



EUROPA O LA GLOBALIZACIÓN DE LA LIBERTAD

Varias son las cuestiones planteadas a Europa por el contexto político y socioeconómico de la globalización en el que nos encontramos desde hace años. La primera de todas ellas, la del origen y definición del fenómeno globalizador. El hecho de que, en gran medida, la globalización no sólo no es un acontecimiento nuevo y original de nuestra época sino que, hasta el momento presente, fueron los propios estados europeos, con su expansión militar y comercial, quienes produjeron los anteriores estadios o periodos de evidente mundialización. «La historia de la edad moderna —ha escrito Peter Sloterdijk— no es, en principio, otra cosa que la historia de una revolución espacial en el exterior»¹. El momento actual es original por no estar generado directamente por la acción de Europa, sino que en él ella aparece como uno más de los agentes que sufren las consecuencias de dicho proceso. Ahora bien, un segundo aspecto que tener en cuenta sería el de cómo en el pasado, lejos de atender a lo que los procesos de globalización implicaban en todas las direcciones, los estados europeos, llevados por su posición dominante, apenas si percibieron aquellas consecuencias a las que hoy no les es posible ya dar la espalda. De nuevo nos dice Sloterdijk: «entre los europeos continentales sólo el siglo xx acaba con la agonía de la cosmovisión tolemaica que se arrastraba, cuando han de recuperar, como en el último minuto, lo que en su gran mayoría se habían negado a comprender medio milenio antes en bien propio: que cualquier lugar sobre una esfera circundable puede ser afectado, incluso desde la mayor lejanía, por transacciones entre gentes interesadas en ellas»². Un precioso ejemplo de esta preocupación europea por las consecuencias que afectaban a «los otros» es la correspondencia entre Damião de Góis y Erasmo de Rotterdam que se analiza en este número de *Pliegos de Yuste*.

Es, pues, el hecho fundamental de que lo que antes afectaba a otros afecta ahora a los propios europeos de un modo importante, lo que ha incrementado la necesidad de

un debate sobre el papel de Europa en el mundo actual cuando, precisamente, la historia ha empezado a acontecer *sin tener en cuenta* a la pequeña Europa. Los grandes pensadores se han definido de uno u otro modo sobre las posturas que han de tomarse. Consciente del debilitamiento de lo social que conlleva la globalización, y crítico al respecto, Habermas, manifestó hace ya algunos años que «si el proyecto federal aspirara tan sólo a presentar un nuevo jugador global con tanta influencia como los Estados Unidos, no dejaría de ser un proyecto particularista que simplemente dotaría de una nueva dimensión —a saber, económica— a lo que los demandantes de asilo han venido a conocer como “fortaleza europea”»³. Sobre éste último concepto confluyen los elementos más problemáticos de nuestros días y que todos conocemos: migración, batallas comerciales, choque de civilizaciones... y Europa debe responder ante cada uno de esos problemas. En este sentido, Jeremy Rifkin también ha sido claro al referirse a lo que él ha denominado «la universalización del sueño europeo»: «Los derechos humanos universales sólo tendrán éxito si la moral personal y la ética también se universalizan»⁴, y Ulrich Beck, por su parte, contribuye, en esta misma dirección, a aclarar el panorama cuando diferencia entre globalización y cosmopolitismo: «cosmopolitismo significa el reconocimiento de la verdadera multiplicidad, y globalismo la negación de la misma»⁵, lo cual nos sitúa, una vez más, ante una nueva faz de la misma encrucijada: aquella que nos conduce a decidir si la postura de Europa debe guiarnos hacia favorecer su propio papel como «jugador global» o, por el contrario, encaminar a los europeos a dictar unas nuevas normas del juego.

En tanto que fenómeno complejo que es, hemos querido abordarlo desde el mayor número posible de perspectivas. Así, el dossier se abre, en esta ocasión, con dos entrevistas. Desde sus privilegiadas atalayas el francés Alain Touraine y el italiano Umberto Eco, miembros ambos de la Academia Europea de Yuste, nos acercan con su respuesta a nuestras preguntas a la situación actual.

Tras ellos, el prestigioso historiador Henk L. Wesseling realiza un acercamiento historiográfico al concepto de globalización en los últimos siglos. También se ubican en la vertiente histórica otros trabajos que, además, hacen hincapié en el elemento característico de la globalización de relacionar y hacer confluir entre sí territorios y trayectorias dispares. Ramón Puig de la Bellacasa estudia la relación entre Erasmo y Damião de Góis, un funcionario portugués y humanista preocupado por la opresión que el comercio de los europeos implicaba para los japoneses, de lo cual hace partícipe al humanista holandés. Por su parte, Jorge Sampaio participa en este número analizando la situación más reciente de la política europea, aunque centrándose en el contexto global internacional y sin perder de vista la perspectiva peninsular ibérica. Tras él, Alain Servantie describe la relación histórica durante los últimos cuatro siglos entre Turquía y el resto de Europa: de enemigos irreconciliables en el pasado, a miembros de una Unión Europea basada en la convivencia democrática en el futuro; peripecia no muy diferente a la llevada a cabo por otros países hoy miembros de la UE.

En un horizonte más actual están otras contribuciones. Por un lado, y desde un plano teórico, hallamos el estudio realizado por el filósofo Francisco Jarauta sobre las implicaciones que conlleva para el pensamiento el nuevo orden geopolítico que ha contribuido a imponer la globalización, así como las consecuencias que tiene para Europa el vigente panorama internacional. Aportando una perspectiva exterior y surgida de la experiencia de trabajo en las instituciones internacionales, en el ámbito de la Cultura, el Comisario de Educación, Formación, Cultura y Multilingüismo de la Unión Europea, Ján Figel, plantea algunos de los retos y objetivos de la política cultural europea en el resto del mundo. En el ámbito de la sanidad, por otra parte, el máximo responsable de Naciones Unidas en materia de SIDA y también miembro de la Academia Europea de Yuste, Peter Piot, reflexiona a partir de los efectos de esta pandemia en el mundo y sobre las posibles soluciones. El monográfico se cierra con la sección «Columna de Yuste», en esta ocasión de la mano de la economista húngara Zsuzsa Ferge, que lleva a cabo una revisión del momento concreto en que se hallan los nuevos miembros de la UE que pertenecieron al bloque soviético y el peso de aquella herencia en la actualidad.

De uno u otro modo, sin embargo, la solución a todos los problemas que implica para Europa y el resto del mundo la globalización puede suponer una clara ofensiva contra la libertad. De ahí que no sea de extrañar que Touraine haya llamado la atención sobre un elemento que nunca deberá darse por supuesto, más ahora que la UE se amplía hacia el este, como es el hecho de que la democracia «no siempre forma parte del modelo europeo de sociedad, mientras que la revolución es un componente importante»⁶. Aplicada esta cuestión al caso francés,

incluso, puede verse cómo se «ha evolucionado cada vez más netamente hacia el ideal republicano, manifestando al mismo tiempo un escaso interés por la igualdad, valor central de la democracia»⁷. Y en España, en relación con el candente tema del terrorismo, expresaba recientemente un historiador: «no es la paz lo que refuerza la libertad, como algunos se empeñan en decir, sino la libertad la que da a la paz su certeza, y su justicia»⁸. En cualquier caso, dicha libertad y todos aquellos derechos procedentes de la tan utópica como deseable *Declaration de 1789* y que, de algún modo, ya se hallaban en las corrientes del humanismo y de la ilustración, configuran una tradición genuinamente europea (herencia directa, a su vez, según Habermas, «de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor») de la que «seguimos y vamos a seguir viviendo»⁹. Exportarla es por ello, qué duda cabe, el reto europeo frente a una globalización que amenaza y golpea cada día con su lado más ásperamente salvaje e insolidario.

NOTAS

¹ Peter SLOTERDIJK (1999), *Esferas II. Globos. Macrosferología*. Trad. por Isidoro Reguera. Madrid: Siruela, 2004, p. 717.

² P. SLOTERDIJK, *op. cit.*, p. 713. Felipe FERNÁNDEZ ARMESTO (2006) ha utilizado para definir la globalización la metáfora de un acercamiento de los horizontes (*Los conquistadores del horizonte. Una historia mundial de la exploración*. Trad. por Luis Nacenta. Barcelona: Destino, 2006, p. 487 y ss.) y la vincula, directa y claramente, al desarrollo moderno de las exploraciones y la cartografía.

³ Jürgen HABERMAS (1999), «El estado-nación europeo y las presiones de globalización», *New Left Review*, ed. española, 1, 2000, pp. 121-134. También se ha hablado, en esta línea, del error que supondría una excesiva cercanía a los EEUU, cfr. Bernard CASSEN, «Una Unión Europea enferma de atlantismo», *Le Monde Diplomatique*, ed. española, mayo 2003, p. 25.

⁴ Jeremy RIFKIN (2004), *El sueño europeo. Cómo la visión europea del futuro está eclipsando el sueño americano*. Trad. por Ramón Vilà Vernis, Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Paidós, 2004, pp. 474-475.

⁵ Ulrich BECK (2000), *Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms*. Trad. por Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós, 2002, p. 185.

⁶ Alain TOURAINE (2005), *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Trad. por Agustín López Tobajas y María Tabuyo. Barcelona: Paidós, 2005, p. 78.

⁷ A. TOURAINE, *ibidem*. Esta preocupación por el futuro de la democracia ha sido también puesta de manifiesto por Ralf DAHRENDORF (2003), para quien, precisamente, «el caso de la UE pone de manifiesto los problemas, y también las posibles soluciones, que presenta un mundo en el que las decisiones se toman cada vez más fuera del Estado nacional», *En busca de un nuevo orden. Una política de la libertad para el siglo XXI*. Trad. por Vicente Gómez Ibáñez. Barcelona: Paidós, 2005, p. 129.

⁸ Fernando GARCÍA DE CORTÁZAR, «Las tripas de Prieto», *ABC*, 11-11-06.

⁹ Jürgen HABERMAS (2001), *Tiempo de transiciones*. Trad. por Rafael de Agapito Serrano. Madrid: Trotta, 2004, p. 189.

ENTREVISTA A ALAIN TOURAINE

Jesús Baigorri-Jalón

— **V**oy a empezar un poco por el final: el contrato de trabajo para los jóvenes en Francia: ¿cómo ve usted la propuesta del gobierno?

AT: Bueno, primero la propuesta del Gobierno es compleja, es decir, decirle a los jefes de empresa: «Por favor usted contrate gente pero yo le doy la posibilidad para que no tome a cualquier persona. Ustedes tienen dos años para despedir». Eso me parece, en total, más positivo que negativo. Segundo, los estudiantes, se quejan. Muchos de los estudiantes, la mayoría, no están en esa situación de tener este contrato. La mayor parte de los estudiantes van para funcionarios como profesores, como profesor liberal o a un nivel más alto, porque esta ley se aplica a la gente que no tiene prácticamente nada; eso se aplica a la gente que en el momento actual tienen pura precariedad. Entonces, en pocas palabras, eso significa que sí hay un descontento enorme; violento es por otras razones. Lo que es bastante evidente, y es importante decirlo, es que no es un problema digamos específico, una respuesta específica a este discurso. Y esto lo creo fundamentalmente. Yo diría que no hay una diferencia total entre lo que pasó en noviembre en *les banlieues* y lo que afecta a esta clase media de estudiantes. En ambos casos, a pesar de la diferencia de medio social, de nivel social, hay una conciencia de un mundo que se va, un mundo que se cierra, que no da ninguna posibilidad de ascenso social y al contrario, que se va para abajo en un tipo de camino que desciende y la idea de precariedad es difundida como un símbolo y como una realidad. Entonces hay una ruptura entre gran parte de la juventud y este gobierno u otro gobierno, de manera general los gobiernos, el mundo político. Hay una orientación muy antipolítica.

Ahora, si uno pasa de eso que es una descripción más o menos acertada en la cual no todos podemos coincidir, yo diría que el problema básico es el problema

que hemos visto con el «no» en la constitución. Después del «no» a la constitución, y esto se ha explicado de muchas maneras, hubo un enorme movimiento. Se ha descubierto que la mayoría de la gente decía que había votado «no», especialmente los jóvenes y que éste «no» descansaba en una visión del mundo mucho más antigua, arcaica, de lo que uno pensaba. Es decir que en temas muy concretos y fundamentales, los franceses son el único país europeo que todavía mantiene la vieja idea de que objetivos económicos y meta-sociales son incompatibles. Si usted quiere más justicia social, tiene que suprimir el capitalismo, y eso se oye todos los días. Bueno, primero hay que suprimir la economía de mercado, hay que suprimir el capitalismo. O sea que eso es fundamental porque mientras usted dice: hay incompatibilidades; es un poco como hace veinte años en América Latina la teoría de la dependencia absoluta. Si somos nosotros dependientes, no podemos hacer nada sino rechazar o lanzar una guerrilla. Yo diría que es un poco lo mismo: esta gente piensa que el movimiento para la justicia social se apoya en el estado nacional y combate a la vez, contra la globalización económica y la hegemonía norteamericana. Eso es en pocas palabras.

En esta situación también hay, por otro lado, la idea de que todo lo que es social, lo que es juventud, etc., es un obstáculo ante un desarrollo económico que tiene que abrirse al mundo de tal manera que se da una situación totalmente bloqueada a nivel del pensamiento de esta izquierda superarcaica y de, a veces, una derecha arcaica, pero por el momento se trata de los jóvenes que están más bien a la izquierda. Es una situación que no deja ningún espacio ni para la política, ni para la negociación, ni para la innovación, ni para nada. Entonces, hay una enfermedad profunda, una enfermedad mortal a mi manera de ver en esta visión que prohíbe cualquier tipo

de reforma: o la revolución o nada. Yo agregaría una segunda enfermedad francesa que se ha visto mucho más claramente en el mes de noviembre. La tradición francesa que llaman «republicana» consiste en decir: bueno, nosotros hemos creado en el siglo XVIII esta visión liberal en el sentido fuerte de la palabra kantiana del mundo y nosotros somos los representantes de los derechos humanos; es decir, nosotros hemos inventado todo eso. Entonces tenemos que mantener esta visión digamos universalista y no tenemos que meternos, los profesores, los funcionarios, con este tema del multiculturalismo o de la diversidad cultural. De tal manera que los franceses que defienden bien y, con razón en mi opinión, la ciudadanía contra el espíritu comunitarista, sin embargo muestran un rechazo de la diferencia cultural enorme y eso se ve mayormente en la escuela donde los maestros quieren que los jóvenes sepan hablar un francés perfecto. De tal manera que la escuela, que piensa ser igualitaria, aumenta la desigualdad social porque castiga a los jóvenes que vienen de familias de nivel cultural, en francés, de menor rango.

Entonces yo diría, en pocas palabras, que estas dos enfermedades son lo que domina la vida política francesa y lo que representa una incapacidad casi total de introducir reformas. Muchos países lo han hecho. En Francia, en el momento actual, es prácticamente imposible. Por ejemplo, esta huelga, si yo quisiera discutir con algunos estudiantes seguramente sería imposible porque hay que aceptar así, a priori, que hay una incompatibilidad total entre la meta de lucha contra las injusticias y el sistema de actuación; entonces hay que romper antes de nada con el sistema y así: se acabó».

— Del Estado y poder pasamos luego a la sociedad y ahora parece que hemos llegado al individuo como categoría de análisis. ¿Cómo concibe usted esta evolución y este paso y, en dónde nos encontramos en este momento?

AT: Bueno, mi manera de ver es la siguiente: cuando se dice «globalización», la gente insiste, bien o mal, sobre la internacionalización, sobre el papel central del capitalismo financiero, como a comienzos del siglo XX. Pero yo, no economista, sino sociólogo, insisto en otra cosa: que en esta sociedad, al ser global y también al ser una sociedad de comunicación de masas, de consumo de masas, de producción de masas, las instituciones sociales están destruidas por esta separación económica. La economía sube a nivel mundial y las demás instituciones políticas, culturales, sociales que no pueden subir al nivel mundial (muy pocas pueden subir a ese nivel), se van desorganizando. Entonces el resultado es que vivimos en un mundo profundamente desocializado, desinstitucionalizado, deshecho y

entonces, si yo no soy más fuerte como ciudadano, no soy más fuerte como trabajador, etc. Finalmente ¿qué queda como fuerza de resistencia a este mundo en movimiento?: «el individuo». Ahora, cuando se dice el «individuo», el «individualismo», son palabras nuevas porque significan tres cosas muy distintas: la primera es el «individualismo del consumidor»: yo puedo comprar en un supermercado, etc., eso, no es muy importante porque eso no es una lógica del individuo, es una lógica del sistema. El marketing existe y eso indica que el sistema sabe prever lo que va a consumir. El segundo aspecto es el más trágico, más difícil, más negativo y es un comunitarismo en el sentido de que yo puedo identificarme con un grupo, con una categoría, con una iglesia, etc. Entonces, y especialmente cuando se trata de un mundo religioso, yo soy la palabra de Dios, ustedes no, entonces yo soy un individuo, un grupo individual, un grupo específico, y el resto no puede existir.

Considero el comunitarismo como una fuerza negativa, una forma negativa del nuevo individualismo. Y el tercer enfoque, la tercera definición de la situación, es esta idea de que nosotros en este mundo controlado por todas partes tenemos una sola manera de resistir, un solo proceso, y el instrumento parece que es mantenernos como individuos, pero no individuo como su forma empírica sino el derecho a ser individuo. Entonces viene ahí, al final de una larga evolución, que después de haberse defendido derechos cívicos, después derechos sociales, después derechos culturales, finalmente queremos tener el derecho a ser individuos o, para hablar más correctamente, el derecho a tener derechos. Esta es mi manera de definir lo que llamo el «sujeto»: el sujeto es el individuo que se considera como su propia finalidad. De tal manera que si hay un intercambio o una entrevista, el principio único de legitimidad es la voluntad y la capacidad de ser un individuo como tal, es decir, capaz de imponer su derecho a tener derechos.

— Y en una sociedad que es una amalgama de individuos ¿tiene cabida la sociología todavía?

AT: Yo le diría primero que la sociedad no es solamente «individuo». Cuando digo individuo eso no significa que no haya una organización. Por ejemplo, en la sociedad industrial, hemos luchado para tener derechos sociales individuales pero para que un obrero tenga, por ejemplo, un contrato de trabajo, se necesita un sindicato, o el estado, o un partido político, se necesita una acción colectiva. De la misma manera, cuando se trata de defender nuestros derechos culturales tenemos organizaciones para defender derechos étnicos o lingüísticos, religiosos, sexuales, etc. Entonces no se trata de un mundo de puro individualismo o egoísmo, de ninguna



manera. Se trata de un mundo en el cual los temas culturales son lo más importante. Eso ahora es cierto, y es lo que pienso profundamente: que la palabra sociología no corresponde bien. Los ingleses, hace quince o veinte años, lanzaron la expresión de «estudios culturales» que, en realidad, es más adecuada: y es más adecuada porque incluyen solamente las categorías culturales. Eso es el mundo en el cual vivimos, es un mundo en el cual las categorías económico-sociales han sido reemplazadas por categorías culturales. La noción central, al hilo de la cual se organiza la personalidad, es más bien la noción de sexualidad o, digamos, el tema de la diferencia cultural, como vivir con gente diferente es una cosa mucho más importante que antes. Y, al contrario, los temas de la solidaridad, de la integración, han perdido mucho de su importancia. Entonces la gran característica de nuestra época es la predominancia de las categorías culturales, por encima de la categorías socioeconómicas.

— ¿Por qué habla usted más de interculturalidad que de multiculturalidad?, ¿por qué le gusta más ese concepto?

AT: Por una razón muy sencilla. Aceptar el principio de la multiculturalidad, sencillamente no tiene sentido. Fue utilizada para luchar contra el imperialismo occidental, o sea, «yo soy» la modernidad. De acuerdo que hay un pluralismo, y hay que reconocer el pluralismo y entonces la necesidad de la interculturalidad; pero si usted habla de multiculturalidad ¿cómo nos vamos a comunicar? ¿Nos vamos a comunicar, como anuncia Huntington, con los fusiles? Si no hablamos el mismo idioma, si no hablamos dos idiomas más o menos de la misma familia, vamos a hablar o en términos de comunicación o en términos de mercado o más bien en términos de guerra. Entonces lo importante es combinar elementos universalistas con elementos particularistas y para mí, yo tengo un vocabulario un poco especial porque lo que es universal, yo lo llamo «modernidad», lo que no es universal lo llamo «modernización». O sea que hay una pluralidad, hay una modernización holandesa, hay una modernización francesa, hay una modernización turca o brasileña... es decir, hay una gran variedad, incluso en Europa hay una gran variedad; pero lo que yo llamo «modernidad», de una manera más clásica del mundo, es decir, la Ilustración, son los dos principios: la razón que elimina lo irracional y lo específico y segundo, y es más importante desde el punto de vista sociológico-político, el reconocimiento de derechos humanos, de derechos personales, individuales, que si no existen significa negar la humanidad de cualquier individuo y reducirle a una situación de animal o mejor dicho de máquina.

Lo que quiero decir es que en el momento actual la vida, los intercambios, deben permitir o facilitar lo que

tenemos en común, tenemos derechos humanos y razón. Si usted no cree en los derechos humanos y en la razón es muy probable que no vayamos a comunicarnos realmente. Al contrario, sería peligroso pensar que una vez que se han descubierto algunos elementos de universalismo podemos parar aquí porque es una cosa fácil y simple. No, no. Hay una enorme diferencia entre los pasos, los procesos de modernización, y ahí nos encontramos con todos los problemas de tener instituciones de tipo libre, instituciones que defienden la autonomía o la especificidad, o la independencia y responsabilidad del sujeto. Mientras que cuando hablamos de derechos, de escuela, de familia, estuvimos ateniéndonos a los procesos de integración social, cómo se transforma un joven o un extranjero en un elemento, en un miembro de una sociedad. Al contrario, es evidente que hoy en día hay una búsqueda en todos los países de lo contrario; es decir, de defender al individuo contra la sociedad tipo Corte Suprema o el equivalente que hay en varios países. Hay una voluntad del movimiento feminista contra las viejas instituciones que eran instrumento de integración social de instituciones que tienen como función no dejar al individuo solo, sino defender las funciones, por ejemplo: la familia o la escuela tienen que defender la capacidad del niño o del joven de ser autónomo, libre, capaz de trabajar, capaz de reconocer la autoridad, etc., pero dándole una conciencia, una responsabilidad y una capacidad de actuar de manera racional y con respeto a los derechos humanos. Por razones evidentes de todo lo que está pasando en el mundo, el viejo tema de hace quince o veinte años del multiculturalismo está perdiendo mucho terreno y un multiculturalismo que acepta ya a cualquier tipo de régimen político sería totalmente inaceptable.

— Todos somos mestizos, unos más y otros menos. Pero están surgiendo en estos momentos por ejemplo movimientos en América Latina, me puedo referir a lo de Chiapas de hace unos años, pero también a otros ejemplos, lo que puede ser el Chavismo de la república Bolivariana en Venezuela o lo que pueden ser fenómenos como ahora mismo Evo Morales en Bolivia, ¿es de alguna forma la devolución, en una etapa postcolonial, a los imperios de lo que los imperios hicieron con ellos o se pueden separar las categorías occidentales?

AT: Es un tema que me interesa enormemente y que me parece de gran importancia en el caso latinoamericano pero sería lo mismo en el mundo árabe o en mundo musulmán. En este mundo latinoamericano hay realmente dos tendencias opuestas, como siempre. Está la gente que dice: nosotros como indígenas queremos recibir los derechos de ser indios pero derechos también de defender una cultura, una educación dentro

del sistema político mexicano o brasileño. Este es el caso de Marcos, al que conozco bien personalmente y que era básicamente un demócrata mexicano y hay, por otro lado, un etnicismo, como tenemos un poco ahora en Francia, de africanos o de gente indígena antiblancos. Tenemos ahora algunos grupos del Caribe, de las Antillas, hay que hablar con toda franqueza, que tienen un racismo antiblanco. Hay también lo que dice el candidato que tiene muchas posibilidades de ser electo en el Perú: el racismo antiblanco: «hay que invadir a Chile para liberar a los indígenas que están en el sur de Chile», etc. Entonces están estos dos conceptos de la realidad que son totalmente opuestos. En el caso latinoamericano el problema concreto es Bolivia. Evo Morales ha hecho un Ministerio muy extraño con dos o tres personas que no tienen hecha ni la Educación Primaria. Seguramente existe una tendencia a cierta unión entre Chávez, Bolivia, Perú, con apoyo de Argentina que necesita dinero, etc. Sin embargo, yo creo que eso es un peligro serio. Todavía creo en la posibilidad de superar esta tendencia peligrosa y más que peligrosa, mortal, y tratar de incorporar el mundo indígena con su identidad dentro de un sistema político multidimensional. Y eso me parece facilitado en el caso de Bolivia por el hecho del gas, porque se trata de crear toda una red continental de circulación y de consumo del gas en total, a escala del continente, y yo creo que este intento de reconocimiento del indigenismo dentro de un sistema liberal, es más probable que el reconocimiento solamente de la dimensión étnica hasta un racismo anti-blanco tal como se ve y tal como se oye, más de lo que se ve en Venezuela. Entonces espero un éxito de Morales que le permita alejarse de la influencia a la vez de esta tendencia peruana que aparece ahora y, también, de la propaganda venezolana y de otros países.

— El pensamiento se expresa a través del lenguaje. El lenguaje, en estos momentos, si pudiéramos ver una jerarquía, una constelación a nivel mundial, tiene desde luego un idioma que se habla más que otros, que es el idioma vehicular que impone también determinadas pautas culturales en todo el mundo anglosajón, ¿cree usted hasta cierto punto que la batalla por la resistencia cultural va a ser justamente la característica de los próximos años?

AT: Primero hay que eliminar una respuesta tonta que fue la respuesta típicamente francesa: mantener el equilibrio entre los dos idiomas. Los franceses lo han pagado muy caro porque fueron eliminados de toda la cuestión internacional. Entonces, hay que reconocer primero que el inglés no es un idioma extranjero, es un idioma internacional. Así es. Entonces, usted tiene que conocer primero su idioma materno y el inglés como idioma vehicular internacional. Después de eso viene yo

diría la necesidad de conocer por lo menos un idioma extranjero y sería mejor tener dos. Incluso uno europeo, o uno no europeo, depende. Ahora bien, ¿hasta qué punto el dominio del inglés significa la dominación cultural? Es un problema delicado porque cuando hay una casa editorial que publica los trabajos ingleses o los trabajos de la gente más vinculada al mundo anglosajón por razones lingüísticas o por razones de amistad, eso no importa, van a tener ciertos privilegios. Y esto es interesante porque en mi mundo, la sociología, no son los americanos quienes lo aprovechan, son los ingleses. Porque las editoriales están en Londres, etc. Entonces ahí hay un problema serio. Pongo un ejemplo extremo: yo conozco más o menos la producción italiana que no es poca, y hay muchos libros, muchos buenos libros que nadie conoce porque nadie se molesta por conocer un poco el italiano. Ahí, yo diría que escribir un libro en italiano es caer en un aislamiento insostenible porque nadie lo lee.

Entonces, ¿cuál es la solución? No hay solución sino fomentar, al lado de las reuniones generales con el idioma internacional, reuniones en las que por lo menos todo el mundo tiene un conocimiento pasivo de otro idioma. En mi grupo, en París, en el mes de mayo hacemos una reunión de más de 50 personas, entre ellas 15 de habla inglesa, si ellos hablan inglés yo entiendo, y si yo hablo francés ellos entienden. Y facilitar las asociaciones entre el número tres, número cuatro, número quince, diez y ocho, no me parece una cosa tan rara limitándome al mundo europeo, organizar una reunión con conocimiento mutuo pasivo de francés —español, francés italiano, español— alemán... Eso me parece importante porque lo que observamos es que nuestro conocimiento de las demás culturas europeas está bajando. Todo el mundo sabe más y más cosas sobre Estados Unidos y menos sobre el resto; por ejemplo, los alemanes no saben nada de Francia, los franceses no saben nada de Alemania y todo el mundo sabe algo de inglés. Ahí hay un empobrecimiento grave pero hay que luchar contra eso, no para defender el idioma francés que tiene los mismos derechos, que son limitados, de cualquier otro idioma, pero no hay que diferenciar por el pasado sino por el presente y el futuro. Hay que evitar limitar la cultura de alguien al conocimiento del inglés. Hay que ir más lejos.

— En este multilingüismo que puede haber en estos momentos en Europa aunque sea más igual que las demás lenguas el inglés...

AT: El inglés es el idioma internacional...

— Lo que le quería preguntar es ¿cómo ve las necesidades lingüísticas que puedan tener en estos momentos los numerosos inmigrantes que están llegando de fuera de Europa pero también de dentro de Europa; por ejem-

plo de la Europa ampliada hacia países como España o como Italia que no habían conocido inmigración, que no es el caso de Francia, que en el pasado la tuvo y la ha tenido, y de ahí ha tenido otra serie de consecuencias? A mí me parece hasta cierto punto que hay una asignatura pendiente de Europa y de las instituciones a ese respecto, ¿cómo lo ve usted?

AT: Primero es imposible que un grupo cualquiera pueda vivir en un país cualquiera sin conocer el idioma y por una razón muy sencilla: en todos nuestros países la escuela es obligatoria. Entonces los árabes de París o de Francia son primero ciudadanos franceses, hablan francés como su idioma normal, más que el árabe pero hay que combinar una defensa de su cultura, un aprendizaje, porque quizá no han estudiado nunca su cultura pero hay una tendencia fuerte a la reislamización,

por ejemplo, con resultados que no concuerdan pero me parecen ser importantes y sin el riesgo enorme de formar gente que vayan a ser terroristas. No, no, es gente más bien conservadora pero hay un aumento del conocimiento del árabe, hay un aumento de la identidad cultural, que sea un marco de referencia. Pero así es. Yo acabo de estudiar a cierto grupo de mujeres musulmanas en Francia y es muy interesante porque no representan ni la cultura francesa ni la cultura musulmana sino que combinan a la vez elementos positivos y elementos negativos de las dos culturas. Dicen: yo soy religiosa en el sentido del Islam, pero soy muy contraria al control de la mujer por la familia, etc. Y dicen las mujeres más o menos las mismas cosas. Dicen: somos demasiado viejas para vivir en una cultura islámica o musulmana. Entonces, todo eso está cambiando todo el tiempo: la cosa importante es combinar y no sustituir.





ENTREVISTA A UMBERTO ECO

José Ovejero

Cuando me proponen entrevistar a Umberto Eco, respondo inmediata y espontáneamente que sí, aunque también me doy cuenta enseñada de que será una entrevista un poco frustrante: Eco ha escrito sobre tantos temas que me interesan, que sin duda voy a tener que dejar de lado muchos de ellos. Lo primero que recuerdo haber leído escrito por él fue un artículo sobre el terrorismo de las Brigadas Rojas tras el asesinato de Aldo Moro, del que se me quedó grabada una idea: las Brigadas Rojas querían atentar contra el corazón del Estado, sin darse cuenta de que el Estado no tiene corazón. Y desde entonces cayeron en mis manos la *Obra abierta*, *La estructura ausente* —de la que confieso no haber entendido buena parte—, el fascinante ensayo *En busca de la lengua perfecta*, numerosos artículos, varias novelas... Así que me gustaría hablar con el de literatura, de política internacional e italiana, de lecturas comunes..., de demasiadas cosas. Aun así, estoy seguro de que me gustará entrevistarle.

De lo que no estoy muy seguro, cuando nos encontramos en el restaurante del Parlamento Europeo en Bruselas, es de que a él le apetezca mucho ser entrevistado. Durante el almuerzo previo al fallo del Premio Europeo Carlos V, que es lo que le ha llevado a Bruselas, me va quedando claro que está cansado de la popularidad: me cuenta que no irá a la Feria del Libro de Turín porque no puede pasear tranquilamente sin que le asalten para entrevistarle; un camarero se dirige a él para expresarle su entusiasmo por la película que se hizo de *El nombre de la rosa*; aunque Eco se defiende diciendo que la película no es suya, nada puede frenar los elogios del camarero; después, cuando nos vamos hacer la entrevista a un lugar más tranquilo, me pregunta con cierta desesperación si luego podrá quedarse allí sentado al acabar la entrevista, leyendo tranquilamente —un ensayo sobre su obra, o sea que ciertas satisfacciones sí da la fama—, pero en cuanto yo termine con él, ya

estará acechándole una cámara, y aún no habrán acabado de filmar cuando se le acerque la siguiente persona deseosa hablar con él...

Antes de empezar, le aviso de que la entrevista versará, como me han pedido, sobre temas relacionados con Europa, y él, jugando con su eterno purito apagado entre los dedos, indica «avanti» con un gesto que no podría decir de entusiasmo, pero, afortunadamente, tampoco de aburrimiento.

— Sr. Eco, hoy se escuchan numerosas declaraciones sobre la cultura europea y sobre la necesidad de conservarla o defenderla, pero ¿cree usted que hay una cultura europea, distinta de la cultura globalizada?

UE: Cuando me hacen esta pregunta, la respuesta que doy siempre es que mientras estoy en Europa no me doy cuenta de ello y quizá tampoco crea en esa cultura europea, y cuando voy a París, pues a lo mejor me enfado porque los franceses son distintos o cuando voy a Madrid me enfado porque los españoles son distintos, pero si voy a Nueva York o a Texas, hacia media noche me es mucho más fácil hablar con un sueco que con un americano y también es más fácil hablar con un francés o con un español. Es decir, cuando uno se encuentra con otro en otro lado, en un mundo distinto, de pronto se entienden todas las cosas que nos unen: se entiende cómo a pesar de la diferencia de lenguas hay un trasfondo de intereses, ideas, valores y de cultura común. Por ejemplo la relación con la historia: si hablo con un americano o con un australiano no hay esa relación con la historia; si hablo con un filósofo americano no puedo mencionar a Leibnitz o a Kant porque no le interesan. En todo caso dice «es un tema para la historia, la filosofía es otro asunto, y a mí sólo me interesan los problemas filosóficos»; pero si hablo con un europeo, nos damos cuenta de que hay una continuidad entre hoy y el pasado, una continuidad con lo que se dijo en siglos

anteriores. Eso es muy europeo. No sé si es japonés o chino también, porque no tengo la suficiente experiencia en ese ámbito pero desde luego hay ahí una cultura común aunque uno hable finés y el otro hable italiano.

— Pero entonces, si hay una cultura común, deberíamos pensar que hay también una literatura común ¿o no? No sé qué piensa usted, pero yo no acabo de ver esa literatura europea hoy: una literatura occidental sí, pero europea no.

UE: No, puede que no porque hay lenguas muy diversas. Usted ha tomado el ejemplo de la literatura en el que las diferencias lingüísticas son muy importantes. En el ejemplo que yo daba de la filosofía, las diferencias lingüísticas cuentan menos. Es decir, nadie dirá que Leibnitz y Kant eran filósofos alemanes. Bueno sí, claro que lo eran. Pero son también materia de reflexión para un italiano o un español. Mientras que sin duda Cervantes es más español y Racine es más francés. Dicho esto ¿hay una literatura europea? Yo diría que hasta cierto punto, hasta un cierto momento sí. Si pensamos por ejemplo hasta el siglo XIX, Thomas Mann no podría haber nacido en América.

— En realidad yo me refería a la literatura de hoy, a la literatura actual.

UE: ¿La literatura actual? Pues no lo sé, y ni siquiera sé si hay una literatura nacional.

— Se me ha adelantado; esa era mi siguiente pregunta: si se puede hablar hoy de literatura nacional.

UE: Yo, por ejemplo, no me considero un novelista italiano en lo que se refiere a la tradición, atención a los valores, la trama... En todo eso creo que me siento bastante cosmopolita; europeo quizá, no necesariamente italiano. Estas diferencias se sienten cada vez menos por razones obvias: la globalización también tiene un peso en la literatura. Es posible que haya tenido más influencias de Manzoni que de Stendhal —cada uno tiene una historia literaria propia—, pero puedes ser alemán y tener un pasado que bebe de García Lorca y un español que bebe de Rilke. Es decir, esas diferencias, las diferencias lingüísticas cuentan bastante, pero de todas maneras hay una herencia muy común.

— Lo que yo no encuentro, señor Eco, es una literatura ideológicamente europea. Es decir, existió una literatura nacionalista que se consideraba la base de un tipo de nación; por otro lado, durante la II Guerra Mundial o antes durante la época modernista había corrientes literarias que defendían Europa o para las que Europa era una idea importante en su literatura; sin embargo, hoy yo creo que no podemos encontrar algo parecido. Quiero decir, la literatura no ofrece una base ideológica o emocional a la nación hoy, tampoco a la «nación europea».

UE: Mire, quien hace poesía o narrativa vuelve siempre a sus propias raíces. Y esas raíces sólo pueden ser locales, provinciales si quiere. El pueblo, el propio pueblo, la propia región, allí donde se ha vivido la infancia. Uno no vive la infancia en Europa. Nadie, casi nadie ha tenido una infancia en Europa. Se puede tener una infancia en Extremadura o en Calabria; en este sentido sí puede haber una literatura americana, porque no hay tantas diferencias entre quien ha vivido la infancia en Massachussets y quien la ha vivido en Seattle. Pero entre haberla vivido en el sur o en el norte de Europa sí hay grandes diferencias. Y quizá por eso no se puede decir que hay una literatura europea: porque no hay una infancia europea; lo que no significa que no la vaya a haber algún día. Yo siempre digo que la importancia del Erasmus es una importancia sexual. Es decir, cuantas más becas Erasmus se conceden, cuanta más gente parte con esas becas, más gente habrá que se case con extranjeros. Así que dentro de treinta años buena parte de las infancias europeas serán infancias bilingües. Sin querer ser demasiado «proustiano», la literatura está ligada al recuerdo de un lugar.

— Sí. Pero me estaba refiriendo a una literatura de intencionalidad política europeísta. Hablaba antes de escritores y poetas que durante la II Guerra Mundial cantaban a Europa y también durante la Guerra Civil española —«España es Europa», escribía uno—, quizá como una reacción frente al nacionalismo.

UE: Bueno sí, quizá ya no se cante a Europa porque ya existe y uno canta a los amores imposibles ¿verdad?

— También es cierto que hoy no hay mucha literatura política.

UE: Sí, quizá, pero cuando habla uno de literatura política o nacionalista hay siempre de por medio un conflicto. Puede haber una literatura nacionalista francesa contra algo. Pero Europa es una unidad que no está contra nadie. No puede definirse a Europa por contraposición a Estados Unidos, no. Hay una convivencia, un diálogo. Claro, podría haber una catástrofe que enfrentara Europa con el mundo musulmán y hubiese nuevas guerras santas o qué sé yo qué. Pero yo creo que nadie lo quiere. Europa es la primera que critica a los que hacen chistes sobre Mahoma. Por eso no puede haber una literatura de batalla; quizá sea un defecto, o un impedimento. Pudiera ser que la identidad profunda se manifieste únicamente durante la guerra. Yo creo que lentamente podría nacer una temática de la identidad pacífica, de una identidad de la Europa mestiza.

— Que es lo que usted hace con su literatura. Su ficción no es literatura comprometida, mientras que en sus artículos sí...

UE: (Con cierta irritación). ¿Qué significa que no es literatura política?

En *El nombre de la Rosa* hay una serie de referencias a las rebeliones de los pobres en la Edad Media, que permiten entrever lo que es el terrorismo, y luego también en *El péndulo de Foucault* hay una especie de biografía del fascismo eterno. Y en *La Reina Loana* también hay toda una serie de referencias al pasado fascista. Y a las guerras partisanas en diferentes partes, o sea que no entiendo muy bien qué significa que no sea un escritor político. No es lo mismo, claro, que Malraux cuando escribe *La Esperanza*: es distinto.

— Eso es, yo quería decir que no escribe directamente sobre el presente, sobre los problemas políticos del presente. Más bien habla del pasado para hacer una reflexión política general, más bien moral. Y lo que sí hay en sus libros es una búsqueda de un pasado común.

UE: Sí, sí. Yo diría que sí. Y no es casual que en *El nombre de la Rosa* haya monjes de todos los países. Y en *El Péndulo de Foucault* aparecen París, el campo italiano, Milán, Brasil, etc.

— Con *Baudolino* también se recorre parte de Europa.

UE: Sí, *Baudolino* atraviesa tres o cuatro países. O sea que sí: a menudo pienso en términos de identidad europea sin darme cuenta de ello, sin quererlo. Por ejemplo, me parece de lo más natural que mis personajes en *El nombre de la Rosa*, el chico sea alemán, el adulto inglés, y los dos se encuentran en Italia. Y quizá por eso comencé a escribir sobre la Edad Media. Porque entonces esa mezcla era totalmente natural. Había clérigos vagantes, gente que viajaba por toda Europa, que no tenía patria, o que las tenía todas. Iban a estudiar a Bolonia, y luego a París o a Salerno.

— ¿Un poco casi como hoy?

UE: Menos, menos que hoy. Menos porcentualmente, claro.

— Ha escrito usted que sin Dante no habría existido la unidad lingüística en Italia y sin esta unidad lingüística, Italia nunca habría conseguido la unidad política. Pero en Europa no tenemos esta posibilidad de tener una lengua única.

UE: No, no. Está claro. Es precisamente uno de los problemas de Europa. Porque no se puede pensar en una Unión Europea como se piensa en la creación de los Estados Unidos. Hay diferencias lingüísticas que están ahí, van a seguir ahí y van a ser algo fundamental, que no se van a poder eliminar así como así. O sea, que habrá que llegar a un polilingüismo difuso que de hecho ya se da entre intelectuales. Por ejemplo, en la mesa uno habla inglés, otro español y otro italiano y todos se entienden. Yo había escrito este libro sobre la búsqueda de la lengua perfecta que, bueno, nunca funcionó y terminaba diciendo que el único destino posible es el polilingüismo.

— Polilingüismo, pero con una lengua dominante.

UE: Sí, es verdad, pero ya veremos cuál será esa lengua dominante. Lo mismo acaba siendo el chino. En el mundo se viaja cada vez más, cada vez hay más intercambios... mire, piense en la Edad Media: allí se consiguió encontrar una lengua franca para la cultura y por debajo coexistían las lenguas nacionales. Un provenzal entendía muy bien la lengua *d'oeil*, y al revés, a él le entendían en Italia. O sea que puede haber muchas posibilidades de comprensión. Pero ¿cuál va a ser esa lengua vehicular? Ni idea. Puede que el inglés, sí. Pero las lenguas se imponen solas, no se pueden imponer desde fuera. ¿Qué sabemos lo que puede suceder dentro de treinta años? Lo mismo el suahili es la lengua vehicular y hoy ni se nos ocurriría.

— Cambiando de tema, aunque no del todo porque también está relacionado con el tema de las lenguas, pero no sólo con las lenguas, querría hablar un momento de la globalización, y de Europa y su relación con la globalización. En un comentario que leí suyo sobre el *Manifiesto Comunista* escribía Vd. que, al principio, las fuerzas alternativas a la globalización están divididas y confusas y tienden al ludismo. ¿Piensa usted que los antiglobalizadores son luditas y quizá también apocalípticos?

UE: Sí, lo son. Son luditas porque se enfrentan a la globalización como si fuese un problema único y además son contradictorios porque lanzan una llamada global a los «no global». Los «no global», únicamente pueden existir porque existe la globalización: así que si los *black blocks* van de Irlanda a pelear en Italia, bueno pues tienen esa facilidad de movimientos. Globalización para mí significa que si yo me olvido de mi medicamento en Milán y voy a París, lo voy a encontrar allí con el mismo nombre. Es globalización que se pueda hacer un trasplante de hígado en Tombuctú pidiendo el hígado a Madrid. Globalización es el sistema aéreo, son muchas cosas, infinitas. Lo que pasa es que a algunas ya nos hemos acostumbrado tanto que ni nos damos cuenta de ellas, y unas son positivas, y otras negativas porque tienden a acabar con las diferencias y con la identidad, la identidad nacional también. Pero es verdad que muchos de los partidarios del «No global» son también qué sé yo... aristócratas franceses que quieren defender el queso de su región. O sea, que hay algunos elementos luditas en este rechazo global a la globalización. Y claro, si no se hace una distinción, si no se utiliza el sentido crítico y no se dice: «esto sí, esto no», todo lo que parece «global» se convierte en algo negativo.

— También en los partidos políticos, conservadores y de izquierda, a menudo, parece haber coincidencia en que Europa tiene que hacer frente a la globalización; sin embargo, para mucha gente, Europa es la globalización.

UE: Sí, pero en ciertas cosas no es suficiente la globalización. Por ejemplo: conocí a una persona en



Italia, un agricultor que tenía plantaciones de manzanas y para cumplir con las decisiones europeas tiene que destruir todos los años quintales y quintales de manzanas. Por supuesto estas manzanas podrían enviarse a África, podrían salvar la vida de miles de personas. Pero me dice: «no, me cuesta demasiado. Es demasiado caro recolectar las manzanas, meterlas en las cajas, enviarlas... no, me cuesta menos tirarlas y hacer una transferencia a una organización africana». Bueno pues ahí hay una carencia, una ausencia de globalización, porque si se pudiesen enviar todas esas manzanas que se destruyen, aunando esfuerzos, se podría a lo mejor salvar a gente. Es decir, que no hay suficiente globalización en algunos aspectos. Estamos tirando un montón de comida que se podría utilizar pero no hay organizaciones globales que se ocupen de la distribución y, bueno, esto es sólo un ejemplo. Es decir, que hay que valorar los distintos aspectos de la globalización.

— Sí, lo que es interesante es que Marx decía que era la supremacía del proletariado la que acabaría con las naciones y con las fronteras, pero quien lo está consiguiendo es la supremacía del capital.

UE: Sí, eso es verdad.

— Hace un momento estábamos hablando de apocalípticos antiglobalizadores, pero quizá hoy los nuevos apocalípticos son aquellos que quieren preservar una cultura elitista, la pureza de la cultura europea frente a valores de otras procedencias, otros países, otras culturas. Por ejemplo, piensan en la cultura propia a partir de un enfrentamiento con otras: contra Estados Unidos o contra los musulmanes.

UE: Sí, claro, pero las culturas viven y se desarrollan en el mestizaje.

— Sin embargo, me da la impresión de que hay bastante miedo a las culturas que no son como la nuestra.

UE: Yo creo que una cultura que se queda sola e indefensa es una cultura que muere. La civilización latina es una civilización mestiza en la que participaban una serie de regiones muy diversas; además, en la propia Italia había regiones con distintas lenguas. Y luego entraron los griegos y los galos y los españoles. Y en la Edad Media había un gran mestizaje cultural, también un mestizaje con la cultura árabe, por cierto. Y el Renacimiento fue una cultura mestiza que buscaba inspiración en Egipto y en Grecia. Así es como crecen las culturas, con ese mestizaje, y la vitalidad de la cultura americana se debe a que se trata de una cultura mestiza. Y querer evitarlo, enrocarse, cerrarse en la propia identidad, es morir.

— A pesar de todo se oyen voces, por ejemplo pienso en Fallaci o en Alemania el debate sobre la *Leitkultur*, la cultura dominante...

UE: (Se ríe socarronamente). Sí bueno, claro. Pero es que en el mundo no sólo hay gente buena, hay también gente mala.

— Entonces, para usted sería perfectamente compatible el Islam y Europa.

UE: Bueno, habría que ver qué Islam y qué Europa. El Islam de los fundamentalistas kamikaze ¿sería compatible con nuestra Europa? No, como es lógico; además es un error decir «el Islam», lo mismo que es un error decir el cristianismo en general. Claro que es posible que se vea ahora una incompatibilidad, porque el Islam resulta visible por sus «picos» fundamentalistas; y, de la misma manera, tenemos el gobierno de Bush, que es un fundamentalista cristiano; y precisamente los fundamentalismos nos ocultan esa compatibilidad. En el mundo occidental ahora mismo parece que sólo existen estos extremos pero no es verdad; hay laicos europeos que nacen de la cultura cristiana y no son creyentes y son muchísimos; y también hay muchos laicos musulmanes, aunque lo digan en voz mucho más baja, pero se encuentran en la misma situación.

— O sea, para usted no tiene sentido Europa como un «club cristiano».

UE: No. Europa, como digo, tiene ese destino del mestizaje. Nos encontramos además frente a una de las migraciones más grandes de todas las épocas. Después de las migraciones germanas hacia el mundo latino no ha habido otra migración de la envergadura de la que hay hoy desde Asia y desde África hacia Occidente. Se trata de grandes movimientos de pueblos, de masas enormes de gente, y las migraciones llevan consigo el mestizaje. Yo no creo que la Europa del mañana ponga una mezquita en Nôtre-Dame pero habrá una convivencia... bueno, esto lo escribí hace veinte años. Antes de llegar a un equilibrio hay paréntesis sangrientos: del fundamentalismo musulmán a los incendios en los suburbios franceses... no es que sea gratis la evolución, no; cuesta. Conocerá la famosa maldición china: «te deseo que vivas tiempos interesantes».

— ¿Y cree usted, como Habermas, que es necesario un patriotismo constitucional? Es decir, que puede haber culturas diversas, opiniones diversas, pero con unos valores comunes centrados en la Constitución.

UE: Sí. Me habla usted del llamamiento de Habermas con Derrida y luego las publicaciones que hubo en los periódicos poco después. Sí, yo creo que por ahí van las cosas.

— Ahora, a mí lo que me parece interesante es que estamos hablando de identidad como algo necesario para la construcción europea y, sin embargo, cuando más fuerza ha tenido la construcción europea no había esa identidad; lo que había era un proyecto común. Me refiero a

los años posteriores a la II Guerra Mundial; a mediados de los años cincuenta no había ninguna identidad franco-alemana y sin embargo había un proyecto y una voluntad que dieron lugar a las Comunidades Europeas.

UE: Sí, había una suma de voluntades, también de idealistas utópicos: Schuman, De Gasperi, Adenauer... Aunque fíjese en cuánta resistencia ha habido a la Constitución Europea y alguien me dijo que muchos de los jóvenes que se manifestaban en París eran también votantes de Le Pen, que no es precisamente un hombre del sesenta y ocho y son gente que está dispuesta a votar contra Europa; las cosas no son sencillas.

Estamos hablando de un tema que tiene cincuenta años de vida, y nos quejamos de que las cosas van despacio, pero en otros periodos las cosas llevaron quinientos años. Bueno, ahora yo creo que no habrá que esperar tanto. Una vez estuve en una reunión de alcaldes de toda Europa en Florencia, y dije lo bien que estaría que hubiese un Erasmus para los trabajadores, no sólo para los estudiantes; que un trabajador francés pudiese ir a Alemania a pasar allí una temporada. Y se levantó un alcalde Galés y me dijo: «mire, yo en vez de ir a Alemania preferiría ir a Sudáfrica». Porque es verdad que todavía hay barreras lingüísticas enormes y que tenemos un camino muy largo por recorrer.

— Sí, lo que sucede es que el proyecto ahora mismo no recaba mucho entusiasmo de los ciudadanos.

UE: Ya, pero a nosotros los Estados Unidos nos parecen muy homogéneos y sin embargo cien años después de su nacimiento tuvieron una guerra civil, o sea que también allí hay tensiones y las ha habido y en todas partes hay fases de transición.

— Y usted se siente piamontés, italiano, europeo, ¿cómo se definiría sentimentalmente?

UE: Bueno, no sólo Piamontés, sino nacido en Alessandria y pasé la infancia en una calle concreta...

— No, lo que quiero decir es si tiene usted un vínculo sentimental con un lugar concreto, Piamonte por ejemplo.

UE: Sí, y además es que no se me ocurre cómo podría ser diferente. Yo no podría contar una historia que tuviera lugar en el Véneto ni podría contar una historia de amores homosexuales porque no sé cómo funciona.

— Sí, le preguntaba por saber si cree que puede haber un vínculo sentimental con Europa y tener raíces europeas, aunque a mí me parece difícil.

UE: No, no. Repito. No es lo mismo. Los vínculos sentimentales se ponen a prueba en las tragedias. Si

hubiera una invasión de marcianos a lo mejor habría una identidad profunda entre todos los seres humanos que habitan la tierra. Las guerras siempre han servido para establecer identidades fuertes. Y no digo que sea bueno. Quizá, lo interesante sería que hubiese una identidad blanda, no una identidad dura.

— Para terminar, una pregunta sobre su último libro de artículos. ¿Qué quería usted con este libro?

UE: Yo creo que no se puede decir qué quería con el libro sino qué he querido durante estos seis años escribiendo artículos. El título es *Guerras calientes y populismo mediático* con subtítulo *A paso de cangrejo*, porque me da la impresión de que hemos pasado de la guerra fría, la hemos superado, y ahora estamos volviendo a la guerra caliente.

He escrito una serie de artículos que hablan de las dificultades o de la guerra y también hablo de las dificultades y las posibilidades de la paz. Hay una parte relacionada con Irak I, Irak II, y luego hay una parte muy importante que tiene que ver con el populismo Berlusconi y lo analizo día a día. Y luego temas de actualidad; crónicas de estos seis años, qué sé yo, temas de la clonación, disputas religiosas, etc., y lo publiqué porque me parecía que era lo correcto justo ahora antes de las elecciones, dar una especie de testimonio moral y si no, probablemente no lo habría publicado. Y bueno, al leer todos estos artículos que he ido publicando, no me había dado cuenta, pero ahora sí veo que hay una cierta unidad en todos ellos. También por decirle a alguno de esos imbéciles de izquierda, que quiere estar a la izquierda de la izquierda, y que me acusa de que sobre estas cosas nunca he adoptado una postura, y no es verdad: hace seis años que vengo adoptándola, eres tú quien no lee los periódicos. Bueno, estos son los motivos por los que los he publicado. Pensé que a lo mejor en el extranjero no interesaría tanto y me dije: bueno, pues se venderán diez mil. Pues no. En dos meses se han vendido ya cien mil y se está traduciendo a varias lenguas.

— Bueno, es que Berlusconi también es un objeto de estudio y de análisis en el extranjero.

UE: (Ríe). Sí, eso es verdad. También es interesante el ejemplo para los demás. Pero si vence del centro izquierda este libro ya no servirá para nada y podrá olvidarse.

Desde que entrevisté a Umberto Eco, en efecto, el centro izquierda ha ganado las elecciones en Italia. Pero su libro, como sin duda sabe el propio Eco, no ha perdido un ápice de interés. Las miradas inteligentes sobre la actualidad siguen siendo instructivas años después, a veces incluso se vuelven más reveladoras con el paso del tiempo.

GLOBALIZATION: A HISTORICAL PERSPECTIVE

Henk L. Wesseling

«G lobalization» is neither a very elegant word nor a very clear concept but seldom in the history of mankind has a new term been accepted so quickly, and on such a global scale. Until the 1990's the word was virtually unknown, now it is on everybody's lips. A recent search on Google delivered 29,200,000 hits for «globalisation» and another 108,000,000 for the American form of «globalization». About 700 scholarly publications appear every year which have the word in its title¹.

Because the word is so new, one might believe that the phenomenon it refers to is also a new one, but that is not the case. Globalization did not begin with the emergence of China and India as the new economic powerhouses of the world, nor with the IT revolution, or the emergence of the multinationals. It did not even begin with the process of Americanization of the world after World War II or the age of European imperialism in the late 19th century. Globalization began in 1492 when three tiny ships left a small port in southern Spain and set sail for the Ocean. Their commander was intent on finding a sea route to the Indies. What he actually did was «discover» —as we still say— the Americas. This was probably the single most important event in modern history. It led to the creation of what is now called «the Western world», that is the continuation of European civilization across the Atlantic, not on the small scale of the European subcontinent, but on that of an immense continent.

Five years later another flotilla set sail from the Iberian peninsula. In 1497 Vasco da Gama rounded the Cape of Good Hope and arrived in Asia. Nobody would say that Vasco da Gama «discovered» Asia as it had of course been known to Europeans from ancient times. From a European point of view the voyage of Vasco da Gama was less important than that of Columbus. It made no «discovery» and it did not lead to the creation of a New World. There would not be a new Europe overseas in Asia. But that voyage was important all the same both in European and in Asian history because it opened up the period of Western dominance over Asia or, as the famous Indian historian K. M. Panikkar has put it, «The Vasco da Gama Epoch» of Asian history»².

These events took place about five hundred years ago and there have been many changes since then. In many respects the world is now very different from what it was then. But the most striking difference is no doubt that concerning the «wealth and poverty of nations» to quote the title of David Landes's well-known book³. In those early days the biggest difference in wealth between one part of the world and another was less than 1 to 2, probably something like 1 to 1,5. Today, of course, the distribution of wealth is far more unequal. The difference between poor and rich countries is in the order of 1 to 30 and more. This is the result of the two most important developments of modern history: globalization, which began with the expansion of Europe, and industrialization, which originated in the Industrial Revolution of the eighteenth century.

Globalization: a very brief history

The Expansion of Europe

For all practical purposes European expansion began in the 1490s with the voyages of Columbus and Vasco da Gama. This meant that, in the words of Fernand Braudel, Europe faced an «extremely grave choice»: either to play the American card and develop this immense continent—that was the difficult and long-term option—or to play the Asian card and exploit the riches of Asia, which was the easier, short-term option⁴. Europe decided to practice both forms of expansion but it did this with some division of labour. The Spaniards devoted themselves to America and created an immense empire. The Portuguese, who were weaker in resources, especially demographically speaking—the whole country then counted less than a million inhabitants—took the other option, not the creation of a new world overseas like a New Spain or New England, but the exploitation of existing trade and wealth. Theirs was an empire of trade, forts and factories, more oriented towards Asia than towards the Americas.

The Iberian hour was brief, however. The great world historical event of the «long sixteenth century» (1450-1650) was the transfer of Europe's centre of gravity from the South, the Mediterranean world, to the eastern shores of the Atlantic. For a short while the Dutch Republic took over the banner of world hegemony. It fought the Spaniards in Europe and chased the Portuguese out of most of Asia. The Dutch East India Company became the great potentate in Asia. But Holland was essentially as vulnerable as Portugal, as became increasingly clear when it was challenged by the British. Towards the end of the seventeenth century Britain assumed the mantle of world hegemony, a position it maintained until the end of the nineteenth century, when its position was challenged by other nations which began claiming parts of the overseas world.

Though the partition of Africa was the most spectacular episode in this imperialist race, Asia was the more important one. The British consolidated their Indian Empire, making it the most important of their colonies. The French built up their empire in Indochina. The Dutch began their expansion from Java into the outer islands of the great Indonesian archipelago. Unexpected newcomers like the United States in the Philippines and Japan in Korea and Taiwan also entered the imperialist scene in Asia, as did

Germany, Italy and Belgium in Africa. Every country great or small, new or old, wanted to play a role in the partition of the world. This was the new element introduced by imperialism.

However, the era of European expansion was not to last for long. After the First World War President Wilson's concept of self-determination, Comrade Lenin's message of anti-imperialism and the driving forces of nationalism in Asia and Africa were indicating that the days of Empire would soon be over. Thirty years later Europe had all but withdrawn from Asia. Within the space of two decades the European empires had dissolved, much faster than they had been created.

The Industrial Revolution

The second great world historical development in modern history was the so-called Industrial Revolution that began in Britain at the beginning of the eighteenth century. There is—as yet—no theory that offers a satisfactory explanation of this phenomenon. The most widely accepted theory however is one that could be labeled as a convergence theory, that is to say an explanation comprising various independent variables which came together more or less by accident and that cannot be reduced to one *prima causa*. Historians have mentioned in this respect such features as demographic growth, literacy, the scientific and agricultural revolutions, capital formation and low interest rates.

England was the first country to undergo an Industrial Revolution but it was not the only one. Western Europe followed suit and in countries like Belgium and Germany industrialization in the 1870s was so spectacular that some historians have spoken of a «Second Industrial Revolution». The same goes for Japan after the Meiji-restoration of 1868 and the United States after the Civil War of 1861-1865, both countries which went through the same experience. France and Holland, important colonial powers, not to mention Spain and Portugal, had this experience much later and to a much lesser degree.

It was the Industrial Revolution that made all the difference for the world economy. It divided the world into developed and underdeveloped countries, into rich and poor. Until the eighteenth century there was not much of an economic difference between the various parts of the world. There was no rich and privileged North as against a poor South. China and Latin America probably had the highest level of wealth and development. North America was a developing country

and Australia was not yet even a penal colony. There were differences but they were marginal because all societies were living under the ceiling of pre-industrial productivity.

Then Prometheus was unbound and the world would never again be as it had been before. In the nineteenth century Britain not only took over the leading role in European expansion—a traditional periodic shift, as leadership had previously moved from Venice to Antwerp and then to Amsterdam—but it also began to influence and dominate foreign economies. This was something new. Thus the Industrial Revolution brought about a qualitative difference. From its beginnings as traditional colonialism, comparable to that of the Romans, Arabs, Ottomans, Chinese *et cetera*, European colonialism moved on and took on a new character, to become a colonialism *sui generis*.

Globalization, in the form of the integration of world markets, had been taking place from about 1500 on a very limited scale. Before the invention of the steamship, transport facilities were very limited. Around 1600 the combined merchant fleets of all European states only had a tonnage of one or two (around 1800 of seven or eight) of today's supertankers. After the Industrial Revolution, say from about 1800, global competition for internationally tradeable commodities was seen for the first time, and since then it has only increased as it is still doing today.

Globalization: a brief historiographic overview

The Modern World System

The Industrial Revolution takes an important place in the historiography of the development of what Immanuel Wallerstein has called «the modern world system»⁵. Wallerstein however argues that the origins of the world economy of today go back much further, viz. to the end of the fifteenth century. There he finds the beginnings of a world system that developed fully in the sixteenth and seventeenth centuries and had already matured before the onset of the Industrial Revolution. The «systemic turning point» he locates in the resolution of the crisis of feudalism which occurred approximately between 1450 and 1550. By the period 1550-1650 all the basic mechanisms of the capitalist world system were in place. According to this the Industrial Revolution of about 1760 to 1830 is no longer considered as a major turning point in the history of the capitalist world economy.

The world system, according to Wallerstein, is characterized by an international economic order and an international division of labour. It consists of a core, a semi-periphery and a periphery, the location of which changes over time (regions can ascend to the core or descend to the periphery). Modern history is in fact the history of the continuing integration into this world system of ever more parts of the world. Wallerstein's work was well received by social scientists but rather more critically by historians who in particular criticized the great weight given to international trade in the model. Some argued that pre-industrial economies were not able to produce such a significant surplus as to make an important international trade possible. Even in trading nations par excellence, such as Great Britain and the Dutch Republic, trading for export represented a very small percentage of the GNP (and export to the periphery only a small percentage of total foreign trade). Generally speaking, the effects of European expansion on overseas regions were not very important. In Asia the impact of overseas trade was only regional. Both in India (textile) and Indonesia (cash crops) only some regions were affected by the European demand for goods. As far as Africa is concerned, the trade in products was very limited. Much more important was the Atlantic slave trade. In the Americas and the Caribbean the impact of European expansion was most dramatic, not so much because of trade but because of the demographic decline of the original population.

An interesting point of Wallerstein's theory is his questioning of the very concept of an Industrial Revolution and thus of the distinction between pre-industrial and industrial colonialism. This distinction has been a central argument in the classical theory of imperialism, a theory that has dominated the historiography of late-nineteenth and twentieth century European expansion and globalization.

Imperialism

Although the word imperialism has been in existence since the 1860s, imperialism as a historical concept only began with the publication of J. A. Hobson's *Imperialism: A Study* in 1902. In order to explain imperialism Hobson argued that, as a consequence of the capitalist system, the British economy suffered from underconsumption. This meant that surplus capital could not be profitably invested in Britain itself. Therefore, in his famous words, the capitalists were «seeking foreign markets and foreign investments to take the goods and capital they cannot,

sell or use at home»⁶. Thus, the theory of capitalist imperialism was born.

Hobson's theory was soon taken over, adapted, and made more sophisticated by Marxist thinkers, especially Germans such as Karl Hilferding and Rosa Luxemburg. In doing this, these authors also changed Hobson's argument. Whereas to Hobson the flight of capital was a typical but not a necessary consequence of capitalism, for the Marxists imperialism became an inevitability. The most famous formula is to be found with Lenin, who in 1916 called imperialism «the highest stage of capitalism». Although the differences between Hobson and Lenin are evident, it soon became commonplace to refer to this theory as the «Hobson-Lenin thesis». In fact, this became a standard explanation of European imperialism during the 1920s and 1930s.

But it was only in the 1960s that the general discussion on imperialism reopened. Clearly, decolonization as well as the rise of the American economic empire had much to do with this. In 1961 the British historians J. Gallagher and R. Robinson published the book that was to be the single most influential reexamination of British imperialism: *Africa and the Victorians. The Official Mind of Imperialism*. The year before, Henri Brunschwig had published his *Mythes et réalités de l'impérialisme colonial français, 1871-1914*, an essay which set the tone for all later studies on French imperialism. New interpretations of Belgian, German, Italian, Portuguese, and, eventually, Dutch imperialism followed. Thus, we might speak of a historiographical revolution.

The books mentioned above removed the traditional, simple explanation of imperialism in terms of economic needs, but they did not give an analysis of the economic results of imperialism. In order to tackle this immense question it was not only necessary to solve a great number of theoretical and methodological problems, but also to collect and analyze an enormous amount of data. The invention of the computer has made this possible. Two American historians, L. Davis and R. Huttenback, very appropriately connected with the California Institute of Technology, collected a huge amount of data about British imperialism and analyzed this with very sophisticated methods. Their book *Mammon and the Pursuit of Empire* which came out in 1986 attempted to offer the definite answer to the old and famous question: Did the Empire pay? Their answer, somewhat disappointingly, was: No! After 1880 the initially high rates of profits on colonial investments fell below comparable returns from other overseas destinations or even Britain itself. Thus, Hobson and

Lenin were wrong about the relation between surplus capital and the urge of overseas expansion. The dependent colonies were not major recipients of City capital.

This, of course, was not the whole answer and two British historians, P. J. Cain and A. G. Hopkins, continued the research on the subject. In their two volume book *British Imperialism* (1993) they underlined the important role of the service sector in general and of the City of London in particular. These operations were run by «gentlemen capitalists», as they call them, who had the same background and interests as the political elite and thus were able to influence them.

In France, under the influence of Brunschwig's arguments, even Marxist authors have accepted his vision that the economic aspects of French imperialism were negligible. In an attempt to rescue the Marxist interpretation they have argued that French imperialism was to be found elsewhere, in Russia, the Ottoman Empire, and so on. This dialectical exercise resulted in the conclusion that French colonialism was not imperialist and French imperialism not colonial.

The end of history (though not of historiography)

European colonialism and global domination reached its zenith between the two world wars when most of Asia and virtually all of Africa were ruled by European nations. After the end of the second war the world changed dramatically. The European era was over. Decolonization brought about an end to the European colonial empires. The United States became the world's superpower. «The American Century», to quote the title of an article by the editor/publisher Henry Luce, began. Luce published his famous article in one of his journals, *Life*, on 17 February 1941. He argued that America had to play a major role in the war that was going on and which he considered as a war for freedom and democracy. America now was a world power and it had to act accordingly, that is to say, it had to become a global player.

The idea of America as a world power and, indeed, as *the* world power of the future, is, of course, much older than the concept of the 20th century as the American century. Long before the role of America as a world leader had actually become apparent, Alexis de Tocqueville had already prophesized that America would become a future master of the world, one of the two superpowers, the other one being Russia. For

Tocqueville America and Russia were also two opposite models of society.

A few years before Tocqueville, the German philosopher G.W.F. Hegel had said in his famous lectures on *The Philosophy of History*, given in Jena in 1830-31: «America [...] is the country of the future»⁷. Hegel's ideas were part of a tradition according to which civilization follows the course of the sun. From Asia, where it was born, it had come to Europe, where it had come to full blossom. For Hegel, Europe was the final destination of the journey of civilization. Others argued that civilization would follow the path of the sun even further, across the Atlantic to America and that there the empire of the future was to be found. The most famous formulation of this is to be found in the last quatrain of a poem by the philosopher —and bishop— George Berkeley, after whom a well-known university in California has been named. The poem was written in 1726 but published only in 1752. The last lines read as follows:

Westward the Course of Empire takes its Way;

The four first Acts already past,

A fifth shall close the Drama with the Day;

Time's noblest Offspring is the last.

America would be the last chapter in the great book of empires and civilizations, because westward from America there was only the Pacific and behind that lies the East, where long ago, it had all begun. During the Second World War America accepted the role Luce had wanted it to play and after 1945 the US became the world's Number One superpower. The American economy alone produced more goods and services than all the rest of the world together. The dollar took over from sterling as the world's reserve currency. The American fleet ruled the waves as once the British navy had done and the president of the US was the only statesman to dispose of the atomic bomb. As a matter of fact, America used that weapon twice, in August 1945. As Tocqueville had predicted, Russia was the other superpower but, although a great military power, economically speaking the Soviet Union was very vulnerable as became clear with the revolutions of 1989-1990. After that America remained the world's only superpower.

Henry Luce's prediction that the coming age would fulfill history and tensions and wars would

become obsolete, was faintly echoed by Francis Fukuyama when in 1989 he coined the expression «The End of History»⁸. In his famous article with that catching but rather misleading title Fukuyama did not argue that after the end of the Cold War nothing of historical importance would happen anymore. He used the term in a Hegelian way to indicate that the struggle of competing ideologies had come to an end because a consensus had been reached that the world order should be based on capitalist production and democratic political systems.

Maybe this explains how, at the same moment that Fukuyama put forward his thesis of the end of history, the word globalization started its great advance which has led to the stardom it has today. Politicians and businessmen use it as an argument for reforms, revisions and reductions. Economists and social scientists have also discovered the subject and so did historians as is made clear by the fact that earlier this year a new journal has been launched with the title of *Journal of Global History*. A lot of work has to be done by historians because the world did not turn global overnight. As I have argued in this article, globalization is the result of a process that has been going on for at least five centuries. Therefore it is a historical subject *par excellence*⁹.

NOTAS

¹ Ton VAN RIETBERGEN, «Wie is er bang voor globalisering?», *Hollands Maandblad*, vol. 48, n° 5, 2006, pp. 42-48.

² K. M. PANIKKAR, *Asia and Western Dominance. A Survey of the Vasco da Gama Epoch of Asian History, 1498-1945*. London, 1953, pp. 11-12.

³ David LANDES, *The Wealth and Poverty of Nations*. New York, 1998.

⁴ Fernand BRAUDEL, «The Expansion of Europe and the *longue durée*», in H. L. WESSELING (ed.), *Expansion and Reaction*. Leiden, 1978, p. 18.

⁵ Immanuel WALLERSTEIN, *The Modern World System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York, 1974 and following volumes.

⁶ J. A. HOBSON, *Imperialism: A Study*. London, 1902, p. 85.

⁷ G. W. F. HEGEL, *Lectures on the Philosophy of History*. Cambridge, 1975, p. 170.

⁸ Francis FUKUYAMA, «The End of History», *The National Interest*, n° 16. Summer, 1989, pp. 3-18.

⁹ For a brief and elegant introduction to the subject see: Jürgen OSTERHAMMEL and Niels P. PETERSON, *Globalization. A Short History*. Princeton, 2005.

RESUMEN

Lejos de representar un proceso histórico nuevo y actual, la globalización se remonta al siglo xv y a la época en que los europeos comienzan a extender su influencia directa por el resto del planeta. Tras esa expansión geográfica, la Revolución Industrial aportó una nueva faz al desarrollo del colonialismo europeo que llega así, mediante la integración

de los mercados, a definir una de las principales características del fenómeno globalizador. El imperialismo constituirá, por último, una última fase de un proceso que desembocará de pleno en el siglo xx y en las dos guerras mundiales, que suponen el umbral de nuestro presente más inmediato y de la fase de la globalización en que ahora nos encontramos.

En la versión electrónica de *Pliegos de Yuste* (<http://www.pliegosdeyuste.com>) se hallará la versión castellana de este artículo.



DAMIÃO DE GÓIS Y ERASMO DE ROTTERDAM: UNA AMISTAD ABIERTA AL MUNDO

Ramón Puig de la Bellacasa

Hoy se habla de globalización o mundialización como si fuese algo nuevo. Pero, si hay un siglo donde la civilización europea se hace «mundialista», ése es el siglo XVI. En la trayectoria de Damião de Góis¹ hay muchas preocupaciones, peripecias, trabajos y publicaciones caracterizados por una visión global del mundo, de los que hizo partícipe a Erasmo de Rotterdam. Este artículo pretende informar y reflexionar sobre cómo la vida de aquel joven portugués, diplomático, viajero y humanista, se cruzó con el ilustre báltico en medio del turbulento siglo XVI. Aquellos dos hombres se anticiparon a nosotros en cuestiones que tendemos a considerar como recientes. Por otro lado Damião fue un hombre curioso y extrovertido y vivió una vida tan apasionante que podría inspirar una magnífica producción cinematográfica².

I

En la larga marcha hacia una civilización sin barbarie construida, como explica Edgar Morin³, a base de racionalidad autocrítica, Damião de Góis es probablemente el primero que escribió y publicó una requisitoria contra la explotación y la opresión de una población autóctona por parte de los europeos. Su pequeño manifiesto *De Pilapiis* fue publicado en Amberes en 1532⁴, veinte años antes de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas.

Erasmo tampoco fue ajeno como veremos a las ideas de quienes protestaban por los abusos de los conquistadores y, en relación con la cuestión lapona, dos años antes de morir escribe en sus comentarios al *Ecclesiastés* (1534) las siguientes reflexiones:

Ciertos hombres buenos, que desean difundir la religión, se interesan por la situación de los lapones, un pueblo de la Escitia septentrional, de inocencia y rudeza sorprendentes, a quienes ciertos príncipes cristianos mantienen sojuzgados. De modo que, a causa del duro yugo de los hombres, no son capaces de aceptar el suave yugo de Cristo; se les despoja de sus bienes materiales y tampoco se enriquecen con los bienes evangélicos⁵.

¿Quiénes son esos *virii boni* de los que habla Erasmo que le han informado de la opresión del pueblo lapón? El único «hombre bueno» que sabemos se inquietaba por la suerte de los lapones, y que hizo partícipe a Erasmo de sus inquietudes, era Damião de Góis, un portugués de treinta y tres años que precisamente se alojó unos meses en casa de Erasmo cuando éste estaba terminando sus comentarios al *Ecclesiastés*. El otro «varón bueno» era seguramente el obispo católico de Upsala, Johannes Magnus, depuesto por los reformadores suecos, y cuya enorme diócesis abarcaba también Laponia. Erasmo tenía noticias suyas a través de De Góis.

Damião de Góis le escribe a Erasmo en junio de 1533 sobre algo que le había dicho ya en su primera y rápida visita de abril del mismo año en Friburgo. Envía la carta cuando está a punto de embarcarse de vuelta a Portugal al final de su primera estancia en Bélgica. Entre otras cosas dice así:

Recuerdo haberte enviado un tratado sobre la fe y las costumbres del Preste Juan y de sus súbditos, al final del cual hay una petición dirigida al sueco Johannes Magnus, arzobispo de Upsala, en relación con la Pilapia o Laponia, provincia bastante extensa de la región escita, que está en su mayor parte bajo la autoridad diocesana del dicho arzobispo. Jacobo Ziegler la ha descrito con detalle en su Scandia o Scolandia basándose en un informe del mismo arzobispo. No existe allí ni ley ni noción alguna sobre Jesucristo y sus dones, lo que parece muy impío y deplorable para un

corazón piadoso; esto me llena de compasión por una raza totalmente inocente y me preocupa, sobre todo considerando que cuando yo vivía entre rumanos, moldavos y letones oí decir a algunos comerciantes, por lo general honestos, que habían estado allí en viaje de negocios, que esos lapones son gente extremadamente ingenua e inocente y que viven sin leyes como los animales, cosa que me parece cierta. De todo esto se puede deducir que se les podría atraer al Evangelio de Cristo, si esos reyes y príncipes (me refiero a los que son cristianos) que les hacen sufrir con su poder mediante la recaudación de impuestos, les aligerasen un poco de tales gravámenes, que son la causa de tan vergonzosa explotación (Amberes, 20 de junio de 1533).

Damião de Góis continúa:

Si digo todo esto es porque sé de buena fuente que los nobles de ese país no permiten de ninguna manera que los auténticos misioneros cristianos lleguen hasta ellos para predicar el Evangelio, pues, siendo perfectamente conscientes de su propia tiranía y de su codicia, temen que la predicación evangélica y la comunicación con los cristianos hagan que esas gentes ingenuas y salvajes tomen conciencia y acto seguido con toda razón se rebelen contra las tasas injustas.

Y exclama:

No cabe duda de que una situación tan miserable no debe en absoluto ser tolerada por las conciencias piadosas.

Como Damião de Góis conoce bien el influjo de Erasmo en toda Europa y sabe que lo que escribe se difunde ampliamente, añade:

Te ruego pues y te conjuro por Cristo mismo que escribas algo sobre esta desventurada situación o que tengas a bien añadir a nuestro llamamiento⁶ una carta de recomendación para que, movidos a escrúpulo por tus valiosos escritos (que incluso a los suecos, godos y otras gentes del mismo linaje les llegan), los tiranos y asesinos de almas de esa calaña, conmovidos por alguna forma de piedad, se despierten de tan tremenda incuria, para que las almas de los desgraciados lapones no perezcan en total abandono por culpa de ellos.

¿Cómo se explica que un joven funcionario y diplomático portugués escriba a Erasmo interesándose por la suerte de los lapones? ¿De dónde brota ese acento que parece propio de la teología de la liberación de nuestra época en un hombre rico y al servicio de la globalización capitalista naciente?

Ese hombre, que a los veintiún años había sido nombrado secretario de la Casa de Indias de Amberes por Juan III y había dedicado diez años de su vida a servir los intereses comerciales y diplomáticos de la corona de Portugal, publica en 1532 su primera obra dedicada a explicar el cristianismo de los etíopes, la *Legatio magni indorum imperatoris Presbyteri Ioannis ad Emanuele Lusitaniae Regem in 1513* (*Embajada del gran emperador de los*

indios el Preste Juan ante el rey Manuel de Portugal en 1513). Se trata de una versión latina de la relación de Mateus, legado del Rey de Etiopía en la corte de Manuel el Afortunado, que De Góis había enviado a Erasmo.

Esta obra lleva un apéndice titulado *De Pilapiis* (*Sobre los lapones*), que es un llamamiento a liberar a los lapones de la opresión de los nobles. En ediciones posteriores se titulará *Deploratio Lappianae Gentis* (*Lamento por el pueblo lapón*), citada habitualmente como la *Deploratio*⁷. Góis confía en que Erasmo se anime a escribir también en defensa de los lapones. Y, en efecto, Erasmo se muestra interesado por el opúsculo y encarga una traducción al alemán de la carta de De Góis, aunque, avanzado en edad (tiene ya 67 años), se limitará a citar el problema —como ya hemos visto— en su última obra importante, el *Eclesiastés* y no podrá escribir el libro que tuvo al parecer intención de hacer sobre esta materia.

Decíamos que la citada carta —donde le recuerda a Erasmo su tratado sobre los lapones— la escribe De Góis a punto de volver en el verano de 1533 desde Amberes a Portugal, donde el rey le propone el ventajoso cargo de tesorero de la Casa de Indias de Lisboa. Pero en cuanto llega a Portugal parte en peregrinación a Santiago de Compostela para meditar sobre su futuro. De vuelta en Lisboa consigue que el Rey le acepte su renuncia al cargo que le ofrece, para dedicarse de lleno a los estudios humanistas que ya había iniciado en Lovaina al final de su primera estancia en Bélgica.

¿Qué hace de regreso al norte de Europa? Empieza por presentarse ante Erasmo a principios de 1534 y éste le invita a quedarse en su casa de Friburgo. Tras cuatro meses como huésped de Erasmo, las autoridades de la católica ciudad se indignan de los contactos luteranos de De Góis y le expulsan de la ciudad. Damião se muda a la Universidad de Padua, donde por cuatro años continúa sus estudios y traba amistad con destacados humanistas y reformadores italianos.

II

Esta historia del interés de Damião de Góis por los lapones llama la atención por su acento moderno. La energía que puso en la cuestión lapona resume mucho su personalidad y su peripecia vital y refleja varias facetas importantes del más completo humanista portugués de la época y, en especial, su personalidad abierta al mundo.

