en la Unión Soviética, y era sabido en 1937 por todas las personas medianamente instruidas y lectoras de una prensa medianamente informada e informante, sin otras excepciones (por desventura, numerosas) que aquéllas que, deliberadamente, deseaban ignorarlo. Inmediatamente después de la segunda guerra mundial, casi se dejó de hablar de ello; más tarde, el asunto sale de nuevo a relucir con cierta frecuencia; pero muchísimo menos a menudo que las matanzas masivas del hitlerismo. Es de suponer que, si la Unión Soviética hubiese sido vencida por los alemanes, habría ocurrido a la inversa. Y es que eso de ganar una guerra debe de ser estupendo. (Lo digo, ex profeso, con las mismas palabras, para mí inolvidables, aunque no con la misma alborozada espontaneidad, con que don Juan de Borbón y Battenberg comentó en febrero de 1973, la primera vez que hablé con él, algo que yo acababa de decirle sobre la longevidad de Franco comparándola con la de Tito, Adenauer o Churchill. Soltando

una carcajada y dándose un sonoro manotazo en uno de sus muslos, exclamó: «¡Es que eso de mandar debe de ser estupendo!»). Pero ¿qué es ganar una guerra?

¿QUIEN HA GANADO?

Llegamos así al meollo de la cuestión que inspiró la tan comentada, alabada y rebatida frase de Octavio Paz, en el congreso de este año, sobre qué ganó de verdad nuestra guerra civil. Su aserto de que, esa guerra, la han ganado la Monarquía y la democracia, nos obliga a hacernos algunas preguntas previas. ¿Es cierto que la guerra terminó el primero de abril de 1939? ¿Y si fuera cierto que no acabó ese día? ¿Y si lo fuera, que tampoco empezó en julio de 1936?

Ya en la primera mitad de 1935, en su libro *Anarquía o Jerarquía*, dijo Madariaga que España estaba en guerra civil desde la intentona revolucionaria de octubre del año anterior, 1934. Tesis que no puede rechazarse sin reflexión, frívolamente, aunque su aceptación implicaría que el bando que inició la guerra (el «agresor») no fue el mismo que en julio del 36: punto éste, en el que muchos ponen un énfasis especial y que, a mi modesto entender, viene a ser tan importante como la célebre cuestión de qué fue antes, si el huevo o la gallina. Pues quienes teníamos los ojos abiertos por aquellos años, veíamos a diario, o poco menos, que las agresiones venían, y se repetían, desde sitios contrapuestos; especialmente, a partir de febrero de 1936; hasta el extremo de que la situación en la mayor parte de España llegó a ser tan caótica, que el gobierno frentepopulista tuvo que desconvocar a última hora las elecciones municipales que había convocado para el 12 de abril y que nunca llegaron a celebrarse: no estaba el horno para urnas; y las de compromisarios para elegir al presidente de la República, que no hubo más remedio que celebrar el 26 de aquel mismo mes, constituyeron un pucherazo colosal que permitía poner en tela de juicio la legitimidad democrática (ya que no la legalidad formal) de la elección del presidente Azaña.

En cuanto a la terminación de la contienda, no es nada disparatado decir que ésta última se prolongó durante varios años, bajo otras apariencias y por otros procedimientos (y, en ocasiones, no tan «otros»: piénsese en la lucha contra el *maquis*, que hizo en la guardia civil tantas o más víctimas mortales que las causadas por ETA en casi cuatro lustros; sólo que aquéllas no venían en los periódicos). ¿No será, en consecuencia, correcto sostener la tesis de que, a lo largo del mucho tiempo transcurrido hasta que, en 1976, todos los españoles fueron llamados a decidir libre y pacíficamente, en las urnas, acerca del destino del país, no hubo en España paz, sino armisticio: un armisticio no convenido, impuesto por una superioridad militar que acabó siendo aplastante; pero que no era aún la paz?

Si la respuesta es afirmativa, y quizá deba serlo (en cualquier caso, bien podría serlo), Octavio Paz tiene razón. Ahora bien, en tal supuesto hay que concretar y ser exactos: hay que decir que la Monarquía vencedora no es una Monarquía cual-

quiera (también la autocracia franquista era una forma monárquica de gobierno), sino una Monarquía liberal y democrática. Y hay que añadir que la democracia vencedora no es una democracia cualquiera, sino una democracia liberal; porque hay otros tipos de democracia, desde la «orgánica» de Franco hasta la «popular» de los satélites de la URSS; mucho más próxima, ésta última, que la liberal, al espíritu que dominaba en el congreso de Valencia de hace medio siglo.

Si pensamos, en cambio, que la guerra terminó el primero de abril de 1939, está clarísimo que ni la Monarquía liberal y democrática, ni ninguna otra forma de la democracia liberal, resultaron vencedoras. Lo que pasa es que no fueron derrotadas, sino proscritas. Y no fueron derrotadas porque ninguna de ellas entró en liza. Desde el 19 de julio del 36, después del alzamiento contra el gobierno en un lado y de la revolución social y política en el otro, hasta el primero de abril del 39, no se disparó en España un solo tiro ni para defenderlas ni para restaurarlas; y si alguien creyó dispararlo, se trataría de algún despistado que, evidentemente, se había equivocado de guerra y lo mismo habría podido participar en la de Crimea o en la de Troya. Nadie —que yo sepa— discute esto en lo que atañe a la Monarquía liberal y democrática.

En cuanto a otras formas de democracia liberal, por un lado Franco dijo en Canarias que se sublevaba en defensa de la fraternidad, la libertad y la igualdad; y hubo quien se lo creyó; y por eso, verbigracia, dijo Unamuno en su discurso del 25 de julio, que él permanecía en el Ayuntamiento salmantino sirviendo a la República (se sobreentiende: a la de 1931); mientras que, por otro lado, la propaganda «republicana» afirmó siempre que la República liberal y democrática estaba siendo defendida heroicamente. Y eso de «heroicamente» sí que es cierto; pero lo que se defendía era otra cosa, a menos que tomemos por realidades no ya las apariencias —pues ni apariencias había— sino los toscos decorados que malamente se improvisaron para ocultar las realidades; y a menos que aceptemos como veraces los clisés falaces de la propaganda, en los que no creían ni sus autores ni quienes, en público, aparentaban hacerlo. Pues cualquiera que mirase a las realidades, y no a otro sitio (por ejemplo, a las tesis preconcebidas que estuviera empeñado en sostener), veía que el 19 de julio de 1936 la República liberal y democrática desapareció de los lugares donde había sobrevivido al alzamiento armado de la antevíspera y la víspera, cuando —una vez dimitido el gobierno conciliador de Martínez Barrio (tan fugaz, que no duró ni una noche)— las fuerzas sindicales y políticas de extrema izquierda recibieron las armas que reclamaban y se apresuraron, antes de empezar a hacer la guerra, a hacer la revolución que dio la puntilla a la ya moribunda «niña» del 14 de abril. En lo sucesivo, lo que se hizo es convertir a ésta en nueva Inés de Castro: colocar su cadáver en un trono para que aparentase reinar después de morir (en la medida en que este léxico cuadra a una escenografía republicana), y afirmar que seguía viva; afirmarlo con tanto mayor ahínco cuanto que era evidente que no lo estaba.

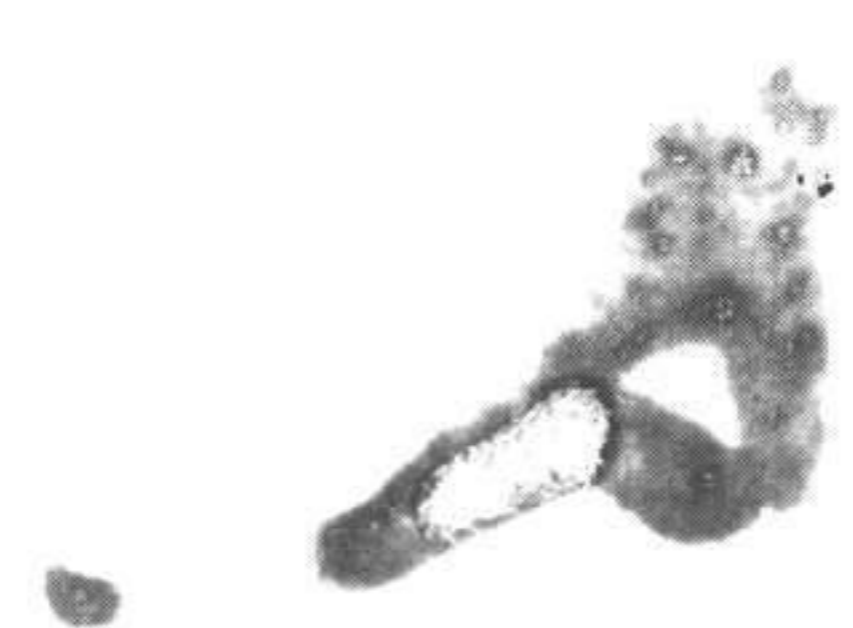
Si ahora resulta que todavía se da crédito a tales clisés (o, *mutatis mutandis*, a los del bando opuesto, como aún sucede en

algunos ambientes cuyos exponentes más típicos parecen ser ciertos medios castrenses tan intoxicados mentalmente que han olvidado arrancar las hojas del calendario), eso significa que la situación creada hace medio siglo está sin superar, ya que no en el campo bélico, sí en el psicológico. ¿O será que la guerra no ha terminado todavía, en cuyo supuesto no puede, por ahora, haber vencedor?

Pero ¿por ventura alguna guerra termina alguna vez? ¡Manes de Clausewitz y de Unamuno! ¿No es también la política, continuación de la guerra? ¿No hay también guerra en la paz? ¿Qué hacer entonces, de las tesis de don Octavio y de tantos otros? ¿Quién gana, si la Victoria, caprichosa, gusta de cambiar de sitio; si, inconstante y lasciva, hoy sonríe a éste, mañana a áquel, y se acuesta con cualquiera? (No así, por desgracia, la Justicia: tan casta ella, que no hay manera de encontrarla en el aposento de nadie y se mantiene especialmente alejada de aquél donde esté haciendo posada la Victoria).

Ignoro si el admirado historiador que preside actualmente los destinos del Instituto de España tiene la intención de conmemorar la fundación de éste, muy pronto hará cincuenta años. Si tal fuere su propósito y desea tener la fiesta en paz, me atrevo a aconsejarle que mire bien antes de decidirse, no vaya a ser que quede por ahí algún sobreviviente de la solemnidad fundacional (cosa improbable, pues en las reales academias no entra de tan joven como en los congresos de intelectuales; pero, con eso de que la gente se ha hecho escandalosamente longeva, nunca se sabe). Ya que, si algún académico de los fundadores sobrevive y siente nostalgia o sonrojo de aquel acontecimiento, podrían salir a flote cosas que algunos dan por superadas, y producirse berrinches, irritaciones, desilusiones y desconciertos semejantes a los que el congreso de Valencia acaba de provocar.

Aunque, a lo mejor, esto no le importa al profesor Artola, y con razón; pues la vida intelectual necesita sus berrinches, su irritación, sus desilusiones y sus desconciertos. De no tenerlos, más que «vida», sería «muerte intelectual». Y no es cosa de que, so pretexto de evitar incidentes, se le dé ahora la razón a Millán Astray.



FESTIVAL DE CINE DE SAN SEBASTIAN 87

Anjel Lertxundi

Los contrasentidos, tensiones y vacilaciones que vive un acontecimiento cultural como el Festival de Cine de San Sebastián son el humus sicológico sobre el que todo proyecto de cultura ha de cimentarse. Humus y proyecto que viven un determinado contexto político y han debido de arrostrar años no muy lejanos de indefinición política, desidia, ignorancia o miedo. No sería nada difícil profundizar en la historia más reciente del Pueblo Vasco a través de una crónica del Festival desde la muerte del Dictador.

La imposibilidad cada vez más trágica de cumplir con el objetivo directo del Festival, presentar al público el mejor cine del año, junto con otros planteamientos más o menos dirigidos a lograr plusvalía política del evento han acarreado que la recuperación del Festival se haya prolongado en exceso.

Pero son cosas archisabidas: la cada vez más apocada industria apuesta por Cannes y Venecia, y ante la ausencia de las grandes multinacionales del cine, los políticos, fácticos, autonómicos o centrales, tienen entre manos un oscuro objeto del deseo por el que no saben si apostar decididamente o asomar tímidamente sus esqueletos a las escaleras del Palacio Victoria Eugenia para la foto de rigor.

Basta con enumerar las dificultades: la crisis de la industria del cine que repercute directamente en la calidad de la oferta cinematográfica, los equilibrios presupuestarios a los que se ven siempre sometidos los rectores del Festival, los titubeos políticos del País que ha ido cambiando constantemente su política cinematográfica a razón de una, cada convocatoria electoral, la imagen que en los últimos años dio el propio Festival de haber perdido el Norte, la programación a menudo caótica...

Habría que haber enumerado una dificultad más: el desinterés del gran público. Pero hete aquí, misterios del comportamiento colectivo, que el gran logro del Festival de este año haya sido, precisamente, haber sabido granjearse su favor: las salas llenas y las maratones de cine multitudinarias, con la presencia de un público decidida y mayoritariamente joven. No se corresponde el dato con el aspecto que ofrecen las salas donostiarras a lo largo del año, pero la verdad es que puede tratarse de una vía para que las salas recuperen parte del público que huyó de ellas como de la peste. El Festival propicia lo que las salas deberían de mimar. Pero ésta ya es otra historia, colmada de ambición, incompetencia o, en el mejor de los casos, desidia.

LA PROGRAMACION

Los platos fuertes de la programación corresponden, teóricamente, a las secciones Oficial y Zabaltegi/Zona Abierta. La Sección Oficial se cerró con escándalo debido a que el Jurado Internacional concedió la Concha de Oro, máximo galardón del Festival, a «Noce en Galilee», película palestina dirigida por Michel Khleifi. Una boda, descrita minuciosa y morosamente a lo largo de una cinta de dos horas, sirve de pretexto para una confrontación sutil e intensa entre los invitados israelíes, militares en zona ocupada, y la población palestina. Película difícil, no tanto en su realización como en el mantenimiento de un equilibrio que, ahondando en las diferencias políticas, reflexionará sobre la casi imposible comunicación, sin caer en el doctrinarismo político. Película que, por otra parte, creemos que no fue del todo entendida tanto en su aspecto formal como en aquello que respecta a la valentía del planteamiento. De todas formas, la composición del Jurado que presidía Alain Tanner propició un premio, difícil y polémico, pero creemos que valiente. En la película había raudales de sutil poesía, algo inusual en el cine, y el Jurado lo tomó en consideración. Alain Tanner declaraba días antes de la concesión del premio su obsesión por valerse de la cámara como medio de expresión lírica. «Noce en Galilee» respondía a su requerimiento.

Hubo más. Hay que citar fundamentalmente «Slam Dance» de Wayne Wang, una historia en la que un dibujante de comic, enredado en el oscuro asesinato de una chica con la que mantuvo relación, ha de luchar por su propia supervivencia. La historia, contada innumerables veces en el cine, tiene, sin embargo, el aliciente de sus influencias en el mundo del rock, y, sobre todo, del comic. La estética de este último modo de expresión, su ritmo, sus peculiares elipsis son los elementos que configuran, formalmente, el interés de una película que, creemos, abre unas vías aún poco exploradas por el cine.

El público apostaba para la Concha por «High Saison», primer largometraje de Clare People, compañera de Bertolucci. A pesar de tratarse de su primer largo, Clare ha trabajado junto a Antonioni en «Zabriskie Point» o con el propio Bertolucci en «Novecento». La historia de la fotógrafa Katherine que vive idílicamente en un pueblecito de Rhodas, y que se ve obligada a ven-

der un antiguo jarrón griego para ayudar a su ex-marido, arruinado tanto económica como psíquicamente, tiene una textura consistente, una realización firme, pero algo quiebra. Puede ser la frialdad, la secreta sospecha de que se trata de un ejercicio.

Otra película que hemos visto infinidad de veces es «Candy Mountain» del realizador Robert Frank, película itinerante en la que el joven músico Julius busca al mejor fabricante de guitarras desaparecido veinte años antes. Nuestros héroes actuales esperan, y, en el mejor de los casos, salen al encuentro de Godot, y Godot siempre se encuentra en uno mismo.

Poco más dio de sí la Sección Oficial, modesta y, a veces, decepcionante. Pero ésta es una peculiaridad que viene repitiéndose año tras año, no sólo en el Festival donostiarra, sino también en el resto de los grandes festivales europeos. No se trata de decir que Hollywood haya muerto. Hace tiempo que Europa murió como mercado para Hollywood que, por otra parte, también ha dejado de ser lo que era.

No quisiéramos ser crueles con la sección Zabaltegi que, oficialmente, ha de dar cabida a realizaciones importantes que por una razón u otra no tienen cabida en la Sección Oficial. Pero poco a poco va convirtiéndose en la sección de los compromisos adquiridos, idónea para escurrir el bulto o no enemistarse con los amiguetes. Y, sin embargo, creemos que ha de prestársele la debida atención, por cuanto el festival donostiarra, con su sección Zabaltegi, puede y debe convertirse, sobre todo, en el escaparate idóneo para los nuevos y novedosos realizadores.

OTRAS SECCIONES

Al margen de la Sección Oficial, la retrospectiva dedicada a Robert Siodmak ha sido la estrella del Festival, la que ha acaparado más atención por parte del público. Sus películas eran desconocidas para un gran sector y, gracias al ciclo, en la que no sabemos por qué razones, no se ha programado toda su obra, ya que se obvió su última y decadente trayectoria europea, se ha podido conocer en profundidad a un gran director, arrinconado en su última época por la gran industria, pero personal y auténtico aún en la época en la que se sometió a los dictámenes de Hollywood. «Secreto que quema», «Cry of the city», «The killer», «La escalera de caracol» y tantas obras películas con las que logró convertirse en maestro del cine negro. Sus obras son un juicio a la justicia. En palabras del propio Siodmak, «un juez tiende fácilmente a no escuchar nada más que lo que quiere escuchar, y a no creer nada más que aquello que confirme sus sospechas». Películas vertebradas en torno a un rígido guión, nos revelan la angustia del ciudadano ante la burocratización de la justicia. La sombra de Franz Kafka había llegado, disfrazada por la cámara ágil de Siodmak, hasta Hollywood.

Heve Dumont, biógrafo de Siodmak, fue quien le bautizó como maestro del cine negro. Y, sin embargo, la obra de Siodmak se abrió a otro tipo de historias, como lo demuestran «Mollenard,

capitaine corsaire» o «The crimson pirate». Pero, una vez más, Siodmak no cae en las redes de rizar el género, sino que a través de estas historias de corsarios nos ofrece, una y otra vez, sus obsesiones, su ácida concepción de la vida...

Todo ello aderezado siempre por un humor ágil y ácido, tan característico en el Siodmak que años antes había rodado aquella deliciosa película titulada «El hombre que busca su asesino».

En cuanto a la Sección Los Olvidados, pretendía rescatar del olvido cintas que por un motivo u otro no habían tenido eco en su día, o estaban abandonadas en los archivos y filmotecas. La censura, los variados intereses de la industria o la incomprensión de la épica cerraron las puertas a la exhibición de muchas películas. La apuesta de la Sección era interesante pero no logró cuajar, ni tener coherencia, aunque contó con importantes películas como «Harakiri» de Fritz Lang, o «Village of the damned» de Wolf Rilla.

La Sección dedicada a Chile pasó sin pena ni gloria. El festival donostiarra, por imperativos de la industria y el mercado y quizá por propia vocación, siempre ha mostrado su interés por Latinoamérica pero año tras año los ciclos dedicados a una determinada filmografía latinoamericana no logran el interés del público.

OTRAS PELICULAS

En el Festival hubo más. El anticipo de lo que sería la última obra de Bertolucci, la adaptación de la novela de Foster «Maurice» dirigida por James Ivory, y que venía de ser derrotada en Venecia por «Au Revoir les enfants» de Louis Malle y, sobre todo, «Une flamme dans mon coeur» de Alain Tanner, e interpretada por Myriam Mézières. La poesía de aquel Tanner que nos cautivó con «La ciudad blanca», la búsqueda del sentido más profundo del sentimiento humano, la lucha entre la máscara y la autenticidad que siempre supone enfrentamiento y lucha, los territorios humanos aún por explorar por la cámara cinematográfica, la vida expresada desde un estado permanente de exilio interior... Poesía... Cuando dentro de unos pocos años nos pregunten por la edición recién finalizada del Festival donostiarra, suspiraremos y comenzaremos a hablar de «Una llama en el corazón», de Tanner, de Myriam Mézières, y su recuerdo disipará las lagunas que pudo tener el presente festival.



EUSKADI: UN LABERINTO CON SALIDA

Ramón Jaúregui

Vicelehendakari del Gobierno Vasco

«Este país vive en tiempos de tragedia y la tragedia se basa en una falta de adaptación absoluta al espacio y a un desconocimiento total del tiempo en que vive».

JULIO CARO BAROJA:
«El Laberinto Vasco».

Se ha dicho algunas veces que en Euskadi la transición no ha terminado todavía. Me parece una observación aceptable para indicar que la transición vasca ha sido un proceso más largo y complicado que la del resto de España. Es verdad que ya en opinión de Cánovas era el vasco un problema permanente en la construcción del Estado, pero no es menos cierto que la dictadura franquista fue un factor de primer orden para explicar el enconamiento del problema, la radicalización del nacimiento y la pujanza con que éste inicia la transición. Y es durante la transición cuando se manifiesta lo que Julio Caro llama tragedia: los vascos empezamos a tener problemas con el calendario y dejan de regir para nosotros los mismos parámetros espacio-temporales que para los demás españoles.

En efecto. El franquismo no hizo especiales distinguos geográficos en la persecución de todas las ideas democráticas, o, más simplemente, de todas las ideas que se le oponían. Pero las peculiaridades culturales y sociológicas hacen que en el País Vasco se suscite un particular sentimiento de agravio que fortalecerá la causa nacionalista y dará alas a su fracción más radical, dando lugar a un fenómeno con el que nacemos a la vida democrática y que nos acompaña todavía; el terrorismo de E.T.A.

E.T.A., que durante el régimen anterior había sido una brutal expresión de la disidencia, se convierte durante la transición en un trauma para todos los demócratas y en uno de los mayores peligros para la democracia española. Una democracia que trata de resolver el contencioso histórico de los vascos y lo hace con generosidad: al problema terrorista responde con la amnistía y a la demanda de autogobierno de los ciudadanos vascos con el Estatuto de Guernica.

La reivindicación nacionalista es una de las primeras que hace suyas la España democrática tras la muerte de Franco. La

voluntad de abrir un periodo nuevo en la historia de España era unánime entre las fuerzas democráticas y las ideas de autonomía y autogobierno fueron consustanciales al debate político desde el principio mismo de la etapa constituyente.

Es verdad que el proceso ha estado sometido a contradicciones notables, a vacilaciones coyunturales y que en su desarrollo se han cometido, sin duda, errores. Pero nadie puede cuestionar que la democracia española había apostado por la generosidad: hoy, ocho años después de la aprobación del Estatuto de Guernica los vascos nos hemos dotado de un nivel de autogobierno que nunca tuvimos y en un proceso tan rápido que no tiene comparación posible en el mundo democrático.

Recordemos a título meramente indicativo algunas de las conquistas que se han hecho en los diez últimos años: legalización de la ikurriña, aprobación de una amnistía que en noviembre de 1977 sacaba de la cárcel al último preso vasco, entrada en vigor de un régimen preautonómico con la formación de un Consejo General Vasco, restauración de Diputaciones Forales y Juntas Generales, derogación constitucional de las leyes abolicionistas de los Fueros, restitución del sistema de Concierto Económico, un Estatuto de Autonomía con facultades de autogobierno notablemente mayores que las que contemplaba el Estatuto del 36, el Gobierno Vasco, una Radio y Televisión públicas de la Comunidad, la Policía Autónoma.

Nunca tuvimos tanto. Ni con el estatuto del 36, ni en la mitificada etapa en la que nos regíamos por la foralidad plena. Tal como señala Fusi, «en 1979 se aprobó un Estatuto infinitamente superior, por todos los conceptos, al de 1936. Comparado con el actual estado autonómico vasco, el régimen foral anterior a 1839 se reducía a esporádicas asambleas de aldeanos».

Sin embargo, ninguna de las realidades señaladas ha sido suficiente para que el nacionalismo democrático se considerase copartícipe de un proyecto en común con el resto de las fuerzas democráticas españolas. Las vacilaciones y las contradicciones del proceso, por una parte, la presión del nacionalismo radical, por otra y los propios errores del Partido Nacionalista imposibilitaron a éste un compromiso expreso con la Constitución de 1978.

Es aquí donde empieza la etapa más dramática de la transición vasca, entretejida por los recelos y la insatisfacción, por la ambigüedad del P.N.V., el rechazo del mundo abertzale y el terrorismo como expresión más cruel de este rechazo.

Pero el abstencionismo táctico del P.N.V. en el referéndum constitucional ha legitimado en cierto modo el radicalismo nacionalista y ha dado verosimilitud a su pretensión de interpretar «las verdaderas aspiraciones» de las bases peneuvistas. Ni que decir tiene que en esta pugna, quien ostente el monopolio de lo nacionalista es el depositario exclusivo del «volkgeist», el espíritu del pueblo y, por ello, el único intérprete posible de la sociedad vasca.

A veces he pensado que el nacionalismo vasco se ve afectado en esta etapa de la transición por el síndrome de los maximalismos revolucionarios que Mario Vargas Llosa caricaturiza en «Historia de Mayta». En el mundo nacionalista vasco también se han sucedido las escisiones y las rupturas y el destino final de todas ellas, con la excepción de Euskadiko Ezkerra, ha sido la disputa de las señas de identidad y de la ortodoxia patriótica al viejo tronco del nacionalismo. Este es un factor que perturbara considerablemente la posibilidad de un proyecto moderno e integrador para el nacionalismo vasco y que intervendrá en buena medida en la pérdida de su hegemonía política.

Un proyecto de futuro utópico y la falta de pragmatismo en el seno de lo que se ha dado en llamar «la familia nacionalista» ha llevado a la aparición de cuatro partidos que se disputan encarnizadamente la mayor legitimidad nacionalista, la herencia del padre, persiguiendo los mismos objetivos.

Estas circunstancias han influido considerablemente en los grandes problemas del país durante la transición. El carácter exclusivista del nacionalismo, su falta de sintonía con la idea de España y su permanente disputa interna configuraron un marco de conflicto y de división social que ha dominado en Euskadi hasta hace bien poco.

La comunidad vasca apareció profundamente dividida a principios de los años ocheta, atravesada por contradicciones notablemente mayores que las que padecían otras comunidades de nuestro entorno.

Los vascos hemos estado divididos, en primer lugar, entre nacionalistas y no nacionalistas. Estuvimos divididos también por nuestras posiciones ante la violencia terrorista, por nuestro origen, por los barrios donde vivimos o por nuestros apellidos, por la cuestión policial, por el dominio o no del euskera...