Marcel Bataillon destaca esa personalidad polifacética y cosmopolita de Damião de Góis cuando escribe:

Damião de Góis, viajero de la factoría de Flandes, discípulo de la tradición polifónica de los Países Bajos, coleccionista

de los maestros de la pintura flamenca y alemana, vulgarizador de los descubrimientos marítimos de los portugueses, abogado de la España calumniada, portavoz ante la Cristiandad de los etíopes y de los lejanos lapones, discípulo de Erasmo, intermediario entre Sadoletto y Melancthon para la pacificación de la Iglesia, Damião de Góis fue indudablemente un cosmopolita de la más noble especie⁸.

En el siglo XVI hubo varios tipos de intelectuales humanistas seguidores de Erasmo. Muchos de ellos eran eclesiásticos, pero infinidad de ellos eran laicos. Entre los laicos, De Góis es un ejemplo representativo de un colectivo selecto de diplomáticos, altos funcionarios, nobles, políticos e incluso comerciantes que se implicaban en los debates ideológicos de su época y que contribuyeron al intercambio y al progreso de los conocimientos. Hay que recordar que las primeras obras de Erasmo fueron profanas, como los *Adagios*, o dirigidas a laicos, como el *Enquiridion*. Erasmo fue el polo de atracción de todos aquellos intelectuales durante la primera mitad del siglo XVI.

A partir de la publicación de las tesis de Lutero, la reforma protestante es el otro polo de atracción, así como la piedra de toque y la cuña de división que pondrá a prueba a muchos de ellos. Fue también la Reforma la que incrementó la persecución de la obra de Erasmo por parte del Santo Oficio y su inclusión en el *Índice de Libros Prohibidos*, transformando su influencia en una corriente subterránea a partir de la segunda mitad del siglo.

Lo que la intelectualidad de la época tuvo en común en aquellas décadas vertiginosas fue el interés por los *studia humanitatis* y por las *bonae litterae*. Sin embargo tanto la reforma luterana y calvinista como la contrarreforma católica quebraron esta comunidad de intereses y retrasaron el desarrollo de las ideas laicas y de tolerancia en varios siglos. El frenazo ideológico afectó de forma general a Europa en la segunda mitad del siglo. En Portugal, tras la muerte de don Manuel III, se crea un clima de delación y sospechas, que, junto a las envidias y mezquindades de vecinos y familiares, llevarían a Damião de Góis a la condena inquisitorial, a la cárcel y a una muerte triste.

Sin adelantar acontecimientos, recalquemos que aquel mundo y aquellas tensiones son el sustrato de su apasionada vida y de su infortunio final.

III

Ahora vamos a retroceder y a dirigir la vista a otras claves previas que nos ayudan a entender la apertura al mundo en la vida y la obra de De Góis. En primer lugar, su infancia y su adolescencia en Lisboa y en la

corte del rey Manuel, a la que llegó a los nueve años. Había nacido en un medio privilegiado del Portugal de la primera década del siglo. Las experiencias que vivió en esa etapa de su vida ayudan a entender su sensibilidad y su interés por otras culturas y por los nuevos conocimientos que generó la expansión del mundo conocido. En definitiva, eso que hoy se ha dado en llamar «mundialización» o «globalización» y que Damião experimenta ya desde su niñez y adolescencia en Lisboa.

Esta sensibilidad universal y su cosmopolitismo le acercan también a los intereses de los europeos cultos de la época que, cuando De Góis llega al norte de Europa, ya leían en latín las *Epístolas de Don Manuel I sobre las conquistas portuguesas en la India y Malaca* y las sucesivas ediciones venecianas de la narración del piloto anónimo sobre el primer viaje de Cabral al Brasil (Pina Martins, 1989).

Todo lo que hablaba de tierras y costumbres, hasta hace poco incógnitas y recientemente descubiertas, se leía con verdadera avidez. La información referente a la práctica del cristianismo en tierras lejanas se difundía y traducían con atención. Los humanistas intentaban fomentar la tolerancia y la visión amplia de un cristianismo no dogmático que se pudiese practicar de muchas formas y en diversos contextos culturales. Por desgracia no fue esto lo que los príncipes de la época ni el papado consideraron conveniente para sus intereses políticos.

Damião sólo tenía trece años cuando conversa con el emisario del Negus de Etiopía, Mateus, que vino a Lisboa a pedir la ayuda de la Corona de Portugal para que los cristianos de su país fuesen reconocidos como miembros de la Iglesia universal. El rey Manuel, aunque estaba interesado en el reino de Etiopía como aliado contra la expansión turca, no hizo concesión alguna sobre la cuestión religiosa, pero Damião, que consideraba al rey de Etiopía como el legendario Preste Juan, guardó celosamente los recuerdos de aquella conversación. Tanto le marcó este encuentro con Mateus que, veinte años más tarde, tradujo la información recibida en su primera publicación latina, la ya citada *Legatio*.

Sobre el mismo tema insistirá De Góis en 1540 con el libro *Fides, Religio Moresque Aetiopum (La fe, la religión y las costumbres de los etíopes)* donde refleja las informaciones obtenidas de un nuevo embajador de los etíopes, Zagazabo, que pasó varios años en Europa esforzándose en vano para que Roma y los reinos cristianos aceptasen como católica la religión de los etíopes. Es significativo que el Cardenal Infante don Enrique y la Inquisición prohibieran esta nueva obra irenista y tolerante de De Góis, que por el contrario fue citada, traducida y difundida por casi toda Europa.

IV

Antes de continuar resumamos ya algunas de los rasgos que varios autores, en particular Bataillon y Elisabeth Feist Hirsch⁹ subrayan en Damião de Góis. Son los siguientes:

- espíritu tolerante, cosmopolita, curioso, creativo, polifacético y viajero;
- conciliador y liberal *avant la lettre* en materia religiosa pero muy crítico con los abusos eclesiásticos;
- carácter generoso, franco y audaz, que le lleva a interesarse por la visión erasmiana del cristianismo, por la reforma protestante y por las causas perdidas;
- acogedor con amigos y viajeros, abierto y audaz, conversador ameno, pero elegante y sin excesos, a la manera epicurea;
- apasionado por los «*studia humanitatis*», por la música y las obras de arte.

El espacio de este artículo no alcanza para explicar todo esto. Así que hablaremos de algunos aspectos de su vida que confirman su espíritu universal y tolerante y su amistosa relación con Erasmo.

Decíamos que siendo adolescente vivió en la corte del «felicísimo rey Don Manuel», cuya crónica publicará en lengua portuguesa entre 1566 y 1567. Damião sigue desde Lisboa los fascinantes acontecimientos de las conquistas portuguesas en ultramar. Tengamos en cuenta que el año de su nacimiento —1502— es el del segundo viaje de Vasco de Gama a las Indias Orientales y que Francisco De Almeida establece en 1505 el monopolio portugués del comercio con el Oriente.

Damião de Góis nació en la villa de Alenquer, pero su ciudad adoptiva, que describirá en su *Urbis olisiponis descriptio* (*Descripción de la ciudad de Lisboa*) en 1554, es Lisboa. La capital de Portugal es por entonces un hervidero de expediciones marítimas y una caja de resonancia de los episodios de ultramar. En su puerto desembarcaban desde rinocerontes o elefantes para el papa de Roma hasta emisarios del emperador de Etiopía con los que —como ya hemos visto— el joven De Góis hablará de religión a los trece años.

Del puerto de Lisboa, desde donde las naves holandesas distribuían en exclusiva a toda Europa las especies traídas del Oriente por naves portuguesas, partirá Damião en 1523 para trabajar en Amberes en la *Factoría* portuguesa de Flandes, núcleo de los intereses del comercio del Reino de Portugal con Europa. Manuel el Afortunado había creado allí un entramado de relaciones comerciales con el naciente capitalismo de los Fug-

ger, los Welser y los Hochstetter, que fletaban las naves que llegaban hasta la India protegidas por la armada portuguesa de Oriente¹⁰.

El rey Manuel había muerto en 1521 y era Juan III quien le enviaba. El joven funcionario que viaja a Flandes es ya un sensible músico y un entrenado cortesano, conversador y abierto al mundo y a las ideas de otras gentes. No podía haber ni lugar ni década más adecuada (los años veinte del siglo XVI) para que el extrovertido Damião se abriese a los estudios humanistas y su inquieta religiosidad se interesase por los aires de Reforma. Pronto comprende que necesita aprender la lengua de los intercambios entre las personas cultas de la época: el latín. Un poeta y geógrafo, apenas salido de ocho meses de prisión por herejía, Cornelio Grafeo, será su profesor. En 1532 dedicará un libro de poemas a su distinguido alumno.

Entre 1523 y 1533 viaja por toda Europa como diplomático al servicio de Juan III. En uno de esos viajes entra en contacto con Johannes Magnus, arzobispo de Upsala exilado en Polonia, y se entera por él de los problemas de los lapones. A su vez el prelado le anima a profundizar en sus estudios y a publicar sus recuerdos del encuentro con el emisario del Preste Juan de los que Damião le ha hablado.

De Góis había leído ya a Lutero, una de cuyas obras se dice le había dado Durero a su paso por Amberes, aunque parece cronológicamente imposible que coincidiese con él (salvo confirmación de la hipótesis de Bataillon de un primer viaje de De Góis a Flandes¹¹). En todo caso el eco de la visita del pintor a Amberes y de sus encuentros con los funcionarios portugueses de la ciudad resonaba aún cuando De Góis llega allí. En 1531 tiene la oportunidad de escuchar directamente un sermón de Lutero en Wittenberg y de cenar con el monje reformador y con Melancton durante los tres días intensos de su visita a la ciudad cuna de la Reforma. Con este último mantendrá una amistosa correspondencia durante siete años. Esta relación con Melancton y con otros reformadores será utilizada en vano por el cardenal Sadoletto en 1537 para tratar de establecer un acuerdo con los protestantes y evitar la ruptura. La mediación de De Góis no servirá a pacificar la Iglesia a causa del radicalismo de Lutero, pero a él le comprometerá gravemente ante los inquisidores y le llevará a la condena y a la reclusión al final de su vida.

V

En la primavera de 1533, cuando visita a Erasmo en Friburgo y come con él, Damião de Góis era ya un

seguidor de las ideas del humanista de Rotterdam. La carta que a su vuelta en Amberes hemos comentado al inicio de este artículo abre un diálogo que se continuará con una estancia de cuatro meses como huésped de Erasmo en Friburgo, de abril a agosto de 1534. En esas fechas, Damião, con 32 años, está empezando una nueva y decisiva etapa de su vida. En efecto, entre las dos visitas a Erasmo en 1533 y 1534 De Góis ha estado en Portugal. Allí, como ya hemos dicho, declina la oferta del puesto de tesorero de la Casa de Indias de Lisboa que le había hecho Juan III, pues quiere profundizar en sus estudios de humanidades clásicas. El movimiento humanista y las ideas de reforma han cautivado al funcionario y al diplomático, que se convierte progresivamente en un intelectual polifacético. En diez años ha conseguido además aumentar y consolidar una fortuna personal que le permite dedicarse a sus estudios. De Góis se encaminará a Italia via Friburgo, apoyado por las recomendaciones y los elogios de Erasmo.

VI

¿Por qué renuncia Damião al puesto que Juan III le ofrecía en Lisboa? Pensamos que Erasmo pudo tener bastante que ver con esta decisión. Los intercambios de opinión entre Erasmo y Damião no eran sólo trascendentes y literarios. Las conquistas de ultramar y el monopolio de las especies eran temas que De Góis y Erasmo discutieron. Erasmo, por ejemplo, se hacía eco de las quejas de los pequeños comerciantes por las condiciones leoninas que el monopolio portugués les imponía. Erasmo no fue muy diplomático al comentar públicamente este asunto. En 1527 había dedicado sus *Comentarios* a las obras de San Juan Crisostomo a otro Juan, este no tan santo, Juan III de Portugal, a quien servía Damião De Góis en su puesto de Amberes. En la dedicatoria Erasmo hace una serie de comentarios ditirámicos, no exentos de ironía, sobre la colonización portuguesa de África y Asia.

Erasmo se dirige a Juan III de Portugal de la siguiente forma:

Muy a menudo mi imaginación se ha complacido en los méritos del muy invencible Rey Manuel, tu padre, tan universalmente extendidos y renombrados como si se hubieran proclamado al brillante sonar de las trompetas. Entre sus incalculables méritos, todos los Cristianos han saludado especialmente con aplausos el de haber igualado por sus excelsas hazañas, con tanta fortuna e inteligencia, al fundador de su familia, Juan, primero de este nombre, décimo rey de Portugal, de feliz memoria, y de haber así agrandado el reino que había heredado, sin mucha extensión en sí mismo (como esta Esparta proverbial), de tal forma que ya no ceda apenas a ningún otro reino por la reputación de su muy

glorioso nombre. Y también, partiendo de la ciudad de Ceuta, que se encuentra cerca de las Columnas de Hércules, y yendo hasta los Chinos, pueblo de la India, de haber de tal modo pacificado por sus armas y para el inmenso beneficio de la Cristiandad un océano que estaba enteramente vedado a la navegación a causa de las incursiones berberiscas, que apenas exista mar donde la navegación sea más segura para los nuestros, y, con esa misma ocasión, de haber extendido la propagación de la religión cristiana, sembrando en distintas regiones viveros de Fe católica (Basilea, 24 de marzo 1527).

Hasta aquí se trata de la clásica retórica de las dedicatorias de la época (Erasmo ha leído probablemente las cartas de Manuel I sobre las conquistas portuguesas en la India). Pero el aspecto más irónico comienza por la alusión al pretendido desinterés de las conquistas y acaba con la crítica a los elevados precios de las mercancías del oriente y sobre todo del azúcar, a causa del monopolio portugués:

Para garantizar una más feliz y más amplia difusión (de la fe), la sabiduría de este hombre extraordinario adoptó también sus disposiciones, para que ninguna sospecha de interés viniera a deslustrar esta victoria conseguida sobre los bárbaros. Y, en efecto, se dice que de las ocho grandes ciudades de África que tus antepasados sometieron a su dominio (porque los piratas las habían elegido como punto de partida y refugio para sus expediciones, impidiendo así toda navegación segura hacia las Indias), no os revierte ningún beneficio, una vez restado el costo del mantenimiento de vuestra soberanía. Ojalá que algunos, con sus monopolios, no desacreditaran vuestra noble actitud. Por culpa de ellos, por lo que he sabido, el precio de las mercancías, lejos de bajar, se ha elevado considerablemente, a pesar de la mayor facilidad de la importación, y algunas de ellas, como el azúcar, os llegan no sólo a un alto precio, sino también adulteradas. Quizá un día la autoridad de los soberanos pondrá un freno a la codicia de esta gente; mientras tanto, no neguemos a vuestras excelentes intenciones las alabanzas que merecen.

La alabanza que comienza tan pomposamente concluye circunscribiéndose a las buenas intenciones del soberano y poniendo en duda sus resultados. Los malévolos dirán que Erasmo era goloso y que por eso le fastidiaba el elevado precio y la adulteración del azúcar. Es más que probable que la falta de respuesta de Juan III a esta dedicatoria de 1527 se deba a los comentarios irónicos de Erasmo. En 1539 Damião de Góis intentó justificar el comercio portugués echando la culpa de los precios a los concesionarios flamencos y holandeses en su obra *Commentarii rerum gestarum in India citra Gangem a Lusitania anno 1538* (*Comentarios de las gestas de Portugal en la India más allá del Ganges, año 1538*). Pero en 1533, cuando De Góis viaja a Portugal —para precisamente renunciar a trabajar en el comercio con las Indias— promete a Erasmo que mediará con Juan III para caldear

las relaciones. Parece que tuvo éxito, aunque no pecuniario, pues Juan III quiso contratar a Erasmo como profesor de la Universidad de Coimbra. En la carta ya citada dice Damião:

El Muy Serenísimo Rey de Portugal, mi muy excelente señor, después de que yo había recorrido a sus órdenes y para tratar de sus asuntos, durante cerca de diez años completos, las provincias de Alemania, de Sarmacia, de Dacia —y cuando ya había vuelto de nuevo entre los Belgas— me reclamó por carta a Portugal, seguramente para allí ser su primer Tesorero, a pesar de que nunca he ambicionado este empleo o nada similar, y que ni siquiera he pensado en ello. Mis amigos pueden bien felicitarme por esta indudable señal del amor que el Rey me tiene. Así que, después de haber dejado Lovaina, emprendimos ruta hacia Amberes para, desde allí, ganar Portugal en diez días; si Dios, bondadosísimo y grandísimo, nos concede llegar sanos y salvos, podremos servirte más ampliamente, a ti, en primer lugar, y a los amigos. Y nosotros vamos dispuestos a hacerlo (Amberes, 20 de junio 1533).

Cabría plantearse varios interrogantes sobre el intercambio entre Erasmo y De Góis a propósito del carácter de las conquistas portuguesas y sobre las críticas de Erasmo a los excesos bélicos y monopolísticos de la conquista portuguesa, así como sobre sus opiniones sobre las violencias devastadoras de algunos conquistadores, que no menciona por sus nombres pero que son sin duda o españoles o portugueses:

Por eso no fue sin dolor —para decir las cosas como son y sin rodeos— como leí el relato de las victorias de ese famoso caudillo, tan notable y tan mimado por la fortuna, que ha sometido a pillaje tantas ciudades costeras y tirado al mar lo que sus barcos no conseguían cargar... Esto es lo que yo diría en general: la codicia y la voluntad de poder no son las menores entre las razones por las cuales la religión cristiana se encuentra en su callejón sin salida actualmente (Friburgo, 25 de julio 1533).

Aunque las críticas escritas no sean totalmente explícitas, se podría imaginar que en las conversaciones entre Erasmo y de Góis fueron mucho más directas. Las razones profundas de la crítica de Erasmo están en la misma carta y se basan en la información recibida del mismo De Góis:

Vengo ahora a este paso de tu carta donde deploras con un sentimiento de piedad la condición infeliz de la raza lapona a la que los príncipes cristianos despojan de sus bienes materiales, sin que se le permita enriquecerse con bienes espirituales: se la aplasta bajo el yugo de los hombres y no aprende a poner su cuello bajo el suave yugo de Cristo. En efecto, estos grandes personajes, que miden sus victorias por el botín, prefieren gobernar animales salvajes antes que hombres. Esta es la causa de que sean demasiado pocos los pueblos que pasan de ignorar a Cristo a incorporarse a la comunidad de la Iglesia: ven que no se les busca para el cristianismo sino para la explotación y para una servidumbre

miserable, y que todo lo que hay de malas costumbres se observa sobre todo en la vida de los cristianos. Una cosa es hacer negocios, otra muy distinta es tratar los negocios de la religión.

Este intercambio entre Erasmo y De Góis arroja pues alguna luz sobre la decisión que toma éste en Santiago de Compostela. En realidad no parece que sea sólo el interés por los estudios humanísticos lo que le empuja a cambiar el rumbo de su vida sino también sus posibles dudas de carácter ético y el deseo de tomar distancias con el mundo de la diplomacia. No podemos saberlo con certeza, pero lo cierto es que más tarde, siendo ya cronista de la Corona portuguesa, nuestro hombre se esforzará por ser un historiador objetivo y crítico. Tanto es así que su sobriedad laudatoria sobre las conquistas portuguesas le acarrearán problemas, en particular por su crónica de Juan III. Las presiones del Cardenal Infante D. Enrique le obligarán a modificar esta obra.

VI

Retomemos el hilo, habíamos dejado a Damião en Friburgo en casa de Erasmo:

Este notable joven Damião de Góis vive en mi casa, pero debido a mi mala salud, tomamos nuestras comidas por separado. Por esta razón estoy furioso con mi enfermedad (Friburgo, 23 de abril 1534).

Decíamos que la salida de esta ciudad y de la compañía de Erasmo no se hizo sin conflictos: las autoridades de la católica ciudad expulsaron a Damião por ser sospechoso de luteranismo. Erasmo le había aconsejado prudencia, ya que De Góis no escondía ni sus opiniones ni sus relaciones con los reformadores. De hecho recibía cartas de Melanchton y Grineo entre otros. No sólo mantenía relación epistolar con ellos desde su visita a Wittenberg, sino que antes de llegar a Friburgo había estado en Estrasburgo con Martin Bucer y Gaspar Hedio. Erasmo no interfeería en los contactos de Damião con los protestantes, pero cuando más tarde le remite a Padua sendas cartas de Grineo y Melanchton, recibidas después de su partida, le aconseja no hablar ni bien ni mal de las sectas y comportarse como si le resultasen indiferentes. Añade que no va ser fácil defenderle (se supone que de los cargos que habían conducido a su expulsión) si continua carteándose con los reformadores.

En realidad, Erasmo no criticaba las ideas ni los intercambios de Góis sino su falta de precaución. Ya Juan Luis Vives había explicado a De Góis hacía un año cómo él mismo antes de escribir cartas al reformador Hedio se lo tenía que pensar por «la situación presente y las suspicacias de los hombres». Las misivas eran

fácilmente interceptadas, con lo que no era difícil para los soplones al servicio de la Inquisición saber con quién te carteabas. Damião de Góis era un hombre tolerante y curioso, abierto a los debates que los protestantes, y Erasmo mismo antes que ellos, habían desencadenado. Lo que ocurre es que no lo ocultaba en absoluto.

Durante su estancia en la confortable casa de Friburgo se consolida su interés por los autores griegos y latinos. De Góis comparte con Erasmo la aspiración a compatibilizar la fe religiosa con el amor por las letras profanas. A pesar de sus múltiples ocupaciones y de su edad avanzada, el anfitrión encontraba tiempo para ayudar a su huésped en este esfuerzo, pues compuso dos compendios de retórica griega y latina para el uso personal de Damião. «Uni tibi notavi» (sólo para ti hice las notas) le dice en una carta, añadiendo que no podría hacer nada «más inamistoso» que publicarlas. Erasmo consideraba que no tenían la calidad necesaria para ser difundidas. A pesar del deseo expreso del autor de que no las diese a la imprenta, De Góis las publicará tras la muerte de Erasmo¹². También comparte con Erasmo el gusto por obras muy señaladas como es el *De senectute* de Cicerón. De hecho, su traducción al portugués de esta obra se publicará en 1538.

De Góis se pasó la vida trabando amistad con gentes que compartían su interés por los campos más variados del saber y de las artes. Que tenía don de gentes se deduce del elogio que Erasmo le dedica en la carta en que le presenta a Pietro Bembo cuando Damião parte hacia Italia:

Damião de Góis es un joven de familia noble, que consagra la parte más hermosa de su juventud al servicio de los asuntos de su rey, pero que, de pasada, roba todo el tiempo libre que puede en beneficio de sus estudios. Es portugués, de carácter generoso, de costumbres muy puras. Su rey espontáneamente le ofreció un cargo en la corte, donde se crió desde niño: se trata de la dirección de la tesorería. Pero ha preferido apilar en su alma un tesoro de mayor precio (Friburgo 16 de agosto 1534).

En Italia llegará a entusiasmarse tanto con la preceptiva ciceroniana de Bembo o Buonamico, que se atreverá a mantener una discusión epistolar con Erasmo sobre el tema, a pesar de que Erasmo opinaba que la imitación servil de Cicerón producía un estilo inadecuado para «la filosofía de las cosas divinas». Veamos lo que Erasmo le dice a este respecto:

Por otra parte, algunos temas no se adaptan a ser torneados cuidadosamente como con una lima. Estos famosos frascos de perfume de Cicerón no convienen a lo que se compone para enseñar o para tratar de cuestiones religiosas... La filosofía celestial, así como tiene su sabiduría propia —diferente de la sabiduría humana— posee también su elocuencia. Las cosas místicas exigen un estilo particular (Basilea 18 de agosto 1535).

Es bien sabido que De Góis no llegó a dominar el latín escrito con la perfección de los humanistas de su tiempo. Por eso resulta simpático ver que cuando, a medias ingenuo y deslumbrado por los estilistas italianos, se aventura a recomendarle a Erasmo que acerque su estilo al de Cicerón, Erasmo, con afecto de amigo y maestro, pero irónicamente, le dice en la misma carta:



Expulsado de Friburgo, no tienes grandes motivos de queja tú que cambiaste la Alemania por Italia, Erasmo por Bembo y Buonamico, con más suerte aún que Diomedes, que cambió sus armas de bronce por armas de oro.

A continuación le augura conseguir esa perfección que le recomienda, pero añade que él mismo es en cambio un escritor impulsivo, más concentrado en la ética y la piedad que en la corrección de la lengua y que resulta muy difícil cambiar de estilo cuando se es ya viejo:

Me has aconsejado revisar mis trabajos para completarlos, es éste un consejo de amigo, pero un consejo inútil, incluso si no llegase tan tarde. Yo soy por naturaleza un improvisador, prodigiosamente perezoso cuando se trata de hacer una revisión. Y sabes cuán difícil es luchar contra la naturaleza, sobre todo para un anciano.

Todos estos intercambios críticos y esta ironía afaible era una muestra más de la amistad que les unía. En otras cartas hablarán de la salud y de la muerte. De Góis, que sufría de frecuentes dolores de cabeza desde su época de estudios en Lovaina, se queja de que el clima en Padua no le conviene. En esa misma carta de 18 de agosto de 1535 Erasmo —ya bastante enfermo y menos de un año antes de su muerte— no sólo le aconseja buscar un buen médico, sino que le ofrece su casa de Friburgo como regalo, animándole a volver:

Me asombran en un hombre joven los vértigos que sientes en la cabeza. Italia tiene médicos famosos, cuyos consejos podrían ayudarte a deshacerte de esta molestia. Evita la lectura cuando exija esfuerzos, sobre todo después del almuerzo y de la cena; sustitúyela por una conversación con personas doctas. ¿Temes el invierno en la templada Italia? ¿Qué harías tú entre los Lapones? Si realmente tienes miedo, vuelve de nuevo aquí a los hipocaustos¹³; te calentará tanto como quieras. Te regalaré incluso la casa que tengo en Friburgo.

Erasmo habla a menudo de la muerte que se le avecina y Góis se brinda a ser el guardián de su memoria. A fines de Enero de 1536 le sugiere que incluso podría editar con su propio dinero las obras completas del maestro y le pide que le ayude a preparar la empresa preparando el catálogo completo de sus obras seculares y religiosas («catalogum librorum tuorum, tam profanorum quam ecclesiasticorum»):

Tan poseído estoy por mi afecto por ti, que desearía prestarte un servicio total y desinteresado. Por ello a menudo me he propuesto —y sigo pensando en ello cada día— hacer imprimir después de tu muerte por cuenta mía —si Dios me concede una vida bastante larga— el conjunto de tus obras. Para llevar a cabo más correctamente este trabajo, pienso que me sería muy útil —si tuvieras a bien encargármelo— que me pongas por escrito, en buen orden, el catálogo de tus libros tanto profanos como religiosos (Padua 26 de enero 1536).

También añade quiere escribir la biografía de Erasmo:

Y, como no hay persona que no aspire a la gloria, yo mismo ardo de un increíble deseo de escribir tu biografía... Este relato de tu vida, lo pondría encabezando tus escritos.

Es sabido que Erasmo vivió su condición de hijo ilegítimo, la temprana muerte de su madre y el haber estado en manos de tutores como un trauma. Pues bien, es tal la confianza que De Góis tiene con Erasmo, que sugiere que de esos datos seleccione sólo los que le honran y que aquello que quiera omitir sobre sus orígenes familiares lo trate sucintamente («progeniei leviter attingere»). No obstante, en una carta que se ha perdido Erasmo le responderá expresando su voluntad de proporcionarle el catálogo de sus obras que le ha pedido, pero no dice nada sobre su biografía.

De vuelta de Italia, De Góis intentará pasar por Basilea para ver a Erasmo, pero la agitación bélica en las cercanías de la ciudad —a donde Erasmo se había mudado tras vender su casa de Friburgo— impedirá que le vea por última vez. Erasmo dicta testamento en Febrero y muere en julio de 1536, sin reaccionar a la oferta de De Góis. En realidad, a pesar de los intercambios que mantuvo con el albacea de Erasmo, Amerbach, no llegará a saber que Amerbach preparaba ya dos catálogos autorizados, publicados pocos meses más tarde en 1537. No sólo Amerbach no le previno, sino que le aconsejó que para todo lo relativo a la publicación de las obras completas de Erasmo, se pusiera en contacto con Froben, el editor de Erasmo.

Finalmente será Beatus Renanus quien se encargará de la tarea con la que soñó De Góis. Las *Opera Omnia* de Erasmo saldrán de los talleres de Froben en 1540. ¿Se habría encargado el portugués de esta tarea si hubiera conseguido ver a Erasmo en Basilea antes de su muerte? Quién sabe. El caso es que, cuando De Góis entendió que Bonifacio Amerbach no le había tenido al corriente de la existencia de los catálogos, dejó de escribirse con él, a pesar de las buenas relaciones que antes habían mantenido. De Góis seguirá en cambio intercambiando cartas con Beatus Renanus e incluso enviándole sus propias obras.

Pero escuchemos lo que Damião de Góis escribió a Amerbach a poco de conocer la muerte de Erasmo:

Ni siquiera la muerte de padres o hermanos fue nunca tan triste para mí como la muerte de nuestro dulce Erasmo, a quien he amado y adorado como a un semidios con la conciencia de no hacer algo equivocado. Siempre he contado con su sinceridad y su amor por mí, en el que Cristo nos unía. Sólo su muerte y nada más podía romper el vínculo de esta amistad fraternal. Aunque no creo que se haya roto,

pues ahora él vive donde sin duda nos espera como compañero en el momento oportuno. A pesar de saberlo, nunca podré dolerme bastante de que se nos haya ido tan de repente. Aunque él me dijese a menudo que deseaba morir (Padua 31 de agosto 1536).

VIII

Damião de Góis compartió con Erasmo cuatro meses decisivos para el resto de su vida. De no haber sido expulsado de Friburgo quizás se habría quedado con él hasta su muerte. En cualquier caso Erasmo consideró prudente salir de Friburgo y volver a Basilea al año siguiente de la expulsión de De Góis y allí murió en la noche del 11 al 12 julio de 1536.

La amistad y la relación con Erasmo entre los años 1533 y 1536, es decir entre los 31 y 34 años de la vida de De Góis, que vivió de 1502 a 1574, es decir 72 años, constituyeron el eje central de la misma. Todo lo que hizo en los años que siguieron, su actividad como mediador entre católicos y protestantes, su casamiento con una holandesa, su labor en la universidad de Lovaina, su defensa de la ciudad contra tropas mercenarias del rey de Francia, su cautiverio en Picardía, su rescate y su amargo desengaño con las autoridades de la ciudad flamenca, su vuelta a Portugal y su trabajo como cronista y bibliotecario real, así como la forma en que vivió el proceso ante la Inquisición sin renegar de su pasado, fue coherente con su forma de ser y con sus ideas. Vuelto a Portugal seguirá viviendo como le gustaba ser, espíritu libre, creativo y abierto y publicando en latín y portugués.

Entre sus trabajos de 1536 al año de su muerte, destaca su polémica con Sebastián Munster, respondiendo en su obra *Hispania* (publicada en 1542 y reimpressa en 1544¹⁴) a los datos y juicios negativos que sobre la Península Ibérica había vertido el ilustre humanista alemán en su edición de Ptolomeo. En realidad, como bien explica Bataillon¹⁵ el alemán había tomado la información de unas notas que el aragonés Miguel Servet, bajo el seudónimo de Villanovus, había incluido en su edición de Ptolomeo (Lyon, 1535).

El diplomático portugués se sintió herido en su patriotismo ibérico y se esforzó por corregir las inexactitudes y completar las lagunas que presenta la obra de Munster a propósito de la vida, la economía y la cultura en la Península Ibérica. En su apología menciona a los autores lusos y españoles de su época (citados por Erasmo en su *Ciceronianos*), entre los que destaca Antonio de Lebrija. Llega incluso a defender las hospederías ibéricas, proverbialmente denostadas en el resto de Europa

por su extrema frugalidad, argumentando que, según la sabia reglamentación de los Reyes Católicos, los albergues en España dejaban libertad al cliente de comprar sus vituallas a mucho mejor precio en el mercado local y de consumirlas en su recinto (una especie de ventajoso «se admiten meriendas»). Pero, como indica Bataillon, es sobre todo en materia económica donde en la *Hispania* se esfuerza por refutar las notas de Servet, retomadas por Munster. No oculta la insuficiencia agrícola e industrial de la Península pero pinta con detalle los beneficios que la colonización de portugueses y españoles aportan a Europa¹⁶. «Si las Españas descritas por Servet y Munster podían despertar la piedad y el desprecio, la victoriosa rectificación de De Góis se prestaba a mudar ese sentimiento en envidia»¹⁷. En realidad es testigo de una España que, volcada en sus empresas por el mundo, enriquecía a otros y se empobrecía ella misma.



La obra de Damião de Góis se seguirá editando en Europa al tiempo que en Portugal se le procesa y encarcela. Es víctima de su apertura y de su lealtad a amigos e ideas, de la estrechez inquisitorial de antiguos compañeros de Italia (el jesuita portugués, compañero de Ignacio de Loyola, Simón Rodríguez), de la atmosfera enrarecida de la Contrarreforma y de la mezquindad y la ambición de familiares, amigos y vecinos, como aquel Carvalho que se escandalizaba de las sesiones de polifonía que De Góis celebraba en su casa, donde los extranjeros y los portugueses de ánimo liberal eran acogidos con generosidad.

En las actas del proceso que veinticinco años después de su vuelta a Portugal le llevará a la prisión y a una muerte anticipada se demuestra que Erasmo seguía presente en su vida hasta el final. Góis guardaba en una arqueta las cartas recibidas de Erasmo junto con su propia autobiografía, su testamento y sus obras latinas. Poseía varias ediciones de Erasmo así como una copia de su retrato por Durero. Damião de Góis muere en 1574 sin traicionar su forma de ser, su apertura intelectual, su tolerancia con los hombres, su curiosidad por las ideas de reforma y su nobleza de espíritu. Hoy hablamos de «halcones» y «palomas» para designar dos tipos de actitud ante los conflictos políticos, ideológicos y diplomáticos. En la Reforma protestante y en la Contrarreforma católica prevalecieron por toda Europa los «halcones». Sin embargo la historia ha ido dando la razón a largo plazo a las ideas de las «palomas». Con la perspectiva actual, Damião de Góis es uno de aquellos hombres a los que, como a Erasmo, damos hoy la razón.

NOTAS

¹ Nace en Alenquer en 1502 y muere en 1574 en el camino entre el Monasterio de Batalha y Alenquer.

² Para este artículo me baso en su biografía Elisabeth Feist Hirsch así como en el trabajo de Marcel Bataillon, en la correspondencia entre Erasmo y De Góis y en otras cartas que les atañen. Una buena parte de mi texto es de 2002, año del centenario del nacimiento de Damião de Góis, y corresponde a una conferencia en francés —que nunca se publicó— dada en Anderlecht para los miembros de la Asociación de Amigos del Museo de la Casa de Erasmo y para la «Atlántida» (Asociación cultural portuguesa de Bruselas). Por cierto que las publicaciones sobre Damião De Góis se multiplicaron por entonces. Una simple pesquisa en Internet daba ya a mediados de aquel año más de seiscientos resultados pertinentes. Para la recopilación bibliográfica y biográfica conté con la ayuda inestimable de Katheleen Leys, conservadora adjunta del citado Museo de la Casa de Erasmo. Las citas de la correspondencia de Erasmo proceden de la edición en francés de Alois GERLO (1981).

³ Edgar MORIN (2005), en particular las pp. 45-49.

⁴ Ver Damião DE GÓIS (1544).

⁵ Erasmo DE ROTTERDAM (1991), I, pp. 327-33.

⁶ Se refiere a su pequeño libelo *Deploratio lappianae gentis*. Sobre los lapones. Ver Damião DE GÓIS (1544).

⁷ Damião DE GÓIS (1544).

⁸ BATAILLON (1952) p. 196.

⁹ BATAILLON (1952) y FEIST HIRSCH (1967).

¹⁰ BATAILLON (1952).

¹¹ *Ibidem*.

¹² BATAILLON (1952).

¹³ Sistema de calefacción por circulación de aire caliente bajo el suelo o tras el muro, de origen romano.

¹⁴ Damião DE GÓIS (1544).

¹⁵ Marcel BATAILLON (1952), pp. 179-182.

¹⁶ Aunque este tema ya ha merecido abundantes estudios, no dejaremos de destacar como De Góis, como tantos otros humanistas, sigue sin encontrar pero alguno a la compraventa de esclavos, que es un dato más de la próspera economía colonial que describe. Indica que cada año Portugal importa, sólo de Níger, entre 10.000 y 12.000 esclavos, que se venden a razón de 40 a 50 ducados de oro cada uno.

¹⁷ BATAILLON, Marcel (1952), pp. 181-182.

Bibliografía

BATAILLON, Marcel (1952), «Le cosmopolitisme de Damião de Góis», en BATAILLON, Marcel, *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*. Coimbra: Acte Universitatis Conimbrigensis, pp. 149-196.

BEAU, Albin (1941), *As relações germânicas do Humanismo de Damião de Góis*. Coimbra.

Biblioteca Nacional de Lisboa (2002), catálogo d'exposição «*Damião de Góis, Humanista Português na Europa do Renascimento*». Lisboa.

BIETENHOLTZ, Peter G. y DEUTSCHER, B. (1985-87), *Contemporaries of Erasmus: a bibliographical register of the renaissance and reformation*. University of Toronto Press (plusieurs articles).

DE GÓIS, Damião (1544), *Aliquot Opuscula*. Louvain: exemplaire da la Bibliothèke Royale de Belgique.

DE GÓIS, Damião (2002), *O livro de Ecclesiastes*, edição crítica de EARLE. Lisboa: T. F. Fundação Calouste Gulbenkian.

DE AZEVEDO, Alves (1961), «Erasmo e Damião de Góis em Basileia», *Boletim da Academia Portuguesa de Ex Libris* n° 18, pp. 8-43.

DE MATOS, Luis (1982), *As cartas latinas de Damião de Góis*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian.

DE ROTTERDAM, Erasmo (1991), *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodam* (ASD), V, 4. North Holland, *Ecclesiastes*, libri I-II, ed. Jacques CHOMARAT. Amsterdam.

FEIST HIRSCH, Elisabeth (1967), *Damião de Góis, The life and thought of a portuguese humanist, 1502-1574*. The Hague: Martinus Nijhoff.

GERLO, Alois (1981) (ed.), *La correspondance d'Erasmus*, volumes X, XI et XII. Bruxelles: Institut pour l'Étude de la Renaissance et de l'Humanisme.

MARGOLIN, Jean-Claude (1982), *Damião de Góis et Erasme de Rotterdam*, dans *Damião de Góis humaniste européen*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 17-54.

MORIN, Edgar (2005), *Culture et barbarie européennes*, Paris: Bayard.

PINA MARTINS, J. V. De (1982) (études présentées par), *Damião de Góis humaniste européen*; chapitres de José V. De Pina Martins, Marcel Bataillon, J.-C. Margolin, Jorge B. De Macedo, Jean Aubin, Isaías Da Rosa Pereira. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian.

PINA MARTINS, J. V. De (1989), *Humanisme et Renaissance de l'Italie au Portugal: les deux regards de Janus*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian.

En la edición electrónica de *Pliegos de Yuste* (www.pliegosdeyuste.com) puede verse también «Efemérides cruzadas de Erasmo de Rotterdam y Damião de Góis, con referencia a otros hechos históricos».

DA EUROPA E DAS RELAÇÕES LUSO-ESPANHOLAS. ALGUMAS REFLEXÕES PESSOAIS

Jorge Sampaio¹

Eduardo Mendonza, numa passagem do cativante romance *A Cidade dos Prodígios* reflecte sobre a fugacidade do tempo e as inquietações trazidas pelas transformações da história. Depois de caracterizar o século XIX como um prolongado campo de batalhas, escandido pelo soar dos canhões e pelos tiros de guerra, Eduardo Mendoza apresenta nos seguintes termos o século XX:

Agora só se ouvia o vaivém dos teares, o ronronar e as detonações do motor de explosão. Tinha sido um século comparativamente parco em guerras; pelo contrário, muito rico em novidades: um século de prodígios. Agora a Humanidade cruzava o umbral do século XX com um estremecimento. As mudanças mais profundas ainda estavam para vir, mas agora as pessoas já estavam cansadas de tanta modificação, de tanto não saber o que traria o dia de amanhã; agora encaravam as transformações com receio e às vezes com temor. Não faltavam visionários que imaginavam como seria o futuro, o que este tinha reservado para aqueles que chegassem a vê-lo.

Serve este extracto de mote às reflexões que aqui apresento, mas também vale como advertência, pois evocar o passado para melhor compreender o presente e assim ajustar o futuro às nossas ambições encerra sempre o risco óbvio, acima denunciado, de se cair em duvidosos exercícios de futurologia. Não menos certo, porém, é que, obviar totalmente a este risco, implicaria renunciar a construir a nossa própria história, a moldar o mundo com ambição, valores e uma visão de futuro. Um preço demasiado alto, para não correr o risco. Por isso, vale a pena o desafio de alinhar alguns pensamentos sobre os tempos presentes e os desafios que, naturalmente como Estados, nações e povos europeus, teremos de enfrentar, se quisermos continuar a traçar o rumo do nosso continente na rota das civilizações.

Se tivesse de caracterizar o ano de 2005 no que respeita à Europa, era bem provável que alguma das personagens de Eduardo Mendonza se lhe pudesse referir como um ano de ressaca. Ano de ressaca para a Europa, por causa de 2004, que foi um ano europeu muito intenso, um momento alto para a Europa, um tempo forte da construção europeia. Em 2004, fecharam-se vários ciclos: o do alargamento a leste, um processo de lenta evolução que corria desde a queda do muro de Berlim, em 1989; o do aprofundamento, anunciado, maturado e de alguma forma sempre adiado, desde Maastricht, que se consumou com a assinatura do primeiro do Tratado Constitucional europeu; o da própria vida das instituições europeias, com a renovação do Parlamento e da Comissão. No quadro europeu, 2004 foi um ano de retumbantes sucessos, em flagrante oposição ao ano anterior de 2003, o qual tinha sido tristemente dominado pelo cisma iraquiano. Acresce que os êxitos europeus de 2004 sobressaíram tanto mais porquanto, no plano mundial, a actualidade continuou marcada pela ameaça do terrorismo internacional, pela crise no Iraque e pelo conflito israelo-árabe. Em abono da verdade, apenas o fraco crescimento da zona euro, em pleno contraste com a emergência de novos e pujantes pólos de dinamismo na Ásia, projectou algumas sombras neste ano de sucessos.

Porventura refém do ano bom de 2004, 2005 foi para a Europa um ano de ressaca. Ressaca porque a digestão dos êxitos não se revelou fácil, porque a oportunidade histórica sem precedentes de paz, liberdade, democracia e prosperidade que se abriu na Europa não surtiu os efeitos esperados e gorou mesmo as expectativas dos mais optimistas. O impacto do alargamento junto das opiniões públicas traduziu-se pelo ressurgimento de egoísmos nacionais antigos,

portadores de vulnerabilidades, tensões e fracturas. A recusa do Tratado Constitucional em França e nos Países Baixos potenciou a desconfiança no projecto europeu e inviabilizou, nos prazos previstos, o aprofundamento da integração política da Europa. Além disso, no plano económico, apesar da realização do mercado interno e da União Económica e Monetária, o crescimento da economia da zona euro continuou claramente insuficiente; no plano social, o desemprego manteve-se em níveis intoleráveis, com a ameaça das deslocalizações a pesarem sempre mais, não parecendo nem a Europa nem os seus Estados Membros deter os instrumentos necessários para combater o problema; no plano da segurança e apesar de alguns progressos, novos ataques terroristas ameaçaram as populações, alimentando, por outro lado, atitudes racistas e xenófobas, geradoras de tensões entre as comunidades que compõem a maior parte das nossas sociedades multi-étnicas. Apenas a aprovação, *in extremis*, das Perspectivas Financeiras para o período de 2007-2013, salvou o ano europeu de 2005 de um balanço amplamente negativo.

A ressaca, que dominou 2005, tem-se prolongado pelo ano em curso, agora praticamente a findar. Mas adquiriu agora contornos de uma crise funda, resultante não só da acumulação das dificuldades internas, mas também do cruzamento de inúmeros factores de perturbação externa. Assistimos actualmente a um avolumar de problemas mal resolvidos, a uma quebra de um genuíno espírito de unidade, de solidariedade e de coesão entre os membros da União. É também perceptível a ausência de um rumo claro e de uma estratégia partilhada de actuação, embora a Comissão venha fazendo esforços crescentes no sentido de relançar algumas políticas europeias e de assim reforçar as solidariedades de facto entre os parceiros europeus.

A acumulação destes factores de sinal negativo está a gerar uma crise de confiança que, a meu ver, é grave e insidiosa. Grave porque a confiança é o cimento do pacto europeu, como aliás de qualquer contracto político. Insidiosa porque tem levado, com cada vez mais frequência, a pôr em causa a bondade do projecto europeu e as suas realizações emblemáticas, de que são exemplos, o mercado único, o euro ou a livre circulação de pessoas. E não parece haver, no futuro imediato, grandes perspectivas de desanuviamento da situação.

Por um lado, mantém-se o impasse constitucional, por um período de reflexão que, até à data, não produziu frutos tangíveis. Tudo está em se conseguir encontrar uma fórmula que permita responder às preocupações manifestadas pelos eleitores franceses e neerlandeses, sem prejuízo da vontade expressa pelos

povos cujos Estados já ratificaram o Tratado. Ora, encontrar uma fórmula que concilie estas duas exigências, em larga medida contraditórias, não será tarefa nem de rápida nem de fácil execução. Por outro lado, persiste a dificuldade central em encontrar respostas adequadas para os incessantes desafios da globalização. A perda de competitividade dos nossos sistemas de produção parece imparável, o desempenho global da economia europeia continua marcado por uma prolongada atonia e a ameaça do desemprego afecta cada vez mais europeus.

De facto, devemos reconhecer que é precisamente nas áreas em que os efeitos negativos da globalização mais se têm feito sentir —economia, emprego, segurança— que a Europa mais tem revelado as suas insuficiências e a sua incapacidade em secundar a acção dos Estados. Estes encontram-se a braços com a questão da sua própria sustentabilidade, confrontados com a necessidade de efectuar reformas que permitam responder aos desafios do envelhecimento da população e à pressão da nova economia globalizada. Também neste campo se colocam inúmeros problemas e são mais as dúvidas do que as certezas quanto ao melhor caminho para reformar de forma satisfatória o modelo social europeu no actual quadro da globalização e das pressões ultraliberais de toda a ordem.

Por seu turno, no plano da segurança, há uma desadequação entre a ameaça terrorista e as respostas para a enfrentar ou para a combater, num contexto internacional muito complexo, com a persistência da violência no Iraque e do agravamento da situação no Médio Oriente, as incertezas quanto à questão nuclear iraniana, a emergência da nova problemática da segurança energética e a latência de um confronto entre o Islão e o Ocidente, no seio das nossas próprias sociedades europeias:

No quadro da actuais dificuldades, gostaria ainda de referir a questão da imigração, não só pelas proporções que os fluxos migratórios têm atingido nos últimos tempos, com a chegada à Europa de muitos milhares de imigrantes ilegais, em condições de chocante desumanidade, mas também porque esta é uma matéria em que o processo de integração europeia poderia e deveria avançar rapidamente. De facto, temos de reconhecer que a imigração na Europa é indispensável para criar condições de vitalidade económica, de coesão social e de sustentabilidade do modelo social europeu. Por isso, me pareceria fundamental apostar no desenvolvimento de políticas activas de integração, fundadas no pluralismo cultural e no princípio de uma cidadania participativa, erradicando assim eventuais

más razões para justificar atitudes xenófobas, actos discriminatórios e comportamentos raciais.

Dramatizar excessivamente ou minimizar em demasia a gravidade das dificuldades actuais não contribuirá decerto para as ultrapassarmos. Sem dúvida que, admiti-las, é o primeiro passo para as afrontarmos. Para tal, importa reconhecer que presentemente vivemos uma situação marcada por paradoxos e algumas contradições. Isso explica que a União Europeia se encontre hoje sob um processo de suspeição e de revisionismo, através do qual estão a ser postos em causa os próprios fundamentos do projecto europeu —a finalidade prosseguida, o modelo de integração desenvolvido até agora e os meios utilizados. Mas a meu ver este é um perigoso movimento de recuo que urge combater, embora devamos, naturalmente, questionarmos sobre a origem das presentes dificuldades.

Uma das questões que legitimamente se coloca é a de saber se a União Europeia, como instância de regulação da globalização, tem ido tão longe quanto possível, ou, se poderá reforçar ainda mais o seu papel. Ou seja, trata-se de saber se parte dos actuais problemas não deriva precisamente de um défice de intervenção comunitária no plano da governação económica da zona euro e de uma actuação pouco eficaz da União Europeia nos fora multilaterais que lhe retira peso político como actor da globalização. Um outro ponto, que merece reflexão, é o de saber se, enquanto força reguladora do mercado único europeu, a União Europeia não requer que se equacione de uma forma mais adequada não só o chamado «interesse nacional», mas também os equilíbrios bilaterais entre os parceiros —e designadamente, no nosso caso, os equilíbrios intra-peninsulares—.

Com estas breves notas, apenas pretendo chamar a atenção para alguns dilemas perante os quais nos encontramos. Por um lado, a solução dos problemas postos pela globalização passa —não tenho, por mim, dúvidas—, pelo reforço da esfera de actuação da União Europeia. Por outro, esta opção exige um correspondente exercício de aperfeiçoamento do que se entende por interesse nacional, porventura à luz de uma perspectiva mais ampla do que a tradicional e equacionada num horizonte dilatado no tempo.

No que respeita a Portugal, toda a problematicidade das nossas relações com Espanha se encontra contida neste dilema. Parece-me indiscutível que nos encontramos num período charneira, de mudança de paradigmas (no plano económico, social, cultural e identitário), que nos obriga a repensar o conceito de soberania nacional a partir de novos parâmetros e realidades, no quadro de Estados-Nação

que, em conjunto, asseguram o exercício de responsabilidades e competências partilhadas. A questão que se coloca é, naturalmente, a de saber como potenciar o interesse geral europeu sem prejuízo da defesa do interesse nacional dos seus Estados, cujos interesses próprios não são nem necessariamente sempre idênticos entre si, nem sequer complementares.

No caso concreto das relações luso-espanholas, este dilema coloca-se naturalmente no plano complexo das nossas relações económicas, mas também culturais e até políticas. A este respeito, não tenho a menor dúvida de que a nossa comum integração europeia introduziu uma verdadeira mutação qualitativa no nosso relacionamento bilateral, extremamente positiva e benéfica para ambas as partes. No entanto, creio também, que, ao cabo de vinte anos de comum caminhar europeu, estamos perante uma nova encruzilhada com o seu lote de interrogações, desafios e porventura dificuldades, que importa enfrentar. De resto, esta problemática não é exclusiva do nosso relacionamento peninsular, afectando igualmente as relações bilaterais de outros parceiros europeus.

Um ponto, no entanto, julgo inquestionável: a União Europeia não é a causa dos nossos problemas actuais, mas é parte incontornável da sua solução. De facto, apesar de a presente crise se situar antes de mais no plano nacional dos Estados Membros, as dificuldades com que nos defrontamos, reflectem, pela sua dimensão estrutural, preocupantes sinais de vulnerabilidade do modelo de desenvolvimento comum à maioria dos parceiros da União Europeia. Ora, para estes problemas, que são de natureza global, não há, parece-me, soluções unilaterais nem espaço para atitudes isoladas.

Assim, o primeiro passo neste processo consiste em recusar os impasses da xenofobia, do protecçãoismo, do retraimento internacional e do impulso libertário de desmantelamento do modelo social europeu. Por isso, a meu ver, importa empenharmo-nos na procura das melhores estratégias para que a União Europeia, como um todo, possa sair da crise. Assim, importa, antes de mais, esforçarmo-nos nas reformas do modelo social europeu para garantir a sua sobrevivência. Importa, depois, apostar, na abertura de novos domínios de cooperação e integração regional, mormente na segurança, na defesa, na regulação dos fluxos migratórios e na política europeia de vizinhança. Só assim poderemos ganhar de novo a confiança dos cidadãos e credibilizar o projecto europeu.

Existem todas as condições estruturais para a Europa possa recuperar posições nos domínios da ciência, da inovação, da tecnologia ou da produtividade, desde que os responsáveis europeus saibam recuperar

uma visão realista que conjugue a execução de programas internos mobilizadores das suas capacidades com uma política internacional, livre de preconceitos e de complexos. A União Europeia é demasiado importante no sistema internacional para se entregar a uma lógica de fechamento depressivo ou a reacções emocionais face aos poderes que lhe disputam espaço de influência no mundo de hoje, representem eles hegemonias já instaladas, como a americana, ou potências emergentes como a China ou a Índia.

Por outro lado, a União Europeia não pode deixar de assumir responsabilidades crescentes no domínio da segurança regional e na garantia da estabilidade das regiões vizinhas. Neste particular, Espanha e Portugal ganhariam em unir esforços para que o reforço da cooperação com os países da orla meridional e oriental do Mediterrâneo incluindo o Médio-Oriente continue a ser uma prioridade política da agenda europeia. No difícil contexto das actuais relações internacionais e perante o enorme repto com que nos confrontamos em que a paz e a segurança mundiais estão ameaçadas, a parceria euro-mediterrânica reveste uma mais valia inegável, colhendo dividendos do facto de associar directamente países árabes, mediterrânicos e europeus que, entre si, prosseguem já projectos de cooperação política, económica e cultural.

A meu ver, dever-se-ia aproveitar melhor as extensas potencialidades, sempre insuficientemente exploradas, do Processo de Barcelona para estimular a cooperação entre os parceiros euro-mediterrâneos, para conjugar esforços na luta contra o terrorismo e para atenuar os efeitos negativos da crise actual quer a nível económico quer no plano cultural. Acresce, naturalmente, que, mais do que nunca, se impõe a cooperação de todos os parceiros no sentido de fazer avançar o cada vez mais problemático Processo de Paz no Médio-Oriente, pedra angular da pacificação das relações entre os povos da bacia mediterrânica e da estabilidade na Europa e no mundo.

Não podemos consentir que o futuro venha dar razão às teses, hoje tão em voga, sobre o declínio do Ocidente, o ocaso das civilizações ou, pior, uma guerra entre civilizações. De resto, a poderosa força de atracção que a União Europeia continua a exercer junto dos povos de países terceiros —na atormentada região dos Balcãs, nos Estados da vizinhança próxima, no continente africano ou em continentes mais distantes— atesta bem o seu sucesso, apesar das dificuldades presentes.

Gostaria de terminar com uma nota de optimismo, particularmente no que respeita à crise política aberta pelos referendos negativos dos Países Baixos e em França. Para além do problema criado pela

rejeição do Tratado Constitucional, que está por resolver, houve, a meu ver, algo de muito positivo nestas consultas pois a alta taxa de participação registada atesta que está em curso o processo de politização da União Europeia. Este é um facto que reveste a maior importância pois revela que a Europa é enfim percebida como um «objecto político», susceptível de ser sancionado, positiva ou negativamente, pelos povos, através de um mecanismo democrático —a consulta directa por sufrágio universal—.

Neste sentido, estas consultas traduziram uma vitória da Europa política e a afirmação da Europa dos cidadãos: a União Europeia interessa os europeus, diz respeito ao seu futuro e estes pretendem pronunciar-se sobre o que dela esperam e o que para ela reclamam. Em suma, a reivindicação de uma Europa política e de uma democracia participativa começam pois a ganhar corpo. Este facto é animador e mostra a via a seguir: ficar à escuta dos cidadãos e ir ao encontro das suas expectativas, fazer desaparecer os motivos dos seus receios e dar-lhes razões para confiarem no projecto europeu. Mas, retomando e concluindo, como comecei, com Eduardo Mendoza, importa sobretudo que os europeus não soçobrem ao cansaço e ao temor das transformações, das que já assistiram ou operaram, mas também das muitas com que o dia de amanhã e os tempos vindouros não cessarão de os confrontar, pondo à prova a sua capacidade de adaptação, a sua criatividade e, afinal, testando a vitalidade da nossa civilização.

NOTAS

¹ Retoma o tema de uma Conferência proferida em Barcelona, em Julho de 2006.

RESUMEN

El autor analiza la situación de crisis en que se encuentra la Unión Europea en 2006, tras dos años en los que el papel de Europa no ha parado de crecer en el mundo. Sin embargo, la existencia de problemas no solucionados y, sobre todo, los diferentes desafíos de la globalización (competitividad, seguridad, inmigración...). Es en este contexto general en el que actualmente se insertan las relaciones entre España y Portugal, cuyas relaciones bilaterales se vieron favorecidas por la integración en la UE.

En la versión electrónica de *Pliegos de Yuste* (<http://www.pliegosdeyuste.com>) se hallará la versión castellana de este artículo.

LE LONG CHEMIN DE LA TURQUIE VERS UNE EUROPE EN VOIE DE GLOBALISATION

Alain Servantie

A un moment où l'opinion publique de la «vieille Europe» fait montre d'une frileusité réticente à la poursuite du processus d'élargissement de l'Union Européenne particulièrement à la Turquie, un examen de la participation turque à l'ouverture de l'Europe au monde permet d'éclairer les prémisses de ce rapprochement. Les historiens de l'économie mondiale et de la globalisation disputent de l'époque à laquelle l'empire ottoman a été englobé dans l'économie mondiale capitaliste: dès le 16^e siècle, à la lumière de certains transferts de technologies et du développement des échanges commerciaux? Au 19^e siècle, avec l'intégration progressive des pays des Balkans dans l'économie industrielle européenne? Ou seulement après 1945 et la réouverture de la Turquie aux investissements étrangers? L'analyse de l'intégration de la Turquie dans quatre grands domaines de réseaux permet d'en mesurer les étapes et le cas échéant d'identifier les obstacles au rapprochement entre le noyau de l'Europe industrielle et l'empire Ottoman: réseau politico-militaire, réseaux de communications, réseaux d'information, réseaux commerciaux en matière de biens de prestige et de biens de consommation de masse². Cet article essaie d'envisager les éléments de ce processus sur la longue période.

1. L'Apogée de l'empire ottoman: le rôle des Turcs dans l'Europe de la Renaissance?

Entre la prise de Constantinople en 1453 et la conquête de la Hongrie en 1541, l'empire ottoman s'est progressivement étendu de l'Algérie au Yémen, du Danube au Nil, faisant de la Méditerranée un lac

ottoman. La capitale d'un empire initialement balkanique, installée à Edirne en 1382, a été alors transférée à Istanbul, au carrefour des voies maritimes et terrestres internationales; sa puissance militaire et sa position géopolitique centrale l'ont naturellement mis en position d'arbitrer la politique européenne pendant plusieurs siècles.

Dans la première moitié du 16^e siècle, l'unification de l'Europe occidentale par conquêtes ou par mariage et héritage (*Felix Austria Nube*) bouleverse les données des relations entre Etats européens: l'émergence d'une France forte face au conglomérat d'Etats des Habsbourg fait passer l'Europe d'un système multipolaire à un système bipolaire (Habsbourg/Valois), où se forment des alliances éphémères, floues, que les contraintes des distances et des difficultés de communications rendent quelque peu aléatoires, alliances instables qui se font ou se défont au gré des circonstances, sur une base apparemment personnelle, et que l'on s'efforce quelquefois de consolider par des mariages³. Les Français, dans leur propagande, prétendent que l'empereur Charles-Quint, grisé par l'expansion des conquêtes en Amérique, vise à la domination du monde. Les alliances ont pour objectif d'éviter la domination d'une puissance sur les autres, ce qu'on appellera la politique d'équilibre entre puissances⁴. Les conflits prennent une dimension quasi mondiale- par «contamination»⁵. Après la bataille de Pavie (1525), François I^{er} traite avec les protestants et surtout fait appel aux Turcs et les encourage à envahir la Hongrie, tandis que Charles Quint s'efforce de réunir une «lighe générale deffensive contre tous ceulx quelconques qui voudroient envahir» l'Italie, en fait pour empêcher François d'y venir réclamer son héritage. Le système d'alliance se propage en Asie et en

Afrique: les Portugais assistent les princes de l'Inde méridionale contre les Moghols, et dès 1514 s'allient aux Persans auxquels ils fournissent des canons. Les princes musulmans du golfe persique ou de l'Inde appellent les Ottomans à la rescousse, alors qu'en Afrique les Portugais cherchent à mobiliser l'Éthiopie chrétienne contre les Ottomans. L'empire ottoman se trouve, entre 1520 et 1559, au centre d'un réseau complexe d'alliances reliant le prétendant au trône de Hongrie, Jean Zápolya, la France, l'Angleterre, certains Papes, les Vénitiens, les ducs de Saxe, de Hesse, de Bavière, de Wurtemberg et les Uzbeks, s'opposant à une Ligue regroupant Espagne, Portugal, Autriche, Pays-Bas, la plus grande part de l'Italie, et l'Iran⁶. Certains pays, pris entre deux feux, cherchent à ne pas s'engager dans ces alliances, et à se concilier les deux côtés, comme la Pologne qui signe et renouvelle des paix avec l'empire ottoman qui priment sur les liens avec des Habsbourg jugés menaçants⁷.

La place de la Turquie dans les alliances est variable: essentielle au 16^e siècle, elle devient moins importante à partir du moment où les querelles internes de l'Europe ralentissent son expansion externe, où la dissolution progressive de l'empire germanique et la décadence espagnole réduisent les menaces de domination. Pour Soliman, l'alliance française n'est pas tant un secours contre les Habsbourg (contrairement à ce que présentent souvent les historiens français), qu'une opportunité à saisir pour asseoir un pouvoir qui envisage de dominer l'essentiel du monde connu, et profiter des divisions du monde chrétien pour accroître son emprise jusqu'au cœur de l'Europe- les rumeurs courant que son objectif ultime est Rome, la pomme rouge, dont la chute signifierait la fin de la chrétienté et le triomphe eschatologique de l'Islam. Impuissant à mener une Croisade contre les Ottomans, Charles Quint fait négocier une paix conclue avec Soliman par Gérard Veltwyck en 1547, essentiellement confirmée par la paix conclue en 1565 par Busbecq au nom de l'empereur Ferdinand. Ces accords, en fixant (gelant) la frontière entre les deux empires, ont assuré une relative paix jusqu'en 1683, mais aussi amené le désintérêt de l'empire ottoman, empêtré dans des difficultés politiques internes, pour les jeux d'alliance. Ils aboutissent aussi à limiter les échanges et sur le plan politique et culturel général à un progressif «estrangement» (isolation, repli sur soi) de l'empire ottoman vis-à-vis d'une Europe en bouillonnement du fait des guerres de religion⁸.

L'intervention ottomane dans les relations européennes aura toutefois eu deux conséquences importantes: elle contribuera involontairement d'une

part au sauvetage des protestants et d'autre part en parallèle à la laïcisation du droit international. En effet, alors que la menace turque n'est plus sentie comme suffisamment instrumentale pour imposer une cohésion idéologique, les protestants s'opposent à une intervention contre les Turcs quand ceux-ci envahissent la Hongrie et jouent sur les demandes impériales d'assistance pour exiger une plus grande liberté interne. Luther laisse entendre que les projets pontificaux de croisades et le commerce d'indulgences supposé les financer, sont détournés pour bâtir des palais somptueux aux familles des cardinaux à Rome, ce qui laisse induire que la Croisade n'est pas nécessaire; il argumente que combattre les Turcs, c'était résister à Dieu qui s'en servait comme d'une verge pour punir les Chrétiens de leurs péchés⁹. Lors des invasions turques en Hongrie en 1526, 1529 et 1532, l'Empereur sollicite fonds et troupes des princes et républiques allemands, runis dans des diètes; pour obtenir ce soutien, il sacrifie la pureté idéologique, par réalisme. Les diètes de 1526 à 1555 deviennent chaque fois l'occasion d'un marchandage où les princes et les villes grapillent des libertés au détriment de l'unité idéologique en échange d'une chiche contribution financière ou militaire à la guerre contre les Turcs. La paix de Nuremberg (1532), ratifiée par la diète à Ratisbonne, contient un édit de tolérance religieuse, acceptant le statu quo. À la diète de Worms, en 1539, partant d'une position dure, les envoyés de l'empereur sont contraints d'accepter un compromis confirmant la libéralisation religieuse. En 1555, la diète d'Augsbourg consolide les libertés conquises par le jeu de négociations internes poussées par la pression externe, alors que Charles Quint démissionne de sa charge d'empereur¹⁰.

Au plan de la théorie juridique internationale, la participation de l'empire ottoman à des alliances est confirmée par la signature d'accords de droit international. Au Moyen-Âge, le principe même de relations entre souverains chrétiens et musulmans avait été posé en termes idéologiques confrontationnels, la tendance étant, à Rome, de considérer toute alliance, tout accord, comme impie- *foedus impium*, contraire à la religion, *Pactum cum infidelibus*. Le concile de Latran de 1179 interdit les relations commerciales avec les musulmans, défendant aux chrétiens de fournir aux Sarrasins des grains, du bois, des munitions et des armes; les traités passés avec les infidèles étaient frappés de nullité *per se*, les souverains s'en rendant coupables menacés d'excommunication et d'interdit sur leurs territoires. Cette interdiction ne s'appliquait pas aux relations avec les pays orthodoxes, même schismatiques. De même, les alliances contre un autre prince infidèle

sont jugées acceptables, mais pas l'alliance d'un prince chrétien avec un musulman contre un autre prince chrétien: ainsi est scandaleuse l'alliance de François I^{er} avec les Turcs contre Charles Quint¹¹, mais non celle de ce dernier avec les Persans contre Soliman. En fait, les Polonais, les Français, l'empereur Charles Quint consultent le pape sur les négociations qu'ils mènent les avec les Turcs. François I^{er} rend public que le pape Clément VII, lors d'un entretien à Marseille (1533), lui avait donné l'autorisation d'envoyer des ambassadeurs à Constantinople, autant qu'il le souhaitait. Puis il envoie un mémorandum au pape Paul III pour justifier la conclusion de son alliance avec les Turcs par l'universalité de la famille des nations¹². Quand Bodin écrit qu'il est nécessaire de garder promesse aux ennemis, il amorce la sécularisation du droit international¹³. Formellement, se posait le problème de la sécurité juridique d'un traité considéré signé avec un impie. Dans la pratique lorsqu'un traité était signé entre un souverain chrétien et un musulman, il était ratifié en prêtant serment, pour le premier sur la Bible, pour le second sur le *Coran*.

Le droit du Pape à déterminer de la validité des traités passés par un prince chrétien avec un «infidèle» a été toutefois contesté dès le concile de Constance (1414-1418). Les interdictions sont tombées en désuétude, les accords commerciaux étant admis. Le déclin du pouvoir spirituel des Papes, au 16^e siècle, a rendu les sanctions morales médiévales inopérantes¹⁴. Un siècle plus tard, le juriste hollandais Grotius confirme cette tendance: «c'est une question communément agitée, de savoir *s'il est permis de faire des*

Traités & des Alliances avec ceux qui ne sont pas de la véritable Religion? A en juger par la loi de Nature, il n'y a point de difficulté là dessus: car le droit de faire des Alliances est commun à tous les Hommes généralement, et sans que la différence de Religion y apporte aucune exception.» Grotius, en protestant, dénie tout droit à la Papauté de déterminer de la validité d'alliances, autrement que comme n'importe quel arbitre choisi par les parties à un conflit¹⁵.

Le relâchement de la contrainte ecclésiastique a permis une floraison d'accords commerciaux entre Etats européens et Turquie: les capitulations.



Les milieux nationalistes et de gauche turcs considèrent aujourd'hui que les capitulations constituaient des privilèges exorbitants extorqués par les puissances occidentales à l'empire ottoman, et qu'elles ont contribué à transformer en une sorte de colonie de celles-ci. Cette vision, confortée par le jugement porté sur l'administration de la dette ottomane imposée en de 1876, et sur les injonctions du FMI aujourd'hui, biaise l'étude des réformes économiques visant à la modernisation de l'économie et à son adaptation à la globalisation.

L'histoire montre bien le contraire: les capitulations —(du latin *capitulum*, chapitre, s'entend dans le langage diplomatique de l'époque, pour indiquer les articles divisant un accord, c'est-à-dire les articles d'un traité, à ne pas confondre avec le sens moderne du mot)— sont des accords commerciaux calqués sur ceux passés par les royaumes latins du Levant, puis par leurs successeurs musulmans et par l'empire byzantin avec les républiques italiennes; continuant ainsi des pratiques internationales entre

Byzance et Etats chrétiens, elles ne tirent pas leur origine du droit musulman ou de la différence de religion¹⁶. Elles étaient essentiellement conçues comme des concessions commerciales octroyées unilatéralement à des marchands étrangers venant exercer leurs activités présents sur leur territoire, révocables, modelées, dans une perspective de régulation interne des pratiques commerciales (et non de relations internationales), sur celles octroyés aux vassaux. Ces dispositions concernent en particulier la liberté d'établissement, de circulation et de commercer, l'exemption des chevaux des marchands des réquisitions militaires, les compétences en matière de juridiction, la reconnaissance des témoignages devant les tribunaux, les poursuites judiciaires en cas de dettes impayées, l'héritage en cas de décès sur territoire du sultan, ainsi que des dispositions en matière de droits de douane¹⁷. Ces concessions, à caractère commercial à l'origine, respectent le droit personnel, droit des gens au cours du Moyen-Âge, et aboutissent peu à peu, au fil des siècles, à conférer une extra-territorialité aux sujets étrangers, reconnaissant ainsi la liberté de conserver sa religion, qui a conduit dans les capitulations de 1740 à affirmer l'inviolabilité du domicile, puis à l'exclure la compétence des tribunaux turcs pour les affaires civiles, voire plus tard pour les affaires criminelles entre sujets non-Turcs. Par contre, les capitulations n'autorisent pas l'acquisition de propriété foncière par les sujets étrangers.

L'absence de réciprocité dans les capitulations passées avec l'empire ottoman marque le désintérêt de celui-ci d'obtenir des privilèges en faveur de ses commerçants, essentiellement chrétiens ou juifs —le développement du commerce n'étant pas senti comme une priorité, mais plutôt comme une contrainte. Les capitulations représentent un accord international au-delà des divisions religieuses, où les dispositions personnelles (civiles) mettent à égalité les différentes religions, avant même les traités de Westphalie, qui consacrent la sécularisation du droit des nations. Le système est demeuré inchangé pendant quatre siècles, étendu simplement avec la clause de la nation la plus favorisée à de nouveaux membres de la communauté internationale. En revanche, dans les pays européens, le droit territorial qui l'emporte à partir du 16^e siècle rend caduc le droit personnel médiéval qui se perpétue en pays ottoman. Le droit contractuel, inspiré du droit romain, s'est développé entre marchands, dans les villes libres, farouches défenseurs d'un droit territorial, où la protection de la propriété individuelle (foncière et mobilière) joue un rôle essentiel de confiance pour le développement de relations commerciales. Il conviendrait d'analyser les liaisons entre le caractère embryonnaire

du droit territorial en pays ottoman et l'absence de développement des autorités locales (les municipalités ne datent que d'après 1908).

De fait, les concessions apparentes en matière de statut religieux reflétaient une tolérance religieuse nécessaire dans un empire attrape-tout, empire aux 72 nations, au maintien d'une coexistence pacifique entre religions et groupes nationaux. Le rôle du recrutement des élites militaires parmi les chrétiens des Balkans (système du *devşirme*) a été amplement souligné à cet égard. Les capitulations signées par les Ottomans prévoient d'empêcher le changement de *millet*, donc consolident l'emprise des Etats chrétiens sur la religion de leurs sujets. La tolérance religieuse fut marquée, dès la conquête de Constantinople par l'accueil donné aux patriarches grec orthodoxe et arménien dans la capitale, puis aux Juifs dans l'ensemble de l'empire lors de leur expulsion d'Espagne en 1492, et, dans une certaine mesure, aux protestants notamment après la révocation de l'Edit de Nantes. Les peuples des régions frontalières même non chrétiens acceptent la domination ottomane pourvu que leurs traditions et coutumes particulières soient tolérées —même avec des restrictions et limitations (concernant le nombre des églises, et mesures discriminatoires, notamment en mesure de vêtements). En Transylvanie vassale, les paix de Turda (1568) garantissent l'égalité entre catholicisme, protestantisme et judaïsme. En fait le système de *millet* au sens employé par les historiens ou politologues de l'empire ottoman est une création du *Hatt-i Hümayun* de 1856—, les minorités se créant une histoire de privilèges, au fil des ans, que les communautés ont essayé de consolider et d'augmenter au besoin en se créant des précédents et des justifications quelquefois mythiques¹⁸.

2. L'isolement d'un empire-monde (17^e-18^e s.)

Mi-16^e siècle, l'empire ottoman avait atteint le maximum d'extension possible de son territoire que le pouvoir central pouvait peu ou prou contrôler, au plan des moyens physiques, de transports en particulier à cheval ou de marche à pied pour les fantassins¹⁹ —mais aussi au plan de l'intégration politique de régions très disparates socialement et économiquement—. Ces limites sont apparues au grand jour avec l'échec du siège de Vienne de 1529 anticipant celui de 1683, avec l'incapacité de contrôler la navigation océanique (et de déloger les Portugais de l'Inde), ou de venir à bout des forteresses construites selon le «tracé italien», à Corfou en 1537, ou Malte en 1565. Une assistance technique est demandée aux Vénitiens dès le 16^e siècle contre les Portugais²⁰, puis au 18^e siècle aux Français (baron de

Tott) contre les Russes en matière d'artillerie et de fortifications, au 19^e siècle aux Britanniques en matière de flotte, début 20^e aux Allemands, puis depuis 1950 aux Américains dans le cadre de l'OTAN. Toutefois certains innovations en matière d'artillerie, tels les pistolets de cavalerie, ne sont adoptées qu'avec réticence²¹. Le retard dans la modernisation se cumule avec l'arrêt de la progression territoriale, en mer avec la bataille de Lépante (1571) et sur terre avec le deuxième siège de Vienne, puis le reflux s'amorce avec la perte de la Hongrie (paix de Karlowitz, 1699), la défaite de la flotte turque à Çeşme (1770), la conquête de la Crimée par les Russes (1784) et la perte du contrôle des mers et de la mer Noire en particulier, puis s'accélère au 19^e siècle: Grèce, Algérie; Roumanie, Bulgarie, Egypte, etc. Le déclin en fait reflète l'incapacité de l'empire ottoman à maintenir son système politico-militaire au niveau des grandes puissances européennes de l'époque, comme le fait un Pierre le Grand en Russie.

Fin 16^e siècle, Elizabeth I^{ère} cherche encore l'alliance turque contre l'Espagne; début 17^e, les Néerlandais révoltés ont également des contacts avec les Turcs pour s'affranchir du joug espagnol. Fin 18^e, le ministre français des affaires étrangères Vergennes, ancien ambassadeur à Constantinople, et promoteur de l'indépendance américaine, cultive l'alliance turque contre les anglais ou contre les menaces de disruption de l'équilibre européen que constituent les partages successifs de la Pologne. Puis les anglais l'utilisent contre les aventures égyptiennes de Bonaparte. Mais l'empire n'a plus la puissance qui lui permettait d'intervenir activement dans la politique européenne. Dans le courant du 17^e siècle, l'empire ottoman se met toute l'Europe à dos lors du long siège de la Crète, et encore plus lors du deuxième siège de Vienne en 1683: les Turcs sont défaits par une coalition comprenant également la Pologne, restée neutre jusqu'alors. En 1829 encore, l'ensemble de l'Europe est coalisée contre lui sur la question grecque. Sa partition devient un enjeu, un objet de spéculation des cabinets des chancelleries à Saint-Pétersbourg, Vienne, Paris ou Londres. Et il doit avoir recours à des alliances pour sauver ce qu'il reste de son territoire —en 1856, lors de la guerre de Crimée; à la suite de laquelle les puissances européennes s'engagent hypocritement à respecter son intégrité...

L'empire ottoman ne participe pas à la mise en place «du droit international européen» (qui se substitue au tandem empire/Eglise qui avait dominé le Moyen-Âge): Il ne prend pas part aux traités de Westphalie ni à la paix d'Utrecht, ni même au Congrès de Vienne, malgré l'invitation du premier ministre britannique Castlereagh²². L'empire ottoman ne commence

à envoyer des diplomates en résidence à l'étranger que dans les dernières années du 18^e siècle. Ce n'est que le Traité de Paris, de 1856, mettant fin à la guerre de Crimée²³ —qui déclare que l'empire ottoman participe au concert européen en tant que sujet de droit—. L'économie ottomane, écrivait Braudel, était une économie périphérique ou économie monde²⁴, périphérique dans le sens qu'elle ne se rendait pas essentielle au développement du capitalisme et de l'économie industrielle, économie-monde dans le sens où elle se suffisait à elle-même. L'empire ottoman ne cherche pas à rivaliser avec le mercantilisme portugais: seul son approvisionnement en denrées essentielles à la défense importe, non le contrôle de voies commerciales, ni le commerce de produits de prestige.

Les principales données sur le commerce ottoman avec les nations européennes montrent que l'empire exporte surtout des matières premières, alors qu'il importe surtout des produits fabriqués, notamment de luxe. L'empire ottoman exporte vers l'Italie, Marseille et jusqu'aux foires de Leipzig: cire, gimbettes, alun, soie, laines, cuirs bruts, perles, caviar, tapis, et quelques produits recherchés à caractère médicinal, de haute valeur spéculative: momie, rhubarbe, scamonée, ambre, manne, semencine, musc, civette. Le sucre exporté jusqu'au 17^e siècle sera concurrencé par les sucres antillais importés via Marseille²⁵. S'y ajouteront au 19^e siècle écume de mer, coton, tabac, nacre, vermillon; pistaches, noisettes, raisins secs.

Par contre les principaux produits d'importation, transitant d'abord par Venise, puis venant de France ou d'Autriche, sont à part quelques produits alimentaires —huile d'Italie, fromages, liqueurs— des produits finis: tissus de luxe —les étoffes de laine françaises, soies de Venise, velours, damasquins, fustagnes de Crémone—, étains de Flandres, savons blancs; d'Allemagne, rasoirs, lunettes, miroirs, aiguilles milanaises, clochettes, papiers²⁶, horloges en forte demande dès le 15^e siècle, aux cadrans adaptés aux chiffres et à l'usage turc de l'heure, initialement cadeaux impériaux, devenant produit de consommation de luxe au 18^e siècle²⁷. Le faible impact de ce commerce est donné par l'estimation que les draps importés d'Occident au 18^e siècle ne pouvaient servir à habiller qu'un Ottoman sur trente²⁸. Quelques produits américains s'introduisent dès le 16^e siècle dans la consommation ottomane: le maïs²⁹, le tabac, ultérieurement la tomate et plus récemment la pomme de terre. Le parcours du tabac, introduit en Méditerranée par les marins dès le 16^e siècle, et se répandant très rapidement durant le 17^e siècle dans toutes les provinces de l'empire est l'exemple typique

mais limité du produit de consommation réussissant sa globalisation³⁰. On assiste au cours de la période à une baisse relative du commerce entre l'empire ottoman et l'Europe, reflétant la perte d'importance économique du premier, tombant de 10 à 1 % du commerce extérieur de l'Angleterre par exemple³¹.

La circulation de l'information reste sous le contrôle de l'Etat. A l'image des puissances occidentales, une réorganisation des services postaux (*menzil*) a été effectuée en 1539-41 par le Grand Vizir Lutfi Pacha, établissant à l'usage exclusif de l'administration publique et de l'armée des relais de poste dans les caravansérails³². La distribution du courrier des marchands restait aux mains du secteur privé, c'est-à-dire, pour l'essentiel des services postaux de Raguse ou de Venise³³.

L'enseignement officiel ottoman est tourné vers les langues classiques des civilisations musulmanes (arabe et persan), la religion et les aspects juridiques dérivés de la religion. voire l'analyse des signes astraux, des rêves et à la computation sur les lettres³⁴, et l'on ne s'intéresse guère aux sciences naturelles et positives, à l'exception de la médecine. Le manque d'intérêt en Turquie pour les découvertes occidentales est à comparer avec l'éducation classique dans les universités occidentales, où les débats idéologiques et religieux sur la Réforme occupent le devant de la scène —seul apparent pour les Turcs et qu'ils assimilent au débat sunnites/chiites—, laissant en arrière le changement de paradigmes amenant à l'accélération de la recherche scientifique. Certes à la fin du règne de Soliman, un observatoire est installé à Istanbul par Takiyeddin, qui montre un niveau comparable aux établissements similaires d'Europe occidentale à la même époque; mais après le décès du protecteur, cet observatoire et tous ses instruments sont détruit à la demande des oulémas³⁵. Le développement de l'imprimerie, que certaines communautés hébraïques vont pourtant utiliser à Istanbul dès 1528 et qui sert d'instrument de propagande autant à Paris qu'à Anvers, passe inaperçu³⁶. Busbecq indique que l'on considère un péché d'imprimer des livres religieux³⁷.

Jusqu'au début 18^e siècle, il semble qu'il n'y ait pas d'appréhension d'une avance technologique générale occidentale: l'intérêt se limite aux nouveaux objets mécaniques et en particulier aux horloges pour leurs éventuelles applications pratiques notamment dans le domaine de l'astronomie et du calcul du temps des prières. Les Ottomans disposent de peu d'informations sur leurs voisins. Berkes note que le sentiment de supériorité des Ottomans vis à vis des *kâfir* (des

«infidèles»), paraît dû aux succès militaires attribués à une supériorité d'organisation notamment en matière d'armée de métier, mais aussi à la conviction que la dernière religion révélée est la meilleure³⁸. Il faut attendre les déboires militaires du début 18^e siècle pour observer une première réflexion sur les causes du retard comparatif, dont le point culminant fut la visite de l'ambassadeur Mehmet Çelebi en France en 1721-22. Ce fut l'ère dite des tulipes, marquée par particulier par l'introduction de l'imprimerie en 1727 par Ibrahim Müteferrika (1674-†1745), soit 272 ans après son invention par Gutenberg³⁹. Müteferrika écrit aussi sur la nécessité de suivre les transformations des pays occidentaux si l'empire ottoman veut, comme Pierre le grand en Russie, éviter de passer sous leur contrôle. Toutefois une révolte populaire, en 1730, renversa le Sultan et marqua un coup d'arrêt au processus de réforme.

3. Le sursaut tardif de l'empire pour la survie: les efforts de Tanzimat (19^e siècle)

Si l'empire ottoman est sorti relativement indemne des guerres de la Révolution française et de l'Empire, grâce aux rivalités franco-anglo-russes sur Constantinople, clé du monde, les bouleversements intervenus, tant sur le plan politique qu'économique ont amené les premiers sultans du 19^e siècle (Mahmud II, Abdulmecid), appuyés par des vizirs formés à l'école occidentale, Ali pacha, Fuat pacha, à reprendre le processus de réformes et d'ouverture au changement. Le processus de modernisation, visait à une intégration des technologies européennes, en touchant le moins possible à la base idéologique de l'Etat- processus dit de *Tanzimat* («réorganisation» tout comme initialement la perestroïka soviétique), consacré par les hatt-i chérif de Gülhane (1839) et le Hatt-i hümayun de 1856. Ainsi alors que le développement de la navigation à vapeur assure désormais la suprématie des mers aux puissances industrielles occidentales, les liaisons par vapeurs ou *steamers*, régulières, sont établies entre Naples et Istanbul en 1833, puis par le Danube en 1836, puis avec la plupart des grands port méditerranéens et européens. Les vapeurs sont intensivement utilisés pour le transport de troupes lors de la guerre de Crimée: 20.000 hommes y sont amenés de France entre le 13 et le 24 novembre 1854.

Puis les industriels des puissances occidentales, groupés en syndicats boursiers, ont investi dans les *chemins de fer* construisant dès Izmir-Aydın (1863), soit: 441 km de lignes jusqu'en 1866 principalement en Anatolie. Puis, la *Compagnie des chemins de fer orientaux*

autrichienne, lancée par le baron Hirsch, a développé six lignes sur huit en exploitation en Turquie d'Europe, largement bénéficiaires dès les débuts de l'exploitation, alors que des capitaux français contrôlaient la ligne Salonique-Istanbul. Sur ces lignes la *C^{ie} des Wagons-Lits et des Grands Express Européens*, fondée en 1870 par le banquier Nagelmackers, a lancé *l'Orient-Express*, inauguré en 1884 sur le parcours Paris-Varna. Aux concessions de chemins de fer, sont associées, notamment lors de la construction du Bagdadbahn début 20^e, des concessions minières⁴⁰.

Le télégraphe a été introduit en Turquie pendant la guerre de Crimée, afin d'assurer des communications rapides entre les Alliés et le front⁴¹. La régulation du télégraphe a conduit à la création de la première organisation universelle, l'Union Internationale du Télégraphe (devenue Union Internationale des télécommunications), dont la Turquie a été membre dès l'origine. Tabriz et Téhéran ont été reliées à Istanbul dès 1862. 25.000 km cables télégraphiques ont été installés dans l'empire ottoman jusqu'en 1869. Les premières installations téléphoniques ont commencé en Turquie et Egypte en 1881, cinq ans seulement après l'invention par Graham Bell, mais considéré dangereux pour la sûreté de l'Etat, le téléphone a été interdit cinq ans après, pour ne réparaître qu'après l'adoption de la seconde constitution (1908). Les premières communications téléphoniques internationales ont eu lieu pendant la première guerre mondiale, entre Berlin et Istanbul. La défense a été ainsi le principal promoteur de l'innovation technologique.

Le premier quotidien publié en Turquie l'a été en 1825 à Izmir, par un Français, Alexandre Blacqué, *Le Courrier de Smyrne*. Blacqué fut appelé à Istanbul par le sultan Mahmud II pour y créer en 1831, le *Moniteur ottoman* en français, puis à partir de 1832 sa version turque, *Takvim-i vekaî* (Calendrier des événements). En 1851, treize périodiques paraissaient à Istanbul; deux en turc, quatre en français, quatre en italien, un en grec, un en arménien, un en bulgare. A Izmir, paraissaient cinq autres, un en français, deux en grec, un en arménien, un en «langue hébraïque». Une loi organique de 1865 crée un Bureau de la presse, installé à Bab-i Ali, rattaché au palais, en réalité, bureau de censure. La censure, lourde, n'a été levée qu'en 1908 pour un an, ce qui a permis la floraison de 353 journaux et revues⁴². Atatürk a encore profité des pleins pouvoirs jusqu'en 1929, en vertu d'une loi d'exception lui permettant d'interdire des revues. En même temps que la presse, la Turquie a commencé à avoir accès à la littérature mondiale à partir de l'introduction de la presse au 19^e siècle, grâce à des traductions de Jules Verne et des

autres ouvrages à la mode, à l'éducation en français dans les écoles destinées aux élites de l'administration et de l'armée.

Très vite toutefois sont apparues des difficultés dues pour partie à la contradiction entre le droit séculaire (laïc) à application territoriale inspiré des pays occidentaux, et les garanties données aux minorités religieuses, consolidant ou même étendant le système des *millet*. La roue des réformes, initiées intérieurement, est poussée dans des sens quelquefois contradictoires, selon leurs propres intérêts, par les puissances occidentales. On peut lire que certains des domaines où sont demandées des réformes sont très semblables à ceux demandés aujourd'hui par l'Union Européenne à la République de Turquie: état de droit, indépendance du système judiciaire, protection des minorités, liberté d'expression, libertés religieuses, allègement du contrôle de l'administration sur les investissements étrangers⁴³. À la veille de la visite du sultan Abdulaziz à Paris, en 1867, le ministère turc des Affaires étrangères publie un document affirmant péremptoirement que dans les domaines de l'égalité des religions, éducation, justice, investissements routiers et chemins de fer «la réforme est complète»⁴⁴.

A lire ces textes datant d'un siècle et demi, on peut se demander pourquoi ces réformes ne sont pas passées. Jusqu'à présent, les historiens turcs y voyaient les timides prémisses des réformes qu'Atatürk allait mettre en œuvre de façon radicale à partir de la République. Ilber Ortayli, comparant le processus des réformes turques avec les réformes russes ou japonaises relève toutefois un dualisme en matière d'éducation; les réformes sont limitées à quelques hommes politiques; le niveau général d'éducation et d'information restant relativement bas; elles sont donc promues sans l'appui de l'ensemble de la population, alors que l'administration reste inadaptée. L'accession au pouvoir d'un autocrate (Abdulhamid II), qui gèle la première constitution turque en 1878, bloque à nouveau le processus. En fait l'occidentalisation, en dehors d'une mince couche de hauts fonctionnaires turcs, reste confinée à la bourgeoisie commerçante chrétienne ou israélite qui a envoyé ses fils étudier dans les universités italiennes puis françaises⁴⁵.

4. Le repli sur l'idéologie nationaliste (1878-1985)

De 1908 à 1923, l'empire ottoman a été emporté dans une succession de révolutions internes et de guerres qui ont conduit à son démantèlement et au

resserrement de la Turquie sur son territoire actuel. L'idée fondamentale, sous-tendant l'idéologie des Jeunes-Turcs puis ultérieurement du kémaliste, est exprimée par Ziya Gökalp, à savoir que l'on peut reprendre l'essentiel des technologies («la civilisation») sans avoir à modifier l'essentiel de la culture («la turcité»). Après la perte de l'essentiel des provinces chrétiennes, il fallait redéfinir ce qu'était la nation turque; hésitant entre *umma* et laïcisme intégrateur de ses différentes composantes de ce qui restait de la Turquie, le traité de Lausanne, procédant à des échanges de population basés sur l'identité religieuse, a étroitement limité le concept multiculturel développé pendant la période du Tanzimat. En pratique, il y a eu assimilation entre religion et nation, permettant l'immigration de Bosniaques ou de Kosovars sur la base de la religion plutôt que de la langue, associée à une interprétation restrictive des droits des minorités. L'enseignement de l'histoire et la culture reste farouchement nationaliste. Toute remise en cause d'une idéologie kémaliste toute imprégnée de nationalisme à la mode des années 1930, était, jusqu'à naguère, considérée comme remise en cause de l'ordre public. Toute adhésion à des accords internationaux peut être jugée comme atteinte à la souveraineté nationale.

À ceci, est associée une conception étatique de la vie économique, conduisant à une politique de substitution aux importations et d'autosubsistance, qui a conduit à l'émergence de champions nationaux, mais qui poursuivie par le premier ministre Ecevit dans les années 1978-80, a conduit à une catastrophe économique. En fait, la Turquie loin de se suffire à elle-même, était devenue un pion de la stratégie américaine de résistance à la domination soviétique. La conception étatique se reflète dans le rôle économique que s'est octroyée peu à peu l'armée à travers son holding OYAK, aux privilèges exorbitants.

Certaines des réformes destinées à dégager l'emprise de la religion sur la société telles que la réforme linguistique ou les règles en matière de couvre-chefs peuvent passer pour des pas vers l'occidentalisation, l'eupéanisation. Dès 1925, Atatürk fait adopter le calendrier grégorien. En février 1928, il impose l'usage du turc pour les sermons des imams dans les mosquées. Le 20 mai 1928, il impose l'usage des chiffres latins, puis trois jours plus tard constitue une commission sur la réforme de l'alphabet. «Il faut doter la grande nation turque d'un moyen facile de lire et écrire: cette clé, c'est un alphabet turc issu de racines latines», a déclaré Atatürk le 1^{er} novembre 1928 devant l'Assemblée nationale turque pour présenter la réforme de l'alphabet, adoptée le même jour; la loi prévoyait

l'interdiction d'utiliser les lettres arabes pour tout écrit public à partir du 1^{er} janvier 1929⁴⁶. En fait, d'aucuns observent que ce n'est pas changer le chapeau qui fait changer la tête.

La politique de repli adoptée par Atatürk est devenue chez son successeur İnönü une politique d'isolement: «nous ne sommes ni vraiment dans ni tout à fait en dehors [de l'événement]», qui a permis au pays d'échapper à la deuxième guerre mondiale. Des politiques passées, la Turquie a hérité de relations difficiles avec ses voisins, anciennes provinces, ou rivaux comme l'empire soviétique —un complexe de se trouver encerclée—, isolée, «dans la gueule du tigre» comme expliquait le général Saltik, secrétaire général du Conseil National de Sécurité, après le coup d'Etat du général Evren à des journalistes en 1980, ou encore comme l'exprimait le ministre des Affaires Etrangères Cem devant le Parlement européen en 2000. Les relations restent tendues avec une dictature comme la Syrie, dont la Turquie contrôle l'approvisionnement en eau; avec l'Irak, où l'affermissement d'une région kurde autonome attire les regards des Kurdes de Turquie (25% de la population environ aujourd'hui contre moins de 5% en 1925), doutant que le processus d'adhésion réussisse jamais. Quant à l'Arménie, les relations restent au point mort, tant parce que les massacres de 1915 sont occultés de la mémoire collective (même si la question peut-être depuis l'année dernière abordée ouvertement) que dans l'intérêt d'un soutien stratégique à l'Azerbaïdjan dans l'affaire du Nagorno-Karabakh⁴⁷. Quant à la Grèce, malgré l'effort mené après la diplomatie des tremblements de terre, les relations restent fragiles, faute d'un accord sur Chypre hypothéqué par une adhésion de la République à l'Union avant que soit réglé le partage intervenu en 1974.

L'expression la plus claire de cette politique traditionnelle est reflété par l'attitude adoptée par le premier ministre Süleyman Demirel, en 1975, quand le Secrétaire Général de la Commission, Emile Noël, lui transmet la suggestion que la Turquie présente sa candidature à l'adhésion à l'Union, suite à la candidature grecque: «Ne serions-nous pas ridicules?», a-t-il répondu au Ministre des Affaires Etrangères transmettant la suggestion. En fait, il craignait le sort de sa coalition, où deux partenaires, Erbakan et Türke?, étaient violemment opposés à l'Union, alors que par ailleurs les milieux d'affaires, notamment l'Association des Industriels Turcs (TÜSIAD), restaient farouches partisans du maintien des barrières douanières⁴⁸.

5. Ouverture aux valeurs européennes ou globalisation

En fait, dès les premières années de la guerre froide, tout comme l'empire ottoman avait été impliqué dans les alliances globales, la Turquie a été obligée de choisir un camp: adhésion au Conseil de l'Europe, adhésion à l'OTAN payée par une participation à la guerre de Corée, ouverture de négociations en d'un accord d'association avec la CEE dès 1959. Adnan Menderes et son ministre des Affaires Etrangères, Fatih Rüştü Zorlu, discutaient de la nécessité d'une participation de la Turquie au processus d'intégration européenne sur le bateau qui les conduisaient à l'île où ils allaient être pendus après le coup d'État de 1960. Le processus n'allait être relancé que par le président Özal, en 1987, dans le cadre de l'ouverture de l'économie turque au monde et de l'encouragement à la modernisation du capitalisme turc. La politique présente de M. Erdoğan est la continuation de cet élan.

La mise en œuvre de l'Union douanière conclue avec l'Union Européenne en 1995, alliée à la modernisation de l'économie turque, a entraîné un bouleversement rapide des échanges commerciaux extérieurs, qui, augmentant de 40% entre 2000 et 2004, sont passés d'une part quasi autarcique dans les années 1970 (5%) à 29% en 2004. La structure des exportations a rapidement évolué, les textiles prenant d'abord la première place (encore 40% aujourd'hui), pour être progressivement rejoints par un ensemble diversifié de produits industriels notamment blancs. La Turquie a passé des accords commerciaux avec tous les pays liés à l'UE, en application de l'Union douanière. Le passage d'une économie de substitution à l'importation dans le cadre de l'étatisme économique a forcé les champions nationaux (İşbank, patrons de style self made men du Far West type Vehbi Koç, ou Sakip Sabancı) à chercher des ressources à l'exportation et à accepter la concurrence. La privatisation de grandes entreprises étatiques —banques, secteur énergétique, de l'acier, des télécommunications— s'est accompagnée d'une ouverture aux investissements étrangers qui stagnaient à 1 milliard \$ par an dans les années 1980-2000 mais ont atteint 10 milliards en 2005, représentés aujourd'hui par 12.000 firmes étrangères, contrôlant 25% des 500 plus grandes firmes turques, et 30 à 35% du secteur financier⁵⁰. On a même vu récemment une banque grecque (Eurobank Ergasias) racheter une banque privée turque (Tekfenbank). Le changement de comportement des industriels turcs laisse à penser que l'accumulation du capital n'est pas liée à une religion donnée, mais plutôt à un comportement épargnant, investisseur et prise de risque/investissement, à un

comportement social d'une classe d'entrepreneurs, faisant siennes les valeurs éthiques en matière de consommation et travail que Max Weber considérait essentiellement «protestantes»⁵¹. Les grands patrons de l'industrie turque d'aujourd'hui— les Koç, Sabancı, Eczacıbaşı, Yaşar proviennent de self made men, qui à force d'épargne, et de coups de niches se sont créés des empires à la taille mondiale, par accumulation de capital. Le rôle des femmes dans l'économie, le nombre de femmes industrielles est aussi la marque de ce changement. L'ouverture à l'extérieur se dénote aussi dans les modes de consommation: vêtements (jeans et bikinis), nourriture (Starbucks à la place du café turc, McDo au döner), parfums, esthétique (fitness, - conception du corps), répandus rapidement par la bourgeoisie «cosmopolite», donnée en modèle par une presse à sensation.

Dans le même sens, alors que l'introduction de l'imprimerie et de la presse avaient été d'une lenteur reflétant les particularismes culturels, l'ouverture aux nouvelles technologies également prônée par le président Özal a permis une explosion des chaînes de télévision par câble et satellites (500 chaînes aujourd'hui) et du téléphone portable. La multiplication des groupes et la concurrence accrue ont amené à la une série de productions nationales à la hollywoodienne, de télé-réalités: la «vallée des loups», mais où les méchants sont les Américains, le «endre étranger. Quelques vedettes atteignent la dimension internationale, tel Tarkan coaché par Atlantic à New York. En matière de sport, de football, de tourisme, des sports extrêmes, la Turquie se modernise à grands pas, achetant désormais les plus grands joueurs.

La libéralisation des transports aériens permis la multiplication des compagnies amenant les foules de touristes en Turquie: chaque jour en haute saison touristique, 200 avions atterrissent sur l'aéroport d'Antalya. la croissance du nombre des touristes/étrangers venant en Turquie a été quasi exponentielle: 1,5 million en 1983, 5,4 en 1990, 7,7 en 1995, près de vingt millions en 2005, provenant non seulement des pays de l'Union, mais de l'ancien empire soviétique, des pays arabes, d'Israël —en raison des facilités en matière de visas...

La Turquie est pays d'émigration: près de 4 millions d'émigrés dans les différents pays de l'Union Européenne, dont 1,3 millions devenus citoyens EU et participent activement à la vie politique des pays d'adoption (4 députés au Parlement européen). Certains des immigrants sont relativement assimilés, notamment quand il s'agit de milieux intellectuels et

universitaires, alors qu'une frange importante reste dans des ghettos, encouragés dans un isolement culturel par l'accès aux chaînes de télévision en turc diffusées par les satellites. L'élévation sociale de la deuxième ou troisième génération d'immigrants les conduit à jouer un rôle de plus en plus important dans la vie économique de leurs pays d'adoption (investissements immobiliers, création d'entreprises). Avec 10.000 étudiants à Boston, la communauté turque est l'une des principales communautés étrangères d'étudiants aux USA, alors que les conditions d'octroi des visas pour venir dans les pays de l'Union sont souvent rebutantes. Mais la Turquie est aussi un pays d'immigration, accueillant près d'un million de travailleurs souvent illégaux de ses voisins du nord et de l'est.

Quand les échos d'une opinion publique européenne défavorable à l'adhésion de leur pays à l'Union sont transmis aux dirigeants turcs, ils indiquent que les réformes entreprises sont de toute façon bonnes pour le pays. Dans certains domaines, il apparaît que les progrès freinés de puis des siècles peuvent intervenir plus rapidement même que dans la «vieille Europe...».

NOTAS

¹ Voir Immanuel WALLERSTEIN; Hale DECDELI & Resat KASABA (1979) «The Incorporation of the Ottoman Empire into the World-Economy». *International Conference on Turkish Studies*, Madison, Wisconsin, May 25-27, 1979. New York: Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations, State University of New York at Binghamton; *The Ottoman Empire and the World-Economy (Studies in Modern Capitalism)*, ed. Huri Islamoglu-Inan, Cambridge University Press, Cambridge, 1987; Christopher CHASE-DUNN and Thomas D. HALL, «World-Systems and Modes of Production: Toward A Theory of Transformations», 1992 *Humboldt Journal of Social Relations* 18:1:81-117; Barbara REEVES-ELLINGTON «Incorporation of the Ottoman Empire into the Capitalist World-Economy, 1750-1839» (voir www.binghamton.edu/history).

² Alors que les premiers souverains ottomans avaient conforté leur position dans les Balkans par des alliances matrimoniales avec des princesses Byzantines ou serbes, la pratique est tombée en désuétude avec les successeurs de Mehmet II.

³ Sur l'équilibre des puissances, voir F. CHABOD, *Idea d'Europa e politica dell'equilibrio*. Bologne: Azzolini, 1995; L. DEHIO, *Equilibrio o egemonia. Considerazioni sopra un problema fondamentale della storia politica moderna*. Brescia, 1964; Edward VOSE GULICK, *Europe's Classical Balance of Power. A case History of the Theory and Practice of great Concepts of European Statecraft*. New York, Ithaca: Cornell University Press, 1955; Georges LIVET, *L'équilibre européen de la fin du XV^e siècle à la fin du XVIII^e siècle*. Paris: PUF, 1976; G. PILLININI, *Storia del principio di equilibrio*. Venise, 1973; Michael SHEEHAN, *The Balance of Power. History and Theory*. Londres &

New York: Routledge, 1996; Uffe Østergaard, «The return of Empires?».

⁴ Andrew HESS, «The shaping of global alliances: a step towards world wars?».

⁵ Palmyra BRUMMETT, *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery*. New York, 1994; Hans Joachim, KISSLING, «Shah Ismail Ier, la nouvelle route des Indes et les Ottomans», *Turcica* 6 (1975) 89-102; Hans Robert ROEMER, «Die Safawiden. Ein orientalischer Bundesgenosse des Abendlandes im Türkenkampf», *Saeculum*, 4 (1953) pp. 27 y ss.

⁶ BACKVIS, «La difficile coexistence pacifique entre Polonais et Turcs au XVI^e siècle, in *Mélanges d'Islamologie dédiés à la mémoire de A. Abel*, Bruxelles, 1975, pp. 13-51.

⁷ ITZKOWITZ, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, 1972. Cemal KAFADAR, «The Ottomans and Europe», *Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*. E. J. Brill, Leyde, New York-Cologne, 1994, pp. 589-636.

⁸ LUTHER, *Vom Kriege widder die Turcken [Dissertation sur la guerre des Turcs]*, dédié au landgrave de Hesse en Octobre 1528 —«man solle und musse nicht widder die Türcken kriegen»—; G. SIMON, «Luther's Attitude towards Islam», *Moslem World*, XXI, 257-262.

⁹ Harvey BUCHANAN: «Sans les Turcs, la Réforme aurait pu facilement subir le même sort que la Révolte des Albigeois», in «Luther and the Turks», *Archiv für Reformationgeschichte*, XLVII (1956), pp. 145-159; Stephen A. FISCHER-GALATI, «The consolidation, expansion and legitimizing of Lutheranism in Germany by 1555 should be attributed to Ottoman imperialism more than to any other single factor», in *Ottoman Imperialism and the Lutheran Struggle for Recognition in Germany, 1520-1529*, *Church History*, XXIII (1954) pp. 46-67; S. A. FISCHER-GALATI, *Ottoman Imperialism and German Protestantism 1521-1555*, 1959, pp. 49-56; Rudolf PFISTER, «Reformation, Türken und Islam», *Zwingliana*, 10-6 (1956), pp. 345 y ss.

¹⁰ Jean SLEIDAN, *Histoire de l'état de la Religion et République sous l'empereur Charles cinquième*, Strasbourg, 1558, Livre XV, 448-452. Carl GÖLLNER, «Die Haltung der öffentlichen Meinung zum Türkenbündnis Franz I.», in *Revue historique du sud-est européen*, 20 (1943), pp. 208-222; René QUATREFAGES, «La perception gouvernementale espagnole de l'alliance franco-turque au XVI^e siècle», in *Revue Internationale d'Histoire Militaire*, n° 68 (1987) pp. 71-84.

¹¹ E. NYS, *Les origines du Droit International*, 1894, p. 162.

¹² «S'il faut garder la foy aux ennemis de la foy», *Les six livres de la République*, de I. BODIN. Angevin, A Paris, chez Jacques du Puys, Libraire Juré à la Samaritaine, 1577, 128, Livre I ch. 8.

¹³ Giulio VISMARA, *Impium Foedus. Le origini della «Respublica Christiana»*. Milan: Dott. A. Giuffrè, 1974.

¹⁴ *De jure belli ac pacis*, Livre II chp. XV par. viii. Sur le décalage entre la pratique et l'idéologie officielle, cf. la discussion futile, et académique se poursuivant au 17^e siècle avec des ouvrages comme la *Disputatio Politica de Foederibus cum Infidelibus* de Lyserus (1676), ou le *De Foederibus Fidelium cum Infidelibus* de J. H. POTT (1686). Dans l'autre sens sur la justification idéologique des accords entre souverains musulmans et chrétiens, en doctrine musulmane, repris par l'école hanefite, qui inspire les juristes ottomans [autrement dit le droit international fait partie de la Cheria, au contraire du droit romain classique et de la séparation Empire/ Eglise constante du Moyen-Âge]; cela couvre le principe *pacta sunt servanda* contenu dans le *Coran* (sourates IX 4 et XVI 93), l'immunité diplomatique des envoyés, les droits de douane et

restrictions au commerce, l'autorisation de négocier des accords mutuellement avantageux avec les puissances non musulmanes, la tolérance religieuse. Cf. M. KHADOURI, «Islam and the modern law of nations», *American Journal of International Law*, 50 (1956), pp. 358-372.

¹⁵ Michel DE TAUBE, «L'apport de Byzance au développement du droit international occidental», *Rec. cours Académie de droit international à La Haye*, 1939, I Paris: Librairie du Recueil Sirey, pp. 233 sq.; Nasim SOUSA, *The Capitulatory Régime of Turkey. Its History, Origin and Nature*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1933, en particulier pp. 16, 30-33.

¹⁶ Cf. Accords avec la Pologne en 1532, la France en 1536, paix avec Venise de 1540, capitulations avec l'Angleterre de 1583, la Hollande en 1613, puis au 18^e siècle avec la plupart des pays européens (Autriche 1718, Suède, 1737, royaume des Deux-Siciles 1740, Toscane 1747, Danemark 1756, Prusse 1761, Espagne 1782, Russie 1783). Cf. G. PÉLISSÉ DU RAUSSAS, *Le régime des capitulations dans l'empire ottoman*, Arthur Rousseau, Paris, 1902. KHADOURI, art. cité; KOŁODZIECZYK, *Ottoman Diplomatic Relations (15th-18th Century). An annotated edition of «Ahdnames and Other Documents, 2000; The Encyclopaedia of Islam; INALCIK, «Dar al-ahd», [vol. 2, 116] «Imtiyazat» [vol. 3, 1179-89]; «Capitulations françaises dans le Proche-Orient; sources et documents», *L'Europe nouvelle*, n° 338 (1924), vii, pp. 1028-1033; Francis REY, *De la protection diplomatique et consulaire dans les échelles du Levant et de Barbarie*, thèse. Paris: Librairie de la Société du Recueil Général des Lois & des Arrêts, 1899; Don Antonio DE CAPMANY Y DE MONTPALAU, *Memorias históricas sobre la marina, comercio y artes de la antigua ciudad de Barcelona*. Madrid, 1779-1792, t. II pp. 156 et 302; Nasim SOUSA, *The Capitulatory Régime of Turkey. Its History, Origin and Nature*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1933, en particulier pp. 66-67.*

¹⁷ Istanbul avait une population environ 58% musulmane, 31,6% chrétienne, 10,2% juive en 1478. Karl BINSWANGER, *Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts, mit einer Neudefinition des Begriffes «imma»*, Dr. Rudolf TROFENIK. Munich, 1977; B. BRAUDE, «Foundation Myths of the Millet System», in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. Braude & Lewis. New York: Holmes & Meier, 1982. I, 69-88; Peter F. SUGAR, *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354-1804*. Seattle-Londres: University of Washington Press, 1977, pp. 45-55.

¹⁸ Le grand vizir Rüstem pacha dit à l'ambassadeur impérial Gérard Veltwyck en 1545: «Après s'esmeuvent par les peines et travaux que endurent leur camps/devant que arriver aux frontières, estant les limites lointains de Constantinople, parquoy sont contraints d'employer la plupart de l'esté en aller et venir. Et quant à l'iver, ilz ne peullent demourer sur la limite a cause des vivres et pastures, sans lesquelz n'est possible de nourrir grant nombre de chevaulx. Rostan bassa m'a dist que les guerres des chrestiens ne sont que passe temps puis que se font à la maison avec toutes commodités, mais que le Turc fait si grant chemin devant que peust trouver l'ennemy d'ung coustel et de l'autre que tousjours quant il est de retour à Constantinople laisse la tierce part de son camp tant de gens que des chevaulx ou malades ou morts, et reprent gens fresches pour tirer en aultre part» (HHStA, Vienne).

¹⁹ Cf. A. SERVANTIE, «Giovan-Francesco Giustinian, A Venetian technical assistance to the Ottoman Fleet in view of countering the Portuguese in the Indian Ocean (1531-1534)», article présenté à Bahçeşehir University, October 2005.

²⁰ H. INALCIK, «The Socio-Political Effects of the Diffusion of Fire-arms in the Middle East», in *WAR, Technology and Society in the Middle East*, Londres-Oxford: ed. V. J. PARRY and M. E. YAPP, 1975. «La plupart [des] bombardiers icy sont Ponentins ou Occidentaux, asçavoir François, Italiens, Espagnols, Allemans, Hongres regniés, & Chrestiens», note Postel. *La Tierce Partie des Orientales Histoires*. Poitiers, 1560, p. 42.

²¹ C. K. WEBSTER, «Some Aspects of Castlereagh's Foreign Policy», *Trans. Royal Histor. Soc.* Londres, 1912, 3^e série, VI, 69.

²² Article 7 du Traité: «Sa Majesté la Reine du Royaume Uni de la Grande Bretagne et d'Irlande, Sa Majesté l'Empereur d'Autriche, Sa Majesté l'Empereur des Français, Sa Majesté le Roi de Prusse, Sa Majesté l'Empereur de toutes les Russies, et Sa Majesté le Roi de Sardaigne, déclarent la Sublime Porte admise à participer aux avantages du droit public et du concert Européens. Leurs Majestés s'engagent, chacune de son côté, à respecter l'indépendance et l'intégrité territoriale de l'Empire Otoman, garantissent en commun la stricte observation de cet engagement et considéreront, en conséquence, tout acte de nature à y porter atteinte comme une question d'intérêt général»; cf. Hugh MCKINNON WOOD, «The Treaty of Paris and Turkey's Status in International Law», *American Journal of International Law*, vol. 37, n° 2 (1943) pp. 262-274.

²³ Cf. BRAUDEL, *Civilisation matérielle, Economie et Capitalisme, xv^e-xvii^e siècles*, t. 3. Paris: A. Colin, 1979, pp. 402-416; Ilkay SUNAR, *States & Economy in the Ottoman Empire*, pp. 73-80; Andre GUNDER FRANK, «World-Economies or [one] World Economy? A Critical Reading of Braudel's Perspective of the World», 1993 Revised First Draft www.rrojasdatabank.org/agfrank/braudel.

²⁴ MASSON, *Histoire du commerce français au Levant au xvii^e siècle*, 1896.

²⁵ Cf. Hermann KELLEBENZ, «Südosteuropa in Rahmen der europäischen Gesamtwirtschaft», in O. PICKL ed. *Die wirtschaftlichen Auswirkungen der Türkenkriege*. Graz, 1971, pp. 27-57; et aussi dans le même ouvrage, Philippe BRAUNSTEIN, «Venedig und der Türke (1450-1570)», pp. 59-70. J. Michael ROGERS, «Europe and the Ottoman Arts: Foreign Demand and Ottoman Consumption», in *Europa e Islam tra i Secoli XIV e XVI. Europe and Islam Between 14th and 16th Centuries*, Istituto Universitario Orientale, t. 2. Naples, 2002, pp. 709-736.

²⁶ G. MRAZ, «The Role of Clocks in the Imperial Honoraria for the Turks», dans *The Clockwork Universe 1550-1650*, ed. K. MAURICE & O. MAYR. New York: Smithsonian Institution, Washington, & Neale Watson Academic Publications, 1980, pp. 37-48. KURZ, *European Clocks and Watches in the Near East*. Warburg, 1976.

²⁷ VERGENNES, cite par BRAUDEL, p. 408.

²⁸ *Misir*, anciennement *misir buğdayı* (blé d'Égypte) parce qu'introduit depuis la Libye lors de la conquête de Tripoli sur les chevaliers de Malte, renseigné par Nicolay dès 1551: «en lieu de froment, ils sèment du maïth, qui est espèce de gros mil» (livre I, p. 32). Jean-Jacques HERMANDINQUER, «Les débuts du maïs en Méditerranée (premier aperçu)», *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*. Toulouse: Privat, 1973, pp. 227-233; voir aussi Trajan STOIANOVICH, «Le maïs arrive dans les Balkans», *Annales E.S.C.*, 1966, pp. 1026-1040.

²⁹ La linguistique régionale porte trace de la vague de pénétration du tabac, en turc, *tütün* (de *tütmek*, fumer); d'où le roumain, *tutun*; polonais, *tyton*. L'ottoman utilisait aussi le mot

duhan de l'arabe, [fumeur: duhannuşân; monopole des tabacs: inhisar-i duhan]; serbocroate, *duhan*; hongrois, *dohány*.

³⁰ Ilber ORTAYLI, *Imperatorluğun en uzun yüzyılı*. Istanbul: Alkim, 2006, p. 103.

³¹ Y. HALAÇOĞLU, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı* [State Institutions and Social Structure among the Ottomans, in the 14-17th centuries]. Ankara: TTK, 1998, pp. 164-173.

³² F. MELIS, «Intensità e regolarità nella diffusione dell'informazione economica generale nel Mediterraneo e in Occidente alla fine del Medioevo», *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*. Toulouse: Privat, 1973, pp. 389-424.

³³ I. H. UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, [Organisation scientifique de l'Etat ottoman]. Ankara: Türk Tarih, Kurumu, 1988; Osman ERGIN, *İstanbul mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi*, [Histoire de l'éducation en Turquie d'après les écoles d'Istanbul et les établissements scientifiques, d'enseignement et d'art], 5 vol. Istanbul, 1939-1943; Carter V. FINDLEY, *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

³⁴ Sevim TEKELİ, *The Clocks in Ottoman Empire in 16th century and Taqi Din's «The Brightest Stars for the Construction of the Mechanical Clocks»*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 1966.

³⁵ A. A. ADLVAR, *Osmanlı Türklerinde ilim* [La Science chez les Turcs Ottomans]. Istanbul: Remzi Kitabevi, 1982, notamment p. 71; N. BERKES, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yay, Istanbul, 1978, notamment pp. 37-38; début 17^e siècle, l'historien turc d'origine hongroise Peçevi, qui avait consulté de nombreux ouvrages hongrois ou allemands, dans son *Histoire*, mentionne le développement de l'imprimerie en même temps que celui de la poudre, comme des développements anecdotiques, sans en tirer de leçon pour la Turquie (pp. 82-83).

³⁶ İNALCIK, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*. New York, 1973, p. 174.

³⁷ BUSBEC, *Lettres du Baron de Busbec, Ambassadeur de Ferdinand I Roy des Romains, de Hongrie, etc. auprès de Soliman II, Empereur des Turcs, etc.* Paris: Chez Cl. J. Bte Bauche et Laurent d'Houy, 1748, 3 vol.

³⁸ Bien que quelques minorités religieuses ou des ambassades aient eu antérieurement leurs propres presses, pour leurs besoins internes notamment religieux: des Juifs séphardites réfugiés d'Espagne dès 1492 à Salonique et 1503 à Istanbul, un Arménien à Kumkapı en 1567-69 sur une presse venue de Venise, le grec Nicodemos Metaxas en 1627 sur une presse importée de Londres. Il y a eu clairement un obstacle culturel à l'introduction de la nouvelle technologie de l'imprimerie en Turquie alors que par ailleurs d'autres inventions tels les produits rapportés d'Amérique par les conquistadors, le tabac, la tomate, le maïs, se diffusaient beaucoup plus rapidement dans tout l'empire ottoman [Manfredo MACIOTTI, *Technological Exchanges between Industrial States*, texte manuscrit de conférence, La Hulpe, 1976].

³⁹ A. DU VELAY, *Essai sur l'Histoire financière de la Turquie*. Paris, 1903.

⁴⁰ J. CAREY, «Technology and Ideology: The Case of the Telegraph», in *Communication as Culture: Essays on Media and Society*, 1989.

⁴¹ Vedat GÜNYOL, «Cumhuriyetten önce dergiler genellikle okuma yazma alışkanlığı yaratma işlevini yüklediler», *Milliyet Sanat Dergisi*, n° 300, 4 décembre 1978.

⁴² Niyazi BERKES, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı. Istanbul: Yayınları, 1978, p. 242; cf. Mémoires remis avant le départ d'Abdulaziz. E. ENGELHARDT, *Le droit d'intervention et la Turquie*. Paris, 1880; Du VELAY, *Histoire financière de la Turquie*, pp. 280-281.

⁴³ Lettre du ministre belge Grimberghe au Ministre des Affaires Étrangères, Constantinople... 1867. Turquie: MAE Bxl,11ş, 1866-1870, doc.

⁴⁴ Ilber ORTAYLI, *op. cit.*

⁴⁵ Hıfzı VELDET VELİDEDEOĞLU, «Yazı Devrimi Büyük Millet Meclisi'nde», *Cumhuriyet*, 16 août 1987.

⁴⁶ «Turkey and Neighbors: Moving Beyond the Past», *TPQ* Winter (vol. 4, n° 4).

⁴⁷ Intervention confirmée à l'auteur de cet article par M. E. NOËL, «En fait, j'avais dit à l'ambassadeur Tefvik Saraçoğlu qu'ils ne devaient pas s'imaginer tout de suite que l'adhésion serait possible, mais qu'il était nécessaire, pour leur avenir, que leur dossier soit lié au dossier grec».

⁴⁸ L'idée de candidature était déjà présente chez Özal, lors de son accession au Ministère des Finances en 1980, comme l'a confié à l'auteur de cet article Adnan Kahveci, alors son chef de cabinet, ultérieurement son ministre des finances.

⁴⁹ Işıl ÖZEL.

⁵⁰ Voir à cet égard l'intéressant article: «Islamic Calvinists: Change And Conservatism In Central Anatolia»; <http://dusunca.kahvesi.blogspot.com/2005/11/islamic-calvinists-change-and.html>.

RESUMEN

El acontecimiento histórico que supuso en 1456 la toma de Constantinopla fue el comienzo de una relación directa entre turcos y europeos y que ha llegado, en nuestros días, a un punto crucial. A lo largo de diferentes momentos históricos la relación entre Turquía y los estados europeos en el último medio milenio se produjo en función del respectivo contexto histórico, ya fuera de confrontación, de ignorancia mutua o de alianzas esporádicas. Durante el último siglo esta relación ha sido mucho mayor y de mayores consecuencias, llevándose a cabo en Turquía numerosas reformas políticas y socioeconómicas que han acercado a ambos conjuntos geográficos de forma evidente.

En la versión electrónica de *Pliegos de Yuste* (<http://www.pliegosdeyuste.com>) se hallará la versión castellana de este artículo.

MUNDIALIZACIÓN Y CONFLICTOS CIVILIZATORIOS

Francisco Jarauta

1. Escenarios de la mundialización

Pocas épocas como la nuestra se han visto dificultadas para pensar su futuro. Una serie de cambios profundos, que tienen en la caída del muro de Berlín, la disolución de la URSS y la crisis de los llamados socialismos reales su referencia simbólica, han ido produciendo la relativización de los modelos con los que la tradición moderna había interpretado y explicado su experiencia, orientándola hacia lo que hegelianamente constituía el horizonte de su historia. Lo que apenas hace unas décadas se presentaba como prometedor horizonte e inicio de una era dominada por los efectos de una ciencia y tecnología omnificientes —recordemos la euforia que se derivó de ciertos informes que sobre el año 2000 institutos dedicados al análisis de tendencias publicitaban— resulta ahora dificultad, incertidumbre, impotencia incluso, derivadas de un escenario en el que los hechos se resisten no sólo a ser interpretados, sino que se muestran cada vez más con una inusitada violencia. Y por referirnos a hechos más próximos, basta recordar cómo lo que en principio fue recibido con entusiasmo —sería suficiente volver a leer los comentarios políticos con los que algunos acogieron la crisis de 1989 y el derrumbe de los socialismos europeos, anunciando un triunfante «ya hemos llegado» o aquel otro «la historia nos ha dado la razón»—, se tuerce ahora de pesimismo o de un incómodo ser espectadores de unos hechos bien ajenos a las previsiones edificantes de ciertos pensadores sociales.

Bien es cierto que las lecturas sobre esta nueva situación no coinciden y la posibilidad de aventurar prognosis sobre el futuro de la humanidad no por ello ha

dejado de ser para algunos un ejercicio fácil y hasta prometedor. Coincidiendo con la crisis de 1989 aparecía el ensayo de Francis Fukuyama *The End of History and the Last Man*, cuya tesis era que con la caída del fascismo y del comunismo ya no quedaba oponente ideológico alguno al capitalismo liberal y que, por lo tanto, la guerra de ideas había terminado. Para Fukuyama, estos acontecimientos anunciaban «el fin de la Historia», una época en la que los diferentes procesos sociales, ideológicos, culturales, quedarían subsumidos por un consejo generalizado en torno al capitalismo liberal occidental.

Dejando de lado que la creencia en que la historia podría llegar a su término, o que ya lo ha hecho, constituye una variación filosófica sobre un tema judeocristiano, lo que aquí nos importa es la interpretación de los hechos propuesta por el estudioso americano. Remitiéndose a una vieja idea de Hegel —el propósito de la Historia era la realización de la libertad humana— Francis Fukuyama no ve dificultad alguna para hacer coincidir una serie de hechos como los que giran en torno a la crisis de 1989, como la citada consecución de un destino moral, ejemplificado ahora en la democracia liberal, que se revela para nosotros como el verdadero «significado de la Historia». Ésta adquiere sólo ahora su verdadero sentido, el de la realización racional de la libertad y de la esencia humana.

En claves distintas y desde presupuestos diferentes este mismo problema había sido planteado años antes por Herbert Marcuse en su desesperanzado *One Dimensional Man* y más recientemente por Daniel Bell en su no menos famoso ensayo *The End of Ideology*. En el primer caso, Marcuse denunciaba la fatiga de un sujeto que, renunciando al horizonte utópico de la modernidad, hacía coincidir sus intereses con aquellas formas de vida que la sociedad capitalista avanzada había creado,

remitiendo al espacio de una conciencia desdichada las formas de emancipación y cosmopolitismo que había organizado el proyecto moderno de la ilustración. Daniel Bell, más próximo a los hechos, advertía de la pérdida revolucionaria de la ideología del proletariado, al aceptar éste las compensaciones del estado del bienestar, una vez que los procesos de transformación social habían generado una nueva estructura social propia del capitalismo avanzado. Una política reformista, abierta a los diferentes nuevos tipos de complejidad económica, social, cultural, etcétera, era el único y eficaz método para una historia que había abandonado por imposibles otros horizontes. Y si Bell lamentaba, por una parte, la pérdida del entusiasmo utópico, se consolaba, por otra, con los nuevos y múltiples beneficios, especialmente los que se derivaban de la nueva gran homologación social.

De estas tesis de Daniel Bell, desarrolladas más tarde en numerosos escritos suyos, atentos a la deriva de un tipo de complejidad específico de la por él llamada *postindustrial society*, es deudora, sin duda, la interpretación de Fukuyama. No importa si la situación real de la humanidad sea bien ajena y distante del ideal no sólo de la democracia liberal sino y sobre todo del bienestar disfrutado por las sociedades que se amparan de tal democracia. Sólo una mirada que elige como centro y horizonte su propio mundo, puede prescindir de los hechos que la rodean, por dramáticos que resulten. Clifford Geertz y otros han establecido los límites de esta mirada.

Frente a esta universal globalización y casi como denuncia del ocultamiento de la historia real, se presenta el ensayo *The Clash of Civilizations* de Samuel P. Huntington. Su intención era intervenir en el debate politológico que arrastra lecturas contrapuestas sobre el futuro de la humanidad. Si, por una parte, hay quien sostiene el fin de la historia y la gran globalización de los procesos sociales bajo el modelo de la democracia liberal propia de las sociedades postindustriales, por otra, *after the facts* dirá Huntington, es necesario priorizar el análisis de una serie de hechos que definen la situación del mundo en los últimos años. El retorno a la tradicional rivalidad entre los estados nacionales o incluso su crisis, causada por tendencias hacia el tribalismo y la particularización, adquieren hoy unas dimensiones nuevas que modifican el comportamiento tradicional de los conflictos políticos. Para Huntington «la principal fuente de conflictos en este nuevo mundo no será ya ni ideológica ni económica. Las grandes divisiones de la humanidad y la fuente de conflictos predominante será de carácter cultural. El choque de civilizaciones dominará la política mundial. Las líneas de fractura entre las diversas civilizaciones serán las líneas de frente del futuro».

Las razones en las que se apoya la tesis de Huntington son, entre otras, las siguientes: el creciente papel que juega la conciencia cultural en los procesos de identificación social; el cambio en el sistema de relaciones internacionales, históricamente dominadas por países occidentales, hegemonía ahora problematizada desde instancias políticas y culturales diferentes; el posible desarrollo de instituciones internacionales políticas, económicas o militares estables al interior de cada una de las civilizaciones; una probable y peligrosa escalada militar a resultas de una polarización y enfrentamiento entre las diferentes civilizaciones; la concentración de conflictos en torno a un eje sobre el que girará toda la política internacional y que no es otro que el de «Occidente y el resto del mundo».

Este conjunto de observaciones pone sobre la mesa elementos que, en su conjunto, señalan las líneas de nuevos conflictos de resistencia al proyecto de la gran homologación, sugerida por los defensores de la tesis acerca del «fin de la Historia». Habría que recordar aquí cómo Daniel Bell, fiel a sus anteriores análisis, ha polemizado abiertamente sea con el diagnóstico sea con el alcance de las posibles implicaciones estratégicas del análisis de Huntington. Para Bell queda claro que esa zona de riesgos descrita por *The Clash of Civilizations* se debe entender restringida al conflicto entre culturas y que no necesariamente debe trasladarse a lo político; éste tiene otra lógica y responde a otras conveniencias. Sin embargo, lo que al parecer no entiende Bell es que, tras esta simplificación, opera uno de los clásicos hábitos epistemológicos del funcionamiento social, incapaz de integrar en procesos más complejos los diferentes órdenes de una situación internacional que, tras la caída del muro de Berlín, el colapso del Imperio soviético y la crisis en general del llamado socialismo real, parecen ser capítulos de una historia ya resuelta, sólo que a la espera de una próxima resolución.

Lo que nos interesa, por el contrario, del análisis de Samuel P. Huntington es su adscripción a una línea de crítica del proyecto universalista occidental que no por casualidad adquiere una creciente importancia política y social a lo largo de los años ochenta y principio de esta década. La crisis del socialismo ha arrastrado también consigo la promesa de una emancipación universal, que debe ser ahora pensada desde parámetros nuevos. De alguna manera el proyecto marxista se inscribía en un horizonte universal, válido para todo proyecto emancipatorio. No resulta difícil reconocer cómo todas las ideologías internacionalistas son, en el fondo, variantes del *pattern* universalista de matriz liberal. En su origen está la idea de la unificación del género humano por vía económica, que no es más que una variante de la



unificación de la humanidad por vía cultural y ética, tal como había sido propuesta por la ilustración, de la Revolución Francesa a Kant.

A la crisis de estos proyectos le acompaña la emergencia de una serie de latencias de la dinámica cultural, económica, social. Estas zonas de latencia recorren todas aquellas áreas del planeta que se consideran excluidas de los beneficios del sistema capitalista mundial. Esta crítica no es sólo intelectual, sino que se organiza como una crítica militante que considera el proyecto universalista como un proyecto etnocéntrico, construido para un sujeto cultural fuertemente homogéneo de matriz europeo-occidental.

A esta crítica del universalismo occidental se añade un elemento todavía más preocupante, como el retorno del *pathos* comunitario de las culturas, que no se limita a denunciar el carácter ontológico de las culturas hegemónicas, sino que defiende la necesidad de rescribir la propia historia, al margen de cómo Occidente ha entendido la historia de la humanidad. La afirmación y desarrollo de este *pathos* señala hoy en día uno de los ejes de conflicto y colisión más importantes en el análisis de Huntington. A lo que habría que añadir un nuevo hecho: resulta curioso observar cómo en la época en la que el proceso de internacionalización del capital es máximo y la universalización del modelo capitalista liberal se proyecta a escala planetaria, al mismo tiempo y coincidiendo con las múltiples zonas de resistencia a la tan comentada globalización, surge una lógica de los derechos, ya no ligada a la dinámica de la promoción individual, como había acontecido en los sesenta, sino una lógica de los derechos de los grupos. De los colectivos, de las etnias, que asumen cada vez más connotaciones culturalmente homogéneas. Crece así un nuevo mapa que, en la medida en que se afirma, genera oposiciones y conflictos, cuyo alcance hoy puede considerarse imprevisible. Sea cual sea el posible grado de diálogo o polarización entre las dos tendencias —piénsese por ejemplo en el aumento de formas de intolerancia, racismo, xenofobia, etcétera, generalizados en Europa y otras partes del mundo; sin olvidar tampoco el capítulo de los integristas en sus diferentes manifestaciones—, lo que sí es cierto es que nos enfrentamos a una nueva situación política y culturalmente entendida.

Charles Taylor, en su ensayo *The Malaise of Modernity*, ha suscitado el multiculturalismo como el problema central de nuestra época. Queramos o no, el futuro será mestizo, y se precisan nuevas formas de tolerancias y comunicación. En una sociedad moderna ya no es posible ni deseable una homogeneidad global; es necesario junto al reconocimiento y defensa de la universalidad —cada vez más abstracta—, un reconocimiento de las

diferencias, de la identidad cultural de cada grupo y colectivo. Es un difícil trabajo al que necesariamente debe remitirse la ética contemporánea, necesitada de un concepto más radical del Otro. Ha sido el mismo Charles Taylor el que en uno de sus últimos trabajos, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, ha analizado las posibles vías de un trabajo que trascienda el espacio de la crítica y desemboque en procesos operativos. El respeto y reconocimiento del Otro pasa por legislaciones que legitimen de partida una situación de *facto* y la amparen posibilitando dinámicas abiertas y de integración. La defensa que Taylor hace de una comunidad liberal de grandes dimensiones puede ser la idea que regule el proyecto de una historia abierta a construir, cuyo sujeto será el resultado de un proceso complejo de interrelaciones culturales y políticas. Sobre la dificultad de este proceso sería útil un análisis más detenido de lo que ha venido a llamarse el *The Liberal-Comunitarian Debate* y en el que han participado pensadores sociales como Habermas, A. Macintyre, R. Dworkin, entre otros, pero este análisis resultaría excesivo para estas páginas.

Pero sí sería un olvido imperdonable no traer a reflexión, a caballo entre los problemas del multiculturalismo y los conflictos de la sociedad contemporánea, un nuevo factor, cuya importancia y carácter decisivo, en cuanto a los problemas arriba comentados, resulta indiscutible. Me refiero al factor demográfico y migratorio. Una serie de trabajos e informes sobre este problema no hacen más que insistir en la absoluta gravedad que acompaña el desarrollo de este factor. La Organización Mundial de la Salud y el Fondo de Población de las Naciones Unidas calculan que los aproximadamente 6.500 millones que habitan hoy el planeta se transformarán en 9.000 hacia el año 2025, para llegar a un número entre 10.000 y 14.000 millones en 2050. Este aumento espectacular de la población, como todos sabemos, no acaece de forma regular en todo el planeta. De hecho, el 95% del aumento previsto se dará en los lugares más pobres de la Tierra: en India, China, América Central y África. Algunas zonas del globo se están transformando en sociedades adolescentes (el 60% de la población en Kenia tiene menos de 15 años), mientras que otras acusan un profundo envejecimiento (el 20% de la población sueca tiene más de 60 años). Sumando este desequilibrio demográfico al ya existente económico y social, asistimos hoy a la aparición de una vasta falla demográfico-tecnológica que divide profundamente el planeta. El mayor reto al que se enfrenta hoy la sociedad global es el de evitar que esta falla estalle en una crisis que conmueva al mundo. Paul Kennedy, en su ya célebre ensayo *Preparing for the 21st Century*, ha dejado claro que «el inminente diluvio de gente ahogará todos los demás problemas del siglo XXI», haciendo no sólo necesario sino rigurosamente

urgente una reflexión que derive en políticas capaces de decidir sobre un cambio en las prioridades culturales, pero esto sólo resultará probable si contamos con la visión global y la voluntad necesaria para articular principios universales más amplios. Por ahora, son otros los intereses y la primacía de los problemas internos de las democracias occidentales —piénsese en los que se refieren al desempleo, mantenimiento del nivel de bienestar, etcétera— se orientan en otra dirección. Pero resulta absolutamente urgente promover políticas responsables que impidan llegar a situaciones límite e irreparables. Henry Kendall afirma que «si no estabilizamos la población con justicia, humanidad y compasión, la naturaleza acabará con nosotros y lo hará brutalmente y sin piedad». Y entonces será difícil tener esperanza.

La consideración de estos riesgos últimos no debe restar importancia a otras dinámicas inevitables que la situación actual ya está generando, como son los fuertes movimientos migratorios de estas últimas décadas y cuyo futuro, por las razones que se han ido anotando, es todavía complejo. Hoy por hoy resulta uno de los elementos decisivos a la hora de plantear los problemas de la multiculturalidad. Por una parte, las razones que humanamente fuerzan a masas de población a abandonar sus países de origen en busca de formas de subsistencia; por otra, la dificultad de las sociedades receptoras para arbitrar políticas tolerantes y solidarias, sin caer en un tratamiento profiláctico o policial de la migración. M. Walzer, en su *Exodus and Revolution*, señala lo inevitable y dramático que puede resultar una alternativa de tal tipo a sociedades que tienen que elegir entre la muerte por hambre o la emigración. Y Hans Magnus Enzensberger, teniendo como campo de análisis el caso alemán, ha realizado en las páginas de *Die Grosse Migration* una de las meditaciones éticas más radicales sobre los tiempos que están ya ahí. Una compleja máquina de derechos, diferencias, identidades, comportamientos, exclusiones y violencias, que entra en acción tan pronto el proceso de la emigración se desencadena, alterando el confortable y defendido castillo del bienestar y la identidad.

Bien es cierto que el terror de las cifras no tiene ojos y que ni las estadísticas ni los informes más dramáticos deciden la modificación necesaria de las prioridades y las políticas. A veces, se tiene la impresión de que determinados problemas son interpretados como si de una fatalidad se tratase, mitad destino, mitad impotencia, ante los que sólo queda la resignación, renunciando a aquello que nos hace humanos, a la dignidad de la razón y la conciencia, lugares desde los que afrontar la historia de la humanidad, para que ésta no sea el escenario de la abdicación y la muerte. Otras, son los hechos que, transformados en evidencia, convierten la realidad

en insufrible, llevando a la humanidad a buscar más allá y contra los hechos un nuevo horizonte, otra cultura. El conflicto entre estas interpretaciones puede decidir la suerte de una historia próxima.

Una historia que se ve atravesada por una nueva frontera que divide a la humanidad en dos mundos cada vez más distantes entre sí. El viejo sueño de la unificación alemana —la Historia había sido pensada como la realización de la libertad y la dignidad humanas— corre el riesgo hoy de ser un «sueño soñado». Los hechos se obstinan en probar que la tendencia se orienta en otro sentido que el de aquella razón edificante. No sé si es tarea de la crítica o del corazón hacer frente a esta ilegítima escisión, precisamente cuando las mediaciones clásicas, la política incluida, deciden sobre otras prioridades y objetivos. Si algo queda claro es la incompetencia ética de cierto pensamiento social a la hora de enfrentarse a esta nueva situación. Sin darnos cuenta, en dos o tres décadas, nos hemos convertido en domésticos. Nuestro mundo coincide con el de nuestros intereses o problemas. Es hora de atravesar este círculo de tiza y exponernos a otra mirada. Sólo recorriendo esta tierra de nadie, que paradójicamente nos protege, podremos establecer un proceso de reconocimiento que, más allá de las buenas intenciones, construya otro orden del mundo. De lo contrario estamos condenados a ser póstumos de por vida.

2. Derivas de la identidad

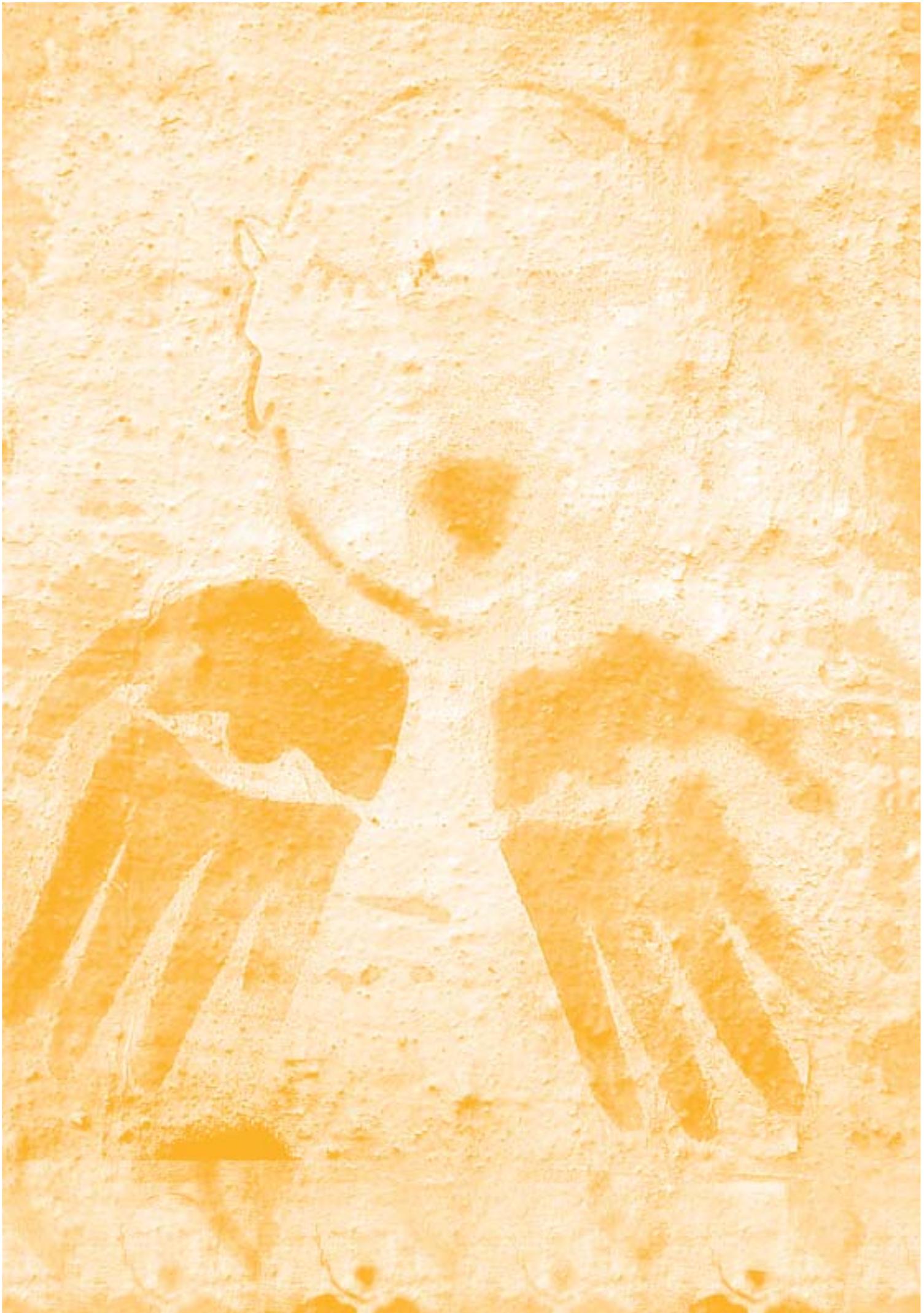
Es a la luz de estos problemas que ha cobrado una relevancia indiscutible la cuestión de la identidad cultural. Lo que a principios de siglo se presentaba como una incipiente reflexión —tantas veces planteada bajo las retóricas de la supuesta identidad nacional—, a finales del mismo ha pasado a ser una cuestión central para todo tipo de estudios y análisis, preocupados por la interpretación de los procesos configuradores del mundo contemporáneo. Las diferentes tradiciones críticas que más eficazmente han colaborado a definir el problema, han hecho posible un tipo de análisis que abarca tanto su perspectiva histórica como sus implicaciones críticas. Para unas y otras resulta claro que las supuestas identidades culturales nunca son algo que venga dado, sino que se construyen colectivamente sobre la base de la experiencia, la memoria, la tradición, así como de una amplia variedad de prácticas culturales, sociales, políticas. Este proceso debe ser pensado históricamente, es decir, a partir del sistema de relaciones que han definido los diferentes mundos culturales, a veces desinteresados por mostrar la lógica de sus propias identidades e imaginarios. Obviamente estos procesos no son autónomos. Por el contrario, operan dentro de un dinámico

sistema de interdependencias, cuya lógica no es ajena a las relaciones de dominación que han regido entre las diferentes culturas. Foucault y Said, pero también Gayatri Spivak, Rey Chow o Homi K. Bhabha, entre otros, han mostrado el comportamiento de los mundos simbólicos en conflicto. Para estos análisis es necesario que afirmemos nuestras densas particularidades, nuestras diferencias, tanto las vividas como las imaginadas, pero, ¿nos podemos permitir dejar de teorizar la cuestión de cómo nuestras diferencias están emparentadas y, sin duda, jerárquicamente organizadas? ¿Nos podemos permitir, en otras palabras, tener historias completamente diferentes o vernos a nosotros mismos como si viviéramos —y hubiéramos vivido— en espacios completamente heterogéneos y distintos? Estas interrogaciones que S. P. Mohanty nos plantea no son sólo intenciones, sino que se presentan como verdaderas orientaciones metodológicas. La perspectiva postcolonial —tal como está siendo desarrollada por comparativistas y teóricos de la cultura— ha abierto nuevas perspectivas a cuya luz las relaciones de interdependencia son estructuralmente fundamentales a la hora de definir los diferentes universos culturales, que anteriormente eran considerados autónomos. Desde este punto de vista, toda la cultura debe ser entendida como la producción incompleta de significado y valor, a menudo constituida por exigencias y prácticas inconmensurables. La cultura se extiende para crear una textualidad simbólica, para darle a la cotidianidad un aura de individualidad, la promesa de placer, anota Homi K. Bhabha en *Nation and Narration*, que todo orden simbólico postula.

Este orden simbólico se complementa con el desarrollo de imaginarios paralelos, cuya lógica rige la deriva de identidades nómadas o mestizas, señaladas por la marca de su propia oscilación. Un ejemplo excelente para ilustrar esta tensión es la distinción entre Occidente y Oriente y su desarrollo en la literatura, la pintura y la música europeas del siglo XIX. Desde el ya clásico *La Renaissance orientale* de Raymond Schwab a *Orientalism* de E. W. Said —texto de referencia para cualquier discusión contemporánea sobre el problema— puede seguirse un larguísimo proceso de relaciones e interferencias sobre las que se han construido los modelos de lectura e interpretación con los que Occidente mira a Oriente. No se trata de establecer una arqueología de esta mirada, sino de reconstruir el proceso con el que Occidente ha ido definiendo el rostro del Otro, que halla bajo las formas ajenas a su identidad, sea cual sea, su especificidad cultural. El gran laboratorio teórico y crítico que representa hoy el debate contemporáneo sobre el orientalismo, trasciende la problemática específica de la que parte, para postular hacia delante nuevas formas de

aproximación a la discusión contemporánea sobre la identidad.

Hoy resulta obvio el carácter híbrido y mestizo de todas las culturas, más allá de las retóricas de dominación con las que algunas quieren o pretenden defender su carácter de excepción. Gracias a los esfuerzos realizados por historiadores como Hobsbawm y Ranger (*The Invention of Tradition*) o Martin Bernal (*Black Athena*), sabemos cómo las tradiciones pueden ser inventadas, construidas a partir de herencias silenciadas o manipuladas. Hay momentos que necesitan definir políticas fuertes de la identidad, hasta el extremo de poder desarrollar mecanismos de exclusión de todo aquello que no se corresponda con los propios estereotipos culturales. Frecuentes conflictos contemporáneos tienen en la base esta dificultad. Los nacionalismos, los fundamentalismos —habría que hacer las oportunas diferencias conceptuales entre unos y otros— aplican frecuentemente en defensa de su propia identidad cultural mecanismos tantas veces excluyentes, marcados por formas de intolerancia y violencia. Frente a estas estrategias, es necesario construir una mirada abierta a la complejidad de una época profundamente multicultural. Si se habla hoy de una cultura de la post-identidad —*Cultures In-between*, dirá Bhabha— es para indicar los procesos de desplazamiento que descentran y permeabilizan los referentes tanto simbólicos como imaginarios de las culturas contemporáneas. Analizar estos desplazamientos es algo más que un simple ejercicio crítico. Se trata de ir más allá de ciertos planteamientos que se agotan en una reflexión más o menos edificante. Ir más allá significa en este caso replantearnos las profundas limitaciones que tiene nuestro concepto liberal de comunidad cultural. Los debates contemporáneos sobre multiculturalismo y comunitarismo han abierto un amplio espacio de discusión al que debemos remitirnos. Una sociedad cada vez más compleja como la nuestra debe asumir desde su propio funcionamiento la idea de diferencia. Lenguas, etnias, géneros, etcétera, son la base estructurante de una diferencia que debe reflejarse en la mirada de quien la interpreta, pero también en la política de quien orienta sus problemas y propone su solución. Se trataría de construir conceptos suficientemente abiertos que nos permitan pensar las nuevas situaciones, los nuevos conflictos. En definitiva, lo urgente es construir modelos de interpretación próximos a las complejidades crecientes, que nos permitan no sólo adecuar nuestra mirada, nuestra lectura, nuestra escritura a esta nueva perspectiva, sino que haga también posible una política que, lejos de supuestos privilegios administrados desde imaginarias identidades, nos acerquen a nuevas formas de tolerancia y libertad.



3. Desafíos

Frente a esta nueva situación bien es cierto que se han levantado en las últimas décadas voces de alarma sobre los riesgos y peligros que acompañaban casi de forma natural los procesos iniciados. Bastaría recordar los no olvidados informes del Club Roma, *Limitis to Growth*, de 1972 o el más reciente de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo —el conocido Informe Brundland— *Our Common Future* (1987) que acuñó el concepto, ahora utilizado universalmente, de desarrollo sostenible. Como también los problemas planteados en la Conferencia de Río de 1992. Fue allí que por primera vez se hizo pública y expresa la exigencia de que la humanidad pueda decidir su destino, un futuro que no tiene por qué ser decidido por los imperativos de la competitividad de la economía liberal del mercado. Hoy, años después de aquella Conferencia, queda bien en evidencia cómo los intereses particulares y «privados» de una minoría —el G7— impiden una verdadera reflexión, la definición de una agenda de investigación y actuación y finalmente una nueva orientación de las estrategias macroeconómicas que definen el futuro del planeta.

Lo que está en juego es la defensa de los bienes comunes, entre los que tienen también que figurar el conjunto de los derechos sociales: el derecho al hábitat, a la salud, a la educación, a la cultura; pero también el derecho a la paz y el rechazo de las guerras, la violencia sea cual sea su origen y forma. Para ello hay que construir y defender la idea y práctica de una ciudadanía mundial, enraizada en una redefinición del bien común y del interés general planetario. Frente a la jungla de los intereses, urge la concretización de nuevos valores que orienten la experiencia de la humanidad para el próximo siglo. Pierre Bourdieu advertía del riesgo que corría la actual civilización de ser destruida. Lo sería si nadie resistiera a los procesos en marcha, forzados a homologarse con las estrategias generales arriba citadas. Se trata, afirmaba Bourdieu en su intervención en la gare de Lyon en diciembre de 1995, de reivindicar un pensamiento crítico que, haciéndose cargo de la nueva situación y la complejidad que la caracteriza, vuelva a construir un proyecto social y cultural que corrija y evite los ajustes del sistema actual. Se trata de volver a articular el momento de una interpretación nueva del mundo con el de su transformación. En juego está el mito moderno de la igualdad, la justicia, la libertad, principios sobre los que se ha construido nuestro modelo civilizatorio.

Este proceso tiene que ver con ciertas urgencias que no pueden ser aplazadas. En primer lugar es necesario organizar nuevas formas de solidaridad planetarias en defensa de los bienes comunes de la humanidad. Esto implica la decisión a favor de una política de civilización, tal como Edgar Morin y Sami Naïr han planteado. Una lectura de la complejidad actual exige necesariamente el cambio de ciertas estrategias. Otro tipo de relación económico-financiera, un concepto nuevo de co-desarrollo, una política más solidaria, capaz de proyectar más allá de la situación heredada, nuevas ideas y dinámicas de desarrollo, que impidan situaciones estructurales críticas como las que sufre buena parte de África, Asia y Latinoamérica. Se trata de procesos de deterioro acelerado, cuya capacidad de modificación es prácticamente nula si se mantienen las actuales políticas. El crecimiento demográfico, la crisis de sus estructuras sociales, la costosa financiación impuesta, obliga a estos países a soportar un futuro inhumano, del que somos testigos silenciosos.

Se trata también de construir un nuevo pensamiento crítico que haga suyo un nuevo proyecto utópico. Hay una necesidad de utopía en el pensamiento contemporáneo que ha ido aceptando uno de los tipos más vergonzantes de domesticación. Lo afirmaba Ignacio Ramonet en las páginas de *Le Monde Diplomatique* y con él muchos de nosotros. Se trata de pensar nuevos conceptos, nuevos valores, que posiblemente ya estaban presentes en la tradición moderna, que habían quedado relegados y olvidados en nuestros análisis de la actual situación mundial. Hay que recuperar un internacionalismo necesario, espacio político en el que se encuentren los problemas, se discutan las soluciones, se proyecte el futuro de la humanidad. Esto implica también la recuperación de nuevas formas de política, de la discusión, de la participación. Junto a las solidaridades antes invocadas, hay que tener también presente una línea de emergencia en la que coinciden nuevos sujetos, nuevos acontecimientos políticos. Se trata de reconocer y apoyar la importancia que tienen hoy los diferentes movimientos de solidaridad. Por ellos pasa una amplia y generosa demostración de la fraternidad humana.

Finalmente, es urgente asumir una nueva responsabilidad frente al futuro inmediato de nuestro mundo y de la humanidad. Un ideal moral que nunca dejó de ser el horizonte al que la experiencia humana caminaba, sabedora de que hay ciertos mínimos innegociables, como son, por ejemplo, los que recoge la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

EUROPA Y LA GLOBALIZACIÓN CULTURAL

Ján Figel

Los efectos de la globalización y de las sucesivas ampliaciones de la Unión Europea —combinados con los de la mayor movilidad y los de antiguos y nuevos flujos migratorios— han modificado profundamente las interacciones entre las culturas, las religiones, las etnias y las lenguas, tanto en Europa como en otros lugares. Para muchos ciudadanos, es cada vez más difícil situarse, reconocerse, en una diversidad cultural considerada demasiado amplia, demasiado repentina, que se vive desde demasiado cerca. Si no se tiene la capacidad de aunarla, la diversidad se convierte en una fuente de repliegues y miedos, esos mismos repliegues y miedos que suscita a veces un proyecto europeo que no se entiende bien.

A veces, la globalización se percibe como un factor de normalización y una amenaza para las creaciones culturales, en particular las que provienen de culturas minoritarias, que no son «competitivas» en el mercado local o internacional. No obstante, es obvio que la globalización de los intercambios y el rápido desarrollo de las telecomunicaciones también facilitan el acceso a los demás y a su producción cultural, individual o colectiva, provocando la ilusión de un mundo más pequeño de lo que en realidad es. Más en general, los mayores flujos de intercambios y de interacciones entre las economías, los pueblos y los individuos crean riqueza, y Europa es muy partidaria de ese movimiento.

Aun cuando la Unión Europea es un socio de la globalización, también exige que se controlen los efectos de esta, y que sea más inclusiva y respetuosa de la diversidad cultural. El papel de la Unión Europea en la gobernanza mundial es precisamente tratar de contribuir a los reequilibrios fundamentales que hacen posible un desarrollo realmente sostenible.

Dentro de la Unión Europea, es probable que la memoria haya contribuido en gran medida a nuestro apego a la diversidad cultural, que es uno de los pilares de la integración europea. Por otra parte, compartimos ese apego con muchos otros países de todo el mundo, como hemos podido comprobar recientemente en el gran consenso internacional que la Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales ha suscitado en la UNESCO. La diversidad cultural enriquece nuestras sociedades, y si estamos de acuerdo en el valor intrínseco de esa diversidad, debemos no sólo preservarla, sino también aunarla, tanto para fomentar la cohesión de nuestras sociedades o para profundizar en el proyecto europeo como para lograr la estabilidad y la paz en el mundo.

Tener acceso a la cultura propia y a las diversas culturas del mundo

La comunidad internacional ha reconocido en repetidas ocasiones la doble naturaleza de los bienes y servicios culturales, que intervienen en la expresión de la cultura de un pueblo, incluso en su afirmación, y al mismo tiempo tienen un valor económico. El aumento de los intercambios mundiales incrementa, más que nunca en el pasado, nuestras posibilidades de acceso a las obras culturales de todo el mundo, las más variadas y lejanas.

En el contexto dual, específico de la Unión Europea, en el que conviven la integración regional y la globalización, surgen nuevos retos y nuevos interrogantes en cuanto al futuro de las culturas y las expresiones culturales. ¿Es posible promover un desarrollo equilibrado del diálogo y los intercambios culturales en todo el

mundo y evitar las tendencias hacia la hegemonía cultural y la pérdida de identidad, fuentes ambas de conflicto entre las personas? ¿Serán capaces los países o las uniones de países de mantener su voz cultural y, por tanto, su existencia, en particular mediante políticas públicas, o se verán forzados a renunciar a su capacidad de acción en el ámbito de la cultura, o a una parte de ella, en beneficio de normas internacionales sobre el comercio y las fuerzas del mercado?

A la vista de lo que está en juego, puede entenderse que la cuestión de la diversidad cultural se haya convertido en uno de los principales temas de debate a escala europea y mundial en los últimos años. La Unión Europea fue, sin lugar a dudas, una de las primeras en reconocer el carácter dual de los bienes y servicios culturales. El tratado constitutivo de la Comunidad Europea establece que ésta tendrá en cuenta los aspectos culturales en su actuación (artículo 151.4). La Comunidad, a través de sus políticas —en particular, culturales— trata de que los europeos tengan un equilibrio entre una apertura enriquecedora a las culturas del mundo y un acceso indispensable a nuestras culturas de Europa. La cooperación cultural en Europa se fomenta a través del programa Cultura 2000, que en 2007 se sustituirá por un nuevo programa. La diversidad cultural ocupa un lugar destacado incluso en la divisa de la Unión Europea: «Unidos en la diversidad».

La limitada actividad de la Comunidad Europea en el terreno de la cultura —puesto que el Tratado excluye la armonización— y su obligación de respetar y promover la diversidad cultural reflejan la preocupación de los Estados miembros de la Unión Europea en lo que se refiere al proceso de integración regional. Y, sin embargo, al mismo tiempo los líderes políticos europeos destacan a menudo el papel esencial que la cultura puede —y debe— desempeñar para reforzar el sentimiento de pertenencia y proyectar una imagen internacional de Europa.

La Unión Europea ha proyectado sus opiniones a escala internacional, ámbito en el que hasta hace poco tiempo las expresiones culturales y su contribución al desarrollo sostenible no gozaban de un reconocimiento específico. La Convención de la UNESCO sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, adoptada en 2005, ha venido precisamente a colmar ese vacío jurídico en la gobernanza mundial, pero, más aún, ha permitido unir a la comunidad internacional, con una participación y un consenso sin precedentes, en torno a principios comunes dirigidos a la protección y la promoción de la diversidad cultural. Actualmente nos hallamos en el proceso de ratificación

de esa Convención, a fin de que el considerable movimiento de convergencia de octubre de 2005 prosiga a lo largo de toda la aplicación de ese texto fundador.

El próximo reto que tenemos que afrontar consiste en pasar de la protección y promoción de la diversidad cultural a la delicada tarea de desarrollar un auténtico diálogo intercultural. En un contexto cada día más multicultural, valores compartidos como la libertad, la igualdad, la tolerancia y la solidaridad, que cohesionan nuestras sociedades, no pueden sostenerse si no concedemos mayor preeminencia a la promoción del entendimiento mutuo y el diálogo entre las diferentes culturas que constituyen Europa.

La Unión Europea trata de promover el diálogo intercultural

Para revitalizar el proyecto europeo no cabe duda de que es necesario un diálogo nuevo y más intenso entre las instituciones europeas y el ciudadano. Sin duda alguna, es aún más necesario un diálogo entre los ciudadanos mismos, que sólo podrán reconocerse como ciudadanos europeos si hay una unidad respetuosa de su diversidad. El diálogo intercultural no sólo es una exigencia para la cohesión de nuestras sociedades, cada vez más multiculturales, sino también una prioridad política sostenible para la integración europea. Asimismo, es ya un elemento fundamental para la afirmación concreta de la contribución que la cultura puede aportar a Europa. En efecto, el diálogo intercultural contribuye a alcanzar varias prioridades estratégicas de la Unión, en particular respetando y fomentando la diversidad cultural, fomentando el compromiso de la Unión en favor de la solidaridad, la justicia social y una mayor cohesión en el respeto de los valores comunes en la Unión Europea y, por último, permitiendo a Europa hacerse oír mejor en el mundo y establecer una cooperación eficaz con los países vecinos.

El diálogo intercultural tiene lugar tanto en la escuela como en la empresa, en el teatro como en los estadios de fútbol, en la vida de los barrios como en la movilidad de las personas al otro lado de las fronteras, en los medios de comunicación como en el arte. No nos equivoquemos: ese diálogo no es algo tan obvio. Tal vez sea fácil, casi natural, allí donde las personas se sienten suficientemente tranquilas y sienten que se valora su identidad y el lugar que ocupan en la sociedad. En cambio, ha de desmontar múltiples prejuicios y superar tensiones y miedos allí donde la diferencia cultural se pone como excusa para justificar diversos tipos de malestar, en particular económico y social, y es instrumentalizada por causas que en muchos casos le son totalmente



ajenas. En ese caso, la diferencia cultural se convierte en una máscara que se coloca sobre la pobreza, la marginalización o la exclusión.

La Unión Europea contribuye desde hace mucho tiempo a la promoción del diálogo intercultural, tanto en sus relaciones exteriores como dentro de la Unión. Ciertamente, lo que hemos logrado a través de nuestros programas y nuestros instrumentos es poco visible, pero también, simple y llanamente, demasiado poco para responder a las exigencias políticas. Estamos decididos a trabajar más y mejor en torno a una prioridad duradera. No podemos hacerlo solos. Si queremos hacer frente a los retos, debemos desarrollar nuevas relaciones de cooperación.