El mundo nacionalista, a su vez, se dividió en todos los aspectos de la vida política: por su aceptación o no del Estatuto de Autonomía, por el modelo institucional interno que se quiere para Euskadi, por la situación de las ikastolas en la red educativa, por la forma (impositiva o no) de extender el euskera...

Pero todos estos elementos de división y algunos otros no serían más que pautas de una especial guía taxonómica para clasificarnos a los vascos, si no fuera porque nos atrincheramos frente a quienes no pertenecen a nuestro grupo, porque la división está preñada de intolerancia para con los demás, a quienes se niega, no sólo la razón, sino el derecho a la discrepancia.

Los adversarios se convirtieron en enemigos y los interlocutores en adversarios. Así se ha ido produciendo en Euskadi un proceso de tribalización, en el que los diferentes grupos estaban cada vez más incomunicados. Este proceso se ha dado en toda la sociedad vasca, no sólo en el mundo político, sino también en el sindical, en el universitario y en la calle.

Como en toda división tribal se da el hecho aparentemente paradójico de que las disensiones entre los más afines son las que registran enfrentamientos más apasionados y donde la carga de intolerancia es mayor. En un país como Euskadi, lleno de contradicciones que se expresan con rotundidad, no hay mayor contradicción que la que enfrenta al P.N.V. y a E.A., a Euskadiko Ezkerra y a quienes justifican, uno más, el asesinato de «Yoyes», a Euskadiko Ezkerra y a quienes dicen que la vía estatutaria está arruinada y que habría que empezar a buscar otra, al P.N.V. y a Euskadiko Ezkerra.

LA EUSKADI DE HOY

Siempre he sostenido que cualquier estrategia política que pretenda acometer el problema en profundidad, sólo puede emprenderse en el largo plazo. No hay soluciones de hoy para mañana a una cuestión que se arrastra desde hace un siglo y medio y que afecta a los comportamientos y a los sentimientos de una parte importante del pueblo vasco. Sin embargo, por primera vez desde el comienzo de la transición, comienzan a observarse una serie de elementos que permiten adivinar la luz del fin del túnel o pensar que lo que Julio Caro Baroja llamaba «el laberinto vasco» tiene una salida. Veamos algunos de los rasgos definitorios de la realidad vasca de ahora mismo:

El fenómeno terrorista está mejor combatido. Desde la formación del Gobierno socialista a finales de 1982 se articula por primera vez una estrategia, se coordinan, se orientan hacia unos mismo objetivos los distintos instrumentos con los que el estado hace frente al terrorismo. El año 1987 será un año importante en la búsqueda de la paz para el País Vasco. La estrategia antiterrorista que el Gobierno socialista viene desarrollando desde 1983 comienza a dar sus mejores frutos:

1) El aumento de la efectividad policial en la desarticulación de la infraestructura y los comandos operativos de E.T.A. ha sido más que notable. A lo largo de este año la acción policial ha conseguido desarticular una docena de comandos operativos de la organización terrorista, entre los que destacan los comandos «Madrid» y «Barcelona».

2) La colaboración internacional y, muy especialmente, de la cooperación francesa se han hecho irreversibles. El sur de Francia no será nunca más un santuario etarra.

3) La política de reinserción social sirvió para que E.T.A. Político-Militar desapareciera en sus dos ramas. Es cierto que los éxitos en este terreno con E.T.A. (m) han sido contados.

Pero aún así, no puede decirse que esta medida haya fracasado. Al asesinar a «Yoyes», E.T.A. da un golpe importante al proceso de reinserción, pero los efectos sobre la cohesión interna de la banda terrorista son negativos, al mostrar claramente la miseria moral de E.T.A. en su propio mundo.

4) La política de entendimiento entre los Gobiernos Central y Vasco en la estrategia contraterrorista ha dado resultados positivos. El mundo nacionalista ha cambiado sensiblemente de actitud sobre la pertinencia de las medidas policiales. Hace solamente tres años, las extradiciones de tres etarras acordadas por un tribunal francés, merecieron durísimas declaraciones del entonces lehendakari Carlos Garaikoetxea y la visita a Paris y Bruselas de dos destacados dirigentes nacionalistas para expresar su desacuerdo con este tipo de medidas. Este año, la expulsión de más de noventa presuntos terroristas por parte de las autoridades francesas, los registros de 120 viviendas y las operaciones policiales que siguieron en España a la detención de Arróspide Sarasola en Francia merecieron un comentario del portavoz nacionalista del Gobierno Vasco sobre la necesidad de las medidas policiales y su efecto positivo para la pacificación del País Vasco. La «jornada de lucha» convocada por Herri Batasuna fue un fracaso total. Fue criticada por todos los demás partidos nacionalistas y no cerró un solo taller, no paró un solo trabajador.

5) La implicación de la Policía Autónoma vasca en la lucha contra la delincuencia terrorista ha dado un paso adelante tras aprobar el Parlamento Vasco un plan de despliegue para la policía Autónoma Vasca en todo el territorio de la Comunidad Autónoma. Este plan contempla a la Ertzaintza como una policía integral, que se coordina con las F.S.E. y combate toda clase de delitos, incluidos los terroristas.

6) El consenso entre los partidos democráticos y las instituciones en la negativa a negociar políticamente con los terroristas es total. Las fuerzas políticas democráticas han reiterado solemne y formalmente su rechazo a la idea de negociar con los terroristas lo que sólo pueden negociar los ciudadanos con sus votos. Lo hicieron los partidos vascos mediante la declaración unánime de todas las fuerzas democráticas con representación parlamentaria, el 14 de marzo de 1985. Y lo volvieron a hacer a primeros de noviembre los partidos representados en el Congreso de los Diputados.

7) El afianzamiento y consolidación de la Autonomía como única vía para satisfacer la reivindicación de autogobierno del pueblo vasco es incuestionable. El marco jurídico que los ciudadanos nos dimos a nosotros mismos con la aprobación de la Constitución y el Estatuto de Autonomía es una realidad cada día más arraigada en la razón y en los sentimientos de los vascos.

La autonomía es consustancial a la democracia española y el grado de autogobierno que el Estatuto le permite al País Vasco es comparable al de un Estado federal alemán o un cantón suizo y les supera en su régimen financiero.

Quienes en su día rechazaron la posibilidad de subir al tren del autogobierno y anunciaron la elaboración de un Estatuto alternativo se han quedado definitivamente solos en su oposición a las reglas básicas de nuestra convivencia.

La prueba definitiva de este arraigo es que cuando alguna de las expresiones que hoy tiene el nacionalismo democrático

cede a la tentación radical y proclama la necesidad de buscar otra vía para el autogobierno porque en su opinión la vía estatutaria está arruinada, se ve en posición comprometida, entre el resto de las fuerzas democráticas y la indeseable compañía de los totalitarios y los partidarios de la violencia. Otro tanto ocurrió cuando la misma fuerza política se desmarcó del resto de los demócratas en el Congreso de los Diputados con motivo de la firma del acuerdo sobre la violencia.

8) La concienciación ciudadana contra la violencia en el País Vasco es un proceso que evoluciona favorablemente. A lo largo de todos estos años ha ido produciéndose un proceso de asimilación de la violencia por parte de la sociedad española y también de la vasca. Hay que lamentar que el miedo y la insolidaridad no han permitido a mis conciudadanos estar a la altura de las circunstancias en algunas ocasiones. Pero hay que destacar también que, gracias a la madurez democrática del pueblo español, los terroristas dejaron hace tiempo de representar una amenaza para el sistema y las instituciones democráticas.

Los terroristas están persuadidos de que no pueden ganar y de que no van a imponer sus tesis al pueblo vasco ni a la democracia española. Por eso han orientado todos sus esfuerzos hacia la negociación. Quienes hayan pasado algún tiempo en Euskadi hace unos años, no pueden dejar de recordar el eslogan «la amnistía no se negocia» que resumía entonces el ideario de los nacionalistas radicales.

Pero es que, además, están cansados y quieren volver. Los terroristas de E.T.A. no son fedayines. Quieren vivir y volver a casa y cada día que pasa es más evidente que el País Vasco a finales de los años ochenta nada tiene que ver con la dictadura y con la España franquista que estuvo en el origen y en los motivos de su lucha.

Siempre he pensado que la violencia terrorista era la cuestión más urgente que debíamos resolver en Euskadi. No sólo por ser nuestro problema más grave o por el tributo en vidas humanas que se cobra cada año, sino sobre todo, porque el terrorismo está en el origen o forma parte de casi todos nuestros problemas.

Es verdad que costará reparar los daños que ya ha causado a nuestras libertades, a nuestra convivencia, a nuestra economía y que costará restañar las heridas y aliviar los sufrimientos causados. Pero ha bastado el debilitamiento de E.T.A. para que empiece a desenredarse la madeja y la sociedad vasca empiece a enfrentarse a sus problemas en sus dimensiones reales.

El reciente discurso parlamentario del lehendakari Ardanza en el debate de política general es otro elemento fundamental para la racionalización y la integración de la política vasca y para que la moderación arraigue cada día con más fuerza en la familia nacionalista. Es la primera ocasión en la que una voz autorizada del nacionalismo establece con claridad que lo que separa a los nacionalistas democráticos de los violentos, no son solamente los medios sino también los fines que persiguen.

Todos estos hechos vienen a poner en evidencia la creciente soledad de los violentos en la sociedad vasca. Creo que no exagero al afirmar que esta es la primera vez desde los inicios de la transición en que las fuerzas democráticas en su conjunto ejercen más influencia en el seno del nacionalismo que la presión del radicalismo abertzale.

Algunas enseñanzas hemos sacado todos del proceso que he tratado de describir a lo largo de esta conferencia.

Sabemos que la ruptura del nacionalismo es una causa objetiva que favorece la radicalización de los distintos partidos a la búsqueda de la mayor legitimidad doctrinal. Pero también sabemos que favorece el entendimiento entre nacionalistas democráticos y no nacionalistas.

Hemos aprendido que no por hacer continuas y permanentes concesiones a las demandas del nacionalismo se acerca más la solución definitiva del problema. Creo que estamos ante un reto que va a exigir audacia y generosidad por ambos lados. Pero creo, también, que los rasgos de generosidad deben mostrarse en el marco de una relación de compromisos recíprocos.

Sabemos también que no es fácil que los nacionalistas vascos pongan límite a su proyecto autonómico. Estamos en un proceso no exento de contradicciones, pero hemos avanzado bastante en el encauzamiento del problema por la vía de la serenidad hacia su progresiva normalización. Lo que pretendemos en definitiva, es hallar un modelo de integración del País Vasco en el marco constitucional de España, atendiendo la demanda de autogobierno del pueblo vasco.

Eso es lo que probablemente buscamos todos, aunque es evidente que la abstracción de la fórmula permite un amplio margen para la discrepancia. Yo creo que el tiempo juega a favor de la moderación y que el nacionalismo vasco no tiene más que una posibilidad de ver realizado su proyecto de autogobierno. Sólo en España puede concebirse una autonomía vasca fuerte, con respeto a su personalidad cultural y a su especificidad financiera.

Creo que el nacionalismo vasco, —y me refiero a todo el nacionalismo vasco excepto al terrorista—, acabará siendo congruente con la única visión realista que hoy puede tenerse para cualquier proyecto de futuro. Porque a pesar de la insatisfacción que los nacionalistas muestran de manera permanente, se ha conseguido mucho para arriesgarlo con planteamientos insensatos o aventureros.

Hay que tener en cuenta, llegados a este punto, que el nacionalismo se mueve en torno a unos valores distintos que el resto de las ideologías. Los símbolos del autogobierno son tan importantes en su entorno político como los contenidos reales del mismo. Sólo así puede entenderse que para un nacionalista, el óptimo de autonomía está siempre en el máximo de autogobierno que se puede conseguir. En consecuencia, es tanto o más importante la reivindicación de nuevas transferencias como la administración eficaz de las que ya se tienen: es más importante

el despliegue de la Policía Autonómica que encontrar el esquema que proporcione seguridad en la Comunidad Autónoma y una Televisión propia que una buena programación televisiva.

Los nacionalistas, para entendernos, prefieren el huevo al huevo, pero el huevo autonómico es lo suficientemente importante para que empiecen a relativizar su orden de preferencias.

Creo, además, que los acontecimientos de la historia caminan en favor de una mayor normalización social y política del País Vasco y que poco a poco se va serenando la erupción sentimental que nos brotó en los últimos años setenta.

Cada día que pasa, los acontecimientos de política económica, defensiva, internacional, cultural, van abriendo las perspectivas, los horizontes de un pueblo que ha vivido mucho tiempo sin conocer a sus más cercanos vecinos.

Europa es una realidad recién terminada y no es probable que se produzcan cambios sustanciales en su diseño fronterizo durante los próximos cincuenta o cien años.

En esa perspectiva, los socialistas pactamos con los nacionalistas dialogantes y pragmáticos, con la intención de construir entre todos el régimen de autogobierno que nos permitirá sentirnos cómodos en el único país en el que podemos estar y en el que podemos ser libres en España.

Porque sólo desde el pragmatismo puede concebirse la comunidad vasca como un proyecto de futuro, con la participación de todo el pueblo vasco. Y sólo desde la prudencia puede construirse un futuro económico para el pueblo vasco.

SALIR DEL LABERINTO

He apuntado que empiezan a darse algunas señales positivas de que los vascos estamos reconquistando nuestra hora y nuestro lugar en el mundo y esa es tarea en la que debemos empeñarnos.

El problema terrorista está correctamente enfocado y en la vía adecuada para su resolución. Es hora de que los vascos abordemos el reto de los nuevos tiempos y eso exige, en primer lugar, que empecemos a mirar hacia el futuro y hacia afuera. Es preciso abandonar los vicios introspectivos que nos han dominado durante los últimos años y abrir las ventanas al exterior. Los problemas más urgentes de mi pueblo no es cuál va a ser el marco de relaciones con Navarra, ni el desarrollo del autogobierno, ni hacer concilios bizantinos para aclarar si «Euskadi» se escribe con «s» o con «z», sino alcanzar a subir al tren del futuro que pasa frente a nosotros, hacer frente al reto de la economía y emprender la búsqueda del bienestar.

Es verdad que todavía nos quedan por pasar algunos años duros. Todavía vamos a convivir algún tiempo con altas cifras de paro, porque las mejores previsiones de crecimiento económico no son capaces de absorber a los jóvenes que se incorporan cada año al mercado de trabajo, como consecuencia del alto crecimiento demográfico producido en la década de los sesenta.

Los índices de crecimiento y de empleo están por debajo de los que ofrece el conjunto de la economía española y aún no puede decirse que hayan terminado los ajustes en el proceso de reconversión industrial, localización estratégica.

Pero Euskadi también es un país con enormes valores potenciales para hacer frente a la crisis. Tiene una inmejorable localización estratégica; nuestra industria, con dificultades y con ajustes importantes, se está modernizando, se adapta bien a las exigencias del mercado europeo y de la competitividad internacional. Tenemos la crisis en la industria del acero y en el transformado de hierro clásico, pero también tenemos sectores punta y tecnología avanzada en el resto del aparato productivo. El vasco es un pueblo muy capaz, con una estructura demográfica joven, con una población laboral muy cualificada y muchos y buenos empresarios. El País Vasco tiene, en fin, una sólida cultura industrial que viene de antiguo y que es su mejor herramienta para hacer frente a la crisis.

Tenemos la infraestructura, aunque todavía no hemos creado las condiciones para que se produzca la inversión. Decía Keynes que nada hay tan tímido como un millón de dólares. Es una expresión lo suficientemente gráfica para definir una realidad económica evidente: la inversión requiere un panorama sin graves incógnitas en el horizonte, unas reglas de juego perfectamente definidas y claridad para el futuro político.

Hoy vivimos una época de revolución tecnológica que está cambiando el mundo. El reto de mi pueblo es emprender ese camino o permanecer como una región en declive para siempre. El Gobierno de coalición tiene que servir, yo creo que está sirviendo, para dar un impulso regenerador a la sociedad vasca, para poner todas nuestras capacidades al servicio de los objetivos de apertura, modernidad y progreso que reclaman, cada vez con más insistencia, sectores crecientes de los ciudadanos vascos.

El Gobierno de coalición tiene que servir también para acreditar una nueva imagen de lo vasco, comprometida con lo más nuevo, más dinámico y lo mejor de una sociedad que ha vivido durante demasiado tiempo replegada sobre sí misma.

El País Vasco y su Gobierno Autónomo al frente estamos orientando todos nuestros esfuerzos a estimular la inversión interna y crear las condiciones para atraer las inversiones del resto de España y del exterior.

Es difícil, pero sabemos cual es el camino. Tenemos que alcanzar definitivamente la paz, devolver el sosiego a una sociedad crispada por los efectos de la violencia, seguir garantizando la estabilidad política y la normalidad institucional, dotar al país

de un grado mayor de consenso sociolaboral y proyectar una imagen positiva del País Vasco en España y en el mundo.

Hay un memorable capítulo de «Cien años de soledad» que comienza diciendo que «el coronel Aureliano Buendía emprendió 32 levantamientos armados y los perdió todos». A los vascos, como al personaje de García Márquez, tampoco nos ha ido históricamente bien con la violencia. Pero es que, además, el terrorismo nos ha acreditado injustamente como un pueblo violento e intolerante. Tenemos que acabar con esa pesadilla, porque sólo así conocerán nuestros vecinos lo mejor de nosotros mismos. Solamente así dejarán de mirarnos desde el resto de España con esa mirada entreverada por el afecto y el recelo que late en los versos de Neruda:

«Es tu paz lo que amamos,
no tu máscara.
No es hermoso tu rostro de guerrero.»



NOTAS SOBRE LA PERCEPCION SOCIAL DE LA CUESTION DEL AUTOGOBIERNO EN EUSKADI

Arturo González
Sociólogo

El estudio de las opiniones de la población vasca sobre las cuestiones del nacionalismo y del independentismo por un lado, de las actitudes ante ETA por otro lado, consiste en definitiva en explorar un complejo fenómeno en el que se encuentran inextricablemente imbricados comportamientos sociales, atavismos psicológicos, ideologías esencialistas, reivindicaciones culturales y específicamente lingüísticas, estrategias políticas..., en un abigarrado compuesto del que convendría separar cada una de sus partes.

Ese estudio sociológico actualizado, cuya realización debe ser tarea urgente, constituiría una aportación enriquecedora para la propia sociedad vasca, necesitada de tomar cierto distanciamiento respecto de las graves cuestiones que se debaten en su seno.

Las notas que aquí se presentan han surgido como comentarios a un estudio cualitativo realizado en 1983 y a una serie de encuestas que abordan colateralmente las cuestiones objeto de este trabajo, cuyo posible único valor es el de repertoriar algunos temas en torno a la percepción social del nacionalismo y del independentismo y a la imagen que ETA proyecta en Euskadi, temas merecedores de un tratamiento más sistematizado.

LA HISTORIA RECIENTE EN LA GESTACION POPULAR DEL DISCURSO NACIONALISTA

Una investigación cualitativa realizada en 1983 en las tres provincias vascas ofrece algunos datos sobre la gestación en la sociedad vasca del discurso nacionalista e independentista.

Por otro lado, de las encuestas disponibles y que cubren el período 1980-1986, se puede llegar a definir el substrato en el que toman raíz la conciencia vasca y el sentimiento nacionalista:

- Una *cuna común*: el 67 por 100 de la población mayor de 18 años afirma haber nacido en Euskadi.
- Una *conciencia de pertenencia* a un colectivo diferenciado: el 47 por 100 se declaran sólo vascos o más vascos que españoles, frente al 32 por 100 que se sienten tan vascos como españoles y frente al 12 por 100 que se sienten sólo españoles o más españoles que vascos.
- Una *lengua propia*, el euskera, entendido o hablado por el 43 por 100.

Nacionalismo e independentismo derivan de una fuente común: el *vasquismo*: ideología, pautas de comportamiento social y sensibilidad individual, que agrupa en un conjunto diferenciador a las personas que se reclaman de la conciencia y del sentimiento euskaldun.

Por su parte, el vasquismo proviene de la historia. Pero no del conocimiento que las personas investigadas puedan poseer del pasado de los vascos, sino de un sentimiento más difuso que se manifiesta en las reuniones de grupo mediante expresiones que parecen tener un valor fundacional: «los vascos fueron vascos siempre»; «los vascos somos una nación de siempre». ¿Pruebas? Ahí está el euskera, una lengua cuyos orígenes y antigüedad nadie ha podido determinar con exactitud, y si el euskera es tan remoto ¿cuánto más no lo será el pueblo que lo creó?

Entre ese pasado mítico y hoy parece haber un vacío en la memoria colectiva de los vascos. Ya cerca de nuestros días y, salvo alusiones de pasada al Estatuto vasco de la República y sin mención alguna a los padres fundadores del nacionalismo vasco, la rememoración de la Historia parte de la época franquista, de la que habría arrancado el nacionalismo en su actual configuración.

Desde el punto de vista de la afirmación nacionalista, la etapa franquista es, contemplada retrospectivamente, la «edad de oro». Hay consenso universal en la sociedad vasca en la designación del centralismo represor franquista como el enemigo común; postulación de la identidad entre vasquismo y reivindicación nacionalista, entre movimiento popular y lucha democrática contra la dictadura centralista; unidad sin fisuras del nacionalismo, recordado hoy como un bloque homogéneo; aceptación popular de la legitimidad de la lucha de ETA, mantenida en el recuerdo como la punta de lanza de todo el movimiento naciona-

lista. Es el tiempo idílico del «todos unidos en la lucha por defender nuestra cultura, hablar nuestra lengua, afirmar nuestra identidad», tiempo en el que, tal y como se recrea a posteriori, el debate sobre la concreción política del nacionalismo no era relevante, la cuestión del independentismo socialmente inexistente.

Durante la transición, y siempre desde la mirada hacia atrás que proyectan los vascos nacionalistas, la imagen de armonía del movimiento nacionalista se va desvaneciendo paulatinamente. El triunfo de los partidos nacionalistas en las elecciones autonómicas de 1980 (65 por 100 de los votos) no es suficiente para ocultar la preocupación social que inspira la dispersión del voto nacionalista, que se repartió de la siguiente forma: PNV 58 por 100, HB 25 por 100; EE 15 por 100 y ESEI 2 por 100. La hegemonía del PNV dentro del bloque nacionalista en 1980 se derrumba estrepitosamente en 1986 como consecuencia del cisma que dio a luz un nuevo partido nacionalista: EA, y con ello se disipó definitivamente la ficción social de la unidad del movimiento. Tras las elecciones autonómicas de 1986 el voto nacionalista quedó así repartido: PNV 35 por 100; HB 26 por 100; EA 23 por 100 y EE 16 por 100.

HEGEMONIA SOCIAL DEL NACIONALISMO

Para los vascos, el concepto de nacionalismo no es unívoco sino que se utiliza para designar indistintamente una realidad social: valores, aspiraciones, estilos de vida, etc., en los que se expresa el «ser vasco» y una realidad política: sistema de organización de la vida comunitaria que tiene como fin primordial la defensa y promoción del «ser vasco».

En su primera acepción, el hecho más relevante hoy del nacionalismo vasco es la conciencia que se tiene de su hegemonía social. El proceso de atomización del nacionalismo en su aspecto político no le ha afectado en su aspecto social. El discurso nacionalista lo impregna todo, el sentimiento del hecho específico y diferencial de lo euskaldun parece haberse propagado por todas las capas de la sociedad. Ello ha sido posible gracias a las libertades formales que restableció la democracia, al orgullo reencontrado, y que ahora se podía expresar sin cortapisas, de ser vasco y a la reactivación de un mecanismo psicológico, ya presente en la etapa franquista y que ahora ha adoptado una nueva forma: del «nos odian y nos persiguen» (el Estado franquista) se ha pasado a la convicción de que «no nos comprenden y nos rechazan» (el Estado democrático e incluso el resto de la sociedad española). De sobra es conocido el efecto positivo sobre la cohesión de un grupo que produce la identificación de un supuesto enemigo común.

En la práctica social del intercambio simbólico, las dos acepciones del nacionalismo se hallan fusionadas porque se parte de un axioma: «si uno es vasquista necesariamente ha de ser nacionalista».

SIGNIFICACION SOCIAL DE LA AUTONOMIA Y DE LA INDEPENDENCIA

Vamos a intentar ahora explorar los significados sociales que se atribuyen a los conceptos de autonomía e independencia como posibles moldes para dar forma al proyecto nacionalista.

1. Autonomía.

La mayoría de los vascos expresa una clara voluntad de conseguir el autogobierno. Así lo manifestaban en 1984:

«La autodeterminación es un derecho histórico del pueblo vasco al que éste no puede renunciar.»

- Más bien de acuerdo 50%
- Más bien en desacuerdo 12%
- No sabe/no contesta 38%

La autonomía basada en el Estatuto de Guernica es considerada como un camino adecuado para llegar al autogobierno.

«El desarrollo generoso del Estatuto puede llevar a Euskadi a un grado satisfactorio de autogobierno.»

- Más bien de acuerdo 51%
- Más bien en desacuerdo 10%
- No sabe/no contesta 38%

Ahora bien, dos indicadores: «grado de autonomía alcanzado en relación con lo que se esperaba» y «funcionamiento de la autonomía», daban cuenta en 1986 de la distancia que mediaba entre el deseo y la realidad, al mismo tiempo que descubrían la existencia en Euskadi de dos bloques de opinión divergente de fuerza similar.

«¿En qué medida el Estatuto ha dado mayor, igual o menor autonomía que la que Vd esperaba?»:

- Igual 36%
- Mayor 7%
- Menor 39%
- NS/NC 18%

«Viendo el funcionamiento de la autonomía se encuentra Vd?»:

- Muy/bastante satisfecho 46%
- Poco/nada satisfecho 40%
- No sabe/no contesta 14%

Existe un sentimiento generalizado de que el Gobierno central sigue una política dilatoria en la transferencia de las competencias. Ya en 1984 por ejemplo, el 55 por 100 de la población

opinaba que el Gobierno vasco debería asumir todas las competencias en materia de orden público. Para quienes reivindican mayores cuotas de autogobierno, la autonomía representa dos realidades bien diferenciadas: para unos la autonomía es un fin en sí mismo y consideran que con el simple pero pleno desarrollo del Estatuto de Guernica se puede llegar perfectamente al autogobierno; para otros la autonomía no es más que un instrumento coyuntural para acceder a la independencia. Más adelante veremos cuál es la proporción de cada uno de esos dos grupos.

2. Independencia.

En 1980 y en 1984 se preguntó a la población vasca de 18 años en adelante cuál sería la estructura política más adecuada para Euskadi. Estas fueron las respuestas:

	1980	1984	
• Gobierno central fuerte	6%	—	
• Autonomía según Estatuto	24%	55%	
• Estatuto hacia independencia	25%	19%	
• Creación Estado independiente de Euskadi	22%	20%	47% 39%
• No sabe/no contesta	23%	6%	

Los partidarios de la independencia de Euskadi eran mayoría en 1980. La tendencia cambió radicalmente y quienes optaban por el autogobierno en el marco del Estatuto de Guernica representaban la mayoría absoluta en 1984. Un número considerable de ciudadanos vascos han recobrado confianza en sus instituciones durante ese período de cuatro años. No convendría sin embargo infravalorar el casi 40 por 100 de vascos que por una u otra vía siguen pensando que la mejor solución para Euskadi es la independencia, ni el 20 por 100 que aspiran a la independencia inmediatamente.