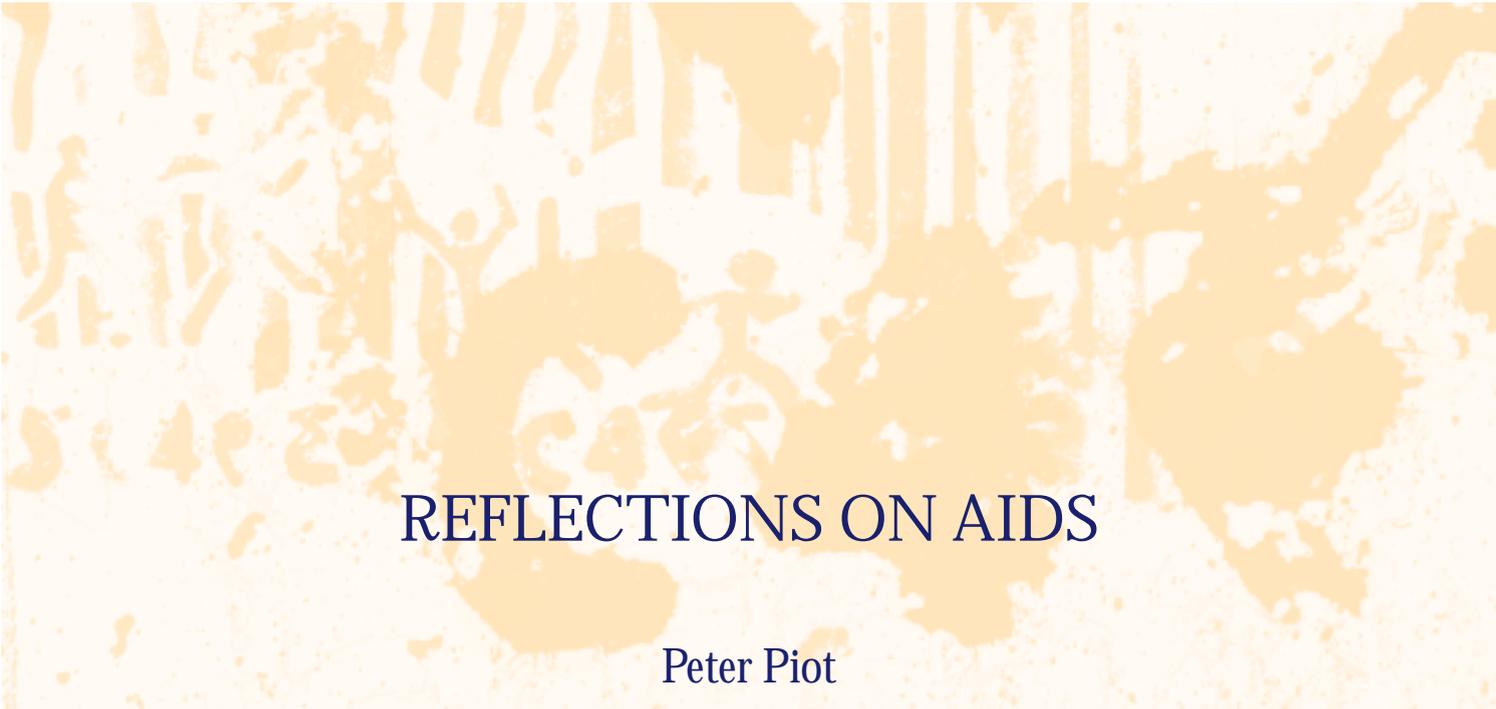
En la Unión Europea, cada uno tiene su papel y, en consecuencia, su responsabilidad para promover ese diálogo intercultural. No cabe duda de que el papel primordial corresponde a los ciudadanos, que son los principales actores del diálogo. Para lograr que participen en él, debemos contar con la participación activa de la sociedad civil en el sentido más amplio: el sector cultural (agentes, industrias o fundaciones), la comunidad educativa (desde la escuela hasta la universidad, pasando por la formación profesional), los organismos para la juventud, los organismos deportivos, las ciudades, los medios de comunicación o los círculos empresariales. Las autoridades públicas también tienen un papel, y al mismo tiempo han de trabajar en estrecha colaboración con la sociedad civil para tratar de llegar a los no convencidos.

Las situaciones nacionales son muy variadas. Mientras que algunos Estados miembros descubren los

primeros fenómenos de la inmigración, otros tienen una larga tradición que ha configurado unas sociedades cada vez más multiculturales. Dentro de un mismo país, las realidades regionales también son diferentes, al igual que la experiencia de las ciudades difiere de las de las zonas rurales. Sin embargo, a todos los niveles, las autoridades locales, regionales y nacionales contribuyen a promover el diálogo intercultural, desarrollando, en colaboración con la sociedad civil, políticas e instrumentos. En ese contexto, la Comisión Europea ha propuesto que se declare el año 2008 Año europeo del diálogo intercultural. Al promover el diálogo intercultural, espera que los ciudadanos de Europa adquieran los conocimientos, las cualificaciones y las aptitudes que les permitan controlar un entorno más abierto, pero también más complejo, y resolver las dificultades y las tensiones para poder aprovechar las ocasiones que les ofrece una sociedad de ese tipo, no sólo en Europa, sino en el mundo entero.

Por último, la Comisión pretende resaltar el papel de la cultura como piedra angular de la integración europea. Para el próximo año está previsto iniciar un amplio debate sobre el futuro de la política cultural en Europa. Confío en que recibiremos muchas y variadas contribuciones que nos servirán de guía para la futura orientación de nuestro trabajo. La diversidad cultural y el diálogo intercultural son dos pilares necesarios para una transición fructífera hacia el desarrollo sostenible y la estabilidad. Parafraseando a Jean Monnet, uno de los padres fundadores de Europa, no debemos encarar la capacidad de Europa para hacer frente a estos retos con optimismo ni con pesimismo, sino con determinación.





REFLECTIONS ON AIDS

Peter Piot

I was asked to give my reflections on the AIDS epidemic, which I will do. But I will not only reflect on the past, on where we come from, but also look into the future to discuss where this epidemic is going as well as our response to it. When I look at the past, my own history of AIDS had its moment of illumination, of breakthrough, in 1983, when I was working in Kinshasa, in one of the biggest hospitals of the African continent, called Mama Yemo, after the mother of President Mobutu. What I saw, when I walked into the hospital, was all these young men and women, some of whom were of my age then. They were totally emaciated and they were dying there. The wards in Internal Medicine were full of these people and people didn't even know outside Zaire. Then I suddenly saw, this is bad. This disease is transmitted heterosexually.

Let us not forget that until then we had thought that AIDS could only be transmitted sexually between men, or through contaminated needles. But when I saw all these young women and men, I said to myself this is transmitted heterosexually too. And so it is really going to change the demographics and the way that we will have to look at this epidemic. But even then I had underestimated what this epidemic would turn out to be. But what I knew was that I wanted to spend the next few years of my life fighting AIDS —and these next few years have become now over 20 years. This epidemic has surpassed my worst fears, in almost every way, ever since.

When you think that this is without any doubt a new epidemic, but in just 25 years about 65 million people have become infected with HIV. All connected

with each other. In some way or another, because they had sex with each other, because their mother had it and they were born with it or they got a blood transfusion from someone who also had it or they were sharing needles, while injecting drugs. I mean that's it! There are no other ways of transmitting HIV.

So, this is a story of globalisation. This is also a story of all people related to each other. 65 million people, just think of it. It's incredible! In such a short period of time, because from an historic perspective 25 years is nothing. So, 65 million people in 25 years and AIDS has now become, I believe, one of the make-or-break challenges of our century. It is not any longer in the category of public health problems. Of course it is a disease, but it is now in the category of climate change and of mass poverty.

When I was in New York two weeks ago, during the Millennium + 5 Summit, 160 Heads of State and Heads of Government were together at the United Nations, discussing, of course, the reform of the United Nations system and I will come back to that because that is really important. But they were also discussing the progress made towards the so-called Millennium Development Goals that were agreed upon in the year 2000 among all the countries. And what was clear is that if AIDS is not brought under control in developing countries, they will have no chance to get out of poverty, to achieve universal access to education, to reduce maternal, child mortality, etc., etc. In other words, just as with climate change —if the whole world becomes a desert or whatever, all the other activities will not be possible. If AIDS is not under control

there will not be the people to ensure the development of societies. So, we need to look at it, at AIDS, not only as, let's say, a medical and a health issue, but put it within that broader context. And this is why, for some years, I have emphasized that AIDS is exceptional and unprecedented, both as a crisis today and as a threat into the future. A few years ago, the SARS epidemic in Asia —at the end of the day, only a few people had this disease, but how this epidemic of SARS destabilised economies. However, that only lasted a few months—unlike the AIDS epidemic. Maybe we will have an epidemic of influenza at a global scale soon, who knows, maybe not.

You know, my fellow countryman, Ilya Prigogine, got a Nobel Prize for Physics, because among other things he demonstrated that it is impossible to predict the future, through the chaos theory. At some point anything can happen. But, with AIDS, what we know for sure is that the consequences for societies are enormous just from the spread that has taken place to date, even if we bring the epidemic under control today. So, let me give you a few reasons why this AIDS epidemic, from a worldwide perspective, is so exceptional.

First, let's be clear, we are only at the beginning of this epidemic, from a historic perspective. The AIDS epidemic is still expanding worldwide. What started as a problem in Western countries —basically it was discovered in the United States— is now seen often as an African problem. But today where is the fastest growing epidemic of HIV in the world? It is in the countries of the former Soviet Union. It is in Eastern Europe, it is in Central Asia, in countries that have seen a breakdown of their whole social system and where it is driven by injecting drug users, by fairly cheap heroin. They were classic transit countries for drugs and now they have become consumers. And it is an epidemic concentrated among young people, teenagers, schools, and driven by a very sophisticated marketing of heroin—and now there is a sexual spread of HIV. Russia alone has already over 1 million people living with HIV and not much is being done.

When we look at India, at Vietnam, at China, at Indonesia, the mega countries in terms of population, one province in China or a state in India can be one hundred million people, many times the population of my country, Belgium, 10 million, or here. And there too we see epidemics that continue to expand. In Southern Africa, we have countries where over 40% of all adults are HIV positive. Swaziland has the world's record, with about 46%, in other words, nearly one out of two. This is something that we did not think was possible 10 years ago. We thought, ok, that is possible in the so-called «high-risk» populations, when you have a population of sex workers or of injecting drug users, ok.

But in the population at large this is where we are. South Africa has already 6 million people living with HIV, of a population of about 40 million. It puts an incredible burden on the economy, on the health system, in addition, of course, to all the suffering of people. So, the first thing is that the epidemic is still expanding, geographically and within certain countries.

Secondly, the AIDS epidemic is exceptional because its impact is devastating and it has, what we could call, knock-on effects across generations. What do I mean by that? First of all, most diseases, who are they killing? It's either the young or the old. In between, you know, for young adults there are other reasons such as suicide, car accidents and things like that. But it's not normal to die then. AIDS hits and kills people at an age when they are most productive, but also when they are reproductive. This is why the epidemic has a trans-generational impact. If you have adults with HIV, you will have children that are born with HIV and we have those who are left behind.

One of the biggest impacts of the AIDS epidemic, in the heavily affected countries, is orphans who are left behind. We have, for example, in a country like Botswana or in Swaziland, one out of four households headed by a child —a 14 year old girl or a 15 year old boy. They are the heads of the household. Altogether, in these countries about 1 out of 5 children is an orphan, primarily because of AIDS. That creates a terrible problem in society. We have seen that before during war time or when coming out of wars. But then wars usually end at some point in time. With AIDS the number of orphans continues to grow and grow unless the parents are given access to life-saving antiretroviral therapy.

And AIDS has impacts on the economy, both in terms of individual businesses and agricultural production and so on. For example, in 2002-2003 Southern Africa was affected by a major drought and agricultural production went down. There was an enormous food crisis and famine. But it was not only the weather that was the cause of the food crisis, it was also AIDS, because of the large number of adults who had died or were sick, which cut agricultural production. So, in other words, AIDS has a long-term impact on the economy, on poverty and so on, far beyond any other disease.

Thirdly, AIDS is historically unprecedented in terms of the challenges it poses to public policy, to action and to science. Why is that so? Simply because it is associated with sex and drugs. That's what makes it difficult to discuss in every society. I have been in many countries in the world and I often hear people say: «Well, you know, in our society it is difficult to



discuss these things and to talk about sex and so on.» When it comes really to sex and sexuality, gender inequality, homosexuality, drug use, all these are very difficult issues and they are fuelling the shame, the denial, the stigma that are associated with AIDS and this delay action. That is why, you know, when you have something that is transmitted through air or because someone coughs, that is considered a very honourable type of disease! You catch it on the bus, on the metro, wherever. But if it is something like HIV infection, notions of sin, of guilt, of shame come in, both for the individual and for society and this makes it so hard to tackle AIDS effectively. This is the reason why we have such a huge global epidemic. It is actually the result of inaction at all levels in many countries.

Fourth, there are no simple solutions to AIDS. It is a very complex issue, both on the medical and scientific side. Just think of treatment. One has to take at least three different drugs. But, the same is true for prevention; it's not just one thing. It is a complex issue.

And, finally, there is one other major way in which AIDS has proven to be exceptional, this time in a positive way and that is the exceptional mobilisation the epidemic has led to. Which other epidemic, which other disease has seen this kind of activism, of political mobilisation? Especially by people living with HIV as well as by the groups and communities mostly affected, such as sex workers or gay men. In several countries now we see a very broad front dealing with AIDS. Take South Africa, where the Government's response to AIDS has been rather slow and we see a very unlikely coalition of actors in society fighting against AIDS. It's a coalition that involves the churches, particularly the Catholic and the Anglican; the Communist Party of South Africa; the trade unions; the Chamber of Mines; AIDS activists, people living with HIV. It would be impossible to bring all these people together for anything else. But, they have agreed on one thing: AIDS is a threat to our country and we must work together to defeat it. That is what I feel is also the beauty of AIDS.

Once you see how important it is, you can make coalitions on the basis, let us say, a common minimum programme that is the key to success. Business has become more and more involved in AIDS, particularly in the heavily affected countries, because business feels the impact on the bottom line. If you do business in a country where 40% of the workforce is HIV positive, I mean, that changes completely your environment, your business and your workforce. I also have seen the personal commitment of top leaders in many countries. Today, there are over 40 countries in the developing world, where the President, the Vice-President or the Prime-Minister are personally leading the effort against

AIDS. In many countries the Office, the Secretariat or the Commission that is dealing with AIDS is in the Office of the President or the Office of the Prime-Minister. In all the countries that have been successful in this fight against AIDS there is this kind of political management structure that they have adopted. It's always the same story. It's a combination of strong leadership at the top, and a broad coalition with the community that is affected.

We have also seen some exceptional results that, frankly, 5 or 10 years ago we would have thought as being impossible to achieve. Let me give you a few examples. One is the price of drugs, of medicines. It is now 9 years ago that the first effective therapy against HIV infection was discovered and was proven to work. The price then was about, in euros, 12.000 to 13.000 euros, per year, per person, which is a lot of money for our countries, impossible for the poor countries. Today, exactly the same drugs you can have for 150 euros a day, in other words for half a euro a day! We in UNAIDS have personally have negotiated over the years a 90% reduction in price from the pharmaceutical companies for developing countries. We have seen also that the international trade laws that regulate intellectual property protection, the so-called TRIPS Agreement, say today that for an emergency like AIDS a country can bypass intellectual property laws. Of course, provided that it gives adequate compensation to whoever owns the patent, that is clear. That is an example of how AIDS has really changed the rules of the game.

We have seen it also in terms of money. I remember that in 2000 there was a big conference on AIDS in Durban and I said: with the kind of money that there is today available to fight AIDS, there is no way we can stop this epidemic. When UNAIDS started, nearly 10 years ago, about \$300 million were spent on AIDS in developing countries. This year it will be \$8 billion. But with \$300 million, I mean, that's peanuts in terms of worldwide action. So, I said: «It's time to move from the «M» word to the «B» word. From millions to billions!». I got phone calls from people in charge of international development agencies saying that somebody in my position should not make this kind of irresponsible statement! That was only 5 years ago and today there are billions. It's possible. If there is the political will, if there is the societal drive. It is possible. The exceptional nature of AIDS makes it possible.

There is now something that one could characterise as a global movement on AIDS. It is, I would say, of the same family of movements that we have seen during the last 40- 50 years, nearly like the movement for environment, for women's rights, against apartheid and so on. So today we are entering in a new

phase in this AIDS epidemic. One, as I mentioned, there is a globalisation phase. It's not any longer Africa and a bit of Europe and America. It's a global problem. Two, we see a feminisation of the epidemic. Let's not forget, for years after AIDS was discovered in 1981 this was a problem of white, middle class, gay men. Today, nearly 50% of all people living with HIV are women. In Africa it is close to 60% and when you consider the 20 year old in Africa, it is an even higher, about 70%. This is also a new fact that we have not really incorporated into our strategies. Because our strategies to deal with the sexual transmission of HIV are basically that you have no sex or you postpone sex to a later age, as a girl or a boy; being faithful to your husband, wife or partner; and thirdly to use a condom to protect yourself. Now, all these strategies depend, to a very high degree, on men and what males are doing.

Now, let's say marriage was not made for abstinence. So that's already a big problem. But also let's not forget that according to an increasing number of studies, the sexual experience or the sexual intercourse of girls is very often coercive. It's basically rape in many, many countries, in a climate of sexual violence. Also being faithful depends on both partners. If I'm faithful and my partner is not faithful that is not very useful to me, because then I undergo the impact of the unfaithfulness of my partner. So, we have a problem here in terms of what we do and we are confronted with the need to address something that is very uncomfortable and very fundamental in society all over the world and that is the relationship between men and women.

The third trend in this phase is that we seem to be starting to see the full societal impact of the epidemic, for instance in Southern Africa, as I mentioned, with poverty, orphans and food insecurity. But the fourth difference in terms of the AIDS epidemic today is that we are starting to see results. We are starting to see the impact of our efforts in a positive way. The first successes in the fight against AIDS were in the West where gay communities took their destiny in their own hands and made sure that, you know, they were the first affected, but they were the first ones to defeat AIDS, to bring it down, through community action, with the support of governments, of course. But today almost in every region —excepting Eastern Europe— in Asia, in sub-Saharan Africa, in the Caribbean, in Latin America, we have countries where today less people become infected than 5 years ago, than 10 years ago and also more and more people with HIV have access to antiretroviral therapy. So, that is really important.

Moving to the future, today we are entering a new phase in the global response to AIDS, where we have really a triple momentum, I would say. First, there is a

political momentum, a momentum of leadership. I've mentioned already that over 40 Heads of State or Heads of Government are personally leading the efforts against AIDS. But also today it is fair to say that when global leaders meet, AIDS is on the agenda. In fact, today it is hard to imagine a summit, a political summit where AIDS is not on the agenda. For example, the African Union devoted a whole session, behind closed doors, to AIDS in January, in Abuja. Of course, also in the United Nations summits.

And in January 2000, the UN Security Council for the first time discussed a health or social issue — and that was AIDS. It was not only important for the AIDS issue, but also it was a defining moment in the broadening of the concept of security. Where security, traditionally, has to do with conflicts, war, the absence of peace, classical security threats, today the concept of security has widened in the sense that issues like big epidemics, such as AIDS are equally a threat to stability and security. Therefore, AIDS is now a regular issue on the agenda of the UN Security Council. The G8 Summit at Gleneagles had a very strong statement on AIDS and a lot of discussions and commitments on this and so on. We also had a meeting a few weeks ago, a so-called UN-ASEAN Summit. ASEAN is the Association of Southeast-Asian Nations and where AIDS has been a very difficult issue to discuss, except in Thailand, and for the first time AIDS was one of the three issues that were on the agenda. And it was at the level of Prime-Ministers and the Presidents and the King, in the case of Brunei.

Secondly, there is a financial momentum. I mentioned that when we started with UNAIDS, about \$300 million were spent on AIDS in developing countries. This year this will be about \$ 8 billion and here I think that the biggest change was about 3 years ago when President Bush in his State of the Union Address devoted not only quite some time on AIDS but he also promised that the US would give \$15 billion over 5 years to the global fight against AIDS. Suddenly we went into the billions, which really needed the leadership of the most powerful nation in the world and other nations have followed. Tony Blair, the UK's Prime Minister, made a similar commitment.

Very importantly, many developing countries and middle-income countries have started to spend money of their own on tackling AIDS. Brazil was the first one, something which had already started in the 1990's. Brazil was not only one of the first countries to spend massively on AIDS prevention but also as soon as antiretroviral treatment became available the decision was made —against all odds and against the advice of almost everybody— to provide it to all their citizens for free. This was the result of a combination, I would say,

of the leadership of President Cardoso and of very strong community action and activism. Again a broad coalition, gay rights groups, women's groups, just name it, they came together. There was even a vote in the Brazilian Congress on this.

Today of all the developing countries, Brazil is probably the one with the most advanced AIDS programme, both for treatment and prevention and for the engagement of civil society, which makes me think that it is sustainable; that it doesn't depend on one government. We saw that the Government changed, to President Lula, but the AIDS programme just continues. It is, what they call, a non-partisan political issue. It doesn't matter which party will be in power. It is part of the core business of society and that's how it should be.

Thirdly we have a momentum of results that are starting to come. I mentioned that treatment is becoming more widely available. It's still not enough, I can tell you. There are 6 million people today who absolutely need treatment for HIV in the developing world but only about 1 million have access to that treatment. But that comes from 400,000 about eighteen months ago. So there is big progress, but there is a long way to go. And as I said, we now have, on every continent, countries that have good results. Take the Caribbean, there's been good progress in the Bahamas. And I mentioned Brazil in Latin America. In Asia we have Thailand, we have Cambodia, a country that came out of genocide, of civil war, of horrible times, and they made it. And in Africa, Uganda, Kenya, Ghana. We have more and more countries where their AIDS epidemic is on the decline.

But success? I would say that nobody has had success up until now because success would mean we stop transmission and we have an HIV-free young generation and that we have everybody with HIV having a good life, healthy life, treatment, non-discrimination, we would have all the orphans with support, a roof and so on. We are not there yet. So, in other words, today we can say, with confidence, that AIDS is a problem with a solution; that we can do something against it, if there is leadership and if we use resources against it. So, for the first time, it is within the grasp of all of us to really reverse the epidemic.

And let me now go to the last part of my speech and that is to briefly go over what are the elements of success. Because we have enough experience now, we have a very clear picture of what is needed to be successful. First, something that no money can buy and that is leadership. Without the leadership, the determination, you can't do anything. That is, of course, not only true for AIDS; that is true for everything. But, here I would say

that it's the leadership, at the top, in a country. This should be an issue for every President, every Prime Minister. But also leadership at the community level and we know that without the engagement of civil society it's not going to work. So that is the first one. And it's a challenge to continue that momentum.

Secondly, of course, there is money, which is linked to leadership. Here my biggest worry is the following, it's two fold. One is that although we have got now quite a reasonable amount of money, it is not enough. I would say that we estimate, in UNAIDS, that the world needs about \$20 billion annually by 2007 to deal with the AIDS epidemic completely and we are half way. The glass is half full, one can say. So, we have to fill the other half. That money should not only come from the rich countries, no it should come also from the developing countries that are affected by AIDS because it's about their survival. It should perhaps come under the defence budget, for which there is never a shortage of funds! So there is a need to increase the funding, to sustain it.

And a big requirement for this will be that we have to show results. We need to show that the money that is there today is well spent, reaches the people who need it, and has real results. And sometimes one can say, when you think of \$10-20 billion, what can I do? I, as a small organisation or as a small country? We can all contribute by being very specific and all this together will make a difference.

The third element for success is that we should not rest until we have really universal access to HIV treatment and to HIV prevention. And here, on both fronts, the distance we have to cover is absolutely enormous. Again, we are hitting against issues such as in Mozambique where do you have the number of nurses and physicians who are needed to deliver the services? But you can also do a lot by thinking out of the box, you don't necessarily need a doctor, you don't necessarily need a nurse to organise a large-scale treatment programme or a large-scale prevention programme. You can make use of other institutions, particularly where there are so many unemployed people and the largest under-utilised resource are people living with HIV themselves. And I've seen it can work. I've seen it in Swaziland, in Kenya, in Uganda, be it at the Church, a group of positive women, as it is called, or a traditional chief, in Swaziland. They are organising people with HIV and the role of the doctor is the role of a manager —making sure the quality is there, that they know which drugs are going to be dispensed and all that.

That leads me to the fourth point that I see as a big challenge for us and that is making the money work



for the people. This is now the main job for UNAIDS. That is what I tell our staff: we have to make the money work for the people. In other words, all this money making sure it gets there where it needs to make an impact and that, in the first place, doesn't have so much to do with medicine, but with management, with transparency, with good accountability. That is our big job, that is why we work, both with governments and with community groups, as UNAIDS.

For the long term we need two things. One is technological innovation. There is still no vaccine. It has been announced many times since 1984, since the virus was discovered. We have been hearing that in 5 years we will have a vaccine, in 5 years we will have a vaccine, and today we still hear the same thing and we still don't have one. I guess it will be a combination of hard work and luck. As often is the case in scientific discoveries both are necessary. A second need, besides technology, is some profound societal changes and I will mention some of them. I mean, as long as a society is homophobic there is no way that one can really organise prevention programmes for men who have sex with men. It's impossible. And as long as women are worth less than cattle, like in some societies, there is no way that we can really go into some serious HIV prevention in the long run.

So, what I have just described to you is not only what I believe to be necessary to deal with this epidemic, but it is also the agenda of UNAIDS. As you heard we are a very unusual coalition of 10 organizations in the UN system, including the World Bank, the World Health Organisation, the International Labour Organisation. Why is that so? Because we believe that in today's world, each organization has to contribute to the fight against AIDS. Take the International Labour Organisation. AIDS in the workplace, in each business, in the public sector; it must be an issue. First for your own employees, a healthy and safe workforce, but also because this is a way to have a major influence on what is going on in society. And then of course the World Health Organisation for treatment. UNICEF, for children and orphans. UNAIDS brings everybody together. We have the same message. There is a distribution of labour, so that we don't waste our time in terms of duplication or gaps and so on.

That is the theory, in practice it's not always that easy, as you can imagine. But we are really focusing now on supporting developing countries to implement their programmes and working in a complementary way with the Global Fund to Fight AIDS, TB, Malaria, which is an investment fund that came out of the Special Session of the UN General Assembly in 2001. The Global Fund gives the money. But money isn't everything. You need the systems to make it work. I would say that I am very proud also at a time when we

speak a lot about the need to reform the United Nations to make it more efficient, we are really ahead of that. We are the best example of UN reform today. By reducing the waste of bureaucracy and the transaction costs and that is also something that I never thought I would ever deal with that. I am just a doctor; I'm in this job because I want to defeat AIDS.

So, let me conclude, by saying that AIDS is truly unprecedented as a crisis, as a threat to development. It does, as I said, belong to a different category of problems and that is why it requires such an exceptional response and a broad front. Problems of this magnitude cannot be solved only by the AIDS community or doctors, it requires a broad front. And as I've said, it is here where everybody needs to come together: from the government side, from the business side, from the community side, the religious side, it has to become one front to work together. And, of course, there are all these reasons to disagree, little fights here and there, but they should be at the margins. We should not forget why we are doing this and why we are coming together.

Finally, I would say that we have a historic chance in the next few years to really make an impact and to achieve results. Not only to reduce the suffering of the millions of people that are affected, but also to safeguard the future of entire nations, particularly in Africa, but increasingly outside. I think that the European foundations, in general, could do more because each of them has something specific and unique to offer. And never think: we are not in the medical field, so we have nothing to do with it. No! AIDS is really an issue where one needs multiple types of action. Tackling AIDS should become the core business of all of us.

RESUMEN

Pese a tratarse de una epidemia conocida apenas hace 25 años, el VIH ha infectado ya a 65 millones de personas convirtiéndose en una pandemia mundial que aún se está propagando. Sus víctimas han sido, principalmente, hombres y mujeres jóvenes de todos los países, pero sobre todo incide económicamente en los países pobres. Por otra parte, aunque está siendo un reto para la política sanitaria de todo el mundo, dado que no es fácil acabar con esta enfermedad, ha supuesto un notable activismo de la sociedad nunca visto antes. Por esto se ha producido un política general de lucha contra la misma en la que han colaborado más de 40 jefes de gobierno, invirtiéndose grandes cantidades de dinero gracias a todo lo cual empiezan a verse resultados.

En la versión electrónica de *Pliegos de Yuste* (<http://www.pliegosdeyuste.com>) se hallará la versión castellana de este artículo.

IS THERE A SPECIFIC EAST CENTRAL EUROPEAN WELFARE CULTURE?

Zsuzsa Ferge

The «Homo Sovieticus»¹

A WIDE range of writings has been dealing with the legacy of the Soviet totalitarian system. Part of it analyses how it marked and distorted the personality of people under totalitarian rule. The authorship of the term *Homo Sovieticus* itself is under debate. It is usually credited to Józef Tischner, Polish priest and important Catholic philosopher. Others trace the authorship to Aleksandr Zynoviev, Soviet philosopher. Whoever coined it, the term is not «value-free». Its use is double-faced, and its overall legitimacy is dubious.

The list of alleged character defects is long. Very early after the regime change M. Marody (1992) put forward the thesis that the morality of people was seriously undermined by the totalitarian system, that «learned helplessness» was a main feature that created obstacles to entrepreneurship, weakened individual responsibility, and made people expect everything from the state (Marody 1992). Some years later a study of P. Sztompka (2000) summarised quite a few of these defects under the term *civilisational incompetence*. This incompetence supposedly dominated economy (paralysing entrepreneurship), politics (blocking the emergence of citizenship), and everyday life (stifling all concerns with everyday virtues of civility). It resulted in «primitive egalitarianism», and in «demands of welfare and social security from the state». Coercion also led to «opportunism, blind compliance, reluctance to take decisions, avoidance of personal responsibility», adding up to a syndrome of «prolonged infantilism» matched by state «paternalism» (Also Rose and Haerper 1992, Mueller 2000).

There is some truth in the above analyses. 45 (let alone 70) years of totalitarian or authoritarian rule certainly marked people. They may be at the root of many psychological or socially ingrained attitudes. The most painful of all is (in our view) the much invoked «democratic deficit» in people's attitudes. Nevertheless, generalisations of this type are trite and unjust. The term *civilisational incompetence* seems to me particularly inappropriate. It is a variant of traditional Eurocentrism. It implies that all societies outside the heart of Europe are Barbarians. As for personal traits like opportunism or blind compliance, the political system might have imposed them on many people (or at least they simulated compliance). Still, these character defects have certainly not been the privilege of those living in East Central Europe. Moreover, inasmuch as eastern attitudes are specific, and inasmuch as there is a «civilisational deficit» there, «Communism»⁴ is certainly not the only culprit to have created them.

Historical heritage is complex. The pre-war history of Central and Eastern Europe represents a varied and often heavy legacy. The border of «Europe» —what was regarded as centre and what periphery— varied over the centuries. As Wiarda (2002) puts it, the wall, even if moving all the time, has been «a cultural wall, a religious wall, and a socio-psychological wall as well as an economic and strategic one». It meant for the periphery —with due exceptions— a longer lasting feudalism, belated and more vulnerable democratic institutions, and a widening economic gap between core and periphery. Thus if there have been significant differences in 1990 between a Hungarian and a French farmer, or between a German and a Polish mechanic, who knows how much of these had to be ascribed to «Communism» and how much to former centuries? (Let alone assumptions about «original»

national or ethnic character traits.) Meanwhile there have always been «islands of commonality». Alongside the aristocracy that was always «international», many traditional and modern professional groups have had shared «civilisational codes» before as well as after World War Two.

I would also argue that the socio-psychological upshot of decades of «Communism» is not exclusively negative. Before 1945 in most Eastern countries social relationships had been obsoletely feudal with practically unbridgeable social distances, and asymmetrical social relationships between upper and lower strata, men and women, people having high and low status. Unequal relationships were deeply ingrained, manifesting themselves not only in forms of communication and addresses, self-humiliating words, but also in body language (deep bows, kissing the hands of the master, etc.) These asymmetries have been radically reduced since World War Two. Most of these changes are probably irreversible: interpersonal attitudes were not imposed from above but have evolved spontaneously on the basis of post-1945 societal changes that finally shattered feudal structures. The new generations have been socialised according to new behavioural codes. By now these codes are at least in a majority ingrained, are in line with the new democratic institutions, and are even (for instance in case of women or children) safeguarded by law. Some of the character defects mentioned above merit special attention here as they relate values and attitudes toward the welfare system. Accusations about «primitive egalitarianism», or «demands of welfare and social security from the state» because of «learned helplessness» have a direct bearing on the issue. I shall focus first on allegations about the attitudes of a pampered population relying entirely on a profligate and paternalistic state.

Ironically enough these allegations are not new. Identical or similar arguments have been used (just to give some examples) to prevent the institutionalisation of social security in the French Parliament at the turn of the 19th and 20th centuries (Hatzfeld 1971), or to attack welfare arrangements in Sweden in the sixties, in the UK during the Thatcher era, or since decades in the US (Segalman and Marshland, 1989). All this was duly analysed and ridiculed long ago by Hirschman (1991). Similarities over time and space are uncanny. A text published in 1971 of a British author is almost word-perfect: «The moral fibre of our people has been weakened. A State which does for its citizens what they can do for themselves is an evil State; and a State which removes all choice and responsibility for its people and makes them like broiler hens will create the irresponsible society» (Boydes 1971, Introduction)⁵.

The thesis about the lack of individual self-reliance as caused by «Communism» forgets at least two facts. It ignores the history of public social protection in the «core» European countries where public demand played a large role. And it forgets that in the second half of the 19th century East Central Europe was closely integrated to «Europe» adopting similar public policies. The beginnings of social security in the last third of the nineteenth century were largely contemporaneous east and west, or at least there was no startling lag. To give just one example: within the Bismarckian social insurance system the first law covering health was enacted in Germany in 1883, that on accidents in 1884. The respective Hungarian laws were enacted in 1891 and 1907 (Szikra 2004). It may be worth noting that even the best-known studies on European welfare systems like that of Peter Flora (1981) or Hugh Hecló (1984) while talking about «Europe» usually overlook the developments in East or East Central Europe.

After an early start social protection developed slowly in ECE until the second World War due to conservative politics, slow industrialisation, rigidity of the social system. It remained restricted to a minority. Czechoslovakia was, and has remained in many respect a significant exception. After 1945, or rather, from the 60s on, the institutions of social security developed rapidly all over the region in a sort of welfare competition with the West. Development was motivated by the idea of social «catching up» with the West, by the need of political legitimacy, and by a real or rhetoric ideal of assuring mass well-being. Yet even after several decades of state socialism the «communist» social protection system never approached Western standards (Therborn 1995).

Thus despite early acceptance of the «European model» the socialist paternalist state is a legend. The main missing elements were democracy (legal basis, participation), lack of the spirit of care and compassion, and lack of concern about levels of adequacy. There remained in each country large uncovered areas of the social «risks». Hungary for instance was relatively good in family policy, but help with first homes was missing, social work was practically banned, provision for the unemployed was non-existent. *The state was very far from being paternalist*, much less so than in any decent western welfare state.

Learned helplessness seems to be a convenient myth, and prolonged infantilism a malevolent one. People had to have many skills to organise everyday life under conditions of a «shortage economy» and on a shoestring. Because the welfare system was defective

and rigid people had to cope with countless problems on their own. They had to find more or less unconventional solutions not only for housing, but also for all the individual or family problems that did not quite fit the public system tailored to «mass needs». They had to cope on their own without public help, social work, market solutions, or supportive civil organisations. Many collective «coping» instruments open to citizens living in a free society —from strikes to opting out from wage-work— were also legally unavailable. Only inventiveness, the opposite of learned helplessness helped people to find solutions. No doubt, illegal resistance —strikes, underground collective opposition— was rare, though ubiquitous. However, all these «unconventional» behaviours may have played a part in preparing the collapse of the system.

Accusations about the pampered population eager to have security have never been politically innocent. The need to abolish causes of «learned helplessness» — that is the need to cut back the «caring» state — was spelt out long ago. The economist J. Kornai criticised already in the early nineties the oversized «premature welfare state» that was detrimental economically and morally. The economist and many in his wake opted against putting the premature being in an incubator that would have been the logical consequence of the metaphor. They rather opted for its dumping. «The main problem with the welfare system inherited from the communist regime is that it leaves too wide a sphere of action, and a corresponding range of resources, in the hands of the government rather than with the individual. This infringes on such fundamental human rights as individual sovereignty, self-realization, and self-determination». In this view people should be responsible for themselves: «They must give up the habit of having the paternalist state think for them, and must be assisted by reformers in this «detoxification». The freedom of choice and responsibility for it is, according to Kornai, «a trivial requirement» in the United States. However, «for generations that came to maturity under the communist system, a different principle was instilled: that the ruling party-state was responsible for everything... Since the state provided for any unforeseen eventualities (e. g. illness, disability, death of the breadwinner), there was no need to prepare for the uncertainties of tomorrow (Kornai 1997: 287). A similar argument was advanced by the dean of Warsaw University: the state should be only the «facilitator of private transactions» and not the «benevolent protector of the people»: Poland must modernize and demistify the state in order to throw off the inherited inertia of the socialist era». (Krol 1997).

To conclude about the Homo Sovieticus: admitting that there may be differences in the psychological make-up of core and peripheral European countries in people's attitudes to state protection, I would argue, that

- a) the historical roots of differences (inasmuch they exist) go back much further than socialist dictatorship;
- b) the need for social protection, and the demand of a state that assumes responsibility for these needs are not specific to the ex-socialist countries. The «European model» of social protection is embedded in modern European culture;
- c) the accusations about learned helplessness and similar character traits form since long part of a liberal economic agenda aiming at undermining the legitimacy of the social functions of the state.

The need for, and the construction of security West and East: security and civilisation

The West

Security as we understand it at present may be a social construct, but its importance seems to be paramount for individuals as well as for societies. Security of course has many meanings. One of its modern faces is security of civil freedoms, ownership included. The other is protection against everyday threats and risks that may undermine normal everyday existence. Modernity based on the individualisation of society needed both securities. However, «the fight of everybody against everybody else» would have nipped in the bud any such development. Hence the need for a new collective protective agency, some form of «the Leviathan».

The modern state had, indeed, as its first function the protection of the life and property of its free citizens in a social environment based on rights. The Universal Declaration of Human and Citizens Rights of 1789 declared property a sacred and inalienable right. In the interpretation of Castel (2003) property at this point was understood as ownership of self, foundation of a free and autonomous individual. The conception of individual independence «was constructed through the valuation of ownership, coupled with the rule of law».

The security of the individual was rooted in this autonomy protected by the state. But for property-less individuals freedom and autonomy were hollow



concepts. The protection of autonomy and hence security became meaningful only if there was property to be protected. That is why Castel's observation is of seminal importance. He points out —and this is rarely if ever done— that «This construction should have considered a central question the status, or the lack of status of the individual having no ownership» (Castel 2003: 26). Indeed, if protection is related to property, what happens to the propertyless?

This central question was not raised. Security for those having no property to assure their independence was «forgotten» for a long time. The old forms of protection based on proximity —family, village, lord, church, guild— were shattered and splintered as a consequence of modernisation. Under the new conditions it was assumed that those without property should live from their day-to-day work. But work was totally insecure, and the meagre resources it assured were altogether stopped when work was lost, when illness or death struck, when one became too old or too weak for labour. Thus the majority could not enjoy neither social independence nor an autonomous life, and did not have any well-defined status in the new society. The «lower classes» living in dire poverty did not have any hold on their present, let alone their future. Their life was overshadowed by the basic insecurity of their everyday existence, social or existential insecurity. The insecurity of the poor represented physical, social and even moral dangers, and a constant threat for the rule of law and order, for the new «civilisation» that was emerging (Elias 1939)⁶. The attempts to deal with these dangers were numerous, including repressive state policing (poor laws, etc.) or individual charity. None of them could work effectively or on a large scale. Thus the community, ultimately the state was forced to take on new proactive functions.

The new state functions are usually called welfare functions adding up to a «welfare state». I propose to split them in two —*civilizing* and *welfare* functions— even if the dividing line between the two is not always clear cut. The story of their unfolding is well known. I take up the issue only to bring out some differences between east and west.

De Swaan (1988) describes in detail the emergence of such new activities and institutions like the enforcement of a common national language, literacy, and also behavioural codes through (for instance) compulsory schooling, or the fight against contagious diseases through sanitation and public health measures. Large urban projects that made the towns more liveable, or the development of transport

and communication through public efforts could be added to these. All these developments created protection against the dangerous poor by improving general infrastructure, by advancing public safety, by alleviating the worst aspects of poverty that hurt new sensibilities. Much of the state's efforts in the nineteenth century aimed at handling aspects of poverty most disagreeable for the non-poor, namely *public squalor*. These efforts implied sanitation and increasing orderliness of the environment as well as inculcation in the poor of many aptitudes, attitudes, and norms promoting modern «civilised» lifestyle.

I propose to distinguish these civilizing attempts from the genuine *protective* or *welfare functions* aiming to abate *private squalor*. In fact the first public attempt to «civilise» the poor did not solve the original dilemma spelt out by Castel: how to assure social protection and the original promise of the Enlightenment to protect property and life of the citizens while assuring for all full citizenship. The solution to this dilemma was found at the end of the nineteenth century or only in the twentieth century. It consisted in inventing *labour law and social law*, in attaching strong legal protections to work, promoting the *protection of those having no property to protect their security*. Social insurance based on «common social property» created with the help of a new type of property a stable social status and identity (Castel 1995, 2003). Together with a strong economy and more resources, new securities promoted «civilisational» standards. Thereby they could also strengthen the operation of modern (mass) democracies. They allowed growing fractions of society —at least in a number of countries and for ever longer periods— to live together according to modern rules of law.

«Eastern» solution

Need for security existed in countries situated in the East of Europe, too. Dictatorial state socialism however found a different solution to the dilemma between the lawful sanctity of ownership as basis of security, and the impossibility of assuring security to those having no property and living from their work. It cut the knot in a way completely opposite to the west using a despotic shortcut feared already by Hobbes. The state became all-absorbing ruler. The Rule of Law was violated: private property was almost totally abolished, all or most property was transformed into allegedly common, in practice state ownership. With this one stroke civil rights and civil and political freedoms were to a large extent abolished (if not formally, substantively). The tragic consequences of totalitarian unfreedom are only too well known to be

discussed here. Yet state ownership opened opportunities that were not necessarily harmful.

Private property being abolished no open resistance was opposed to the reduction of income inequalities, and to use public (state or cooperative) ownership and public resources for state purposes. The list of these targets is long and varied. Many of them were neither reprehensible in themselves nor incompatible with modernity. They included «full employment», that is easy access to secure waged work for practically everybody. The construction of «nationwide, compulsory, collective institutions» (De Swaan 1988) of the social protection system was also on the agenda. In the course of rapid (even forced) modernisation the state's civilisational and welfare functions merged. An all-encompassing school system, a practically universal health system, and the construction of a practically universal social protection system were built up in some decades. The price paid for them was extremely high in terms of real autonomy and freedom. Yet, *for the majority who in pre-war society enjoyed neither freedom nor any security it did not seem so*: as many contemporary and current surveys testify, people valued social security. Also, security promoted many types of habitus in line with attitudes conforming to «European» civilisation. I venture therefore to argue that the reduction of the civilisation gap between east and west, between men and women, and between higher and lower echelons of society has been probably *the most positive outcome of socialist dictatorship*. In most countries the former efforts «paid off» even if in a way largely different from original intentions. More literacy, more ability to have a reflexive relationship to the present and future, more information about modernity improved probably chances to adjust to the requirements of political democracy and a market society. The new political class had a huge responsibility in handling this inheritance. They had the option to attempt to protect the inherited human assets or to squander them away.

The switch from dictatorial state socialism to capitalism in its rather wild form took its toll. In some cases the shock was so strong as to annihilate (at least for a while) the impact of the civilisation process. Elias warned about this danger when he wrote: «The armour of civilised conduct would crumble very rapidly if, through a change in society, the degree of insecurity that existed earlier were to break in upon us again,

and if danger became as incalculable as it once was». (Elias 1939, I: 307). Apparently in some of the countries (parts of the former Soviet Union or Yugoslavia) the change was too rapid to maintain the armour.

Even in countries where there was no major disaster transition rapidly ended the feeling of security. The new system restored the Rule of Law, private ownership and the market, and also increased massively the number of the non-owners. In the first years of the transition undeniably many if not all collective arrangements built up under the former system continued to protect those who could remain on the labour market or had acquired entitlements on it. It did not occur to anybody, though, that «collective social property» could play a lasting role in protecting the new non-owners outside the labour market. Everyday security crumbled for those who lost their job and livelihood despite some new arrangements to handle unemployment. Labour rights have weakened. Vulnerability and insecurity reappeared on a massive scale. Under these conditions the maintenance and strengthening of former arrangements should have been a first priority to prevent —among other things— a civilisational set-back harming the whole social fabric.

The new political classes did not deal well with the heritage. With diminishing economic functions of the state there was a historical opportunity to concentrate on its civilisational and welfare functions. This opportunity was missed. The fate of the Roma in all the countries of ECE is a blatant proof of this. In Hungary for instance at the end of the 80s over 80 per cent of Roma men had a full job —now almost 80 per cent are without a job. For decades they have climbed up the civilisational «ladder» with tremendous pain only to fall down from there after the transition with dizzying speed (Kemény, 2003).

The need for collective defences has been rapidly mounting in other respects, too. We live not only in a «risk society» (Beck 1992), but in a society genuinely threatened by harms and dangers ranging from environmental disasters through destabilising insecurities to various forms of chaos. Most threats are related to a large extent to the operation of an uncontrolled global market. New dangers make imperative the creation of powerful and legitimate global

institutions, ultimately of a global state (Soros 1998, Stiglitz 2002). But these institutions will have to be financed. In all probability still existing nation states will be the first to be compelled to foot the bill of this emerging new state working for peaceful international coexistence.

In the «new democracies» not enough happened to prevent the weakening of social security of the non-owners, or to face already visible needs of collective arrangements against new dangers. The main gains in social policy are connected to «Europeanisation», including more democratic procedures, institutionalisation of social work, re-emergence of civil organisations, new concerns with poverty (Guillén and Álvarez, 2004). The efforts of the Union to put poverty and exclusion firmly on the agenda have been relatively successful. Still anti-poverty efforts have remained insufficient, and civil society is still too weak to put genuine pressure on the state, or to control it (Ferge and Juhász 2004).

Meanwhile many interest groups pushed East Central Europe towards the American solution of social protection, or even a downsized version of it. Strong endeavours have emerged to «Americanize» ECE instead of its «Europeanisation». Supranational monetary agencies (IMF, World Bank, wto) had a major role in shaping post-socialist societies particularly if the countries had been indebted (Deacon, 1997). The main elements on their social policy agenda were the strengthening of individual responsibility and the weakening of public responsibility in social matters; the promotion of privatisation and marketisation in all spheres; the emphasis on targeted assistance to the truly needy at the expense of universal benefits; the scaling down of social insurance to assure «work incentives». In short, a leaner state in general, and a diminished welfare state in particular. These ideas have found powerful supporters in most ECE countries. Many went farther in the privatisation of pensions or health, or in introducing a flat-rate taxation than the «core» European countries. The privatisation of pensions for instance made such a headway that in the last years East Central Europe⁷ has often been presented by liberal spokesmen as a social policy model to be followed by all members of the Union. And of course this may happen.

To conclude: a relatively civilised way of life, and relatively peaceful social coexistence were evolving mainly in the decades following World War Two simultaneously and in interaction with the collective arrangements of social protection. This process occurred east and west with similarities and differences. The weakening of universal arrangements may undermine hardly won civilisational gains. This danger may be greater in new democracies than in old ones.

Public (civic) culture and security

Liberal pressure on the welfare state is ubiquitous. Unfortunately the European Union does not offer unconditional support to the European Social Model, either. The social components of the original Lisbon commitments are wavering. Pressure of the EU to increase competitiveness at the expense of social cohesion is strong. The welfare gap between western and eastern Europe may inevitably increase if —as observed by the European Commission (CEC 2004)— «economic convergence criteria and budget deficit reduction goals (appear to) take precedence over social cohesion goals» (p. 35). Meanwhile the convergence criteria and budget deficit goals seem to be more strictly enforced, and failure to implement them more readily sanctioned by the Commission itself and by many other supranational or global forces than social cohesion goals. This hits particularly harshly poorer countries in dire need to combat poverty and social exclusion partly for the sake of competitiveness.

Meanwhile public opinion, or «civic culture» appears in all ECE countries to continue to support the welfare state, the European social model and its basic values. Whether this is a general feeling or whether it is a specific cultural trait of the «pampered» eastern countries remains to be seen.

It follows from the thesis about Homo Sovieticus that there is a «bloc culture» in ECE that could not absorb modernity. According again to Sztompka (2000) «the Communist system succeeded in creating a common cultural framework, over and above distinct national cultures, and relatively isolated from wider global culture: the unique syndrome of values, rules, norms, codes, standards typical for the bloc as a

whole, the *bloc culture*». «Primitive egalitarianism, demands of welfare and social security from the state» belong to this culture. Thus we have to search for evidence about egalitarianism and statism east and west⁸.

A cursory look on a Hungarian time series presenting opinions on equality would confirm belief about egalitarianism except that opinions do not seem to be primitive or unreflected at all: the condemnation of too high inequalities is strengthening with increasing income and wealth inequalities.

TABLE 1

Hungary: Agreement or disagreement with the opinion that income inequalities are too large, 1987-2003.

Percentage distribution of answers (Fully disagree=1, fully agree=5)

	1987	1992	1999	2003
Indicators of income inequality				
Gini coefficient	0,24	0,27	0,31	0,32
Multiplier between top and bottom decile	4,6	6,0	7,6	8,1
Opinions about income inequality: inequalities too large				
Fully or slightly disagree: not large	11	8	3	3
Unsure	12	8	4	6
Slightly agree: somewhat: too large	36	39	26	26
Fully agree: much too large	41	45	67	66
Total	100	100	100	100
N=	2.498	1.213	1.199	3.956

Source: Income, TÁRKI 2005, p. 37. Opinions: TÁRKI Monitor 2003: <http://www.tarki.hu/adatbank-h/kutjel/pdf/a134.pdf>.

«Bloc culture» is not very uniform, either. The Czechs seem to be less worried by too large income inequalities which, in fact, were lower in their country than in the others both before and five years after the transition. Other transition countries perceived the increase of income inequalities that was significant in all of them, and did not quite like what they saw.

It should be noted that structural differentiation usually of high importance is not very significant in case of the rejection of inequalities. For instance it is almost uniformly high in all educational groups with the significant exception of Czechs with higher education.

TABLE 2

Four countries in ECE: Distribution of opinions about the acceptability of income inequalities

Percentage distribution of the answers of the respondents

	Czech Rep.	Poland	Hungary	Slovakia
Income inequalities are				
Income differentials 5 years ago (around 1990)				
Too small	25	19	5	17
Acceptable	65	65	74	73
Too large	10	16	21	10
	100	100	100	100
Income differentials at present (1995)				
Too small	9	7	3	15
Acceptable	24	13	8	11
Too large	67	80	89	74
	100	100	100	100

Source: FERGE *et al.* 1995, SOCO survey, table V. 23, p. 316. (n= around 1000 in all the countries).

TABLE 3

Four countries in ECE: Ratio of respondents who think that income inequalities are too high, within groups of different educational level of head of household, %, 1995. (Only heads of household under 60)

	Primary	Vocational	Secondary	Higher	Total	n (total under 60)	Sign. level
Czech Rep.	82	67	67	44	67	691	***
Poland	82	77	82	72	80	663	NS
Hungary	89	92	90	84	89	651	*
Slovakia	69	74	76	74	74	589	NS

Source: FERGE *et al.* 1995, SOCO survey, table V. 24, p. 317.

The high valuation of equality goes hand in hand with a very high valuation of newly gained freedoms. In the SOCO study of 1995 (Ferge *et al.*, 1995) a series of questions attempted to gauge the value of various aspects of freedom from the free choice of a doctor to freedom of opinion or press. On a seven-point scale all civil and political freedoms got very high scores in all five countries covered. (The average for these freedoms was around 6).

The respective valuation of freedom versus equality is a standard question of many surveys. The European Value Survey for 1999/2000 showed for instance that in the 23 European countries covered 54 per cent valued freedom more than equality. In exactly 7 out of the 14 western countries the ratio was higher than average (with a top 69 per cent in Denmark), and in 7 it was lower (with a bottom 39 per cent in Italy). There were 9 ECE countries. In 6 of them the ratio of

freedom-lovers was higher, in 3 of them lower than the European average⁹.

In analysing the situation in Hungary I was concerned more with the trade-off between freedom and security than between freedom and equality. This trade-off is about people's perception about whether freedom may be enjoyed without basic securities. Data are scarce on this issue. (I could not find any in the comparative data bases.) We used the SOCO survey of 1995 to construct a variable answering this purpose. People were asked separately about the importance they attached not only to various types of freedoms but also to different types of security. The importance of security scored (on average) even higher than that of freedom. The security of the future of children, of housing, of health care, of income, of public safety, of jobs got an average score between 6,6 and 6,8 (out of a maximum of 7) in all five countries covered.

The new variable was based on the difference between the average valuation of all freedoms and of all securities. This seems to be a very artificial and indirect variable. It proved to be very robust, though. We conducted several surveys after 1995 in Hungary asking the same set of questions. The results have been almost identical for the derived variable. In all surveys only about one fifth of the sample valued freedom higher than, or at least as high as, security. Meanwhile over one fourth valued security much higher, over half higher than freedom.

TABLE 4

Hungary: Percentage distribution of the scores of the derived variable about the comparative importance of freedom and security

	1995	1997	2000
Freedom is more than, or as important as, security (score 1)	14	16	18
Security is more important than freedom by maximum 1 grade (score 2)	33	27	29
Security is more important than freedom by 1,0 to 2 grades (score 3)	26	28	27
Security is more important by more than 2 grades (score 4)	27	30	26
Total	100	100	100
N=	1.000	1.200	974

Source: for 1995, FERGE *et al.*, 1995; for 1997 the Hungarian Panel Survey, TARKI; for 2000: an Omnibus survey of Sonda-Ipsos. Support from the Hungarian Research Foundation gratefully acknowledged.

Method of calculation: the difference between the average score of all securities (7 point scale) and of all freedoms (7 point scale) varies between -6 and +6. This new score was compounded in the four groups presented in the table.

Results for the other ECE countries covered in 1995 showed some between-country variation. The rate of those who valued freedom more than security ranged between 14 per cent (Hungary) and 30 per cent (Poland). Security was valued higher than security in all the countries, but the intensity of the longing for security was different. (Strongest in Hungary, weakest in Poland). While security seemed to be somewhat more important than freedom *the relationship between freedom and security depended strongly on how much security one had*. The better off, the more educated, those with higher income, with more secure jobs tend to value freedom more than, or at least as much as security. The reverse is true for the poor or insecure strata: security may become all-important at the expense of freedom. The differences were significant in all five countries covered. The relationship with educational level for instance is consistent and significant in all countries covered. Some examples may prove the point. The rate of those for whom security was much more important than freedom was 27 per cent in the Czech Republic among those with only primary education, and 2 per cent among those with higher education. The respective data were 18 and 3 per cent for Poland, 41 and 8 per cent for Hungary, 28 and 8 per cent for Slovakia. The rates for the freedom lovers, by contrast, ranked between 19 and 43 in the Czech Republic, or 7 and 27 per cent in Hungary with higher values for the more educated. These results suggest that increasing insecurity may jeopardise democracy.

Thus security, and the role of the state in social matters seem to be very important indeed for people in East Central Europe. It has still to be answered whether they form thereby a «bloc culture» far removed from European culture. Available evidence does not support this thesis, certainly not on welfare issues.

The commitment to equality is far from being an «Eastern» phenomenon. Equality is a core European value. Table 5 presents results for countries that became members of the EU up to 2005 derived from a survey carried out in 1999. In all the surveyed countries at least two thirds think that income inequalities are too large. The bias of ECE (over-addiction to equality) appears mostly in the ratio of those who strongly agree with the statement. The quotients cover an unusually wide range, between 12 and 82 per cent. Three of the seven former socialist countries are above 60 per cent. Meanwhile Portugal and France are also in this group. A similar pattern emerges in case of all those who «agree»: the ECE countries are overrepresented among

the egalitarians, but they do not form a separate bloc. Only a more profound analysis would show the respective role of such factors as former dictatorship, poverty of the country, shock of the rapid increase in inequality, deceived expectations, current level of inequalities, and so forth.

TABLE 5

European countries, members in 2005: Percentage distribution of answers to the statement: «Differences in income are too large».

The countries are ranked according to the first column, % of those who strongly agree.

Country	Strongly agree	Agree	Strongly agree and agree together	Neither agree nor disagree	Disagree or strongly disagree	Total
Portugal	82	14	96	2	2	100
Slovakia	74	20	94	4	2	100
Hungary	69	25	94	3	3	100
Czech Rep.	61	27	88	6	6	100
France	60	27	87	7	6	100
Latvia	58	39	97	2	1	100
Slovenia	50	42	92	5	5	100
Poland	49	42	91	6	4	100
Germany East	45	49	94	4	2	100
Austria	41	45	86	9	4	100
Spain	36	54	90	7	3	100
Great Britain	30	49	79	12	7	100
Sweden	29	43	72	18	10	100
Germany West	21	56	77	14	10	100
North Ireland	17	50	67	20	9	100
Cyprus	12	54	66	21	12	100

Source: ISSP, 1999, Survey on Social Inequality. I warmly thank Peter Robert and Laszlo Bass for making available and calculating all ISSP data.

The ISSP survey of 1996 had some information about the opinions on the state's responsibility. People were asked whether the state had to intervene, provide benefits, assure care in various fields, namely health care for the sick, benefits for the elderly, decent housing for all, assure jobs for all, provide for the unemployed, control prices, assist the growth of industry, control industry to damage less environment, and reduce income differentials. The answers show «statism» all over Europe. The ratio of those who agree (strongly or at all) that the state has a role in a matter form almost in all cases a majority. There is just one question, provision for the unemployed as a public duty —the cornerstone of solidarity— in case of which there are countries where agreement is under 50 per cent. Otherwise in all the cases and all the countries at least 60 per cent accept or find important state responsibility.

The data of the European Value Survey for 1999/2000 confirm a bias towards statism in many countries and in case of several issues, particularly on the issue of assuring basic needs for all. It has to be added that there was one question in this battery of question attracting less strongly statist answers. People had to place themselves on a scale from 1 to 10, 1 meaning that individuals should take more responsibility for themselves, and 10 meaning that the state should provide everybody. The mean for the 22 countries covered was 5,14, a very slight statist bias. Out of the 13 «core» or old countries only 3 were above this level, but out of the 9 new countries 7 were above it, that is leaning towards statism.

The role of the state is considered important also in case of income inequalities. A sizeable majority all over Europe would like to see state intervention even in this particularly delicate matter. The majority of respondents in all European countries (with the exception of Denmark) covered by the 2002 ISSP survey think that the state should curb income inequalities. They agree more or less strongly with the statement that «the government should take measures to reduce differences in income levels». The ratio of those who «agree strongly» varies between 8 and 45 per cent (Denmark and Greece) among the 14 old member states, and between 22 and 40 in the four ECE countries covered by the sample. The total rate of those who consent is an outlier low in Denmark (43 per cent), but very high, over 75 per cent in six western, and three eastern countries. Hungary is among the countries where agreement is high, but not the highest.

Out of all the questions we could analyse in the cross-country surveys only one showed a clear bloc impact: whether the state should assure jobs for all. The range of those who agree varied between 70 and 90 per cent, but all ECE countries were over 80, and all others under it. Past experiences seem to colour these answers: state responsibility played a similar role every where in most fields (or was stronger in the west than in the east). Only massive job creation by state will was a specific trait in the east.

To sum up the evidence: There seems to be no deep gap between core and periphery as regards the strong adherence to basic European values, freedom and equality, and also security. There are between country variations in both sets of countries, and the sets are to a large extent overlapping. Statism is slightly stronger in the east than in the west but we did not find evidence for the thesis of a bloc culture.

Conclusion

«Welfare culture» does not seem to be very different in the east and west of Europe. Attack against it is also ubiquitous. It is based in East Central Europe on allegations about a pampered «Homo Sovieticus» plagued with «learned helplessness» and about «primitive egalitarianism». These seem to be clichés used in various times and places to discredit social security and to make a case for cutting back public expenditure. Indeed, historical forces shaping the character of people go much further back than some decades, and the need for security is part of modern European culture not specific to the east of Europe. In the «core» of Europe social security of the non-owners (workers, employees) was achieved at the end of a long gestation period with the creation of «common social property» (essentially social insurance based on strong labour rights) as a counterpart to private ownership. Socialist dictatorship found a tragically opposed solution to the dilemma of assuring security to non-owners by abolishing private property altogether. The price was extremely high in terms of the violation of the rule of law and of freedoms. Yet even in this truncated form security promoted norms of «civilised» coexistence even in the worst-off social strata (in Hungary the Roma) that ultimately helped the rapid adjustment to new societal rules and norms. Everyday security was probably instrumental in facilitating the emergence of democratic attitudes.

Unfortunately the new political classes did not deal well with the social heritage. They fully missed the opportunity offered by diminishing economic functions of the state to concentrate on civilisational and welfare functions. (Their irresponsibility is only partly explained by the circumstances of globalisation and the pressure of supranational agencies.) As a consequence of indifference on behalf of the ruling political and economic groups at least half of the citizens —among them Roma in countries where their number is high— are still losers of the transition. Meanwhile the safeguarding of political and social security, and state action to curb increasing inequalities within the limits of the rule of law is probably unusually imperative in ex-communist countries. The basis of democracy may be weakened if expectations of the majority meet with an unresponsive state.

It seems that the contradiction between two basic aims of the European Union as formulated in Lisbon — an increasingly competitive economy and an increasingly cohesive society— had to be approached in a more innovative and more humane spirit than is actually done. The issue is not whether social disasters will ensue

if the wise recommendations of scholars to curb global market forces are not followed. These threats are real but they relate to an invisible future. The present paper has a shorter perspective. It argues for societies that are liveable here and now —east and west.

BIBLIOGRAPHY

- BECK, Ulrich (1996), *The Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage.
- BOYSON, Rhodes (ed.) (1971), *Down with the Poor*. London: Churchill Press.
- CASTEL, Robert (1995), *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Paris: Fayard.
- (2003), *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?* Paris: Éditions du Seuil et La République des Idées.
- COMMISSION OF THE EUROPEAN COMMUNITIES (2004), *Report on Social Inclusion, 2004. An analysis of the National Action Plans on Social Inclusion (2004-2006)* submitted by the 10 new Member States. Brussels.
- DEACON, B. with Michelle HULSE and Paul STUBBS (1997), *Global Social Policy. International organizations and the future of welfare*. London: Thousand Oaks. New Delhi: Sage Publications.
- ELIAS, N. (1939), *The civilizing process*, vol. I., The history of manners (1969, 1978); vol. II. (1982), *State Formation and Civilisation*. Oxford: UK and New York, US: Blackwell.
- FERGE Zs. (1996), «Freedom and Security». *International Review of Comparative Public Policy*, vol. 7, pp. 19-41.
- (1999), «And What If the State Fades Away - The Civilising Process and the State», in Stefan SVALLFORS and Peter TAYLOR-GOOBY (eds.), *The End of the Welfare State? Public Attitudes to State Retrenchment*. London: Routledge, pp. 218-237.
- FERGE, Zs. and G. JUHASZ (2004), Accession and Social Policy: The Case of Hungary. *Journal of European Social Policy*, 14: 233-251.
- FERGE Zs. et al. *Societies in transition* (1995), International report on the Social Consequences of the Transition. A survey carried out as part of the SOCO project initiated and coordinated by the Institute for Human Studies, Vienna. Cross-national report on five countries, prepared by Z. FERGE, E. SIK, P. RÓBERT and F. ALBERT. Vienna: Institute for Human Studies, Multigraphied.
- FLORA, P. and A. J. HEIDENHEIMER (eds.) (1981), *The development of Welfare States in Europe and America*. New Brunswick and London: Transaction Books.
- GUILLEN, Ana, y Santiago ÁLVAREZ (2004), The EU's Impact on the Spanish Welfare State: The Role of Cognitive Europeanization. *Journal of European Social Policy*, vol. 14, n° 3, pp. 285-299.
- HATZFELD, H. (1971) *Du paupérisme a la Sécurité Sociale*. Paris: Librairie Armand Colin.
- HECLO, Hugh with Arnold HEIDENHEIMER and Carolyn ADAMS (1984), *Comparative Public Policy: The Politics of Social Choice in Europe and America*. St. Martin's Press.

- HIRSCHMAN, Albert O. (1991), *The Rhetoric of Reaction*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- KEMÉNY, István and Janky BÉLA (2003), *A cigányok foglalkoztatottságáról és jövedelmi viszonyairól* (Employment and income of the Roma), in press.
- KORNAI János (1997), «Reform of the welfare Sector in the Post-Communist Countries: A Normative Approach», in NELSON, Joan M., Charles TILLY and Lee WALKER (eds.) (1997), *Transforming Post-Communist Political Economies*, Washington, D.C.: National Academies Press, National Research Council), pp. 272-298.
- KROL, Marcin (1997) «Measuring the Costs of «Free» Education», *Transitions*, vol. 4, n° 4. September, pp. 82-83.
- LINDEMAN, David, Michal RUTKOWSKI, Oleksiy SLUCHYNSKY (2000), *The Evolution of Pension Systems in Eastern Europe and Central Asia: Opportunities, Constraints, Dilemmas and Emerging Practices*. Washington, D. C.: The World Bank,
- MARODY, M. (1992), «Building a Competitive Society: Challenges for Social Policy». In: *Towards a Competitive Society in Central and Eastern Europe: Social Dimensions*, National Agency for Welfare and Health, Finland, and European Centre for social Welfare Policy and Research. Vienna.
- MUELLER, John (2001), «The Role of Business Virtue in Economic Development: Six Propositions Provoked in Part by P. T. BARNUM with an Extrapolation to the Post-Communist Experience». Prepared for Planning Workshop on «Honesty and Trust in the Light of Post-Socialist Transition». Collegium Budapest, May. 25-26.
- ROSE, Richard and Christian HAERPFER (1992), «New Democracies Between State and Market. A Baseline Report of Public Opinion». *Studies in Public Policy*, 204. Glasgow: Centre for the Study of Public Policy, University of Strathclyde.
- SEGALMAN, Ralph and David MARSLAND (1989), *Cradle to Grave. Comparative Perspectives on the state of welfare*. Basingstoke and London: The Macmillan Press Ltd.
- SOROS, G. (1998), *The Crisis of Global Capitalism: Open Society Endangered*, New York: Public Affairs.
- STIGLITZ, Joseph E. (2002), *Globalisation and its discontents*. New York: Norton.
- SZTOMPKA, Piotr (2000), «Civilisational Competence: A Prerequisite of Post-Communist Transition», the text has been posted on the internet by the Centre for European Studies for on-line use only.
- SWAAN, A. de (1988), *In Care of the State: Health Care, Education and Welfare in Europe and the USA in the Modern Era*. New York, Polity Press/Oxford: Oxford University Press.
- SZIKRA Dorottya (2004), «The Thorny Path to Implementation: Bismarckian social insurance in Hungary in the late 19th century», *European Journal of Social Security*, vol. 6 (2004), n° 3. pp. 255-273.
- TÁRKI (2005 december) Monitor: *Jövedelem, szegénység, elégedettség*. (El-zetes adatok) Budapest: Táarki (Income, poverty, satisfaction.)
- THERBORN, G. (1995), *European Modernity and Beyond. The Trajectory of European Societies, 1945-2000*. London: Sage Publications.

WIARDA, Howard J. (2002), Defining the borders of the new Europe. *World Affairs*. Spring, 2002 (Internet).

NOTES

¹ I would like to thank for helpful comments Andras Biro, Judit Kiss, Adrian Sinfield, Zoltan Tarr, and for help with statistics Peter Robert, Laszlo Bass and Wim van Oorschot.

² The paper was originally prepared for an edited volume: Wim van Oorschot, Michael Opielka, Birgit Pfau-Effinger (eds) (2006) *Culture and Welfare State - Values of Social Policy from a Comparative Perspective*.

³ The part of Europe covered by the paper is alternately called Central and Eastern Europe, Eastern Europe, «Mittel-Europa». Here I use the term East Central Europe, ECE for short. This area corresponds vaguely to the new EU member states and the candidate countries.

⁴ I put «communism» in inverted commas because I find the term a misnomer. It is by now too widely used to attempt to change it to something politically more appropriate like «dictatorial» or (for later decades) «authoritarian state socialism».

⁵ I thank Adrian Sinfield and J. Veit-Wilson who drew my attention to the parallels, and to A. Sinfield who found the Boydes text.

⁶ I put the term «civilisation» in inverted commas because I often use it in a more colloquial sense than Elias. I mainly refer by it to the rules, norms, codes, and ways of enforcement of the rules that allow people to live together in a society.

⁷ A compulsory private funded pillar was introduced in Central and Eastern Europe between 1997 and 2002 in Hungary, Poland, Latvia and Croatia. The scheme was on the agenda in 2000 in Bulgaria, FYR Macedonia, Estonia, Lithuania, Romania, Slovakia, and also in Russia and the Ukraine (LINDEMAN *et al.*, 2000), The Czech Republic and Slovenia seem to resist all pressures.

⁸ Unfortunately there are few comparative data over time and space. We shall use some Hungarian sources, the SOCO survey of 1995 covering five ECE countries, the European Values Survey (EVS) and various waves carried out within the ISSP, that is the International Social Survey Programme. The World Values Survey could not be used for these particular issues.

⁹ I thank W. van Oorschot for sending me his calculations based on the EVS file.

RESUMEN

Este artículo analiza tres interpretaciones sobre la cultura del bienestar. La primera, que el sistema totalitario creó un nuevo tipo de individuo, el «Homo Sovieticus», caracterizado entre otras cosas, por su «impotencia aprendida», que le lleva a depender totalmente del estado (de bienestar). Sin embargo, la necesidad de seguridad forma parte de la cultura moderana europea, y no es propia sólo de la Europa Central y del Este. También analiza el papel del Estado en el proceso de civilización y seguridad en la sociedad europea, y la relación entre ambas cuestiones. Por último, se ve la cultura de bienestar a escasa social en relación con los valores, y se defiende una tesis distinta de la de «cultura de Bloque» de la Europa Oriental.

En la versión electrónica de *Pliegos de Yuste* (<http://www.pliegosdeyuste.com>) se hallará la versión castellana de este artículo.



SECCIONES

- Historia
- Literatura
- Ciencia
- Estéticas



LA PENÍNSULA IBÉRICA EN UN PAPIRO ANTIGUO: UN TEXTO GEOGRÁFICO, UN MAPA (¿DE ESPAÑA?) Y OTROS DISEÑOS EN UN HALLAZGO DE DOS MIL AÑOS

Bärbel y Johannes Kramer

La papirología

Normalmente la Filología Clásica se ocupa de textos que se han conservado a través de la tradición medieval, es decir de un corpus cerrado. La única posibilidad de entregar textos nuevos la ofrecen los papiros antiguos.

¿Qué es un papiro y qué hacen estos papirologos? La papirología tiene su nombre del papiro, una planta acuática, que originariamente crecía en los pantanos de Egipto. Hace 10.000 años los egipcios inventaron el método de fabricar de los tallos de la planta un material para escribir y como nombre: papiro. Los papiros no son sino papel de la Antigüedad que se usaba en todo el mundo antiguo.

Hoy los papiros se encuentran en el suelo seco como en los desiertos del Oriente Medio, sobre todo en Egipto, donde se reciclaban también papiros con inscripciones que ya no se necesitaban, para envolver las momias; por eso muchos papiros se descubren en el «cartonaje de momia». Los célebres rollos del Mar Muerto se encontraron en jarras de cerámica, mientras que los famosos papiros de Herculano se conservaron carbonizados a consecuencia de la erupción del Vesuvio en el año 79 después d. C.

El estudio de los papiros es la tarea de los especialistas en materia, los papirologos cuya tarea es el desciframiento, la transcripción, la identificación y la publicación de todos los textos que se conservaron en los papiros, además de los escritos en otros materiales transportables como por ejemplo pergamino, cuero, tablas de madera o cera y pedazos de cerámica. El contenido de los

textos es muy variado porque se trata de todo lo que se hacía por escrito.

Recientemente un nuevo papiro le ha proporcionado al mundo científico una sorpresa grande. Contiene no sólo un texto geográfico hasta ahora desconocido, sino también un mapa geográfico, dibujos de animales diversos y bozetos de partes del cuerpo humano.

Este papiro proviene originariamente de Egipto. Fue conservado en un paquete cartonaje junto con otros documentos que se escribieron en la ciudad de Antaiópolis en la parte sur de Egipto. Como la composición del rollo fue posible sólo en conexión con una gran biblioteca científica hay que suponer que fue compuesto en Alejandría.

El estudio del nuevo papiro que fue adquirido por la «Fondazione del Arte della Compagnia de San Paolo» (Turín) y que, tras su publicación, será expuesto en el Museo Egipcio de Turín, se les encomendó a los profesores Claudio Gallazzi (Milán), Salvatore Settis (Pisa) y a Bärbel Kramer (Tréveris).

El rollo es de una longitud de 250 cm y de una altura media de unos 32,5 cm. El texto no contiene ninguna datación, lo que es normal para papiros literarios. Por eso dependemos sólo de criterios paleográficos. Hay que comparar la escritura del texto con la de papiros documentarios contemporáneos que son datados exactamente. La mayor parte de documentos con escrituras similares proviene de mediados del siglo I antes de Cristo. El mejor ejemplo es el célebre «papiro de Cleópatra» (P. Bingen 45) —llamado así porque unos creen que fue firmado por la reina misma— del 23 febrero de 33 a. d. C., tres años antes del final de su reinado y la conquista de Egipto por los romanos. Así el texto literario del

nuevo papiro podría estar escrito a mediados o en la segunda mitad del siglo I a. d. C.

En el papiro encontramos elementos muy heterogéneos: en el recto hay un texto literario en originariamente 5 columnas, de las que tres son completas y dos fragmentarias. Entre la 3ª y 4ª columna hay un mapa geográfico. Antes de la 1.ª col. se ven dos retratos de cabezas humanas de estilo tardío clásico y helenístico, y todo el espacio líbero después de la 5.ª col. está cubierto de bosquejos de partes del cuerpo humano. El verso está completamente lleno de dibujos de animales, algunos con las inscripciones de su nombre. La escritura de las inscripciones no es muy caligráfica. Nos da la impresión de ser posterior, tal vez del siglo I d. C. Casi todos los fenómenos aparecen por primera vez en un papiro.

El texto: la geografía de Artemidoro de Éfeso

Gracias a un trozo de texto que aparece recogido también en autores griegos posteriores se puede identificar el texto literario. Se trata del comienzo del segundo libro de la geografía de Artemidoro de Éfeso que fue dedicado al extremo oeste del mundo antiguo, es decir a la Península Ibérica. En la historia de la geografía, Artemidoro de Éfeso es uno de los primeros investigadores que después de la conquista romana de la mayor parte de la Península Ibérica aprovecharon la nueva situación geoestratégica para hacer viajes exploratorios a esta parte del mundo hasta entonces casi desconocida.

De la vida de Artemidoro no sabemos mucho. Según el geógrafo griego Estrabón nació en Éfeso y fue un ciudadano muy estimado por sus compatriotas a causa de sus exitosas negociaciones con los romanos favoreciendo así a su ciudad natal. Según el geógrafo Marciano de Heraclea, que le admiró tanto que hizo un resumen de su Geografía, el máximo esplendor de su vida lo alcanzó en la olimpiada 169, es decir, entre los años 104 y 101. Artemidoro hizo viajes exploratorios por todas las costas del mar Mediterráneo y una parte del Atlántico y tal vez también del mar Rojo, incluyendo las experiencias y los resultados en una Geografía de once libros; el segundo de éstos fue dedicado a la Península Ibérica. De esta obra que sirvió de fuente a todos los geógrafos griegos y romanos posteriores, no se conocían hasta ahora más que fragmentos pequeños en citas de varios autores antiguos por las que nos enteramos entre otras cosas de que visitó Gadeira y el Sagrado Promontorio.

Las primeras tres columnas del papiro contienen una introducción general sobre la tarea del geógrafo y la geografía. La geografía tiene el mismo valor que

la filosofía, pero es una disciplina silenciosa. Hasta ese momento, el silencio era una marca de distinción atribuida al arte pictórico; ahora se evoca aquí posiblemente el trabajo callado del trazador de mapas. El autor describe la labor del geógrafo como él la percibe: la tarea que lleva a cuestas es como la carga de Atlas. Esta comparación recuerda a la famosa estatua del llamado Atlante farnese, una copia romana de un obra maestra helenística. En el mismo tiempo la imagen nos lleva al segundo libro de la geografía, la descripción del Mediterráneo occidental y del litoral atlántico, es decir la Península Ibérica.

La descripción de la Península Ibérica

El comienzo de la 4ª columna es el pasaje que nos permitió identificar el papiro se ha conservado como cita de Artemidoro por tres autores antiguos, Herodiano (siglo II d. de C.), Esteban de Bizancio (s. VI d. de C.) y el emperador Constantino Porfirogénito (XII s. d. de C.) y es el fr. 21 de la colección de los fragmentos de Artemidoro hecha en por el filólogo alemán R. Stiehle y el fr. 20 de A. Schulten. El texto del papiro dice (col. IV 1-14):

Desde los Pirineos hasta las cercanías de Gadeira y la zona interior, todo el país se denomina igualmente Iberia e Hispania. Los romanos lo han dividido en dos provincias. A la primera provincia pertenece toda la región que se extiende desde los montes Pirineos hasta Nueva Cartago y Castolón y hasta las fuentes del Betis, a la segunda provincia pertenecen las tierras hasta Gadeira y toda la región de Lusitania.

En esta cita todos los manuscritos medievales presentan en el mismo lugar una laguna en la que algunas palabras se perdieron y hasta ahora el contexto no ha sido posible comprender. Gracias al nuevo papiro tenemos ahora el texto original completo; en la traducción todas las palabras que faltan en los manuscritos medievales son marcadas en *italica*. En la descripción de la frontera entre las dos provincias destaca como elemento nuevo la mención de la ciudad de Cástulo situada cerca de las fuentes del Guadalquivir.

Como no se introduce esta cita con la fórmula «Como lo dice Artemidoro de Éfeso» o de forma semejante, nosotros estamos bastante seguros de que tenemos aquí el texto original, es decir, el primer testimonio directo de la *Geografía* de Artemidoro.

Después Artemidoro describe la forma de la Península Ibérica. Mientras que el geógrafo Estrabón compara la forma de la Península con la célebre piel de buey, Artemidoro se limita a una forma geométrica cuadrangular, cuya base es la montaña de los Pirineos y sus otros tres lados representan las tres costas. Como la

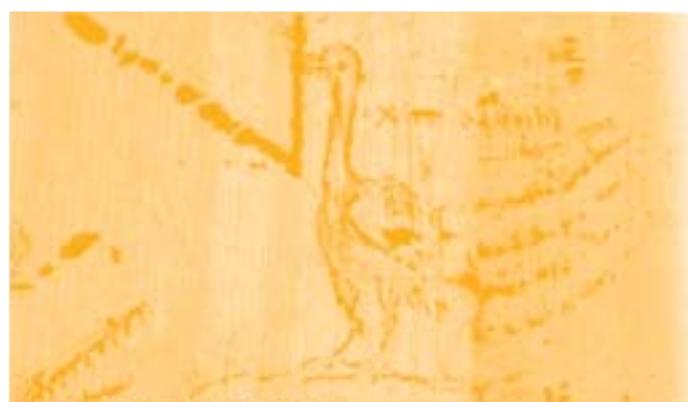
mayoría de los geógrafos antiguos, Artemidoro también tiene la visión de que los Pirineos van de norte a sur. Según él uno de los extremos está inclinado hacia el sur, el otro está desviado hacia el norte y se extiende largamente en el océano. En consecuencia, las pendientes se inclinan por un lado hacia el este y, por otro, hacia el oeste. Tres lados adicionales, es decir, las costas, rodean Iberia. El primer lado se extiende desde los Pirineos hasta Gadeira a lo largo del mar Mediterráneo, dentro de las columnas de Hércules. El segundo lado da al norte y se extiende hasta el oeste, donde se junta con el tercer lado que está en el oeste; aquí se encuentran Lusitania y el denominado Promontorio Sagrado. Pero la idea de la forma de la Península Ibérica depende no solamente de la inclinación de los lados, sino también de las dimensiones de éstos. Por esta razón, Artemidoro indica también las marcas destacadas de las costas y las distancias entre ellas, medidas en estadios.

En la 5ª columna Artemidoro presenta una descripción de las costas de la Península Ibérica en la forma literaria de una navegación costera, un llamado «periplo». Este periplo comienza en el cabo de la Afrodita de los Pirineos, el cabo Béar actual, y va hasta el puerto de Tarrakon, es decir, Tarragona. Esta indicación sorprende, porque Estrabón dice que Tarrakon no tenía ningún puerto. Artemidoro deja Tarrakon y nos lleva al río Íbero, el Ebro, y después al Sukron, el Júcar actual. El punto siguiente es la ciudad de Nueva Carthago, hoy Cartagena. Siguen el Peñón de Calpe, es decir, Gibraltar, y la ciudad de Gadeira. En lo que sigue, el papiro ofrece una pequeña sorpresa: a una distancia de siete mil estadios desde los Pirineos se menciona el conocido puerto de *Menestheus*, identificado como el Puerto de Santa María, pero además se alude a una torre de Menestheus, un edificio, tal vez un faro, que no aparece documentado con anterioridad.

En Gadeira, donde se termina según Artemidoro la costa sur, el paraplus se dirige ya hacia el oeste, o sea, hacia el Océano. Aquí o tal vez en el Puerto de Santa María el navegante tenía que cambiar de barco, de una trirreme mediterránea a un buque de alta mar de tipo gaditano, es decir cartaginés. Después probablemente del estuario del Asta y la desembocadura del Betis, es decir del Guadalquivir, llegamos a la ciudad de Onuba Aesturia, la actual Huelva, cuyo adjetivo es siempre onubense. En el texto de las líneas siguientes podemos leer dos topónimos ignotos hasta la fecha. En ambos casos, se lee con claridad la voz «polis», ciudad. Primero se menciona una «polin Ipsan», y después, una «polis Kilibe». Los trazos después no pueden indicar otro que el estuario del río Anas, el Guadiana. Las dos ciudades de Ipsa y Kilibe eran desconocidas en las fuentes literarias

y epigráficas. Hay empero atestiguadas por monedas dos ciudades denominadas Ipses y Cilpes, cuyos nombres encajan muy bien con los del papiro. Pero la identificación es problemática porque los lugares del hallazgo de las monedas de Ipses y de Cilpe se encuentran en la costa del Algarve, y las ciudades del papiro están al este del Guadiana. Después se cambia el rumbo para pasar el próximo punto, el Sagrado Promontorio, por tanto, el Cabo San Vicente o el Cabo de Sagres. Del Cabo Santo se procede hasta la torre y el puerto de los Salakinoi, es decir, la ciudad de Salakeia o Alcácer do Sal. Además de la nueva información de la torre, el étnico «Salakeinós» derivado del topónimo Salakeia no estaba atestiguado hasta ahora.

La ruta prosigue desde Salakeia por las desembocaduras del Tagos (Tajo) y del Durios (Duero) hasta el río Obleuion, llamado también Lethes o Limia, hoy Lima o Limia. Estrabón llama este río con un nombre no comprensible «Belion» que los filólogos solían interpretar como traducción del nombre griego Lethe «olvido», sin poder ofrecer una explicación lingüística satisfactoria.



CHENALOPEX O ESPECIE DE OCA



PRION O PEZ SIERRA



ISIAS O PEZ VOLADOR

Ahora el papiro ofrece la forma correcta porque «Obleuion» no es otro que la grafía griega de la palabra latina Oblivio, que significa «olvido». En la mitología antigua, como se sabe, el río del olvido, la Lethe, formaba la entrada del infierno. Quienes bebían de su agua, olvidaban todo lo que sabían antes, y quienes lo atravesaban, olvidaban la vuelta. Desde los tiempos de Homero la puerta del infierno se encontraba al fin del mundo, donde comienza el océano, es decir, aquí en la costa occidental de la Península Ibérica. Por eso los soldados romanos del general Décimo Bruto, más tarde llamado Callaico, negaron atravesar este río, cuyo nombre indígena *Lethes* evocó en sus oídos el nombre de la Lethe homérica. El tránsito del Oblivio por Décimo Bruto se menciona entre otros en un epítome liviano que por caso se conservó también en un papiro.

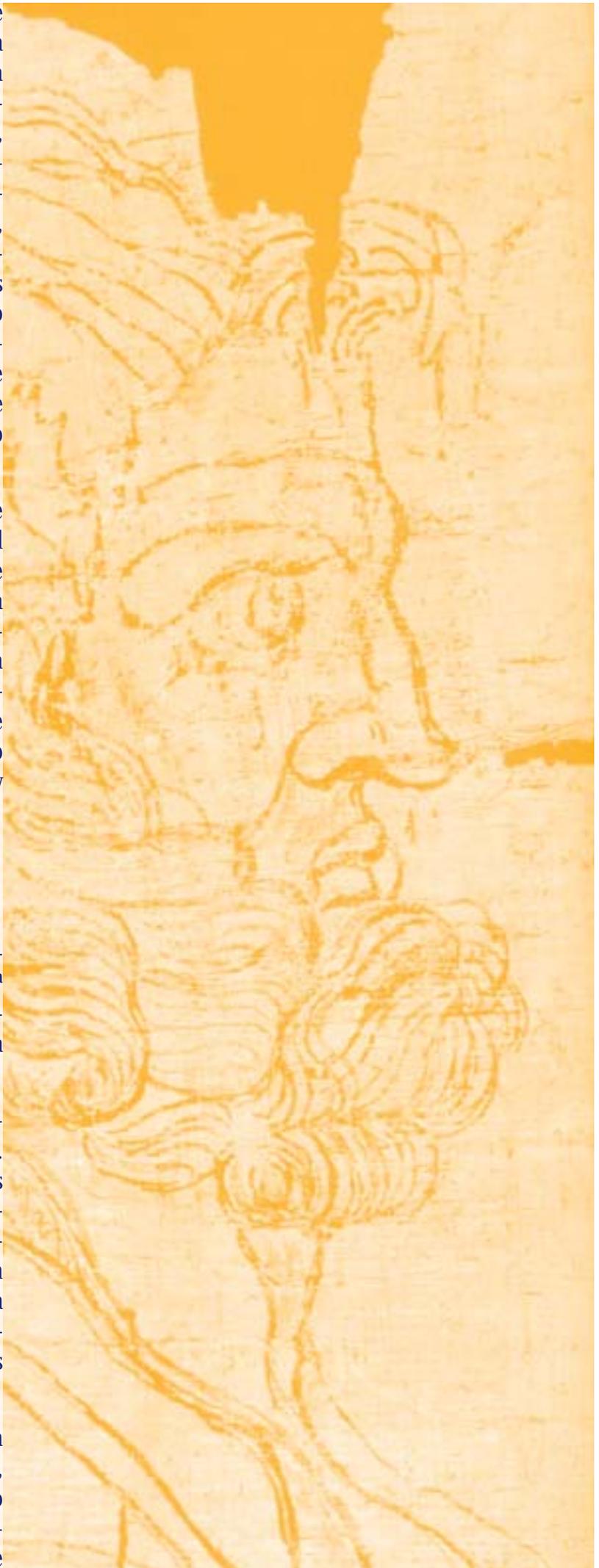
Siguen todavía el río Minias (Miña), el Cabo de los Artabros y por fin el «Megas Limen», es decir, el puerto de A Coruña, donde la navegación costera de Artemidoro llega a su fin. Las últimas palabras de la columna dicen «el resto de la costa nadie» que podríamos interpretar bien en el sentido de que nadie había visto o descrito hasta la fecha esta parte de la costa. Artemidoro debía haber dicho «con excepción de Pitea de Masalia», que alrededor del año 325 (?) antes de Cristo navegó por la costa occidental de la Península Ibérica y más allá, hacia el mar del Norte.

El mapa del papiro

El mapa es de 93,5 por 32,5 cm y está reconstruido con varios fragmentos. Se encuentra entre la 3ª y la 4ª columna, donde el copista del texto dejó libero el espacio necesario. Todo el mapa está pintado con la misma tinta negra que el texto.

La parte central superior, una sección relativamente pequeña de 20 por 15 cm es la mejor elaborada. En este segmento que se ha ya publicado en diversos artículos se distinguen pequeñas viñetas de tipos variados: que representan edificios o grupos de casas y pequeños cuadrados. Una serie de ellos está agrupada en distancias aproximadamente iguales a lo largo de una línea. Suponemos que los cuadrados pequeños representan villas rústicas mientras que las viñetas con los edificios indican ciudades.

Algunas líneas corren paralelamente, otras son aisladas. Como entre las líneas paralelas no hay viñetas, se ha supuesto que se trata de brazos de mar (Moret) o de las orillas de un río, tal vez dividiéndose en dos brazos que incluyen una isla o península o la confluencia de



dos ríos (Knapp). Si esta interpretación es correcta, las líneas simples representarían calzadas que deben pertenecer a la red de las calzadas que fueron conocidas en el tiempo de Artemidoro. En el resto del mapa se encuentran sobre todo líneas y sólo pocas viñetas. Ya que además en todo el mapa faltan los topónimos está claro que el pintor interrumpió su obra.

El tipo de mapa

De la antigüedad clásica no se conserve ninguna obra cartográfica semejante. La manera de representación geográfica recuerda los itinerarios pintados (*itineraria picta*) de los romanos. Ellos eran dibujos esquemáticos de la red de carreteras con informaciones para los viajeros en forma de viñetas, pero no representaban la realidad geográfica a escala. El único ejemplo transmitido es la célebre *Tabula Peutingeriana*, una copia del siglo XIII que según la *communis opinio* se remonta últimamente a un original del siglo II p. C. o tal vez al mapa de Marcus Vipsanius Agrippa, un mapa de todo el mundo romano proyectado en el tiempo del emperador Augusto. Desafortunadamente falta en la *Tabula Peutingeriana* justamente el primer segmento con el mapa con los países del oeste, es decir, con la Península Ibérica. Ahora podemos decir que mapas de este tipo existían ya a mediados del siglo I a.C.

El papiro nos proporciona no sólo una parte del texto original sino también un mapa geográfico incorporado. En todo caso está claro que ya Artemidoro proveyó su obra geográfica de mapas —una práctica que incluso en el caso de Ptolomeo se ha puesto en duda—.

El contenido del mapa

Para constatar el contenido del mapa no hay ningún dato exacto, sino sólo algunos criterios que permiten llegar a ciertas conclusiones. Como el mapa se encuentra en el interior del texto de la *Geografía* de Artemidoro —entre la introducción de las columnas 1-3 y el comienzo de la descripción de la España antigua en la columna 4-5— parece bastante evidente que el mapa forma parte de esta obra.

Por eso el mapa puede mostrar a) todo el mundo antiguo, b) una parte del mundo antiguo, c) toda la España antigua o d) una parte de la España antigua. Otras posibilidades no las vimos.

a) En un mapa de todo el mundo antiguo se espere ver el Océano rodeando toda la ecumene según todas las teorías de los geógrafos antiguos. Pero las

líneas paralelas se encuentran en el interior mapa y no en los márgenes.

- b) En un mapa de una parte del mundo debería tratarse de la parte occidental, es decir, de partes de Europa y África y el Océano a la vez lo que no se reconoce.
- c) En un mapa de toda la Península Ibérica tendrían que verse al menos dos costas del Océano y una del mar Mediterráneo lo que no se reconoce.
- d) Queda como única solución el mapa parcial de España. Se observa que en el mapa las líneas paralelas se extienden horizontalmente, desde el este hacia el Oeste, lo que es típico también de la mayoría de los ríos de la Península Ibérica y que se observa por ejemplo igualmente en los mapas medievales de Ptolomeo.

Si estamos de acuerdo en que el mapa representa una parte de la Península Ibérica, ¿qué parte podría representar? La región más explorada y conocida de España a finales del II siglo a. d. C. era la «segunda provincia», Hispania ulterior, cuya frontera del norte fue la línea desde Cartagena por Castulo y las fuentes del Guadalquivir mencionada en el papiro. Por eso nos parece que habría cierta posibilidad de que el mapa muestre una parte de esta provincia, la futura Baetica, con su red viaria muy densa, el gran número de poblaciones y los ríos grandes.

Pero también con esta interpretación todavía quedan muchos problemas generales por la falta de los nombres geográficos y porque no conocemos ni la escala que utilizó el pintor ni la dirección del mapa. Desafortunadamente por el momento no es posible decir más. En realidad no hay ninguna prueba concreta de que se trate de un mapa de España; nos apoyamos solamente en indicios. Lo único que hasta ahora podríamos hacer es suponer que estamos «en un lugar de España...».

El verso del papiro

El verso del rollo se cubrió por completo con animales de todo tipo: aves, mamíferos, anfibios y peces sin ordenación clara. Cada uno de los animales está provisto de una inscripción con su nombre, como por ejemplo el tigre (*tigros*) o la jirafa (*kamelopardalis*), lo que excluye la sola idea de la fauna ibérica. Pero no siempre los nombres cuadran bien con los animales: el lince no se parece al lince ibérico. Algunos animales se están agrupados en pequeñas escenas, como el lince, luchando con la cabra

silvestre, un monstruo marino luchando con un pez espada y un grifo que vuela por lo alto con las alas desplegadas llevando en las garras un felino, mientras que abajo en el suelo la madre se levanta. Además aparecen animales fantásticos con nombres fantásticos como el *pantherokorkodeilos*.

La colección de los animales parece constituir una especie de catálogo de animales destinados a ser representados en un mosaico o en una pintura mural. También en los mosaicos romanos los animales llevan nombres. Se puede comparar por ejemplo el mosaico de Palestrina, donde se halla un *krokodeilopardalis*, que es la misma palabra como el *pantherokorkodeilos*; pero este animal extraño se identifica con un varano. A finales del primer siglo antes de Cristo mosaicos con temática egipcia estaban de moda en el mundo romano, como muestra también el mosaico con escena nilótica en la Casa del Fauno de Pompei. Los arqueólogos siempre han postulado la existencia de rollos ilustrados con dibujos como modelo para los mosaicos. Tampoco empero podemos excluir la posibilidad que los dibujos servirían como modelos para libros científicos ilustrados, como este manuscrito de un libro sobre la caza o esta hoja de un manual de ornitología.

¡Volvamos al recto del papiro! En el amplio espacio antes de la columna I se dibujaron dos retratos varoniles. No parecen retratos de personas vivas, sino el tipo helenístico de cabezas de dioses, héroes, reyes, poetas o filósofos. La cabeza inferior recuerda el retrato de Zeus Ammon en las monedas de bronce ptolemáicas.

Todo el espacio vacío después del texto literario se cumplió con bocetos de partes del cuerpo humano, sobre todo con estudios de detalle de manos y pies en distintas posiciones y perspectivas. En los detalles como venas, uñas de manos y pies, pliegues de vestiduras en las mangas y costuras y hasta en las insinuaciones de músculos se advierten esfuerzo y exactitud. Los pies están en parte cortados por encima del tobillo, como si fuesen dibujos de estatuas. Una mano sostiene la parte media de un arco, otra mano agarra un bastón emergiendo de una manga con pliegues.

La formación del rollo

Hemos visto que el rollo se presenta como mezcolanza extraña. ¿Cómo se explican los elementos variados? Hay muchas teorías, de las que les presentamos a ustedes la más verosímil. Suponemos que primero alguien deseó conseguir para sí el libro de la Geografía de Artemidoro con mapas, es decir una edición de lujo.

En la Antigüedad todos los libros se debían copiar a mano, y normalmente sólo en las grandes metrópolis había librerías donde se vendían tales copias. Pero ni siquiera en Alejandría, en la capital de Egipto y en el centro cultural del Mediterráneo, los libreros almacenaron libros geográficos de lujo. Por ese motivo nuestro interesado tuvo que pedir que le hicieran una copia. Por eso necesitó un rollo de papiro nuevo y una copia del libro modelo. Con estas cosas fue a un copista y le pidió hacer una copia. El copista, un calígrafo, transcribió el texto dejando en ciertos lugares suficiente espacio para los mapas. Luego le dio el rollo a un especialista en dibujos científicos. No sabemos con exactitud si la caligrafía y la pintura científica estuvieran en manos de personas diferentes o de una sola.

Sea como fuere, suponemos además que nuestro papiro fue terminado en un taller para dibujos científicos y artísticos. Allí se completó el espacio entre la tercera y la cuarta columna con el mapa geográfico. Pero el artista no acabó su obra; el mapa no está completo; faltan todos los topónimos, y tampoco el resto parece estar terminado. El espacio para otro mapa después de la quinta columna siguió estando libre. No conocemos la razón. Podríamos imaginarnos muchas causas, pero todas serán especulaciones.

Secunda fase: el rollo con el mapa no acabado sigue estando en el taller. Nadie pudo dejar tanto papiro inusado; así se usó primero el verso, que todavía estaba completamente vacío. Un pintor muy avanzado cubrió todo el rollo con los animales. El verso del rollo podría haber servido como modelo para mosaicos y pintura mural (pintura al fresco), con el que el jefe del taller iba donde sus clientes.

Tercera fase: después de que todo el verso y la mayor parte del recto fueran cubiertas con escritura, mapa o dibujos, todavía quedaban partes libres en el resto. Otro pintor tal vez avanzado usó el espacio que había antes de la primera columna para pintar los dos retratos de cabezas humanas.

Cuarta fase: en el amplio espacio después de la última columna alumnos del taller dibujaron los esbozos de partes del cuerpo humano: cabezas, pies y manos en diferentes posiciones.

Por fin el papiro se completó y uno del taller lo dio en la basura. Así se explica cómo el papiro de Artemidoro acabó de llegar en el mismo paquete de papiros como los documentos de Antaiopolis. Sabemos que los empleados de las necrópolis recogían en todo el país los papiros usados para la momificación. Quizás nuestro papiro también fue destinado a este empleo.

Aunque el papiro de Artemidoro está solamente fragmentario, como la mayoría de los papiros egipcios, es un golpe de suerte para los estudiosos de la Antigüedad clásica porque nos aporta nuevo material para complementar nuestros escasos conocimientos sobre la geografía antigua de la edad Helenística relacionada con la Península Ibérica a finales del siglo II a. C. En una palabra, el papiro es una contribución importante a la Filología Clásica, a la Filosofía, a la Geografía y Cartografía, la Ciencia Natural, la Historia Antigua, la Numismática y la Bibliología. Los diseños abren nuevos horizontes a la Arqueología Clásica y la Historia del Arte de la Antigüedad. La existencia del papiro la debemos a Egipto y su religión con sus costumbres sepulcrales. De esta manera nuestro papiro, proveniente de un pequeño paquete de maculatura, comprende todos los estudios clásicos.

BIBLIOGRAFÍA

Repertorios

Mertens-Pack3 168.02 = Catalogue des papyrus littéraires grecs et latins <<http://promethee.philo.ulg.ac.be/cedopal/index.htm>> LDAB 7132 = The Leuven Data Base of Ancient Books <<http://ldab.arts.kuleuven.ac.be/>>.

Artículo preliminar

Cl. GALLAZZI und B. KRAMER, Artemidor im Zeichensaal. Eine Papyrusrolle mit Text, Landkarte und Skizzenbüchern aus späthellenistischer Zeit. APF 44, 1998, 189-208.

ARTEMIDORO EN CLASE DE DIBUJO. Un papiro con texto, mapa y dibujos de tiempo helenístico tardío. ME 72, 2000, 2-11 (trad. de Gonzalo Arias).





Literatura

ARIAS, G. Del Ravenate a Artemidoro pasando por tintas y colorantes, *ME* 73, 2000, 2-3.

GALLAZZI, Cl. e Salvatore SETTIS (edd.), Le tre vite del papiro di Artemidoro. Voci e sguardi dall'Egitto greco-romano. Torino: Palazzo Bricherasio, 8 febbraio - 7 maggio 2006.

KNAPP, R. C. «The New Artemidorus Fragment and the Cartography of Ancient Iberia», en Candau MORÓN, J. M.^a GONZÁLEZ PONCE, F. J., CRUZ ANDREOTTI, G. (edd.), *Historia y Mito. El pasado como fuente de autoridad*. Málaga, 2004, 277-296.

KRAMER, B. und IBERIA, J. «Hispania und das neue Artemidor-Fragment», en *Hortus litterarum antiquarum*. Festschrift für Hans Armin Gärtner zum 70. Geburtstag, edd. A. Haltenhoff und Mutschler, F.-H. Heidelberg 2000, 309-322. Corr.: *APF* 46, 2000, 165.

KRAMER, B. The Earliest Known Map of Spain (?) and the Geography of Artemidoros of Ephesus on Papyrus. *Imago Mundi* 53, 2001, 115-120.

KRAMER, B. und J. Vehnicà uitare în Iberia: «Strabo, Geografia III 3, 4, hi noul papirus a lui Artemidor», en: Gedächtnisschrift für Ion Fischer, *Studii Clasice* 38, 2003 (en impresión).

KRAMER, B. «El nuevo papiro de Artemidoro», en Javier DE HOZ, Eugenio R. LUJÁN, Patrick SIMS-WILLIAMS (eds.), *New Approaches to Celtic Place-Names in Ptolemy's Geography. Colloquium on Celtic place names in Ptolemy's Geography*, 25.9-28.9-2002. Madrid: Ediciones Clásicas, 2005, pp. 19-31.

KRAMER, B. «La Península Ibérica en la Geografía de Artemidoro de Éfeso», en GONZALO CRUZ Andreotti, Patrick LE ROUX y Pierre MORET (eds.), *La invención de una geografía de la Península Ibérica. I. La época republicana*. Málaga y Madrid, 2006, pp. 97-114.

MORET, P. À propos du papyrus d'Artémidore et de la «plus ancienne carte d'Espagne». *Mélanges de la Casa de Velázquez, nouvelle série* 33 (1), 2003, 350-354.

Los fragmentos de Artemidoro

STIEHLE, R. Der Geograph Artemidoros von Ephesos, *Philologus* 11, 1856, 193-244.

SCHULTEN, A. «Artemidoro de Éfeso», en *Fontes Hispaniae antiquae, II*. 500 a. de J. C. hasta César. Edición y comentario por Adolfo SCHULTEN. Barcelona 1925, pp. 150-161.

EL HAIKU JAPONÉS: ESENCIA Y TIPOLOGÍA

Vicente Haya

El haiku japonés es una estrofa que pretende captar los asombros del ser humano. Es un modo poético de hacerse con los instantes. Bashô, el padre del haiku, lo definió como «lo que ocurre aquí ahora». Cualquier suceso, cualquier realidad, grande o pequeña, hermosa o sin aparente belleza, tiene derecho a habitar el haiku. Por eso, Blyth explicaba que el haiku era «una nada inolvidablemente significativa» que había sucedido ante nosotros. La condición de notario de la Naturaleza que adquiere el poeta de haiku es fundamental. El haiku debe ocurrir ante el poeta. No puede ser imaginado ni elaborado en abstracto; el haiku no es elucubración, no es arquitectura de la mente humana. Sólo pretende plasmar la existencia tal como es para transmitir así su misterio sin tener que explicarlo.

1. La brevedad es esencial en el haiku

Se ha definido el haiku como una «poesía de brevedad límite»; sólo diecisiete sílabas japonesas (*ji-on*). Aunque no tienen por qué dividirse en tres versos de 5-7-5 (admitiéndose igual 7-5-5, 6-6-5, o cualquier otra fórmula...), el tópico y la tradición nos van a fijar el metro en ese 5-7-5. Actualmente, hay poetas de haiku que prescinden completamente del metro de diecisiete sílabas y escriben poemas sin metro alguno que pueden sin embargo ser considerados «haiku». Por ejemplo, Santôka (m. 1940), nos hace el regalo de este hermosísimo haiku:

ひっそり暮らせばみそさざい

[estrofa: 8-5]

Hissori kuraseba misosazai

Tres palabras. Tan sólo tres palabras, que suman en total 13 sílabas. Si analizamos el texto, comprenderemos la dificultad de este haiku en concreto —y, en general, de este tipo de poética japonesa— y cómo la brevedad no es en el haiku un adorno, sino parte de su esencia:

- Comienza con la palabra *hissori*, que es un término de gran riqueza semántica. Puede significar: «sin decir nada», «sin hacer ruido», «sin ser observado», «sin que nadie lo note». La lógica interna de la palabra es la siguiente: lo que no hace ruido pasa desapercibido.
- La segunda de las palabras que componen este haiku es *kuraseba*, condicional o temporal del verbo «vivir» («si se vive»/«cuando se vive»).
- Y, por último, el nombre de un pájaro: el *misosazai*, una de las aves más pequeñas de la fauna japonesa, que vive en los bosques oculta hasta que llega el invierno y baja de las montañas, y se deja ver. En plena estación invernal, este pequeño pájaro de actividad incansable con su canto claro y agudo nos hace sentir que la vida no se ha acabado y que la primavera llegará. El haiku de Santôka está ubicado cronológicamente en esos meses en los que es difícil verlo, pero no escuchar su canto.

El sentido del haiku propuesto es, en todo caso, evidente: sólo puede escucharse el canto de este pájaro si uno vive alejado del mundo, anónimo, armonizado con la Naturaleza, en silencio, en definitiva, si ha dejado de ser un ruido de la existencia. Son muchas las posibles traducciones:

Si vives
sin hacer ruido,
el canto del *misosazai*

Cuando se vive
sin ser observado,
el canto del *misosazai*

Sólo si tu vida
es algo no sabido,
el canto del *misosazai*

Este mismo haiku, de haber sido más extenso, habría traicionado la intención poética que lo animaba, habría dejado de representar la modestia, el anonimato. Si en vez de tres palabras hubiera tenido quince o veinte, y además hubieran sido literariamente elegantes y rebuscadas, ¿cómo nos habría convencido el poema de que lo ha escrito alguien que de verdad está a punto de desaparecer en el océano de la existencia?

2. Haiku y literatura

Un haiku no es una exhibición literaria. Por eso no debe contener metáforas ni figuras poéticas que disfracen lo que está ocurriendo con toda su desnudez ante los ojos del autor. Por ejemplo, escribe Mizuno Mayumi:

眠る樹 覚める樹 星を生み出す樹のありぬ

[estrofa: 4-4-12]

Nemuruki Un árbol dormido,
Sameruki un árbol despierto, y un árbol
Hoshi o umi d
asu ki no arinu pariendo a las estrellas

Como poema nos parece sugerente; como haiku no es bueno. Porque, ¿qué es «un árbol despierto»? Todos los árboles están despiertos o ninguno lo está. Y ¿qué es «un árbol dormido»? Los árboles no están dormidos. Están arraigados, desarraigados, soleados, mojados, talados, podridos..., pero no dormidos. «Árbol dormido» es una figura literaria que nos aleja del árbol mismo. Y, no digamos ya, «un árbol que está pariendo a las estrellas»... Ni siquiera el ideograma que usa para «árbol» es el habitual (木), sino ese otro más complejo (樹) que supone que el que lo ha escrito es una persona de gusto y conocimiento literario; todo este haiku es un

puro gustarse. La propia estrofa usada (entiéndase, la que lógicamente debe ser para comprenderse el haiku) es una extravagancia: 4-4-12. No es un purismo inútil la necesidad que nos guía de poner las cosas en su sitio. Si las palabras que se usan en el haiku no son sencillas, dejará de apuntar a la cosa misma que quiere mostrar y el propio autor se constituirá en el objeto disimulado de su poema. El mundo desaparece y sólo vemos la capacidad de producir belleza literaria de quien lo describió. El haiku no debe hablarnos de su autor, sino del mundo. El autor tiene que desaparecer. Por eso hemos dicho innumerables veces que —aunque no nos quede otra opción que tratarlo como parte de la Historia de la Literatura— el haiku no es «literatura»; que el haiku es parte de un adiestramiento espiritual. Se trata de desaparecer voluntariamente en un universo que es pura maravilla. Un universo que, hasta que nos armonizamos con él, tolera como puede nuestras pretensiones de ser y de tener.

3. Tener el corazón de un niño

Básicamente, un haiku es lo que un niño diga que es. Si comprendemos que sólo el niño vive dentro de un mundo-haiku, un universo constituido por asombros, nos importará menos la habilidad que tengamos para captar algo «bello» que mostrarnos diligentes y dispuestos para recoger los mil matices de un mundo que sucede incesantemente ante nosotros.

Escribe un niño japonés —Kubo Satoshi— con toda naturalidad:

すいせんをおってしかられた夜六時

[estrofa: 7-5-5]

Suisen o otte Cogí un narciso
shikarareta y me regañaron
yoru rokuji a las seis de la tarde

El poeta de oficio, el profesional de la literatura, no entenderá la importancia que le da el niño en este caso a la hora precisa en que aquello sucedió. En el fondo, porque eso que se cuenta no le parece *realmente* importante. No es la trascendencia que tienen «las cinco de la tarde» en la elegía a Ignacio Sánchez Mejías. Es sólo un niño que coge una flor y le riñen. «¿Sólo?», tendríamos que preguntarnos. ¿Es que coger una flor hermosa y ser reñido por ello no es en sí misma la infancia del ser humano, ese cúmulo de malos entendidos entre adultos y niños sobre cómo ven unos el mundo y cómo lo ven los

otros?... *Yoru rokuji* [las seis de la tarde] no es un elemento decorativo en este haiku. «Las seis de la tarde» no es un dato frío, vacío, sólo y exclusivamente porque está habitado por un suceso que para un niño fue importante. En esa hora exacta de ese día un algo palpita. Eso es lo que busca cada instante del tiempo: un algo que haya ocurrido para un alguien y que no podría haber sucedido sin un cuándo. Ese día, a las 6 de la tarde, a todo lo largo del planeta, ocurrieron cientos de millones de hechos, y seguramente fueron reseñados por los periódicos o por internet, pero tal vez nadie lo recogió en un poema. Y el corazón del mundo —que lo tiene— no dudará cuál de todos esos eventos merece ocupar su memoria. A partir de ahora, sabiendo lo que sabemos de la importancia de ocupar cada instante con su haiku, vamos a hacer un recuento del tiempo no con relojes ni con calendarios ni con fechas sino con travesuras, riñas y flores.

4. Bashô y Buson

El haiku es lo que inventa Bashô y cultiva Buson. Bashô logra en ocasiones haikus de una belleza cumbre, pero en él hay todavía mucho de experimento, de tanteo, de halago a los entusiastas del haiku, y, en resumen, de rotundos errores. Si queremos tener un patrón de haiku, no debemos fiarnos de cualquier texto salido de la mano de Bashô. Para saber qué es el haiku hay que estudiar a Buson. Es posible que Buson tenga menos de «místico» que Bashô, pero su propuesta estética es más sólida y coherente que la de su maestro. La mística de Bashô responde a «momentos estelares de la existencia», al tiempo que en Buson la mística es la vida cotidiana, el mundo tal como sucede: cualquier escena es la sacralidad misma del mundo. Bashô presenta lo sagrado de la existencia como sagrado de la existencia y no deja opción al hombre vulgar a negarse a ver esa sacralidad; esto es muy del zen. Buson hace lo contrario: ignora en sus haikus el aspecto evidente de lo numinoso y se dedica a reunir minucias en un gigantesco mural de impresiones, como el que construye un mandala con materiales vulgares. Buson responde más al ideal taoísta.

Dejando la cuestión espiritual al margen, parece haber consenso entre los estudiosos japoneses que Bashô no dejó más de un centenar de haikus excelentes, mientras que Buson tiene miles de haikus magníficos.

明やすき夜を磯による海月哉

[estrofa: 7-5-5]

Akeyasuki yo o Noche que quiere amanecer

iso ni yoru A la costa rocosa se acerca...
kurage kana ¡Una medusa!

Analícese, para comenzar, el aspecto «narrativo» de este haiku:

- En primer lugar, nos muestra la *claridad* (明) ideograma compuesto de sol y luna—, una claridad *fácil* (やすき) para la *noche* (夜), es decir, una noche que fácilmente amanece, una noche corta, noche de verano. Es decir, Buson ha iniciado su haiku presentándonos un cielo en el que despunta la aurora.
- En segundo lugar, «enfoca» a la tierra bajo sus pies: una *costa rocosa* (磯). (Les invito a que miren detenidamente este *kanji*. No representa simplemente una costa marina. Está lleno de aristas y tiene la dureza del tipo de lugar de que «habla»)... Seguimos leyendo: se nos dice —a continuación— que *iso ni yoru*, «a la costa rocosa se acerca», sin que nos pase desapercibido el hecho de que el verbo *yoru* (acercarse) es homónimo del sustantivo *yoru* (noche). La costa rocosa sigue oscura como la noche; sólo la línea del horizonte apunta cierta claridad.
- El poeta lleva nuestra mirada, en tercer lugar, al mar... Del firmamento hemos ido a la tierra rocosa y de ésta al agua... Y allí ¿qué encontramos? Encontramos una medusa. «Medusa» en japonés puede escribirse «luna de mar» (海月) o «agua madre» (水母). En este caso, el poeta ha preferido la opción menos corriente: «luna de mar»: Una «luna de mar» en el agua junto a una costa dura y oscura, bajo un firmamento a punto de amanecer... ¡Qué difícil es escribir un haiku perfecto!

Hemos analizado este poema desde el punto de vista «narrativo». Pero hay otros muchos niveles para acercarse a un mismo haiku:

- Podríamos acometer un acercamiento auditivo, casi musical, en el cual el haiku debe hacernos sentir lo que trata de expresar. Naturalmente, sin el conocimiento de la lengua original nos faltarán los mecanismos necesarios con que esta sensación auditiva entra en nuestro corazón.

En este caso, es de sonoridad dulce, con sonidos planos (*akeyasukiyo-o-iso*), que suenan como un mar calmado en la noche. Ese mar sólo tiene un cuerpo extraño, un sonido «gue» de *kurage*, medusa,

que va a «pesar» —se dice en japonés— más que el resto.

La cesura métrica que lógicamente hay que dar al poema también nos cuenta algo de su objeto: será un haiku que vaya de la extensión inusitada de su primer verso (el que habla del firmamento) a la concreción y brevedad enfática del último (en el que sólo hay una medusa con un signo de interjección).

- O podríamos plantear un acercamiento visual al haiku en cuestión. Veremos, entonces, los *kanjis* que lo han compuesto —uno tras otro— como si contempláramos un espectáculo: «Sol-luna», «noche», «roca», «mar-luna». La claridad y la oscuridad, lo duro y lo blando, concatenándose, entremetiéndose unos en otros ante la mirada atenta del poeta. Estos ideogramas esconden todo un juego de contrarios *yin-yang* que nos envuelven en su elegante alternancia: claridad-noche, firmamento-mar, mar-tierra, roca-medusa.
- O, por último, podríamos estudiar un acercamiento conceptual al mismo. Ahora no serán los sonidos los que nos hagan escuchar lo que ocurre, ni los ideogramas los que nos hagan ver la escena, sino los conceptos que se expresan. En este caso, «amanecer», «costa de roca», «acercarse», «medusa». Tal vez el poeta ha pasado la noche entera en contemplación junto al mar, en la intimidad de ambos (océano y oscuridad), sin poder distinguir nada, hasta que al alba es capaz de vislumbrar una primera forma bajo el agua, la de una medusa, quizá muerta o que viene a morir a la orilla. Una medusa que va en dirección a la costa a herir su cuerpo contra las rocas.

5. El haiku de «lo sagrado»

Habiendo terminado de leer y analizar el haiku de Buson de la medusa, no es difícil adivinar que el haiku más que tratar de «lo sagrado», lo contiene. Al menos, según los japoneses conciben lo numinoso: esa fuerza que sostiene desde dentro la realidad, que la anima, que la hace pujar en la existencia. Lo sagrado como *energeia*. La mayor y mejor parte de la producción del haiku se ocupa, sin decirlo expresamente, de recoger el asombro que esta naturaleza sagrada del mundo despierta en los japoneses. Ejemplos no habrán de faltarnos. La dificultad reside en lo contrario: la elección de uno en particular. En esta ocasión, elegiré un haiku de Johaku, un autor antiguo bastante desconocido, que describió el simple gesto de la cola de una libélula como si el universo entero

necesitara hacerse consciente del mismo para seguir funcionando:

夕影や流れにひたすとんぼの尾

[estrofa: 5-7-5]

Yû-kage ya	Una silueta al atardecer:
nagare ni hitasu	La libélula moja su cola
tonbo no o	en el agua que fluye

6. El haiku feísta

El haiku feísta fue la reacción, no simplemente estética sino espiritual, al culto amanerado a la belleza que se dio en Japón durante siglos. Un poema que hablara de cacas, mocos y orines pondría en su sitio —sin por ello eliminarlos— al cerezo, la luna y el ruiseñor. El haiku no debía de hablar sólo de lo que se consideraba bello, sino de todo, de todo tal como era y sucedía. Sin elegir qué parte de la realidad nos gusta y deseamos conservar, y qué parte nos parece repulsiva y queda exilada de ese «registro universal de la existencia» que es el haiku.

Si admite cierta discusión en si fue Onitsura o Bashô el que escribió el primer «haiku de lo sagrado», no hay duda que el haiku feísta obedece a la excepcional inventiva de Bashô. Desde entonces, todo buen *haijin* que se precie en algún momento de su vida escribe un haiku feísta:

なまぐさし小菜葱が上の鮓の腸

(BASHÔ) [estrofa: 5-7-5]

Namagusashi	¡Qué peste a pescado!
konagi ga ue no	Sobre una hoja de <i>konagi</i>
hae no wata	las tripas de una carpa

Unas tripas de pescado y el mal olor que pronto desprenden no habrían sido nunca admitidos como objetos poéticos antes de la revolución en la sensibilidad que propugnó Bashô (siglo XVII). Desde el final del *Man'yô-shû* (siglo VIII d.C.) hasta los inicios del haiku clásico, la estética japonesa no sólo no habría permitido la intromisión de algo grotesco en un poema, sino ni tan siquiera la aparición de una criatura cuya belleza no obedeciera al complicado canon establecido por los poetas de la corte imperial.

7. ¿Haikus de amor?

El amor no cabe en el haiku, al menos tal como se ha estado dando hasta ahora. Sólo en las últimas décadas Suzuki Masajo intentó una pequeña revolución en este sentido, que a nuestro juicio fracasó. El haiku quiere ser una excusa para que hablemos de nuestros sentimientos amorosos. Si amamos o no, si somos amados o despreciados, no se dice en Japón usando el metro del haiku.

Para ejemplificarlo de un modo crítico escogemos al azar uno de esos haiku que se llaman en japonés 素人の俳句 [*shirôto no haiku*], es decir, un haiku casual, escrito por alguien que no se dedica al haiku:

とらつぐみ恋文ひとつひとつ燃す

[estrofa: 5-4-8]

Toratsugumi	Canta un <i>toratsugumi</i> ,
koibumi	mientras yo quemo una a una
hitotsu hitotsu mosu	las cartas de amor

El autor ha ido al bosque, alejándose de la ciudad, para quemar allí las cartas de un falso amor. Intuyo que es una mujer, porque en Japón los varones no suelen comportarse así, y, si lo hicieran, nunca lo confesarían por escrito. Sabemos que estamos en verano porque el *toratsugumi*, es «palabra estacional» [*kigo*] que hace referencia a dicho momento del año. Hoy día, los lugares donde canta el *toratsugumi* están lejos de las ciudades. Este haiku nos evoca un largo viaje en tren de una mujer con el corazón roto y una sola intención: limpiarse de un desamor en el seno de la naturaleza, mediante un acto ritual de quemar una a una esas palabras que antes la llenaron de vida. Justo en el momento de estarse desembarazando de todo ese peso que lleva dentro, canta un *toratsugumi*. Estos son los elementos que han entrado en el haiku: el verano húmedo de Japón, un bosque no demasiado espeso, un pequeño fuego a cielo descubier-to, un pájaro de colores veteados negros y blancos, y una mujer que ha hecho un largo viaje sólo para hacer con plena conciencia lo que está haciendo.

A pesar de que hemos podido imaginar la escena del haiku (lo cual sólo ocurre cuando están «completos», cuando poseen todos sus elementos internos), no es un buen haiku a nuestro juicio. La razón es que el peso del sentimiento de la autora es mayor que el de ningún asombro de nada que ocurriera en la Naturaleza, en este caso, el canto del *toratsugumi*. Ni siquiera porque el haiku comience con el nombre de ese pájaro (evocando su canto), dejamos de ver como protagonista del mismo el

corazón destrozado de la autora. Esto no es haiku. Podría haber sido un *waka* y tendríamos ocasión, además, de añadirle 14 sílabas más. El haiku no fue concebido para hablar de amor y desamor. En Japón hay muchas estrofas y cada una tiene su esencia y su cometido.

Añadimos un poco más de crítica a la crítica, con fines exclusivamente pedagógicos: No es sólo que hable de amor y que no presente ningún asombro natural, sino que la autora instrumentaliza la Naturaleza misma como escenografía de unos sentimientos suyos que ocupan el centro del universo. El bosque es un lugar donde quemar cartas de amor y un pájaro de los alrededores está ahí para llorar con ella. La cultura popular nos dice que el *toratsugumi* tiene un canto triste como el *uguisu* lo tiene alegre, pero es pura convención social. El *toratsugumi* simplemente canta, y no desde luego para servir de «banda sonora» de una mujer que llora por amor.

8. El haiku intimista

El haiku no habla de amor, pero sí puede confesar otra serie de sentimientos, siempre que se haga excepcionalmente, con motivo suficiente y con cierto pudor. En el haiku «intimista» el poeta hace alguna clase de confesión al lector: me siento viejo/a, solo/a, cansado/a de vivir, se me ha muerto alguien... Es infrecuente en una cultura confuciana de disimulo de los sentimientos este tipo de alarde de lo que uno está padeciendo, pero a veces se da:

生残り生残りたる寒さかな

(ISSA) [estrofa: 5-7-5]

Ikinokori	Sobreviviendo a mis seres queridos,
Ikinokoritaru	obstinado en sobrevivir...
samusa kana	¡Y muerto de frío!

Escrito por Issa al fallecer su mujer, poco después de la muerte de su cuarto hijo. La vida de Issa fue muy dura. Y bien podía resumirse en este haiku: la obstinación por la supervivencia. Es significativo que en nuestra lengua *ikinokoru* se traduzca «sobre-vivir», literalmente: seguir añadiendo nuestro «yo» a la vida. En japonés *ikinokoru* podría entenderse de dos formas, atendiendo a su etimología: una modesta y otra aún más modesta. *Ikinokoru* es, literalmente, «queda (残) vida (生)»: no se ha gastado aún la vida que me había sido asignada. El «yo» no ha hecho nada para obtener y conservar el don de la vida. La actitud de quien *ikinokoru* es el agradecimiento. Pero incluso hay otra forma de interpretar etimológica-

mente la palabra con más humildad todavía: *Ikinokoru* es, también, «me han dejado (残) en la vida (生)». «Sobrevivir» en japonés no es ser más fuerte que los demás, sino que todos te abandonen. En japonés, se pierde el matiz heroico de la palabra «sobrevivir» y alguien que *ikinokoru* —llegado a determinado extremo— pasa a ser objeto de la compasión de los demás. El japonés tiene un sentido gregario ante la existencia. Uno puede titubear o equivocarse respecto a si es un «yo» *boku, waga, ware, atashi, watashi, oré*, dependiendo de ante quién esté, pero siempre, siempre, un japonés es parte de un *ware-ware* (nosotros). Primero se es parte de un «nosotros» y luego —en el mejor de los casos— se llega a ser un «yo». Incluso cuando se suicida tirándose de un rascacielo, el japonés piensa en su sociedad, y hace el gesto de dejar el carnet de identidad en los zapatos para que nadie tenga la penosa tarea de tener que reconocerle en sus restos.

Sólo desde este punto de vista se puede interpretar este haiku compuesto por tres palabras y una partícula (*kana*). La repetición *ikinokori ikinokoritaru* gramaticalmente, expresa una insistencia en algo a pesar de todo lo que nos está sucediendo entretanto. *Ikinokori ikinokoritaru* es el esqueleto de este haiku; pero no puede minusvalorarse el valor poético que tiene el frío (*samusa*), que alude directamente a la muerte. La muerte es la causa de la frialdad que va adquiriendo lo que antes vivía. Cuando la muerte pasa cerca de nosotros tenemos un «escalofrío». En castellano decimos «hace un frío de muerte». Pues eso es lo que sintió Issa: ese frío, que es presencia de la muerte, como lo es el invierno para la Naturaleza.

En el poema original, debido a que el haiku no tiene cesuras métricas, *ikinokoritaru samusa* podría traducirse como lo hemos hecho, considerando que son dos versos diferentes: «¡Y muerto de frío!», o bien pensar que es un solo verso y traducir: «¡(Soy) el frío que sobrevive!». En efecto, es una traducción gramaticalmente correcta:

Todos me abandonan
en la vida...
¡Soy el frío que sobrevive!

9. El haiku de Compasión Universal

Tiene sentido que en una cultura confuciana como es la nipona el haiku intimista sea una excepción. Sin embargo, no deja de llamarnos la atención que en una cultura budista, como teóricamente se dice que es la japonesa, también sea excepcional el haiku de Compasión Universal. Es decir, un haiku en el que el poeta manifiesta públicamente estar sintiendo compasión por el sufrimiento de alguna otra criatura. Siendo la Compasión Universal justamente la esencia del mensaje

budista, habría que llegar a la conclusión de que tal vez Japón no sea tan budista como muchos piensan. Efectivamente, el haiku de Compasión Universal es una rareza en la sociedad nipona, que se guía más por las leyes de un colectivismo utilitarista, que trata a los jubilados de *sodaigomi* (basura aparatosa) y que de hecho practicaba desde época inmemorial la eutanasia de los ancianos.

Lo cierto es que estos «anarquistas del espíritu» que son los poetas de haiku, no sólo confesaron alguna tristeza en sus haikus (haiku intimista) sino también que les hacía sufrir la situación de alguna de las criaturas del mundo (haiku de Compasión Universal). Este tipo de haiku puede llegar a ser —si así le place al autor— una velada crítica de un malfuncionamiento de la vida social. En pocas palabras, el poeta de haiku manifiesta en el haiku de Compasión Universal, o bien que hay sucesos del mundo que le hacen sufrir (por. ej. Un gorrión extenuado perseguido por niños), o bien que hay cosas que funcionan mal en la sociedad (p. ej. Una mujer a punto de parir y que sigue plantando arroz):

産月の腹を抱えて田植かな

(KYOROKU) [estrofa: 5-7-5]

Umizuki no	Este mes saldrá de cuentas,
hara o kakaete	le pesa la barriga
taue kana	¡y está plantando arroz!

10. El haiku cruel

Aunque pueda parecer paradójico, el mismo género literario que incorpora la Compasión entre sus motivos, en los últimos siglos ha comenzado a cultivar un subgénero de signo justamente contrario. Como si fuera una especie de feísmo abstracto, los poetas desde Shiki comienzan a hablar de perros muertos inflados que flotan río abajo y todo tipo de escenas desagradables con las que el poeta hace ostentación de su insensibilidad.

A pesar del aparente sincretismo de las religiosidades en Japón, todas las componentes de esta espiritualidad colectiva japonesa luchan entre sí como si fueran corrientes interiores de un gran océano que se nos muestra desde fuera unificado. El haiku cruel es la respuesta taoísta al haiku de Compasión cultivado por los budistas. El budista proyecta su corazón sobre el mundo que le rodea, y sufre con lo que sufre. Para el taoísta el mundo es como es y somos nosotros los que tenemos que armonizarnos con él. Parte de esta «armonización con el mundo» es que no nos afecten las cosas que no pueden ser de otro modo.

ふみつけた蟹の死骸や今朝の秋

(SHIKI) [estrofa: 5-7-5 ó 8-4-5]

Fumitsuketa Pisoteado
kani no shigai ya el cadáver de un cangrejo muerto
kesa no aki Esta mañana de otoño

11. El haiku filosófico

Una de las tentaciones mayores del haiku, en realidad del alma humana, es dejar en el mundo nuestro pensamiento, nuestras reflexiones. Hemos dicho que el haiku de «lo sagrado», subgénero del haiku por antonomasia, es, en esencia, una fotografía de algo que sucede fuera de nosotros. Fotografía, instantánea, fiel captación; no pensamiento, no reflexión, no *satori*. Nosotros, como poetas de haiku, no tenemos nada que comprender o explicar del mundo; sólo tenemos que acallar toda esa subjetividad nuestra que nos impide percibir el mundo tal como es.

Sin embargo, existe —infrecuente, pero se da a veces— un tipo de haiku en el que el poeta aprovecha el metro 5-7-5 para comunicarnos alguna clase de idea sobre el mundo, al estilo de la filosofía poética taoísta. Como ejemplo, pondremos nada menos que un «haiku de muerte» (*jisei*), el haiku que escribe al morir un poeta japonés. Su «yo» debiera entonces estar más desvanecido que nunca, porque está a punto de la gran desaparición en el Todo, pero, ya se sabe, el ser humano no tiene compostura. Aquí tenemos a Seiju agonizando y filosofando al mismo tiempo:

しばらくも残る物なし木々の色

(SEIJU) [estrofa: 5-7-5]

Shibaraku mo Ni siquiera un momento
nokoru mono nashi las cosas permanecen en su estado
kigi no iro El color de los árboles

No es ahora cuestión de valorar si este haiku nos está comunicando una idea interesante [en este caso, la mutabilidad de todo, lo efímero de la existencia]. Lo importante es hacer saber que el poeta de haiku debe optar radicalmente entre ser un fiel receptor de lo que sucede fuera de su «yo» (haiku de lo sagrado), o utilizar la estrofa del haiku para expresar su modo de comprender el mundo (haiku filosófico). El haiku debe elegir

drásticamente entre ser fotografía de la realidad o ser pensamiento.

12. El haiku proselitista

Todavía más inusual —y más lamentable— que el haiku filosófico, es el haiku proselitista. Responde a la intención de introducir alguno de los elementos rituales de una práctica espiritual —normalmente budista— en una escena natural. Pongamos un caso paradigmático:

かぜのなかこえはりあげて南無観世音

(SANTŌKA) [estrofa: 5-7-7]

Kaze no naka Dentro del viento
koe hariagete se alza una voz clara:
namukanzeon Alabanza al Buda de la Compasión

El poeta ha desperdiciado un momento privilegiado de viento para comunicarnos que es budista, lo cual nos interesa tanto como saber si es alto o bajo, gordo o delgado, si aprobaba los exámenes de niño o su madre fue geisha. La vida personal del poeta de haiku no nos interesa un comino. Al colocar dentro del viento las palabras «Alabanza al Buda de la Compasión» y desaprovechar un haiku para decírnoslo, esta sobredimensionando la importancia que en el mundo de lo real tienen sus prácticas religiosas. Ningún rezo de ninguna de las religiones puede ponerse a competir, no ya con el viento, sino ni siquiera con un excremento de gusano de seda. Ése es el punto de vista japonés, que sólo muy excepcionalmente incumplen los budistas. Desde la sensibilidad taoísta —que origina espiritualmente el haiku— las prácticas religiosas, los rezos, son la misma clase de material de deshecho que todo el resto de la cultura humana: la Naturaleza es —o contiene— lo divino; el ser humano y todo lo que él genera carece completamente de valor y de trascendencia.

13. El haiku descriptivo

La naturaleza «fotográfica» del haiku no sólo se expresa en el haiku de lo sagrado, del que ya hablamos. También se da en el simple «haiku descriptivo». La diferencia entre un haiku de lo sagrado que nos habla —por ejemplo— de una libélula que se posa en una hierba y cómo ésta se comba, y un haiku descriptivo, es el asombro que sólo se encuentra en el primero de ellos. Nada más difícil que explicar qué es el asombro. Pero el japonés

tiene una palabra para ello que entienden todos los japoneses: *aware*. El haiku descriptivo no tiene *aware*. El haiku descriptivo no ha sido motivado por un asombro sino por una curiosidad:

その門にあたま用心ころもがえ

(ISSA) [estrofa: 5-7-5]

Sono mon ni En esa puerta,
atama-yôjin cuidado con la cabeza.
koromogae Cambio anual de ropas

A veces, por la dificultad de comprender cuándo el poeta ha recibido una fuerza conmoción y cuándo sólo ha sido objeto de sorpresa, es difícil distinguir entre un haiku de lo sagrado y un haiku meramente descriptivo. Requiere un proceso de años de introducirse en el corazón japonés (*kokoro*). Reiji Nagakawa decía que un extranjero nunca lo lograba por completo. Probablemente sea verdad. Así que nos buscaremos un truco. Un método sencillo (y, como todos los métodos sencillos, susceptible de más errores que aciertos) será distinguir entre los haikus que hablan de cosas materiales (que serían haikus descriptivos) y haikus que se refieren a seres naturales (que serían haikus de lo sagrado). Otro ejemplo:

旅のかきおき書きかへておく

(SANTÔKA) [estrofa: 7-7]

Tabi no kakioki Los apuntes de un viaje,
kakikaete oku con sus tachones, donde los dejé

14. El haiku cómico y el erótico

En el haiku cómico también debe darse algún tipo de asombro por lo que sucede; pero eso que le ha sucedido al poeta, más que causarle un profundo impacto, le ha hecho sonreír. El poeta lo comunica y, cuando su sentido del humor coincide con el del lector, éste a su vez sonríe. Aquí es donde toca ahora certificar el desfase brutal que hay entre lo que es gracioso en Japón y en España. En cualquier caso, se entiende que lo que el poeta nos cuenta ha sucedido de verdad. No es fruto de su imaginación ni de su simple intención de hacernos reír. En el ejemplo que hemos elegido, el *haijin* está ante una escena que le hace sonreír, y que consiste en una serie de gentes que —ante el calor insoportable de la noche de verano— se han quedado dormidos cada uno en una diferente postura, todas diferentes. El calor saca a la luz la última fibra que tenemos de individualidad:

十人が十色に寝たる暑さかな

(JAKÛ) [estrofa: 5-7-5]

Jûnin ga Dormían cada uno a su aire,
toiro ni netaru «diez hombres, diez colores»
atsusa kana ¡El calor que hace!

Por su parte, el haiku erótico es tan inusual, que la mayor parte de los pocos que logramos encontrar acaban siendo haikus de otro tipo. Por ejemplo, el que sigue de Kikaku tiene cierta intención erótica y antes de que haya conseguido finalizar ya se ha vuelto cómico:

はるの夜の女とは我むすめ哉

(KIKAKU) [estrofa: 5-7-5]

Haru no yo no Una noche de primavera...
onna to wa waga Una mujer...
musume kana ¡Que resultó ser mi propia hija!

La razón de la exclusión del erotismo del haiku es idéntica a porqué fue excluida del haiku la temática del amor. Porque ya había otro género literario que se ocupaba de eso. En el caso del amor, queda excluido del haiku porque el *tanka* llevaba siglos con esa exclusiva temática. El haiku emerge como algo nuevo precisamente poniendo a raya el tema del amor. Del mismo modo, un haiku no puede tratar de sexo porque se convierte en *senryû*.

15. El senryû

El *senryû* tiene el mismo metro que el haiku clásico (5-7-5) y ciertos elementos que pueden coincidir con el haiku erótico y con el cómico, pues su temática es precisamente lo sarcástico, lo ingenioso, lo obsceno. Pero el *senryû* no es haiku porque carece de elegancia, de profundidad, de finura, de naturalidad, de falta de intencionalidad, de objetividad..., en definitiva, de todo lo que constituye el «sabor de haiku» (*haimi*). No es sólo que no tenga «palabra estacional» (*kigo*), referencia a la estación del año, porque a veces tiene *kigo* y sigue sin ser haiku. Por ejemplo:

父酔えば海老のかたちにしきとほる

(MATSUMOTO KYOKO) [estrofa: 5-7-5]

Chichi yoeba Cuando papá se emborracha,
ebi no katachi ni toma la forma de una gamba
sukitôru y se vuelve transparente

Podría establecerse una discusión literaria sobre si éste que acabamos de citar es un haiku cómico porque tiene *ebi* (gamba) como «palabra estacional». Pero, si se diera una discusión así, nosotros no nos dejaríamos engañar: este haiku no nos dice nada de la naturaleza de las gambas. Nos habla de un viejo borrachín que a los ojos de su hija cuando está bebido se transforma en «gamba». Es evidente la intención frívola que alienta este *senryû* de Kyoko.

Menos aún esconde su intención el siguiente poema de Masajo, a la que nunca le importó si lo que escribía eran haikus o no. Masajo quiere hablar de sí misma, una anciana que ha tenido muchos amantes y que en la vejez siente su cuerpo frío incapaz ya de despertar a la vida del sexo y el amor:

女体冷ゆ仕入れし魚のそれよりも

(SUZUKI MASAJO) [estrofa: 5-7-5]

Nyotai hiyu El cuerpo de una mujer se enfría como...
shireshi uo no Había comprado un pescado...
 ¿No?
sore yori mo Pues más todavía

16. Ensayo de clasificación de haikus difíciles

Conscientes, como somos, de la enorme dificultad de clasificar haikus, vamos a proponer dos casos cuya resolución pueda contribuir a saber más de este tipo de poética, y de sus diferentes expresiones. Clasificar haikus no responde a un prurito de profesionalidad; es un modo legítimo de internarnos en sus entresijos y hacernos confidentes de sus secretos:

Ejercicio 1.

唇に墨つく兒のすゝみかな

(SENNA) [estrofa: 5-7-5]

Kuchibiru ni Tomando el fresco,
sumi tsuku chigo no un estudiante con los labios...
suzumi kana ¡manchados de tinta!

No es un haiku descriptivo porque se nos está transmitiendo algo de la naturaleza real de los seres: un asombro por la inocencia de la infancia. Podríamos pensar legítimamente que es cómico. Efectivamente, no deja de tener algo de divertido la escena. La comicidad del haiku reside en que el niño en cuestión no se ha dado cuenta de que ha chupado el pincel cuando ya tenía tinta. Los pinceles se «afinan» antes, no después, de escribir con ellos. Pero a veces un haiku no es como lo concibió su autor, sino como realmente llega a ser. Pasa un poco como con la fotografía. En ocasiones, un fotógrafo quiere captar algo en su cámara y, sin darse cuenta, capta algo más, algo que da un carácter completamente distinto a esa instantánea.

Recapitemos: estamos ante un haiku que habla de un niño en una terraza de madera tomando el fresco, descansando del afanoso arte de aprender a escribir, con una mancha de tinta en los labios. Esa mancha es la prueba de que estaba tan concentrado tratando de hacer lo mejor posible lo que se le encomendó, que llegó a ausentarse de sí mismo, y no se dio cuenta de que el pincel que estaba chupando ya tenía tinta. Y ahí sigue el niño, sin limpiarse los labios, sin darse cuenta, porque la tinta no le supo a nada, y porque nadie acaba de decirle que tiene los labios manchados. Ni siquiera el poeta que lo ve. Un niño ausente tomando el fresco con los labios manchados de tinta desborda las estrechas dimensiones de un haiku cómico. Cuando Blyth lo tradujo al inglés añadió el siguiente comentario: «En esa mancha puede verse toda la niñez (*childishness*) de la infancia (*childhood*)». Así es. Este haiku nos trae en 17 sílabas una imagen de la inocencia, de la naturalidad, de la indefensión.

Efectivamente, aunque fuera concebido como un haiku cómico, es *de facto* un haiku de lo sagrado. Muy difícil, además, porque normalmente el haiku de lo sagrado excluye «el mundo humano» [lo que en la clasificación tradicional se llaman *jinji*]; sólo excepcionalmente el haiku de lo sagrado no habla de la Naturaleza, o, dicho de otra forma, únicamente como excepción el haiku de lo sagrado acepta al ser humano dentro de la Naturaleza.

Ejercicio 2.

人あれば蠅あり仏ありにけり

(ISSA) [estrofa: 5-4-8]

Hito areba En donde hubo gente
 hae ari siempre quedan moscas...
 hotoke ari ni keru y Budas

Lo primero, tratamos de imaginar la escena: probablemente, Issa ha llegado a un lugar que en otro tiempo estuvo habitado. Comprueba que ya nadie vive. Sólo han quedado las moscas... Y también los budas. La asociación moscas y budas es algo más que cómica; es iconoclasta. Las moscas nos parecen sucias, insignificantes y vulgares; por el contrario, los budas son considerados excelsos, inmaculados y dignos de respeto. En el corazón del místico no hay jerarquías: toda existencia es maravillosa. Así, un haiku con una primera intención cómica, adquiere un carácter distinto. Filosófico. Con humor, Issa trata de explicarnos cómo él ve las cosas, cómo —según su modo de pensar— nada es bello, nada es indigno. Cómo la vida pasa, y cómo los logros del ser humano son efímeros. No es haiku de lo sagrado porque no hay asombro por la naturaleza de las cosas; tampoco es proselitista porque no intenta entremeter su espiritualidad en la escena: los budas (hotoke) son realidades materiales que uno se encuentra por los caminos en Japón. Es un haiku fabricado con una primera intención de que nos riamos que deviene en un haiku que quiere hacernos pensar.

17. Niveles de «saboreo» de un haiku

Hemos visto que en ocasiones un mismo haiku va revistiéndose de una u otra naturaleza conforme va siendo asimilado por el lector. En principio, defendemos que alguno de esos «sabores» acabará predominando en nuestro corazón sobre los demás, y así lo definimos haiku de lo sagrado, cómico, proselitista, etc. El hecho que ahora queremos destacar no es tanto que todo haiku deba ajustarse a una —y sólo una— categoría de las propuestas, como la constatación de que de hecho son muchos los que mezclan dentro de sí varios subgéneros. Por ejemplo, básicamente, el que sigue es un haiku de Compasión Universal, pero... algo sucede dentro de él:

夏の月遺跡の中に人の住み

(TAKAHA SHUGYO) [estrofa: 5-7-5]

Natsu no tsuki Luna de verano
 iseki no naka ni En medio de las ruinas,
 hito no sumi vive un hombre

Nos inclinamos a considerarlo un haiku de Compasión porque ha pasado de focalizar la luna en el primer verso a ocultarla en el segundo tras el sentimiento que despierta en el poeta un mendigo que vive entre ruinas. La fuerza de este haiku —su corazón, como si dijéramos— está en el *naka*: «en medio de» (月). *Iseki no naka ni* nos comunica la sensación de alguien protegido por nada, y eso nos llena de conmiseración. Sin embargo, un haiku cuyos sabores creíamos agotados por ese primer paladeo de la luna, que fue apagado por un segundo paladeo de compasión, se abre a un tercer sabor, un último nivel de paladar —esta vez de carácter místico— cuando nos damos cuenta de que esa desprotección en la que vive ese mendigo es precisamente lo que le expone sin intermediarios a la luna de verano (中). Un hombre bañándose en luna, precisamente por la desnudez material en la que vive, logra que el poeta que lo ve integre al ser humano y sus quehaceres en el universo del haiku de «lo sagrado». Estamos, por tanto, ante un haiku de Compasión con una clara línea de fuga hacia el «haiku de lo sagrado».

Conclusión

Hemos visto que, a pesar de su sencillez, el haiku nos desafía. Nos reta en el fondo de nuestros corazones, a veces cansados, sobreestimados, distraídos, llenos de nada. «Resuelve mi belleza», parece querer decirnos cada haiku. Y tantas veces como lo olvidemos, vuelve a subir a la superficie de nuestra conciencia, con un mismo desafío: «resuelve mi belleza». Carecemos de recursos con los que descifrar la perfección de un haiku. Sólo nos queda hacer un acto de vaciamiento y exponernos ante él como ante un espejo. Somos lo que debe descifrar el enigma de la belleza del haiku para hacer que seamos un poco menos enigma. Así expliquemos un haiku, eso somos. Éste ha sido el ejercicio que hemos querido hacer ante los lectores de estas páginas para que entre todos sigamos profundizando en esa esquivo y maravillosa naturaleza del haiku japonés. Ojalá lo hayamos logrado.

EL JAPÓN NEGADO DE OE

Notas a propósito de la lectura de *Nihon no «watashi» kara no tegami*¹

Fco. Javier Tablero Vallas

En 1964 Jean Paul Sartre prefirió no recoger el Nobel y con ello lanzar un mensaje de resistencia contra el inventor de la dinamita y en defensa de la integridad del escritor. Oe Kenzaburo, sobre quien Sartre ejerció una notable influencia, quiso imitar a su maestro pero dirigiendo el objeto de la censura al establishment japonés. A la invitación del Ministerio de Educación para concederle el *bunka kunsho*² un día después del anuncio del Nobel (1994), Oe se excusa respondiendo que su literatura no tiene nada que ver con las dignidades de estado. Igual razón esgrime para declinar otro galardón ofrecido por las autoridades de Ehime, su provincia natal. Si Oe no rechazó el mismísimo Nobel fue porque el premio había perdido el sentido reaccionario que tuvo para Sartre a mediados de siglo y porque podría acreditar la arrinconada literatura contemporánea de Asia. Aunque el rechazo de Oe al *kunsho* escandalizó e indignó a muchos japoneses, la coherencia de sus negativas no defraudó a los pocos lectores que le habían permanecido fieles hasta esa fecha.

En este artículo apunto algunas de las razones y eventos personales que explican la obstinación de Oe para no aceptar los halagos del gobierno japonés; y lo hago a la luz de la lectura de *Nihon no «watashi» kara no tegami*, obra que publica poco más de un año después del Nobel, en la que se exponen de forma clara los principales temas político-sociales encerrados en distintas partes de su obra y que dominan la ficción de su literatura. Ofrezco al final un resumen de los capítulos que componen *Nihon no «watashi» kara no tegami*, para que pueda servir de referencia a aquellos interesados en investigar el trasfondo político de su literatura.

Toda la obra de Oe se enmarca en una preocupación por lo social. Desde que a los 25 años recibiera el premio Akutagawa por la novela *Shiiku* (1958)³ pero sobre todo a partir de *Warewa no jidai* (1959; *Nuestra era*), Oe no dudará en usar la literatura como medio de participación política. En estas primeras obras, Oe se hace eco del impacto y la desilusión que tuvo para su generación la derrota japonesa en la Segunda Guerra Mundial, la ocupación subsiguiente y las revueltas de posguerra. Sin embargo con *Sebuntin* (1961) y *Seiji shonen shisu* (1961), inspiradas en el asesinato de Asanuma Inejiro (Presidente del Partido Socialista), Oe empezó a implicarse, ya de forma explícita, en la política de la Nueva Izquierda y a convertirse en el enemigo intelectual de los círculos y corrientes intelectuales conservadoras. A partir de la década de los 70 Oe muestra en sus escritos un creciente criticismo del poder político en la era nuclear, una ofuscación por la conformidad y del materialismo en que se ha transformado Japón y una inquietud progresiva por los problemas del Tercer Mundo.

Las circunstancias catalizadoras de la obra de Oe, incluyen la caída de la bomba atómica en Hiroshima, la negación de autonomía política a los habitantes de Okinawa y sobre todo la naturaleza crecientemente opresiva del sistema político japonés. Estas fuerzas han dado voz a una generación ensombrecida por la dominación espiritual de posguerra. «Japón y los japoneses no han hecho todavía liquidación moral ni liquidación histórica del propio Japón»⁴, dicta en un simposio nipo-coreano aludiendo a la necesidad de que los políticos liberales japoneses tomen una posición clara con respecto a la guerra. Oe se refiere concretamente a la urgencia de

eliminar la ambigüedad, la obligación de asumir las responsabilidades de la política imperial y la exigencia de compensar por los daños de la expansión militar y colonial a sus vecinos asiáticos.

Oe es explícito en cuanto a las consecuencias negativas que tuvo la guerra para los coreanos que aún residen en Japón. Muchos de ellos —reclutados como mano de obra barata al servicio del Ejército Imperial— perdieron su estatuto de ciudadanía cuando, al término de la guerra, fueron abandonados a la estrecha decisión de permanecer como extranjeros en Japón (con control de sus huellas dactilares⁵) o de volver a una recuperada Corea con la que habían perdido la mayoría de los vínculos. Según Oe, son estos coreanos residentes (*zainichi kankojin*) los que más conocen la urgencia de que los japoneses asuman su deuda. Sólo los que «sienten vergüenza de lo que les hicieron en el pasado y de lo que les siguen haciendo en el presente, saben lo difícil de ésta [liquidación]»⁶.

La reconsideración del significado de la guerra tiene para Oe una agenda pendiente que va desde la reflexión sobre Okinawa a la redefinición de Hiroshima. Oe tiene una especial consideración por Okinawa, islas que fueron suelo de cruentos combates y objeto de un cuarto de siglo de ocupación norteamericana⁷. Con el pretexto del Tratado de Seguridad ha permanecido norteamericana *de facto* sin que nada indique que se vayan a reconocer los derechos civiles de sus habitantes sobre su propia tierra⁸. En una de las obras más emblemáticas, *Man'en gannen no futtoboru* (1967)⁹, Oe traslada estos problemas a la figura de un joven que vive los violentos incidentes contra la revisión del Tratado de Seguridad de 1960¹⁰. El personaje a través de la contestación estudiantil, va tomando conciencia del abismo que separa la periferia cultural de donde procede con la *cultura japonesa* manufacturada en Tokio. Okinawa representa para Oe uno de los modelos más claros de resistencia a la japonesización. Allí encuentra un campo proteico para la objeción contra la homogeneidad japonesa ideologizada por el Imperio. Así nace *Okinawa Noto* (1971) síntesis del valor de lo fronterizo contra los proyectos centralistas del estado japonés.

Para Oe, el sufrimiento de los habitantes de Okinawa —y el de los coreanos residentes— muestra la indiferencia del gobierno por el pluralismo cultural y enuncia los intentos de crear una identidad nacional jacobina. En *Nihon no «watashi» kara no tegami* —colección de cartas y ensayos que examino— Oe no se detiene en las políticas étnicas contra la población *ainu* en Hokkaido o en las prácticas discriminatorias contra los proscritos *burakumin*. Le interesan más las actitudes

higienistas contra los damnificados por la bomba atómica (*hibakusha*) que, aunque como tales no constituyen un grupo particular como los *ainu* o *burakumin*, han sido estigmatizados con los rostros de los colectivos más marginales y excluidos. El escritor japonés toma conciencia por primera vez del problema de los *hibakusha* en *Hiroshima noto* (1965) basada en conversaciones y entrevistas con varios sobrevivientes. En su convivencia se da cuenta de cómo las secuelas físicas causadas por la radiactividad actúan numinosamente como una amenaza (contaminante) que les aparta del resto de la sociedad.

El nacimiento de su hijo Hikari en 1963, discapacitado (con una anomalía en el cráneo), le trajo abruptamente al filo del problema de la exclusión: ¿desentenderse de él como de los damnificados *hibakusha*?, ¿dejarle morir o aprender a convivir con lo diferente? Oe admite como propia la deformación de la conciencia ético-social general en Japón. Es un hecho que percibe puesto en práctica a través de sus circunstancias familiares, en su *yo*. Hikari fue una existencia inexplicable a cuyo esclarecimiento no le sirvieron ni sus conocimientos, ni sus relaciones humanas, ni las novelas escritas hasta entonces. Sólo su interés en Hiroshima (a partir de una conversación con un médico que atendía a los damnificados) le hicieron ver todas las gratificaciones morales que el hacerse cargo de su hijo minusválido le aportaban. Esta decisión se refleja en una de las obras más significativas, *Kojinteki na taiken* (1964), en la que narra el rito de paso de un padre que aprende a aceptar a su bebé deforme a pesar de la tensión y ansiedad que trae su crecimiento a su familia¹¹. Oe ve la recuperación social de los *hibakusha* desde esa capacidad de cura que trae un niño minusválido a su entorno familiar.

En el discurso *Aimaina Nihon no watashi* (1995), Oe invita a los japoneses a salir de su actitud pasiva de víctimas y pasar a otra de activa curación. Para Oe, Hiroshima no ha traído todavía a los japoneses una sensibilización sobre el significado de la guerra y una responsabilidad sobre los daños. Durante más de cincuenta años Japón han venido contando al mundo la amargura del holocausto, la tragedia que sucede cuando las armas nucleares se usan contra la humanidad. Lamentablemente los japoneses nunca han intentado poner en claro cuáles han sido las razones y cuáles son las iniciativas que como estado, sociedad o individuo son necesarias para que Hiroshima nunca vuelva a ocurrir. Como impedimentos, Oe señala la hipocresía de la política conservadora japonesa que, bajo el pretexto sentimental de los caídos en la guerra, no admite que el origen de aquella confrontación fue la invasión¹². Reclama la necesidad internacional de compensación por aquel sufrimiento pero advierte que los que tienen que intervenir con



mayor urgencia son los japoneses mismos que no se han curado todavía de las enfermedades del estado.

Oe ve en Hiroshima, los *hibukusha* y Okinawa el trasfondo para la reflexión sobre el destino de Japón en un mundo cada vez más interdependiente. En esta línea de pensamiento sitúa los esfuerzos de Shohei Oka, Kobo Abe o Masuji Ibuse¹³, quienes —como él— intentaron crear una literatura que, aunque partía de sus propias experiencias no impedía transmitirse al mundo en un lenguaje global. Desde Natsume Soseki, las letras japonesas han vivido encerradas en sí mismas y aisladas del mundo. Y si fueron conocidas y traducidas fuera, no se debió a un auténtico diálogo bilateral, sino al descubrimiento hecho exclusivamente desde occidente —como en el caso de Basho, Yukio Mishima¹⁴ y el primer Nobel Yasunari Kawabata¹⁵— y presentadas como literatura japonesa al mundo. Consciente de este sesgo, en el mismo salón de Estocolmo en el que Kawabata evocara la *hermosura* de un Japón exotizado, Oe arremete: «...esa belleza [la de Kawabata¹⁶] es tan japonesa como la ambigüedad»¹⁷. Oe nunca vivió esa *hermosura*. Su literatura nació precisamente con los horrores de una guerra que desgarró su infancia¹⁸. Por esa razón no existe en su grotesco realismo nada confortable, nada que evoque la quintaesencia exótica de lo *tradicionalmente* japonés. Para Oe el *Japón bello* es el espejismo donde se esconde la ambigüedad que ha articulado al estado y a los japoneses durante más de un siglo: la ambigüedad de una nación que mientras imita religiosamente a Occidente, cultiva con fervor la estética de la *cultura japonesa*; la ambigüedad de un país en el que conviven y muchas veces se imponen los talentos absolutos de la preguerra sobre los principios de la democracia¹⁹.

En la salida del particularismo y la ambigüedad Oe ve señalados los puntos de partida para que la literatura japonesa alcance una cierta universalidad. La situación mundial no permite una marcha atrás, ni en el plano político, ni en el económico, ni tampoco en el literario. Pero en Japón, a pesar de las transformaciones de la posguerra, la ambigüedad no ha menguado. El resultado ha sido una creciente *ininteligibilidad* para los occidentales y la exclusión del espacio comunitario asiático. Ningún japonés puede ya creer en la *hermosura* del Japón viviendo de espaldas al mundo. La literatura japonesa si quiere abrirse al diálogo internacional tiene que encontrar su singularidad precisamente en la negación de ese Japón estético y ambiguo; si pretende dirigirse a Occidente y Asia, las letras japonesas deben cuestionar primero la vigencia del sistema imperial y reflexionar sobre una libertad —forzada por los americanos— nunca demandada ni comprendida. Aunque el centro fundamental de su literatura ha descansado siempre

en lo personal, en la narración desde *sí*, su vinculación y dependencia con los problemas sociales, del estado y del mundo no debe ser ignorada. A los que le conocían nunca extrañó que, también en el discurso de Estocolmo, Oe dirigiera su crítica a esta situación japonesa. Su desilusión, su rebeldía, su mirada de duda, muestra el desinterés por el *kunsho*: «Soy un demócrata de la posguerra y no me van bien las medallas que tienen relación con el Estado»²⁰.

Notas de lectura

Nihon no «watashi» kara no tegami [*Cartas de «mi» Japón*] publicado por Iwanami Shoten en 1996, es una colección de cartas, artículos de prensa y conferencias en las se expresa la constante preocupación de Oe por algunos problemas recurrentes en el perfil político y social del Japón contemporáneo. Es una acumulación de interrogaciones y replanteamientos sobre el *arikata* (el cómo es y el cómo debería ser) de Japón. Ofrezco aquí un resumen del contenido de todos los capítulos para animar a su lectura a todos aquellos interesados en el trasfondo político de su literatura.

Furansu kakujikken wo meguru tegami to kanso [*Cartas e impresiones en torno a los ensayos nucleares de Francia*]. Colección de artículos de prensa nacional e internacional.

Oe Kenzaburo en 1995 se dirige a Claude Simon para explicarle las razones que le llevaron a cancelar su presencia en un simposio celebrado en el sur de Francia. La decisión Oe no tiene nada que ver con la hostilidad antifrancesa que ve Simon, sino más bien con su resistencia civil hacia los experimentos nucleares en el Pacífico. Oe acepta la crítica sobre la incapacidad del gobierno japonés para asumir su responsabilidad de la guerra en Asia, y la improductiva oposición contra el poder nuclear estadounidense y chino. Sin embargo comunica su decepción al imaginar a Francia como un país que podría liderar la iniciativa antinuclear en la Europa siglo 21. Oe arremete directamente cuando, en lugar de admitir las protestas civiles japonesas en pie de igualdad, Simón indica que los japoneses deberían continuar el camino del ukiyoe, el shodo y el zen, si quieren continuar teniendo alguna influencia en Francia.

Tenno ga ningen no koe de hanashita hi [*El día en que el Emperador habló con voz humana*]. Artículo publicado en *The New York Times Magazine*: «The Day the Emperor Spoke in a Human Voice».

En este artículo Oe habla de su infancia en el pueblo de Ehime cuando, pobre y agotado por el impacto de

la guerra, escucha en la radió la voz del Emperador anunciando la rendición. Oe describe la perplejidad que le ocasionó la actitud pro-americana de aquellos que hasta entonces le habían instruido para morir. Los mismos profesores que le adoctrinaron en el combate con lanzas de bambú, ahora sin aparente explicación, le enseñaban a decir *hello* para dar la bienvenida a las tropas enemigas.

Nihonjin wa Ajia de fukken (rihabiriteito) shiuru no ka [*¿Pueden los japoneses rehabilitarse en Asia?*]. Artículo publicado en *The New York Times Magazine*: «Denying History Disables Japan».

Aquí Oe insiste en la necesidad de que Japón no pierda su derecho a ser un miembro activo en Asia. Para ello, según el autor, los japoneses necesitan rehabilitarse en el sentido más original que guarda esa palabra. La invasión les hizo perder ese derecho y todavía en el presente los japoneses viven sin rehabilitarse. La enmienda y reparación de esa deuda es el requisito para empezar una verdadera y independiente andadura hacia el futuro en Asia. Para conseguirlo Oe no espera un cambio drástico en la actitud del gobierno japonés, en su lugar aguarda a que, de manera silenciosa pero profunda, la renuncia a la guerra se despliegue en la reflexión popular.

Kibo to osore to tomoni [*Con esperanza y temor*]. Conferencia en un Simposio Nipo-Coreano.

En esta conferencia Oe explica el motivo de elegir a Corea del Sur como su primera visita fuera de Japón después del galardón del Nobel. Con ocasión de un simposio nipo-coreano, al cual es invitado, Oe confiesa el *temor* a ser rechazado allí. «Francamente [...] Japón y los japoneses no han hecho todavía *liquidación moral* ni *liquidación histórica del propio Japón*. Los japoneses, sobre todo, los que tienen respeto y afecto por los coreanos y además sienten vergüenza de lo que les hicieron en el pasado y de lo que les siguen haciendo en el presente, saben lo difícil de esta liquidación». Con *esperanza* e intentando no quedarse en las *palabras bonitas*, Oe expresa sus deseos de reconciliación con las Coreas, tanto del norte como del sur. Sin éste deseo no podría emprenderse ningún proyecto de futuro.

Nihonjin wa toshi to tomoni kairyo sareta ka [*¿Han mejorado los japoneses con el paso del tiempo?*]. Conferencia en la Universidad de Harvard.

Oe habla del Japón de la posguerra en relación con su propia literatura. La pregunta que se hace es si durante estos últimos años, los japoneses (incluido él mismo) han reconsiderado el significado de la guerra. Recuerda que su literatura nació con aquellos sucesos y que ha crecido a un ritmo más rápido que los avatares del tiempo.

Escribe sobre la deformación de la conciencia histórica de los japoneses, asumiéndola también como propia en sus circunstancias personales. Expresa su posición de duda y recelo frente a la democracia japonesa; una democracia forzada por las fuerzas de ocupación y no suficientemente asimilada. Especialmente ve en el sistema imperial (*tennosei*) una limitación incompatible con los principios democráticos.

Gyunta Gurasu to no ofuku shokan [*Correspondencia con Günter Grass*]. Cartas cruzadas publicadas en *Ashahi Shimbun*.