La investigación cualitativa descubre una vez más el fenómeno de la polisemia de conceptos políticos básicos: como el de nacionalismo, el concepto de *independencia* reviste dos significaciones bastante diferentes:

- El primer significado que se atribuye socialmente a independencia es el de *separatismo*, de *secesión* de Euskadi del Estado español. En este sentido, la independencia es un *objetivo político* a conseguir, pronto o tarde, por un camino o por otro y constituye la meta última del nacionalismo en su aspecto político.

- Independencia significa también *soberanía*, derecho del pueblo vasco a ejercer su autogobierno. Desde este punto de vista, la independencia es un *principio* de tipo casi moral por el que hay que luchar haciendo abstracción de la forma en que pueda realizarse el autogobierno.

Desgraciadamente no nos es posible ahondar más en la prospección sociológica del fenómeno del independentismo.

Hay considerables carencias en las fuentes consultadas, quedando por ello fuera del alcance del análisis aspectos fundamentales de la cuestión tales como: el perfil de los partidarios de la independencia en Euskadi: edad, sexo, profesión, lugar de residencia, partido por el que votan, nivel de educación, etc.; las razones por las que se prefiere la independencia al desarrollo del Estatuto como alternativa de autogobierno; las expectativas ante la eventualidad de un Estado independiente en Euskadi; las ventajas y desventajas de la posible secesión de Euskadi del Estado español, etc. En resumen, se hace necesario un estudio sociológico en profundidad que dé cuenta de la implantación de las ideas de independencia en Euskadi.



TERRORISMO Y MEDIOS DE COMUNICACION

(Una aportación al debate sobre el caso vasco)

César Coca García

(Profesor titular interino del Departamento
de Periodismo)
Universidad del País Vasco

A lo largo del pasado verano, una vieja polémica ha ocupado a periodistas y especialistas en medios de comunicación: la de la responsabilidad social de la prensa, y en concreto la de la responsabilidad ante los temas de terrorismo. Ciertamente, se trata de un debate muy viejo, que fue resucitado por unas palabras del ministro del Interior, José Barrionuevo, tras una oleada de atentados entre los que destacó el del centro comercial Hipercor, de Barcelona, que costó la vida a una veintena de personas.

Básicamente, la polémica surgió cuando el ministro dijo que los medios de comunicación social debían dar menos importancia a los hechos terroristas, ya que en la base de la motivación de sus autores está siempre la notoriedad. Al mismo tiempo, continuó el ministro, los medios de comunicación social deben tratar de otra forma los posibles errores o excesos de las fuerzas de seguridad durante la persecución o interrogatorios de los presuntos terroristas.

La Asociación de la Prensa de Madrid se pronunció el día 15 de julio sobre las palabras del ministro. Esta Asociación, la más importante de España por el número de afiliados, aseguraba que «entiende y asume el compromiso de solidaridad de todos contra la violencia y el terrorismo y afirma que esa actitud beligerante es la mantenida por los periodistas españoles; pero se ve obligada a recordar que, en cualquier caso, el insalvable foso entre la sociedad democrática y los terroristas es, precisamente, el uso por aquélla de recursos civilizados (...) La Asociación de la Prensa de Madrid reitera que la libertad de expresión es la primera de las libertades y base de todas las demás, y que no es sólo de los periodistas, sino de la sociedad democrática entera» (1).

(1) *Periodistas*, n.º 5, julio-agosto de 1987. Madrid.

Por una parte, es preciso hacer algunas aclaraciones a los planteamientos del ministro del Interior, y por otra hay que aclarar también ciertos aspectos de la nota de la Asociación de la Prensa de Madrid.

En cuanto al ministro, no hizo sino participar activamente, en su carácter de político con responsabilidades de orden público, en el viejo debate sobre la responsabilidad social de los medios. Aunque ya existían aportaciones teóricas anteriores, la doctrina de la responsabilidad social o pública de los medios se basa en el informe elaborado en 1947 por un grupo de expertos estadounidenses que integraban la Comisión sobre Libertad de Prensa, conocida como Comisión Hutchins. Para aquel grupo de intelectuales, la principal misión de la comunicación de masas consiste en elevar el conflicto social del plano de la violencia al plano del debate. Dicho de otra forma, los periódicos no sólo están para informar, sino también para cumplir otros objetivos en aras del bien de la sociedad (2). La cuestión central es, a partir de esta propuesta, quién determina esos objetivos que la prensa debe ayudar a cumplir. Es precisamente esta pregunta la que dio origen a un importante debate intelectual en los Estados Unidos hasta bien entrado el decenio de los setenta. Mientras los defensores de la teoría de la responsabilidad social aseguraban que son los propios periodistas quienes deben determinar tal cuestión, otros teóricos, encabezados por John C. Merrill, señalaban que nunca los profesionales del periodismo se pondrán de acuerdo en una cuestión así, de modo que será preciso que esos objetivos de interés general sean determinados por alguien con suficiente capacidad. Ese alguien no es otro que el Gobierno, pero entonces, dice Merrill, la teoría de la responsabilidad social se convierte en pura teoría autoritaria (3).

El tiempo, al menos en el País Vasco, parece dar la razón a Merrill, porque en ningún periódico se ha hecho el menor caso al ministro del Interior, y éste no verá satisfechos sus planteamientos a menos que los imponga coactivamente, de manera que estaríamos ante una gravísima limitación del derecho a la libre expresión.

Y ello sucede porque el acuerdo entre los periodistas para determinar que el fin de la violencia es un objetivo deseable no es posible, ya que no todos consideran que el término violencia engloba los mismos actos. Esta es precisamente la precisión que era necesario hacer a la nota de la Asociación de la Prensa de Madrid. Cuando este organismo hablaba de la actitud beligerante de todos los periodistas españoles contra la violencia y el terrorismo, no parecía tener en cuenta que importantes diferencias ideológicas presentes en la sociedad vasca hacen que el término terrorismo represente hechos bien diferentes, según quién lo utilice.

En todo este debate y en los planteamientos de Barriónuevo parece olvidarse una cuestión trascendental: la violencia tiene en la sociedad vasca una importante legitimación. Herri Batasuna, cuyos objetivos coinciden con los de Eta militar y que justifica de una u otra forma la violencia para la consecución de los mismos, obtuvo 238.000 votos en las últimas elecciones municipales en las cuatro provincias de las comunidades autónomas vasca y navarra. En las elecciones al Parlamento europeo consiguió 362.000, de los que 151.000 se depositaron en el resto de España. Estas cifras demuestran que no puede compararse a Eta con otros fenómenos como la banda Baader Meinhoff

(2) Cfr. Siebert, Fred S.; y Peterson, Theodore. *Tres teorías sobre la prensa en el mundo capitalista*. Ed. de la Flor. Buenos Aires, 1967, p. 87 y ss.; Rivers, William L.; y Schramm, Wilbur. *Responsabilidad y comunicación de masas*. Ed. Troquel. Buenos Aires 1973, p. 58 y ss.

(3) Para seguir la polémica, al menos en sus aspectos básicos, pueden revisarse los dos textos citados en la nota 2, y Merrill, John C. *El imperativo de la libertad. Filosofía de la autonomía periodística*. Ed. Edamex. México 1982, p. 124-31.

o el terrorismo árabe que afectó a Europa en 1986. Allí sí podía apelarse a un consenso de la prensa, porque se trataba de grupos violentos sin apoyo social. Pero la situación es muy diferente en el País Vasco.

DIFERENTES VALORES, DIFERENTE LENGUAJE

De entrada, en la sociedad vasca existe un grupo de ciudadanos numéricamente importante que no acepta la organización política adoptada por el Estado. Aunque con reservas, puede afirmarse también que no aceptan tampoco el sistema de economía de mercado. Todo ello hace que los valores que respetan y desean establecer como imperantes sean diferentes a los defendidos por el Gobierno central.

Así las cosas, el lenguaje es también diferente. Para los simpatizantes de HB, terrorismo no es la explosión de una bomba en un supermercado o el atentado contra un vehículo de la Guardia Civil. Terrorismo es la actuación de las Fuerzas de Seguridad del Estado cuando intervienen contra una manifestación a favor de la negociación o en homenaje a un miembro de Eta muerto; terrorismo es la actuación de los empresarios cuando reducen la plantilla de sus empresas; terrorismo es el establecimiento de la supremacía de la lengua castellana sobre la vasca en el ámbito de la Comunidad Autónoma; terrorismo es para ellos, en definitiva, lo que denominan política represiva y genocida del Gobierno hacia el pueblo vasco. Por el contrario, la actuación de Eta forma parte de la lucha del pueblo vasco por su liberación.

Con este lenguaje y con estos valores no es obligado estar de acuerdo, claro, pero es un tremendo error olvidar su existencia. Así las cosas, ¿cómo puede pedirse beligerancia contra el terrorismo a Egin, por ejemplo? A menudo, se ha acusado a este periódico de «sectario». La responsable de las páginas de Opinión del mismo se defiende así de esa acusación: «Por supuesto que sí. Somos sectarios con los que hacen una política contraria a los intereses de este pueblo, somos sectarios con los que tienen a su disposición todos los medios de comunicación del Estado, somos sectarios con los que traicionan los intereses de los trabajadores, con los que con su política impiden que el euskara sea nuestra lengua nacional, con los que van en contra de los intereses populares... Sí, somos sectarios como lo son todos los medios de comunicación». Parecida opinión sostiene Xabier Salutregi, responsable de las páginas de Euskadi: «Partimos, además, del supuesto de que el falso tabú de la objetividad solamente sirve para camuflar intereses concretos. Reclamamos, por el contrario, el derecho a la subjetividad, y con ello salir al ruedo de la comunicación con la credencial del servicio a una sociedad, la vasca, que es la que siempre tendrá la última palabra» (4).

(4) Egin. *Decenario Egin 1977-1987. Hamar Urte. San Sebastián 1987*, p. 308-9.

Está claro, por tanto, que Egin tiene una ideología y está próximo a un partido político que no cree en el sistema y quiere derribarlo. ¿Cómo ejerce su responsabilidad pública? Muy sencillo: luchando contra él. Es lo que han hecho otros muchos perió-

dicos en países y épocas históricas bien diferentes, mucho antes de que las doctrinas sobre la responsabilidad social de los medios de comunicación hubiesen tomado cuerpo (5).

LA NEUTRALIDAD COMO RECURSO

¿Cuál es la actitud de los restantes medios de comunicación, aquéllos que por su ideología entienden por terrorismo lo mismo que el Gobierno central? La respuesta es también sencilla, a la vista de las colecciones de los diarios: la más escrupulosa neutralidad en la narración de los hechos. Esta realidad contrasta violentamente con las recomendaciones de algunos prestigiosos autores. Carlos Soria y Juan Antonio Giner, de la Universidad de Navarra, en su primera recomendación dirigida a crear un periodismo para la paz, afirman que debe rechazarse el neutralismo informativo, como forma de evitar que los medios de información sean secuestrados por los terroristas (6).

De nuevo, la recomendación vale para otros lugares, pero no para el País Vasco. No es ocioso recordar que dos periodistas han muerto en los últimos diez años, Portell y Galdeano, víctimas de dos grupos armados de signo radicalmente opuesto; otro sobrevivió milagrosamente, Uranga; un cuarto perdió la visión de un ojo tras recibir una paliza, Barrena; y un número indeterminado de redactores y reporteros gráficos han sido agredidos durante manifestaciones o funerales.

La conclusión es sencilla: para muchos periodistas, la neutralidad en la información es una cierta garantía de integridad física o jurídica, porque otra amenaza nada desdeñable es la de los procesos judiciales, que en algunas épocas se han multiplicado por cuestiones como reproducir un comunicado de E.T.A. o las declaraciones de algunos líderes políticos. Por estas razones se han desarrollado unas muy especiales «técnicas» periodísticas que son extrañas fuera del País Vasco. Se trata, por ejemplo, de la proliferación de seudónimos o iniciales para firmar los trabajos relacionados con hechos terroristas, o la abundancia de comillas cuando se trata de reproducir opiniones a propósito de los acontecimientos narrados.

Pero no es sólo la neutralidad una actitud mental de los periodistas. Tampoco las empresas tienen un especial interés en que se carguen las tintas contra los terroristas, de manera que aunque se incluyen artículos de opinión y editoriales muy duros, la información es casi intercambiable entre unos y otros diarios. Esto es así por dos razones: la primera coincide con la de los periodistas, porque también las empresas velan por la integridad de sus instalaciones productivas; la segunda, porque está en juego la tirada y la credibilidad del periódico. No puede olvidarse, en relación con el segundo argumento, que algunos de los diarios de mayor tirada en la zona tienen entre sus lectores simpatizantes de HB o personas que, sin comulgar con las ideas y planteamientos de este partido, forman parte del colectivo que puede definirse como «izquierda abertzale». La pérdida de la neutralidad en

(5) Unas alusiones generales en Mac Bride, Sean, y otros. *Un solo mundo, voces múltiples. Comunicación e información en nuestro tiempo*. Ed. FCE-Unesco. México 1980, p. 29. Un caso concreto muy espectacular, el de Rusia, en Coca García, César. *El concepto de la prensa en la obra de Lenin*. Tesis doctoral. Universidad del País Vasco, Leioa 1987, Vol. I., p. 250 y ss.

(6) Cfr. Soria, Carlos; y Giner, Juan Antonio. *El secuestro de los medios de comunicación*, en Soria, Carlos (ed.). *Prensa, paz, violencia y terrorismo. La crisis de credibilidad de los informadores*. Ed. Eunsa. Pamplona 1987, p. 65.

esos diarios podría significar una merma en las ventas, algo que, como empresas, no pueden permitir. Pero es que, incluso para aquellos lectores alejados de la izquierda abertzale, la renuncia a la neutralidad sería interpretada como un periodismo militante que perdería de inmediato toda credibilidad.

La estrategia, además, no es privativa de los periodistas del País Vasco. Hace algo más de un año, Jean François Lemoine, director general de *Sud-Ouest*, periódico de mayor venta en el País Vasco francés, explicaba ante el Congreso de la Federación portuguesa de editores de diarios que, tras su experiencia en hechos terroristas —las instalaciones del periódico han sufrido diferentes atentados y algunos redactores han sido amenazados—, en el tratamiento de estas materias se imponen algunos principios: «No hacer comentarios, no correr riesgos dejándonos arrastrar por tal o cual razonamiento. Atenernos a los hechos, relatarlos lo más sencilla y sobriamente posible (...) Nos hemos esforzado en estos últimos años por tratar de introducir en el tratamiento de estas informaciones el máximo de sangre fría y darle el máximo de perspectiva». Y la conclusión final tenía mucho de amargura: «Cualquiera que sea la actitud adoptada, el terrorismo es incompatible con el funcionamiento normal de la prensa en un país democrático. No hay, pues, comportamiento ideal para el periodista que no está ni al abrigo de las leyes ni al abrigo de los golpes» (7).

(7) Lemoine, Jean François. *Terrorismo y periodismo en el País Vasco francés*. XXXIX Congreso de la Federación Nacional de Editores de Periódicos. Lisboa, 25-28 de mayo de 1986.

La frase de Lemoine debe conducir a la reflexión porque en verdad el terrorismo es incompatible con un funcionamiento normal de la prensa. Por eso se distorsionan los valores, hasta el extremo de que no valen planteamientos que podían ser lógicos en otro contexto.

En este sentido, las propuestas de Barrionuevo no carecen totalmente de fundamento. Por una parte, es lógico pensar que dedicar menos espacio a los hechos terroristas restaría motivación a sus autores, como se ha dicho con anterioridad. Schmidt y Graaf han señalado que el terrorismo trata de lograr ciertos efectos sobre personas que no son propiamente víctimas de esos hechos. El terrorismo busca la notoriedad y ésta es mayor, ha dicho Gómez Antón, cuanto mayor sea la brutalidad y más imprevisible la víctima (8). Es cierto que en la inmensa mayoría de los casos esa notoriedad se la brindan precisamente los medios de comunicación. Ahora bien, ¿sirve de algo que algunos periódicos, emisoras de radio y televisión resten importancia, de forma voluntaria, a esos acontecimientos?

(8) Cfr. Gómez Antón, Francisco. *La violencia como fuerza injusta; los efectos de su presentación en los medios informativos*, en Soria, Carlos (ed.), op. cit., p. 38.

Antes de dar una respuesta, situémonos en un caso hipotético: que la mayoría de los medios acepte entrar en el juego de los poderes públicos, lo que como ha podido comprobarse en estos meses no ha ocurrido. Pues bien, a estas alturas de la historia de la comunicación está más que demostrado que es la falta de información la principal generadora de bulos, exageraciones y una situación de angustia generalizada entre la población, que sabe que algo ha ocurrido, pero no tiene información precisa de los hechos en su debido contexto. Por otra parte, los periódicos que se convirtieran en la excepción, los que dieran mucha importan-

cia a esas noticias, se convertirían de inmediato en los más leídos. Como es de suponer que serían precisamente los más próximos a la ideología de los terroristas los que no aceptarían el juego del Gobierno, éste se encontraría con que había promocionado a los medios que con más ímpetu se oponían a su política, lo que viene a ser el efecto contrario del deseado.

Por otra parte, vivimos en lo que ya se ha dado en llamar la «aldea global», un mundo en el que es imposible mantener oculto un acontecimiento más allá de unas horas o, todo lo más, unos días. Ello significa que, aunque todos los medios —voluntariamente o por la fuerza— callaran en el interior del país, sería imposible evitar que las noticias se difundieran en el extranjero, como ya ha ocurrido en otras épocas.

Esta difusión internacional significaría, como de hecho ya significa, un obstáculo a la inversión extranjera en el país, y un notable deterioro de la imagen de éste. Aproximadamente lo mismo que ya ocurre en la actualidad.

Todas estas ideas, que son muy comunes entre los profesionales de la información del País Vasco, suenan a extrañas fuera de él. Así se explica el tratamiento que de algunas noticias hacen medios de Madrid u otras capitales, tratamiento que no se daría nunca en ningún periódico vasco. El gran problema de quienes escriben de terrorismo desde fuera del País Vasco o quienes hacen planteamientos sobre la que debe ser la actitud de la prensa desde Madrid, es el desconocimiento de la realidad, de esa base social que lo que ellos llaman «terrorismo» tiene. Ejercer la libertad siempre ha sido mucho más difícil, y sobre todo más arriesgado, que escribir sobre ella. Es precisamente ésta una de las cuestiones que ha revelado los principales fallos que tiene una de las más celebradas doctrinas sobre la prensa —la de la responsabilidad social— y donde mejor se observa que el estudio de la realidad desde un despacho universitario, lejos de los problemas inmediatos de las personas que hacen la información y se ven sometidas a diferentes presiones, a menudo por sueldos bajos, conduce a utopías irrealizables y a apreciaciones que no encajan con la cotidianeidad.

Por todo ello, no puede pedirse a los periodistas que viven inmersos en ese mundo, entre los procesos judiciales y las amenazas —según su ideología y el medio para el que trabajan— que renuncien a su escrupulosa objetividad. No solamente la siguen para guardar el difícilísimo equilibrio de su supervivencia, sino también para preservar sus fuentes informativas y su propia carrera profesional.



BAT PIRATENA

Ezin dezake inork adierazi
untzi fantasmek beren sotoetan zer daramaten:
urra, mirra, Koroiko bitxiak
ala urkatua izan zen kapitanaren burezurra,
 Ginebra pitxerra bibolina
 jotzen duen marinel itsuarentzat!
ala errege txolinaren txirkanda,
ala erregin burusoilaren ile postizoak
ala printze ezjakinaren katoia
ala Londresko estranguladorearen esku larruak.
Pirate fantasmek egumero
aireratzen dute beren bandera:
Lidoko kupleitistaren kulero morea.
 Ginebra pitxerra bibolina
 jotzen duen marinel itsuarentzat!

SIN RUMBO

Estoy desnudo al igual que el árbol quemado.
El alma en pena, andar errante.
Fumo demasiadas veces a lo largo del día
y acostumbro a leer en los periódico los crímenes más
elegantes.

Quisiera matar a los héroes ahogados.
Por ello arrojo manzanas al mar.
Violentemente, como si fueran disparos de pistola
en la noche que ha dejado escritas todas las ideas.
Las veo en la superficie ondulada como lunas menudas
fulgentes, enmarcadas en oro, huérfanas.
Son miradas que perdieron su rostro altivo.

Toda la consistencia se me viene abajo
en ese reposado gesto.

Amanecerán las manzanas
y yo me desharé en mi propia sombra.

Entonces arrojaré besos.
Que nadie recogerá.

BESO

Cuando te beso o me besas tú a mí
tal es el fragor de nuestros labios
que hasta las estrellas pierden equilibrio.
Son como niños jugando al trapecio
en la carpa luminosa y gigante del cielo.

Escapan por entre las ventanas, llamativas,
flores asustadas...

Tus ojos me dicen tantas cosas:
Que es bella la equidad entre los amantes,
Que todo campeón aprende con la derrota,
Que es de acero mi alma.

Que me regalarás tu colección de arena.

Llevas astrágalos confundidos en el oro
de tu suave cabellera.
Astros han dibujado a fuego
su silueta sobre tu piel

Juego con los relicarios de tu boca.

Como un niño ardiente y núbil.

En este beso apasionado.

NO PRODIGO

Lo se bien.
Va expandiendo metralla a su paso la tarde.
Pálida luz lástima la uva que enriquece en los lagares.
Indiferente muere el viento en la copa de los árboles.
Idolillos dorados descansan en los trigales.

Desolación santa de quien oír no quiere
tañer campanas en los tálamos nupciales
y por afirmar su condición de solitario
no acude a la llamada de los suyos
y no busca amparo más que en algún desnudo arrobo.

Al que enamorado no encuentra tierra con quien casarse.
Al que huérfano de pasiones busca la senda
cansada que conduce al olvido.
Al que ebrio de razón abandona semillas de laxitud.

A ése no inquieta la flauta del recuerdo.
Su infancia es un monte inexpugnable.
Su dolor, una mina no descubierta.
Su pena, fuente callada.

El no es el hijo pródigo.

ESPERANDO AL HALLEY

Un año. Otro umbral.

Te quedas contemplándolo como si fuera de muralla china,
al igual que la frase que sin decir se sobrentiende
siempre te asusta la línea blanca de sombra.
Tu cuerpo es un libro en el que el tiempo escribió
antiguos suspiros.

Un año. Otro umbral.

Siempre resuena algún eco escondido entre los apuntes
escolares,
los dioses conocen de sobra tus huesudas manos,
y la primera imagen desnuda se viste de diamantes,
joyas, oro y pierde valor.

Puedes llevar la vista atrás,
contemplar decrepitas estatuas portando sus cabezas
bajo el brazo, coser los recuerdos con hilos de sal y miel,
tus besos convirtieron la rana en rosa,
el Príncipe lejos quedó inmortal en una amarillenta
fotografía.
Si prefieres puedes mirar adelante,
al futuro, ese amo sin rostro,
los años se abren como vírgenes poco amadas
como soleadas avenidas...

Un año. Otro umbral.

Cementerio de tormentas, huracanes de perlas, (perlas he
dicho)
maestro que sabe pronunciar polen, semen, numen,
baúl lleno de cristales, mares, cartas,
cuya llave perdiste.

Tren que avanza a través de latidos,
la puerta que (amada) cierra la ausencia,
noche lastimada de tanto olerla.

Un año. Los demás se desharán en su loca carrera,
y el último traerá el alma de la nieve.

Siempre puedes decir aquí me quedo
y no cruzaré la frontera,
como el viejo Moisés no traspasaré el umbral
y me quedaré esperando al cometa Halley.



DOS PALABRAS SOBRE EL II CONGRESO MUNDIAL VASCO

Javier Corcuera Atienza

Universidad del País Vasco

Profesor Titular de la Facultad de Económicas

En 1956, al celebrarse el vigésimo aniversario de la constitución del gobierno vasco, se convocó en París el Congreso Mundial Vasco. Dicha reunión, celebrada entre los días 23 y 29 de Septiembre, dividió sus actividades en cuatro secciones: política, cultural, socio-económica y de vascos en el mundo, aunque su carácter fue, como no podía ser menos, básicamente político.

En el comienzo de la segunda mitad de los años cincuenta, con el régimen franquista afianzado políticamente tras los acuerdos de 1953, comienza el proceso de salida de la autarquía, lo que empezaba a tener consecuencias ventajosas para el pequeño y mediano empresario vasco y suponía la llegada de nueva mano de obra inmigrante.

Las cosas comienzan a cambiar en el mundo nacionalista, y apuntan nuevas formas de activismo entre sus sectores más jóvenes. El libro de Javier de Landaburu, *La causa del Pueblo Vasco*, expresa el inicio de una manera distinta de ver el mundo en el seno del PNV: las esperanzas de la postguerra mundial han acabado de desvanecerse, y ha quedado claro que no cabe pensar en ninguna forma de ayuda americana para conseguir la democracia en Euskadi ni en España.

En este marco, la convocatoria del Congreso Mundial de 1956 quiere ser la manifestación de una presencia y quiere ser un elemento de fortalecimiento político del Gobierno Vasco. Asisten a él los miembros del mismo, representantes de los partidos y sindicatos, personalidades que habían ocupado cargos de representación popular en el país con anterioridad al triunfo de la sublevación militar y vascos residentes en numerosos países de todo el mundo.

En lo que tiene de acto político, el Congreso escucha el informe del Presidente Aguirre (luego editado con el título «Veinte años de gestión del Gobierno Vasco (1936-1956)» (1), y aprueba una serie de conclusiones en las que, entre otros extremos, se proclama el Estatuto de Autonomía «como bandera de unión vasca, de lucha y de reivindicación insoslayable» y se afirma que el Pacto de Bayona, firmado en 1947, «constituye garantía de la unión pactada y de la cordial solidaridad en el empeño de restablecer

(1) Editado por Leopoldo Zugaza. Bilbao, 1978.

sobre sólidos cimientos la libertad y la democracia» (2). Es un intento de reafirmar políticamente una institución que empieza a sospechar lo que iba a ser su definitivo declinar.

Por lo que respecta a su vertiente técnico-científica, el Congreso no reviste importancia especial. Las recomendaciones realizadas por la «Sección Social-Económica» no tienen hoy más interés que el estudio de la ideología del PNV en esta época.

La trascendencia del Congreso Mundial Vasco no es, pues excesiva, y lo es mucho menos fuera de la órbita del nacionalismo. Pese a ello su evocación parece que fue la causa de que el recién estrenado primer gobierno Ardanza se planteara la celebración de un II Congreso Mundial Vasco, a celebrar con motivo del 50 aniversario del primer Estatuto y Gobierno Vascos y, luego, convocado entre agosto y diciembre de 1987.

Si la primera noticia de tal proyecto hizo pensar en la repetición de un acto o actos realizados a la mayor gloria del gobierno nacionalista y con el carácter ideológico que lo pomposo del nombre hacía prever, comenzó relativamente pronto a observarse que la organización del Congreso emprendía rumbos insospechados.

La primera sorpresa provino del nombramiento como Secretario General, encargado de echar a andar la organización, de un profesor universitario sin aparentes vinculaciones políticas y con un currículum en que destacan los aspectos académicos y no las fidelidades ideológicas.

Bajo la dirección de José Ramón Uriarte se realiza la no sencilla labor de traducción del Congreso ampulosamente concebido como Mundial y Vasco a algo más conectado con las ordinarias necesidades, sobre todo, de la investigación universitaria. En ese sentido, no deja de ser curioso que el escrito de Presentación del II C.M.V. se abra con un apartado de «Definiciones» en el que se intente traducir a prosa lo mundial y lo vasco, convertido en «internacional» y «convocado por el Gobierno Vasco»: «El Congreso que se convoca es de carácter mundial y vasco, estando ambos conceptos definidos del siguiente modo: — Mundial: se refiere a la ciudadanía de los participantes. Es, por

tanto, un congreso internacional. — Vasco: se refiere a la sociedad que, a través de su Gobierno, convoca el Congreso».

Junto a ello queda desde el principio claro que no se trata de uno sino de muy diversos Congresos sobre materias diversas y, en segundo lugar, que la vasquidad que se predicaba no tiene por qué afectar a los diversos objetos de estudio: «lo que realmente importa es que las contribuciones deben ser directa o indirectamente, relevantes para la sociedad vasca, o satisfacer una demanda social inmediata o futura y, en cualquier caso, deben ser relevantes para la disciplina en cuestión o estar situadas en la frontera de conocimientos de la misma».

A partir de aquí el Congreso Mundial Vasco inicia su andadura entre los dos ejes que le han seguido acompañando a lo largo de su realización: una concepción un tanto faraónica y una muy concreta atención al desarrollo de la potencialidad investigadora de la Universidad o, más en general, de la sociedad vasca. Siempre una actitud como de nuevo rico de contratar lo mejor y lo más caro pero, casi siempre también, a hacerlo desde las concretas posibilidades de los grupos organizadores.

Relativamente pronto, se observa, pues, que el Congreso Mundial no se organiza, como algunas iniciativas anteriores, para mayor lustre del nacionalismo, sino con el ánimo de intentar mejorar la imagen del País Vasco tanto en el interior del propio País como en España o fuera de España. Se trata de ofrecer la visión de una colectividad que, por debajo de las noticias sobre violencia y terrorismo trabaja e investiga y se trata de dar aliciente para el trabajo a la comunidad investigadora y posibilidades para que se relacione con sus colegas de otras partes.

He de decir que, supuestos algunos ejemplos precedentes sobre la forma en que los nacionalistas entendían las relaciones

(2) Cfr. **Texto de las conclusiones en Beltza, El nacionalismo vasco en el exilio (1937-1960) Txertoa, 1977.**

con el mundo de la cultura, el proyecto de Congreso Mundial Vasco fue una agradable sorpresa en casi todos sus extremos:

- En primer lugar por la atención con que se concibe y la perfección con que se organiza, lo que permite planificar los temas, los participantes y los trabajos a realizar por los departamentos autóctonos implicados.
- Por la generosidad en la dotación de medios, ofreciéndose a los grupos organizadores posibilidad de invitar a quien sea, con independencia de los costos de desplazamiento.
- De modo especialísimo por la inexistencia de mediaciones políticas en la determinación de los comités organizadores y por la plena autonomía que se les ha reconocido para establecer el objeto del Congreso y las características de los invitados.

El Congreso va articulando sus temas de estudio (o mejor, el objeto de los Congresos concretos que lo integran) básicamente desde la Universidad (quizás fuera mejor decir desde las Universidades —pública y privada— existentes en la Comunidad Autónoma), pero también desde la propia Administración.

Las propuestas de temas parten de los diversos Centros Universitarios (Facultades o Escuelas) o de profesores que, convocados por la organización del II C.M.V., conectan con dichos Centros. Los profesores interesados (directamente o a través de su Facultad) proponen tema, invitados y estructura del posible Congreso que son estudiados y adoptados por unas comisiones integradas por miembros de la Universidad con representación de la organización del II C.M.V. y, en casos, de la Administración.

Como afirmó el Lehendakari Ardanza en el acto inaugural, y como resalta de la lectura de los Congresos programados, el papel del Gobierno Autónomo ha sido muy limitado a la hora de establecer temas e invitados, que se derivan básicamente de los intereses de los universitarios organizadores. Ello no quita que, en casos, la Administración haya decidido temas (a veces explícitamente abandonados previamente por la comisión, digamos, académica o, en otras ocasiones vinculados con intereses o necesidades de determi-

nados sectores públicos) pero, básicamente, la mayor parte de los aciertos y errores en esta materia, son imputables sólo a la Universidad. Si, como se señaló críticamente, han abundado en el Congreso cuestiones que pudieran considerarse «ideológicas» o excesivamente vinculadas con el mundo de las preocupaciones nacionalistas, la razón de tal presencia no está tanto en la preocupación del gobierno cuanto en las de la Universidad. Por otra parte, ha de señalarse que tales temas tampoco han sobreabundado (3).

Aparte de los medios administrativos de que se dotó desde el comienzo la organización del Congreso, el presupuesto general del mismo fue aprobado sólo a partir de la información y estimaciones avanzadas por los diversos Comités Organizadores. El finalmente aprobado ronda los seiscientos millones de pesetas.

Con dicho dinero se han organizado 34 Congresos, cuya denominación puede verse en la nota anterior (en la práctica han sido más, dado que en algunos casos bajo un mismo rótulo se realizan sesiones paralelas de dos o más temas específicos). Se han convocado a varios cientos de investigadores y expertos, en casos, de prestigio reconocido internacionalmente y, junto a estos profesores invitados, han podido participar los comu-

(3) Esta es la relación de Congresos: **Lengua Vasca, Materiales Poliméricos, Avances en Pediatría, Inteligencia Artificial, Drogodependencia: Análisis multidisciplinar, Problemas actuales en la Ciencia Económica, Filosofía, Ética y Religión, Problemas de la Nutrición en las Sociedades Desarrolladas, Aplicaciones Biotecnológicas del Estudio de Membranas, Antropología, Geografía, Espacios Rurales y Urbanos en Áreas Industrializadas, Sociología del Nacionalismo, Ordenación del Territorio, Urbanismo y Medio Ambiente, Derecho Público de la Economía, Filiación, La Empresa Vasca ante el Futuro, Literatura, Los Derechos Históricos Vascos: La Política y la Historia, La Crisis del Estado y Europa, La Población: Situación Actual y Perspectivas, Educación, El Cooperativismo y la Economía Social en el Mundo, Oncología Pediátrica, Geología, El Sector Primario Vasco en el Siglo XXI, Diagnóstico en Psiquiatría, Biología Ambiental, Historia de Euskal-Herria, Administración y Sector Público, Arteriosclerosis Coronaria, Nuevos materiales estructurales, Energía, Telecomunicaciones, Tecnologías Avanzadas de Diseño y Fabricación.**

nicantes cuyos trabajos hayan pasado por la valoración positiva de un «Comité de programa» propuesto por los organizadores (4).

El desarrollo de los actos ha manifestado el deseo de conseguir, al margen de las finalidades académicas de los grupos organizadores, diversos objetivos: unos orientados a la publicidad en el seno de la sociedad vasca de los temas tratados y de las personalidades presentes; otros destinados a cambiar la imagen del País Vasco en el exterior, además de pretender el logro de flujos turísticos en el futuro por parte de los asistentes al Congreso.

Por lo que respecta a la apertura de los Congresos a la Sociedad, las finalidades no siempre han sido conseguidas.

La extraordinaria abundancia de congresos y su concentración en cuatro meses ha podido conseguir el efecto negativo de desinteresar a un público que no puede seguir todos los temas propuestos, más aún cuando simultáneamente coinciden varios. Tales perjuicios derivados de la superoferta han podido afectar, también, a sectores académicamente cercanos a los temas: se ha podido producir una cierta trivialización de la presencia de gentes importantes precisamente por la abundancia de tales personajes. En el mismo sentido, la prensa local ha dejado de considerar noticia aquellas presencias o el público lector de periódicos ha podido acabar dándoles menos importancia que las que hubieran merecido en otros casos.

En ocasiones, la voluntad de repartir los actos en las tres capitales ha podido suponer alejar los congresos del público universitario que inicialmente hubiera estado interesado en él.

Por otra parte, la riqueza de medios y la calidad de las prestaciones ha superado con exceso al nivel de atenciones que se reciben en los encuentros académicos aunque, como es claro, no trataba el Congreso de conseguir como único objetivo una vía indirecta de financiación de la Universidad.

Ha existido, sí, una cierta desmesura en casi todo, y se mantiene la sospecha de que hubiera existido más rentabilidad reali-

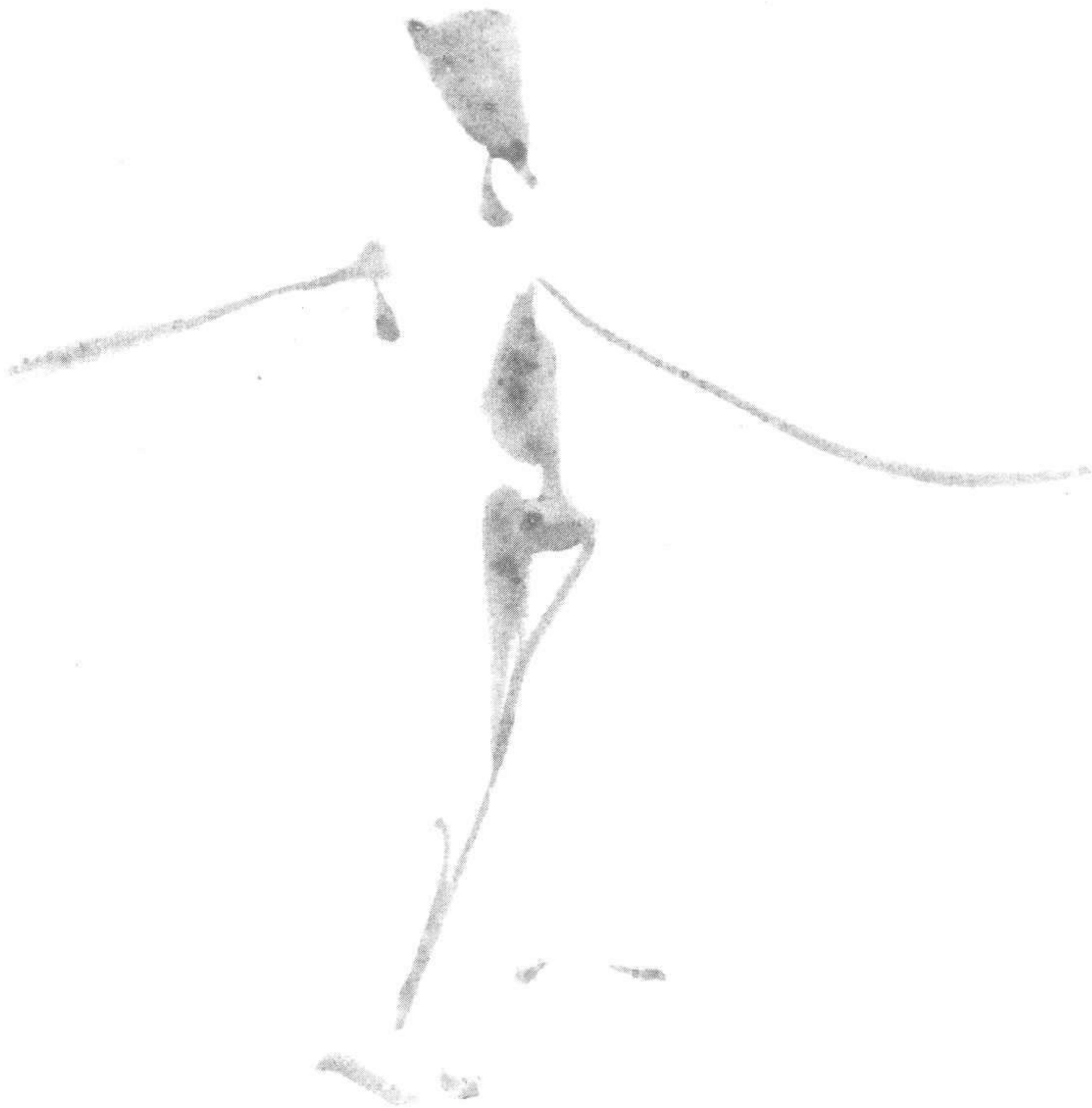
zando en dos años lo que se ha hecho en tres meses y medio.

Pudiera quizá pensarse que es un problema genético el que nos hace tender con tanta frecuencia a lo faraónico pero, con todo, creo que los millones invertidos no han sido, ni con mucho, los más improductivos que haya gastado el Gobierno Vasco: la Universidad ha tenido ocasión de relacionarse con Universidades y Departamentos españoles y extranjeros, y la publicación de las ponencias y comunicaciones supondrá normalmente una manifestación científica importante en casi todas las áreas afectadas.

A punto de acabar los Congresos se está planteando la posibilidad de estabilizar su funcionamiento mediante la creación de una «Academia Vasca de la Ciencia y de la Tecnología». Habrá que conocer más en concreto el proyecto para valorarlo, pero no sería malo que tuviera unos resultados, cuando menos, iguales a los que ha tenido el II Congreso Mundial Vasco.

Desde aquí, y consciente de las insuficiencias que ha tenido y de las limitaciones derivadas de su planteamiento, vaya mi felicitación a quien corresponda (y, desde luego, a quien supongo responsable de bastantes cosas, el Secretario General del Congreso Luis Gurrutxaga).

(4) Las cifras facilitadas por la organización del II CMV sobre ponentes, comunicantes y asistentes son las que siguen: un total de 750 ponentes invitados, de los cuales 122 trabajan en la Comunidad Autónoma, 215 en el resto de España, 273 en Europa Occidental y 4 en Europa del Este, 125 en América (la mayoría de ellos en los USA), 10 israelíes, 3 japoneses, uno del resto de Asia y 1 de Oceanía. Por lo que respecta a comunicantes, 490 procedían de la Comunidad Autónoma, 439 del resto de España, 143 europeos occidentales y 28 orientales, 27 americanos, 28 asiáticos y 4 africanos. El total de asistentes se ha elevado a 5.362. (Recuérdese que la organización no ha retribuido a los comunicantes).



LAS FUENTES OCULTAS DEL ROMANTICISMO VASCO

J. Juaristi

Universidad del País Vasco.
Facultad de Filología y Geografía e historia.
Departamento de Filología Española.
Seminario «María de Goyri»

Estas páginas nacieron de una insatisfacción con las conclusiones a que había llegado en varios trabajos anteriores (JUARISTI, 1984-1985, 1986, 1987). En todos ellos, sostenía que fue Joseph-Augustín Chaho quien emprendió la invención de la tradición romántica vasca, sobre la base de ciertos temas y motivos del iluminismo francés de la época de Luis Felipe. No acababa de admitir, sin embargo, que Chaho careciera de precursores en su tierra natal. 1834, año en que Chaho publica su primer texto claramente romántico (CHAHO, 1834), es una fecha demasiado tardía, teniendo en cuenta incluso el retraso con que el País Vasco se ha incorporado a todas las corrientes culturales modernas. Como hispanista, me había interesado en la polémica sobre la periodización del romanticismo español, en la que me inclinaba decididamente por la tesis de Sebold, que retrae hasta el decenio de 1770 el arranque de una sensibilidad romántica en la poesía española (SEBOLD, 1970, 1974, 1983). Pero lo que resultó más esclarecedor para el nuevo planteamiento que voy a presentar aquí, fue un artículo del historiador Román Basurto, artículo que su autor tuvo a bien darme a conocer antes de su publicación. Me sorprendió agradablemente comprobar que el trabajo de Basurto había abierto asimismo unas perspectivas insólitas de investigación en el área de la historia de la literatura euskérica, a través de una documentada conferencia que tuve ocasión de

oír en el homenaje que la Real Academia de la Lengua Vasca-Euskaltzaindia dedicó, el 20 de diciembre de 1985, a la memoria de Xavier María de Munive, conde de Peñaflovida y fundador de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País. En dicha conferencia, Xabier Altzibar trazó las líneas generales del despertar de una conciencia nacional vasca entre 1770 y 1830, con referencias continuas al artículo de Román Basurto. Digo que la sorpresa fue muy agradable, porque Altzibar y Basurto fueron los compañeros inseparables de mis años, universitarios, y nada podía complacerme más que advertir que, a pesar del distanciamiento posterior que nos impusieron las circunstancias familiares, profesionales e ideológicas, seguimos compartiendo algunos intereses. Por mi parte, siempre los he tenido por dos de los enseñantes e investigadores más valiosos con que cuenta nuestra Universidad y, en general, el País Vasco. No creo necesario añadir que tanto el artículo de Basurto (BASURTO, 1986) como el texto de la conferencia de Altzibar (ALTZIBAR, 1986) constituyen hoy el punto de partida de cualquier investigación seria sobre el tema que nos ocupa.

Sin embargo, he de confesar que la admiración que me producen los estudios de Basurto sobre el siglo XVIII vasco está teñida de alguna desconfianza. Quizá se deba esta a que su indudable perspicacia se

resiente de un prejuicio muy evidente para quienes lo leemos desde posiciones ideológicas distintas a la suya. Basurto es un historiador nacionalista. Un nacionalista liberal, desde luego, y hasta me atrevería a afirmar que liberal antes que nacionalista, pero nacionalista, al fin y al cabo. Sus convicciones políticas, vividas con entrega y sinceridad encomiables, se traducen, en el terreno de su labor historiográfica, en una compulsiva necesidad de lavar la culpa original del nacionalismo vasco —sus orígenes tradicionalistas e integristas—, descubriéndole antecedentes liberales y burgueses en épocas muy anteriores a Sabino Arana Goiri. Por supuesto, sus trabajos nada tienen que ver con las groseras falsificaciones del pasado a que nos tiene acostumbrados la historiografía partidista de cualquier signo, pero hay mucho en ellos de *wishful thinking*. Basurto, uno de los discípulos predilectos de Julio Caro Baroja, es, en el fondo, un barojiano neto, que sueña en una Euskalerría de tertulias volterianas de rebótica o de ilustrados de peluca empolvada que lo mismo escriben un tratado fisiocrático que bailan un minué al son de un venerable clavecín. En definitiva, Basurto sueña la Euskalerría que todos hemos soñado, pero que sólo existió en las inolvidables páginas de *El caballero de Erláiz* o de *Las inquietudes de Shanti Andía*.

En el artículo a que me refería, se acerca Basurto a la figura de un historiador vizcaíno de comienzos del siglo pasado, Juan Antonio de Zamácola. En la obra más conocida de este, una *Historia de las naciones bascas* publicada en Auch, en 1818, estando su autor exiliado por haber colaborado con José Bonaparte, Basurto cree ver una fusión de elementos neoclásicos y románticos, puestos al servicio de una tesis protonacionista. Siguiendo a A.D. Smith (SMITH, 1976), afirma que «hasta la época de la Restauración... hubo una gran relación entre neoclásicos y prerománticos en algunos puntos fundamentales cara al surgimiento de los movimientos nacionalistas. Así, por ejemplo, en el rechazo por unos y otros del *status quo* político, su búsqueda de las fuentes secretas de la solidaridad y de la unidad social, y la regeneración por medio de la educación y de la cultura, a fin de lograr un nuevo tipo de comunidad: la nación popular». (BASURTO, 1986:662). Aunque en desacuerdo en cuanto a la compatibilidad entre los principios políticos ilustrados y

el «nacionalismo popular» romántico (tesis que procede de Smith, pero que sirve a Basurto para proyectar en ella sus propias idealizaciones del nacionalismo vasco), reconozco que la caracterización de Zamácola como un historiador a medio camino entre el neoclasicismo y el romanticismo no sólo es acertada sino fecunda, y ello en un grado que Basurto, seguramente, no había previsto.

Zamácola se contó entre los seguidores de las teorías lingüísticas del sacerdote durangués Pablo Pedro de Astarloa. De hecho, llegó a publicar en 1822 un opúsculo titulado *Perfecciones analíticas de la lengua bascongada e imitación del sistema adoptado por el célebre ideologista Don Pablo de Astarloa en sus admirables «Discursos filosóficos sobre la primitiva lengua»*. Zamácola era uno de los escasos conocedores de esta obra de Astarloa, inédita hasta 1883. Poco antes de morir, en 1806, Astarloa había nombrado albaceas de sus escritos a Zamácola y a otro de sus discípulos, Juan Bautista de Erro y Aspiroz. El sistema de Astarloa, que Zamácola y Erro adoptaron sin la menor vacilación, consistía en la atribución de un significado gramatical a cada sonido o letra, o bien, como en términos más actuales lo ha definido Luis Michelena, en la elevación de cada fonema al rango de morfema (MICHELINA, 1985: 131). Lo importante, con todo, es que, ya en los primeros años de la centuria, Astarloa había conseguido agrupar en torno a sí a una serie de amigos interesados en sus ideas: a Zamácola y Erro, naturalmente. Pero también al sacerdote eibarrés Juan Antonio Moguel, si bien este discrepaba en muchos puntos de las tesis astarloístas. Durango y Marquina, las villas vizcaínas en que ejercían su ministerio Astarloa y Moguel, habían adquirido ya una cierta notoriedad en 1801, cuando Wilhelm von Humboldt visitó por segunda vez el País Vasco, gracias a la labor filológica de ambos sacerdotes (HUMBOLDT, 1801, 1975: 71-72). El grupo se componía, pues de dos guipuzcoanos (Erro y Moguel) y de dos vizcaínos (Zamácola y Astarloa). «Vizcaínos» todos ellos, si nos atenemos a la denominación genérica que se daba a los habitantes de las Provincias Vascongadas durante el Antiguo Régimen. «Vizcaínos» y, por tanto, hidalgos, según el principio de *hidalguía universal* sancionado por los Fueros. Pero no hidalgos del montón: Erro y Zamácola venían de linajes

de cierto peso en sus respectivas provincias. El hermano mayor de Zamácola, Simón Bernardo, era cabeza de los notables rurales de Vizcaya, y jugaría un papel destacado en los conflictos políticos de la época. Moguel, por su parte, estaba emparentado con el conde de Peñaflorida y con el sobrino de este, Félix María de Samaniego, el famoso fabulista (ARANA MARTIJA, 1986: 61-66). Conviene prestar atención a sus fechas de nacimiento: Moguel (1745), Astarloa (1752) y Zamácola (1758) son contemporáneos estrictos de la que Carlos-Peregrín Otero ha llamado «primera generación de grandes 'románticos'» —Goya (1746), Goethe (1749), Blake (1757)...—, y Erro (1773), de la segunda o central, la de Hölderlin, Hegel y Wordsworth, nacidos los tres en 1770 (OTERO, 1972: 354). Creo imprescindible, por lo que después se verá, añadir a la primera los nombres de Herder (1744) y De Maistre (1753).

Al estudiar la literatura histórico-legendaria vasca del siglo XIX, me llamó la atención el olvido en que había caído la obra de este grupo en los años centrales de la centuria. Pero constaté asimismo que Erro era uno de los autores más citados por Chaho, que parecía profesarle una admiración desmesurada. Ahora bien, no era éste el dato más significativo.

Entre 1880 y 1890, el movimiento fuerista se hallaba en su fase terminal. Arrollados por los grandes partidos de la Restauración y mirados con recelo por el carlismo, los fueristas se habían replegado hacia las únicas trincheras que nadie les disputaba: las de la agitación cultural. Pues bien, en 1880 el periódico integrista *Beti bat* publica, por entregas, el *Peru Abarca* de Juan Antonio Moguel, un híbrido de novela y diálogo pedagógico que había permanecido inédito desde la muerte de su autor, en 1804, bajo la custodia de los franciscanos del convento de Zarauz. Este hecho actúa como catalizador de una vasta operación de rescate de las obras del grupo de Astarloa, al frente de la cual se van a situar las más destacadas figuras del fuerismo crepuscular. En 1881 aparece en Durango la primera edición en libro de *Peru Abarca*. Un año después, en Bilbao, se reedita la *Apología de la lengua bascongada* de Astarloa. En 1883, Antonio de Trueba hace publicar, a expensas de la Diputación de Vizcaya y con una introducción

suya, los *Discursos filosóficos sobre la lengua primitiva*, de Astarloa, inéditos hasta entonces. En fin, en 1886, Vicente de Arana y Camilo de Villabaso, fundadores de la Sociedad del Folklore Vasconavarro y miembros conspicuos del fuerismo vizcaíno, impulsan la organización de unas Fiestas Euskaras en Durango, para honrar la figura y la obra del que ya por esos años empezaba a ser considerado el más preclaro hijo de aquella villa, eclipsando incluso la memoria de Fray Juan de Zumárraga. Las ideas lingüísticas de Sabino Arana Goiri —y buena parte de sus doctrinas políticas— son fruto de este neoastarloísmo. Cuando uno se pregunta por las causas de esta vuelta triunfal de Astarloa en medio de la fiebre postrera del fuerismo, no puede menos que recordar los desesperados esfuerzos que se han hecho en nuestro tiempo por insuflar nuevo aliento a ciertas ideologías agonizantes, mediante un regreso a las fuentes de las mismas. Del entusiasmo de Arana Goiri por las ideas de Astarloa da testimonio un desafortunado poemita en que llama al durangués *Euskeleuzkija* («Sol de los vascos»). Acertó Justo Gárate, casi medio siglo después, al referirse al autor de los *Discursos filosóficos* como «Pablo Astarloa el romántico» y más aún al señalar que su enorme popularidad estuvo «basada no en el raciocinio, sino en el sentimiento» (GARATE, 1936: 31).

¿Cómo la tediosa obra filosófico-lingüística de Astarloa pudo inspirar una literatura romántica? Aquí es donde se hace preciso acudir a Chaho, pero no ya como inventor de la tradición romántica, sino como refundidor y divulgador de las ideas del primer romanticismo, el del círculo de Astarloa (eso sí, como un refundidor original e imaginativo). Pero antes, hay que examinar el contenido del legado astarloísta y su relación con otras corrientes del romanticismo europeo.