Con motivo del 50^a aniversario del final de la II Guerra Mundial, Oe y Grass intercambian opiniones sobre la democracia, la amenaza nuclear, la ética del estado y varios fenómenos sociales ocurridos en ambos países durante los últimos años. Grass señala en una de las cartas el gradual entumecimiento de la sensibilidad y la aceptación de la ignorancia como modo de ser: «Ya la gente no presta oídos», «nuestra correspondencia tienen que insistir en la ignorancia». Oe denuncia por su parte la hipocresía de los conservadores japoneses que bajo el pretexto de «los sentimientos de las familias de los caídos» no admiten que aquella guerra en Asia fue en realidad una invasión. Oe accede al llamamiento de Grass que apuesta por el mérito que posee el niño del «Rey desnudo» de Andersen, el coraje de divulgar el secreto militar y la virtud de rechazar la obediencia.

Shinko suru hitotachi mo so denai watashira mo [*Tanto los que tienen fe como nosotros que no la tenemos*]. Conferencia en la Iglesia de Urakami, Nagasaki.

La Universidad Cristiana de Nagasaki invita a Oe a dar una conferencia en una iglesia destruida por la bomba atómica. El escritor exhorta el valor de la justicia que cada uno guarda dentro de sí y el compromiso con ella para construir la convivencia entre los que creen y los que no. Observa que los que tienen fe ya han tendido la mano a los que no la tienen (prueba de ello es esa invitación hacia él y a su hijo Hikari*), y presiente que él podría también recíprocamente ayudarles a través de sus actividades literarias (*Hikari participó interpretando su música).

Heiwa e no bunka no tame ni [*Por la cultura hacia la paz*]. Conferencia en la Universidad de Naciones Unidas, Tokio.

Sintetizar la experiencia del pasado con la del presente para convertirla en «cultura hacia la paz» es la tarea que les queda por hacer a los japoneses según Oe. Para pensar en esta «cultura» el escritor asigna una agenda muy concreta: la reflexión sobre Okinawa ocupada hasta 1972, la redefinición de las experiencias de Hiroshima y

Nagasaki, y la toma de responsabilidad en la Guerra frente a Asia. Afirma que «actualmente lo que necesitan los hombres de letras es crear un lenguaje universal que se enraíce en su propia cultura pero que al mismo tiempo sea global».

Jidai kara shudai wo ataerareta [*La época me ha dado el tema*]. Conferencia organizada por el periódico *Shinano-Mainichi*.

Oe, en esta conferencia, analiza una situación crítica en su vida: a principios del año 94 (fecha del Nobel) el número de sus lectores había decrecido de forma considerable y dado que ya había escrito suficientes historias su trabajo novelista había finalizado. Empezaría ahora un periodo de reflexión sobre lo reflejado en sus novelas y ser él su propio lector. Tenía mucho en qué pensar: su época infantil durante los horrores de la guerra, la llegada de la democracia, sus estudios de literatura en Tokio, su entendimiento de lo que verdaderamente pasó en Hiroshima y la venida de su hijo minusválido. Oe, echa mano de las palabras de Nadine Gordimer y confiesa que a él también la época le ha dado el tema. Básicamente su época le dio tres temas: la sensación de libertad después de acabada la guerra, la tragedia nuclear de Hiroshima y el nacimiento de Hikari.

Koki. [*Nota posterior*]

Después del Nobel, Oe Kenzaburo ha aumentado las oportunidades de escribir y hablar fuera de Japón. Sin embargo el centro de sus actividades ha permanecido siendo ese narrar sobre y desde sí. Este tipo de narración (desde *mi*) es también una tendencia general de los textos y actas presentadas en este libro: «toda mi narración se caracteriza por *mis* experiencias y por principios comprobados a través de *mis* experiencias». Sin embargo, confiesa que esa forma de narrar es un punto de inflexión y que está intentando poner fin a «aquellas cosas enraizadas en mí» para buscar una nueva forma de expresión.

NOTAS

¹ KENZABURO, Oe. *Nihon no «watashi» kara no tegami*. Iwanami Shoten, Tokio, 1996.

² El *bunka kunsho* (*Orden al Mérito de la Cultura*) es un prestigioso galardón que el Gobierno japonés ofrece a figuras prominentes del mundo de la cultura.

³ *Shiiku* es una narración corta que expresa la desilusión, el enfado y el sentimiento de haber sido traicionados por los acontecimientos que dominaron el Japón de la posguerra.

⁴ *Id. Nihon no «watashi» kara...*, p. 54.

⁵ Origen del *gaikojin torokusho* (certificado de registro de extranjeros).

⁶ *Loc. cit.*

⁷ El 75% de las bases militares que los americanos conservan en suelo japonés está concentrada en la isla de Okinawa (superficie que apenas alcanza un 1% del territorio nacional).

⁸ En septiembre de 1995, después del incidente del asesinato de una niña por soldados americanos, el Gobierno tuvo la oportunidad para gestionar las quejas de los habitantes de Okinawa y suscitar una reconversión política que cerrara el contencioso. Sin embargo, con la aprobación este año (15 de mayo de 1997) del Proyecto de Ley para seguir arrendando las parcelas a los militares norteamericanos, el sueño de ver sus tierras libres de tropas se ha disipado.

⁹ En *Man'en gannen no futtoboru* (1967) cuenta la historia de la lucha de unos jóvenes radicales por regresar y reconciliarse con su pueblo natal en los profundos bosques de la isla de Shikoku.

¹⁰²³ Sustancialmente no se diferenciaba del tratado concertado en 1952.

¹¹ Cfr. *Atarashii hito yo mezameyo* (1983).

¹² *Id. Nihon no «watashi» kara...*, p. 102.

¹³ En el anuncio de la academia, Oe memoró a Kobo Abe, autor de *Suna no onna* (1962; *La mujer de las dunas*), y a Masuji IBUSE que en *Kuroi ame* (1966; *Lluvia negra*) escribió a cerca de las víctimas de la bomba atómica.

¹⁴ Yukio Mishima expresa también temas políticos en su obra, sin embargo desde una posición tradicionalista radical.

¹⁵ Premio Nobel de literatura en 1968.

¹⁶ ...y la del mundo estético anticipado por los poetas clásicos y los monjes del zen.

¹⁷ Cfr.: *Id. Aimaina Nihon no watashi*. Iwanami SHOTEN, Tokio, 1995.

¹⁸ Oe Kenzaburo tenía 10 años cuando las fuerzas de ocupación norteamericanas llegaron a la isla de Shikoku después de la rendición.

¹⁹ *Id. Nihon no «watashi» kara...*, p. 81.

²⁰ Asahi SHIMBUN, 15 octubre 1994.

POSIBILIDADES TERAPÉUTICAS DE LAS CÉLULAS MADRE Y EL USO DE EMBRIONES EN INVESTIGACIÓN

Bernat Soria

1. Ética y necesidad de la divulgación científica

EN ESTE TRABAJO procuraré utilizar una terminología que sea accesible. Uno de los problemas que tiene comunicar la ciencia a un público culto, pero no necesariamente científico, es que no puedes utilizar los mismos términos que se utilizan en tu trabajo diario en la comunicación entre científicos. En biomedicina, campo de investigación al que me dedico, los términos tienen un significado único, haciendo que la comunicación sea muy precisa. Cada palabra significa una cosa y sólo una. Exactamente lo contrario que en la poesía que nos atrapa en la múltiple significación de un término o de un planteamiento. El precio que se paga en ciencia es que necesitamos muchos términos nuevos y su significación es única y precisa, por lo que acaba siendo accesible solamente a quienes trabajan en dicho campo. Eso hace que el lenguaje de la física atómica o de la ingeniería de materiales sea inaccesible para un biólogo molecular y viceversa [1]. Dicha brecha es aún mayor si se trata un lector culto e informado, pero no necesariamente familiarizado con el lenguaje científico. La sensación es que el lenguaje que utilizamos en nuestra rama de la ciencia se convierte en un lenguaje críptico. El problema al que nos enfrentamos tiene que ver con la transmisión de información sin que se pierda el contenido real, sin que el lector interprete una cosa distinta de lo que se desea comunicar. En este sentido haré todo lo posible por utilizar un lenguaje que sea a la vez accesible, correcto y capaz describir la realidad, pero

creo importante que seamos conscientes de las limitaciones a la hora de transmitir un mensaje con un lenguaje que no acostumbro a utilizar. La misión de los científicos no es tanto dar nuestra opinión, sino aportar información objetiva de las razones por las que pensamos que una cosa es de una determinada manera. La información correcta, honesta y adecuada permite que cada cual obtenga sus propias conclusiones.

La extraordinaria capacidad del método científico para analizar la realidad y generar conocimiento y bienestar ha generado en la sociedad la impresión de que la ciencia lo va a resolver todo. Cualquier mensaje que llegue en un formato «seudocientífico» tiene muchas posibilidades de ser fácilmente aceptado, de modo que los nuevos charlatanes nos venden «dietas milagro» y/o panaceas con pretendida base física, química o biológica. Quienes desde la ciencia intentan comunicar sus conceptos, contenidos y posibilidades se enfrentan al problema ético de comunicar sin deformar y hacer fácil entender conceptos no necesariamente simples. La democracia traslada la decisión al ciudadano. La construcción de una sociedad democrática exige ciudadanos informados que tomen la mejor de las decisiones posibles. Por otra parte, los descubrimientos científicos entran en colisión con quienes desde distintas opciones religiosas tipo integrista defienden posturas como el creacionismo o se oponen a la fertilización «in-vitro» o a la investigación con células madre.

Con cierta periodicidad las revistas científicas de prestigio como *Science* o *Nature* se preguntan acerca de los



retos no resueltos. Al listado siempre largo en el que aparecen los agujeros negros, la estructura del universo o las nuevas enfermedades, habría que añadir la urgente necesidad de aumentar la educación científica de los ciudadanos de forma tal que se aleje el peligro de una sociedad en manos de charlatanes y integristas, lo que nos hundiría de nuevo en un período de oscuridad donde las «verdades reveladas» de los integristas no permitiesen crecer a las «verdades demostradas» de la ciencia [2].

2. Células Madre: ¿qué son? ¿dónde están?

Una célula madre o célula troncal (esta es la mejor traducción de «stem cell»), es como un tronco del cual van apareciendo ramas. Las células madre se encuentran por todo el árbol, pero mientras que las del tronco pueden dar cualquier tipo de célula, las de una rama sólo pueden dar lugar a unos pocos tipos celulares. Así podemos entender cuál es la diferencia que hay entre las células de origen embrionario, y las células de origen adulto: las de origen embrionario están cerca de la base del tronco (tienen mayor capacidad de proliferación y diferenciación), mientras que las de origen adulto están cerca de las últimas ramificaciones y tienen unas posibilidades más restringidas. Es decir, están más comprometidas con determinados tejidos y no abiertas a cualquier opción [3].

Una célula madre es una célula que se puede convertir en otro tipo celular. Por ejemplo, en mi laboratorio hemos obtenido neuronas (células nerviosas) a partir de células madre embrionarias: se trata de células con prolongaciones similares a las células nerviosas (neuritas), que hacen contactos entre ellas (sinápsis) y así establecen circuitos (como el cerebro, que es un conjunto de circuitos complejos). Este es uno de los retos de la investigación con células madre. Ser capaces de obtener células diferenciadas a partir de células no diferenciadas. A este procedimiento le llamamos diferenciación «in-vitro». No es fácil. Pero si se consiguen resolver los mecanismos moleculares para inducir la diferenciación hacia células diferenciadas tendríamos de una fuente ilimitada para reparar tejidos dañados en el corazón (infarto miocárdico), cerebro (enfermedades neurodegenerativas), etc. En principio, allí donde haya una enfermedad causada por un defecto en un tipo de célula, en teoría, la terapia celular nos puede ayudar. Es decir, podríamos utilizar células madre para hacer células nerviosas, células de la médula ósea, para el corazón, etc. Pero para ello necesitamos saber cómo dirigir estas células desde la base del tronco (embrionarias) hasta estas últimas ramificaciones. ¿Cómo se reproduce en el laboratorio un proceso que en el desarrollo normal de un embrión o feto puede ocupar meses? ¿No sería más fácil utilizar células

procedentes de tejidos adultos que están más cerca de la célula buscada?

Las propiedades de las células procedentes de tejidos adultos o células madre del adulto, hacen que se encuentren muy comprometidas con la diferenciación hacia un tipo celular. Por ejemplo, las células madre de la piel sirven para hacer piel pero no para fabricar otros tipos de células. Aunque no hay que descartar que algunos tipos celulares presentes en el adulto sean pluripotentes, es decir que puedan convertirse en tipos celulares muy distintos (transdiferenciación o plasticidad de las células madre adultas) este es un proceso que los científicos se resisten a aceptar. La principal razón tiene que ver con las bases moleculares del propio proceso. Para que una célula (por ejemplo de la piel) se convierta en otra (por ejemplo del cerebro) tiene que sufrir cambios muy profundos en el patrón genes que tiene activos e inactivos (algo característico de cada tipo celular). Si una célula se escapa de dicho patrón suele ser una célula cancerosa por lo que tenemos que aprender a reprogramar células adultas sin que se conviertan en cancerosas.

3. Diabetes

La diabetes es una enfermedad con una prevalencia (número personas afectadas) muy alta. En el año 2001, la revista Nature publicaba las siguientes cifras: de 150 millones de enfermos en año 2000, se pasaría a 220 millones en el año 2010 y 300 millones el año 2025. Cuando se anunciaron, algunos las calificaron de alarmistas; desgraciadamente, la cifra 220 millones pacientes se alcanzó en el año 2003. Es decir, la prevalencia es alta, y la velocidad a la cual está aumentando es también muy alta. Afecta, por lo tanto, a un gran porcentaje de la población mundial. Aproximadamente un 5-10% son diabéticos tipo 1 y el resto diabéticos tipo 2. Antes del descubrimiento de la insulina la diabetes tipo 1 era una enfermedad aguda y mortal. Gracias a la insulina, se convierte en una enfermedad crónica. La insulina, desde su descubrimiento en los años 20 del siglo pasado hasta ahora, ha salvado muchas vidas, pero no lo ha resuelto todo. La insulina, por ejemplo, no ha resuelto las complicaciones de la diabetes. Así, en el mundo occidental diabetes es la primera causa de ceguera, por retinopatía diabética, es la primera causa de fallo renal, los riñones dejan de funcionar y los pacientes deben conectarse a una máquina de diálisis, hasta el punto de que hoy el 30 o 40% de los pacientes sometidos a diálisis son diabéticos; el riesgo de padecer una enfermedad cardiovascular (infarto miocárdico, ictus) se duplica o, incluso, cuadruplica; es la primera causa de amputación no traumática de los pies, debido a la gangrena conocida como

«pie diabético», etc. Todo esto son malas noticias, y es lógico preguntarse qué podríamos hacer. El principal problema es que tres o seis inyecciones diarias de insulina nunca reproducen exactamente el comportamiento del páncreas, que funciona continuamente, cada minuto, cada segundo. Por lo tanto, la única terapia sustitutiva de verdad sería que los enfermos diabéticos recuperaran aquellas células que no tienen. La diabetes existe porque se pierde un tipo célula: la célula beta (β) pancreática; concretamente, las células β desaparecen como consecuencia de un ataque autoinmune. Desafortunadamente, el diagnóstico de diabetes sólo se puede hacer cuando estas células se han reducido a un 10% de la masa original, momento en el cual es muy difícil diseñar estrategias de regeneración. Incluso, la mayor parte a veces se llega a una situación de carencia total de estas células.

En condiciones normales, nuestro sistema inmunitario se encarga de reconocer las células propias y de las ajenas. Por esto, cuando entra un microbio, las células inmunitarias lo reconocen como ajeno y lo eliminan. En las enfermedades autoinmunes, el sistema inmunitario se equivoca y mata a células propias creyendo que son extrañas [4]. En la diabetes tipo 2 también hay una disminución de estas células, pero el mecanismo es distinto y no desaparecen todas, como en la tipo 1. La diabetes tipo 1 es la que se da en los niños y en los adolescentes, mientras que la tipo 2 suele aparecer en los adultos: personas de 40 o 50 años, con obesidad o algo de sobrepeso, vida sedentaria, colesterol alto... Todo esto hace que se entre en una dinámica en la cual, al principio, el páncreas intenta hacer frente a este sobrepeso pero en el que, finalmente, ya no es capaz y se empiezan a perder células. Así, tanto con respecto a la diabetes tipo 1 como en el tipo 2, al final no hay suficientes células —y debemos hablar de terapia sustitutiva—.

¿Cómo podemos solucionar este problema? Las células beta se organizan en unos agregados llamados islotes pancreáticos. Un conjunto de unas dos mil células de las que el 80% son células productoras de insulina. En los últimos 20 años mi grupo ha estudiado en profundidad los mecanismos de acoplamiento estímulo secreción y la fisiología de estos agregados celulares [5-8]. Una posibilidad sería trasplantar islotes pancreáticos procedentes de donantes en muerte cerebral. Por lo tanto, si aislamos islotes a partir del páncreas de donantes y los trasplantamos a un paciente diabético podremos comprobar si la terapia celular funciona. La buena noticia es que sí que funciona. Cuando a un enfermo diabético se le trasplantan islotes de un donante, ya no necesita pincharse insulina y (lo que es más interesante) las complicaciones desaparecen o incluso empiezan a regenerarse órganos afectados. Por ejemplo, se detiene la progresión

de las complicaciones como la retinopatía diabética (que es la causante la ceguera), el riñón se empieza a regenerar, el riesgo de padecer enfermedades cardiovasculares vuelve a normalizarse, etc. ¿Podemos concluir que con esta técnica el problema está solucionado? Sólo aparentemente, ya que si usamos las matemáticas, veremos que no es así: incluso en España, que es el primer país del mundo en donación de órganos (en términos relativos, con unos 1.300 donantes por año y por millón de habitantes), sólo se podrían trasplantar entre 400 y 500 enfermos anuales, porque no todos los órganos pueden aprovecharse. Esta ya es una cifra muy alta, pero ¿qué es esto comparado con más de 125.000 diabéticos tipo 1, y más 2 millones de diabéticos tipos 2? Así, la primera conclusión es que aunque este sistema funcione, no se puede aplicar a todo el mundo, porque no tenemos células suficientes para todos. Por lo tanto tenemos que buscar una fuente de células que nos permita atender a la necesidad real: «células para todos». El segundo de los problemas es cómo los islotes proceden de otro individuo (cadáver), nuestro cuerpo tiene tendencia a rechazar el órgano. Por lo tanto, hace falta que el paciente trasplantado tome inmunosupresores para evitar el rechazo. El paciente cambia los pinchazos de insulina por unas pastillas de inmunosupresores. Y la inmunosupresión no está exenta de riesgo, por lo que sería bueno poder evitarla. Las células madre nos pueden ayudar a solucionar ambas cosas. Para que esta aproximación sea útil, debemos ser capaces de convertir una célula madre en una célula productora insulina.

Queremos ir desde una célula no diferenciada a una célula productora de insulina. Se trata de un camino muy largo (mucho más complejo de lo que parece, porque tiene muchos pasos, tiene muchas instrucciones) hasta llegar a un tipo celular diferenciado. ¿Cómo podemos conseguir este objetivo de ir de un lugar a otro si todavía no sabemos demasiado bien el camino? Esta es otra pregunta interesante, porque si yo supiera el camino, si me dieran un mapa, posiblemente podría llegar sin problemas, pero ¿si todavía no tengo el «mapa», si no sé el camino exactamente, cómo puedo llegar? El método desarrollado por mi grupo consiste en combinar la diferenciación dirigida y la selección del tipo celular diferenciado [9].

Para ello partimos de células embrionarias de ratón (ahora estamos empezando a hacerlo con células humanas). Pero ¿cuál es el truco por llegar de un lugar a otro, si he dicho que no sabía demasiado bien el camino? En realidad, es un tanto más complejo, pero intentaré hacerlo simple. Utilizamos la estrategia que usan los padres de hijos adolescentes los fines de semana. ¿Qué hacen los padres? Les dan un teléfono móvil y les dicen

«Cuando llegue la hora de volver me llamas por teléfono e iré a recogerte». Nosotros le dimos un teléfono móvil a las células embrionarias: un trozo de ADN que reconoce si una célula está produciendo insulina o no. Cuando una célula produce insulina, al mismo tiempo produce otra proteína que le da resistencia a un antibiótico, y este es el truco. Al principio no sabíamos el camino, pero pensamos: «Si alguna llega, nos llamará». Al final del ensayo añadimos neomicina (que es el antibiótico para el cual son resistentes las células que cumplen las dos condiciones: tener el gen de la insulina activado y llevar el trozo de ADN dentro), las células que lleguen serán resistentes a la neomicina, y sólo nos quedarán las células que tienen insulina. Esto es lo que hemos estado haciendo los últimos 5 años. Estamos aprendiendo el camino. Cada vez tenemos mejores protocolos de diferenciación, y no sólo les damos un teléfono móvil, sino que además ya sabemos por dónde van nuestros hijos (esto es «una discoteca», esto es «un bar», esto es «un barrio»...) y vamos conduciéndolos por el camino que deben seguir y al final los recogemos. Este proceso lo hemos probado hasta ahora más de 150 veces y nos ha funcionado. Quizás alguien no se dé cuenta de lo que esto significa: este proceso, en total, ocupa entre 2 y 6 meses, y esto quiere decir que muchas veces empezamos un experimento cuando todavía no sabemos cómo ha quedado el anterior, y así vamos probando distintas estrategias [10-15].

4. Uso de embriones humanos y células de origen embrionario

El problema con el cual nos encontramos en estos estudios es que, para que el proceso tenga una utilidad clínica debe realizarse con células humanas, es decir necesitamos embriones humanos: el producto de la fecundación de un óvulo por parte de un espermatozoide. Se trata de un agregado de 50-200 células donde no hay organogénesis (nada que se parezca a la cabeza, las manos, el hígado, etc.). Se trata de agregados de células no diferenciadas, por lo tanto, no se puede hablar de células madre embrionarias y mostrar una imagen de un feto de 8 o 10 semanas, o de 4 o 5 meses donde ya hay brazos, piernas, cerebro, etc. Los embriones que utilizamos son embriones sobrantes de procesos de fertilización in-vitro, también llamados preembriones o un embriones preimplantatorios (porque este embrión todavía no se ha implantado en el útero, por lo tanto, no ha empezado la diferenciación y la gestación). Y lo necesitamos precisamente por eso, porque se trata de células no diferenciadas. Esto es importante saberlo. Evidentemente, si alguien piensa que un embrión de una sola

célula ya es un ser humano, es lógico que se piense que estos experimentos no se deben hacer ya que un ser humano es un fin en sí mismo y no un medio para resolver los problemas de otro ser humano. Por eso mismo estamos en contra de la esclavitud, de la explotación laboral y de la explotación sexual.

La pregunta que necesitamos contestar es si un embrión de una sola célula o de unas pocas células, es o no es un ser humano. Yo podría devolver la pregunta y pedirle al lector que me indicase que criterios reúne un ser humano, y analizar si esta célula o este grupo de células los cumple. Intentaré contestarla sin necesidad de poner en un compromiso a nadie. No obstante, hemos de tener en cuenta que diferentes culturas tienen diferentes valores éticos, y lo que en una cultura se considerado una virtud, en otra puede ser considerada un delito. Por lo tanto, si queremos buscar una contestación que sea útil aquí y en cualquier lugar, no podemos basarnos en una cultura o en una creencia de un determinado grupo. Es necesario hacer esta observación porque todos nosotros vivimos dentro de un contexto cultural. A mí me gustaría reflexionar algo sobre la cuestión. Sólo utilizaré tres aproximaciones de las muchas que podría utilizar. Y espero que nos ayude en la búsqueda de una respuesta.

La primera reflexión estaría basada en el programa genético. La proposición puede ser: un embrión de una sola célula ya posee el programa genético, por lo tanto, en ese momento empieza a existir un nuevo ser humano. Un embrión humano de una sola célula es el producto de la fertilización de un óvulo por un espermatozoide. El embrión de una sola célula posee dos pronúcleos: el pronúcleo que aporta el óvulo de la madre y el pronúcleo que aporta el espermatozoide del padre. Si en el núcleo de la célula ya está el programa genético, este embrión ya es un ser humano, porque en el programa genético ya está todo lo que debe ser un ser humano. Esto es un argumento poderoso a favor de que un embrión de una sola célula sea un ser humano, sin embargo, no resiste las siguientes reflexiones.

El programa genético es un programa, y no el resultado final. Esto parece una afirmación de Perogrullo, tanto como afirmar que el árbol es distinto de la semilla. Sin instrucciones adecuadas un programa no llega a generar un nuevo producto. Es más, la forma con la que se expresa el programa puede ser muy distinta. Y esto es así porque el programa genético condiciona sólo el 50% de lo que un individuo será después. Así, la probabilidad que una persona tiene de sufrir cierta enfermedad, o presentar una cierta forma ser, en base a este programa genético, no es del 100%, sino que también



depende del ambiente. Por ejemplo, si durante la gestación la madre tiene un déficit de ácido fólico el cerebro no se desarrollará adecuadamente y el neonato nacerá sin él o con grandes defectos en su cerebro. Sin cerebro, es difícil aceptar que exista un ser humano: este es, justamente, el criterio de muerte cerebral. Entonces... ¿es el ácido fólico el que permite que se sea o no un ser humano? ¿Es el programa genético? ¿Son las hormonas tiroideas? Porque (y este es otro posible escenario) si la madre tiene un déficit de la glándula tiroideas, y tiene poca cantidad de hormonas tiroideas, las neuronas de la corteza cerebral no harán suficientes contactos (sinapsis) y el recién nacido sufrirá una subnormalidad (su coeficiente intelectual será muy bajo). Dando esta importancia al programa genético, se está afirmando que la dignidad humana depende de una secuencia química: la secuencia de bases que constituye el genoma. Y así, ahora que sabemos la secuencia del genoma del ser humano podríamos «secuenciar» el genoma del lector y escribirlo sobre un papel (que será muy largo), y afirmar que lo que hay sobre el papel es un ser humano, es decir, Vd. lector. ¿O es sólo un trozo de papel con una secuencia? Porque esta es la pregunta que estamos contestando. Un ser humano es un ser humano, ¿o es el trozo de papel?, ¿la secuencia?

Parece muy difícil sostener que un ser humano es una secuencia de nucleótidos, un programa genético. Por ejemplo, si tomamos el núcleo de una célula adulta y lo transferimos al interior de un óvulo, al que hemos retirado previamente el pronúcleo, y se activa externamente la división celular se empieza a formar primero la mórula, luego la blástulo o blastocisto, es decir un embrión. Dicho embrión puede ser transferido al útero, iniciar la gestación y desarrollarse. Este procedimiento funciona para otros mamíferos lo suficientemente próximos (la oveja, la vaca, la cabra, el conejo, el ratón...). Entonces, vamos a plantear la siguiente hipótesis: si cogemos el núcleo de una célula de la piel del lector, y lo transferimos a un óvulo enucleado y obtenemos un nuevo individuo por clonación reproductiva, ¿esto quiere decir que cualquiera de las células del lector ya tiene el programa genético? La respuesta es sí: en cualquiera de las células de la piel, el hígado o el cerebro hay un programa genético. Por lo tanto, si ser o no ser un ser humano es tener un programa genético, ya podemos adelantar que dicho programa genético está en cualquiera de estas células. Si cuando se tose se expulsan unas gotitas llamadas gotitas de Pflüggers y en esas gotitas hay alguna célula viva, que las suele haber, y en cada una de ellas un núcleo que tenía un programa genético: ¿podríamos decir que cuando se tose se expulsan por la boca 100 o 200 seres humanos? Porque si este es el caso, yo soy un homicida, una persona que ha matado, voluntariamente

además, a 100 o 200 seres humanos. Y cuando se afeita alguien y arrastra 1.000 o 1.500 células vivas, y cada célula hay un núcleo, y si el núcleo tiene el programa genético... ¿Esto quiere decir que allá hay un ser humano? ¿Que esta mañana muchos de nosotros, al afeitarnos, hemos cometido 1.000 o 1.500 homicidios involuntarios? ¿Esto es ser humano? ¿Tener el programa genético? Evidentemente, debemos volver a pensar sobre este tema. La afirmación con la que se empieza el párrafo no se sostiene.

Vamos a pasar a otro argumento, que es muy similar al anterior y con el que no quiero ofender a ningún creyente (porque no va en contra ninguna creencia, sino que simplemente viene a decirnos que hace falta replantearse las cosas). Una de las formas con las que los científicos analizan un problema es aceptando que una hipótesis es cierta. Vamos a hablar de la hipótesis «alma», si a nadie le molesta la expresión. Mucha gente piensa que el alma existe, y yo no digo que no exista, es más, la religión en la cual yo fui educado dice que, en el preciso momento en que aparece un embrión de una sola célula, Dios crea un alma y la inserta en este embrión, y el alma es eterna, única e indivisible. Vamos a aceptar que esta es la hipótesis correcta. Empieza la división celular y llegamos a la etapa de blastocisto, el embrión de una semana. Con mucha frecuencia (2-4 veces de cada mil partos) la masa celular interna se parte en dos espontáneamente y aparecen dos gemelos homocigóticos (ustedes conocen muchos, son estos gemelos que son casi iguales), gemelos que tienen el mismo genoma, lo que en biología denominamos clones. ¿Qué ha pasado con el alma? ¿Se ha partido en dos? No, porque es única e indivisible. ¿Quién de los dos se ha llevado el alma, y quién se ha quedado sin alma? O hace falta crear otra alma, y en este caso, unas células que primero eran «Miguel» después son «Manolo». Yo no estoy diciendo que el alma no exista, no estoy diciendo que Dios no cree un alma, pero si la hipótesis «alma» es cierta, el alma se ha de incorporar al embrión con posterioridad a este momento. Quienes están en contra de la investigación con embriones deberían aportar las pruebas. En un estado de derecho la carga de la prueba la tiene quien la prohíbe. Mientras el embrión se pueda dividir, la hipótesis «alma», tal y como a mí me la explicaron, no funciona. Pero no pasa nada, esto no es incompatible con ninguna creencia, no es un tema de creencias. Y este es el problema: querer hacer leyes a partir de las creencias.

Acabaré con el tercer ejemplo, que trata sobre el cerebro. Si observamos imágenes de embriones de 5-7 días vemos unas pocas células y allí no hay nada parecido a un cerebro, ya que se trata de células no diferenciadas y no ha habido formación del cerebro. Por lo tanto,

en un embrión de 5-7 días no hay cerebro. ¿Cuál es el criterio de muerte?, cuando decimos que una persona ha muerto, ¿a qué nos referimos? Muerte es muerte cerebral, decimos que alguien ha muerto cuando se le muere el cerebro. Aunque el corazón puede continuar latiendo, y el hígado y el riñón están funcionales, la muerte cerebral nos permite decir que esta persona está muerta, y entonces podemos extraerle los órganos y trasplantarlos a otro enfermo. Esto es lo que dice la Ley española. Y ahora nos podemos preguntar: si en un embrión no hay cerebro, ¿no podríamos aceptar que el embrión está en muerte cerebral, y coger estas células y utilizarlas para la terapia de otros enfermos? Si los científicos defienden que se han de utilizar los embriones en investigación, no es porque sea gente que no defiende los derechos humanos, al contrario, las sociedades científicas tienen una larga tradición de defensa de los derechos humanos. Más de 270 sociedades científicas internacionales y más 70 premios Nobel se han posicionado a favor de la investigación con embriones. Y ninguna en contra. Si me preguntan de qué lado estoy, si estoy junto al señor Bush (que está en contra de la investigación con embriones, pero a favor de bombardear seres humanos iraquíes) o si estoy junto a los científicos (que están en contra de bombardear Irak y a favor de la investigación en embriones), yo estoy junto a los científicos. Los científicos han demostrado muchas veces que están a favor de los Derechos Humanos. Pero no quiero utilizar el argumento de autoridad, no quiero decir «Hemos de aceptar esto porque lo dicen 70 Premios Nobel». Por eso he explicado las razones. Porque la Ciencia es la verdad demostrada, y la Religión es la verdad revelada, y los científicos estamos siempre obligados a demostrar qué base tiene nuestra línea de pensamiento. Si los datos muestran lo contrario cambiamos la hipótesis.

Esta forma de razonar, que es propia del método científico, ha demostrado ser extraordinariamente útil para generar conocimiento, para avanzar en la construcción de un mundo donde ha aumentado la duración de la vida, se ha atenuado el dolor y el sufrimiento de los pacientes y se ha alcanzado una calidad de vida sin precedentes en la historia de la Humanidad. Quien no esté de acuerdo con esta propuesta no está obligado a beneficiarse del progreso de la humanidad, a título individual puede objetar que no desea recibir dicho tipo de tratamiento, pero carece de argumentos para oponerse a que otros lo hagan.

BIBLIOGRAFÍA

- 1) SORIA, B. (2006), Ciencia, innovación, divulgación científica y sociedad. *Revista de Occidente* 296: 58-69.
- 2) SORIA, B., SÁNCHEZ-ANDRÉS, J. V. (2004), Estado, investigación y la polémica de las células madre. *Política Exterior* 100: 163-181.
- 3) SORIA, B. (2004), El potencial terapéutico de las células madre. 2005. Españoles a la Vanguardia de la Ciencia. Fundación Santander Central Hispano (Coordinadores: J. AGUADO, F. MORA, J. M. SEGOVIA DE ARANA). ISBN 84-89913-65-X, pp. 133-158.
- 4) ROCHE, E., REIG, J. A., CAMPOS, A., PAREDES, B., ISAAC, J. R., LIM, S., CALNE, R. Y., SORIA, B. (2005), Insulin-secreting cells derived from stem cells: clinical perspectives, hypes and hopes. *Transpl Immunol.* 15(2): 113-29.
- 5) NADAL, A., ROPER, A. B., LARIBI, O., MAILLET, M., FUENTES E., SORIA, B. (2000), Non-genomic actions of estrogens and xenoestrogens by binding at a plasma membrane receptor unrelated to estrogen receptor alpha and estrogen receptor beta. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 97 (21): 11603- 11608.
- 6) NADAL, A., ROPER, A. B., FUENTES, E., SORIA, B. (2001), The oestrogen plasma membrane receptor: nuclear or unclear. *Trends in Pharmacological Sciences* 22: 597-599.
- 7) QUESADA, I., ROVIRA, J. M., MARTÍN, F., ROCHE, E., NADAL, A., SORIA, B. (2002), Nuclear KATP channels trigger nuclear Ca²⁺ transients and gene expression. *Proc. Natl. Acad. Sci. USA* 99 (14). 9544-9549.
- 8) QUESADA, I., TODOROVA, M. G., SORIA, B. (2006), Different metabolic responses in alpha-, beta-, and delta-cells of the islet of Langerhans monitored by redox confocal microscopy. *Biophys J.* 90 (7): 2641-50.
- 9) SORIA, B., ROCHE, E., BERNÁ, G., LEÓN-QUINTO, T., REIG, J. A., MARTIN, F. (2000), Insulin-secreting cells derived from embryonic stem-cells normalize glycaemia in streptozotocin-induced diabetic mice. *Diabetes* 49: 157-162.
- 10) SORIA, B., SKOUDY, A., MARTIN, F. (2001), From stem cells to b-cells: new strategies in cell therapy of diabetes mellitus. *Diabetología* 44: 407- 415.
- 11) SORIA, B. (2001), In-vitro differentiation of pancreatic-cells. *Differentiation* 68: 205-219.
- 12) SORIA, B., ANDREU, E., BERNÁ, G., FUENTES, E., GIL, A., LEÓN-QUINTO, T., MARTÍN, F., MONTANYA, E., NADAL, A., REIG, J. A., RIPOLL, C., ROCHE E., SANCHEZ-ANDRÉS, J. V., SEGURA J. (2000), Engineering Pancreatic Islets *Pflügers Archiv-Eur. J. Physiol.* 440: 1-18.
- 13) LEON-QUINTO, T.; JONES, J.; SKOUDY, A.; BURCIN, M.; SORIA, B. (2004) In vitro directed differentiation of mouse embryonic stem cells into insulin-producing cells. *Diabetología*, 47 (8): 1442-51.
- 14) SORIA, B., BEDOYA, F. J., MARTIN, F. (2005), Pancreatic stem cells. *Amer. J. Physiol.*, 289 (2): G177-186.
- 15) VACA, P.; MARTÍN, F.; VEGARA, J. M.; ROVIRA, J. M.; BERNÁ, G.; SORIA, B. (2005) Induction of differentiation of ES cells into islet cells by fetal soluble factors. *Stem Cells* 24 (2): 258-265.

PINTORESQUISMO, FOTOGENIA, ESCENOGRAFÍA Y OTRAS ESTÉTICAS DE LA SOBREEXPOSICIÓN

Domingo Hernández Sánchez

NUNCA he acabado de entenderlo muy bien, pero el hecho es que casi siempre que hablamos de paisajes, naturalezas, sublimidades o pintoresquismos, terminamos lidiando con muertos, tumbas, cementerios y todo tipo de tragedias. Seguramente tenga razón Alberto Ruiz de Samaniego, cuando en su *Belleza del otro mundo* insiste una y otra vez en que «la muerte está siempre en los orígenes de la representación», o, a la inversa, en que la imagen o visión sólo es tal «en tanto que envió de muerte»¹. Porque, por supuesto, de eso se trata, de imágenes y visiones, aunque en este caso adquieran connotaciones paisajísticas. Sea como sea, parece como si aquella tragedia del paisaje que, según David d'Angers, había descubierto Friedrich, recorriera de un modo u otro toda la historia del pintoresquismo y las representaciones paisajísticas, modificando únicamente los tipos de tragedia y modelos de muerte. O, por seguir con Friedrich, como si las exclamaciones de Johanna Schopenhauer, la madre del filósofo, por un lado, y del poeta Karl Theodor Körner, por el otro, ante la *Abadía en el robledo*, hubieran asumido un significado generalizado: si la primera prorrumpía en el

ya clásico «¡Qué imagen de muerte se desprende de este paisaje!»², no menos gráfico era Körner refiriéndose a tal pintura como un *Tötenlandschaft*, un paisaje de muertos³.

Por supuesto, tanto el cuadro de Friedrich como las exclamaciones de sus espectadores sólo adquieren un sentido pleno en su contexto. Ese contexto, posterior al de la tradición pintoresca y su más digno heredero, no es otro que el de la religión del paisaje: aquella obsesión por mostrar todo tipo de alegorías a través de la naturaleza divinizada y convertida en sustituto de una iconología religiosa clásica que, después de los avatares ilustrados, ya no tenía demasiado sentido. Aparece así un romántico paisaje de muerte del que conocemos su significado e intención, a saber, el traslado de la experiencia de lo sobrenatural desde la religión a la naturaleza. Nos las tenemos que ver con cementerios, sí, pero con un sentido alegórico explícito, sentido que ya en su época causó no pocas disputas, en especial la dura crítica del barón Von Ramdohr a Friedrich tras contemplar *La cruz en la montaña*, el famoso *Altar de Tetschen*, en 1808: para Ramdohr el uso del paisaje como alegoría no sólo era cuestionable, sino también una impertinencia de la pintura por querer introducirse subrepticamente en la iglesia y subirse al altar⁴.

No es a este contexto, sin embargo, al que me refiero. Estos cementerios románticos únicamente me interesan ahora como bisagra, como enlace con cierta tradición o, mejor, cierta línea, cierto camino levemente macabro que es posible recorrer en la historia del paisaje. Tengamos en mente estos cementerios de Friedrich y demos un salto de un par de siglos: en 1996, Jeff Wall publica el artículo «Sobre la construcción de paisajes». En ese texto, Wall escribe que «una imagen de un cementerio es, teóricamente al menos, el tipo «perfecto» de paisaje»⁵, remitiendo así a una especie de neopintoresquismo



Fig. 1. Caspar David Friedrich, *Abadía en el robledo*, 1810.

contemporáneo que, a pesar de su olor a muerte, parece volver a ocupar un lugar importante en las prácticas y teorías artísticas contemporáneas. Y digo *vuelve* porque si hasta hace unos años la tradición pintoresca en su retorno contemporáneo aparecía vinculada únicamente al contexto del *land art* y demás *earthworks*, con Robert Smithson a la cabeza, desde hace no demasiado tiempo nos encontramos tal neopintoresquismo en otro contexto. Ese segundo retorno remite a un sentido que tiene que ver, sobre todo, con la definición clásica del objeto pintoresco como, utilizando términos de William Gilpin, aquel objeto que es placentero a la vista «debido a alguna cualidad capaz de ser ilustrada por la pintura»⁶. Por supuesto, deberemos sustituir *pintura* por *fotografía*, imagen o representación en general, pero el hecho es que ante esa idea es donde se sitúa el neopintoresquismo contemporáneo en su segundo retorno.

El problema, como puede intuirse, remite a la traducción contemporánea de esa visión pictórica, es decir, a la pregunta evidente: ¿y qué es hoy susceptible de ser representado? Si ya para Gilpin, en 1794, la cuestión principal era averiguar «¿cuál es esa cualidad que hay en los objetos que los caracteriza particularmente como pintorescos?»⁷, la actualización de tal pregunta ha de asumir tanto los referentes de la disputa pintoresca como la interrogación por la posibilidad, si es que la hay, de encontrar algo que contenga cualidades pintorescas hoy. Un ejemplo de este segundo retorno de lo pintoresco y, por tanto, un intento de responder a tales cuestiones, ha tenido lugar en la exposición presentada en Ontario, Canadá, entre diciembre de 2005 y marzo de 2006. Tal exposición, comisariada por Karen Henry y Karen Love, recibió el título de *Variaciones sobre lo pintoresco* y, en palabras de sus comisarias, tenía por objetivo principal contestar a una pregunta concreta: «¿cuáles son los restos de lo pintoresco en el siglo XXI?», a lo que añadían: «la potencial tiranía de la ciencia y la industria, la capacidad para simular vida artificialmente, la obsesión con la seguridad y la dificultad para mantener las libertades individuales, así como la dominante presencia de la

tecnología, son marcos a través de los cuales la naturaleza y la geografía humana pueden verse puestos a prueba, amenazados, exclusivamente demarcables y experimentados a través de un intermediario, la lente de una cámara. Hasta los turistas sitúan la cámara entre ellos mismos y su paisaje visual, coleccionando sus recuerdos como *souvenirs*»⁸.

Es únicamente una primera idea, pero quizá sea posible concretar ya algunas hipótesis de trabajo: en primer lugar, podemos afirmar que es en torno a esa cámara como intermediario, esa visión escenificada y teatralizada, donde se sitúan los neopintoresquismos actuales, y, en segundo lugar, la alusión a los turistas y sus *paisajes señalados* permite subrayar como elemento fundamental la presencia de una realidad convertida en parque temático, en la cual no es necesaria la búsqueda pintoresca del objeto o lugar representable porque absolutamente todo adquiere la condición de mirada dirigida. En este sentido, quizá podríamos concluir aquí y afirmar que, en el fondo, todo lo que se puede decir sobre lo pintoresco en nuestros días ya lo ha indicado de un modo lo suficientemente explícito el Código de Circulación en su señal 109. Como señala Víctor del Río, del que he tomado la idea, «hoy, las carreteras prevén en su trazado desvíos para los miradores. La señal de tráfico que «indica un sitio pintoresco o el lugar desde el que se divisa», según el Código de Circulación, conforma normativamente el paisaje del viajero. Y, debajo de esa aparente trivialidad por la que un código de circulación se permite excursiones en el ámbito de la estética, lo cierto es que, como en tantos otros códigos de nuestra cultura, pervive una pulsión de captura»⁹.

Es esta captura mediatizada la que, en el fondo, nos conduce a lo que podemos ya ir denominando una dialéctica de lo pintoresco contemporáneo, en tanto éste se sitúa entre nuevos modos de registrar lo representable y jugar con todo tipo de imagen sobreexpuesta, por un lado, y, por el otro, la presencia ineludible de ciertas condiciones que eliminan los restos de imaginación y, por



Fig. 2. Jeff Wall, *Cementerio judío*, 1980.



Fig. 3. Jeff Wall, *Memorial del holocausto en el cementerio judío*, 1987.

tanto, nos dirigen de un modo tan extraño como cotidiano a un terremoto de imágenes empaquetadas en las que no es posible ni la asociación de ideas ni el más mínimo desvío imaginativo. Ni siquiera es posible la asociación de peligro ante ciertos «parajes sublimes», más que nada porque ya se nos dan las indicaciones necesarias para que lo sintamos... antes de contemplarlos. Ambiguo retorno, entonces, el de la tradición pintoresca: si todo es imagen sobreexpuesta, nada hay en ella que permita la búsqueda viajera, pues ya nos viene dada, completamente enmarcada y con instrucciones de uso. Como dice Michel Houellebecq en *Lanzarote*, no está mal el truco: «Eliges cualquier rincón un poco apartado, dejas que se degrade la carretera y luego pones un cartel: «ESPACIO NATURAL PROTEGIDO». La gente acude a verlo, por fuerza. No tienes más que instalar un peaje, y te haces de oro»¹⁰. Pero volvamos a la exposición mencionada.

Entre los artistas escogidos para investigar tales *Variaciones sobre lo pintoresco* se encontraban Stan Douglas, Mark Lewis, Scott McFarland o Gerhard Richter, y, por supuesto, Jeff Wall. La obra de Wall que aparecía en la muestra era, precisamente, *El cementerio judío*, con lo que ahora podemos ya contemplarlo de otra manera, pues conocemos la definición de Wall del «paisaje perfecto», sabemos de la obsesión del místico y alegórico paisajismo romántico por los cementerios y, además, nos encontramos con *El cementerio judío* situado en el contexto de ciertas *variaciones sobre lo pintoresco* desde un punto de vista contemporáneo.

La idea de Jeff Wall, por lo menos a primera vista, no tiene demasiado que ver con el alegórico cementerio romántico. Wall utiliza la figura del cementerio para aludir a lo que él considera la condición liminal, el fenómeno *límite* que caracterizaría a todo paisaje. Es una lectura sociopolítica, humanista, de la representación paisajística: si, afirma Wall, un cuadro adquiere la categoría de paisaje cuando nuestro punto de vista se aleja de sus motivos primarios, resultando de ello una dialéctica de encuentro y despedida, de cercanía y alejamiento, puede admitirse entonces que «el fenómeno inevitablemente próximo, y sin embargo inaccesible, de la muerte, la necesidad de dejar atrás a aquellos que han desaparecido, es el análogo dramático más llamativo de la posición de visión distante —pero no *demasiado* distante— identificada como «característica» del paisaje. No podemos alejarnos demasiado del cementerio»¹¹. Para Jeff Wall, por tanto, el paisaje como género remite a esas distancias sociales necesarias para todo tipo de reconocimiento, un reconocimiento basado en la elección del justo medio, la *cierta distancia del fenómeno liminal* paralela a las condiciones prácticas exigidas para la representación artística del paisaje. En tal contexto, la figura del cementerio adquiere la categoría de umbral, de *distancia de cortesía*, de un modo muy similar —por eso decía antes que «a primera vista»— a esos portones que sitúa Friedrich constantemente junto a sus cementerios, aunque la de Wall sea una lectura secularizada de tal condición liminar. Secularizada, es cierto, pero si asumimos que, en términos prácticos, esa misma condición alude a la escala de los



Fig. 4. Jeff Wall, *Dawn*, 2001.

cuerpos y figuras, es decir, a la distancia y las proporciones, al clásico *staffage* paisajístico —las pequeñas figuras introducidas en las vistas panorámicas para enfatizar las dimensiones y el carácter pintoresco de los paisajes—, el tema de la distancia del que habla Wall pasa a aludir de modo directo a otro tema muy cercano a Friedrich, el de lo sublime.

Esta importancia simbólica del tema de la distancia, del paisaje panorámico en Jeff Wall relacionado con la categoría clásica de lo sublime, ha sido enfatizada por Jean-François Chevrier en el texto que abre el catálogo razonado del artista. Chevrier concreta su idea en torno a una obra de Wall concreta, *El memorial del holocausto en el cementerio judío*. En la obra de Wall, dice Chevrier, «el sentimiento de la distancia y la infinitud, si no de lo incalculable, está asociado con la imagen de un lugar dedicado a la muerte» —claro, Félix Duque nos lo ha enseñado en más de una ocasión: las imágenes de lo sublime «huelen a muerte»¹²— y, sin embargo, añade Chevrier, «la dimensión territorial linda con lo sublime cuando contrasta el espacio abierto a la infinitud con la finitud humana. Pero el territorio permanece, por definición, limitado, circunscrito, y Wall concibe lo sublime únicamente en una forma reducida, determinada por la relación mensurable (calculable) entre lo cercano y lo lejano»¹³. Un sublime rebajado, como el de Schopenhauer, aquel «sublime en un grado inferior»¹⁴ que, en el fondo, remitía únicamente a determinados caracteres del paisaje y, por tanto, aludiendo a lo que solemos entender por pintoresco.

No deja de ser curioso que ese cementerio como paisaje perfecto que, evidentemente, solicitábamos como representante de lo pintoresco, conduzca a una categoría tan manoseada como la de lo sublime. Sin embargo, la forma reducida que, según Chevrier, determina lo sublime en Wall, remite directamente a

lo pintoresco, y no mediante la conexión con el sublime en grado inferior de Schopenhauer, que se sitúa en esa problemática tradición que entiende a lo pintoresco como un sublime sin terror, un sublime de segundas. Es preferible volver a la definición clásica de lo pintoresco, a esa aptitud propia de la naturaleza para ser plasmada en imágenes. En este sentido, el paisaje perfecto de Wall puede mostrarse como sinónimo de paisaje pintoresco, en tanto éste es una tautología, una redundancia que alude a la imagen perfectamente compuesta y que lo es, precisamente, porque ha sido definida antes de encontrarla. Así nos lo enseñan las disputas sobre lo pintoresco entre Gilpin, Price, Richard Payne Knight, Humphry Repton y compañía¹⁵: primero, atendiendo a determinados caracteres aunque diferentes dependiendo de los autores que elijamos, conocemos cómo es un objeto pintoresco (luces y sombras, curvas, ruinas, lo intrincado, lo rugoso, etc.), luego lo buscamos en la naturaleza, para posteriormente, una vez hallado, representarlo. En realidad, por tanto, lo pintoresco es simplemente una transcripción, y esa transcripción, esa realidad sobreexpuesta que surge cuando la pintura encuentra lo digno de ser pintado, esa naturaleza *arreglada para la ocasión, puesta de largo para la pintura*, en fotografía tiene un análogo muy claro: lo fotogénico.

Tal conexión entre lo pintoresco y lo fotogénico es, precisamente, la que inicia el artículo de Chevrier ya mencionado. Y, sin embargo, este pintoresquismo de Wall no lo sitúa Chevrier ante las imágenes de cementerios, es decir, ante el paisaje perfecto, sino ante dos fotografías que, a primera vista, representan cualquier cosa menos objetos pintorescos: *Dawn* y *Concrete ball*. No tenemos problemas por aceptar el paisaje urbano en vez del natural; de hecho, y en ello insiste Chevrier, la transferencia de las cualidades de la naturaleza hasta el espacio urbano es una de las especialidades del paisaje fotográfico. Y, sin embargo, poco o nada vemos en estos objetos que los haga pintorescos, es decir, fotogénicos: «No es fácil ver *Concrete ball* o *Dawn* como variantes de un repertorio de escenas urbanas fotogénicas. La imagen



Fig. 5. Jeff Wall, *Concrete ball*, 2002.

no es el vehículo, el medium transparente para un acto de visión que aisle aspectos fotogénicos en el paisaje, sea natural o urbano. Esta actitud —la búsqueda de lo pintoresco— está basada en una definición de la fotografía como herramienta para la apropiación estética. Las localizaciones representadas en *Concret ball* y *Dawn* se presentan ellas mismas como «lugares» que son al mismo tiempo específicos —y en este sentido se separan de la estética de lo pintoresco y lo fotogénico— y comunes. Y tales lugares «comunes» no son simplemente ordinarios, también refieren a la idea de la imagen fotográfica en tanto es ella misma un lugar»¹⁶.

Las dos imágenes de Wall, por tanto, son «un escenario a la espera de acción» (Chevrier). La intimidad que desprenden se apoya en la estructura composicional de la imagen, que intencionadamente juega con el paralelismo que mantiene con la escala del observador y, por tanto, asume la importancia de la posición de la cámara. De nuevo, entonces, la escala, la medida y la distancia se convierten en temas fundamentales, como lo hacían en el cementerio, en el paisaje perfecto. Es la fotografía como lugar, ella misma, la que condiciona la fotogenia del objeto o lugar representado, los cuales adquieren esa teatralidad tan característica de Wall que conecta directamente con la tradición pintoresca. De hecho, ya en 1979, Wall afirmaba lo siguiente: «Pienso que toda mi obra intenta descubrir las condiciones específicas de la fotografía implicadas en las cosas que me interesan, su específica teatralidad, desde la posición de la cámara. Todo empieza con la posición de la cámara»¹⁷. A todo ello podríamos añadirle una característica más alejada de las meras condiciones fotográficas, la del pintoresquismo de la banalidad. Pocas señales 109 tendrían sentido al lado de los dos espacios representados por Wall, pocos turistas nos encontraríamos ahí recolectando imágenes.

Pero quizá sea conveniente dejar levemente a Jeff Wall. Antes de hacerlo, interesa subrayar esa idea que mencionaba Chevrier, la de la dialéctica entre lo específico y lo común en las dos piezas de Wall. No es cierto que la especificidad separe las localizaciones representadas de la tradición de lo pintoresco o la estética de lo fotogénico. De hecho, quizá lo más interesante de la tradición pintoresca sea, precisamente, la dialéctica entre lo específico y lo común, o, de otro modo, lo singular y lo formulario. El problema consistirá en que esa misma dialéctica adquiere en la actualidad una connotación de parque temático que poco o nada tiene que ver con su primer significado. Ese primer significado aludía a un carácter de lo pintoresco que define su futuro: la estrategia de repetición. Las recetas que definían lo pintoresco —los juegos de contrastes, el claroscuro, las ruinas...— permitían su búsqueda porque reenviaban a un paisaje

que ya existía, un paisaje perfecto, pintoresco, que respondía mentalmente a lo que habría que descubrir y que, por tanto, permite entender el paisaje como duplicación de una imagen precedente. No es de extrañar, entonces, que el hijo de Gilpin, tras la desilusión causada por no haber descubierto cierto día ningún efecto pintoresco en un determinado paisaje, cuando lo logre al día siguiente escriba casi en éxtasis a su padre: «Sentí un placer muy especial al comprobar que las observaciones de aquel día confirmaban por completo tu sistema de efectos; allí donde dirigía la mirada, contemplaba uno de tus dibujos»¹⁸.

Idea ya clásica ésta, la de la naturaleza imitando al arte, la de la imagen sobreexpuesta, que recorre toda la tradición del pintoresquismo desde los lugares más dispares, y que va desde aquella famosa carta de Plinio el Joven que se suele citar como precedente en los estudios sobre el paisaje: «Te resultaría un gran placer mirar desde los montes el bello emplazamiento de este paraje; te parecería estar viendo no un terreno, sino más bien un bello cuadro pintado a la perfección»¹⁹, hasta su traducción romántica: recuérdese a Carus en las *Cartas sobre el paisaje* subrayando el hecho de que cuando queremos designar los efectos más hermosos de un paraje natural la expresión más comprensible es afirmar que «*jeste sitio parece un cuadro de Claude!*»²⁰. Por ello, como bien dice Coetzee, la clave se halla en una estrategia de reconstitución, concretando en torno a esta misma idea la definición del paisaje pintoresco: «El paisaje pintoresco es paisaje reconstituido en los ojos de la imaginación, según principios de composición adquiridos»²¹.

En este sentido, apoyándonos en Rosalind Krauss, de la que he tomado la anterior referencia del hijo de Gilpin, lo singular y lo formulario son las dos caras del concepto de paisaje. Es decir, sólo la repetición puede conducir hasta la originalidad, manteniendo así una economía de los registros que da sentido al pintoresquismo: «La preexistencia y la repetición de las pinturas es condición necesaria de la singularidad de lo pintoresco, ya que para el espectador la singularidad se basa en el reconocimiento, un re-conocimiento posibilitado solamente por la existencia de un ejemplo previo. La belleza circular de la definición de lo pintoresco se debe a que permite contemplar un momento dado de la serie perceptiva con la singularidad que precisamente caracteriza su conversión en una entidad múltiple»²². Este es el sentido en el que podemos entender como pintorescas las dos imágenes de Wall, *Dawn* y *Concrete Ball*. Ahora bien, en las décadas siguientes al auge de las aventuras pintorescas, poco a poco se irá priorizando la idea de originalidad, hecho que llevará a cierto pintoresquismo a enfatizar toda la tradición gótica que posteriormente

recogerán los románticos. Es tal tradición gótica la que conducirá a los cementerios y ruinas románticos, la que lleva inexorablemente unido el olor a muerte y la que recaerá en una exageración de sus elementos que abrirá el paso a lo grotesco. Si Uvedale Price resumía la experiencia de lo pintoresco afirmando que su efecto es la curiosidad, llegará un momento en que esa curiosidad adquiera el carácter de un fetichismo neurótico, como dice Fletcher, una fascinación lasciva por el descubrimiento que permite el gusto por la *chinoiserie* y lo gótico.

De nuevo, entonces, el olor a muerte, estrechamente vinculado ahora a la economía de lo sobreexpuesto. Y es que tanto en el caso la *chinoiserie* y lo gótico, con palabras de Angus Fletcher, «como en el de lo pintoresco en general, existe un fuerte deseo por enfrentar al espectador con la muerte, con el hecho de morir, o con objetos decadentes. [...] Las escenas pintorescas se hacen cada vez más salvajes, invitando al caminante a pasear entre tumbas, con «pálidas imágenes de antiguos reyes...»²³. Las «pálidas imágenes» provienen de ese impresionante texto de Chambers en su *Disertación sobre la jardinería oriental* de 1772, esa defensa del jardín *anglo-chinois* que le valdrá las críticas de Walpole:

...árboles en descomposición, desmochados y tocones muertos de formas peculiares cubiertos de musgo y hiedra. / Los edificios que decoran estas escenas indican generalmente deterioro, pues se pretende que sean recuerdos para el visitante. Algunos son ermitas y casas de beneficencia, donde los ancianos sirvientes fieles a la familia pasan los últimos años de vida en paz, entre las tumbas de sus predecesores, que yacen enterrados entre ellos. Otros son ruinas de castillos, palacios, templos y monasterios abandonados, o mausoleos y arcos de triunfo medio enterrados, con inscripciones mutiladas que una vez conmemoraron a los héroes de la antigüedad; son los sepulcros de sus antepasados, catacumbas y cementerios para sus animales domésticos favoritos, o cualquier otra cosa que sirva para mostrar la debilidad, las decepciones y la extinción de la humanidad, lo cual, conjugándose con el aspecto lóbrego de la naturaleza otoñal y la inclemente temperatura del aire, llena la mente de melancolía y conduce a graves reflexiones²⁴.

Puro romanticismo gótico y recaída del pintoresquismo en lo grotesco: por un lado, y aunque el texto de Chambers sea anterior a los de Price y Payne Knight sobre lo pintoresco, la línea directa con el romanticismo y sus cementerios, ruinas y abadías ya está dispuesta; por el otro, lo pintoresco está a punto de convertirse en objeto de burla a causa de sus exageraciones. No es de extrañar, así, que esta «perfecta *chinoiserie*» que trata de describir Chambers sea recogida por Hawthorne casi literalmente en su *Ethan Brand*, o que Shelley utilice en ocasiones una escenografía no muy diferente a la de Chambers²⁵. Pero tampoco deben resultar extrañas las

burlas posteriores y las advertencias para no recaer en la exageración. De hecho, la disputa sobre la presencia o no de los árboles muertos en los jardines llegó a convertirse en todo un clásico: Chambers la defendía, al mostrar su importante lugar en la jardinería china; Walpole, sin embargo, recriminará a William Kent su uso, por denotar esos árboles muertos el exceso de naturalismo de los jardines, aunque, como dice el propio Walpole, «las burlas le hicieron pronto abandonar este exceso»²⁶.

En todo caso, el elemento fundamental es ese abuso de irregularidad para conseguir la escenografía perfecta, un abuso que llevaría más tarde a un uso peyorativo de lo pintoresco, pero que ya el propio Price se encargaba de enfatizar: «si un compositor, por demasiada afición a las desafinaciones y a las modulaciones extrañas, desatiende el flujo y suavidad de la melodía, o si ahoga un aire dulce y simple bajo la carga de la más rica de las armonías, se parecerá a un arquitecto que, por una falsa noción de lo pintoresco, destruya todo reposo y continuidad en sus diseños aumentando el número de proyecciones y rupturas, o que intente mejorar un edificio elegante y simple cargándolo con gran profusión de ornamentos»²⁷. La advertencia de Price se dirigía, por supuesto, al peligro de recrearse en el ornamento por el ornamento mismo, y no por lamentar una posible recaída en un barroquismo exacerbado, sino por una razón más concreta: la posibilidad de que lo pintoresco exagerado deje de producir su efecto, deje de afectar a los sentidos y por tanto pierda el elemento de curiosidad y sorpresa. En una palabra, «el efecto que produce ese detalle excesivamente irritante es la anestesia»²⁸, una anestesia que era el mayor peligro en que podía caer lo pintoresco, sobre todo si se tiene en cuenta que uno de sus objetivos principales era librar del aburrimiento a las clases ociosas. En ello insiste Price, aunque ya lo había dejado claro Addison al afirmar que «todo cuanto sea nuevo o singular contribuye no poco a diversificar la vida y a divertir algún tanto el ánimo con su extrañeza: porque ésta sirve de alivio a aquel tedio de que nos quejamos continuamente en nuestras ordinarias y usuales ocupaciones»²⁹.

La conclusión que interesa extraer de esto es la siguiente. En primer lugar, es conveniente destacar que ese olor a muerte que difumina la diversión pintoresca tiene diversas fuentes. Proviene, por un lado, de todas esas referencias góticas y *chinoiseries* varias que recogerán posteriormente los románticos, por el otro de enfrentar constantemente con la muerte y lo decadente a una sociedad abotargada a fin de sacarla de su letargo, con el peligro de que un ataque excesivo y demasiado constante a los sentidos pudiera causar una anestesia de la sorpresa que lograra lo contrario del fin propuesto. Pero también, y por último, ese olor a muerte procede inexorablemente

del tema de la repetición, del de la imagen sobreexpuesta, de esa enfatización de la imagen preconcebida y, por tanto, no tan viva como su pintoresquismo parece delatar. Este último carácter es el que puede resultar muy útil para analizar algunos elementos característicos del neopintoresquismo contemporáneo; de hecho, es lo que, en el fondo, explica la idea del cementerio como paisaje perfecto desde una visión que alude al pintoresquismo de la escenografía y la imagen sobreexpuesta. Olor a muerte, a tumbas y cementerios, pues, estrechamente vinculado con la obsesión por las imágenes sobreexpuestas, por los cuadros de cuadros y las fotografías de fotografías.

Si, como en toda actualización de lo pintoresco que se precie, queremos remitir a Smithson, éste sería el momento. Y no sólo como lo ha hecho, por ejemplo, Iñaki Ábalos en su reciente *Atlas pintoresco. Vol. 1: el observatorio*³⁰. No se trata de volver a contar el tema de las ruinas románticas invertidas, ni de recordar el paisaje dialéctico y las referencias a Frederick Law Olmsted, Price y Gilpin que realiza Smithson. Todo esto ya lo han hecho de un modo lo suficientemente detallado Beardley, Maderuelo o Gary Shapiro, así como recientemente Alberto Santamaría³¹. Se trata de algo más sencillo, que tiene que ver con esas referencias directas de Smithson a la actualización de la definición de lo pintoresco como lo sobreexpuesto, es decir, como la adecuación de la naturaleza para la representación. Así, de «Un museo del lenguaje en la proximidad del arte» podemos quedarnos con aquella referencia a McLuhan: «La «naturaleza» se convierte en una *serie infinita* de «fotogramas» de películas; obtenemos lo que Marshall McLuhan llama «The Reel World»³². Un McLuhan, por cierto, que si en *Understanding Media* titulaba así el capítulo dedicado al cine, *El mundo en rollos [The Reel World]*, en el que examinaba a la fotografía no dejaba de insistir en la importancia del libro de Hussey sobre lo pintoresco³³.

Pero volviendo a Smithson, y por concretar el tema, lo más pintoresco que hay, por ejemplo, en ese divertidísimo fotoensayo y parodia de lo pintoresco que es *Un recorrido por los monumentos de Passaic* es, precisamente, el tema de la imagen sobreexpuesta: «El sol del mediodía daba carácter cinematográfico al lugar, convirtiendo el puente y el río en una *imagen* sobreexpuesta. Fotografiarlo con mi Instamatic 400 fue como fotografiar una fotografía. El sol se convirtió en una monstruosa bombilla que proyectaba una serie separada de «fotogramas» hacia mis ojos a través de mi Instamatic. Cuando atravesé el puente, era como si caminara sobre una fotografía enorme hecha de madera y acero y, debajo, el río existía como una película enorme que no mostraba más que una imagen continua en blanco». Para que esta idea siga manteniendo el olor a muerte, es mejor

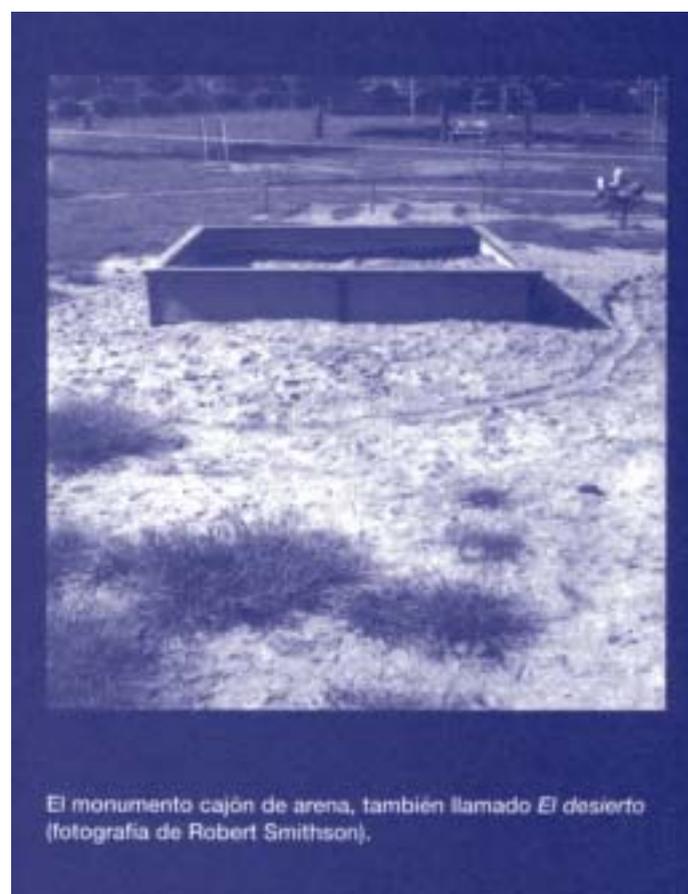


Fig. 6. Smithson, *Monumento cajón de arena*, 1967.

leerla no junto al primer monumento, sino junto al último: el cajón de arena, sabiendo que, escribe Smithson, «de algún modo, este cajón de arena se utilizaba también como una tumba abierta; una tumba en la que juegan alegremente los niños»³⁴. Hablando de Smithson y de fotografías, tumbas y cementerios, y aunque no tenga ahora demasiado que ver, no me resisto a recordar aquella anécdota en la que Smithson, tras discutir con Kosuth porque éste pensaba que los *earthworks* eran demasiado materiales, le envió una postal con una imagen de un coche fúnebre, y en la que escribió: «Ahí tienes una idea»³⁵. Pero dejemos las disputas entre Kosuth y Smithson para otra ocasión.

La tumba de la sobreexposición, el olor a muerte, si ya toda fotografía lo desprende, como sabemos por su historia, más lo hace cuando fotografiamos fotografías. Es aquí donde coincide la tradición de lo pintoresco con su retorno, es aquí donde pueden leerse unidos ese cajón-tumba de Smithson con la *Flooded Grave* de Jeff Wall, y volvemos así a los cementerios. Sebald dice que los cementerios le han atraído desde niño, parece que a Jeff Wall también. Pero ahora ya sabemos todo lo que está implícito en ellos: paisajes perfectos, imágenes sobreexpuestas, tradición pintoresca de la escenografía y la teatralización... e imágenes de cementerios expresando el fenómeno liminal del reconocimiento. Y, sin embargo, queda un último paso en este recorrido entre



Fig. 7. Jeff Wall, *Flooded Grave*, 2000.

tumbas y fotogenias, un último paso que nos alejará levemente del mundo del arte. Porque, exactamente, ¿cómo traducir todo este pintoresquismo de la sobreexposición a su más recalcitrante versión contemporánea?

Unamos los caracteres: tenemos un olor a muerte desprendido de varias fuentes, tenemos asimismo la presencia de una sobreexposición de las imágenes que si por un lado nos lleva a Jeff Wall, por ejemplo, por el otro nos conduce a una dialéctica de la repetición y la originalidad que, a día de hoy, se presenta muy sospechosa; tenemos también al aburrimiento y el tedio de clases ociosas que la tradición de lo pintoresco trata de eliminar, corriendo en muchos casos el peligro de caer en la anestesia debido al cúmulo de sorpresas; tenemos incluso a un jardín chino que, en la descripción de Chambers, a lo que más se parece hoy es al tren de la bruja y demás *Scarie movies*; y, por supuesto, tenemos a Smithson y compañía enfatizando la idea del mundo en rollos de McLuhan, la vida en el interior de una película y las fotografías representando fotografías. Estos son los caracteres de lo pintoresco y neopintoresco que venimos tratando desde el comienzo y, digámoslo de una vez, aunque lo hayamos insinuado ya en más de una ocasión: ¿a qué se parece todo esto hoy? O, mejor, esos caracteres mencionados, ¿qué es lo que definen de un modo casi perfecto? Pues, en resumen, son una descripción casi literal de un parque temático, del pintoresquismo de mentirijillas del parque temático, de su odiosa y aburrida pretenciosidad, de la historia y la naturaleza convertidas en muñecos de

guiñol y, por supuesto, de sus intentos por dirigir la mirada y definir todo tipo de capturas telegrafiadas.

Es cierto que esa tradición que hemos visto anteriormente, la de la naturaleza imitando al arte, aunque tiene una larga historia, recae con todo su peso en las disputas pintorescas clásicas. Todo esto no es nuevo, por supuesto: sabemos que «Proust se horrorizó al asomarse a una ventana y descubrir un mal cuadro de Turner. Pero como ha dicho Woody Allen, actualmente «la naturaleza ya no imita al arte, sino a la tele-basura»³⁶. No hay ningún lugar donde la unión del olor a muerte y

la dialéctica de la sobreexposición se encuentre de un modo más claro que en el parque temático. El parque temático, mucho más que la reserva natural, aunque ésta no se encuentra muy lejos —Félix Duque dice que la «verdad última» de los parques nacionales «se plasma en los *parques temáticos*, que permiten saltar cómodamente en el espacio y en el tiempo, satisfaciendo así la necesidad de huida a lo exótico»³⁷—, es la versión negativa, la cara amarga del neopintoresquismo contemporáneo: ahí, de nuevo, nos encontramos con una realidad idealizada, recogiendo las mejores imágenes sin ningún peligro y mostrando una serie de vistas «sintetizadas en trozos «fáciles de digerir»³⁸, como dice Mike Davis en *Ciudad de cuarzo*.

No creo que sea necesario volver a ensañarse con estos modelos de la sobreexposición y la ficticia ilusión de extrañeza y supuesto pintoresquismo que son los parques temáticos. Únicamente dos cosas: primero, subrayar el olor a muerte y cementerio que desprende su imitación constante de sí mismos —o de otros parques, que viene a ser lo mismo—, sus risas enlatadas, sus muñecos animados y su fingimiento de vida. Como dice Félix Duque en las excelentes páginas que dedica al tema en su *Arte público y espacio político*: «El espacio clauso del parque temático, frenéticamente animado por muñecos, sabe, melancólico, a muerte. [...] El parque temático seguirá fingiendo «vida», seguirá ocultando que lo imitado por él es, en el fondo, la muerte»³⁹. Es a esta

melancolía, a esta tragedia del paisaje a la que me refería al comienzo cuando indicaba que una línea macabra con olor a cementerio recorre toda la tradición pintoresca y paisajística. Bajo tal contexto, no ha de extrañar que John Banville ponga en boca de ese apasionante impostor que es Axel Bander las siguientes palabras: «Trajes típicos, leyendas, historias de sucesos y personajes pintorescos, todo eso me deja frío; en particular, lo pintoresco me repugna»⁴⁰. Decía Benjamin que «lo pintoresco sólo tiene efecto en el extranjero»⁴¹, afirmación que a día de hoy adquiere un extraño sentido, porque, es cierto, seguimos buscando lo pintoresco y exótico en el extranjero, pero además sabemos que no hay nada diferente en el extranjero, de hecho ni siquiera existe el extranjero: todo es igual. El parque temático sale de sí mismo ampliándose a gran parte de lo real: la imagen sobreexpuesta y la mirada dirigida del pintoresquismo adquiere así un significado global. Pero habría una posibilidad.

Hemos convertido al parque temático en representante último de un pintoresquismo grotesco, donde lo que se exagera no es lo exótico o extraño, sino la sobreexposición de lo real. Pero, ¿estamos seguros de que no hay otro pintoresquismo en el parque temático? Porque, pensemos por ejemplo en el típico parque histórico, es decir, la representación de una determinada época donde los buenos ciudadanos aparecen con sus trajes «de época», sus costumbres, etc., todo ello para «trasladar» al espectador a otro lugar temporal. De nuevo, entonces, y no hay ni que decirlo, olor a muerte por todos los lados. Para describir de modo muy crítico el paisaje histórico, con todas sus tragedias y moralidades, decía Baudelaire que ese tipo de paisaje «es una combinación de modelos de árboles, de fuentes, de tumbas y de urnas cinerarias»⁴². Algo similar podríamos decir de este parque histórico posmoderno. Pero, ¿y si introducimos una bomba de relojería en ese parque, o, mejor, un virus, algo que realmente haga saltar por los aires todo su supuesto «pintoresquismo»? Es decir, ¿y si introducimos un poco de realidad?

En *Asfixia*, Chuck Palahniuk cuenta la historia de Victor Mancini, un tipejo que se gana la vida fingiendo asfixias en los restaurantes, a fin de que el buen samaritano que le efectúe la dichosa maniobra para expulsar el consabido trozo de carne se sienta responsable de él durante un buen tiempo. Típica historia de Palahniuk, tan divertida y exagerada como siempre. Pero lo que me interesa no son las asfixias, sino el trabajo «real» de Victor. Victor y su amigo Denny se ganan la vida representando el papel de campesinos en un parque temático dedicado a la América colonial del XVIII. Y, por supuesto, lo verdaderamente pintoresco no es el parque como tal, ni mucho menos la historia que cuenta, sino lo que

ocurre tras el escenario, lo que se cuece en la trastienda, y vaya si se cuece:

Si el ayuntamiento supiera que la comadre Plain, la costurera, se chuta. Que el molinero está cociendo metanfetaminas. Que el posadero les vende ácidos a los cargamentos de adolescentes aburridos que son arrastrados hasta aquí en excursiones de la escuela. Esos chavales se sientan embobados y miran como la comadre Halloway carda la lana y la convierte en hilo y mientras tanto se dedica a aleccionarlos sobre reproducción ovina y pastelillos de hachís. Esta gente, el alfarero colocado de metadona, el soplador de vidrio colocado de Percodan y el platero tragando Vicodin, todos han encontrado su lugar en la vida. El mozo de establo, escondiendo sus auriculares debajo de un tricornio, colocado de ketamina y enchufado a su propia fiesta rave privada, son todos un hatajo de colgados hippies vendiendo su rollo agrícola, pero bueno, eso es solamente mi opinión. / Incluso el granjero Reldon tiene su parcela de hierba de calidad detrás del maíz, las judías y la porquería. Lo que pasa es que la llama cáñamo⁴³.

Pintorescos seres, ejército de perdedores y chiflados, como dice Palahniuk, pero único elemento de realidad en el parque. Verdaderamente pintoresco, algo real en un mundo sobrecargado, y esa realidad... digamos que ligeramente narcotizada. En este sentido, Victor y Denny adquieren un pintoresquismo especial, el mismo que tenían *Dawn* y *Concrete Ball* en las piezas de Jeff Wall: el pintoresquismo de un realidad donde sólo levemente se puede huir de lo sobreexpuesto. Lo pintoresco, entonces, no aparece en el extranjero, sino en aquello a primera vista más cotidiano, menos sobrecargado y más «normal». Aparece en aquellos lugares donde todavía queda algún resto, aunque sea mínimo, para la imaginación. Así, el parque de Palahniuk es verdaderamente pintoresco, pero por unas razones muy diferentes a las pretendidas.

Porque, seguramente, el verdadero problema de todo sea eso, la imaginación. Como es sabido, la imaginación, sobre todo mediante el tema de la asociación de ideas, era sin duda alguna el verdadero sostén que soportaba la carga de lo pintoresco. Desde Addison, los placeres de la imaginación estaban en la base del arte de abocetar, del viaje pintoresco, de las ruinas y lo imperfecto, así como, en general, de todo tipo de efectos: es la imaginación la que crea escenas, la que forma sus cuadros particulares y permite el divertimento pintoresco. Se ha hablado de la «imaginación pictórica» en el paisajismo⁴⁴ y no es para menos: todos los objetos de la naturaleza, decía Addison, tienen de un modo u otro el poder de excitar nuestra imaginación. De hecho, estudios clásicos como el de Hussey entienden lo pintoresco como una fase en la que se pasa del clasicismo al romanticismo, esto es, de la razón a la imaginación, y cuando ésta adquiere

autonomía propia en el romanticismo, la tradición pintoresca sería marginada. Hipple entiende esto como una mala lectura de lo pintoresco⁴⁵, sobre todo por dialectizar la historia e infravalorar el mérito de lo pintoresco, pero el caso es que, de un modo u otro, como afirmaba, Baudelaire, «la imaginación hace el paisaje»⁴⁶. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando la imaginación enferma, qué cuando se turba y se desgarrá?

Recordemos a Addison: «La imaginación es tan susceptible de pena como de placer. Cuando el cerebro está dañado por algún accidente, o desordenado y agitado el ánimo de resultas de algún sueño o enfermedad, la fantasía se carga de ideas feroces y aciagas, y se aterra con visiones de monstruos horribles, todos obra suya. / No hay en la naturaleza cosa que más mortifique que la vista de una persona distraída, cuando tiene turbada la imaginación, y descompuestas y confundidas todas sus potencias»⁴⁷. Que la imaginación actual se ha puesto enferma es evidente, pero esto no tiene como consecuencia la profusión de monstruos y demás visiones. Sí, es cierto, con Didi-Huberman, que hoy «vivimos la imagen en la época de la imaginación desgarrada»⁴⁸, pero ese desgarró no causa pesadillas: no causa nada. Y no causa nada porque, simplemente, no es posible imaginar. Ya se nos da todo hecho, ya se nos da todo imaginado. Žižek ha ofrecido ejemplos claros de esto con su crítica hacia las maniobras posmodernas, tanto en cine como en literatura, para rellenar huecos, para mostrar todo tipo de remakes, variantes, secuelas, etc., que impiden las alternativas imaginarias por parte del espectador⁴⁹. Esas alternativas nos vienen dadas, como en la señal 109, como en el parque temático y la reserva natural, y, de un modo evidente, en las posibilidades hipertextuales y la inmersión en la realidad virtual. Como dice Žižek, «este es el *impasse* al que lleva la inmersión completa en la realidad virtual: satura la capacidad de nuestra imaginación, pues todo se halla ya presente ante nuestros ojos»⁵⁰.

Si ya no hay posibilidad de imaginar, no es extraño, entonces, que la sobreexposición de lo pintoresco quede reducida al parque temático. O, mejor, que únicamente quede la idea de sobreexposición como resto de lo pintoresco. Porque, volviendo a Žižek, si esa virtualidad hipertextual satura nuestra imaginación, cuando introduzcamos en ella la temática de la naturaleza y el paisaje, ¿qué nos encontramos? ¿Esa jardinería a distancia que es el *Telegarden* de Ken Goldberg, el cual, supuestamente, reflexiona sobre la naturaleza como espacio común? ¿O la vida artificial de los *A-Trees* de Natalie Jeremijenko, donde asistimos al crecimiento simulado de ese arbolito, con sus hojitas y su dióxido de carbono procedente del microclima que rodea al ordenador? No, no hay demasiado que imaginar aquí. Ni que ver, la verdad.

Todo es tan perfecto y políticamente correcto que su olor a muerte viene, esta vez, desprendido de su supuesta vida artificial. Y es que tiene razón Jeff Wall: el paisaje perfecto es un cementerio.

NOTAS

¹ Alberto RUIZ DE SAMANIEGO, *Belleza del otro mundo. Apuntes sobre algunas poéticas del inmovilismo*. Murcia, Cendeac, 2005, p. 16 y p. 86 respectivamente.

² Cfr. Paolo D'ANGELO, «Introducción», en Paolo D'Angelo y Félix Duque (eds.), *La religión de la pintura. Escritos de filosofía romántica del arte*. Madrid, Akal, 1999, p. 21.

³ «Friedrichs Totenlandschaft» es el título del poema que escribió Körner inspirado por el cuadro de Friedrich: cfr. *Gedichte und Erzählungen*. Leipzig, 1815 (2ª ed.), pp. 52-53. Tomo la referencia de: Robert ROSENBLUM, *La pintura moderna y la tradición del romanticismo nórdico*. Trad. C. Luca de Tena. Madrid, Alianza, 1993, p. 35.

⁴ Véase al respecto Paolo D'ANGELO, *art. cit.* Como se sabe, Friedrich contestará a Ramdohr desde la famosa carta a su amigo Schulz: David FRIEDRICH CASPAR, «Carta al profesor Schulz», en Paolo D'ANGELO y Félix DUQUE (eds.), *op. cit.*, p. 140-145.

⁵ Jeff WALL, «Sobre la creación de paisajes», trad. A. Fernández Lera, en Jeff WALL, *Ensayos y entrevistas*. Salamanca, Centro de Arte de Salamanca, 2003, p. 316. Una traducción distinta del mismo artículo aparece recogida en Jeff Wall, *Pepe Espaliú. Tiempo suspendido*. Catálogo, exposición comisariada por José Miguel G. Cortés. Castellón, EACC, 1999, pp. 98-105.

⁶ William GILPIN, *Tres ensayos sobre la belleza pintoresca*. Ed. J. Maderuelo, trad. M. Veuthey. Madrid, Abada, 2004, p. 57.

⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁸ Karen HENRY y Karen LOVE, «In relation to the Picturesque», en *Variations on the Picturesque*. Online Catalogue, Kitchen-Waterloo Art Gallery, december 2005/march 2006, p. 13. Disponible en: <http://www.kwag.on.ca/user—files/images/File/Catalogues/VOTP%20catalogueFeb06LoRes.pdf> [Fecha de consulta: 12/9/2006].

⁹ Víctor DEL RÍO, «Perejaume y Cristina Iglesias: I. Perejaume. La obra del arte./II. Cristina Iglesias. Nexos y soportes», en *Dialog Kunst in Pavillon*. Pabellón de España, EXPO 2000 Hannover. Madrid, Lunewerg, 2000, p. 195.

¹⁰ Michel HOUELLEBECQ, *Lanzarote*. Trad. J. Calzada. Barcelona, Anagrama (Compactos), 2006, p. 66.

¹¹ Jeff WALL, *art. cit.*, p. 316.

¹² Félix DUQUE, *Contra el humanismo*. Madrid, Abada, 2003, p. 102.

¹³ Jean-François CHEVRIER, «The Metamorphosis of Place», en Jeff Wall. *Catalogue Raisonné 1978-2004*. Basilea/Göttingen, Schaulager/Steidl, 2005, p. 30.

¹⁴ A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, III § 39. Dos vols, ed. y trad. R. R. Aramayo. Madrid/Barcelona, F.C.E./Círculo de Lectores, 2003, vol. 1, p. 294 y ss.

¹⁵ Sobre el tema véase especialmente el clásico: HIPPLE, Walter John, *The Beautiful, the Sublime & the Picturesque in Eighteenth-Century British Aesthetic Theory*. Carbondale, The Southern Illinois University Press, 1957.

¹⁶ Jean-François CHEVRIER, *art. cit.*, p. 13.

¹⁷ Jeff WALL, «To the spectator» (1979), en *Jeff Wall. Catalogue Raisonné 1978-2004*. Basilea/Götingen, Schaulager/Steidl, 2005, p. 438.

¹⁸ Rosalind E. KRAUSS, *La originalidad de la Vanguardia y otros mitos modernos*. Trad. A. Gómez. Madrid: Alianza, 1996, p. 177.

¹⁹ Tomo la cita de Javier MADERUELO, *El paisaje. Génesis de un concepto*. Madrid: Abada, 2005, p. 59.

²⁰ Carl Gustav CARUS, *Cartas y anotaciones sobre la pintura de paisaje. Diez cartas sobre la pintura de paisaje con doce suplementos y una carta de Goethe a modo de introducción*. Trad. J. L. Arántegui, intr. J. Arnaldo. Madrid: Visor, 1992, p. 226.

²¹ J. M. COETZEE, «Lo pintoresco, lo sublime y el paisaje surafricano», en *David Goldblatt. Cincuenta y un años*. Barcelona: MACBA, 2001, p. 359.

²² Rosalind E. KRAUSS, *op. cit.*, p. 179.

²³ Angus FLETCHER, *Alegoría. Teoría de un modo simbólico*. Trad. V. Carmona. Madrid: Akal, 2002, pp. 254-255.

²⁴ William CHAMBERS, «Disertación sobre la jardinería oriental», en: Francis BACON, Joseph ADDISON, Alexander POPE, Horace WALPOLE, William CHAMBERS, *El espíritu del lugar. Jardín y paisaje en la Inglaterra moderna*. Ed. P. Martín Salván. Madrid: Abada, 2006, p. 131.

²⁵ Cfr. Angus FLETCHER, *op. cit.*, p. 257.

²⁶ William WALPOLE, «Ensayo sobre la jardinería moderna», en: Francis BACON, Joseph ADDISON, Alexander POPE, Horace WALPOLE, William CHAMBERS, *El espíritu del lugar. Jardín y paisaje en la Inglaterra moderna*. Ed. cit., p. 101.

²⁷ PRICE, Uvedale, *On the picturesque*. Ed. D. Lauder. Londres, 1842, p. 129. Tomo la cita de Fletcher, Angus, *op. cit.*, p. 248.

²⁸ Angus FLETCHER, *op. cit.*, p. 250.

²⁹ Joseph ADDISON, *Los placeres de la imaginación y otros ensayos de The Spectator*. Ed. T. Raquejo. Madrid: Visor, 1991, p. 140.

³⁰ Cfr. ÁBALOS, Iñaki, *Atlas pintoresco. Vol. 1: el observatorio*. Barcelona, Gustavo Gili, 2005.

³¹ Javier MADERUELO, *Nuevas visiones de lo pintoresco: el paisaje como arte*. Lanzarote, Fundación César Manrique, 1996; John BEARDSLEY, *Earthworks and beyond. Contemporary Art in Landscape*. Nueva York, Abbeville Press, 1989; SCHAPIRO, Gary, *Earthwards. Robert Smithson and Art after Babel*. Los Angeles: University of California Press, 1995; Alberto SANTAMARÍA, *El idilio americano. Ensayos sobre la estética de lo sublime*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2005.

³² Robert Smithson. *El paisaje entrópico. Retrospectiva 1960-1973*. Valencia: Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, Generalitat de València, 1993, p. 123.

³³ Marshall McLuhan, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Trad. P. Ducher. Barcelona, Paidós, 1996, p. 211. El volumen de Ch. HUSSEY es *The Picturesque. Studies, a Point of View*. Londres y Nueva York: Putnam's, 1927.

³⁴ Robert SMITHSON, *Un recorrido por los monumentos de Passaic, Nueva Jersey*. Trad. Harri Smith. Barcelona: Gustavo Gili, 2006, p. 11 y p. 27.

³⁵ Cfr. Anthony HADEN-GUEST, *Al natural. La verdadera historia del mundo del arte*. Trad. A. Pérez. Barcelona: Península, 2000, p. 51.

³⁶ José ALBELDA y José SABORIT, *La construcción de la naturaleza*. Valencia: Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, Generalitat de València, 1997, p. 204.

³⁷ Félix DUQUE, *Filosofía para el fin de los tiempos*. Madrid: Akal, 2000, p. 128.

³⁸ Mike DAVIS, *Ciudad de cuarzo. Arqueología del futuro en Los Ángeles*. Trad. R. Reig. Madrid: Lengua de Trapo, 2003, p. 31.

³⁹ Félix DUQUE, *Arte público y espacio político*. Madrid: Akal, 2001, pp. 139-140.

⁴⁰ John BANVILLE, *Imposturas*. Trad. D. Alou. Barcelona: Anagrama, 2005, p. 41.

⁴¹ Es la cita de Benjamín que, precisamente, antepone Mike Davis a su *Ciudad de cuarzo. Arqueología del futuro en Los Ángeles*. Ed. cit., p. IX.

⁴² Charles BAUDELAIRE, «Del paisaje» (Salón de 1846), en Charles Baudelaire, *Salones y otros escritos sobre arte*. Trad. C. Santos, intr. y notas G. Solana. Madrid: Visor, 1996, p. 170.

⁴³ Chuck PALAHNIUK, *Asfixia*. Trad. J. Calvo. Barcelona: DeBolsillo, 2004, p. 39.

⁴⁴ Cfr. Paula MARTÍN, «England is a Garden». La codificación del paisajismo inglés», en: BACON, Francis; ADDISON, Joseph; POPE, Alexander; WALPOLE, Horace; CHAMBERS, William, *El espíritu del lugar. Jardín y paisaje en la Inglaterra moderna*. Ed. cit., p. 19.

⁴⁵ Cfr. Walter John HIPPLE, *The Beautiful, the Sublime & the Picturesque in Eighteenth-Century British Aesthetic Theory*. Ed. cit., p. 190 ss.

⁴⁶ Charles BAUDELAIRE, «Del paisaje» (Salón de 1846), en Charles Baudelaire, *Salones y otros escritos sobre arte*. Ed. cit., p. 277.

⁴⁷ Joseph ADDISON, *Los placeres de la imaginación y otros ensayos de The Spectator*. Ed. cit., pp. 212-213.

⁴⁸ Georges DIDI-HUBERMAN, *Imágenes pese a todo*. Trad. M. Miracle. Barcelona: Paidós, p. 263.

⁴⁹ Cfr. Slavoj ŽIŽEK, *Lacrimae rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*. Trad. Ramon Vilà. Barcelona: Debate, 2006, p. 51 ss.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 239.



DON QUIJOTE Y SANCHO PANZA EN LA GUERRA DE LA RESTAURACIÓN DE PORTUGAL

Antonio Sáez Delgado
Universidad de Évora

A Fernando Pérez, in memoriam

I

Aquilino Ribeiro escribe en *No cavalo de pau com Sancho Pança* que «Don Quijote es una especie de retrato espectral de España»¹. Ese «retrato espectral» del que nos habla el traductor portugués del *Quijote* está marcado por las huellas de una historia, la española, protagonista de las mayores ambiciones, y que vive en la segunda mitad del XVII, medio siglo después de la aparición del libro de Cervantes, una profunda decadencia social y económica en paralelo al Siglo de Oro de su cultura. Para Aquilino, en Don Quijote se une —como en España— el alto ideal (y la profunda insatisfacción) de intentar ser siempre mejor con un intenso complejo de destrucción que estraga buena parte de sus elevadas aspiraciones, llevándole a afirmar que «hay naciones locas como hay individuos locos».

Entre los fantasmas más presentes en el imaginario histórico español de la crisis del Barroco, las empresas bélicas emprendidas por Felipe IV cobran un papel protagonista, y entre ellas destaca el periodo, entre 1640 y 1668, marcado por la Guerra de Restauración de Portugal. Algo de ese retrato espectral de España al que aludía Aquilino hay, en ese mismo contexto histórico, en el poema titulado *Carta que el caballero don Quixote de la Mancha envió por su escudero Sancho Panza a Don Juan de Austria sobre el suceso de la batalla que perdió en Alentejo. Con la copia de otra que al mismo caballero a este propósito mandaron, etc, por Ferreira, músico*, del que nos da noticia Vicen-

te Barrantes² en su *Aparato bibliográfico para la historia de Extremadura*, que ve la luz en 1875, diez años antes del nacimiento de Aquilino. En esta notable obra de la bibliografía extremeña, y dentro de la entrada correspondiente a *Alconchel*, Barrantes menciona —junto a otros textos de carácter histórico referentes al «Sitio y toma de Alconchel por D. Juan de Austria»— la existencia de este texto, de 22 páginas en folio, en la biblioteca de Évora (Portugal).

El poema de Ferreira, que podríamos situar en la misma familia ideológica de la literatura satírica —casi toda producida en entornos jesuitas— que arremete contra la figura de Don Juan José de Austria, toma como motivo central la derrota sufrida por los españoles en la batalla de Ameixial y la huida del príncipe, debiendo haber sido escrito en la segunda mitad de 1663, entre el día 8 de junio (fecha de la batalla) y el final del año, pues esa indicación temporal —1663— aparece en la primera página del código eborense en el que se encuentra el texto. Este código, cuyo título responde a *Compendio de ditos, e efeitos, sentenças e sucesos / Dos homes que no mundo são dignos de nome e fama / recopilado de diversos autores / (...) do Lago e Velasco / Anno de 1663*, reúne, junto a textos de carácter filosófico, un interesante conjunto de poemas referidos a la misma batalla y al papel desempeñado en ella por Don Juan José y las tropas españolas, objeto de las burlas y sátiras de diferentes autores en castellano y portugués, entre las que destaca, junto a la *Carta...*, un amplio conjunto de décimas que sentencian «Não fora melhor a morte / do que uma fugida tal».

II

En diciembre de 1640, fecha oficial de inicio del levantamiento portugués, cuyo reino se encontraba sometido a la corona de España desde 1580, las sublevaciones ya eran una realidad en varios puntos de la frontera, como lo demuestra el hecho de que el rey Felipe IV hubiese ordenado, en enero de 1638, la constitución en Badajoz de un Consejo que regulase la situación y que fuese tomando las medidas oportunas para la creación de un ejército (que será, posteriormente, denominado «Ejército de Extremadura»³) que defendiese los intereses lusos del rey español. Precisamente Évora es, en aquel momento, uno de los focos más activos de la insurrección, con una importante implicación de su universidad jesuita en la instigación social, como discutieron acaloradamente, a finales del siglo XIX y principios del XX, Oliveira Martins y Camilo Castelo Branco⁴ en publicaciones de título tan significativo como *Bohemia do Espírito*, de 1903. En esas páginas, mientras el autor de *Amor de perdição* rechazaba la hipótesis de que el impulso de los jesuitas fuese esencial en las primeras insurrecciones, el de *História da Civilização Ibérica* atribuía los alzamientos de Évora al «sebastianismo jesuita» y al mito del Quinto Imperio alimentados por las voces de los padres Luís Álvares, Leão Henriques y António Vieira. Oliveira Martins no tiene dudas sobre el origen del conflicto:

La Universidad de Coimbra era de los jesuitas; más aún, si cabe: también les pertenecía la de Évora. Y fue ahí donde en 1637 se inició la revolución anti-castellana [...] Los padres de la Compañía eran los maestros de los mozos de la tierra, y los directores espirituales, no sólo de las familias ilustres, sino, incluso, de las más humildes y oscuras. Señores del púlpito, del confesionario y de la cátedra, se valían de la elocuencia sagrada, de la autoridad del magisterio y de la reputación de santidad para minar lentamente el corazón a los pueblos, divulgando la creencia de un nuevo imperio prometido en breve por las profecías y prodigios referentes a la fidelidad portuguesa; y, a pretexto de celar la buena memoria de los príncipes naturales y los recuerdos de la independencia perdida, estimulaban la saudade del pasado y la desgana del presente. Grande fue la imprudencia del gobierno español en levantar contra sí a gente tan poderosa⁵.

El día 21 de agosto de 1637 el pueblo de Évora se reunía en la Praça de Giraldo para amotinarse contra el dominio castellano, cuyas imposiciones en materia de impuestos (imprescindibles para mantener los numerosos conflictos bélicos en que participaban las tropas castellanas) generaron numerosos conflictos, especialmente durante el reinado de Felipe IV y el ministerio del

Conde-Duque de Olivares, de quien Quevedo pasó de ser fiel partidario, entre 1633 y 1636, a uno de sus más amargos críticos⁶. Era el comienzo de casi tres décadas de batallas y escaramuzas, que cosieron la línea fronteriza con fortificaciones y castillos, dejando en territorios como el Alentejo y Extremadura hondas huellas de pobreza y un índice de despoblamiento del que aún hoy no se han recuperado. Si Lisboa, la mayor ciudad portuguesa, contaba en 1640 con 67.000 habitantes, Coimbra con 5.000 y Oporto y Évora con 4.000⁷, la ciudad de Badajoz pasó de los 3.000 vecinos que tenía en 1640 a 1700 en 1690, periodo en el cual Extremadura pierde aproximadamente la mitad de sus efectivos humanos⁸.

Como consecuencia de los alzamientos populares en Portugal, se constituye el Ejército de Extremadura y don Juan de Garay, mestre de campo general, plantea la necesidad de fortificar la ciudad de Badajoz, objetivo de las insurrecciones portuguesas. Da comienzo, así, la historia aceptada de la Restauración de Portugal que, hasta 1668, será también una buena parte de la historia de España, que se entretenía a veces mirando hacia el este y olvidando la situación en que pervivía el pueblo portugués. Señores del púlpito, del confesionario y de la cátedra, gente poderosa en la lúcida opinión de Oliveira Martins, comenzaba a tramar y a desarrollar un profundo sentimiento anticastellano alimentado durante demasiados años en silencio. El retrato espectral de España se hacía de nuevo visible en las batallas que se fueron sucediendo en los puntos estratégicamente más importantes de la frontera extremeño-alentejana: Vila Viçosa, Alconchel, Estremoz... originando una historia marcada a hierro y fuego por el incansable coraje demostrado por los soldados portugueses y sus aliados, por un lado, y por la distracción, falta de astucia y desdicha de las tropas españolas —en varias fases— y sus valedores, por otro, plasmada durante décadas en la literatura satírica de la época, que lanza sus flechas contra los protagonistas directos o indirectos de las guerras y sus consecuencias sociales: Villamediana contra el Duque de Lerma, Quevedo contra Olivares o Cortés Osorio contra Juan José de Austria⁹, el protagonista histórico del texto de Évora. La campaña bélica de 1643 ya fue objeto de las burlas de los poetas satíricos, como en esta composición que se mofa del papel desarrollado por don Diego Benavides y de la Cueva, cabeza del ejército en ese periodo tras sustituir al Duque de Alba:

Socorro piden al Conde
los pueblos en su aflicción,
y el Conde á su petición
ni socorre ni responde.

Dentro en Badajoz se esconde,
 sus muros fortificando,
 tiempo al enemigo dando;
 ni armas previene ni gente,
 que, como Fabio prudente,
 piensa vencer dilatando.
 No falta al Conde valor,
 que es cueva de Benavides,
 nieto de españoles Cides,
 del moro espanto y terror.
 Que la Condesa y su amor
 le detiene, es cosa clara;
 pues al partir de su cara,
 cuando Marte más le pica,
 si espuela de honor le acica
 el freno de amor le para¹⁰.

La guerra, que ya había conocido antecedentes directos en los levantamientos de Oporto (1628) y Santarém (1629), había comenzado. Las clases altas portuguesas, del lado de Felipe II en 1580 con la esperanza de obtener importantes rendimientos comerciales de la unión con el imperio colonial hispano, se sentían decepcionadas por la política de Felipe IV, creándose una conjura alrededor del duque de Braganza, proclamado el día 1 de diciembre de 1640 Rey de Portugal con el nombre de João IV, aprovechando el hecho de que las fuerzas militares castellanas se encontrasen disputando el frente catalán, también en armas por la intromisión francesa en su territorio. Poco a poco, desde los púlpitos, confesionarios y cátedras comenzó a hacerse público el deseo ferviente de alcanzar la independencia de la mano de este rey, cosmopolita coleccionista de música¹¹, y que representaba ese espíritu sebastianista al que hacía referencia Oliveira Martins. Rápidamente, los enemigos de España acudieron al encuentro de Portugal, convirtiéndose Francia (en 1641) e Inglaterra (un año más tarde) en sus aliados, listos para hacer una muesca en las páginas en las que se escribía la historia de la Península Ibérica.

III

Don Juan de Austria, el vencedor de Lepanto, héroe de la historia presente en la vida y en la obra de Cervantes, nació el mismo año que el autor de *El Quijote* (1547) y murió cuando el rey Don Sebastián desaparece para siempre en la batalla de Alcazarquivir (1578). Es difícil encontrar otro personaje marcado por el destino

en una encrucijada semejante. Don Juan José de Austria (el segundo Juan de Austria), protagonista del texto de Évora, perseguido tal vez por un sino contrario, nace en 1629 y muere —sin guiños históricos— en 1679, en plena decadencia del imperio español, lacrado por un origen social adverso. Él, admirador del héroe de Lepanto —contaba en su biblioteca con una crónica de sus hazañas¹²—, vivió cincuenta años en los que intentó siempre emular su fama y alcanzar la notoriedad pública, siendo durante buena parte de su vida objeto de burlas y comparaciones con el primer Juan de Austria, como las que escribe el ácido Juan Cortés Osorio en *Desvergüenzas de la plaza*:

- [...] en el sermón de la batalla naval he oído mil alabanzas del señor don Juan de Austria, que en España venció a los moros, en el mar a los turcos y en Flandes a los herejes.
- Calle, tía —le replicó el gorrón—, que parece que está chocha. ¿No sabe lo que va de Pedro a Pedro? Aquel gran Príncipe de la victoria de Lepanto fue el señor don Juan de Austria, hijo de Carlos V, habido en una señora de Gante; estotro dicen que es hijo de don Felipe Cuarto, habido en una farsanta, y va por muy diverso camino del otro, porque éste ha sido vencido de los moros, de los cristianos, de los herejes y de todos los que han peleado con él, y por sus quimeras ha embarazado el remedio de España y nos ha puesto en el estado que la vemos¹³.

El bastardo Juan José de Austria nació de los amores de Felipe IV con la actriz María Calderón, la *Calderona*, recluida poco después en el monasterio de Valfermoso de las Monjas de Guadalajara. El niño, bautizado como «hijo de la tierra» (de padres desconocidos), sería criado en León y en Ocaña, recibiendo una educación tan esmerada como los deseos que tenía en él depositados su padre de que alcanzase un cargo eclesiástico de importancia. Si a los más de treinta hijos bastardos que se dice contó Felipe IV¹⁴ unimos la amplia lista de amantes que cultivó la *Calderona*, no es difícil imaginar las conjeturas que se aventuran sobre la paternidad de Juan José, cuyo supuesto parecido con el Duque de Medina de las Torres fue motivo de comentarios jocosos y satíricos:

Un fraile y una Corona,
 un Duque y un cartelista,
 anduvieron en la lista
 de la bella *Calderona*.
 Bailó, y alguno blasona
 que, de cuantos han entrado
 en la danza, ha averiguado
 quien llevó la prez del baile.
 Pero yo aténgome al frailee
 y quiero perder doblado.



De tan santa cofradía
 procedió un hijo fatal;
 y tocó al más principal
 la pensión de la obra pía;
 claro está que le daría
 lo que quisiese la madre.
 Pero no habrá a quien no cuadre
 una razón que se ofrece:
 «Mírese a quién se parece,
 porque aquel será su padre»¹⁵.

Aseguran sus biógrafos que desde muy pronto el joven Juan José mostró buenas aptitudes para el estudio, cultivando el placer por la lectura de obras literarias y de carácter científico, que le acompañará a lo largo de su vida¹⁶, y que cumpliría un papel tan importante en su formación como lo serían, también, sus excelentes dotes para la equitación, esgrima y otras modalidades militares. Recién inaugurada su adolescencia, en 1642, Juan José de Austria era reconocido por su padre y legitimado en el lugar que le correspondía, siendo nombrado Gran Prior y caballero de la Orden de San Juan, acreedor de los privilegios y derechos oficiales y públicos de esta condición. Esta legitimación, que fue el auténtico inicio de una notable carrera militar tan jalonada de éxitos como sonora en fracasos, vino motivada por el ejemplo del Conde Duque de Olivares que, sin hijos varones en su matrimonio, pretendió reconocer a uno fuera de él, buscando la complicidad y el apoyo en la misma resolución del rey, que no faltó a la propuesta de su favorito que hacía arrancar una nueva vida para Don Juan José de Austria, objeto de una extensa serie de privilegios de tratamiento¹⁷ que intentaría no defraudar en sus importantes responsabilidades. Así, en 1647, con tan sólo 18 años de edad, es enviado a Nápoles para acabar con la rebelión contra la Casa de Austria, consiguiendo ayudar en la victoria y alcanzar nueva notoriedad ante los ojos del rey, que confía en él para intentar sofocar los conflictos de Cataluña y los Países Bajos, de donde es nombrado gobernador en 1656.

Tras firmar la Paz de 1659, que superaba la complicada realidad de Flandes, Felipe IV decide dedicar por fin un esfuerzo importante a resolver la situación de Portugal, con dos décadas de enfrentamientos bélicos fronterizos, recurriendo de nuevo a Don Juan José de Austria. Así, en febrero de 1661 (tras la constitución de una Junta de Guerra presidida por el propio Don Juan), Felipe IV le nombra Capitán General de la Conquista del Reino de Portugal, pasando de un planteamiento defensivo a un ataque frontal y directo de las

líneas portuguesas más cercanas a la frontera. Para ello, el ejército de Extremadura (donde se mezclaban hombres provenientes de Alemania o Italia con extremeños y de otras zonas del país) se transformó en protagonista principal del asedio a partir de la campaña de 1661. Bajo el mando de Don Juan de Austria se produjo la toma de Arronches en junio de ese mismo año, albergándose esperanzas de una conquista rápida y segura que no siempre fueron compartidas por el propio Don Juan, que mostró su fatiga y escepticismo a la Corte, solicitando un aplazamiento de los trabajos bélicos «hasta que el tiempo y las fuerzas nos diesen lugar para hacerla más vigorosamente»¹⁸. Sin embargo, sus demandas no fueron escuchadas y Felipe IV ordenó continuar con los planes previstos, haciendo oídos sordos a las quejas de Don Juan acerca del lastimoso estado de su ejército, que sobrevivía a unas condiciones económicas seriamente adversas. En diciembre se lleva a cabo la toma de Alconchel, villa que «por su situación geográfica, ha sido un puesto importante en todas nuestras guerras con Portugal», como sentencia Barrantes¹⁹, mientras se concierta, en otro escenario paralelo, el matrimonio de Carlos II de Inglaterra con Catalina de Bragança, hermana del Rey Afonso VI de Portugal, cuyo apoyo a las tropas lusas será trascendental en los años sucesivos.

En la campaña de 1662 (cuya historia quedará patente en el libro de don Jerónimo de Mascareñas *Campaña de Portugal por la parte de Extremadura en el año de 1662, executada por el serenísimo señor Don Juan de Austria, de 1663*²⁰) un potente ejército concentrado en Extremadura consiguió las rendiciones, entre otras villas, de Borba, Juromenha, Monforte y Alter do Chão, victorias que no consiguieron acabar con las numerosas deserciones que se producían en las filas de Don Juan, que veía crecer en el fondo de sus convicciones el escepticismo en una victoria fácil y rápida.

IV

El Duque de Maura²¹ se refiere en a los primeros años de la década de 1660 como un periodo de *tristeza ambiente*, que se reflejaba en el Rey, en la Corte y en los tiempos. La de 1663 fue la campaña central de la guerra entre portugueses y españoles, significando el momento cumbre de los enfrentamientos y, como es bien sabido, la dolorosa derrota de las tropas de Juan José de Austria en Ameixial, a pocos kilómetros de Estremoz. Durante esta campaña, la corona española pretendió poner cerco a Lisboa por medio de una maniobra marina y de un asedio terrestre que se adentraría por el Alentejo, mientras las tropas portuguesas, dirigidas por el Conde de Villafior, don Sancho Manuel, auxiliado en especial por el

alsaciano Schomberg, Maestre de Campo General y artífice, en buena medida, del desarrollo final del conflicto, aguardaban el ataque de los infantes españoles.

El 6 de mayo salía el Ejército de Extremadura, al mando de Don Juan José, con más de 10.000 hombres y 7.000 caballos, llegando a las cercanías de Estremoz, donde aguardaba el portugués, formado por 8.000 hombres y más de 2.000 caballos. Ante la notable presencia de soldados en ese punto, don Juan José decide dirigir sus tropas hacia Évora, ciudad que se encontraba peor defendida, cercado la población, resguardada sólo por 1.000 infantes²². El 23 de mayo se produce la rendición total de la ciudad, un día después de que Juan José de Austria haga su entrada atravesando las Puertas de Aviz, donde le esperaban, forzados por las circunstancias e intimidados por dos emisarios, el Rector de la Universidad de Évora y otros profesores jesuitas. El interés de Don Juan José por la presencia de estos profesores en este momento simbólico pone de manifiesto el conocimiento que la Corona española tenía, ya por entonces, del importante papel desempeñado por los ideólogos jesuitas en la Restauración de Portugal, como lo demuestra la frase surgida de la boca del Príncipe al visitar una de las capillas de la Universidad: «aquí se hizo la traición a mi padre»²³.

Sin embargo, las halagüeñas perspectivas originadas por la toma de Évora se verían radicalmente sepultadas pocos días después, cuando las tropas de Don Juan se enfrentaron a las portuguesas (auxiliadas por el Conde de Villaflores, que acudía en ayuda de Évora con 10.000 infantes y 4.000 caballos) en las proximidades de Estremoz. La batalla, realizada el día 8 de junio, significó la mayor derrota del ejército español, que huyó despavorido ante los portugueses, refugiándose en Arronches su líder y, posteriormente, en Badajoz, mientras las tropas lusas tomaban de nuevo la ciudad de Évora. Juan José de Austria sufre, así, uno de los episodios más humillantes de su historial bélico, como relata en una carta enviada a Felipe IV:

Fácilmente creerá V. M. que quisiera antes haber muerto mil veces que verme obligado a decir a V. M. que sus armas han sido infamemente rotas de los enemigos, con la ignorancia más sin ejemplo que jamás ha habido; igual sólo a mis pecados, que sin duda le han causado... Para decirlo de una vez, ningún hombre en el ejército cumplió con lo que debía, y yo el primero, pues no quedé hecho pedazos en aquel campo, para excusarme esta nueva pena de dar a V. M. la que tendrá con estas noticias, al fin. Nuestra infantería ha dejado un ejemplar nuevo en las historias, pues no se hallará en ellas hasta hoy que haya sido roto un ejército por otro que no quiso dar la batalla, ni tal intención tuvo, y que, después de ganada, no lo acertaba a creer... Para acreditar más la vileza de nuestra gente es de notar,

que ella misma saqueó el bagaje y todo lo que no se pudo retirar... Este, Señor, es el suceso. Las circunstancias de mi dolor sólo se pueden escribir con pedazos del corazón; no extraño la pérdida de una batalla, porque Dios, que es Señor de ellas, concede las victorias a quien es servido, y es menester conformarse con su voluntad; lo que me ha llegado al alma es hacer la última experiencia de la vileza de nuestra nación y de la infamia con que se ha portado lo general de ella, descrédito que no se borrará jamás de la memoria de los tiempos²⁴.

La gran derrota define un momento crucial en el proceso de restauración de Portugal, pues las tropas españolas pasaron de la euforia y la subestimación del enemigo a un profundo sentimiento de inseguridad y de desasosiego ante la disciplina y el orden manifestados por los portugueses. Las tropas lusas comenzaron a creer en sí mismas y en sus posibilidades de victoria frente al enemigo, resucitando un espíritu común de lucha y de creencia en un futuro próspero. Mientras, Juan José de Austria viaja a Madrid para entrevistarse con el Rey y demandarle más atenciones hacia su persona —sus altas pretensiones sociales y políticas le granjearon numerosos e importantes enemigos—, y regresa a Portugal para la campaña del año siguiente, en que las tropas portuguesas alcanzan un conjunto de hombres y medios aún más notable, propiciando nuevas derrotas a los soldados españoles. En el verano de ese año, Don Juan José decide abandonar el mando del ejército español con la intención de acomodarse en la Corte, donde pretende iniciar una carrera política que fraguará plenamente en 1677, cuando accede al gobierno. En 1665, tras una nueva derrota —en Vila Viçosa— de las tropas españolas dirigidas ahora por Caracena, Felipe IV cede ante la realidad de los hechos y se abandona al destino de las circunstancias, pronunciando una frase, «parece que Dios lo quiere»²⁵, marcada ya a fuego sobre el retrato espectral de España.

V

A la muerte de Felipe IV en 1665, queda como heredero de la Corona su hijo Carlos II —nacido en 1661—, ejerciendo la regencia su madre, Mariana de Austria, asesorada por una Junta de Gobierno y, especialmente, por el jesuita alemán Juan Everardo Nithardt, que se convierte en su favorito. Carlos II se mostró desde muy temprana edad como un niño frágil y enfermo, objeto de burlas satíricas, como revela la rima «El Príncipe, al parecer, / por lo endeble y patiblando, / es hijo de contrabando, / pues no se puede tener»²⁶. Ante estas circunstancias, se originó en ciertos sectores sociales un movimiento de simpatía alrededor de la figura de Juan José de Austria, cuya participación en los diferentes

escenarios bélicos promovidos por su padre le había granjeado alguna fama entre el pueblo —Gracián le dedica la segunda parte de *El Criticón*²⁷—, descontento por la situación que se cernía con la aparición como favorito de la Reina del padre Nithardt, su confesor, que reunía dos condiciones que fustigaban su popularidad: ser jesuita y extranjero.

La rivalidad de los dos bandos, los partidarios del padre Nithardt (conocidos como «everardos» o «nithardistas») y los de Juan José de Austria (los «austriacos»), fue creciendo con los meses, desarrollando sobre el tablero de juego un papel esencial, una vez más, la Compañía de Jesús y su potente aparato generador de opinión, a través de numerosos panfletos y libelos. En 1667, los apoyos de Juan José de Austria habían crecido gracias a su popularidad y a un «modo de estarse secretamente público y públicamente secreto»²⁸ que despertaba la simpatía de las clases populares, que veían en él a un posible salvador para la Corona. Fue incluido en el Consejo de Estado y, gracias a su posición en Madrid, se convirtió en cabecilla de un amplio movimiento de oposición a Nithardt, sirviéndose de variadas sutilezas propias de la política extrainstitucional. Mientras en 1668 se da por concluido el proceso de Restauración de Portugal, los años que median hasta 1677, en que Juan José de Austria alcanza el gobierno, y durante los que ejerce su mandato (hasta 1679), se convierten en una auténtica guerra de papel impreso, en la que las acusaciones y defensas respectivas están a la orden del día, creándose un terreno abonado para la aparición de numerosos escritores de sátiras políticas, entre los que destacan el padre jesuita Juan Cortés Osorio, defensor de Nithardt y feroz atacante de don Juan José, y Manuel Guerra, posicionado siempre junto al soldado-político²⁹.

Entre los textos de carácter satírico de este periodo es frecuente encontrar referencias al suceso histórico de la Restauración de Portugal, así como a diferentes batallas en que los españoles fueron castigados por las tropas lusas³⁰, no siendo completamente extraña la presencia del personaje de Don Quijote en alguno de estos textos. En 1663, año de la batalla de Ameixial, *El Quijote* ya había conocido algunas ediciones lisboetas, surgidas al calor del éxito de la primera del libro³¹, que no conocerá su traducción portuguesa hasta 1794, casi medio siglo después de que se tradujesen las *Novelas ejemplares* y con más de un siglo y medio de retraso sobre las primeras (y prontas) traducciones del libro al inglés (de Thomas Shelton, en 1612), al francés (de César Oudin, 1614) o al italiano (de Lorenzo Franciosini, en 1622). La bien conocida fortuna de la obra, que lleva al bachiller Sansón Carrasco a afirmar en la Segunda Parte que «a

mí se me trasluce que no ha de haber nación donde no se traduzca», así como la *universalización* de su personaje, no hacen extraño el que Don Quijote y Sancho apareciesen, tanto en Portugal como en España, como personajes principales o secundarios de numerosas obras literarias de diferente interés y difusión. Entre éstas, y dentro del contexto que rodea al acontecimiento histórico de la Guerra de Restauración de Portugal, destaca la envenenada *Carta escrita por Don Quijote al Señor Don Juan de Austria*³², muy probablemente de la misma familia ideológica que la *Carta... de Évora*, en la que los partidarios del padre Nithardt arremeten con Don Juan José utilizando la figura de un Don Quijote dolido por la situación de España y por las desatinadas aventuras acometidas por el hijo de Felipe IV, a quien se acusa explícitamente de no «obedecer al confesor». El tema de fondo caballeresco del Quijote proporcionaba una imaginaria y puesta en escena útil para los reyes y cortesanos, que creían ver en sus prácticas posibles modelos de autorrepresentación³³. Don Quijote sobrepasó rápidamente el estrecho ámbito de las páginas impresas, transformándose en un emblema utilizado en variadas circunstancias, entre las que cabe destacar el desfile que protagoniza, bajo la forma de una máscara denominada «El triunfo de Don Quijote», por las calles de Salamanca en 1610, con motivo de la beatificación del fundador de la Compañía de Jesús, relacionada en varios aspectos con la obra de Cervantes³⁴.

En panfletos o libelos que circulaban por las calles o en la oscuridad de manuscritos dispersos en códices por las bibliotecas, sin ocultar la personalidad del autor o salvaguardados por el anonimato, muchas veces desde la clandestinidad, los textos contra Juan José de Austria erosionaron la difícil situación de su gobierno, haciéndose eco de sus desgracias en el Alentejo. En uno de estos textos, que simula un juego de naipes entre Mariana de Austria, el padre Nithardt y don Juan José, tampoco falta la referencia a la pérdida de Portugal:

Divertimento del ocio en el «juego del hombre»

Sentáronse a entretener
una noche de estas Pacuas,
la Reina y su confesor,
y el señor don Juan de Austria.

Quisieron jugar al hombre;
pidió la Reina barajas,
y don Juan se las ofrece
de Cataluña o de Francia.

El naípe tomó don Juan,
y comenzando a echar cartas,
como no eran muy a gusto,
la Reina se las baraja.

Tomó el confesor el naípe
y repartió cartas falsas;
dicen todos «paso», «paso»;
pasan y ninguno pasa.

Alzó por malilla de oros,
robó basto y Rey sin guarda,
porque a tener guardia el Rey,
de cierto que no robara.

«De aquesta vez me hago hombre»,
di jo con la voz mirlada,
y España juega al mudillo
callando y tomando cartas.

Salió la Reina, de un Rey,
Sirvenle don Juan y España,
Mas en llegando a su mano
Luego al punto se le falla.

Triunfó de basto el bendito,
la Reina le levantara
si al punto el señor don Juan
no atravesara la espada.

Don Juan jugó de otro Rey
por si acaso renunciaba;
pero avisóle la Reina
y no renunció; aquí hay maula.
Tornó a salir de un caballo
diciendo que se ganaba
hasta Rey, y le salió
mucho mejor que a Malladas.

Jugó de mala el teatino
y quitóle el oro a España,
y en llegando a aqueste punto
a nadie dejó hacer baza.

Tiró la polla, y barato
dio a los que mirando estaban:
a Portugal todo un reino,
todo Flandes le dio a Francia;

y porque no se quedase
sin el barato Alemania,
después de llevar la polla
le dio toda la ganancia.

Levantóse don Juan luego
y fuese, quedando España
con la baraja en las manos;
quien pierde, siempre baraja.

No procure despícarse,
que si el naípe no me engaña,
levantarse y no jugar
es la acción más acertada³⁵.

Entre las piezas escritas por los partidarios de Nithardt, casi siempre de la mano de jesuitas, cobra especial importancia un conjunto de décimas escrito por Juan Cortés Osorio, donde se dan cita con habilidad e ingenio casi todos los tópicos presentes en los ataques contra Juan José de Austria, desde su nacimiento hasta, de nuevo, sus fracasos en Portugal:

Un fraile y una corona,
un duque y un cartelista,
anduvieron en la lista
de la bella Calderona.
Parió, y alguno blasona
que, de cuantos han entrado
en la danza, ha averiguado
quién llevó la prez del baile,
pero yo aténgome al fraile,
y quiero perder doblado.

De tan sana cofradía
procedió un hijo fatal,
y tocó al más principal
la pensión de la obra pía.

Claro está que les diría
lo que quisiere su madre,
pero no habrá a quien no cuadre
una razón que se ofrece:
mírese a quien se parece,
porque aquél será su padre.

Sólo tiene una señal
de nuestro Rey soberano:
que en nada pone la mano
que no le suceda mal:
acá perdió Portugal,
en las Dunas su arrogancia,
dio tantos triunfos a Francia
que es cosa de admiración
quedar tanta perdición
en un hijo de ganancia.

Bien sé que en Puerto Longón,
Nápoles y Barcelona
hacía con su persona
gentil representación.
Por ajena dirección
obró bien cuando más tierno,
pero en tomando el gobierno
salió tan desatinado
que, como hijo del pecado,
dio con todo en el infierno³⁶.

Todo ello da muestra del profundo estado de crisis en que vivía la sociedad española que enfrentaba el último cuarto del siglo XVII, y que conoce la muerte de Juan José de Austria en 1679, castigado en sus últimos años por las consecuencias de su dudosa actuación política y por las flechas envenenadas lanzadas contra él por el entorno de la Compañía de Jesús. En 1681 muere Pedro Calderón de la Barca, consumándose, en cierto modo, el final del Barroco y el comienzo de un nuevo y complejo tiempo para la historia de España, que deja atrás un estadio histórico del que el poema de Évora es fiel reflejo que espera, aún hoy, a que el trabajo de los especialistas en ese período apasionante de las literaturas ibéricas lo rescate del polvo y el silencio de la historia.

VI

La visita al lugar donde se celebró la batalla de Ameixial, tras mucho deambular por carreteras secundarias en los alrededores de Extremoz, es un poco decepcionante para el curioso que llega a él atraído por el ruido de las armas. Una importante planicie sembrada de olivos nos habla hoy más del silencio y del sosiego del Alentejo que de la cruda realidad de una frontera trazada para separar, no para unir. Nos habla también de cierta *pobreza*, de la austeridad sobria y, en cierto modo, elegante, con que los habitantes de estos territorios fronterizos, deudores aún de esa parte de la historia, se enfrentan a los nuevos tiempos. Unos tiempos, es verdad, que tienen bastante de quijotescos, con esa nube amenazante de lluvia, siempre entre la utopía y el desengaño, entre la realidad y el deseo, bajo la que viven las relaciones entre los dos países peninsulares.

NOTAS

¹ Aquilino RIBEIRO, *No cavalo de pau com Sancho Pança*. Lisboa: Librería Bertrand, 1960, p. 315.

² Cf. Vicente BARRANTES, *Aparato bibliográfico para la historia de Extremadura*, tomo I. Badajoz: Ubex, 1999, p. 84.

³ Cf. Fernando CORTÉS CORTÉS, *El Real Ejército de Extremadura*. Universidad de Extremadura, 1985, p. 7 y ss.

⁴ Cf. Joaquim CHORÃO LAVAJO, *O papel da Universidade de Évora e da Companhia de Jesús na Restauração de Portugal*. Universidade de Évora, 2002, p. 21.

⁵ Cf. Oliveira MARTINS, cit. Por João Carlos F. A. CARVALHO, «Acerca dos textos do Menuelinho de Évora», en *A Cidade de Évora*. Évora, II série, nº 3, 1998-1999, pp. 173-228.

⁶ Cf. John ELLIOTT, *Lengua e imperio en la España de Felipe IV*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1994, pp. 73 y ss.

⁷ Cf. Joaquim VERÍSSIMO SERRÃO, «Uma estimativa da população portuguesa em 1640», en *Memórias da Academia das Ciências*, vol. XVI. Lisboa, 1975, pp. 239-243.

⁸ Cf. Fernando CORTÉS CORTÉS, *op. cit.*, pp. 83-85.

⁹ Cf. *Sátiras políticas de la España moderna* (introducción, selección y notes de Teófanés Egido). Madrid: Alianza, 1973, pp. 23 y ss.

¹⁰ *Memorial histórico*, tomos XIX, p. 417, y XVIII, p. 367. Cit. por Gabriel MAURA GAMAZO, *Carlos II y su corte*, tomo I, 1911, pp. 75-76.

¹¹ Cf. Alejandro L. IGLESIAS, *La colección de villancicos de Joao IV, rey de Portugal*. Mérida: ERE, 2002 (2 vols.).

¹² Cf. Albrecht GRAF VON KALNEIN, *Juan José de Austria en la España de Carlos II*, Lleida: Milenio, 2001, p. 112.

¹³ Juan CORTÉS OSORIO, *op. cit.*, pp. 132-133.

¹⁴ Vid. Josefina CASTILLA SOTO, *Don Juan José de Austria (hijo bastardo de Felipe IV): su labor política y militar*. Madrid: Cuadernos de la UNED 106, p. 27 y ss.

¹⁵ Cit. Gabriel MAURA GAMAZO, *op. cit.*, p. 171.



¹⁶ Una descripción pormenorizada de los contenidos de su biblioteca personal de madurez la encontramos en Albrecht GRAF VON KALNEIN, *op. cit.*, p. 507 y ss. Interesantes datos acerca de este asunto podemos también encontrarlos en José Luis BARRIO MOYA, «Libros aragoneses, catalanes, mallorquines y valencianos en la biblioteca de Don Juan José de Austria (1681)», en *Revista de Llibreria antiquària*, n° 12, 1986, pp. 37-46.

¹⁷ Vid. Gabriel MAURA GAMAZO, *op. cit.*, p. 173 y ss.; y Josefina CASTILLA SOTO, *Op. cit.*, p. 29 y ss.

¹⁸ Cit. Josefina CASTILLA SOTO, *op. cit.*, p. 164.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 84.

²⁰ Vid. Carlos Eugenio MASCAREÑAS, «D. Jerónimo Mascareñas. Historiador de la campaña de Portugal en Extremadura (1662)», en *Revista del Centro de Estudios Extremeños*, número, 1944, pp. 437-439.

²¹ Duque DE MAURA, *Vida y reinado de Carlos II*, vol. I. Madrid: Espasa-Calpe, 1942 (3 vols.).

²² Vid. Josefina CASTILLA SOTO, *Op. cit.*, pp. 179 y ss.

²³ Cf. Gabriel PEREIRA, *Estudos Eborenses*, II, p. 155. Cit. Joaquim CHORÃO LAVAJO, *Op. cit.*, p. 28.

²⁴ Cit. Gabriel MAURA GAMAZO, *op. c.*, p. 186.

²⁵ Vid. *Idem.*, p. 98, donde se menciona la lista de historiadores que reflejan esta circunstancia.

²⁶ Cit. Duque DE MAURA, *op. c.*, p. 21.

²⁷ Baltasar GRACIÁN, *El Crítico* (ed. Santos Alonso). Madrid, 1984, p. 285.

²⁸ BN, ms. 8345, folio 8. *Op. cit.* Albrecht GRAF VON KALNEIN, *op. cit.*, p. 37.

²⁹ Vid. Mercedes ETREROS, «Introducción» a Juan Cortés Osorio, *Invectiva política contra D. Juan José de Austria*. Madrid: Editora Nacional, p. 24 y ss.

³⁰ Un conocido ejemplo es la «Décima contra Don Luis de Haro» de Francisco de Quevedo, en la que arremete contra el sobrino del conde-duque de Olivares con motivo de la batalla perdida en Elvas en 1658:

A la nación castellana
o la soberbia española
sacudieron golpe en bola
a las diez de la mañana;
la arrogancia lusitana
ganó el partido declaró,
como se vio, caso raro,
que teniendo apenas toque
lograse cabe y emboque
por haberse vuelto el Haro.

Sátiras políticas de la España Moderna, op. cit., p. 177.

³¹ Sobre este asunto y sobre la suerte del *Quijote* y de la obra de Cervantes en Portugal, vid. Maria Fernanda DE ABREU, *Cervantes no romantismo português*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 38 y ss.

³² Cf. BN, Ms 18.216, fol. 55 y ss.

³³ Vid. Henriette PARTZSCH, «El Quijote en el mundo», en AAVV, *La imagen del Quijote en el mundo*. Madrid: lungweg, CEC, 2004.

³⁴ Sobre este asunto, vid. determinadas informaciones ofrecidas por Federico ORTÉS, *El triunfo de Don Quijote. Cervantes y la Compañía de Jesús: un mensaje cifrado*. Sevilla: Muñoz Moya, 2002, p. 52 y ss.

³⁵ *Idem.*, pp. 20-22.

³⁶ *Idem.*, pp. 30-31.

CUATRO POEMAS DE AQUELE GRANDE RIO EUFRATES

Ruy Belo

Traducidos por JOSÉ LUIS PUERTO

Hombre para Dios

Va solo no tiene a nadie
donde morir un poco toda la muerte que le espera
Si es el portador del gran corazón
y sabe abrir el seno como la tierra
temed no partan de él las grandes negaciones
¿Qué hay de común entre él y quien fue en la juventud
qué mano extienden uno a otro
por sobre tanta muerte que en los días ha llegado?
Es en su corazón donde todo hombre ríe y sufre
es allí donde las estaciones recogen extinguido el fuego
donde calentar las manos durante la tentación
es allí donde en su tiempo todo nace o muere
No lleva más de sí que ese pequeño orgullo
de saber con certeza que cualquier cosa acabará
cuando partamos un día para no volver
y que entonces por fin una actitud suya ha de implicar
aunque diminuta una cualquier consecuencia
¿Qué habrá dios visto en él para morir por él?
Oh qué responsabilidad la suya
Que no dé como el árbol sobre la vida simple sombra
que no haga más que crecer e ir perdiendo ropa

Oh qué difícil es no crear un hombre para dios

HOMEM PARA DEUS

Ele vai só ele não tem ninguém
onde morrer um pouco toda a morte que o espera
Se é ele o portador do grande coração
e sabe abrir o seio como a terra
temei não partam dele as grandes negações
Que há de comum entre ele e quem na juventude foi
que mão estendem eles um ao outro
por sobre tanta morte que nos dias veio?
É no seu coração que todo o homem ri e sofre
é lá que as estações recolhem finto o fogo
onde aquecer as mãos durante a tentação
é lá que no seu tempo tudo nasce ou morre
Não leva mais de seu que esse pequeno orgulho
de saber que decerto qualquer coisa acabará
quando partir um dia para não voltar
e que então finalmente uma atitude sua há-de implicar
embora diminuta uma qualquer consequência
O que deus terá visto nele para morrer por ele?
Oh que responsabilidade a sua
Que não dê como a árvore sobre a vida simples sombra
que faça mais do que crescer e ir perdendo vestes

Oh que difícil não é criar um homem para deus

HOMEM PERTO DO CHÃO

Na primavera quando as tardes se arredondam
e já nas praias nascem as primeiras ondas
e volta sobre o mar a ave solitária
o homem enche de ar o peito vespertino
arranca o corpo à chuva e às nuvens do inverno
e chega a ter desejos de ficar

Mas em que rosto isento de contradição
há-de ele peregrino erguer a tenda?

Não abrem na cidade à sua frente as ruas
caminha ante deus como se visse
esse deus invisível

Florescem quando passa contraditórios clarins
cantando cada um sua ideia diversa
nenhuma o levará à pátria que procura
Tenham outros tambores ele tem
a pesada cabeça entre as mãos caída
Ele que desça ao fundo de todos os olhos
que nos trazem a alma à flor da pele
também não serão lá o coração ou a infância

Quando a tarde morrer ou o outono vier
do seu olhar é que as aves todas partirão
Aí temos um homem perto como nunca nem

ninguém do chão

Hombre cerca del suelo

En primavera cuando las tardes se redondean
y ya en las playas nacen las primeras olas
y vuelve sobre el mar el ave solitaria
el hombre llena de aire el pecho vespertino
arranca el cuerpo a la lluvia y a las nubes del invierno
y llega a tener deseos de permanecer

¿Pero en qué rostro exento de contradicción
él peregrino ha de levantar la tienda?

No abren en la ciudad a su frente las calles
camina ante dios como viese
a ese dios invisible

Florecen cuando pasa contradictorios clarines
cantando cada uno su idea diversa
ninguna lo llevará a la patria que busca
Tengan otros tambores él tiene
la pesada cabeza entre las manos caída
Él que descienda al fondo de todos los ojos
que nos traen el alma a flor de piel
tampoco estarán allí el corazón o la infancia

Cuando la tarde muera o el otoño venga
de su mirada será cuando las aves todas partirán
Ahí tenemos un hombre cerca como nunca ni nadie
del suelo

CONDIÇÃO DA TERRA

A minha amada chega no ar dos pinhais
cingida de resina vária como o cedro
e a maresia. Levanta-se lábil
e compromete solene o séquito da aurora
Ou vem sobre os rolos do mar
cheia de infância pequena de destino
Também a trazem às vezes aves como a pomba
que os mercadores ouviram
em países distantes. Tem brilhos
nos olhos de veado como se buscara
a grande fonte das águas
Que nome tem a minha amada?
Como chamá-la se nenhum
conceito a contempla?
Em que palavra envolvê-la?
A minha amada não é da raça de estar
como o homem posta sobre a terra
Que pés lhe darão
este destino de serem
mais ágeis do que nós os sonhos?
Ombro como o meu será lugar para ela?
Que anjo em mim a servirá?
Ai eu não sei como recebê-la
Eu sou da condição da terra
que tacteio de pé. Quase árvore
não me vestem convenientemente as estações
nem me comenta a sorte
o canto pontiagudo dos pássaros

Vem domesticamente minha amada
Receber-te-ei aquém dos olhos
com este humilde cabedal de dias

Mas basta que venhas quando eu diga
do alto de mim próprio sim à terra

Condición de la Tierra

Mi amiga llega en el aire de los pinares
ceñida de resina distinta como el cedro
y la marejada. Se levanta lábil
y compromete solemne el séquito de la aurora
O viene sobre los fardos del mar
llena de infancia pequeña de destino
También la traen a veces aves como la paloma
que los mercaderes oyeron
en países distantes. Tiene brillos
en los ojos de venado como si buscara
la gran fuente de las aguas
¿Qué nombre tiene mi amada?
¿Cómo llamarla si ningún
concepto la contempla?
Mi amada no es de la raza de estar
como el hombre puesta sobre la tierra
¿Qué pies le darán
este destino de ser
más ágiles que nosotros los sueños?
¿Hombro como el mío será lugar para ella?
¿Qué ángel en mí la servirá?
Ay yo no sé cómo recibirla
Yo soy de la condición de la tierra
Que camino de pie. Casi árbol
no me visten convenientemente las estaciones
ni me comenta la suerte
el canto puntiagudo de los pájaros

Viene domécticamente mi amada
Te recibiré más acá de los ojos
con este humilde caudal de días

Pero basta que vengas cuando yo diga
desde lo alto de mí mismo sí a la tierra.

VESTIGIA DEI

És tu quem perseguimos pelos lábios
e tens em equilíbrio os seres e o tempo
És tu quem está nos começos do mar
e as nossas palavras vão molhar-te os pés
Tu tens na tua mão as rédeas dos caminhos
deseem do teu olhar as mais nobres cidades
onde nasceram os primeiros homens
e onde os últimos desejarão talvez morrer

Tu és maior que esta alegria de haver rios
e árvores ou ruas donde serem vistos
Por ti é que aceitamos a manhã
sacrificada aos vidros das janelas
aceitamos por ti o sol ou a neblina
que faz dos candeeiros sentinelas
É para ti que os pensamentos se orientam
e se dirigem os passos transviados
e o vento que nos veste nas esquinas

Es sempre como aquele que encontramos
diariamente pela rua fora
e a pouco e pouco vemos onde mora
Só tu é que nos faltas quando reparamos
que os papéis nos vão envelhecendo
e os dias um por um morrendo em nossas mãos
És tu que vens com todos os versos
És tu quem pressentimos na chuva adivinhada
quando os olhos ainda se nos fecham
embora o sono nunca mais seja possível

É tua a face oposta a todas as manhãs
onde o tempo levanta ombros de espuma
que deixam fundas rugas pelas faces

Os céus contam contigo é para teu repouso
a terra combatida e sem caminhos
Ser indecomponível teu corpo foi maior
que vítimas e oblações. Quando tu vens
a solidão cai leve como a flor do lírio
e as aves nos pântanos levantam voo
e há orvalho em teus primeiros pés

Não assistisses tu a esta nossa vida
caíssem-nos os gestos ou quebrados ou dispersos
e nenhum rosto decisivo um dia fecharia
todas as palavras com que dissemos os versos

Vestigia Dei

Eres tú a quien perseguimos por los labios
y tienes en equilibrio a los seres y al tiempo
Eres tú quien está en los comienzos del mar
y nuestras palabras van a mojar-te los pies
Tú tienes en tu mano las riendas de los caminos
descienden de tu mirada las más nobles ciudades
donde nacieron los primeros hombres
y donde los últimos desejarán tal vez morir

Tú eres mayor que esta alegría de que haya ríos
y árboles o calles donde ser vistos
Por ti aceptamos la mañana
sacrificada a los cristales de las ventanas
aceptamos por ti el sol o la neblina
que hace de los candiles centinelas
Hacia ti los pensamientos se orientan
y se dirigen los pasos extraviados
y el viento que nos viste en las esquinas

Eres siempre como aquél que encontramos
diariamente fuera por la calle
y de continuo e ignoramos dónde mora
Sólo tú eres quien nos falta cuando reparamos
que los papeles nos van envejeciendo
y los días uno por uno muriendo en nuestras manos
Eres tú el que viene con todos los versos
Eres tú el que presentimos en la lluvia adivinada
cuando los ojos aún se nos cierran
aunque el sueño nunca más sea posible

Eres tú la cara opuesta a todas las mañanas
donde el tiempo levanta hombros de espuma
que dejan hondas arrugas por las caras

Los cielos cuentan contigo es para tu reposo
la tierra debilitada y sin caminos
Ser no descomponible tu cuerpo fue mayor
que víctimas y oblações. Cuando tú vienes
la soledad cae leve como la flor del lírio
y las aves en los pantanos levantan vuelo
y hay orvalho en tus primeros pies

Si no asistieses tú a esta nuestra vida
se nos caerían los gestos o quebrados o dispersos
y ningún rostro decisivo un día callaría
todas las palabras con que decimos los versos.

POEMAS

L. A. de Cuenca

Me acuerdo de Bram Stoker

Cuando el mundo era joven, cuando tierras y mares
estaban aún formándose en el limo primero,
cuando el aire empezaba a surgir de la escoria
elemental, entonces, cuando los dinosaurios
eran sólo un proyecto en la mente divina,
alguien puso en mis manos una edición de *Drácula*,
la novela de Stoker, con prólogo de Pere
Gimferrer, mi maestro (junto con Pound, Cirlot,
Rubén Darío, Borges y muchísimos otros
nombres que ahora no vienen al caso). Todavía
no puedo describir lo que sentí leyendo
un libro tan hermoso, aunque fuese en aquella
edición descuidada e incompleta de Táber.
Al leerlo, se abrieron las puertas del abismo
para mí, de un abismo en el que florecían
las rosas inmortales de la imaginación,
los lirios del estilo y de la inteligencia;
de un abismo de sombras ancestrales y mágicas
por el que daba gusto perderse y despeñarse;
de un abismo en que Bien y Mal no eran tan sólo
conceptos antagónicos, sino también, y al mismo
tiempo, el haz y el envés de una misma moneda.
Tantos años después, recuerdo mi lectura
primigenia de *Drácula*, mientras siguen aullando
los lobos de la angustia y del aburrimiento
ahí fuera, mientras vierten noche oscura en el alma
los vampiros del mundo, la carne y el demonio.
Tantos años después, me acuerdo de Bram Stoker
y brindo por su *Drácula* con la sangre que brota
de la herida del tiempo que ha pasado.

Aiguablava, 16 de agosto de 2005.

Me acuerdo de ella y él

¿Qué hubo entre Jorge Sand y Alfredo de Musset?
Mucho sexo al principio. Luego, amor. Luego, nada.
Fue su historia una historia como todas: muy triste,
muy hermosa y muy sórdida. *Ella y él* nos la cuenta.
Los años han pasado, y Alfredo ya se ha muerto.
A Aurora le divierte —tal vez lo necesite—
volver al escenario donde su «pobre niño»
le amargó la existencia. Y lo hace con la pluma,
poniendo en cada frase toda su intimidad
a golpe de recuerdo, luchando con las sombras.
¡Qué espléndido tapiz de sublimes miserias
nos regala *Ella y él!* La violencia enfermiza
de Lorenzo, trufada de exquisita ternura,
la pulsión masoquista de Teresa, el cariño
sincero y generoso, aunque torpe, de Palmer...
Al terminar el libro, distraigo la mirada
por lo que me rodea y distingo, a lo lejos,
a una chica besando, con el ruido y la furia
de la vida, a un muchacho. La pareja se pierde
en el vacío, y pienso si después, al marcharse
cada uno a su casa y mirarse por última
vez a los ojos, húmedos aún por el deseo,
no estarán descubriendo la verdad: que son fuentes
para saciar la sed un día, un mes, un año,
y que las cegará la arena del olvido
más tarde o más temprano. La historia se repite
una y mil veces. Jorge y Alfredo son, de alguna
forma, todos nosotros: tú y yo, la especie humana,
Ella y él, pozos de agua cegados por la arena
en mitad del desierto.

Aiguablava, 24 de agosto de 2005.

ALGUNOS POEMAS

Juan Chirveches

Alborada

Amanece, que no es poco.
Amanece poco a poco.
Y es que un gallo de postín,
él sólo, ha quebrado la noche
con su kikirikí.

Voz (mediodía)

Tu voz, cristalino coro
que canta en tu garganta.
Tu voz tiene brillos de oro
y es un tesoro sonoro
que me sustenta y levanta.

Anochece

Los caballos que por el cielo tiran
del Sol,
pisan caminos de aire, y no miran
cómo, atroz,
la noche les está poniendo trampas
donde irán a caer desde las rampas
de su carrera veloz.

Nocturno

La noche es un rostro negro
con mil ojos de cristal
que te miran desde el cielo.
Te miran, más no te ven.
Y preguntan: «¿dónde estás?»

El correluz,
corredor de claridades.
Tamizando está la luz,
el correluz.
Va filtrando oscuridades
y hay matices de luz
en la luz del correluz.
¡Qué suave y qué agradable
esta luz tardoazul
que baja y corre
y que recorre
el correluz!

Y cuando llega el día,
es música su luz:
la luz se hace armonía;
caen notas de luz por las galerías
que dan al correluz.

Y empieza a llover luz.
Y caen gotas de luz.
Y hay una lluvia de luz
que inunda de claridades
la anchura del correluz.

Cuando brama y silba el viento,
es que está escribiendo versos:
los va recitando el aire
en lenguas que nadie sabe.
Creemos que son silbidos
o bramidos
o aullidos
o ruidos
que hace el viento
enfurecido,
y se asustan los chiquillos...
Pero es, sólo, que el viento
anda recitando versos,
dulces, tristes,
o tremendos.

Cuando te deshojan,
margarita linda,
sí, no, sí, no...
te dejan a solas
con tu corazón.

LA GUERRA

Aala' Helayhel

Abbas estaba esperando a su amigo cuando estalló la guerra. Fue menos sorprendido que molesto por el ruido de los primeros bombardeos, porque él ya se había informado antes en los periódicos sobre la tensión que iba a reinar en la región, y sobre las posibilidades de una guerra devastadora que lo arrasaría todo a su paso. De acuerdo pero, ¿por qué ahora, justo en pleno día mientras bebía su café de las mañanas en el café *Le Poisson* en el nuevo puerto de Haifa? ¿No se desencadenan habitualmente las guerras por la noche?

Las primeras detonaciones en la zona de Haddar fueron tan potentes que el dueño del *Poisson* (que conocía muy bien a Abbas por su asiduidad al café, sobre todo por las mañanas, y sabía que él esperaba a su amiga. De hecho, ella y él tomaban a menudo café juntos, ya que se había convertido para ellos en una costumbre) se vio obligado salir de su deliciosa somnolencia matinal saltando fuera de su silla y chillando: «¡Han atacado!».

Ahora bien, para Abbas la expresión ¡Han atacado! No tenía sentido. Su madre que estaba todo el tiempo al corriente de las agitaciones y las tensiones que había en la calle donde ellos vivían, la proferían cada vez que las mujeres del barrio se daban cuenta de que no había otro medio para resolver el conflicto que el ataque. Mientras, las puertas y ventanas se cerraban y su madre entonaba la habitual letanía de insultos que convenían a este tipo de situación. Abbas comprendió esta mañana que la sombra de su madre desaparecida atravesó su espíritu como lo atravesarán las sombras furtivas de numerosas personas que conoció pero de las cuales no se acordaba nunca, o de las canciones que repetía en momentos críticos. Mudo por el recuerdo de su madre, abrió las palmas de las manos y se puso a recitar el

primer versículo del Corán para la paz de su alma. El dueño del café, creyendo que Abbas rezaba a Dios para que diese la victoria a los árabes, quiso acompañarle en sus plegarias para ser solidario con el Estado que le garantizaba la seguridad social y protegía su honor y el de los suyos, pero cambió de opinión, cuando la poderosa voz del interlocutor berreaba al encender la radio: ¡Es la guerra! Y salió pitando sin pedir más explicaciones, abandonando su comercio y a sus raros clientes, murmurando en un hebreo matizado con árabe: «¡Es la guerra! ¡Es la guerra!».

La amiga de Abbas pasaba cerca del nuevo complejo comercial «El tren rápido», erigido sobre los escombros del museo del tren y de la columna de Faysal, cuando los primeros bombardeos comenzaron a llover. No pudiendo correr a causa de su obesidad, dio algunas pequeñas zancadas ralentizándose antes de abatirse, cayendo desvanecida.

Entre tanto Abbas jadeando sin respiración, como se debe a todo fumador empedernido, el periódico del día bajo el brazo, intentaba encontrar el camino más rápido para llegar a su casa, en la cumbre de Wadi, que todavía no había sido de bombardeos.

—¿Qué es lo que llega, el infierno? Le gritó su vecino que le alcanzó, en la carrera.

—No sé, le respondió Abbas mirándole con una fría indiferencia pensando: «¿Pero de dónde sales tú?».

Abbas le odiaba. Le deseaba un cáncer o un sida que le paralizara, le hiciera sufrir y le destruyera, no dejando nada que mereciese la pena enterrar.

—¿Es la guerra lo que ha comenzado? Preguntó de nuevo el vecino resoplando, intentando estar a su altura y seguir su ritmo rápido.

—«¡No lo sé!».

No satisfecho con su odio, 'Abbas le ignoró y se burló de él. Que a veces, cediendo a su demanda semiexplícita —«Tu vecino tiene derechos sobre ti»— no estuvo obligado a pagarle su billete de autobús! Lo que duplicó su cólera, es que ni él mismo llegaba a acordarse correctamente del refrán que el vecino deformaba para su propio beneficio. Había debido leerlo en alguna parte. Era: ¿Tu padre tiene derechos sobre ti? O puede ser: ¿Tu patria tiene derechos sobre ti?

El guardián del nuevo complejo comercial «El tren rápido» no supo estar a la altura cuando vio el cuerpo enorme de la amiga de 'Abbas desplomarse al lado de la sandwichería Akel Ichou. ¿Debía escaparse? ¿Dejar los lugares Dare Dare? Pues una sola explosión, bien hecha, podía cobrarse las vidas de decenas o de centenas de personas. Esta era la justificación que había dado en su trabajo para incitarle a registrar a sus propios compatriotas.

—Señorita, señorita...

Se inclinó sobre ella, para intentar ver su cara pegada contra las lujosas baldosas de mármol. El levantó la cabeza pidiendo ayuda a los que corrían a su alrededor. Pero ¿quién podía ocuparse de la amiga de 'Abbas en un momento como ese?

El vecino miró a 'Abbas, interrogativo, cuando saltaron los dos la pendiente en dirección de Wadi:

—¿Este puede ser el ayatolah Ben Ali que ha decidido atacar a Israel?

'Abbas que aceleraba el paso a pesar de su fatiga y su sudoración, no prestó ninguna atención a la cuestión. No, ayatolah Ben Ali, presidente de la república libanesa desde que Hezbollah se había adueñado del poder, gastó toda su energía en mantener el equilibrio entre maronitas y sunitas. Por esto que recibía un apoyo israelí.

—¿Qué piensas tú? Insistió el vecino

—No lo sé, lo mejor es callarnos ahora para poder escuchar la radio.

—En efecto, puede que sea el pequeño hijo de Assad. Nos contó que odia más a Israel que a su abuelo.

—¿Por qué no sabes nunca callarte, hijo de puta? pensó 'Abbas, incluso pagándote el billete de autobús no estoy obligado a escuchar tus idioteces sobre tu jodida madre y tus prodigiosas capacidades sexuales. ¡La vida de todos nosotros está en las manos del diablo y tú no paras de despotricar!

—El pequeño hijo de Assad no osará, acabó por responderle y después añadió: su aliada Rusia no permitirá que bombardeen a Israel que es aliada de Estados Unidos, aliada también de Rusia, desde que le pidió ayuda después de la revuelta de los comunistas de Siberia.

— Entiendo. Aclaró el vecino.

En el cruce de Allenby con Ben Gourion, 'Abbas prefirió dirigirse hacia el alto de Ben-Gourion.

—¡Espera! ¡Por aquí es más rápido! Le gritó su vecino indicándole Allenby.

—¡Poco importa! Le dijo él con un gesto exagerado de la mano.

'Abbas amaba ese gesto, lo hizo con todo su empeño y con frialdad hacia su vecino. De manera que cada mañana, cuando bajaba a buscar su periódico, no le encontraba. Volvía a subir, golpeaba su puerta: «¿Tienes mi periódico?» —Sí, sí, ya lo he ojeado un poco... ¡Entra a tomar un café! —No gracias—. —¡Aquí tienes el periódico! Muy rápidamente, dando la espalda a su vecino, y antes de llegar a la puerta de su propio apartamento, 'Abbas notó la falta de uno de los suplementos, de los cuales conocía los días de publicación. ¡Falta el suplemento *Mujeres e historias!* dijo secamente. ¡Ah, sí! Viene un artículo divertido que quisiera leer, ¿lo quieres ahora? ¿Te lo doy? E hizo amago de entrar en el apartamento. Esta es la gota que colmó el vaso, pensó 'Abbas: se sentía incapaz de soportar una sola palabra más de la boca de su vecino. Se fue con el periódico en la mano derecha, abrió la puerta y sin girarse levantó la mano hasta la cabeza, mostrando la palma a su vecino, después añadió lanzando el periódico sobre la mesa pegada al muro: ¡Da igual!

¡Señorita, levántese, se lo suplico! no tenemos tiempo para su desmayo. Puede que el residuo de conciencia que todavía había del mundo exterior en el momento que se desplomó le permitió captar particularmente: ¡No es el momento! Ella levantó la cabeza, miró al guardián ansioso, y gruñó: ¿Porqué me ha llamado señorita? ¿Es porque soy gorda, o porque piensas que no he encontrado nadie con quien casarme?

El guardián absorto por su pregunta, la miró extrañado y después vehemente la contestó:

—Yo me preocupo de tu seguridad y no quiero dejarte en medio del desorden y de los tiros y ¿esto es todo lo que tienes que decir? ¿Tú eres tonta?

Dejó caer bruscamente su cabeza al suelo que tenía entres sus manos. Entonces ella se desmayó una segunda vez mientras el guardián corría rápidamente



abatido esperando encontrar un lugar en donde refugiarse.

'Abbas consumió las fuerzas que le quedaban para subir los 55 peldaños de las escaleras de su edificio hasta el tercer piso. Cuando abrió la puerta de su apartamento escuchó a su vecino que le suplicaba: «Escúchame vecino...».

—¡Ve a ver a tu mujer! debe de estar tumbada sobre vuestro tapiz persa, le gritó 'Abbas, irónico. Se contentó por su última bronca. Efectivamente, su vecino estaba encadenado a su mujer: debía quedarse con ella, adaptarse a sus humores, contentarla y ayudarla en caso de necesidad. Él, sin embargo, estaba soltero, nada le frenaba. No... ¡Un instante! ¡Y mi amiga?

Su amiga no pudo soportar la multitud que había en el refugio donde ella se resguardó. Después de que se levantara de su desmayo, vio a la gente ir hacia una gran puerta que se dirigía a un sótano e hizo como ellos. Pero, teniendo en cuenta su tamaño imponente, estuvo a punto de aplastar a un niño que había arrojado el destino en el espacio minúsculo que había entre la puerta de la entrada y su propio cuerpo gigantesco.

En el interior ella encontró a los niños, sollozos, olores del sudor al igual que la humedad que llegaba a infiltrarse a través de los muros de este maldito agujero.

Ella reencontró al guardián que intentó ignorarla haciendo que se ocupaba de un niño pequeño que lloraba a lágrima viva, se acercó a ellos y dijo en voz baja:

—Lo siento no quería gritarte abajo.

—No pasa nada, lo importante es que estés bien.

—Sí, estoy bien.

Ella miró a su alrededor y tuvo la impresión de que iba a morir en un minuto, incluso en menos.

—Será mejor que me vaya ahora, le dijo al guardián, confusa.

—¿Irte? ¿Dónde? Corres el riesgo de que te alcance un obús que te descuartizará en pedacitos.

La frase elegida por el guardián la chocó pero ella prefirió ignorarla.

—Debo saber que es lo que le ha pasado a mi amigo, voy a ir a su apartamento.

—¡Es una locura! ¿Sabes lo que te espera ahí fuera? Corres el peligro de encontrarte cara a cara con los soldados palestinos que te arrestarán y te matarán o puede ser...

—Ellos no harán eso. Yo soy una de los suyos.

—¡Inepta! La guerra no hace distinción entre las personas, todos nosotros somos los objetivos.

—¿Pero de dónde te sacas tú que es la armada Palestina la que ataca?

—¿Y es que no puede ser otra?

—Pero es una armada entera, joven y además el presidente palestino no puede enviar a su armada a ocupar cualquier cosa, lo que sea, ¿quién lo protegerá a él?

Ella se calló un momento antes de añadir:

—Pueden ser los egipcios quienes atacan. Los Hermanos musulmanes anuncian cada día su voluntad de aniquilar este pedazo de tierra.

—Para nada. Los Hermanos luchan entre ellos.

—Me da igual. Yo me voy allí.

El apartamento de 'Abbas situado en el tercer piso, comprendía, una pequeña cocina, una salita de baño, el báter, una minúscula habitación para dormir y un salón mediano donde había una televisión, dos canapés, uno grande y uno pequeño, una mesa redonda y una vitrina para los alcohólicos. En frente de la ventana, muy grande, que daba a la calle y a los edificios vecinos, estaba su biblioteca en donde tenía colocados numerosos libros sobre todos los temas y de todos los colores, psicología, literatura, medicina, y revistas pornográficas delicadamente intercaladas entre los libros de gran tamaño sobre la estantería de arriba, de forma que sólo él que conocía su sitio podía encontrarlas. Lo que nos importa en toda esta descripción, es en la situación en la que se encontró 'Abbas, a pesar de él, es decir, sin haberlo planeado.

En el momento que abrió la puerta, se acordó de la existencia de su amiga en esta tierra y de la posibilidad de su llegada al *Poisson* para tomar con él su café de la mañana. Se dirigió hacia el televisor y lo encendió. ¡Nada sobre los obuses en Haifa! La radio era siempre más rápida. La encendió y se dispuso a girar el botón. La estación info que reemplazaba a la estación B después de la privatización del sector audiovisual, difundía las primeras informaciones sobre las explosiones de origen desconocido y no preciso en Haifa y sobre la penetración de combatientes enemigos armados en el puerto y en las zonas del centro de la ciudad.

—Os comunicaremos más detalles ulteriormente», declaró la interlocutora.

'Abbas sintió una fuerte necesidad de mear. Fue al cuarto de baño sacó lo que tenía que sacar y miró en

dirección de Wadi, al puerto y al mar reflexionando sobre lo que pasaba. Un proyectil, un estruendo destructor, cayó en frente de su edificio. Corrió temblando hacia el salón, cuando entonces lo que había sacado aún estaba fuera, para descubrir que la cristalera de su (gran) ventana estaba rota y que los pedacitos estaban repartidos sobre el tapiz que le había ofrecido a su amiga. En este instante, el estaba al descubierto, sacando lo que había sacado, estaba sin fuerza ni defensa, se dio la vuelta y miró hacia el edificio de en frente: vio a un francotirador de elite apuntar su fusil hacia él.

No era fácil para la amiga de 'Abbas salir de las afueras de la ciudad para esperar en el apartamento de éste sobre el Wadi. Se dispuso entonces a búsqueda de un taxi, desesperada por las circunstancias esperaba encontrar cualquier otro medio de transporte. El tiempo pasaba, desde que los obuses habían caído hasta que ella salió de su refugio, siendo suficiente para alejar a toda persona sensata del pueblo bajo pareciéndose ahora a ciertos barrios de Haifa, un sábado por la mañana, después de la decisión de prohibir la circulación en las calles donde vivían los religiosos, y eran numerosas.

Así, en esta ambigüedad ella se acordó, como cada vez, de haber infringido a mitad de mes el régimen adelgazante que había comenzado a primeros. Deseó poder andar (no pensó ni tan siquiera en correr) más de veinte metros sin flaquear.

Ella quería saber que le había pasado a 'Abbas. ¡El teléfono! apresuró el paso, según sus propios criterios, hacia la cabina pública y compuso el código de secreto, después el número de 'Abbas y esperó.

'Abbas, aguantaba de pie, al descubierto, cara al francotirador de elite. Apoderado de un deseo irresistible de mear, había sacado lo que tenía que sacar, cuando había sonado la primera llamada del teléfono. Ahora el francotirador en el edificio de enfrente, le apuntaba con su fusil inteligente y sofisticado, todo saboreando el espectáculo ofrecido ante sus ojos. Sonrió incluso y después estalló de risa cuando 'Abbas vació su vesícula hinchada.

—¡Te puedes reír hijo de puta! No vales nada sin tu fusil inteligente y sofisticado. No lo hubiera hecho sobre el tapiz de mi amiga de no haber sido por este otro hijo de puta que acaba de marcar mi número. No me quedare eternamente en esta posición. Voy a esconderme, me tiraré por tierra y tendrás todos los pesares del mundo de no haberme matado, esto es lo que tu hubieras debido hacer si hubieras sido un buen tirador de elite. Se tiró tan deprisa como pudo sobre el tapiz moja-

do y metió lo que había sacado, después cerró lo que tenía que cerrar.

El tirador reaccionó pronto disparando una montón de balas que agujerearon casi todos los libros grandes, al igual que las revistas porno de la estantería de arriba. Las hojas se extendieron sobre el tapiz. Durante todo este tiempo el teléfono continuó sonando para un interlocutor hipotético. 'Abbas buscó con los ojos el hilo del teléfono y lo localizó, pero desde donde él se encontraba no podía cogerlo y arrancarlo de su toma. Apoyó su cabeza contra el muro y levantó sus gafas para ver. ¡El mundo le pareció mejor así! Poco después, las volvió a poner y señaló un trozo de revista que las ráfagas habían hecho volar. Provenía de la revista porno que no había tenido tiempo de leer completamente. Sin embargo los pechos encima del papel, los había leído bien. Se parecían en cuanto al grosor a los de su amiga, salvo que estaban más proporcionados. Se acordó de los senos de la mujer de su vecino que tampoco estaban nada mal. ¿Y si él se iba corriendo hasta su apartamento, la secuestrara y la desnudara delante del francotirador de elite para que pueda hacer una brocheta de sus pechos con las balas?

Esto hizo rabiar al vecino, pues su mujer dejó de lado definitivamente el sexo. De esta manera 'Abbas no estará obligado a escucharle más fanfarronear sobre las famosas hazañas sexuales cada vez que le pagaba su billete de autobús.

Sonrió de sus propias divagaciones que quiso prolongar, pero el teléfono se puso de nuevo a sonar. Estaba seguro de que el francotirador tenía todo preparado y que debía esperar impaciente a que se acercara al aparato para responder. Estoy seguro de que su índice esta a punto de picarle, pensó Abbas, sonriendo una segunda vez.

Los intentos de su amiga no sirvieron de nada, fueron en vano. Colgó el teléfono y volvió a la acera esperando a que apareciera un taxi, pero fue un coche el que llegó. El chofer se paro:

—¿Pero que haces aquí, te has vuelto loca? ¿Dónde esta 'Abbas?

—No lo se, he intentado varias veces dar con él... ha desaparecido...