Cuando en el siglo XVIII y comienzos del XIX se habla de «lengua primitiva», se está planteando subrepticamente la cuestión de la «religión primitiva» o, lo que es lo mismo, de la «revelación» hecha por Dios al primer hombre. Como observa George Steiner, «la tradición oculta sostiene que una lengua original, única, o *Ur-Sprache*, corre disimulada bajo nuestras discordias actuales y que tal vez se encuentra en estado latente bajo el áspero tumulto de lenguas rivales que siguió al derrumbe del zigurat de Nem-

rod. Este vernáculo adamita no sólo allanaba la comprensión recíproca de los hombres y su expedita comunicación. En mayor o menor grado representaba, encarnándolo, el Logos original y primitivo, el acto de creación instantánea por el cual Dios había, literalmente, 'hablado del mundo'» (STEINER, 1975: 58). La tradición oculta a que se refiere Steiner es muy anterior al Siglo de las luces. Hunde sus raíces en doctrinas como el gnosticismo o la Cábala. Se funda en la creencia de que la lengua primitiva, aquella de que Dios se sirvió para crear el mundo e infundió a Adán en el sexto día, era un calco exacto del universo material y espiritual. «Las palabras y las cosas engranaban perfectamente. Cada nombre y cada frase constituían una ecuación estrictamente definida entre los hechos y la percepción humana. Nuestro discurso se interpone entre la percepción y la verdad como un vidrio polvoriento o un espejo deformante. La lengua del Edén era como un cristal traslúcido; la atravesaba una luz de comprensión absoluta» (STEINER: 1975: 58-59). Quienquiera que la dominase, poseería en ella un exacto conocimiento del mundo, del alma, e incluso de la misteriosa naturaleza de Dios. Conocer el nombre primero de cada ser y someterlo a la propia voluntad son la misma cosa. Adán había tomado posesión del Paraíso *nombrando* a cada criatura con el mismo nombre mediante el cual Dios la había forzado a brotar de la Nada. Nombrar algo con su nombre primigenio no es sólo desvelar su esencia. Es también, y sobre todo, enseñorearse de ello. Así, los gnósticos buscaban los nombres secretos de los arcontes que rigen las esferas planetarias, para obligarles a abrir paso al alma que trataba de reintegrarse al Pneuma originario. Los cabalistas perseguían el Nombre que se ocultaba tras el de Yahvêh Elhoim, el Nombre que debía reunir en sí todas las claves de la existencia.

Pero, ¿cuál era la vía para alcanzar tales conocimientos? La división babélica había hecho estallar la lengua del Edén en setenta y dos turbulentas jerigonzas de que proceden, por corrupciones sucesivas, las lenguas que conocemos. La Caída Original había privado al hombre del Paraíso. Babel le arrebató el único bien que Yahvêh le permitiera conservar. Tres fueron, en suma, las opiniones que dominaron la tradición cristiana: la lengua primitiva se habría esfumado para siempre en la vega de Senaar, a la som-

bra de la Torre, pero el don de lenguas infundido por el Espíritu a los Apóstoles en la cena pentecostal era prenda de una futura *homoglosía*, de la reunión final de las lenguas cuando todos los pueblos hubiesen reconocido al Dios verdadero. Más extendida (y avalada además por San Jerónimo y Orígenes) se hallaba la que sostenía que era el hebreo la lengua infusa a Adán, preservada por Dios de la confusión para que fuera un día la lengua terrenal de su Hijo. Otros querían que las lenguas nacidas de Babel, los setenta y dos idiomas centrífugos que acompañaron a la triste progenie de Noé en la primera diáspora del mundo, participasen en algún grado de las excelencias de su antecesora. Esta, precisamente, fue la tesis definida por el licenciado vizcaíno Andrés de Poza en un libro publicado en Bilbao hace justamente cuatro siglos, en 1587: *De la Antigua Lengua, Poblaciones y Comarcas de las Españas*. Como antes que él lo hiciera el mondragonés Esteban de Garibay, cronista de Felipe II, Poza sostenía que el vasco pertenecía al grupo de las setenta y dos lenguas babélicas o matrices, reputadas por progenitores de todas las demás. Era lícito, en opinión del licenciado, predicar de aquellas una perfección semejante a la que tuvo la primera: «Pues como las hazañas de Dios sean siempre fundadas en una sabiduría altísima, así también es de creer que las setenta y dos lenguas babilónicas, como emanadas de Dios, sin duda fueran de muy profunda elegancia, y esta de manera que, según buena razón, no hubiera vocablo ocioso ni sílaba que careciese de misterio (...). De suerte que habemos de entender dos cosas: la primera, que en cada una de las lenguas babilónicas, el mismo nombre nos muestra alguna causa u oculta propiedad de la cosa porque fuese llamada así; y la segunda, que el nombre que no tiene esto es advenedizo, adulterio, carnal y no natural a tal lengua» (POZA, 1587-1959: 30v-31r.).

El libro de Poza es un fruto menor y tardío de la Cábala cristiana. Su autor no habría podido medirse con aquellos exégetas neoplatónicos de la Biblia cuya huella es visible aún en Arias Montano y en Fray Luis de León. No obstante, Poza llegaría a ser la fuente hermética del romanticismo vasco. Desde sus presupuestos cabalísticos, el licenciado explicaría la razón del número de las lenguas matrices, ese «setenta y dos» que se repite con escalofriante monotonía en

todas las tradiciones que, desde la India al Magreb, hablan de la primera separación de los pueblos: «setenta y dos fueron antiguamente las lenguas que habían de ocupar el orbe de la tierra, así como toda su circunferencia está rodeada de setenta y dos facies celestiales: treinta y seis a la parte del Norte y otras tantas a la parte de Mediodía. Porque seis veces doce, número que disponen los elementos, suman los dichos setenta y dos y otros tantos fueron los de la república de las doce Tribus, seis de cada uno. La causa de este número de lenguas, según la secreta Teología, fue por castigo de otros tantos parientes mayores que consistieron en la temeraria Torre de Babel» (POZA, 1587-1959: 12r.). Es curiosa la forma en que, algunas veces, la historia y el paisaje familiar condicionan la percepción del mensaje bíblico. Mi amigo Gabriel Aresti puso de relieve, hace ya tiempo, que, en su *Acto para la Nochebuena*, Pedro Ignacio de Barrutia había imaginado Belén sobre la falsilla del Mondragón del siglo XVIII. Algo parecido sucede con Poza: si este vio en los patriarcas de la dispersión unos «parientes mayores», es decir, si los vio como aquellos oscuros patronos feudales del campo vasco que en tiempos de sus abuelos habían assolado el país en una bárbara guerra de clanes, ello se debió, sin duda, a que antes se había representado la Torre de Babel como una versión descomunal de la torre de Muncháraz o de la de Butrón, o de la de cualquier otra de las casas fuertes de su tierra vizcaína. Obviamente, esto abona la presunción de que Poza era, en más de un aspecto, de una asombrosa ingenuidad. Pero no quita que le reconozcamos al menos alguna competencia en materia de hermetismo, sobre todo si tenemos en cuenta que el propio Steiner añade muy poco a lo dicho por el licenciado, cuando aventura que «el factor 6 x 12 sugiere que existe una relación astronómica con las estaciones del año» (STEINER, 1975: 59).

Algo había, en efecto, de cabalismo en las especulaciones numerológicas de Poza, y acaso más en lo que aduce como prueba incontestable de la perfección del vascuence: la adecuación del nombre euskérico de la divinidad a las cualidades excelsas del Ser que designa. «A Dios llama el vascongado *Jeun*, en una sílaba sincopadamente pronunciando todas las vocales, como si no hicieran más de una sílaba, el cual vocablo significa en vascuence, tú mismo bueno,

sentencia, por cierto, la más alta y breve que a Dios trino y uno, para demostrarle que lo es, podría atribuirse. A esta elegancia confirma que, como sin las cinco vocales ninguna pronunciación se puede pronunciar ni concepto manifestarse, así en este nombre *Jeuna*, que es compuesto de las cinco vocales, se apunta que ni forma, ni materia consiste sin aquel Dios que dio ser a todas las cosas» (POZA, 1787-1959: 33r.).

Pero atendamos ahora al contexto histórico del libro de Poza. Estamos en una fecha liminar, al final del período ascensional del Imperio Hispánico y en vísperas de su decadencia. La guerra de Flandes se da ya por perdida, aunque sólo hace dos años que Alejandro Farnesio ha tomado Amberes a los insurrectos. Falta menos de ese tiempo para el desastre de la Armada Invencible. La católica España se repliega sobre sí misma, aprestándose a resistir los embates de una Europa que, aunque dividida por las querellas religiosas, se da cita contra ella con una rara unanimidad. En el interior se apagan los últimos rescoldos del erasmismo. La ortodoxia contrarreformista, ya en la frontera de la Edad Barroca, se vuelve motivo de parancia. Los estatutos de limpieza de sangre y la clausura del estamento nobiliario impiden a plebeyos y descendientes de judíos el acceso a los cargos públicos. En resumen, los vascos están de enhorabuena. Desde mediados de siglo, una legión de segundones «vizcaínos» se había lanzado al copo de la administración de los Austrias, desalojando de los puestos burocráticos a quienes los habían ocupado desde la época de los Trastámara: los conversos. Cristianismo viejo e hidalguía universal; tales son los méritos que ostentan los «cántabros tinteros» para tomar al asalto los despachos de la Corona. En ambos alegatos, el antijudaísmo cumple un papel fundamental.

Poza, abogado del Señorío de Vizcaya y miembro prominente, en calidad de tal, de la casta oficinesca vasca, no es una excepción en este sentido. Sus cábalas euskéricas van dirigidas, casi exclusivamente, a sentar la superioridad del vasco sobre el hebreo. Como en la obra de Garibay, la lengua funciona en la de Poza como metonimia del pueblo que la posee. Al afirmar la prelación del euskera sobre las otras lenguas que se hablaron en España, tanto Poza como Garibay, y, después de ellos Baltasar de Echave o

Manuel de Larramendi, defendían tácitamente la de los vascos sobre los demás súbditos de la monarquía hispana. Análogamente, oponer el vascuence al hebreo suponía plantear una confrontación entre «vizcaínos» y conversos cuyo resultado decidiría cuál de los dos grupos se asentaría definitivamente en el aparato administrativo del Estado. El cierre del horizonte histórico favorecía, sobra decirlo, a los primeros.

A regañadientes admite Poza que «sea muy notorio que la primera y general lengua del mundo haya sido la hebrea» (POZA, 1587-1959: 7r.). Mantener lo contrario habría sido arriesgarse a imputaciones de herejía, no muy peligrosas, pero sí incómodas. Sin embargo, se lanza a socavar esta convicción en el terreno favorito de los cabalistas judíos, el de la idoneidad del hebreo para formular el Nombre del Altísimo, y lo hace con una astucia que desmiente en cierta manera la cazurrería que le habíamos supuesto: «Sólo el hebreo —afirma— puede competir en cierta forma en este vocablo con el vascongado, juntando de algún vocablo singular o plural, porque algunas veces dice la Sagrada Escritura hizo el hoim: otras veces dice hicieron el hoim. En que denota el misterio de la escena divina, a la cual igualmente compete el número plural como el singular; pero el vascongado, sin otra dicción y suplemento, muestra más claro y elegante la Santísima Trinidad, y esto de manera que en el trisílabo sincopadamente pronunciado señala la Trinidad como esencia inmutable principio de sí mismo, que nunca falta ni puede faltar, porque la *i* denota que sólo Dios tiene el ser, y el segundo vocablo demuestra que este ser es de sí mismo, y el tercer vocablo nos muestra el summo bien y summa felicidad de lo visible y lo invisible» (POZA, 1587-1959: 33r.).

Veamos qué implica estas afirmaciones. Si la doctrina trinitaria se hallaba ya inscrita en el acervo lexical del euskera, fuera esta lengua primitiva o babélica, quiere ello decir que los primeros hablantes del idioma, gracias a la sabiduría infusa que la misma lengua les proporcionaba, conocieron el contenido de la revelación cristiana mucho antes de que tuviera lugar la Encarnación. Los hebreos, por el contrario, sólo pudieron intuir a través de su lengua unas vaguísimas nociones acerca de la unidad y pluralidad de la «escena divina», y de ahí que fueran incapaces

de reconocer la divinidad de Cristo. Los vascos les tomaron en esto la delantera, resultando ser, a fin de cuentas, el único pueblo cristiano *avant la lettre*. El euskera se convertía así en una prueba inequívoca de la predilección divina, y el vasco en el auténtico pueblo elegido. En realidad, este argumento de Poza no era sino uno más en el cúmulo de despropósitos allegado por otros escritores vascos de su época en defensa de un «monoteísmo primitivo» de sus antepasados. Las supuestas «pruebas» de la existencia de este eran, las más de las veces, suposiciones fantasiosas o extrapolaciones de los métodos de la exégesis bíblica a ciertos textos de Estrabón sobre los antiguos cántabros, en quienes se quería ver a los antecesores del pueblo vasco. También por entonces los jesuitas de la Nueva España se empeñaban en descubrir en ciertos mitos y ritos de la religión azteca testimonios de una evangelización precolombina (LAFAYE, 1977), pero su búsqueda tenía un sentido radicalmente distinto de la de los tratadistas vascos. Para los jesuitas novohispanos, la liturgia azteca venía a ser un residuo corrompido del cristianismo llevado a tierras mejicanas por el apóstol Santo Tomás, alias *Dídimo*, a quien los indios llamaron Quetzalcóatl. Para los defensores del «monoteísmo primitivo» de los vascos, la Redención misma no habría sido sino un refrendo de la justeza y verdad de las creencias milenarias de aquellos. Los jesuitas de Méjico decían tantos disparates o más que los escritores vascos, pero hoy no podemos negarles una cierta grandeza moral, porque con ello perseguían la dignificación humana de los vencidos, una vindicación del indio que justificase la extensión al mismo del *ius gentium* nacido en las universidades españolas y lo sustrajese así de las sevicias de los colonos, entre los que los vascos se contaban ya por millares. Muy otra era la función reservada al «monoteísmo primitivo», que se esgrimía para defender unos privilegios de origen confuso y eximir a sus poseedores de probanzas de nobleza y limpieza de sangre.

Salvando las distancias, podría decirse que Andrés de Poza vino a representar para el romanticismo vasco lo que Jakob Böhme para el alemán. Como este, legó a la posteridad una *gnosis*; en su caso, una *gnosis* del lenguaje fundamentada en el vascuence como vía de penetración en los misterios de Dios y de la Naturaleza. Es evidente que

Poza no llegó a atribuir un significado a cada sonido, como después haría Astarloa. Su análisis de la palabra *Iaon* («Señor») se basaba en la identificación de cada elemento con un monema: *I* es un pronombre de segunda persona del singular («Tú»); *a*, una deixis («aquel»), y *on*, un adjetivo que tiene, efectivamente, el significado que Poza le asigna («bueno»). Sin embargo, el hecho de que cada elemento final del análisis coincidiese con una vocal, debió reforzar en Astarloa la seguridad en la excelencia de su propia hermenéutica, inspirada en el *Cratilo* y en la empleada por Davies y otros celtómanos. Más significativo es aún que Chaho sostuviera que el nombre que los vascos dan a Dios, *IAO*, contiene en sí la definición del carácter trinitario de su naturaleza: Vida, Dios Encarnado y Espíritu. Es cierto que en las teorías de Chaho habían pesado decisivamente las enseñanzas de su mentor, Charles Nodier, y, a través de este, las de Louis-Claude de Saint-Martin. Ambos se habían topado, en su búsqueda del primer nombre de la divinidad, con el *Jao* de algunas religiones sincréticas norteafricanas, pero, en definitiva, esto no hacía sino confirmar la exactitud de las intuiciones de Poza. Las cuales, por supuesto, influyeron poderosamente en los apologistas de la lengua vasca de los siglos XVII y XVIII, aunque ni Echave ni Larramendi se atrevieron a destituir al hebreo de su posición egregia, y se conformaron con el estatuto de lengua matriz para el euskera.

Fruto de la *hybris* aristocrática de una comunidad privilegiada, el mito del vasco como lengua babélica e idioma universal de la España primitiva atravesó incólume los siglos del Antiguo Régimen, y alcanzó las postrimerías del XVIII. Fu entonces cuando este y otros argumentos fantásticos que habían cimentado la legitimidad del sistema foral vasco se vieron puestos en cuestión por la filología y la historiografía de la Ilustración. Para lo que nos ocupa, son de primera importancia el artículo *Navarra* del *Diccionario geográfico histórico* de la Real Academia de la Historia, publicado en 1802, en que el escolapio aragonés Joaquín Traggia rebatía las pruebas tradicionales de la antigüedad del euskera, y las *Noticias históricas de las Tres Provincias Vascongadas*, de Juan Antonio Llorente, cuyos cinco volúmenes fueron sacados a la luz por la Imprenta Real entre 1806 y 1808. Por los lugares en que

fueron editadas, puede colegirse que ambas obras contaban con algún respaldo oficial, y es cierto que, como se ha repetido hasta la saciedad, las dos se insertaban de plano en la última ofensiva centralizadora del despotismo ilustrado contra los regímenes fiscales privilegiados de los territorios vascos (lo que, en sí, no prejuzga nada en cuanto al valor intrínseco de las críticas de Traggia y Llorente). Pero no adelantemos acontecimientos.

La guerra contra los ingleses de 1779-1783 dañó irreparablemente a la poderosa industria naval vasca, que arrastró en su caída a la siderurgia tradicional. Los síntomas de desagregación social se multiplican a medida que nos acercamos al Gran Pánico. Tras la Guerra de la Convención, el desastre se consuma. Extenuados por las exacciones sufridas durante el período bélico, los municipios vascos comenzaron a enajenar sus comunales. Esta primera desamortización agravó de inmediato la deteriorada situación de la economía campesina. La pequeña nobleza rural y el clero, sobre todo aquel sector de este que un historiador actual ha llamado «los proletarios de los diezmos» (FERNANDEZ DE PINEDO, 1974), acusaron muy pronto las consecuencias del empobrecimiento de los labradores. El impago de las rentas, unido a la ruina de los sectores protoindustriales (sobre todo de las ferreñas, propiedad en su mayoría de los notables) llevó a los estamentos superiores de la sociedad rural a una estrechez sin precedentes en los siglos anteriores. Y es en estos años finales del siglo cuando Godoy intenta paliar la quiebra de la Hacienda Real obligando a los vascos a soportar las mismas cargas fiscales que afectaban ya a los demás súbditos de la Corona, desde la promulgación del Decreto de Nueva Planta. Para ello, la abolición de los Fueros era un requisito imprescindible.

La primera maniobra de Godoy fue, sin duda, un ejemplo de maquiavelismo mal aplicado. En vez de apoyarse en los sectores de la sociedad vasca más interesados en la abolición (los comerciantes de las grandes villas), intentó atraerse a los notables rurales vizcaínos, a cuyo frente figuraba, como ya hemos visto, Simón Bernardo de Zamácola, el hermano del historiador. En connivencia con éste, Godoy impulsó desde 1801 la creación de un puerto en la anteiglesia de Abando, en la misma ría del Nervión. El pro-

yecto del Puerto de la Paz —llamado así para recordar el título de Príncipe de la Paz que ostentaba el propio Godoy— habría supuesto, de llevarse a cabo, el hundimiento del comercio bilbaíno. A los notables rurales la idea no les disgustaba: venía a sacarles de sus apuros y les permitía además humillar a Bilbao, su enemigo ancestral. La pérdida de los Fueros no parecía un precio demasiado caro.

Pero los bilbaínos se adelantaron. Denunciaron la operación como un golpe mortal contra los Fueros, y consiguieron así levantar a los campesinos contra los notables. La revuelta, que pasaría a la historia del Señorío como «la Zamacolada», estalló a mediados de agosto de 1804, y, aunque fue prontamente reprimida, hizo que la nobleza rural se desinteresara del proyecto de Godoy y le retirara su apoyo. No obstante, Godoy siguió presionando en contra de los Fueros hasta que fue él mismo derribado por otra asonada popular. Las *Noticias históricas* de Llorente representan la plasmación de esa política antiforal de Godoy entre la Zamacolada y el Motín de Aranjuez, y lo cierto es que infligieron una herida de muerte a la historiografía apologética vasca. Pero la reacción contra la obra de Llorente pertenece a otra historia: la de la literatura histórico-legendaria del fuerismo.

Es en el período comprendido entre la paz de Basilea y la Zamacolada, en esos ocho años que Gárate ha llamado «la época de Astarloa y Moguel» (GARATE, 1936), donde hay que situar el nacimiento del romanticismo vasco. En 1802 concluye Moguel su *Peru Abarca*. En otro lugar, he definido esta obra como «una defensa de la vieja sociedad en trance de desaparición: una defensa populista, porque, por primera vez en la historia de la literatura euskérica, un escritor fija su mirada en el mundo campesino para encontrar en él las semillas de una posible regeneración del pueblo vasco» (JUARISTI, 1987: 69). Aparentemente, *Peru Abarca* es una obra clasificable dentro del repertorio de la literatura pedagógica del neoclasicismo, en la línea de los textos instructivos que promovía por entonces la Sociedad Bascongada de Amigos del País. El modelo que Moguel reconoce explícitamente haber seguido es, como en otros muchos casos del «nuevo clasicismo español», una obra renacentista: los *Diálogos* de

Juan Luis Vives. Y, sin embargo, la pedagogía de *Peru Abarca* es una pedagogía contrailustrada, antineoclásica y plenamente romántica. Los designios de Moguel son precisamente los opuestos a los de Peñafloresta y Samaniego. En el prólogo, la única parte del libro escrita en español, declara que «estos diálogos no se dirigen a la instrucción de la juventud bascongada, sino a la de los que son tenidos por muy letrados». Moguel invierte los principios filantrópicos del neoclasicismo. Pretende sentar a los maestros en los bancos de los alumnos, desautorizar a los *filósofos*, utilizar contra los neoclásicos sus propias armas, poner el mundo al revés, «ilustrar a los ilustrados» con la sabiduría de los que nada saben, de los campesinos. Un siglo después, otro vasco, Miguel de Unamuno, lanzará un mensaje similar a las minorías cultas españolas en los ensayos que componen *En torno al casticismo*. Ambas obras son elegías románticas disfrazadas de diálogo novelado y de género ensayístico. Moguel inaugura con *Peru Abarca* un nuevo género, la apología ruralista, que llegará hasta Unamuno, a través de su primer maestro, Antonio de Trueba. Lo que sorprende, sin embargo, es que se haya convertido en un tópico de la historiografía literaria vasca la afirmación de que *Peru Abarca* es un eco de la idea rousseauiana del *buen salvaje*. Porque, como se verá, ni ésta ni las obras posteriores salidas del círculo de Astarloa reproducen idea alguna del filósofo ginebrino. Más bien, son su antítesis. Pero ya llegaremos a ello.

Reparemos en el título completo del libro de Moguel: *El doctor Peru Abarca, catedrático de lengua bascongada en la Universidad de Basarte. Diálogo entre un rústico solitario bascongado y un barbero callejero llamado Maisu Juan*. Quien no conozca su contenido se lo figurará como una amable celebración de la picardía y el ingenio aldeanos, en la línea de ese fenómeno literario que se ha definido en alguna ocasión como inversión de la sátira contra el villano, y que tiene sus precedentes más ilustres en un texto latino ampliamente difundido en la Europa medieval y renacentista, el *Dialogue Salomonis et Marcolphi*, y en los libros «populares» más leídos y «escuchados» por los campesinos de la Europa católica durante el Antiguo Régimen: *Le sottilissime astuzie dei Bertoldo* (1606) y *Le piacevoli e ridicolose semplicità di Bertoldino* (1608), del boloñés

Giulio Cesare Croce (1550-1609). O quizá lo tenga, con cierta razón, por una obra reconducible a la tradición inaugurada por el más famoso contemporáneo de Bertoldo y Bertoldino, la del Libro por antonomasia de la Edad Moderna. Una sola ojeada a la ilustración de la portada de la edición de Durango de 1881 basta para cercionarse de que el artista, quienquiera que fuese, tuvo conciencia de la relación entre ambas obras. Maisu Juan aparece allí a lomos de un rocín escuálido. Flaco y estirado, tocado con un ridículo sombrero de alta copa y con un paraguas en ristre, compone una figura que suscita de inmediato al recuerdo de la más socorrida iconografía quijotesca. No es casual, claro está, que Maisu Juan sea un barbero, como Maese Nicolás. Ante él, Peru, a pie y cubierto con el chambergo típico de los campesinos de Vizcaya, se nos aparece como un trasunto de Sancho. Como «Sancho», «Peru» es nombre de una rusticidad y de una comicidad proverbiales y emblemáticas, habitual en los protagonistas de multitud de facecias folklóricas. Quizá Moguel tuvo además presente —y ello denotaría, de ser cierto, una ironía magistral— un tercer nombre que establecería un nexo secreto entre el escudero manchego y el «rústico solitario bascongado»: el de Sancho Abarca, el monarca navarro que iba a convertirse pronto en uno de los héroes de la leyenda romántica vasca.

Peru es un «rústico solitario», en efecto, y esa característica le opone al «callejero» Maisu Juan. «Callejero» —*Kaletar* en euskera— es el hombre urbano, el de la ciudad o de la villa. Se oponen así el aislamiento y el sinoiquismo, la autosuficiencia y la comunidad. Pero sería erróneo tomar a Peru por un avatar de Robinson, por un auténtico héroe de novela. Peru no es el «individuo épico» hegeliano o, para citar la conocida definición de Lukács, el héroe «demoníaco» y ruptural que persigue unos valores imposibles en un universo degradado. Al contrario, es el símbolo de una comunidad, de una comunidad de «rústicos solitarios» como él. Un «rústico solitario bascongado», como bien sabía Moguel, no es un *salvaje*, sino el miembro de una comunidad anterior y contrapuesta a la sociedad moderna basada en lazos contractuales. De hecho, la utopía del fuerismo no va a ser otra: una sociedad de campesinos independientes, unidos por vínculos agnáticos y no por la proximidad espa-

cial. Fermín Caballero, el geógrafo y político conquense que tanto simpatizó con los fueristas vascos, supo verle así cuando, en 1862, sostuvo que el caso del campesinado vasco «bastaría para justificar, en todos los conceptos, la importancia de que la clase agrícola viva aislada y dominando los campos» (CABALLERO, 1862-1866: 31). En este sentido, *Peru Abarca* se nos presenta también como una inversión de las antiguas psicomaquias que oponían el *hombre social* al *homo feralis*, psicomaquias de las que se valió también la Ilustración para ponderar la superioridad de la Educación sobre la conducta instintiva. En los diálogos de Moguel sucede, aparentemente, lo contrario. El «rústico solitario» triunfa sobre el Ciudadano educado. Lo aventaja en sabiduría. Si el barbero es *maisu*, («maestro»), Peru es *doctor*, tomando esta palabra en su sentido etimológico.

¿Porqué es sabio Peru Abarca? El título nos dice que es «catedrático de lengua bascongada en la Universidad de Basarte». Ello nos recuerda, inevitablemente, aquel sarcasmo cervantino a propósito del otro tertulio de Don Alonso, del Cura, «que era hombre docto, graduado en Sigüenza». Pero, cuidado. Porque Moguel, como todos los escritores vascos, juega continuamente con la etimología. Aquí, el término clave es *Basarte*. Un simple topónimo del cual, a primera vista, sólo podría afirmarse que es una denominación muy adecuada al lugar de habitación de un «rústico solitario». *Basarte*, en efecto, significa «entre montes» o, más libremente, «en el monte» o «en despoblado». Conviene asimismo tener presente que, ya en la época de Moguel, comenzaba a popularizarse una etimología de la palabra vasco que la hacía proceder de *base-ko*: «(el habitante) del monte» o el «montañés», a secas. Por cierto, *montañés* será el sinónimo de vasco más utilizado por los literatos fueristas.

En el diccionario de Ibon Sarasola, lo más parecido a un Diccionario de Autoridades que tenemos para el euskera, se registra la palabra *basarte* con el significado de *Leku basa*, *baso arteko lekua* («Lugar agreste, lugar entre montes») y se documenta su aparición —en el vasco escrito— en 1916 (como nombre común, se entiende). Si quisiéramos construir a partir de este concepto un eje semántico de contrarios, ¿cuál sería el tér-

mino que deberíamos oponer a *basarte*? Gabriel Aresti, que era más «callejero» o *kaletar* que Maisu Juan, empleó con frecuencia el sintagma *kale arte* («entre calles») como un sustantivo de discurso, con un sentido opuesto a *basarte*. Así, en los siguientes versos de uno de sus más conocidos poemas, *Bilbaoko kaleak*: («Las calles de Bilbao»):

Gorbeiera joateko gutizia socen zait
barrenean,
bertan organizaceko euskeraren
salbazioa,
baina hemen geracen naiz,
kale arte honetan,
milagro baten zai,
egunero bizarra kenceari ucteko
naikoa kurajerik
ez baitdut.

La traducción literal, un poco distinta de la que el propio Aresti publicara, sería más o menos como sigue:

Me nace dentro el deseo de ir al
Gorbea,
para organizar allí la salvación del
euskera,
pero aquí me quedo,
en este entre calles,
a la espera de un milagro,
porque no tengo
coraje bastante
para dejar de raparme la barba cada
día.

Si consideramos *basarte* como un neologismo creado por Moguel, no habría inconveniente, en un planteamiento estrictamente sincrónico, y partiendo del estado actual de la lengua, en oponerle a *kale arte*. Pero Aresti escribió estos versos ciento sesenta y cinco años después de que Moguel terminara su *Peru Abarca*. En la época de Astarloa y Moguel, ¿cuál era la categoría oponible a *basarte*? En otras palabras, si *basarte* corresponde al «rústico solitario», ¿qué concepto corresponde, entre los existentes entonces en el idioma, al «callejero» Maisu Juan? Indudablemente, *gizarte*. Veamos la definición que da de este término el diccionario de Resurrección María de Azkue: «sociedad, lit.: entre hombres... 2.º... urbanidad, comportamiento...». Es decir, comportamiento propio de quien vive entre hombres, condición del hombre social. O, más sucintamente, *Cultura*.

En resumen, la oposición *basarte/gizarte* traduce, en euskera castizo —y Moguel, como es sabido, era un casticista de tomo y lomo—, la oposición Naturaleza/Cultura. El auténtico título académico de Peru Abarca es el de «catedrático de lengua bascongada en la Universidad de la Naturaleza». Y ahora entendemos que si la sabiduría de Peru es superior a la de Maisu Juan, lo es porque aquel posee un conocimiento exacto de la Naturaleza, y que lo posee gracias a la lengua bascongada, lengua matriz que Peru ha recibido intacta de sus mayores, en su estado originario, en su pureza prístina, mientras que Maisu Juan, por el contrario, sólo es capaz de hablar un euskera degradado y empobrecido, el euskera de la ciudad, plagado de lo que Poza llamaría vocablos «advenedizos, adulterinos, carnales y no naturales a tal lengua».

Este planteamiento, insisto, nada tiene que ver con Rousseau. El paradigma de humanidad que Moguel propone a los «que se tienen por muy letrados» no es el Salvaje, sino el Primitivo. La distinción entre ambos puede parecer hoy nimia o infundada. Sin embargo, en ella estriba la principal diferencia entre la Ilustración y la Contrailustración que dio origen al romanticismo. Ambos, ilustrados y contrailustrados, parten de una análoga nostalgia de la Naturaleza, envés de un «malestar de la cultura» que ha marcado a la civilización europea a lo largo de la Edad Contemporánea. En unos y otros, Naturaleza se opone a *convención*. Son, en efecto, las convenciones sociales las que han corrompido al hombre, las que lo han vuelto hipócrita e insincero, obligándole a ocultar sus sentimientos espontáneos y alejándolo de las verdades simples y originales. Pero, a partir de esta insatisfacción compartida, las propuestas de regeneración se separan. Félix de Azúa ha resumido admirablemente la contradicción inherente al pensamiento ilustrado en lo que a este aspecto se refiere: «El primitivo, imagen especular del hombre y su genio, vive de la centralización y su desdoblamiento atiende a dos funciones de la idea moral: la figura individual en sus relaciones con el Estado, y la figura individual como elemento del cuadro clasificatorio natural. El grecolatino es el modo abstracto de la idea, es el espíritu de la nación y el futuro ciudadano revolucionario; el salvaje es un individuo concreto, con una condición social, un trabajo y un carácter determinados. Cada

uno de ellos es una de las caras de la moneda, pero no son subsistentes si no es en su mutua apoyatura» (AZUA, 1983: 197). El salvaje, en efecto, no puede acceder a la condición de sujeto del contrato social sino despojándose de todas sus determinaciones concretas. Sólo dejándolo de ser el salvaje concreto podrá encarnar el arquetipo abstracto —y, como tal, universalizable— del Ciudadano grecolatino. Pero si el tahitiano niega su *tahitianía* para integrarse en las nuevas Atenas o Romas revolucionarias, rechaza su Naturaleza en aras de una convención, la «voluntad general», que hace omisión de su voluntad individual, de los intereses regidos por la condición social, el trabajo, el carácter, etc. En esta tesitura, los contrailustrados (los románticos alemanes y los teócratas franceses principalmente, pero también los astarloístas) levantan el emblema del Primitivo como antítesis a la vez del Grecolatino y del Salvaje. El Primitivo representa al hombre actual, originario, frente a las dos formas degradadas de humanidad, la asocial o feral (el Salvaje) y la convencional o simulada (el Grecolatino). Para Astarloa, por ejemplo, es inconcebible que la humanidad primitiva haya vivido en un estado de salvajismo; es decir, «en un estado brutal, sin artes, sin ciencia, sin sociedad; esparcidos por los bosques, a manera de fieras, sin que pudiesen articular palabra alguna» (ASTARLOA, 1883: 6). Por el contrario, el mundo primitivo habría conocido una forma superior de civilización que desapareció sin dejar rastros materiales, bajo las aguas del Diluvio. Sólo a través de la lengua primitiva, si fuera posible determinar cuál fue, podría reconstruirse parcialmente el esplendor de aquella. Esta idea aparece ya formulada en un famoso libro de Court de Gébelin, *Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne* (1773-1784), que fue un venero inagotable de inspiración para Astarloa, Erro y Zamácola. Juan Bautista Erro la desarrollaría por extenso en su tercer libro, que tituló siguiendo el francés, *El mundo primitivo*, y que fue publicado —atención a la fecha— en 1815. Se dice allí, entre otras cosas, que «las historias de todas nuestras ciencias son muy modernas. Interpuesto el Diluvio, y las edades bárbaras en la dispersión, entre los siglos primitivos y los principios de la historia que conservamos de los adelantamientos del espíritu humano, cortaron la comunicación de los conocimientos de las edades primeras, y lo poco que de ellos llegó a transmitirse

vino envuelto en tales dudas y tinieblas que dio funesto origen del establecimiento de sistemas que aún no han acabado de desenvolverse. Sin embargo, la sublimidad y grandeza que dejan traducir los escritos de la antigüedad en medio de la infancia de las ciencias, basta para acreditar la importancia de los adelantamientos de ellas en los primeros siglos del mundo, y las grandes pérdidas que sufrieron en la inundación general» (ERRO, 1815: VIII-IX). Tras la dispersión babélica, afirma Erro, «hubo un tiempo en que todos estos pueblos llegaron al estado del salvajismo. A proporción que el hombre fue descendiendo a este estado, su idioma fue por grados sufriendo la misma degradación que su civilización» (ERRO, 1815: 60), pero, afortunadamente, «vino después un tiempo en que algunos hombres más favorecidos por la naturaleza, empezaron a distinguirse entre los demás, a conocer su triste estado, y a poner en ejecución algunos medios para suavizarlo. Su talento y su política les fue dando una superioridad, de que hicieron uso para civilizar a los demás» (ERRO, 1815: 61). El esquema triádico Primitivismo-Salvajismo-Civilización, convertido por los contrailustrados en un modelo explicativo de la evolución de las sociedades, es extensivo a cualquier pueblo. Véase como describe Erro el devenir de las culturas amerindias: «Los primitivos pobladores de la América que llegaron a su destino, sin duda conservaban no sólo el uso del hierro y del trigo, sino el de muchos inventos primitivos, que fueron olvidándose a proporción que la degradación a que les inclinaba la ociosidad unida a la templanza y suavidad del clima que les hacía poco preciso el vestido, y a la abundancia que sin trabajo corporal les brindaba la feracidad del suelo que habitaban. Reducidos a tribus rústicas y salvajes, hubo al fin algunos hombres, como los Incas, que empezaron a reducirlos mañosamente a sociedad, y a dar vida a la industria y a las artes absolutamente desconocidas entre ellos» (ERRO, 1815: 62, n.1).

En estas ideas no hay rastro de rousseanismo, ni siquiera del «rousseanismo cambiante» que quiere ver Antonio Tovar en la obra de Astarloa (TOVAR, 1980, 117). Se asemejan en cambio, como una gota de agua a otra, a las expuestas en el gran *best-seller* de la Restauración europea, *Las veladas de San Petersburgo*, del conde Joseph De Maistre, publicado en 1821, seis años

después, por tanto, del libro de Erro. Según De Maistre, «debemos reconocer, pues, que el estado de civilización y de ciencia, en cierto sentido, es el estado natural y primitivo del hombre. Todas las tradiciones orientales comienzan también por un estado de perfección y de luces, y aún diré de luces sobrenaturales: y Grecia, la embustera Grecia, que a todo se ha atrevido en la historia, rinde homenaje a esta verdad, colocando su edad de oro en el origen de las cosas. No es menos notable que ella no atribuya a las edades siguientes, ni aún a la de hierro, el estado salvaje; de suerte que todo lo que se nos ha contado de los primeros hombres que vivían en los bosques alimentándose de bellotas y pasando después al estado social, la pone en contradicción consigo misma, o no puede referirse sino a casos particulares, es decir, a algunos pueblos degradados y vueltos después trabajosamente al estado de naturaleza, que es la civilización». Habiendo el jefe de algún pueblo alterado en su casa el principio moral (...), este jefe de pueblo, digo, transmite el anatema a su posteridad; y siendo acelerada por su naturaleza toda fuerza constante, puesto que se adiciona constantemente a sí misma, pesando esta degradación sobre los descendientes, ha hecho de ellos al fin lo que llamamos salvajes. Este último grado de embrutecimiento es el que Rousseau y sus iguales llaman el estado de naturaleza. «Y, en efecto, el juicio moral que le merece el salvaje a De Maistre es precisamente el contrario al de Rousseau»: Así, como las sustancias más abyectas y violentas son, sin embargo, susceptibles de cierta degeneración, así también los vicios naturales de la humanidad están más arraigados en el salvaje. Es ladrón, es cruel, es desenvuelto de costumbres; pero lo es de una manera distinta que nosotros. Para ser criminales, nosotros nos sobreponemos a nuestra naturaleza; el salvaje la sigue, tiene el deseo del crimen y no sus remordimientos» (DE MAISTRE, 1821-1943: 42-44). Creo que estas citas son suficientes para constatar la afinidad ideológica de los astarloístas y el maestro de la Contrarrevolución. Como De Maistre, sostiene Erro que la sabiduría primitiva precede de Oriente, de donde la usurpó «la embustera Grecia». Platón, «que aunque filósofo era Griego», y, antes que él, Pitágoras, se apropiaron de los principios filosóficos implícitos en la lengua primitiva, recurriendo luego «a la misma superchería de encubrir su origen, para atribuirse

con su silencio una gloria que no les era debida» (ERRO, 1815: 28). Con lo dicho hasta ahora basta para dejar sentado que no es el Salvaje el modelo de humanidad preconizado por el astarloísmo, sino el Primitivo, que ya había alcanzado una acabada encarnadura literaria en el *Peru Abarca*.

Moguel hubiera podido convertirse en el padre del romanticismo vasco si su libro no hubiera dormido el sueño de los justos durante casi ochenta años en la biblioteca del convento de Zarauz. Aunque circularon algunas copias manuscritas del mismo, muy pocos fueron los que llegaron a tener noticia de su existencia. Esta circunstancia favoreció el ascenso de Astarloa. En 1803 aparecía en Madrid su *Apología de la lengua bascongada*, una apasionada defensa —demasiado apasionada, a juicio de Moguel— de la mayor antigüedad y perfección del euskera sobre todas las lenguas conocidas, contra las tesis sostenidas por Traggia en el *Diccionario geográfico histórico*. La vindicación de la primacía del vasco en detrimento del hebreo escandalizó al arabista José Antonio Conde, quien, en 1804, terció en la polémica, bajo el seudónimo de «El Cura de Montuenga», con una *Censura crítica de la pretendida excelencia y antigüedad del vascuence*, en que arremetía contra Astarloa y reclamaba para el hebreo la primacía que este le negaba. Astarloa replicó ese mismo año con unas *Reflexiones filosóficas en defensa de la Apología de la lengua bascongada* en que añadía a sus tesis anteriores la siguiente sobre el hebreo: «un idioma que confunde las terminaciones femeninas con las masculinas, y el número singular con el plural, no puede ser perfecto, no puede ser arreglado, no puede ser infuso» (ASTARLOA, 1804: 52). Obsérvese que Astarloa menciona entre los gravísimos defectos del hebreo aquella misma cualidad que Poza le reconocía como signo de perfección; es decir, el uso indistinto del singular y del plural en el caso de *Elhoim*. ¿Qué había sucedido entre la época de Poza y la de Astarloa, o, mejor aún, en el medio siglo escaso que media entre Larramendi y Astarloa para que este se decidiera a discutir al hebreo su derecho de primogenitura y a emprender esa «huida al Paraíso», como gráficamente ha definido Tovar la identificación del euskera con la lengua adánica? (TOVAR, 1980: 101). La respuesta a esa cuestión hay que buscarla lejos del País Vasco, en la Alemania del *Sturm und Drang*.

En efecto, podemos seguir sin dificultad el hilo que une al durangués con el precursor del romanticismo alemán, Johann Georg Hamann (1730-1788), llamado por sus contemporáneos «el Mago del Norte». Nacido en Koenigsberg, como Kant, y discípulo de este, Hamann terminaría enfrentándose con su maestro y, en general, con los presupuestos de la *Aufklärung* desde unas posiciones fideístas y antirracionalistas. Utilizó contra Kant el empirismo de Hume, negando la posibilidad de todo conocimiento apriorístico. Todo saber, afirmaba, se basa en un compromiso entre la experiencia y la lengua de la propia comunidad. La concordancia entre ambas determina los contenidos de nuestro conocimiento y de nuestra afectividad. Hamann no habla, como Hume, de una experiencia individual, sino de una subjetividad colectiva formada por la experiencia histórica de las generaciones precedentes, que ha ido sedimentando en el idioma. Es la experiencia histórica del pueblo la que, trabándose con la disposición anatómica del aparato fonador de cada raza (en este aspecto, Hamann sigue las teorías del médico inglés Thomas Willis), ha producido la lengua, el más rico depósito del saber de una comunidad. La lengua es epifanía, revelación. A través de ella leen los hombres el gran libro de imágenes en que Dios se ha manifestado al mundo, esto es, la Naturaleza (BERLIN, 1983: 65-69; 233-260). No cuesta reconocer en estos planteamientos una maniobra de reconversión de los principios individualistas de la Ilustración en categorías holísticas: cada comunidad nacional asume, en las doctrinas de Hamann y sus seguidores, los rasgos del individuo empírico; la nación, en abstracto, las del individuo como ser moral, independiente y autónomo (DUMONT, 1983: 115-131). De haber sido consecuente hasta el último extremo, Hamann habría debido negar que hubiese lenguas superiores a otras y que alguna de ellas fuera de procedencia divina. No lo hizo así. Su pietismo le llevó a seguir sosteniendo la primacía del hebreo. Contrailustrado, se creyó además en el deber de vindicar la cultura hebrea frente a la grecolatina. Los judíos, no dudaría en afirmar, fueron «las fuentes más vivas de la Antigüedad»; a su lado, romanos y griegos no pasaban de ser unos «depósitos perforados» (KOHN, 1949: 299).

El paso que no dio Hamann, lo daría su discípulo más brillante, Johann Gottfried

Herder. En 1771 la Academia de Berlín premiaba su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, donde, en contra de la tesis infusionista defendida por Johann Peter Süssmilch (SÜSSMILCH, 1766), sostenía Herder que «el hombre, desde la condición reflexiva que le es propia, ha inventado el lenguaje al poner libremente en práctica por primera vez tal condición (reflexión)» (HERDER, 1771-1982: 115). Roto el vínculo que unía la lengua primitiva con la divinidad, todas las lenguas quedan, por decirlo de algún modo, secularizadas, pero ello no resolvía la cuestión de cuál hubiera sido la primera de todas. Aunque algo se había adelantado; de ahora en adelante cualquier lengua podía aspirar, teóricamente al menos, a ocupar el puesto de la lengua primitiva.

Y entonces entra en juego uno de esos factores imprevistos que catalizan los procesos históricos. Porque en el último cuarto del siglo XVIII llegan a Europa las primeras traducciones de los antiguos textos sagrados de Persia y de la India. En 1781, Anquetil-Duperron publica en París la compilación de en los tres órdenes —sacerdotes, guerreros, ta. Un agente de la Compañía inglesa del Indostán, Charles Wilkins, da a conocer en 1784 algunos fragmentos del *Mahabharata* y, un año después, entrega a las prensas londinenses su traducción del *Bhagavad-Gîta*. Pero fueron las versiones de textos religiosos y épicos indios debidas al magistrado Sir William Jones, fundador de la *Asiatic Society* de Calcuta, las que más vivamente excitarían a los intelectuales alemanes (y, más tarde, a casi toda la *intelligentsia* contrarrevolucionaria de Europa). En 1796, Jones, que fue más un divulgador que un filólogo riguroso, publica el *Sakontala*, el *Gîtavinda*, y el repertorio de antiguas leyes conocido como el *Código de Manú*. Este último, en concreto, va a convertirse en un texto clave para la fijación de la ideología del romanticismo reaccionario. Friedrich Schlegel dedicará su curso de 1809 en Colonia a proponer una reestructuración de las sociedades europeas sobre el modelo de castas prescrito por Manú: una comunidad basada en los tres órdenes —sacerdotes, guerreros, campesinos—, con exclusión de los mercaderes, relegados a la condición de siervos del Estado. De Maistre recurrirá a las leyes de Manú para justificar, en *Las veladas de San Petersburgo*, la necesidad de los castigos y del verdugo. Sin embargo, no son las

obras citadas las que atrajeron el interés de Herder hacia el mundo oriental, sino una colección de fragmentos de antigua poesía de la India, seleccionados y traducidos por Jones, y publicados en 1777 en Leipzig: *Poeseos Asiatic*. En principio, al luterano pietista que era Herder, no le preocupaba otra cosa que conciliar la visión religiosa del brahmanismo con la del Génesis. Lógicamente, sus esfuerzos se dirigieron a buscar coincidencias entre los textos sánscritos y el libro de Moisés. La empresa resultó infructuosa (tanto para Herder, como para otros filólogos afanados en encontrar relaciones entre *Abraham* y *Brahma*, etc.).

Herder vio en la antigua religión brahmánica una suerte de *religión natural*: los orientales la habrían inventado —como la misma lengua— mediante la reflexión, a partir de sus observaciones de la Naturaleza. Si ésta, como sostenía su maestro Hamann, era un texto divino, un entramado de imágenes simbólicas que deben ser interpretadas, la Naturaleza se confundía con la Revelación, y la poesía naturalista de los antiguos indos, con la religión misma; es decir, con una religión natural que constituiría asimismo el sustrato de las religiones positivas o «reveladas» como el judaísmo y el cristianismo. Pero Herder fue más allá: sostuvo que éstas —las religiones positivas— se habían ido contaminando, a lo largo de la historia, de supersticiones y errores, y que sólo asimilándolas a la primitiva religión natural se podría depurarlas de sus adherencias espurias. Aunque la primera intención de Herder hubiera sido descubrir en la religión de los indos el «documento primitivo» (*Urkunde*) que atestiguara incontestablemente la verdad del cristianismo, frente a la reducción de éste a mera poesía o alegoría, que los filósofos ilustrados habían propugnado, su punto de llegada fue, paradójicamente, muy semejante al planteamiento de éstos. Como ha señalado René Gérard, las concesiones hechas por Herder a la *religión natural* fueron de tal magnitud, que su cristianismo terminó por ser indistinguible del deísmo (GERARD, 1963:53).

Por otra parte, al establecer una equivalencia entre Naturaleza y Revelación y otra paralela entre Religión y Poesía, Herder preparaba la disolución de las religiones positivas en mero lenguaje. Pues si, como ya había dejado en claro Hamann, toda lengua

es en su origen poesía, canto, metáfora poética a través de la cual el primitivo capta el sentido de la Naturaleza, la *religión natural* no será otra cosa que la entraña o médula del lenguaje mismo, y si la *religión natural* es el cimiento común a las religiones positivas, éstas no se distinguirán, en último extremo, de las lenguas en que han sido reveladas a los pueblos. Religión, *Sprachegeist* y *Völkgeist* se tornan sinónimos. Alain Finkielkraut ha observado con extraordinaria clarividencia que «tras la apariencia de una simple vuelta atrás, la Contrarrevolución abolió todos los valores trascendentes, tanto divinos como humanos. El hombre abstracto y el Dios supraterráneo fueron absorbidos al mismo tiempo en el alma de la nación, en su cultura» (FINKIELKRAUT, 1987:28). De ahí la vehemente defensa que Herder realizaría del pluralismo lingüístico: la desaparición de una lengua cualquiera, de la más insignificante, representa siempre una pérdida irreparable para la visión religiosa del mundo. Por eso también, sostiene De Maistre que se debe permanecer enteramente fiel a la cultura, la lengua y la religión heredada de los padres, cualquiera que sea, pues «las tradiciones antiguas son todas ciertas, (...) el paganismo eterno no es más que un sistema de verdades corrompidas y falseadas», a las cuales «basta limpiarlas, por decirlo así, y dejarlas tal y como ellas son para verlas brillar en todo su esplendor» (DE MAISTRE, 1821, 1943:245). Así como todas las lenguas guardan restos del *Ursprache*, así cada religión conserva rescoldos de la revelación primitiva. En realidad, Herder y De Maistre afirman la igualdad absoluta de todas las lenguas y religiones, igualdad que depende, por paradójico que parezca, del mantenimiento de sus diferencias. Pero este relativismo cultural y lingüístico requiere un chivo expiatorio: el padre antiguo, el hermano mayor. Antes de que cobrase crédito la tesis de la religión natural, «se consideraba que los europeos eran descendientes de Jafet: por lo tanto, los judíos encarnados en Adán, progenitor universal, o bien en Sem, el hermano mayor, asumían ontogénicamente el rol de *padres*» (POLIAKOV, 1984:98). Al situar el cristianismo y el judaísmo en pie de igualdad, como emanaciones distintas de la religión natural y no ya como revelaciones complementarias, los románticos alemanes prepararon el camino para el rechazo de la herencia judía del cristianismo. Esta fue condenada como una visión religiosa semítica

y extraña, en consecuencia, al *Völkgeist* europeo. Friedrich Schlegel trataría de establecer los fundamentos de un cristianismo «ario», trasladando al sánscrito las cualidades tradicionalmente atribuidas al hebreo, y situando la religión védica en el lugar ocupado antes por el hebreo en la genealogía cristiana. Bien mirado, Astarloa no hizo otra cosa, aunque no recurriera al sánscrito ni a los vedas, sino al euskera y al «monoteísmo primitivo». El romanticismo es un vasto movimiento edípico que asesina simbólicamente al Padre. El asesinato real de aquéllos que representaban a esta figura tardaría aún en producirse, pero las condiciones para que fuera posible ya estaban dadas por aquél. Como advirtió Tovar, con el astarloísmo se desvaneció en Euskalerría el mito de Túbal, el fabuloso descendiente de Jafet en quien los tratadistas del Antiguo Régimen habían visto al antepasado común de los vascos (TOVAR, 1980:136). No podía ser de otro modo, porque Astarloa había desjudaizado el cristianismo. Dicho de otro modo, había puesto las bases de una religión nacionalista.

Si prescindimos del método de segmentación de las unidades significativas, la lingüística de Astarloa es netamente herderiana. Como Hamann o Herder, el durangués sostiene la equivalencia de lengua, visión del mundo, religión y espíritu nacional. El euskera es la objetivación del *Völkgeist* vasco: en él «se hallan dibujadas con el mayor primor la descendencia, las costumbres, las ciencias, la religión de nuestros primeros abuelos» (ASTARLOA, 1803:276). La conservación del euskera por el pueblo vasco constituye la garantía de la perseverancia de éste en la religión verdadera, de su «perfecta política, civilidad y moralidad», y, en fin, de su «encumbrada ciencia y conocimiento» (ASTARLOA, 1803:355).

En sus *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* (1784), Herder había dedicado algunas páginas a tratar de los vascos. La información que tenía sobre ellos no era muy extensa, pero sí representativa de la autovisión vasca del Antiguo Régimen. Había consultado dos crónicas, la del jesuita Moret sobre el reino de Navarra, y la más general y veraz de todas, la *Notitia utriusque Vasconiae*, del suletino Arnaut d'Oihenart. Pero sus preferencias iban claramente hacia Larramendi, cuyo texto acerca de las perfec-

ciones del euskera, incluido en su *Diccionario trilingüe* (1745), parece haber causado a Herder una profunda impresión. Así, no dudará en sostener que los vascos son el único pueblo de la península ibérica que ha conservado su personalidad y su lengua en su estado original, y que dicha lengua «es una de las más antiguas del mundo». Nos encontramos aquí con un fenómeno que, en años sucesivos, va a ser cada vez más frecuente: la recepción crédula y acrítica, por parte de destacados intelectuales europeos, de mitos de factura moderna creados por los vascos para su propio enaltecimiento. Estos mitos son repetidos después por aquéllos con todo aplomo y convicción. Desde el País Vasco se recogen sus afirmaciones como argumentos de autoridad, y se consolida con ellos la mitografía de los nativos. Es lo que el escritor bilbaino Patxo Unzueta ha llamado con implacable precisión «el efecto especular». A fin de cuentas, no deja de ser un consuelo que la psitacosis endémica del pueblo vasco sea una enfermedad compartida por la crema de la inteligencia occidental. Desde luego, la mitomanía vasca ha ido creciendo gracias al *feed-back* que ésta le ha proporcionado. Uno tiende siempre a conceder más autoridad a Herder que a Larramendi, aunque el primero no hiciera otra cosa que apropiarse de los argumentos del jesuita guipuzcoano. De todos modos, Herder no fue jamás un lince a la hora de discernir entre las tradiciones auténticas y las apócrifas. Admitió candorosamente que los poemas ossiánicos de Mcpherson eran obra de los antiguos caledonios, como años después Humboldt daría por antiquísimo el *Canto de los Cántabros*, un poema del siglo XVII acerca de las guerras entre los romanos y los vascos (guerras tan fantásticas como las hazañas de Fingal). No está de más, ya que hemos hablado de Mcpherson, citar el párrafo con que Herder concluye su breve mención de los vascos: «... lo que ha hecho un Mcpherson para los celtas, lo hará, sin duda, para los vascos, un segundo Larramendi, reuniendo los fragmentos dispersos de su genio nacional» (HERDER, 1784, 1834:III, 161). Sin saberlo, claro está, Herder anunciaba la obra futura de Astarloa.

Fue indudablemente Humboldt quien hizo conocer a Astarloa las ideas de su maestro. De Herder procede el anti-infusionismo manifiesto tanto en la *Apología* como en los *Discursos filosóficos* del sacer-

dote vasco. Como hemos visto, los *Discursos* quedaron en poder de Erro y Zamácola, que se inspiraron en ellos para sus propias obras.

Michelena ha definido a Erro como un «oscuro» discípulo de Astarloa (MICHELENA, 1985:131). Yo creo que bien hubiera podido decir «obtuso». En todo sentido, Erro supone un salto atrás respecto a su mentor. Como Süssmilch, se negaba a admitir que la lengua primitiva no hubiera sido infundida al hombre por su Creador, pero, al contrario que aquél, sostenía que esa lengua primitiva era el euskera. Con ello, halagaba en mayor grado que Astarloa el orgullo de sus paisanos, que podían sentirse así en posesión de la misma lengua del Creador. El primer libro de Erro, un *Alfabeto de la lengua primitiva de España* publicado en 1806, el año de la muerte de Astarloa, parte de la ambigüedad en que éste había dejado la distinción entre sonido y letra, para llevar a cabo una abstrusa reconstrucción del alfabeto ibérico —inventado, según Erro, por los primitivos vascos, y plagiado de estos por los fenicios y los griegos—, con el que se lanzó seguidamente a interpretar toda inscripción ibérica que se puso a su alcance. Incluso la del llamado «vaso de Trigueros», que resultó ser una campana de fabricación alemana. El método de Erro, como ha señalado Tovar, no era sino una aplicación a la escritura de la teoría astarloísta de los significados elementales (TOVAR, 1980:130). Al «Cura de Montuenga» le quedaba aún suficiente humor o indignación bastante como para emprender una polémica contra los despropósitos de Erro, con una nueva *Censura crítica* aparecida ese mismo año. Pero no respondería ya a las *Observaciones filosóficas en favor del Alfabeto primitivo* con que Erro replicó en 1807. Para entonces, el astarloísmo había dejado de interesar —y con razón— a los filólogos españoles.

El tercer libro de Erro, *El mundo primitivo o examen filosófico de la antigüedad y cultura de la nación vascongada*, apareció, como ya he dicho, en 1815. Creo que la suposición de Tovar de que el libro estaba ya terminado en 1807 debe descartarse. Tovar se basa en que, en el prólogo, fechado en Elche de la Sierra el 30 de enero de 1811, Erro se refiere al «año pasado de 1806» (TOVAR, 1980:130). En mi opinión, no debe darse demasiado crédito a estas fechas. En el párrafo final del prólogo se anuncia «un

término feliz a nuestros desastres» y se alude a «la lisonjera perspectiva de un día en que reunidos todos los Españoles como tiernos hijos alrededor de un trono ocupado por el más amado de nuestros Reyes, y a quien se lo hemos conservado en hombros de nuestra desesperación y diligencia, gocemos tranquilamente del beneficio de la paz» (ERRO, 1815:XVI). El entusiasmo por la causa servil que rezuman las páginas de *El mundo primitivo*, muy a lo «Manifiesto de los persas», me lleva a sospechar que fuera escrito después del regreso del *Deseado*. La cuestión constitucional, por ejemplo, parece darse ya por zanjada en provecho del absolutismo. Erro afirma que «la pretensión con que tanto nos han mortificado estos últimos días de que la Soberanía reside en el pueblo, que de él depende la autoridad, y de que a él corresponde darse leyes, es uno de los errores más absurdos y groseros que ha sostenido el hombre» (ERRO, 1815:285). Nótese que habla en pasado. No dice «nos mortifican», sino «nos han mortificado», lo que sería un tanto ilógico en 1811, cuando la pugna entre liberales y serviles en las Cortes constituyentes era claramente favorable a los primeros. Estimo, en definitiva, que las protestas de lealtad a Fernando VII contenidas en el prólogo, así como las reiteradas declaraciones a favor del absolutismo que aparecen esparcidas a lo largo del texto, responden más bien al clima político posterior a la derogación de la Constitución de Cádiz.

El mundo primitivo parte del proyecto de Court de Gébelin; es decir, de la propuesta de reconstrucción de la civilización primitiva a partir del examen de la primera lengua. Desde las matemáticas del Paraíso hasta la primitiva legislación, pasando, claro está, por la *religión natural*, Erro aduce una larga serie de materias para demostrar que el euskera fue la lengua primitiva de la humanidad. No voy a detenerme en sus «pruebas», algunas francamente curiosas, como la que hace proceder la palabra griega *phýsis* del vasco *bizitza*, en el sentido de «vida» o «naturaleza». Interesa que nos fijemos, sobre todo, en dos aspectos. El primero de ellos es la atribución a la humanidad primitiva de un conocimiento de la naturaleza muy superior al de las grandes civilizaciones de la antigüedad: «Por descontado, fijando la vista por medio de nuestra lengua Euscara en los siglos anteriores al Diluvio, observaremos que antes de que hubiese Egipcios y Babilo-

nios, habían sus sabios ordenado el sistema del movimiento universal» (ERRO, 1815: IX). El otro es la extensión a la época auroral del mundo de un sistema de gobierno patriarcal en que no es difícil advertir una idealización del absolutismo. Así como había recibido de Dios el euskera, el primer hombre fue investido también por el Creador de una autoridad absoluta, que ejerció sobre su prole y transmitió después a su primogénito. Es obvio que Erro pensaba en Adán, pero la reforma astarloísta de la religión le impedía darle ese nombre, y debió valerse de una expresión más abstracta, encajable en el sistema de la *religión natural*. Habló entonces de un *Padre Universal*. Este fue el primer legislador, y en esta función basa Erro su principal alegato contra la Soberanía popular (un alegato dirigido especialmente contra los rousseauianos): «... si el cuadro del origen de las leyes que nos presenta la lengua Euskara es como parece el de la sociedad primitiva en que los novadores pretenden afianzar este soñado derecho, bien claro está su engaño al ver en él al Padre Universal ocupado en dar leyes a su familia, pero no a los hijos en dárselas a su padre» (ERRO, 1815:286).

El astarloísmo tendría un rebrote tardío en el crepúsculo ya mencionado de Zamácola. En la región vascofrancesa se dio un fenómeno paralelo de muy escasa resonancia, con las obras de Iharoe de Bidasouett y Lahetjuzan, aquel cura rural que se definía a sí mismo como «salvaje de origen», lo que pretendía ser una ironía antirousseauiana pero que, a la vista de su ideario, hay que tomarlo como una verdad literal. Humboldt desautorizó el método de Astarloa en 1821 (HUMBOLDT, 1821, 1959: 19-20). En los años siguientes, las obras de los astarloístas fueron cayendo en el olvido.

Pero reverdeció de nuevo, gracias a Joseph-Augustin Chaho. De éste ya me he ocupado en otras ocasiones. Sólo añadiré ahora un par de observaciones que, a mi juicio, pueden ayudar a completar la historia del romanticismo vasco. En primer lugar, que *Aitor*, el patriarca mítico de los vascos creado por Chaho, no es otro que el Padre Universal de Erro, convenientemente traducido al euskera. Chaho mismo nos deja entrever este extremo cuando define por vez primera el significado del nombre: «Ahora os diré que este nombre de Aitor es alegó-

rico: significa padre universal, sublime, y lo imaginaron nuestros antepasados para recordar la nobleza originaria y la gran antigüedad de la raza euskara». (CHAHO, 1836, 1976:76). Más adelante, insiste en la identificación de Aitor con el primer hombre y del euskera con la lengua primitiva: «Los vascos dicen que la lengua *euskara* fue la de Aitor o Adán, y su afirmación es verdadera como alegoría, ya que estos dos mitos representan a la humanidad de los primeros tiempos» (CHAHO, 1836, 1976:217, n. 1). Sin embargo, al negar la literalidad del mito y elevarlo al nivel de la alegoría, Chaho preparaba su nueva versión del mismo, que se plasmaría siete años más tarde en el primer texto literario, en sentido estricto, del romanticismo vasco. En *Aitor. Légende cantabre* (1843), Chaho desarrollaría otra idea de Erro: la de la superioridad de la primitiva civilización vasca. Los vascos habrían enseñado a los egipcios a prever las crecidas del Nilo; inventaron la clepsidra, la numeración romana, etc. Pero, para entonces, Aitor no era ya el Padre Universal, sino el antepasado primitivo de los vascos, el padre de la nación. Tampoco la religión de Chaho era la de Astarloa y Erro. No era, en fin, la suma de «monoteísmo primitivo» y cristianismo que éstos habían preconizado, sino un «teísmo... sin símbolos, sin sacrificios, sin plegarias, sin culto» (CHAHO, 1836, 1976:145). De esta religión que Chaho atribuía a los primitivos vascos, podría decirse lo mismo que Léon Poliakov ha observado a propósito de los sistemas teosóficos ideados por algunos iluministas franceses contemporáneos de aquél: «Reconocemos aquí la obsesión deísta (el oscuro Roux-Bordier aspiraba a una nueva religión universal basada en un cristianismo depurado y desjudaizado). Esta obsesión sería la base filosófica implícita de la antropología mitificadora del siglo XIX que alcanzaría en el siglo XX su madurez mortal con el nacionalsocialismo alemán» (POLIAKOV, 1985:108).

La semilla de Astarloa, la semilla de la etnolatría y la glotolatría, ha ido creciendo lentamente durante los dos últimos siglos hasta dar sus frutos letales en nuestro tiempo. Y uno no puede menos que leer hoy, con simpatía y tristeza, aquellas desenfadadas líneas que nuestro gran ilustrado Félix María de Samaniego escribía en julio de 1786 a su amigo marqués Benito María de Ansotegui: «Marquina, cuyos habitantes creen que

no hay más en el mundo que el exiguo terreno que rodea sus montañas, mundo dirigido por Astarloas y Mogueles. Al bendito D. Pablo Pedro dígame V. que para una obra que pienso escribir de antigüedades antediluvianas me diga (puesto que él debe saberlo) cómo se llamaban en el Paraíso Terrenal los escribanos, sastres y zapateros» (GARATE, 1936:29).

Quizá en el próximo Congreso Mundial Vasco pueda hablarse más de la Ilustración que del Romanticismo. Yo, desde luego, hago votos para que así sea.

REFERENCIAS

ALTZIBAR ARETXABAETA, Xabier, «Euskaldunen nazio eta hizkuntza (1770-1830)», *Euskera*, XXXI (2. aldia), 1986, 1, pp. 17-45.

ARANA MARTIJA, José Antonio, «Frantzisko Xabier Maria Munibe eta Idiakez Peñafloredako IX. kondearen genealogiaz», *Euskera*, XXXI (2. aldia), 1986, 1, pp. 61-66.

AZUA, Félix de, *La paradoja del primitivo*, Barcelona: Seix Barral, 1983.

BAHNER, Werner, *La lingüística española del Siglo de Oro. Aportaciones a la conciencia lingüística en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid: Ciencia Nueva, 1966.

BASURTO LARRAÑAGA, Román, «Elementos neoclásicos y prerrománticos en la historiografía vasca de principios del s. XIX: J.A. de Zamácola», *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 1986, Homenaje a D. Julio Caro Baroja, 3, pp. 661-676.

BERLIN, Isaiah, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983.

CASTAÑOS, Florentino, *Astarloa y la lengua vasca*, Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaína, 1978.

DARANATZ, J.-B., «Astarloa, Zamácola y Erro», *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 1909, III, pp. 325-395.

DORFLES, Gillo, *Estética del mito*, Caracas: Tiempo Nuevo, 1967.

DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris: Seuil, 1983.

FFERNANDEZ DE PINEDO, Emiliano, *Crecimiento económico y transformaciones sociales del País Vasco, 1100-1850*, Madrid: Siglo Veintiuno, 1974.

FINKIELKRAUT, Alain, *La défaite de la pensée*, Paris: Gallimard, 1987.

GARATE, Justo, *La época de Astarloa y Moguel*, Bilbao: Junta de Cultura Vasca de la Excelentísima Diputación de Vizcaya, 1936.

GERARD, René, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Paris: Marcel Didier, 1963.

JUARISTI, Jon, «Joseph-Augustin Chaho (1811-1958): las raíces antiliberales del nacionalismo vasco», *Cuadernos de Alzate*, Invierno 1984-1985, 1, pp. 72-77.

— *La tradición romántica. Leyendas vascas del siglo XIX*, Pamplona: Pamiela, 1986.

— *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, Madrid: Taurus, 1987 a.

— *Literatura vasca*, Madrid: Taurus, 1987 b.

KING, Edmund I., «¿Qué es el romanticismo español?», *Boletín del Seminario de Derecho Político*, 2.ª época, 31, 1962, pp. 109-117.

KOHN, Hans, *Historia del nacionalismo*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1949.

LAFAYE, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1977.

LAZARO CARRETER, Fernando, *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*, Barcelona: Crítica, 1985 (2.ª edición).

MICHELENA, Luis, *Lingüística e historia*, Madrid: Paraninfo, 1985.

MOURELLE-LEMA, Manuel, *La teoría lingüística en la España del siglo XIX*, Madrid: Prensa Española, 1968.

OTERO, Carlos-Peregrín, *Letras I*, Barcelona: Seix Barral, 1972.

PAZ, Octavio, *Lectura y contemplación*, México, D.F.: Librería del Prado, 1985.

POLIAKOV, Léon, *Historia del antisemitismo. La emancipación y la reacción racista*, Barcelona: Muchnik, 1984.

SEBOLD, Russell P., *El rapto de la mente. Poética y poesía dieciochesca*, Madrid: Prensa Española, 1970.

— *Cadalso: el primer romántico «europeo» de España*, Madrid: Gredos, 1974.

— *Trayectoria del romanticismo español*, Barcelona: Crítica, 1983.

SILVER, Philip W., *La Casa de Anteo. Estudios de poética hispánica (de Antonio Machado a Claudio Rodríguez)*, Madrid: Taurus, 1985.

SMITH, A.D., «Neo-classicist and Romantic

Elements in the Emergence of Nationalist Conceptions», in Argyle, W.Y. et al., *Nationalist Movements*, London: Macmillan Press, 1976, pp. 74-86.

STEINER, George, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Cambridge University Press, 1975.

TOVAR, Antonio, *Mitología e ideología sobre la lengua vasca*, Madrid: Alianza Editorial, 1980.

REFERENCIAS (2)

Obras de filosofía lingüística anteriores al siglo XX que se mencionan en el texto.

I. SIGLOS XVIII Y XIX

ASTARLOA, Pablo Pedro de, *Apología de la lengua vascongada o ensayo crítico filosófico de su perfección y antigüedad sobre todas las que se conocen: en respuesta a los reparos propuestos en el Diccionario geográfico histórico de España, tomo segundo, palabra Navarra*, Madrid, 1803.

— *Reflexiones filosóficas en defensa de la Apología de la lengua vascongada o Respuesta a la Censura crítica del Cura de Montuenga*, Madrid: 1804 (Sin nombre de autor).

— *Discursos filosóficos sobre la lengua primitiva o gramática y análisis razonada de la euskera o vascuence*, Bilbao, 1883.

CHAHO, Joseph-Augustin, *Paroles d'un Biskaien aux liberaux de la Reyne Christine*, Paris, 1834.

— *Voyage en Navarre pendant l'insurrection des Basques (1835)*, Paris: 1836.

— *Aitor. Légende cantabre*, Bayonne, 1843.

CONDE, José Antonio J.A.C., *Cura de Montuenga, Censura crítica de la pretendida excelencia y antigüedad del vascuence*, Madrid, 1804.

— *Censura crítica del Alfabeto primitivo de España y pretendidos monumentos literarios del vascuence*, Madrid, 1806.

COURT DE GEBELIN, *Monde primitif analysé et emparé avec le monde moderne considéré dans l'histoire civile, religieuse et allegorique*, Paris, 1773-1784.

DE MAISTRE, Joseph, *Les soirées de Saint Petersbourg*, París, 1821 (*Las veladas de San Petersburgo*, Buenos Aires, 1944).

ERRO Y ASPIROZ, Juan Bautista, *Alfabeto de la lengua primitiva de España y explicación de sus más antiguos monumentos de inscripciones y medallas*, Madrid, 1806.

— *Observaciones filosóficas en favor del Alfabeto primitivo o Respuesta apologética a la Censura crítica del Cura de Montuenga*, Pamplona, 1807.

— *El mundo primitivo o Examen filosófico de la antigüedad y cultura de la nación vascongada*, Madrid, 1815.

HAMANN, Johann Georg, *Versuch über eine akademische Frage*, Berlin, 1760.

— *Vermischte Anmerkungen*, Berlin, 1771.

— *Philologische Einfälle und Zweifel*, Berlin, 1772.

HERDER, Johann Gottfried, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Berlin, 1771 («Ensayo sobre el origen del lenguaje», in *Obra escogida*, trad. de Pedro Ribas, Madrid, 1982, pp. 131-232).

— *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Berlin, 1784 (*Idées sur la Philosophie de l'Histoire de l'Humanité*, trad. de Edgard Quinet, Paris, 1834).

HUMBOLDT, Wilhelm von, *Berichtigungen und Zusätze zum ersten Abschnitte des zweyten Bandes des Mithridates über die Cantabrische oder Baskische Sprache*, Berlin, 1817 (*Correcciones y Adiciones al Mithridates de Adelung sobre la Lengua Cantábrica o Vasca*, trad. de Justo Gárate, con una introducción por Julio de Urquijo, San Sebastián, tirada aparte de la *Revista Internacional de Estudios Vascos*, año 27, tomo XXIV, núm. 3, julio-septiembre de 1933).

— *Prüfung der Untersuchungen über die Urbevohner Spaniens vermittelt der Baskischen Sprache*, Berlin, 1821 (*Primitivos pobladores de España y Lengua Vasca*, versión de Francisco Echebarria y prólogo de Arnald Steiger, Madrid, 1959).

— *Los Vascos. Apuntaciones sobre un viaje por el País Vasco en primavera del año 1801*, trad. de Telesforo de Aranzadi, San Sebastián, 1975.

LLORENTE, Juan Antonio, *Noticias históricas de las Tres Provincias Vascongadas*, Madrid, 1806-1807, 5 vols.

MOGUEL, Juan Antonio, *El doctor Peru Abarca, catedrático de lengua vascongada en la Universidad de Basarte. Diálogo entre un rústico callejero vascongado y un barbero callejero llamado Maisu Juan*, Durango, 1881.

SUSSMILCH, Johann Peter, *Versuch eines Beweises, dass die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sonder allein vom Schöpfer erhalten habe*, Berlin, 1766.

TRAGGIA, Joaquín, «Del origen de la lengua vascongada» en la voz «Navarra», *Diccionario geográfico histórico de España por la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1802, art. XIII, pp. 151-156.

ZAMACOLA, Juan Antonio, *Historia de las naciones vascas de una y otra parte del Pirineo Septentrional y costas del mar Cantábrico desde sus primeros pobladores hasta nuestros días. Con la descripción, carácter, fueros, usos y costumbres*

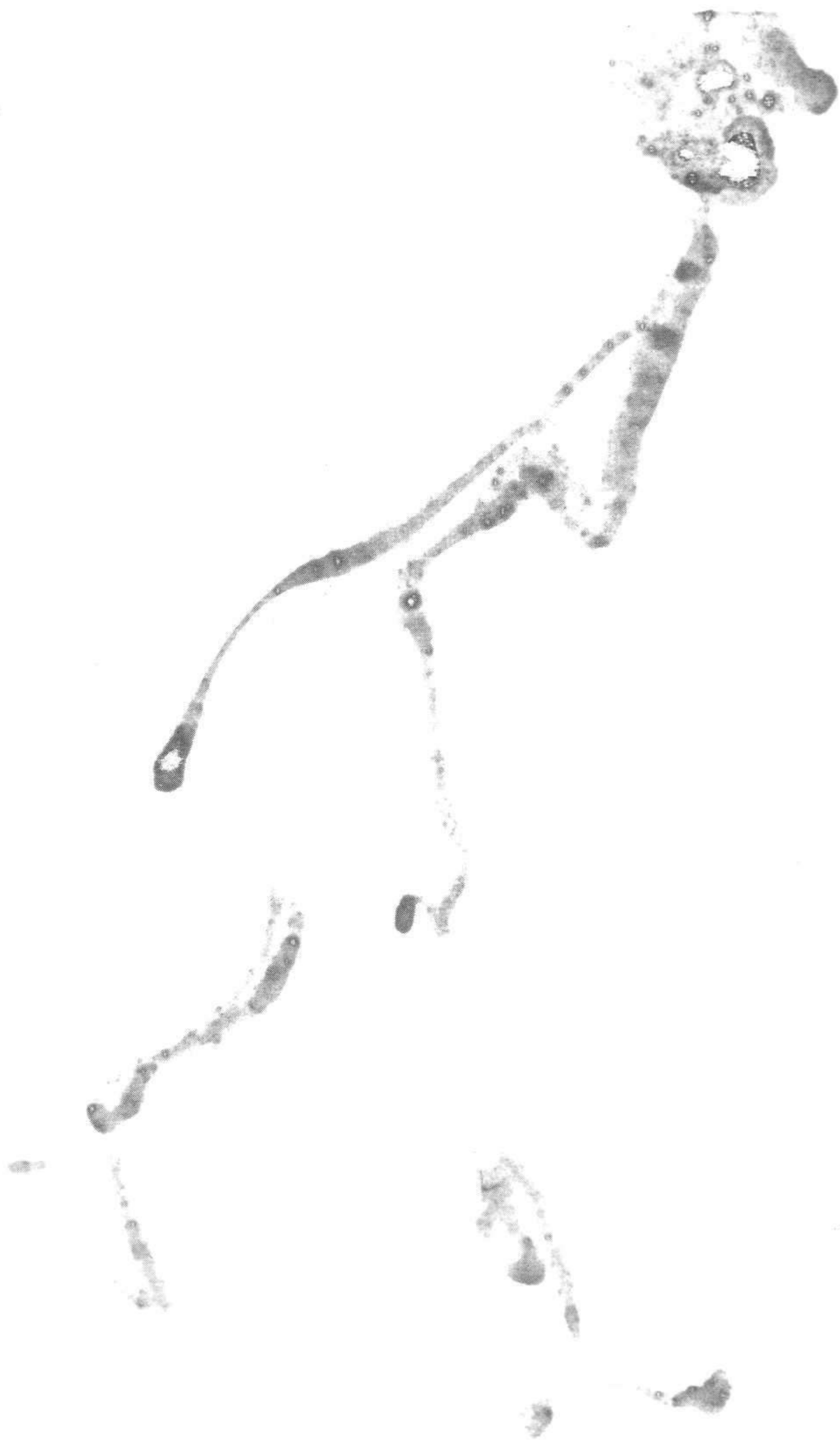
y leyes de cada uno de los estados vascos que hoy existen, Auch, 1818.

— *Perfecciones analíticas de la lengua vascongada e imitación del sistema adoptado por el célebre ideologista Don Pablo Astarloa en sus admirables «Discursos filosóficos sobre la primitiva lengua»*, Bilbao, 1822.

II. OTRAS

POZA, Andrés de, *De la Antigua Lengua, Poblaciones y Comarcas de las Españas, en que de paso se tocan algunas cosas de la Cantabria*, Bilbao, 1587 (*Antigua Lengua de las Españas*, edición de Angel Rodríguez Herrero, Madrid, 1959).

* Nota: ponencia presentada en el II Congreso Mundial Vasco.



RELATO DE LA NACION *

Benedict Anderson

Director

Professor of Government and Asian Studies

El próximo año (1) conmemoraremos el bicentenario del nacimiento de la nación-Estado. Hacia fines de la primavera de 1787, delegados provenientes de las doce antiguas colonias norteamericanas se reunían en Filadelfia para firmar un documento que tuvo la significación de «constituír» un nuevo ente completamente soberano, la República de los Estados Unidos de América. Dos años más tarde, este texto fue ratificado por un número suficiente de legislaturas estatales para ser promulgado como una Constitución plenamente consensuada. Hoy día, la existencia de los Estados miembros de la ONU en un número superior a 160 y la extraordinaria creación de 1787 han llegado a ser realidades indiscutibles de alcance universal que nadie cuestiona en su valoración.

Si una minoría de reinos, emiratos y ducados sobreviven, ninguno de ellos figura ante la Asamblea General en estas respectivas condiciones. Así pues, la reina Beatriz es considerada en todas partes como representante de los holandeses y no de la Casa de Orange, y el rey Phumiphol Adulyade de los thais y no de la dinastía Chakkri.

Pero la cuestión extraña consiste en que, esta moderna creación, imitada con tanto fervor a lo ancho de todo el mundo hasta el punto de que virtualmente todos los

Estados se conciben a sí mismos como Estados, del mismo tipo, ve su modernidad denegada. Todas las naciones, aún aquéllas cuyo reciente acceso a la condición de Estados soberanos independientes es difícilmente discutible, se conciben a sí mismos como antiguas.

Pocas dudas puede haber que claramente es esta antigüedad putativa la que en estos días, y no en 1787, confiere a la nación-estado su profunda raigambre psicológica y su legitimidad política.

Nadie ha formulado mejor esta paradoja que Ernest Renan, quien, en su celebrado, «¿Qué es una nación?», de 1882, escribió:

«Pues la esencia de una nación consiste en que todos los individuos tengan muchas cosas en común y también que todos hayan olvidado bien ciertas cosas. Todo ciudadano francés *tiene que haber* olvidado la noche de San Bartolomé y las matanzas del Midi del siglo XIII.»

(1) Este artículo fue escrito en 1986. (N. del T.).

A primera vista estas palabras pueden parecer sinceras. Sin embargo, rápidamente, el lector aprecia dos singularidades. La primera consiste en que Renan no consideró necesario explicar a sus lectores que la matanza de San Bartolomé consistió en un feroz progrom antiprottestante iniciado el 24 de Agosto de 1572, por el rey de la dinastía Valois, Carlos IX y su madre Catalina de Médicis (florentina); por otra parte, Renan, tampoco explicó que las masacres del siglo XIII en el Midi, que significaron el exterminio de los Albigenses en la amplia región que media entre los Pirineos y los Alpes del Sur, fueron realizadas bajo la instigación del Papa Inocencio III, uno de los más culpables en la larga tradición de Papas culpables.

Absolutamente sin darle importancia, Renan supone que su audiencia francesa «recordaría» acontecimientos que tuvieron lugar 300 y 600 años atrás, sin al menos considerar estos sucesos como algo extraordinario.

La segunda singularidad consiste en la perentoria sistaxis del «tiene que haber olvidado» (y no, «debe olvidar»), como si utilizara el ominoso estilo de los códigos de impuestos internos y las leyes de la conscripción militar que el «olvidar ya» estas antiguas tragedias se debe traducir en un deber cívico. Los contemporáneos de Renan han sido así inducidos a «haber olvidado ya», lo que el lenguaje de Renan supone que ellos han automáticamente recordado.

De hecho, sus frases sugieren algo aún más extraño: que la idea de lo francés en 1880 y permanentemente después, requiere un proceso definitivo de «recordar» y simultáneamente «olvidar» las matanzas de San Bartolomé y la de los Albigenses.

El discurso de Renan es sugestivo respecto de otras dos cuestiones. Por una parte, los protagonistas asumidos de estas antiguas atrocidades son considerados como «individuos franceses» y no como católicos y protestantes o romanos ortodoxos y herejes provenzales: en otras palabras, los protagonistas participaron en estos acontecimientos conformando auténticas guerras «civiles». Por otra parte, Renan no exige a sus lectores «tener que haber olvidado» la caída de la Bastilla, el Thermidor o el Dieciocho Brumario. Indudablemente, nadie en la Francia de

1882, se veía seriamente exterminando a católicos o protestantes ni entendía que los Albigenses hubieran sido *afortunadamente* aniquilados siglos antes (en circunstancias en que la Revolución —y no digamos la Comuna— se encontraban aún demasiado frescas en la memoria).

En consecuencia, no ha sido demasiado difícil situar a estos episodios como *asesinatos* de hermanos más que de enemigos. Tales crímenes, recordados/olvidados, son considerados, como todos los fratricidios deben serlo, bajo el signo de un misma «familia».

Todo lo anterior no es algo peculiarmente francés.

Los jóvenes americanos están obligados a recordar/olvidar la guerra de 1861-65 como una guerra civil entre hermanos y no como entre —como ellos brevemente conformaron— dos naciones soberanas. Recientes filmes soviéticos y algunas novelas actuales, están comenzando a considerar la guerra entre rojos y blancos, que implicó a docenas de nacionalidades entre 1918 y 1920, como una ferozmente tierna «guerra civil» entre «nosotros, rusos». (Es posible detectar huellas de este mismo proceso últimamente, al observar a los exiliados vietnamitas, pakistaníes e indonesios cobrando sin remordimiento los cheques de sus pensiones, girados por los gobiernos de Paris, Londres y La Haya).

Pero, ¿por qué las naciones celebran sus canas y no su juventud, llena de asombro? ¿Por qué hay ingentes sumas de dinero gastado cada año en enseñar a los jóvenes a «recordar» algunos acontecimientos que están obligados simultáneamente a «haberlos olvidado ya»? ¿Por qué los niños ingleses necesitan ser informados acerca de su Rey, Guillermo el Conquistador (pero, ¿conquistador de qué? ¿de Inglaterra?) y no del hecho de que ni siquiera hablaba inglés o de que el «inglés» no existía en esa época histórica? Sería un error ver en todo esto un frío estatismo maquiaveliano. Para la nacionalidad se trata tan sólo de un esquema de referencias sin problemas para los líderes políticos de hoy, como el budismo lo fue una vez para los piadosos y sedientos de sangre monarcas budistas o la cristianización para los devotos conquistadores.

Mucho más probablemente la respuesta reside precisamente en la considerable novedad en que consiste la comunidad imaginada de la nación. Hoy día es quizás fácil olvidar el aura casi religiosa con la cual el nacionalismo fue abrazado cuando apareció. El ejemplo más espectacular fue la decisión tomada por la Convención Nacional en Octubre de 1793 para abolir el antiguo calendario cristiano e iniciar una nueva era humana el Año Uno —empezando por la abolición de la monarquía el 22 de Septiembre de 1792—. Pero la repentina y enorme eclosión de poesía vernácula, novelas, lecciones de folklore, música y diccionarios, tan característica de la «primera generación», revistió en todas partes un nacionalismo con todos los signos que revelaban que un cambio radical estaba en la conciencia colectiva.

Pero la revelación siempre viene acompañada de la necesaria amnesia. En la misma medida que la conciencia de la madurez sexual en la adolescencia es experimentada en algunas sociedades como una revelación, simultáneamente conjura una irreparable inocencia que —en lo sucesivo— dejará de ser absoluta.

Cuando T.E. Lawrence finalmente logró explicar a sus amigos beduinos que las hojas de papel pintadas al carbón que les presentaba eran sus fotografías, llegó a ser imposible para ellos «recordar» como había sido posible considerarlas simplemente como papeles sucios. Cambios similares en la conciencia explican los miles de días de la niñez que uno no puede en absoluto recordar y los confusos sentimientos que se experimentan cuando el sujeto se entera, por terceras personas, que esas amarillentas fotografías reproducen verdaderamente a uno mismo y en las cuales difícilmente el observador puede reconocerse. Simultáneamente, la inocencia pre-puberal y las fotografías infantiles irreconocibles, asumen importancia cuando son puntos de referencia esenciales para alcanzar una concepción de la biografía y de la autobiografía específica y moderna, una concepción que requiere un tipo diferente de narración.

La autobiografía convencional, por ejemplo, casi invariablemente comienza con información no recordada y metáforas de continuidad. Así, el autor puede hablarnos de la fecha en que nació, para lo cual debe apoyarse en evidencias documentales cir-

cunstanciales; y nos informa acerca de sus padres y abuelos, parcialmente porque ellos pueden ofrecer el testimonio más convincente de lo que el autor no puede recordar por sí mismo, pero también porque nuestra idea de personalidad, requiere un encuadramiento en la genealogía familiar y en la historia social. (Para observar cuán singular es esta forma de narración, hay únicamente que apreciar su ausencia en el mundo antiguo y, verdaderamente, en la mayor parte del mundo no-europeo hasta muy recientemente. Por ejemplo, en la larga genealogía de Jesús con que comienza el Evangelio según San Mateo, las mujeres se encontraban totalmente excluidas y respecto de los varones no se explica su ocupación y sus antecedentes sociales).

De ahí la narrativa discurre, a través de innumerables elisiones de días no recordados, hacia aquellos momentos determinantes dentro de una vida que sólo llegan a ser tales por la forma que asume la trama vital.

Algo similar, en términos generales, sucede con la nación. La aparición de la conciencia nacional en sitios diferentes durante el último cuarto del siglo XVIII (por razones demasiado complejas para ser tratadas aquí), trajo con su propia «amnesia» —la imposibilidad, si se me permite— de «recordar» la masacre de San Bartolomé tal como fue entendida por sus perpetradores y víctimas, por ejemplo, o como un episodio de la lucha sagrada contra la herejía o contra el Papado, lisa y llanamente. Al mismo tiempo, la «irreconocibilidad» de la masacre de 1572 —tal como la irreconocibilidad de la foto de la niñez— no significa en absoluto que ha sido dejada en una clase de olvido como el que rodea a los acontecimientos de 1572. Más bien, aquélla es re-desplegada bajo un nuevo complejo de signos y llega a ser una «escena» o episodio en una nueva forma de narrativa, una narrativa de fratricidio tranquilizador. Así ocurre con el francés cuando, al ocuparse de la matanza de San Bartolomé, se manifiesta con la misma indiferente reacción —«ah oui»— con la que, ya hartado, acostumbra a cerrar de un golpe el álbum fotográfico familiar. Exactamente como la fotografía le confirma de que ésta forma parte verdaderamente de la historia de su familia, a masacre de San Bartolomé, en una cierta forma narrativa, le confirma que lo que está viendo es también efectivamente la historia de Francia.

Somos conscientes de que es completamente posible «olvidar» San Bartolomé. A través de todas y cada una de las 1.200 páginas de su magistral, «El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo en el mundo de Felipe II», Fernando Braudel ni siquiera la menciona. La Escuela de los Anales nos ha inducido a pensar la historia en términos de carencia de acontecimientos —como el trabajo fuera del tiempo o los profundos cambios demográficos, económicos y culturales—, de la misma manera que el biólogo cierra el ciclo de siete años durante el cual una célula del organismo humano es completamente reemplazada. El murmullo seguro de las estadísticas —nacimientos, muertes, matrimonios, exportaciones, precios y cosas así rehuye casi todo lo que Renan destaca. El marxismo clásico, en esta perspectiva, no es menos amnésico, aunque por diferentes razones.

La cuestión es ¿qué torna atractiva esta clase de confabulación histórica según la cual Raymond de Toulouse y Guillermo el Conquistador necesitan ser recordados con el objeto de «haberlos ya olvidado»? O, para situar la cuestión en otros términos, ¿una intriga que hace al lector «recordar» a estos personajes forma parte del estilo «ah oui», que inmediatamente induce a su olvido? La periodización en cortes históricos dentro de muchas historiografías es sumamente reveladora desde este punto de vista. Los historiadores nacionalistas vietnamitas insisten en los miles de años de historia de la nación vietnamita; pero emplean poco tiempo en el periodo de 900 años (entre los años 40 A.C. y 939 A.C.) durante el cual «Vietnam» fue una parte más o menos apacible del Celeste Imperio. Una rápida visión hacia el pasado, lleva al lector desde la heroica resistencia de las hermanas Trung a la fundación de la dinastía independiente Ngo. Una popular enciclopedia norteamericana dedica cuatro páginas a los 170 años transcurridos entre la fundación de Jamestown y la Declaración de la Independencia y, en cambio, adjudica cuarenta y ocho páginas a los subsiguientes 180 años, hasta los inicios de la segunda presidencia de Eisenhower. Algunas elasticidades son igualmente impactantes. Indonesia, cuya clásica etimología mestiza traiciona la inventiva europea decimonónica, recuerda su pasado de forma muy diferente, según se trate de antes o después de 1918, cuando el historiador francés Georges Coedes publi-

có su descubrimiento acerca de la existencia, entre los siglos VII y XIV A.C., del gran imperio marítimo, surgido alrededor de Sumatra, que llevó el nombre de Srivijaya. Y la espléndida «Literatura inglesa para niños y niñas», de H.E. Marshall, publicada en 1910, comienza inocentemente su antología con el «Libro de la vaca castaña». Doce años más tarde, el reconocimiento por Londres del Estado Libre de Irlanda tornó en fundamental un origen histórico diferente.

Estas curiosidades muestran que dentro del espíritu jacobino del Año Uno, la forma en que la nación es concebida, es ancestral. Poca duda cabe de que esta invocación a las antiguas raíces deriva parcialmente del hecho consistente en que las naciones se encuentran a sí mismas amarradas a espacios geográficos específicos (aún si en la práctica ha habido flexibilidad en la determinación de los límites) y su individualidad manifestada a través de lenguas vernáculos específicas (y si esta condición vernácula es compartida con otras naciones, siempre hay inflexiones nacionales características). Casi ningún elemento parece como primordialmente antiguo, sin orígenes históricos situados en el tiempo, en la naturaleza y en el lenguaje. Así, en el momento en que adviene toda la novedad de la conciencia nacional, las más preciadas posesiones de la nación se encuentran siempre dentro de ella desde hace largo tiempo. Por consiguiente, en muchas narrativas nacionales figura la metáfora de un brillante «despertar» de un profundo sueño histórico.

Pero hay más que esto. Las naciones se distinguen de las grandes comunidades imaginadas que las precedieron —las religiones de carácter ecuménico y las dinastías monárquicas— por su ámbito inherentemente limitado. Siempre hubo —en principio— la posibilidad de un planeta completamente islámico o un imperio mundial. Nadie se encontraba automáticamente excluido de la pertenencia a estas comunidades que invariablemente —después de todo— tenían la mano divina tras ellas. Las naciones, sin embargo, no pueden ser concebidas sino en el irremediable contexto de otras naciones. Ellas pueden ser exterminadas por el moderno crimen del genocidio (si el blanco de los asesinatos masivos previos al siglo XIX puede, a nuestros ojos contemporáneos, aparecer como una nación o naciones, ellas no

eran consideradas como tales por los asesinos). Pero tampoco pueden ser contemplados, estos colectivos, como una sola nación mundial. Esta necesaria pluralidad significa que no importa si polacos o americanos se sienten a sí mismos bajo una especial guía divina, pues hay una profunda y secular convicción de que cada uno tiene derecho a su propia nacionalidad y que este derecho se encuentra adecuadamente reconocido en el protocolo de la Asamblea General de las Naciones Unidas, que establece el principio de una nación, un voto.

Al mismo tiempo, la nación hereda de sus predecesores la idea de que su existencia es algo natural. Y sumido en la idea de lo natural se encuentra siempre un sentido de fatalidad. La mayor parte de la gente percibe hoy día que tiene tan poca opinión en temas de nacionalidad como en los relativos a sus relaciones de parentesco. Es exactamente esta fatalidad secular, en un mundo plural de naciones, lo que hace a la historia la base necesaria de la narrativa nacional.

Esta historia/narrativa, no obstante, para alcanzar su clímax literario en la soberanía actual en el contexto de otras soberanías paralelas, tiene que distinguirse a sí misma de las demás disponibles (cristiana, islámica, marxista, braudeliana, etc. Hoy tanto exageradamente universales como otras implacablemente microscópicas). Además del flujo incesante de muertes cotidianas, que ha significado un cambio completo en el cuerpo físico de «los franceses» desde 1880, es preciso destacar algunas muertes sobresalientes, en la misma forma en que dentro de las autobiografías se resaltan algunos días o años determinados.

Estas muertes a las que podríamos denominar —siguiendo a Renan— muertes memorables, son de dos clases diferentes. De una parte, hay muertes políticas colectivas, que ocurren después de la auténtica formación de la nación, como las hecatombes anónimas y las guerras civiles conmemoradas en cenotafios y tumbas al soldado desconocido. (No hay cenotafios previos a la formación de la nación). De otra parte, existen las muertes principescas, los suicidios poéticos, martirologios ejemplares y ejecuciones de Estado, las que ocurriendo antes del momento de la consolidación nacional,

pueden ser dimensionadas de acuerdo a los cementerios acumulativos de Braudel.

Es por encima de la historia de estas muertes como políticas y su alineamiento serial a lo largo del «homogéneo tiempo vacío» —según Walter Benjamín— como se estructura la narrativa nacional. En verdad, es sólo esta narrativa la que hace a cada muerte no un fin en sí misma, sino un símbolo de cada muerte exitosa, considerada en la perspectiva de un amplio movimiento hacia un resplandeciente presente vital. (Uno puede apreciar la fuerza de este estilo de narración si intenta imaginarse escribiendo el «fin real» de la historia de la nación o, aún, deteniendo absolutamente una historia nacional en el contexto de una gran catástrofe colectiva).

Es por todo esto que las matanzas de San Bartolomé y del Midi durante el siglo XIII necesitan ser simultáneamente recordadas y olvidadas.

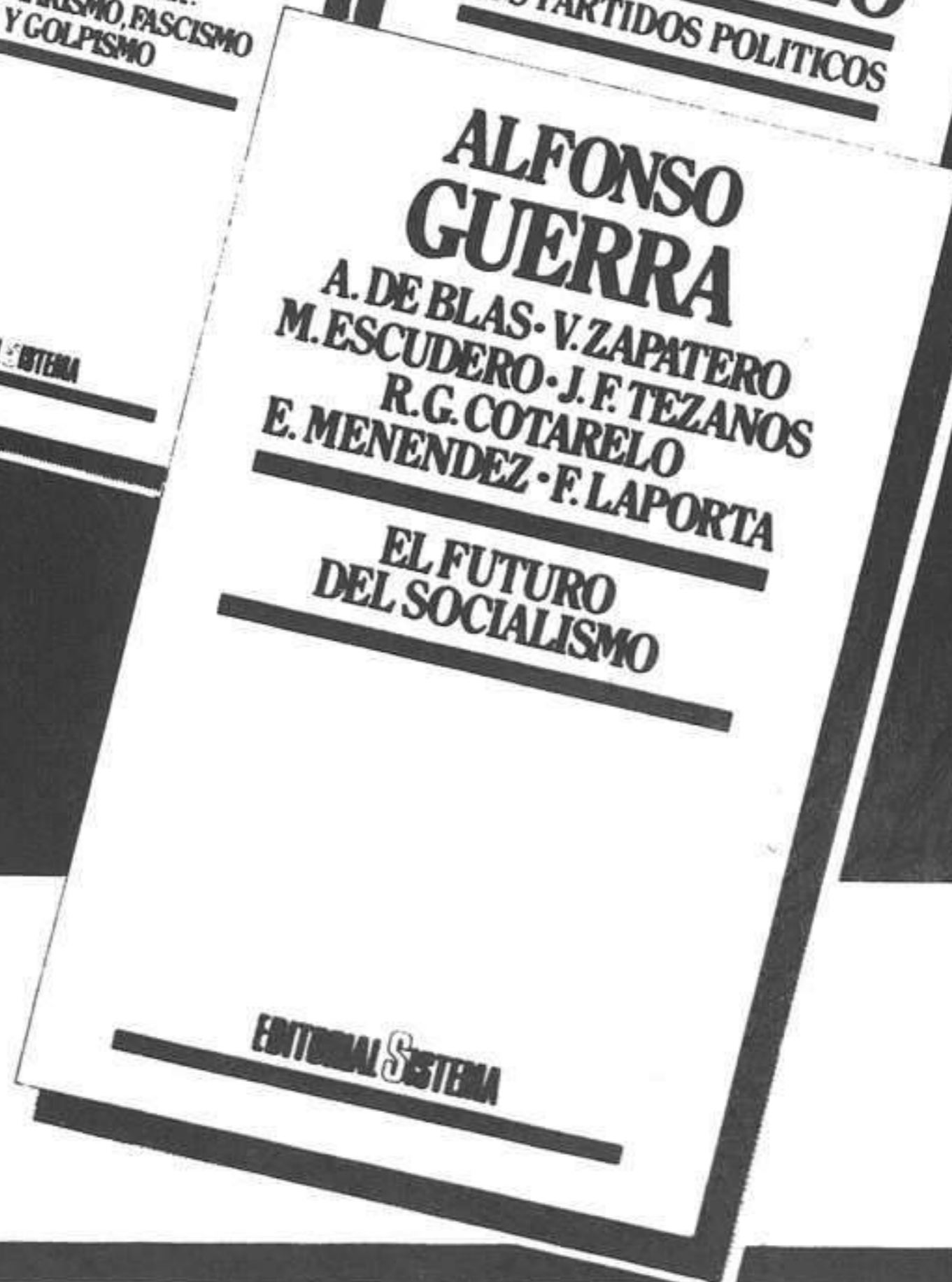
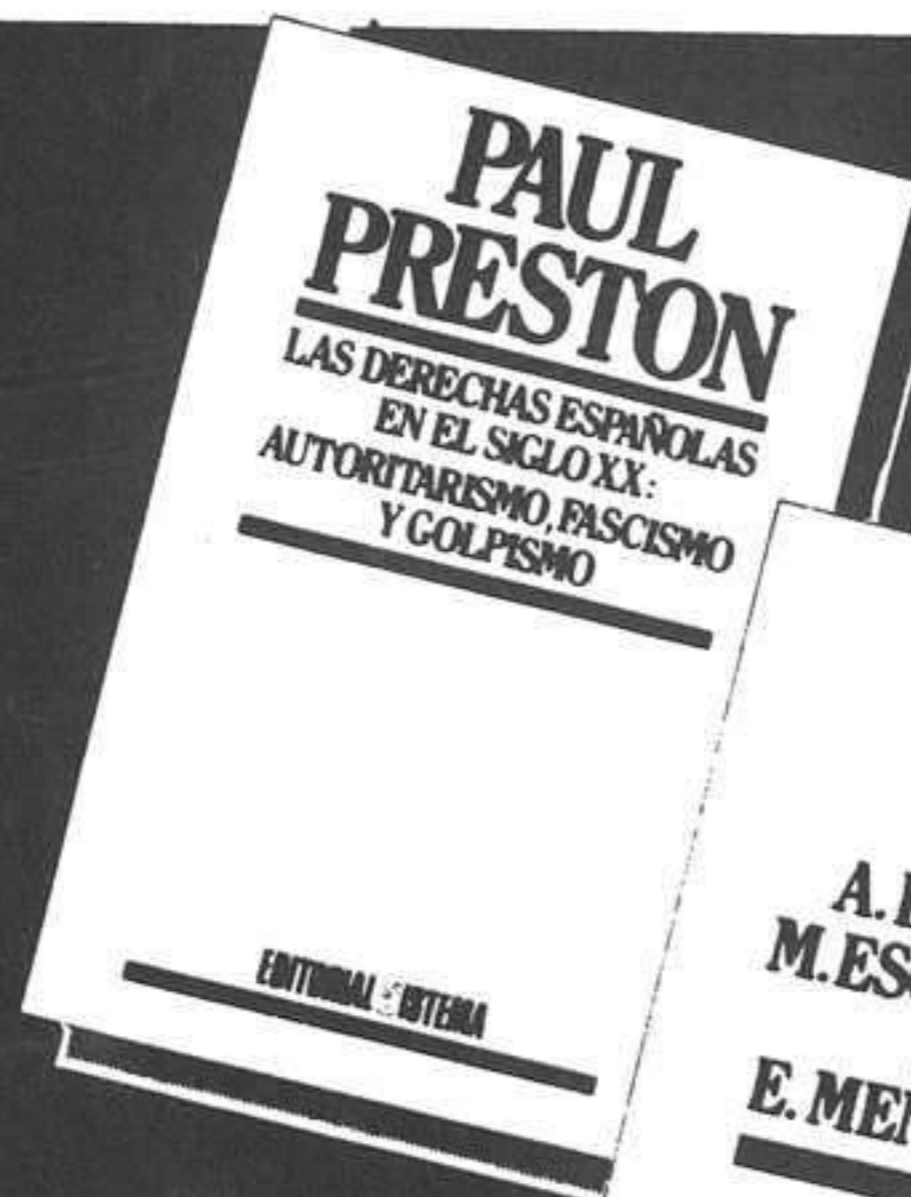
(*) Recientemente publicado en «Race and Ethnicity», por John Rex (148 págs. Open University Press. 03351585 2), en la serie «Concepts in the Social Sciences» de la Universidad a Distancia.



SISTEMA

COLECCION DE CIENCIAS SOCIALES

NOVEDADES



EDITORIAL SISTEMA

Editorial Sistema. c/. Fuencarral, 127 - 1º
TEL. 448 73 19 Madrid 28010.

E D I T O R I A L

PABLO IGLESIAS

Escritos sobre la tolerancia

Homenaje a Enrique Casas

Colectivo Miguel de Unamuno

ESTE libro, que tiene como hilo conductor la reflexión en torno a la idea de tolerancia, es una expresión de homenaje y recuerdo al desaparecido senador socialista Enrique Casas. Los distintos artículos en él recogidos, las plurales actitudes políticas e intelectuales de los colaboradores, coinciden, sin embargo, en valorar la significación que el definitivo asentamiento de la idea de tolerancia entre nosotros habrá de tener para hacer inamovible la convivencia política en el País Vasco y en el conjunto de España.

ESCRITOS SOBRE LA TOLERANCIA
Homenaje a Enrique Casas
Colectivo Miguel de Unamuno
Editorial Pablo Iglesias
254 pags. 950 ptas

PEDIDOS: EDITORIAL PABLO IGLESIAS
Monte Esquinza, 30 - 28010-Madrid
Tels.: 410 46 96 y 410 47 98

Leviatán

REVISTA DE HECHOS E IDEAS



VERANO 1987

II EPOCA

Nº 28

POR UNA NUEVA IZQUIERDA EUROPEA Felipe González

DIEZ AÑOS
DE ELECCIONES
J. Ramón Montero

ELECCIONES AL
PARLAMENTO EUROPEO
Fernando Morán

LA RENOVACION
CHINA
Robin Munro

LAS TELEVISIONES
AUTONOMICAS
J. García Yruela

IZQUIERDA Y
FIN DE SIGLO
Ludolfo Paramio

LOS INTELLECTUALES
Y LA HISTORIA
Fernando Claudín

**EL PARADIGMA
DE LA REDENCION**
Ferenc Feher

**EL CATOLICISMO
LIBERAL**
Reyes Mate

MARTA CARDENAS



Nace el año 1944 en San Sebastián. Realiza sus primeros cuadros al óleo en 1959. Asiste a la escuela de Bellas Artes de San Fernando de Madrid, desde 1963 a 1968. Beca del Gobierno Francés para una estancia de seis meses en París, en 1969. Beca de la Fundación Juan March, en 1980.

Exposiciones individuales

1970 Galería Huts, San Sebastián. Galería Grises, Bilbao.

1972 Galería El Pez, San Sebastián.

1974 Galería Arthogar, Bilbao. Galería Península, Madrid. Galería Ezkurdi, Durango.

1977 Galería Kreisler Dos, Madrid. Galería B. San Sebastián.

1980 Galería Aele, Madrid. Galería Gian Ferrari, Milán. Galería Gaztelu, Zarauz.

1981 FIAC'81, París, Galería Aele.

1982 Galería La Colchonería, San Sebastián. Galería Aele, Madrid.

1983 Galería Palace, Granada. Galería Silvia Westermann, El Escorial.

1984 Galería Celini, Madrid. Galería Estampa, Madrid.

1985 Fundación Gulbenkian, Lisboa.

1986 Arco '86 (Galería Dieciséis). Galería Dieciséis, San Sebastián.

1987 Galería Carmen Durango, Valladolid. Galería Soledad Lorenzo, Madrid.

Exposiciones colectivas

1968 «Pintoras en Madrid», El Bosco, Madrid. «Pintoras Españolas», Sala Abril, Madrid. «Certamen de Pintura Vasca», San Sebastián.

1969 «Certamen de Pintura Vasca», San Sebastián. «Pintoras de Guipúzcoa».

1970 Exposición con Vicente Amezloy, Carlos Sanz y Ramón Zurriarain en San Sebastián (Museo de San Teimo) y Durango (Ezkurdi).

1981 ARTEDER 81, Bilbao (Galería Aele). «Realismo en España», Universidad Complutense, Madrid. «Mujeres con Voto», Foro de Pozuelo, Madrid.

1982 «El Retrato», exposición itinerante de la Confederación de Cajas de Ahorros. «Individualidades», Centro Cultural de la Villa, Madrid. «Verano del 82», Galería Palace, Granada. «La Naturaleza en el Arte», Galería Winsor, Bilbao.

1983 Salón de los 16, Museo Español de Arte Contemporáneo, Madrid. «Autorretratos», Bilbao, San Sebastián y Vitoria. VI Bienal de Pontevedra.

1984 «Mujeres en el Arte Español 1900-19841», Centro Cultural Conde duque, Madrid. «Últimos Trabajos», Círculo de Bellas Artes, Madrid. «Presagios», Círculo de Bellas Artes, Santa Cruz de Tenerife.

1985 «Otros Abanicos», Fundación Banco Exterior, Madrid. «El desnudo», Galería Juana de Aizpuru, Madrid. «La postal del Verano», Galería Rafael Ortiz, Sevilla.

1987 «Artistas españoles por las víctimas del franquismo». Centro Cultural de la Villa de Madrid.

Obras en colecciones públicas

Museo Español de Arte Contemporáneo, Madrid.
Fundación Juan March, Madrid.
Biblioteca Nacional, Madrid.
Museo Municipal, Madrid.
Museo de Arte Moderno, Bilbao.
Museo Provincial, Vitoria.