— Entonces ven con nosotros, vamos a casa de los padres de mi mujer en Jaffa esperando a que las cosas se calmen.

—No se. ¿Y 'Abbas?

—Se buscará la vida. No es un niño, lo sabes bien.

Pagaría todo lo que tengo a que su dedo índice le pica ahora. Seguramente que el fuego le devora en el interior. Debe odiarme a muerte. Voy a ser para él un gran enemigo. Y más si le provocho. Debo tirar alguna cosa por la ventana, para volverle loco, para que enloquezca y así empujarle a disparar una nueva bala.

Otros libros y revistas se partirían trizas ¡Dios mío! mis miembros me pican, la situación es intensa. Pienso que voy a levantar la cabeza para verlo. Debo verlo... este hijo de puta podría darme gravemente en la cabeza y mi amiga no esta aquí para socorrerme y pedir ayuda.

Pues, verle transpirar gordas gotas, la cabeza apoyada sobre su fusil cerrando el ojo izquierdo y ajustando su índice sobre el gatillo justo en aras de insultarme y de insultar a mi padre y a mi madre, esta es una ocasión irremplazable que no se repetirá tan pronto.

No sabemos... cuanto tiempo pasó desde que la amiga de 'Abbas se junto con la familia que había abandonado Haifa, ni el número de veces que ella intentó telefonar a 'Abbas desde el teléfono del chofer, pero nadie descolgó esta vez tampoco...

Traducción de Miren Karmele Pérez Ovilo



LITERATURA EUROPEA Y EDAD MEDIA LATINA

de Ernst Robert Curtius

Ernst Robert CURTIUS (1948): *Literatura europea y Edad Media latina*. Traducción de Margit Frenk y Antonio Alatorre. México, D.F., 1955, 2 vols. 902 pp.

En una época en que en Europa se levantaban barreras de todo tipo entre los estados y territorios que la formaban, el alemán Ernst Robert Curtius (1886-1956) se dedicó a estudiar las literaturas nacionales francesa e inglesa, que le conducirían hacia lo que él pensaba ya que era una cultura europea común. Quién sabe si su origen alsaciano se encontraba entonces guiando aquél espíritu reconciliador, lo cierto es que su dedicación a la literatura latina medieval como sustrato de una cultura europea común se ubicaba intelectualmente en la estela del también alemán Aby Warburg (1866-1929) y del suizo Jacob Burckhardt (1818-1897). Sin embargo, y a diferencia de ambos, lo que hace de Curtius un clásico de la idea de Europa es la fundamentación de su obra, no sobre el resultado literario o artístico de un único territorio nacional (como el italiano en el caso de Burckhardt), o en torno a la relación entre dos focos de civilización del continente (como supuso el eje florentino-flamenco, por ejemplo, en las investigaciones sobre historia del arte de Warburg), sino que su mirada se dirigió, y de ahí su importancia y novedad, a toda la Antigüedad latina para observar cómo surgió de ella, merced al lento sucederse de los siglos, la literatura europea.

Literatura europea y Edad Media latina, elaborada, según su autor, entre 1932 y 1945, aproximadamente, revisada con posterioridad entre 1945 y 1947 y, por último, publicada en 1948, constituyó el fruto de medio siglo de trabajo intelectual cuyas razones y desarrollo explica el autor en el epílogo de su propia obra. La estructura se divide, básicamente, en dos partes: la primera, compuesta de diecisiete capítulos y un epílogo, es el corazón de la obra; la segunda, formada por un haz de

veinticinco excursos y un apéndice, un complemento del que muy pocas obras pueden sentirse tan orgullosas. No se trata de una obra monográfica, sino enciclopédica. Lo cual es así, no exclusivamente por sus contenidos, sino, en general, por el modo en que está concebida y compuesta la obra, imagen evocadora de un antiguo hábito de confeccionar los libros que hace ya tiempo que se ha perdido¹. Por otra parte, aunque en esta misma línea y refiriéndonos a cuestiones relativas a la obra, conviene señalar asimismo el uso consciente de las notas de pie de página y los excursos, como segundas fases de ampliación de un conocimiento que, de modo esencial, se muestra en el texto corriente². De esta manera, Curtius se muestra fiel a la idea de Ortega que aporta como uno de los lemas que dan la bienvenida al lector al comienzo de la obra³: «Un libro de ciencia tiene que ser de ciencia; pero también tiene que ser un libro». Por cierto, que será este *modus operandi* el que contribuya además, en gran parte, a conseguir el halo de cientificidad que el autor perseguía⁴.

Las primeras páginas sitúan al lector en el contexto evocado por el propio título de la obra. En primer lugar un concepto, el de *literatura*, que nos presenta el género o tradición en que se enmarca el estudio. En segundo lugar, un adjetivo, *europea*, cuya entidad va tomando cuerpo a medida que los capítulos conforman la propia totalidad del libro, pero que, desde el principio, se matiza y delimita a una comunidad cultural originaria⁵ y que, al tiempo, halla refuerzo en los otros términos. Como tercer elemento, y ya referido a la mencionada comunidad cultural, la expresión *Edad Media*, que alude a una cronología y temática variable pero limitada por los elementos antes mencionados (así como por el adjetivo que sigue a continuación) y que llega hasta una época (el Renacimiento) en la cual los contemporáneos

del autor (Huizinga, el propio Warburg, etc.) comenzaron a vislumbrar con claridad, a través de sus estudios desde distintos ángulos, una historia cultural común de la Europa que surgiría del Humanismo. Por último, y con la fuerza que impregna siempre a aquello que resulta esencial, entre los elementos conformadores del título de la obra de Curtius, está el adjetivo *latina*, en clara referencia a una lengua que fue el verdadero vínculo de unión durante siglos de los territorios de lo que, primeramente, fuera el antiguo Imperio Romano y, con posterioridad, la cultura medieval que le sucedió como espacio de civilización.

En buena medida, podría resumirse lo anterior en esta idea: «La Edad Media latina —escribe Curtius— es la calzada romana, desgastada por el tiempo, que conduce del mundo antiguo al mundo moderno»⁶. Precisamente, este valor de continuidad, que en el título de la obra se esconde, al tiempo que se revela, tras el adjetivo *latina*, es una de las que vertebran el estudio de Curtius. Para él, «captar la continuidad de la literatura europea»⁷ se convierte en uno de los fundamentos de su trabajo, y para la posterior historia de la idea de Europa, dicha continuidad va a contribuir a explicar la existencia en el tiempo de una cultura europea que se perpetúa a través de los siglos y los vaivenes históricos y políticos. Es, desde esta lógica, el estudio detallado y riguroso de los diferentes textos de la literatura europea latina lo que le ha conducido «a la conclusión de que la Edad Media debe ser vista en su continuidad con la Antigüedad, y también con la edad moderna»⁸.

Tras los dos primeros capítulos, dedicados a contextualizar el estudio en el tiempo y el espacio, a la vez que se definen los conceptos utilizados en el título de la obra, Curtius pasa a analizar detalladamente en apartados sucesivos los elementos que, a su juicio, constituyen el armazón de la tradición literaria europea medieval. Estos elementos son los siguientes: el carácter pedagógico de la literatura medieval; la importante herencia que supusiera para la época las retórica y tópica clásicas; de ahí, por otra parte, que se señale la relación entre retórica y poesía, y de ésta con la filosofía y la teología, a su vez; la relevancia de la naturaleza y del paisaje, que pasarán a la época renacentista convertidos en temas clásicos; los tipos de metáforas (entre las que merece un capítulo aparte el tema del libro y la escritura como símbolo clave para la tradición europea); las musas, como «constante formal 'concreta' de la tradición literaria»; la reflexión continua sobre la categoría de los clásicos y, de su mano, el eterno debate entre los antiguos y los modernos y su influencia en las sucesivas generaciones del canon (eclesiástico, medieval y moderno); hasta concluir con un capítulo final (que precede al epílogo y, tras él, los

excursos) dedicado a Dante como culminación del periodo y confluencia de los diferentes aspectos tratados con anterioridad⁹. Toda esta ingente maraña de conocimientos la desenvuelve Curtius siguiendo un camino magistralmente trazado por él mismo, según el cual «la estructura del libro está determinada, no por una disposición lógica, sino por un engarce temático»¹⁰.

Pero, dejando a un lado el valor literario y científico de esta obra, *Literatura europea y Edad Media Latina* se erigió en un clásico del europeísmo desde el momento mismo de su gestación. Una vez más las cronologías se muestran de vital importancia, y no es casual, precisamente, que uno de los lemas elegidos por Curtius sea la frase de Jacob Burckhardt en la que proclama: «Hasta las épocas de decadencia y ruina tienen derecho a nuestra simpatía». Curtius escribió su obra durante unos años que los europeos bien desearían olvidar si con ello se borrasen de la historia las ignominias que en ella se llevaron a cabo en el suelo del continente. No deja de resultar llamativo cómo el tema de la continuidad histórica, al que ya nos hemos referido, conduce en Curtius a un tema, hoy tan vigente, como el de la memoria. Gracias a él encontramos en *Literatura europea y Edad Media Latina* el estigma de la modernidad europeísta:

En la memoria descansa la conciencia que el hombre tiene de su identidad, más allá de todo cambio. La tradición literaria es el medio por el cual el espíritu europeo se percata de sí mismo por encima de los siglos¹¹.

Sin embargo, y pese a todo lo recorrido, Curtius sabe que aún resta mucho por hacer. Él mismo se muestra crítico, por ejemplo, respecto de la carencia de una verdadera enseñanza en Europa de la historia de su literatura: «Si examinamos a su vez la enseñanza de la historia literaria, no cabe siquiera hablar de fraccionamiento; sólo de omisión. [...] ¿Hay una ciencia de la literatura europea, y se la enseña en las universidades?»¹². Y esto, a pesar de que «la literatura europea es tan vieja como la cultura europea, es decir que abarca veintiséis siglos»¹³. Una vez más, el reproche del filólogo hacia la división es claro y refleja la existencia de mayores conflictos: «La parcelación de la literatura europea en gran cantidad de filologías inconexas impide casi del todo esta amplitud de miras»¹⁴. Hijo atento de su tiempo, y no sólo de sus lecturas y de la cultura recibida como herencia, Curtius era consciente de la fortaleza del concepto europeidad literaria, así como de su proyección histórica sobre la evolución de la propia idea de Europa:

Si la literatura europea sólo se puede ver como un todo, su investigación no puede proceder sino de manera histórica [...] sin un estudio modernizado de la literatura europea, no hay impulso posible de la tradición europea¹⁵.

Desde esta perspectiva, la importancia de la obra (y de la concepción) de Ernst Robert Curtius radica, pues, en el tiempo en que se lleva a cabo y publica, hecho que tiene lugar en unos años cruciales de la historia reciente de Europa. Sus tesis confluyen, en este sentido y desde el punto de vista de la evolución del pensamiento político, en lo que los partidarios de una federación de estados europeos insistían entonces en denominar «la unidad en la diversidad, [como] fundamento de la unión federal»¹⁶. Para llevar a cabo este proyecto es para lo que la idea de la memoria adopta en Curtius la inevitable redención de Leteo: «Para que se conserve lo esencial hace falta que se olviden muchas cosas; ésta es la verdad de la *tabula rasa*»¹⁷.

Quizás porque siendo un estudioso de la Literatura (y no un político) Curtius se dedicó a interpretar más allá de su ámbito de especialización la continuidad de la idea europea, merezca ser recordado como uno de los clásicos del europeísmo. Todo ello, junto con la autoinserción en el seno de una tradición a la que con frecuencia se alude con agradecimiento, ha contribuido, sin duda alguna, a hacer de esta obra un clásico de la filología comparada. A pesar de algunas posibles e inevitables aristas por limar, pues sólo aquél que abre y señala muchos caminos puede dejar numerosos senderos sin hollar, se trata de una obra de la que han bebido multitud de investigadores y que aún sigue saciando buena parte de la erudición y la filología románicas. Mas también su espíritu europeísta conviene ser reconocido cuando están a punto de cumplirse los 60 años de su publicación. No en vano, fue desde su conocimiento y estudio incansable de la tradición literaria desde donde pudo concluir que «Europa, si no es visión histórica, es sólo un nombre, una «expresión geográfica», como llamó Metternich a Italia»¹⁸. Más aún, dando por hecho la «unidad vital» de la Europa occidental, partiría de ella para «demostrar que esa unidad existe igualmente en la literatura»¹⁹. De esta manera, lo que él consiguió sirve a su vez, todavía hoy, a quienes se ocupan de reforzar la idea de la unión europea de la que él mismo partió.

Fernando Benito Martín

NOTAS

¹ Desde el punto de vista de la gestación de la idea vertebradora del libro, y del procedimiento, destacaríamos tres aspectos esenciales: A) el lento reposar de los conocimientos acumulados y su contrastación a lo largo de los años, hasta ir conformando una obra que, verdaderamente, tuviera algo nuevo que contar; B) el uso de la erudición acumulada tan sólo por el estudio continuado medido por el tiempo; y, por fin, C) el parto, medido y consciente, de una magna obra circular y estructurada de un modo coherente. Todo un ejemplo, en resumidas cuentas, para una

época como la nuestra en la que la autoría se difumina y diluye, a caballo entre el trabajo colectivo, por un lado, y la urgencia de la promoción académica, por otro. Por otro lado, en cuanto a la estructura de los contenidos del libro, todo en él nos lleva también por caminos ya inusuales en la elaboración y el trabajo intelectual de nuestros días (salvo honrosísimas excepciones, de mentes en clara armonía con la época que estudian y a la que, quizás, hubieran deseado poder conocer de otro modo que a través de los libros). Delatan en Curtius tales hábitos una serie de elementos, de entre los que tan sólo mencionaremos aquí los principales: (i) el hermanamiento entre la obra principal y un bloque de excursos que la complementan aportando una mayor carga de erudición; (ii) la existencia de un epílogo que recapitula el trabajo realizado y lo condensa mediante las ideas principales; (iii) la inclusión de un apéndice (que no figuró en las ediciones alemanas pero que fue autorizado por el autor en otras) en el que, con cierto alejamiento de la obra en el tiempo y el espacio, se reinterpreta para un público especial como es el de ese *alter ego* de la cultura europea que constituyen los Estados Unidos y que el autor vio ya como continuadores de cierta tradición europea; (iv) el uso decimonómicamente profuso aunque razonado de las abreviaturas (imprescindible cuando se trabaja(ba) con las recopilaciones de fuentes en los primitivos tiempos del positivismo historicista), y (v) un índice analítico a la antigua usanza, en el que los nombres se ponen en relación, además, cuando así se requiere, con determinados contenidos temáticos.

² Cfr. p. 545, donde así lo pone de manifiesto el propio Curtius. [Todas las citas de la obra de Curtius *Literatura europea y Edad Media Latina*, remiten a la edición de dicha obra cuya referencia se da al inicio de estas páginas.]

³ P. 16.

⁴ «En las ciencias del espíritu, la demostración tiene que basarse en pruebas; en la filología, tiene que basarse en textos», p. 544.

⁵ «Durante la Edad Media, la Romania subsiste, por encima de los límites lingüísticos, como una comunidad cultural. [...] A partir más o menos del año 1300, los países de la Romania se van diferenciando cada vez más en lengua y en cultura. A pesar de eso, las naciones románicas siguen unidas, gracias a su origen y al sentido, constantemente despierto, de su relación con el latín. En este sentido lato, se puede seguir hablando de una Romania que, frente a los pueblos germánicos y a sus literaturas, constituye una unidad», p. 57. Es más, «a través de la Romania y de sus irradiaciones, el Occidente adquirió sus conocimientos de la lengua y literatura latinas», p. 61.

⁶ P. 38,

⁷ P. 561. «¡Continuidad! —dirá el propio autor— La hemos encontrado bajo cien formas diferentes», *ibidem*. Sobre este concepto, cfr. pp. 560-568.

⁸ Pp. 548-549. Sobre esta idea de la continuidad, y acerca de su papel en la obra de Curtius volveremos más adelante. En cualquier caso, obsérvese ya en dicha idea la prefiguración en el ámbito de la historia de la literatura, del concepto braudeliano de *la longue durée*, implícitamente reconocida por el propio historiador francés cuando, en 1958 manifiesta que *Literatura europea y Edad Media Latina* «es el estudio de un sistema cultural que prolonga, deformándola a su conveniencia la civilización latina del Bajo Imperio, abrumada a su vez por el peso de una herencia: hasta los siglos XIII y XIV», «La larga duración», en Fernand BRAUDEL, *Las ambiciones de la Historia*, ed. preparada y presentada por Roselyne DE AYALA y Paule BRAUDEL. Barcelona: Crítica, 2002, p. 155.

⁹ «El teatro del mundo de la Edad Media latina se representa por última vez en la Comedia, pero transpuesto a un idioma moderno, [...] Con esto queda trascendida la Edad Media, y también la división en épocas de una miopía ciencia histórica cuyos períodos habrán desaparecido mucho antes de que Dante deje de ser admirado», p. 543.

¹⁰ P. 545.

¹¹ P. 565.

¹² P. 28.

¹³ P. 30.

¹⁴ *Ibidem*, o también «la literatura europea es una «unidad de sentido» que se escapa a la mirada si la fraccionamos», p. 32.

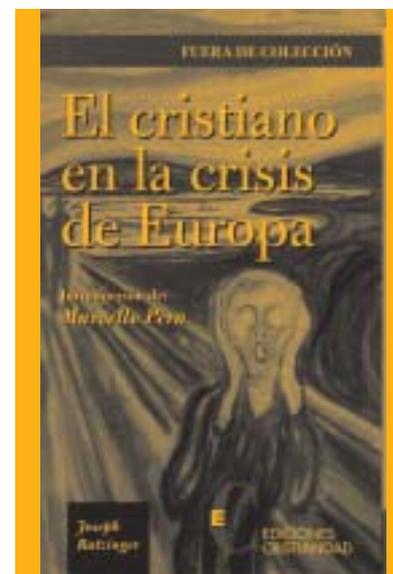
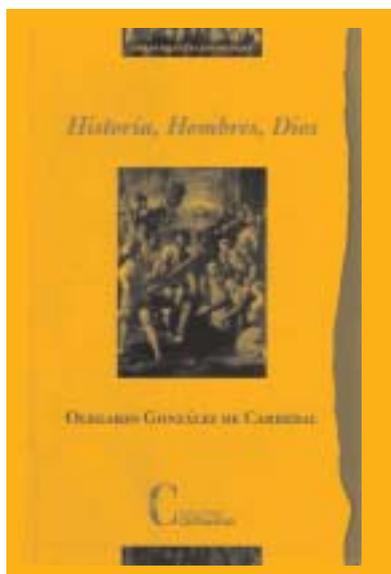
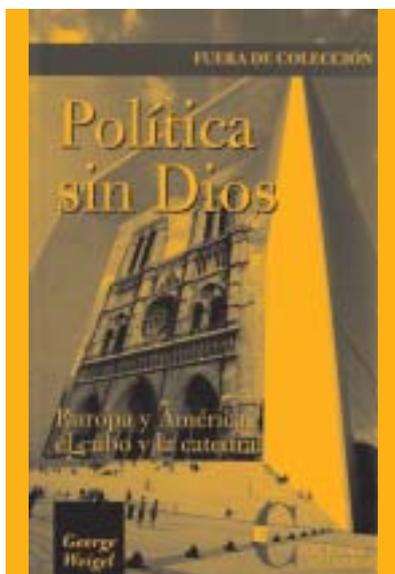
¹⁵ Pp. 34 y 35.

¹⁶ Denis DE ROUGEMONT (1961), *Tres milenios de Europa. La conciencia europea al través de los textos. De Hesíodo a nuestro tiempo*. Trad. de Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente, 1963, pp. 385 y ss.

¹⁷ P. 567.

¹⁸ P. 22.

¹⁹ P. 324.



George WEIGEL: *Política sin Dios. Europa y América, el cubo y la catedral*. Traducción por Dionisio Mínguez. Madrid: Cristiandad, 2005, 172 pp.

Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL: *Historia, Hombres, Dios*. Madrid: Cristiandad, 2005, 662 pp.

Joseph RATZINGER: *El cristianismo en la crisis de Europa*. Traducción por Dionisio Mínguez. Madrid: Cristiandad, 2005, 102 pp.

El debate en torno al Cristianismo

Probablemente se sorprendería Julio Caro Baroja de ver la algaraza que en los últimos años se ha preparado en España con motivo del debate planteado, fundamentalmente, en torno a la enseñanza o no de la religión en los colegios, y la virulencia mostrada por algunos colectivos sociales apenas oyen la palabra religión. Tal vez el antropólogo nos hubiera dado alguna clave para entender qué pasa, él que en 1980 afirmaba, en su obra *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, que «el anticlerical empieza a ser personaje folklórico». Pero no sólo en España ha prendido, en los últimos años, la antigua llama de la controversia antirreligiosa. Con motivo de la redacción del proyecto de constitución europea se debatió duramente sobre la pertinencia o no de mencionar en dicha constitución el papel del legado cristiano en los últimos dos mil años de la historia del continente y, de manera concreta, en el desarrollo de lo que hoy conocemos como la Unión Europea.

Qué duda cabe que no se trata de un asunto baladí o de importancia menor. Basta analizar cómo la pugna entre los partidarios de otorgar al Cristianismo un papel notable, o cuando menos de ver reconocida su participación en el proyecto europeo, y aquellos que consideran que tal mención supondría una merma de la importancia del elemento laico como base de la idea europea ha sido, y aún lo es, capaz de movilizar a importantes sectores de la sociedad. Cabe afirmar que, junto con otros elementos del contexto internacional, el hecho religioso se halla actualmente en la primera plana de los temas candentes en estos comienzos del siglo XXI. El problema radica en que Europa no puede permitirse en estos momentos un enquistamiento como éste, que se pierde en la noche de los tiempos y que carece de sentido en una Europa tolerante y democrática. Ya en 1925, un francés llamado Georges Weill publicó una obra recientemente traducida al español, *Historia de la*

idea laica en Francia en el siglo XIX, en la que se preguntaba: «En la guerra entre la Iglesia y el anticlericalismo, ¿quién empezó? Cuestión insoluble y quizás ociosa».

Evidentemente, quienes se ofuscan en el enfrentamiento con el Cristianismo y dejan pasar de largo los múltiples problemas que actualmente tiene Europa ante sí no dejan de mostrar cierta falta de responsabilidad, además de no poca ignorancia sobre la historia pues el laicismo, llevado como a veces se pretende, hasta sus últimas consecuencias no acaba sino desembocando en un ataque frontal y decisivo a la libertad y, en concreto, a la democracia, que tanto debe, por otra parte, a la historia del cristianismo. Aunque desde una sola orilla, se analizan a continuación tres de los últimos libros publicados en España en torno al tema. Dos de ellos traducciones, pero los tres de autores de amplia resonancia en el contexto europeo. Su factura y tamaño es diferente, aunque les diferencia sobre todo el enfoque o, mejor dicho, el modo de afrontar y encarar el problema. Al final de sus argumentos, los tres libros coinciden en la necesidad de mantener abierto el diálogo entre Dios y el Hombre, entre Europa y la Historia, entre la Fe y la Sociedad.

El primero de ellos, *Política sin Dios. Europa y América, el cubo y la catedral*, del periodista estadounidense George Weigel, analiza cómo se van separando en materia religiosa los dos principales bloques geográficos de Occidente, criticando lo que, en su opinión, constituye un grave error por parte de los europeos. Este inmiscuirse de Weigel en los asuntos religiosos de Europa no es sino una mirada desde el país que heredó la democracia, hacia el continente en que ésta se gestó, con la añoranza de ver a Europa alejarse «nominalmente» del Cristianismo que permitió (si no generó) los ideales democráticos hoy en boga en la mayor parte del mundo.

Como recuerda Weigel, antes de los hitos que supusieron la revolución inglesa de 1688 o la francesa de 1789, «Los fundamentos culturales de las ideas y sistemas de autogobierno ya se habían echado siglos antes en otras instituciones: en las universidades europeas —totalmente cristianas en sus orígenes—; en ciertas prácticas cristianas, como la elección directa y democrática de los superiores en los monasterios benedictinos; [...]».

De todas las confrontaciones que se están dando últimamente entre EEUU y Europa la religiosa no es la menos importante. Antes bien, en ella o a partir de ella se podrían ubicar y contextualizar algunas de las rupturas que se han dado entre ambos sistemas democráticos o modos de entender la herencia de Occidente. Particularmente, no considero lógico ni realista negar o tratar de ocultar el papel del cristianismo en la historia de Europa y en su gestación como idea. Puedo entender fácilmente, sin embargo, que tales intentos se den y hasta pretendan hacer creer a la sociedad que lo cristiano o la alusión a ello no debe hallar cabida en la Constitución, pero creo que sólo se deben a razones de índole mezquinamente política o de pura ignorancia. George Weigel trata en su obra de desenmascarar esta idea con motivo de los pasados debates sobre el Proyecto de Constitución europea y el papel que debía jugar en él la idea cristiana. Páginas como las dedicadas a la «Cristofobia» apuntan directamente, y creo que en gran medida aciertan de pleno, al problema. En concreto, ese término lo toma, a su vez, del judío Joseph Weiler, que dismantela y echa abajo una serie de tópicos y errores de interpretación que en su opinión subyacen bajo la reticencia a «reconocer las raíces cristianas del presente democrático».

La tesis central que ataca Weigel podría ser la que se resume cuando escribe que «El hombre europeo ha llegado al convencimiento de que, para ser moderno y libre, tiene que ser radicalmente secular. Tal convicción ha tenido consecuencias decisivas y, desde luego, letales para la vida pública europea y para su cultura». Pese a no ser del todo novedosa, pues ya podemos hallarla en el aviso profético de Husserl a los europeos en los años 30, tiene la oportunidad de resurgir en un momento de especial virulencia social y religiosa en el controvertido panorama europeo actual. La obra es, en cualquier caso, precisa frente a los peligros y las consecuencias del excesivo secularismo, y en este punto enlaza con las otras dos obras como se verá más adelante. Pese a todo, guste o no la historia de Europa está preñada de personalidades, como señala el propio Weigel, vinculadas al Cristianismo y su vivencia. Sobre todo si pensamos en quienes gestaron, a mediados del siglo XX, literal y directamente la Unión Europea que hoy conocemos.

No obstante, algunos de los postulados de Weigel no son fácilmente sostenibles más allá de la mera opinión, como por ejemplo el de la metáfora biológica de Europa como un cuerpo que ha dado un «estirón» tras el pasado debate sobre el proyecto constitucional, pero que «aún no ha alcanzado la correspondiente madurez moral e intelectual; físicamente, es un adulto, pero mentalmente aún está en la adolescencia». Considero que hemos de diferenciar, a este respecto, unas cosas de otras, y que la negativa de parte de la generación política europea que hoy nos gobierna a conceder importancia al hecho cristiano no debe hacernos perder de vista los logros de una Unión Europea que acaba de dar un paso importante con la última ampliación del número de miembros.

Igualmente, aún siendo muchos los valores y válidos los argumentos de esta obra, sin embargo en lo que tampoco puedo

estar de acuerdo con su autor es, precisamente, en la perspectiva estadounidense desde la que observa y define a la Europa actual. La metáfora estética que toma como punto de partida y que aporta el subtítulo al libro: Europa y América, el cubo y la catedral, contrapone los monumentos de Notre-Dame y La Grande Arche, ambos en París. Es la elección a la que obliga Weigel entre la Europa que creó uno y otro monumento la que da al traste con el objetivo final del libro, pues ambas son complementarias y fruto de una evolución histórica. La solución al debate en torno al papel del Cristianismo y en la historia futura de Europa no vendrá nunca, como cree el autor, de los Estados Unidos, sino que se encuentra en la propia Europa, en la medida en que sea capaz de recuperar, en libertad y sin censuras de ningún tipo, la opción de fe que tantos europeos han contribuido a conformar a lo largo de los últimos dos mil años. Sin duda alguna éste es el principal reto que, en mi opinión, tiene hoy Europa: dejar atrás, de una vez por todas, la intolerancia, igual que parece estar queriendo dejar la violencia dentro y fuera de sus fronteras. Si lo consigue la libertad y la democracia habrán dado un paso de gigante en el resto del mundo.

Todo lo que el libro de Weigel tiene de sintético y divulgador, *Historia, Hombres, Dios*, nos lo expone infinitamente mejor argumentado y fundado. No en vano, Olegario González de Cardedal tiene la virtud de elevarse a las más altas cumbres de la teoría teológica pero también de ser capaz de exponer sencilla y directamente los problemas más reales de nuestra sociedad, y en ambos casos comunicar eficazmente. En este caso, esta obra, formada por textos dispares en su origen y función para la que fueron escritos, todos ellos se reagrupan ahora, como acudiendo a la llamada de apoyar este debate eterno que el propio autor sabe perfectamente sintetizar en el título (no es casual la evocación a Zubiri y su obra *Naturaleza, Historia, Dios*) y la manera en que ha estructurado los textos, en torno a «los tres elementos esenciales de nuestra existencia».

Escritos la mayoría de ellos en la última década, aunque alguno anteriormente, todos ellos muestran al teólogo preocupado por lo que pasa a su alrededor más inmediato pero también el más alejado. A esta última escala se circunscriben las primeras doscientas páginas de la obra y los seis ensayos en los que González de Cardedal analiza la situación actual del futuro de Europa y, muy especialmente, de su relación con la religión y el cristianismo en particular. Su lucidez destaca con rotundidad respecto a otras voces que opinan confusas y confundiendo. Por ejemplo en relación al tema de Turquía: «El cristianismo sólo reclama para Turquía y el islam lo que ha reclamado antes para el cristianismo en toda Europa: el derecho a la libertad religiosa, el reconocimiento de la personalidad jurídica de las iglesias y la aceptación de la legislación de cada país en relación con ellas, como forma de respeto a la peculiar trayectoria histórica y cultural». O, refiriéndose al laicismo: «La laicidad surge para la defensa de las minorías, como ámbito de libertad para todos y nunca para ser utilizada para represión de las mayorías a partir de una ideología o grupo dominante que se eleva a intérprete absoluto como guardián único de la nación o de la república».

La segunda parte, «Hombres», es una evocación de aquellos que le han precedido en el camino de la vida y de la fe. Que su vinculación a ellos haya tenido raíz geográfica, teológica, humanística, afectiva en todos los casos, es quizás lo de menos. O quizás lo haya sido todo. Llama la atención al leer estas «biografías de quienes primero vivieron la humanidad y luego la pensaron; primero

vivieron su cristianía y luego reflexionaron sobre el cristianismo», el componente de especial evocación que desprenden si se comparan, por ejemplo, con las recogidas en *El poder y la conciencia*, obra del mismo autor de hace dos décadas. Aquéllas más intelectuales; éstas, pese a la robustez de las personalidades, más humanas, probablemente debido a la coetaneidad que ha compartido con la mayoría de ellos.

Por último, la desembocadura de la Historia y de los Hombres que la hacen y se dejan hacer por ella no podía ser otra, en González de Cardedal, que Dios. De ahí que los últimos textos recogidos desborden el tema que lleva conteniéndose a lo largo de las primeras 450 páginas del libro. Aflora de este modo, el González de Cardedal más puro. Me atrevería a decir que, más incluso que la faceta de teólogo, asoma aquí la del comunicador cristiano que ejerce como intelectual verdadero y coherente, excepcionalmente formado y serenamente combativo, consciente de sus propias palabras cuando sostiene que «La fe, por enclavarnos consciente y consentientemente en la realidad que nos funda, sostiene y llama, es generadora de paz».

Por ello, sin duda alguna, la mayoría de estas páginas contextualizan el tema de la fe y de la presencia de Dios en nuestra vida en medio del bamboleante transcurrir de nuestra historia más reciente. Precisamente es en el texto dedicado a Zubiri en 1970, el más antiguo de los que se incluyen en esta tercera parte leemos, a la vez que percibimos la lúcida videncia del autor, que «el creyente está obligado a aceptar la historia en su novedad irreductible. Su tarea no es buscar marcos de conceptualización anterior desde los cuales pueda sorberle su virulencia inquietadora, sino soportarla hasta que «haga» luz en ella y descubra su verdad específica. El Dios de la revelación es siempre, a la vez que el Dios de la historia pasada, el Dios de la profecía, el que fue y el que viene, el que se ha revelado y el que seguirá revelándose». Es de esta manea como la estructura de *Historia, Hombres, Dios*, adquiere toda la coherencia de un círculo que se cierra dando sentido al acontecer de nuestra existencia.

A la luz de todo lo anterior es fácil entender la seguridad con la que siempre se ha manifestado Benedicto XVI en todo lo concerniente a la situación de Europa en relación con el papel del cristianismo, tema al que se refieren los textos de *El cristiano en la crisis de Europa*, escritos poco antes de ser elegido Papa. «La crisis de las culturas», el primero de los textos, ahonda en la preocupación del autor por la situación actual de Europa y el mundo y el papel que deberá jugar la fe cristiana como equilibrio y sustituto de una solución que el racionalismo no ha sido capaz de aportar. «La fuerza moral —explica el autor— no ha crecido en paralelo al desarrollo de la ciencia, sino que, más bien, ha disminuido, porque la mentalidad técnica ha relegado la moral al ámbito subjetivo, mientras que lo que se necesita es precisamente una moral pública que sepa responder a las amenazas que pesan sobre la existencia de todos nosotros». Y sentencia: «El verdadero peligro, el más grave del momento presente, radica en el desequilibrio entre las posibilidades técnicas y energía moral».

«El derecho a la vida y Europa», el más breve, insiste en la oposición al aborto, a la vez que advierte del engaño que supone analizar el problema únicamente desde la perspectiva de la libertad individual, olvidando el valor de la dignidad de la vida humana. Por último, en «Qué significa creer», el autor aborda la importancia de la fe para el hombre actual «que se debate ente esos dos polos: no es capaz de desembarazarse completamente de Dios, pero tal

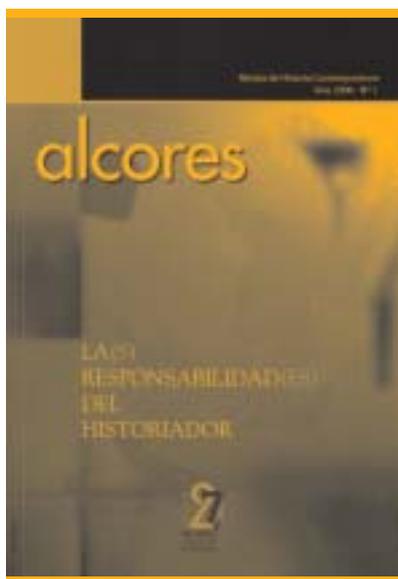
mismo tiempo carece de fuerza para ponerse en camino hacia él». Mediante la confianza en la fe del otro y nuestra participación en la misma se concluye que «sólo si dentro de mí hay un órgano receptivo, puede llegarme la voz del Eterno por mediación del otro», siendo por lo tanto necesarios los otros para que mi fe cobre sentido en tanto que «acto eclesial».

Los tres textos que constituyen *La crisis del cristianismo en Europa* coinciden en lo contundente de sus afirmaciones así como en la inteligencia con que han sido redactados, como cuando afirma el autor que «prescindir de las raíces cristianas no es la expresión de una tolerancia exquisita que respeta todas las culturas de la misma manera, sin privilegiar a ninguna de ellas, sino elevar a la categoría de absoluto unas ideas y unas vivencias que se contraponen radicalmente a las demás culturas históricas de la humanidad». Es más, en este sentido, la polémica surgida por la aparición en un diario danés de las tristemente célebres caricaturas de Mahoma no sólo supuso una alarma ante el hecho de que la libertad, de opinión en este caso, tal como la consideramos en Europa hoy en día, no es igualmente aceptada en otras partes del planeta, sino que hizo tambalear los supuestamente sólidos principios de respeto y tolerancia de ciertos laicistas. Del mismo modo, pocos defendieron meses más tarde al Papa cuando, desde una tribuna académica en Ratisbona, señalaba lo innegable y evidente para una mente europea y democrática en este comienzo del siglo XXI: que la religión, como el resto de los elementos culturales, no debe ser impuesta por unos hombres a otros.

Como señaló desde *El País* Hermann Tertsch, fue la reacción contra su discurso la mejor prueba de la verdad que había en sus palabras, y la situación creada no ha dejado de ser paradójica: ¿acaso va a ser ahora Benedicto XVI el único notable europeo en dar la cara por la libertad de la que tantos políticos en Europa se ufanan y que, sin embargo, luego no se atreven a reafirmar por no herir las «susceptibilidades» de quien pretende hacer del terror una hábito en el trato con sus semejantes? Vivimos tiempos en los que la coherencia, ya religiosa, ya democrática, debe verse por el testimonio personal. Precisamente el propio Benedicto XVI manifiesta en este libro que «lo que más necesitamos en este momento de la historia son individuos que, a través de una fe iluminada y vivida, presenten a Dios en este mundo como una realidad creíble».

Digamos, como conclusión, que los tres libros aquí analizados constituyen importantes acercamientos al momento religioso en que vivimos, aunque catalogarlos como libros únicamente religiosos sería un error por parte de quien pretenda saber qué es lo que hoy mueve (o inmoviliza) a nuestro mundo. Que haya sido la misma editorial la que los ha publicado no deja de hablar a favor de Ediciones Cristiandad y de su firme apuesta por afrontar los retos de nuestra época a partir de la voz de los más significativos pensadores. Hace ochenta años que Georges Weill concluía su libro citado al inicio de estas palabras con un claro intento reconciliatorio: «Los acontecimientos recientes, como la guerra de 1914, han probado que los grandes peligros concentran en torno al Estado laico a todas las fuerzas francesas, y que la unidad nacional es compatible con la variedad de opiniones y creencias». Hoy es mucho más importante aún que se dé este cese de las hostilidades. Estas obras que acabamos de analizar son una buena muestra del apoyo a tal tesis, al menos desde una de las partes.

Asunción Escribano



ALCORES. *Revista de Historia Contemporánea*. Director: Manuel Redero San Román. León: Fundación 27 de marzo, 2006, Vol. 1, 304 pp.

Por una interpretación plural de la Historia

A la vista está el empuje y la atracción que tiene en nuestros días el género histórico. Ya sea fruto de los vertiginoso últimos años por los que se ha deslizado el siglo XX en su paso al XXI, ya por esa necesidad de conocer lo que ocurre a nuestro alrededor que tenemos los hombres, lo cierto es que escribir sobre la Historia es actualmente no sólo rentable económicamente para muchos, sino socialmente una demanda ante las preguntas que plantea al hombre de la calle la convulsa sociedad en la que vivimos.

No ha de extrañar en este contexto por ello la aparición de una revista nueva dedicada a la historia contemporánea. Su título: *Alcores. Revista de Historia Contemporánea*. El nombre, de raíz árabe, evoca el sustantivo geográfico machadiano con el que se designa a las colinas y, collados castellanos, y según explican los responsables de la revista, se alude con él a un lugar desde el que «se pretende otear el horizonte de un pasado próximo o no excesivamente lejano». Inequívocamente también desde esta atalaya con inmejorables vistas, se resalta su pretensión de «convertirse en una publicación plural, en la que tengan cabida todos los enfoques historiográficos que estén planteados con rigor científico».

Todo esto se refleja mejor en este primer número monográfico con el que el director de la publicación, el catedrático de la Universidad de Salamanca Manuel Redero San Román, y su equipo (formado por profesores de las universidades públicas de Castilla y León, aunque entre los asesores de la revista están los mejores contemporaneístas españoles y algunos de los extranjeros) han decidido iniciar su andadura. Este volumen lleva por título «La(s) responsabilidad(es) del historiador», y ha sido coordinado por Ignacio Peiró, de la Universidad de Zaragoza.

Junto a la introducción de éste último, seis historiadores europeos (dos de ellos españoles) se cuestionan, desde diferentes perspectivas y contextos, acerca de cuál debe ser el papel social del historiador en nuestros días. Bajo el significativo título de «Ausente» no quiere decir inexistente», Peiró pasa revista a la profesión de historiador en España en el último siglo. Aproximadamente desde

que «a principios del siglo XX se creó la profesión de historiador» y cuyos más destacados profesionales acusaron «tanto a la historiografía académica anterior como a los historiadores nacionalistas de las regiones», hasta la última década del siglo XX, que «presenció —según Peiró— la articulación de un horizonte político-cultural nacionalista que, sin distinción de especialidades y áreas de investigación, comenzó a determinar la vida intelectual y a definir la producción profesional de una parte importante de los historiadores españoles».

Dedicado en concreto al periodo franquista, aunque incardinado en la historiografía europea, el artículo de M. A. Marín Gelabert señala los elementos míticos que afectaron a la tarea del historiador y condicionaron su producción. También a un enfoque nacional dedican su texto J.-F. Chanet y R. Romanelli, en sus respectivas aportaciones sobre la historia en Francia y en Italia.

Junto a ellos, aunque desde un punto de vista más general y teórico, «la(s) responsabilidad(es)» del historiador constituye el tema analizado con brillantez por J. Rüsen y P. Mandler así como las no menos espléndidas páginas de Francisco Javier Caspistegui. Los tres abordan el tema desde perspectivas éticas o humanistas que despliegan ante el lector un interesante panorama del estado de la cuestión actual en Europa de las relaciones entre la profesión de historiador y su relevancia social.

Alcores cuenta, además, con una sección de miscelánea y otras que, bajo los títulos «Haciendo Historia» y «Contextos», acogen artículos con un contenido de carácter más local. En cualquier caso, cabe por lo tanto felicitar a quien ha hecho posible esta nueva publicación, y, junto a las personas ya mencionadas, dar la enhorabuena a la Fundación «27 de Marzo», de la UGT, que es la editora de esta revista que se ha propuesto, entre sus objetivos, elevar desde Castilla y León las voces de los mejores historiadores hasta el contexto internacional.

Fernando Benito Martín

Francis BACON, Joseph ADDISON, Alexander POPE, Horace WALPOLE y William CHAMBERS: *El espíritu del lugar. Jardín y paisaje en la Inglaterra moderna*. Ed. de Paula Martín Salván. Madrid: Abada, 2006, 166 pp.

Del jardín como devoción estética

En una de las mejores recreaciones que se hayan escrito nunca en torno a la compleja relación sociohistórica entre los ámbitos rural y urbano, el libro ya clásico de Raymond Williams titulado, precisamente, *El campo y la ciudad*, escribe su autor lo siguiente: «En el siglo XVIII, los hombres acostumbrados a ver su entorno inmediato a través de formas intelectuales y literarias recibidas, tuvieron que observar otra modificación dramática del paisaje; la de la ciudad que se extendía y transformaba». El espacio mitad urbano mitad rural que supone y evoca el jardín ha constituido un elemento constante en la evolución de la civilización, significando este concepto de jardín, además, uno de los elementos que han gozado, en mayor medida, de esa historia literaria, a la que se refiere Williams, con la que las sociedades se han permitido recrearlo en las diferentes épocas y lugares. Evocador, por un lado, de la naturaleza primigenia de la que procede la especie humana y



testigo, por otro lado, de la ordenación que los procesos históricos han ido arrojando por parte del hombre sobre dicha naturaleza, ha supuesto un reiterado punto de encuentro entre dicho pasado agreste y los ideales de progreso y civilización plasmados por la expansión urbana. Desde un punto de vista estético, además, pocos elementos han logrado, como el jardín, acompañar a lo largo del tiempo a las diferentes sociedades mostrando su respectiva idea del orden social y las costumbres. La editorial Abada (a la cual el lector ha de agradecer el criterio con el que están construyendo un sólido catálogo) ya ha dado a conocer esta llamativa historia al público español, en concreto con la excepcional obra, en dos preciosos volúmenes, de Michel Baridon, *Los jardines. Paisajistas, jardineros, poetas*. En ellos se analiza el pasado histórico de esta morfología lúdico-natural, tan presente y relacionada a lo largo de la historia con las religiones y concepciones estéticas.

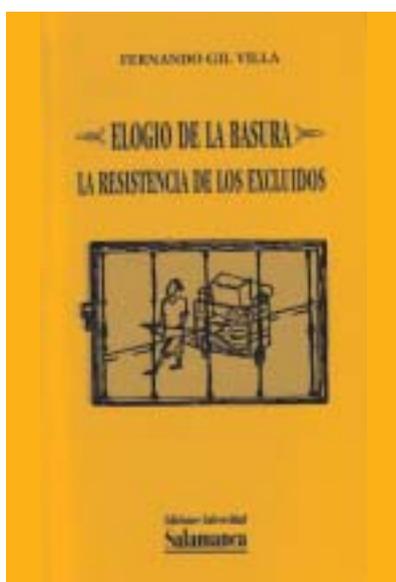
Pero donde sin duda alguna adquiere este territorio mítico que es el jardín una devoción absoluta digna de ser analizada es de la mano de los autores cuyos textos ha recogido la filóloga Paula Martín Salván en la obra *El espíritu del lugar*, también publicada por Abada Editores, y cuyo subtítulo *Jardín y paisaje en la Inglaterra moderna*, nos sitúa ante un lugar y una época para los cuales los paisajes ajardinados se convirtieron en el modelo estético y poético que contrarrestaba, idílicamente, una evolución urbana imparable ya en la historia de la humanidad y de lo que luego hemos denominado como progreso industrial. Porque es en el corazón y en el origen de lo que podríamos denominar la civilización contemporánea de Occidente, la Inglaterra de los siglos XVII-XVIII, donde mejor puede observarse la devoción y especial dedicación a este tópico de la cultura universal y, de modo especial a partir de la edad moderna, europea. En los textos de los tres primeros autores (Bacon, Addison y Pope) se hallan importantes referencias a la evolución histórica de los jardines, mas son los escritos de Walpole y Chambers los que, ya en la segunda mitad del siglo XVIII, muestran con mayor atención y detalle la filosofía de atracción estética que presenta el jardín para la sociedad inglesa ilustrada. Es de señalar, además, que ambos textos se escriben en una época (todo el siglo ilustrado lo fue) en la cual el jardín como paisaje urbano se muestra en todo el esplendor que una sociedad selecta pueda promover hacia lo que considera como uno de sus elementos más significativos. Es más, si los primeros textos resumen ciertas reminiscencias nostálgicas que conforman el gusto renacentista por la naturaleza, con toda la evocación poética que le otorgó el

periodo del humanismo, los dos últimos plantean ya preocupaciones urbanísticas más acordes con la nueva era.

En este sentido, «el campo abierto no es sino un lienzo sobre el que diseñar un paisaje», dirá Horace Walpole, quien, a su vez, aporta algunas claves en torno al porqué de los diferentes tipos de paisaje ajardinado en los respectivos estados europeos. Por ejemplo, que «en un país llano, como Holanda, es imposible el paisaje», o que «en Francia e Italia la nobleza no reside mucho en sus villas y hace poco gasto», lo cual, conduce a la conclusión de que, en opinión del propio Walpole, y desde una perspectiva acorde con la filosofía económica de la época y del país, son también dichas diferencias las que, por otra parte, impedirán y eviten «que nuestro estilo de jardín sea de uso general en el continente. El gasto sólo es adecuado a la opulencia de un país libre, donde la imitación reina entre propietarios independientes». Tal alusión a la libertad no resulta gratuita pues, como plantea Paula Martín, en una introducción tan mercedora de atenta lectura como los propios textos, «todos los ensayos reunidos en este volumen plantean una dialéctica entre dos modelos estéticos opuestos: por una parte el jardín formalista representa el triunfo del racionalismo dieciochesco, con su obsesión por la simetría y su gusto por las formas depuradas geométricas. El paisajismo, por oposición, se presenta como una defensa de lo irracional-natural como signo de libertad y subversión prerromántica». O, dicho de otro modo, «los jardines de Le Nôtre en Versalles vienen a simbolizar la autocracia y el dominio absoluto del hombre sobre la naturaleza, mientras que el jardín inglés representa el constitucionalismo y la alianza del hombre con la naturaleza».

Por su parte, el ensayo de Chambers que cierra *El espíritu del lugar*, dedicado a la «jardinería oriental», no sólo describe la evolución y elementos fundamentales de la misma, sino que contribuye, directamente, a fortalecer uno de los aspectos más atractivos del orientalismo, ideología que ya estaba constituyéndose sólidamente entre las elites europeas: «Ninguna nación igual a China en el esplendor y el número de las estructuras de sus jardines». De ahí la importancia de este texto que, en su desarrollo, pasa a ampliar la concepción más limitada de lo que comúnmente hoy entendemos por jardín, para concluir alabando lo que ya entonces era una verdadera política urbanística y territorial por parte de la administración china de la época. Chambers pasa así revista a los caminos o paseos, puentes, lagos, bosques y demás elementos que conforman el entorno transformado del hábitat humano. Con ello, Chambers no sólo toma postura en la confrontación antes señalada (con su crítica al modelo inglés: «nuestros jardines difieren muy poco de un campo silvestre»), sino que ensalza ante todo, y no exento de cierta nostalgia bucólica, un paisaje armónico gestado por igual por la tradición china y la ya idealizada visión europea de una China predominantemente rural. Todo ello justo en una época crucial en la que, como nos recordaba Williams, la industrialización comenzaba a transformar el paisaje inglés radicalmente. El problema tiene honda raigambre de carácter político y socioeconómico, y ha sido estudiado en profundidad, por ejemplo, por Robert C. Allen (de quien las universidades de Zaragoza y Salamanca han publicado recientemente *Revolución en los campos. La reinterpretación de la revolución agrícola inglesa*). En cualquier caso, tras pasa con mucho la idílica barrera que pueda suponer nuestro idealizado concepto de jardín. No obstante, la sociedad inglesa del siglo XVIII supo que estaba ante una frontera esencial que oponía una visión idílica de la tradición frente a las demandas que requería una industrialización ya imparable.

Fernando Benito Martín



GIL VILLA, Fernando. *Elogio de la basura: la resistencia de los excluidos*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2005.

Elogio de la basura

Después de tener escrita una obra teórica sobre la exclusión social (*La exclusión social*. Barcelona: Editorial Ariel, 2002), el autor realiza ahora una nueva aproximación con base empírica. El lugar de la investigación es «João Pessoa, capital de Paraíba, un Estado situado en el Nordeste del Brasil, concretamente en el extremo más oriental de América del Sur» (p. 21). Ahí el aspecto de la política social, donde el autor constata la explotación de los catadores, mano de obra barata, sin voz y sin protección, dentro de un microcosmos organizado por una jerarquización que incluye intermediarios llamados atravesadores, probando que existe una economía política de la basura y que «en este sentido, los catadores viven de las sobras del sistema capitalista» (p. 51).

Desconstruyendo, como el propio autor dice: «a la Derrida», transcurre la primer parte del libro, que cuida de «la vida en la basura», estudiando las contradicciones del discurso de los gobernantes para explicar por qué a ellos no les gusta la basura buscando extinguirla, y por qué a los intelectuales no les gustan los basureros. El entorno es la política social, analizada como paradigma moderno o paradigma postmoderno. Los peligros del pesimismo son rechazados: simplismo y amoralismo, advertido sobre el riesgo ético como consecuencia del postestructuralismo, y la pervivencia de los viejos defectos del progresismo: conspiracionismo y maniqueísmo, cerrando con el estudio de las funciones sociales manifiestas y latentes del basurero, que conducen a la contradicción del estigma individual del catador.

La segunda parte: «La basura, el nuevo agente de Satán», reflexiona para «explicar los enigmas de la relación de un pueblo con su basura» (p. 105). «Será de hecho el conflicto entre los valores de la burguesía colonizadora europea y después americana y después global, y los valores indígenas lo que nos permitirá interpretar mejor el tema de la basura» (p. 115).

La resistencia de los excluidos: «los propios trabajadores de la basura en los países pobres, los movimientos sociales ecológicos y naturalistas y los valores de las comunidades indígenas» (p. 127), en Brasil, transcurre de la aculturación incompleta de negros y

indios, ellos son más generosos con la basura, por eso, los movimientos sociales ecologistas y naturalistas lanzan un mensaje con grandes letras: la basura no es mala, la basura es buena» (p. 137). A partir de ahí desencadenase una guerra de campañas: basura mala, basura buena, si pregunta se los pobres son más sucios que los ricos, sobre el debate de alta cultura y cultura popular, en razón de la desigualdad social, que atribuyó a Brasil el término Belindia, o sea, la mitad sur del país puede ser comparada con Bélgica y la mitad norte con India. «Esto hace que podamos interpretar el fenómeno de la exclusión social como la historia de un conflicto, donde la resistencia no es sólo la de ciertos grupos sociales sino también la de ciertos valores culturales...» (p. 153).

El autor propugna la reconciliación con la naturaleza y el cuerpo por medio de una nueva educación escolar; que la política social no ignore la voluntad de los excluidos en una actitud despótica y paternalista, aplicando la necesaria moral como criterio desatascador; y que la comunidad se guíe por la racionalidad obteniendo el equilibrio entre la persona individual y en el grupo, en todo momento entre los impulsos egoístas y los altruistas. Registra que el trabajo está en calibrar las varias resistencias heterogéneas, disgregadas en el tiempo y en el espacio, «desde 'la conquista' hasta la actualidad, en las ciudades y en el campo, agrupándose y ejerciendo presión a diferentes niveles y con diferente energía» (p. 159).

Es un estudio sociológico importante para Brasil porque volcado a los marginados sociales, mirados a partir del aspecto negativo atribuido a la basura, así es que está siendo traducido para el portugués para ser editado en aquello país, y para España, como fruto del trabajo de un analista social de la categoría de Fernando Gil Villa. Sin duda es una obra a ser incluida también en las bibliografías de los Derechos Humanos.

Maria Lucia Levy Malta

José A. GONZÁLEZ ALCANTUD (ed.): *El orientalismo desde el Sur*. Barcelona: Anthropos, 2006, 382 pp.

Las múltiples miradas del orientalismo

La preocupación por lo que conocemos como orientalismo no ha estado en España a la altura de la preocupación que por el tema ha existido en países como, por ejemplo, Francia, y ello a pesar de su historia y la tradición de su escuela arabista, que se remonta con gran claridad dos siglos atrás. Bien es cierto que nuestra «aventura» imperialista en África y Oriente Medio ha sido más bien discreta, lo cual explica en gran medida nuestra también discreta dedicación al estudio de la cultura de dichos territorios, pero al menos la cercanía geográfica, nuestro papel de avanzadilla del continente europeo hacia el sur, es lo que ha justificado y sigue hoy alentando la necesidad y el compromiso de muchos de nuestros intelectuales hacia «Oriente».

Precisamente la cuestión espacial se ve reflejada en el título de este libro, coordinado por un profesor de la Universidad de Granada, y la procedencia de los autores que participan (junto a investigadores de Madrid, Barcelona, Estados Unidos o París, un buen número de autores pertenece a la universidad granadina. En cualquier caso esta obra, si bien entronca en cierto modo con la



tradición antes aludida del arabismo español (una de cuyas sedes siempre estuvo por mérito propio en Granada), es, sin embargo, fiel heredera de los nuevos horizontes abiertos por nuestros orientalistas en las últimas décadas, que han ensanchado lo que constituía un marco excesivamente delimitado por lo filológico y, en menor medida, por lo histórico.

A desentrañar tales laberintos de filiación y definición se dedican parte de los textos. Para empezar, el documentado estudio introductorio del propio editor, donde, junto a la inevitable sombra-homenaje de y a Edward Said y la contextualización del marco general, se bucea en la cartografía histórica del orientalismo español. Completan la visión panorámica dos nombres clave del arabismo español, como son M. Á. de Bunes, que recorre los pasos dados hasta la frontera de la contemporaneidad, donde le espera uno de los creadores del orientalismo español, V. Morales Lezcano, que pasa revista a un tema que conoce como pocos. Esta perspectiva teórica se enriquece con los textos de J. M. Cornu sobre el francés Quinet, el de V. Moga que analiza cómo se forjó hace un siglo en España una determinada idea de Marruecos, el de González Alcantud sobre el orientalismo estadounidense y, por último, el de E. Martín Corrales sobre el orientalismo malagueño (en mi opinión estos dos últimos son claramente de los más interesantes del libro).

Aunque los artículos se presentan en tres bloques principalmente («El orientalismo estético», «Orientalismo y africanismo español contemporáneo» y «Arquitecturas del orientalismo») es tal la interdisciplinariedad con que se han acometido la mayor parte de los textos que dicha división se diluye y resulta algo artificial. De todos modos, creo importante señalar el hecho de que de los dieciséis estudios que el lector puede hallar en *El orientalismo desde el Sur*, prácticamente ninguno pertenece al ámbito de la Filología. Aunque dos de ellos tienen como objeto de estudio a dos escritores (el de P. Pecchioli sobre De Amicis y el de A. Correa sobre Isaac Muñoz) el resultado final en ambos casos sobrepasa con mucho lo que denominaríamos un estudio filológico, para acabar plasmando las respectivas visiones que de Marruecos tenían ambos escritores.

Marruecos es uno de los temas de fondo de las contribuciones y aquí es donde intelectualmente se percibe el original valor de esta obra colectiva. El país vecino está presente, por ejemplo, en varios de los textos ya citados, pero también en el de M. Métalsi

sobre la arquitectura colonial francesa, o en las deliciosas páginas de S. Smith sobre la visita de Delacroix al norte de África y su influencia en algunos de sus cuadros. Junto a éste último, formando parte del bloque más homogéneo de los señalados por el editor, hay un grupo de textos en torno al elemento urbano que harán las delicias de los amantes del urbanismo por las interrelaciones señaladas en ellos: J. Calatrava analiza unos proyectos de Le Corbusier en Argel que no llegaron a realizarse; un estudio de R. Gutiérrez sobre los reflejos de la arquitectura oriental en Iberoamérica y otro de C. Sagar similar pero analizando la influencia de la arquitectura egipcia sobre la española y, por último, las páginas que el editor del volumen dedica a la mítica Tombuctú.

Cierran el libro los capítulos de J. Ferreux proponiendo la elaboración de un diccionario de orientalistas, y el del editor analizando la relación de Andalucía con el norte de África, de plena actualidad. En definitiva, la obra ha sido elaborada con una clara idea interdisciplinar que se deja sentir en lo distinto pero complementario de sus contribuciones. Además, la cuidada edición que se ha llevado a cabo (enhorabuena a los editores), con ilustraciones que retoman la importancia que tradicionalmente tenían en las artes gráficas, en tanto que elementos que «ilustraban» el texto, contribuye a que el lector sienta, aún hoy, el espejismo o trampa que para varias generaciones tuvo aquello llamado Oriente. No en vano, utilizando la idea de Lévinas citada por González Alcantud, «el fundamento de la alteridad es el misterio». De ambas cosas hablan las voces que escuchará el lector de *El orientalismo desde el Sur*.

Fernando Benito Martín



GRUPO MARCUSE: *De la miseria humana en el medio publicitario. Cómo el mundo se muere por nuestro modo de vida.* Trad. por Javier Rodríguez Hidalgo. Barcelona: Melusina, 2006, 206 pp.

La peor cara de la publicidad

«La modernidad líquida —ha escrito el sociólogo Zigmunt Bauman— es una civilización del exceso, la superfluidad, el residuo y la destrucción de residuos». La publicidad no sólo no es ajena a esta cultura, que es en la que vivimos, sino que contribuye de manera primordial a darle forma. En este sentido, la

globalización nos ha hecho a todos (en mayor o menor medida) formar parte de una sociedad de la que sociólogos como el citado Bauman, en obras como *Vidas desperdiçadas. La modernidad y sus parias*, han denunciado, una vez descrito ya el devastador panorama diseñado por la sociedad de consumo, la total destrucción de aquellos que se ponen ante «un progreso económico que se propaga por los rincones más remotos del 'saturado' planeta, pisoteando a su paso todas las formas restantes de vida alternativas a la sociedad de consumo». Precisamente el objetivo de la obra *De la miseria humana en el medio publicitario. Cómo el mundo se muere por nuestro modo de vida* es analizar críticamente cómo la publicidad se ha convertido en el armazón de la sociedad de consumo que constituye actualmente el corazón económico de la sociedad globalizada.

La tesis del libro es clara: el binomio sociedad de consumo-medio publicitario es el causante de un sistema de vida en la que buena parte del planeta sufre y muere a consecuencia de los hábitos y modos de vida de la otra mitad. El problema, y la dificultad de poner fin a esto radica, a juicio de los autores que constituyen el colectivo Grupo Marcuse, en que «la publicidad se inscribe histórica y lógicamente en el desarrollo continuo del capitalismo industrial». Para mostrar contundentemente la certeza de tales proposiciones, los autores se lanzan a exponer toda una serie de casos y situaciones con las que diseñan un panorama desolador del mundo de la publicidad.

Los datos y los ejemplos que los lectores encontrarán en esta obra son escalofriantes. Probablemente podamos hallar a lo largo del texto afirmaciones rotundas quizás algo exageradas, como cuando se nos dice, por ejemplo en la p. 25, que «la publicidad es indisolublemente un síntoma de la devastación del mundo y uno de sus motores» o, en la p. 93, que «la publicidad promueve la codicia necesaria para la intensificación del consumismo». Pero a pesar de tales afirmaciones, de ningún modo puede pasarse por alto el hecho de que en este contexto, con demasiada frecuencia, las verdades, por obvias que sean, no dejan de resultar duras de oír: «Cuantos más anuncios hay, menos impacto tiene cada mensaje. Por lo tanto, para seguir siendo eficaz, la publicidad debe transgredir las normas y superar permanentemente los límites que había alcanzado» (p. 17). Premisa ésta que vemos llevarse a cabo constantemente en medio de la polémica y de una continua actualización y renovación de la legislación vigente en la materia.

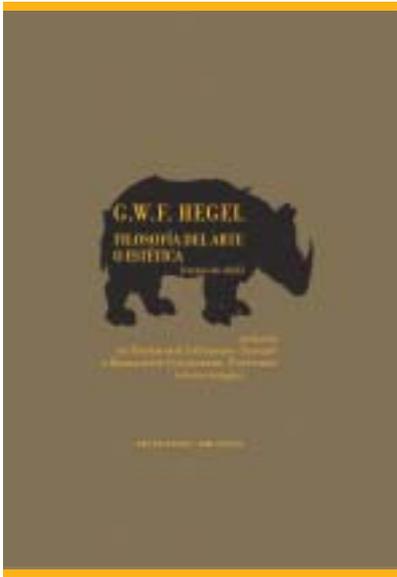
Aunque centrado en el ámbito francés, lo cual en buena medida se halla justificado, pues como se nos dice: «Francia posee el triste récord europeo de número de vallas: más de un millón, entre 30% y un 40% de las cuales son ilegales», el libro analiza los objetivos y estrategias de numerosas empresas cuyos productos y técnicas son perfectamente extrapolables y generalizables al resto del mundo, como es el caso, omnipresente, del móvil. Buena parte de la esencia y influjo negativos de la publicidad resulta, para empezar, del hecho de que la publicidad lo primero que vende es a sí misma, de ahí el entorno idílico que crea con los nombres de los productos y el lenguaje utilizado para promocionar los productos. Pero donde realmente se muestra pernicioso es en otro tipo de aspectos más delicados. Es conocido, desde el punto de vista del medio ambiente, cómo en la sociedad de consumo a que atrae la publicidad, la contaminación producida es brutal: energética fundamentalmente, la más conocida, pero también de carácter sensorial, sobre todo sonora.

Por otra parte, desde una perspectiva más humana y desde la preocupación por las personas, la publicidad cada vez afecta más a la población más joven. Un caso significativo de esto es que, en los años 90, en Estados Unidos, «la colonización publicitaria del espacio escolar aumentó en un 539% y el patrocinio de material educativo en un 1.875%». Parece evidente que esto sólo pueda explicarse por la generalización del consumismo como hábito inherente a los modos de vida occidentales, y uno de cuyos puntales básicos es la de crear consumidores permanentes mediante la promoción del desencanto. Así, puede leerse en la publicación *Printer's Ink* lo siguiente: «La publicidad nos ayuda a mantener a las masas insatisfechas con su modo de vida, descontentas con la fealdad que las rodea. Los clientes satisfechos no son tan rentables como los frustrados». El problema es, claro está, que las personalidades generadas (o degeneradas) por estos comportamientos no se restringen al ámbito publicitario, sino que acaban redundando en el comportamiento de la sociedad en su conjunto.

En este libro también se lleva a cabo una aproximación a la generalización de la propaganda, mediante una manipulación cada vez mayor y con influencias más cercanas a lo totalitario en un mundo en el que la publicidad posee un poder cada vez más determinante. Así, paralelamente, el trasfondo de lo que hay tras cada producto y cada empresa es apenas conocido, ya que la publicidad distrae y ciega, pues «se trata de impedir que se vea lo que es susceptible de impedir la compra, de incitar al boicot y a la crítica, orientando todos los proyectores hacia el producto reluciente». Es en este contexto en el que las marcas se han adueñado de la sociedad, erigiéndose en objetivo de culto y, una vez más, de un modo alarmante entre los más jóvenes. Un caso especialmente peligroso en el que coinciden todos estos aspectos es el de la industria farmacéutica, en la que «si no se pueden encontrar nuevos medicamentos, o laboratorios llegan a inventar nuevos pacientes para vender sus viejos productos».

Por último, merece destacarse el papel desempeñado por lo publicitario en relación con los medios de comunicación. En este sentido, la publicidad ha encontrado en ellos a un perfecto aliado merced al cual puede continuar incrementando más aún el ritmo consumista que tanto la beneficia. No sólo eso, sino que, sabedora de la creciente dependencia que los medios tienen de ella, que los financia y, cada vez más, condiciona, aprovecha este hecho en su propio beneficio. Esto último, hasta tal punto que, en TV, «los anuncios organizan, al menos en parte, la parrilla de programación», con la evidente relegación a los peores horarios de aquellos programas con menos gancho por motivos, única y exclusivamente, económicos. Como conclusión de esta indiscutible influencia, resulta que el poder económico de la publicidad contribuye a homogeneizar la oferta de las televisiones, consecuencia que lleva, como una homogeneización similar ya ha permitido observar en el mercado editorial, a una reducción de la diversidad de programas, favoreciendo a un determinado tipo de ellos. Por último, ha sido precisamente de la mano de los medios como el poder de la publicidad ha llegado a la política. Ahí la manipulación y la identificación con la propaganda es también importante y, además, creciente en los últimos años. Pero eso daría para otro libro distinto.

Asunción Escribano



G. W. F. HEGEL, *Filosofía del arte o estética. Verano de 1826*. Edición de Annemarie Gethmann-Siefert y Bernadette Collenberg-Plotnikov con la colaboración de Francesca Iannelli y Karsten Berr, traducción de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: UAM, 2006. Edición bilingüe. 558 páginas.

Nuevas fuentes de la Estética de Hegel

La recepción de la estética y la filosofía del arte de Hegel, a diferencia de lo acaecido con su filosofía jurídica, no comienza hasta principios del siglo XX aunque desde antes se conocieran algunas traducciones francesas. No fue hasta 1908 cuando apareció la primera traducción española a cargo de Hermenegildo Giner de los Ríos, pero no del alemán sino del francés, concretamente de la segunda edición de Ch. Béarnard.

A la peripezia de la estética hegeliana en los inicios de su recepción española hay que añadir los de su recepción en la propia Alemania y, por ende, en el resto del mundo. Durante años, el acceso a la estética y la filosofía del arte de Hegel ha pasado por las diferentes traducciones de la versión que, a partir de 1835, se convirtió en la versión: la realizada por Heinrich Gustav Hotho a partir de apuntes de las lecciones y manuscritos del propio Hegel, algunos desgraciadamente desaparecidos. Ese acceso resultaba, por ello, tan estrecho como incómodo o viceversa. Para los lectores no iniciados, se tenía la impresión de asistir a una mera aplicación del sistema hegeliano. La estética quedaba en un segundo plano, con muchos cabos sueltos y, por lo tanto, sin una centralidad excesiva en su filosofía.

La lectura desde la estética musical era especialmente descorazonadora. Al igual que en la estética kantiana, por ejemplo, se podía concluir que no existía proporción entre la importancia de la filosofía hegeliana o kantiana globalmente consideradas y la de la música en el seno de esas filosofías.

Desde 1931, al menos, la labor de crítica textual y de investigación filológica e histórica de Georg Lasson abrió una puerta a la revisión de la estética hegeliana partiendo de versiones diferentes a la de Hotho. La incomodidad que sembraba aquella primera edición, se convertía en un problema con solución científica gracias a Lasson y, más tarde a los que, como Annemarie Gethmann-Siefert, Bernadette Collenberg-Plotnikov, Francesca Iannelli y Karsten Berr han continuado su labor. Una solución que va pasando

por el minucioso cotejo de los diferentes cuadernos de apuntes y manuscritos conservados y, en algunas ocasiones, por la edición crítica de los mismos.

Este es el caso de la que, con criterio excelente, presenta ahora la editorial Abada, en la serie «Filosofía». A la labor de traducción de obras fundamentales de la historia de la literatura y de la filosofía, como la obra completa de Walter Benjamin o la simpática edición del nada inocente *Gato con botas* de Ludwig Tieck, se añade ahora un auténtico monumento en el conjunto de la obra hegeliana y una obra de referencia no sólo para los interesados en la estética y la filosofía del arte, sino en la obra de Hegel y su actualidad.

La presente edición, publicada por la editorial Abada en colaboración con UAM Ediciones, recoge el trabajo de Annemarie Gethmann-Siefert sobre el cuaderno de apuntes de Friedrich Carl Hermann Viktor von Kehler de las lecciones de estética del semestre de verano de 1826 en Berlín. Se trata, como es sabido, de un curso —el tercero de los berlineses— central en la evolución de las concepciones de Hegel sobre la estética. Si las lecciones anteriores, de 1820/21 y 1823 se inscribían en la órbita de la situación del pensamiento hegeliano cristalizado en la edición de 1817 de la *Enciclopedia*, éstas de 1826 preludiaban en muchos aspectos la edición de 1827. Con esta edición de los apuntes de Kehler nos encontramos una vez más con la necesidad de asistir a la filosofía de Hegel desde dentro del dinamismo de su evolución. Como ya había señalado Olivier Alain, con ocasión de la publicación del manuscrito de Liebelt de las lecciones del curso 1828/29, el pensamiento de Hegel «es todo lo contrario a un pensamiento fijado en la sistematicidad». Y este carácter evolutivo es especialmente claro en el caso de la música. Por una parte, porque Hegel, a pesar de reconocer su ignorancia en cuanto a la técnica musical en algunas ocasiones, hizo el esfuerzo de intentar solventar esa carencia. Pero, además, frente a las interpretaciones posibles a partir de la edición de Hotho, que primaba el aspecto sistemático, la investigación que cristaliza en esta edición incide positivamente en la interpretación de la estética hegeliana como sustentada en una fenomenología del arte. Hegel partía, por tanto, del arte concreto para ascender después a la sistematicidad y no a la inversa. Y en el caso de la música, nos consta por su correspondencia, por la *Enciclopedia* y por los apuntes que ahora se publican y los de Liebelt del curso de 1828, que Hegel conocía y disfrutaba de la música, especialmente de la ópera de Rossini. La idea de una aplicación casi mecánica del sistema, impuesta por la versión de Hotho es reemplazada, por lo tanto, por una lectura más dialéctica, críticamente fundamentada. Como señalan Karsten Berr y Annemarie Gethmann-Siefert en la Introducción, Hegel «en un sentido global, entiende el arte desde una perspectiva fenomenológica».

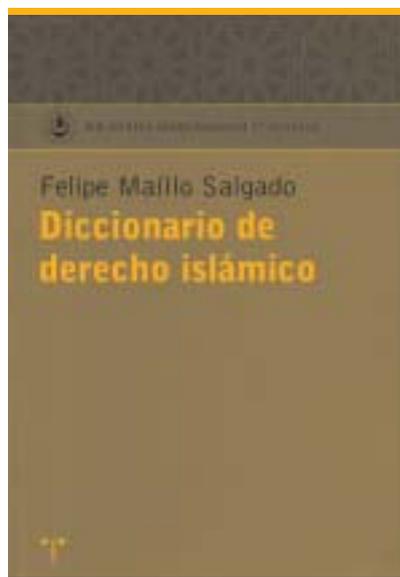
Es importante señalar que, además de lo referente a la música, hay dos de los temas más comentados, debatidos y problemáticos de la estética hegeliana tal y como la editó Hotho, que son profundamente revisables gracias a esta nueva edición: el fin del arte y la definición del ideal como «la apariencia sensible de la idea», repetidos en manuales y tratados de historia y teoría del arte. Así presentados, son formulaciones de Hotho y no de Hegel, y a partir de esta edición se puede encontrar la formulación más acorde con Hegel. Respecto al fin del arte, las interpretaciones de Hotho quedan arrumbadas por esta nueva en la que Hegel aparece constatando, sí, que el arte no es capaz de instaurar ya ningún modelo de orientación inmediata, pero también que, por esa misma razón, se le abren otras posibilidades infinitas en cada

presente, en el suyo y en el nuestro. Posibilidades en las que se vincula la intuición y la reflexión haciendo necesaria la filosofía del arte para preguntarse por el significado del arte en épocas pasadas. El arte puede y debe abrirse a lo humano, «buscar otras formas de mediación para lograr una orientación histórica, o sea una formación del individuo a través del arte».

Respecto a la tantas veces mencionada «apariencia sensible de la idea» los editores afirman que «El arte, en cuanto lo bello «nacido del espíritu», no es —tal como lo definía la versión impresa de la Estética— la «apariencia sensible», sino «Dasein», «existencia» o «vitalidad» de la idea: el ideal. El ideal comprende para Hegel la unidad de lo sensible y lo espiritual, la unidad de un contenido espiritual o racional y su forma sensiblemente perceptible».

Al valor intrínseco de esta edición de cara al conocimiento y la interpretación de la estética hegeliana, hay que añadir el valor de la edición española. Como debería ser más habitual en casos similares, se nos presenta una edición crítica bilingüe, es decir: no sólo el texto original sino también el aparato crítico en alemán, y la traducción del texto —a cargo de uno de los especialistas españoles en Hegel más científico, concienzudo y discreto en su trabajo, Domingo Hernández Sánchez— incorporando las notas pertinentes para la lectura en español, tanto procedentes del original como añadidas y seleccionadas por el traductor.

Antonio Notario Ruiz



Felipe MAÍLLO: *Diccionario de derecho islámico*. Gijón: Trea, 2005, 590 pp.

Una obra necesaria

Cuando hace veinte años Felipe Maíllo publicó la primera edición de su *Vocabulario básico de Historia del Islam* (Madrid, 1987), las primeras líneas de su introducción justificaban ya (a la vez que auguraban) la necesidad no sólo de aquella obra sino de la que ahora nos ocupa: «Desde hace algunos años las circunstancias históricas han traído a primer plano de la actualidad el mundo islámico. Muchos europeos empiezan a descubrir ahora ese mundo,

hasta hace poco sólo conocido en nuestras sociedades por raros estudiosos o por unos cuantos orientistas».

Siendo como es el Derecho aquel conjunto de saberes que regulan el comportamiento de las sociedades humanas, y tratándose, por otra parte, del Islam, sin duda alguna aquella de entre las civilizaciones que mayor interés acapara en la política internacional de nuestros días y muchas de cuyas costumbres están siendo tan debatidas, está más que justificado atender a la publicación de esta obra como un inmejorable regalo al conocimiento de esta parte medular de la cultura islámica que es el derecho, y que explica el comportamiento y la razón de ser de estas sociedades.

Felipe Maíllo, por otro lado, lejos de ser un profano en el tema, es, además de un profundo conocedor de los países islámicos, uno de nuestros mejores arabistas e historiadores del islam andalusí, así como un estudioso de la historia de las instituciones y del derecho islámico desde hace un cuarto de siglo. Traductor de obras esenciales para el conocimiento de la historia de Al-Andalus, Maíllo es, además, autor de dos importantes obras de referencia clásicas ya entre los arabistas españoles y que han visto numerosas ediciones: *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media. Consideraciones históricas y filológicas* (publicada por Ediciones Universidad de Salamanca desde 1983) y el *Vocabulario de Historia árabe e islámica* (Madrid, 1996) que ampliaba notablemente el anterior *Vocabulario básico* ya mencionado.

Qué duda cabe de que buena parte del origen de los conflictos bélicos se ha hallado desde tiempos inmemoriales en el desconocimiento y consecuente temor frente al «otro». El choque entre culturas o civilizaciones es, en este sentido, tan antiguo como la propia historia de las sociedades humanas. Hoy en día, cuando Europa se enfrenta al problema que supone asimilar a una población procedente de países islámicos, cuyas culturas son distintas de las nuestras, el debate surge nuevamente a partir del juicio del otro y su rechazo o intento de imposición de las leyes propias. El hecho peculiar y decisivo de que en el Islam política y religión se hallen fusionadas y que, como consecuencia, los preceptos religiosos se consideren a la vez y por consiguiente leyes que hay que respetar, no hace sino agravar las cosas desde el punto de vista de las democracias europeas. De ahí la necesidad de un conocimiento acertado que desmitifique y sustituya los numerosos tópicos que sobre el Islam perviven aún entre nosotros.

Para todo ello sirve perfectamente esta obra de consulta sosegada que, sin embargo, también admite, ya sea por ejemplo en aquellas voces menos especializadas y más de cultura general (*ḡāhād, imām, madrasa, millet, salafiyya...*), en otras explícitamente jurídicas (*fatuà, nafaqa, taqlid...*) o en sus entradas más extensas (*Šarī'a, sunna, waqf...*), una lectura continuada y de esclarecedor interés incluso para los no especialistas en la mayoría de las ocasiones.

De cara a futuras reediciones convendrá subsanar algunas erratas ortotipográficas, comprensibles, por otra parte, en una obra de estas características. Únicamente es de lamentar alguna pequeña contradicción (en la transcripción de una obra en el prólogo de dos modos diferentes); la utilización en ocasiones de la forma *waqf/s* como plural de *waqf* en vez de *awqāf*; alguna entrada hace uso de citas entrecomilladas sin explicitar la procedencia... En ningún caso nada que empañe el valor de una obra que no sólo viene a llenar un vacío, incomprensible actualmente en nuestro país, sino que a buen seguro se hará más y más importante con el tiempo.

Este *Diccionario de derecho islámico* cuya publicación aquí celebramos constituye, en definitiva, una prueba más de la valiosa tarea investigadora de Felipe Maíllo (cuya férrea voluntad de trabajo me consta desde hace años), que hace de esta obra una herramienta imprescindible la cual, a pesar de haber sido escrita para especialistas en historia del derecho o del Islam, traspasa estas fronteras para servir de guía a quien desee acercarse a la cultura islámica y, por qué no, incluso para asesorar a políticos, a los que en ocasiones la ignorancia conduce directamente a la irresponsabilidad.

Fernando Benito Martín

Antonio MORALES MOYA y Mariano ESTEBAN DE VEGA (eds.): *¿Alma de España? Castilla en las interpretaciones del pasado español*. Madrid: Marcial Pons, 2005, 340 pp.

Castilla en la historiografía española

En tiempos de maniquea bipolaridad y dualidades antagónicas como los nuestros se tiende, evidentemente, a la simplificación en todos los ámbitos. Es fácil entender por ello que, en ese contexto, la historiografía sea una de las disciplinas científicas más afectadas y propensas a ser utilizadas por uno y otro bando. De esto constituye un buen ejemplo la reciente producción bibliográfica española sobre el tema de nuestra historia más reciente, fenómeno que ha inundado el panorama editorial hasta la saciedad, aupando a los primeros puestos de ventas a muchos libros de temática histórica o historiográfica y alimentando numerosos debates en las aulas universitarias y, sobre todo, en los medios de comunicación, inevitablemente también arrollados por la retórica ideológica de unos y otros. Es, en este sentido, en medio de tal frondosidad bibliográfica donde, precisamente corroborando lo dicho con anterioridad, *¿Alma de España? Castilla en las interpretaciones del pasado español* admite, ya desde su título, la existencia de diversas «interpretaciones» de la Historia, y pretende encarar desde diferentes ángulos el papel jugado en dichas visiones por el elemento nacionalista castellano.

Una correcta y ordenada síntesis del elemento crucial que constituye la interpretación de Castilla como eje de la historia española es la que se encuentra el lector en las páginas en las que Antonio Morales Moya repasa cómo, ya desde la época medieval, las diferentes visiones de la historia española han situado a Castilla en un lugar privilegiado en el devenir histórico peninsular. El resto de los autores son suficientemente conocidos en los ámbitos académicos y entre los estudiosos de la historia de España de los dos últimos siglos. Pero este conjunto de estudios tiene el valor, principalmente, de acometer de un modo más o menos sistemático, la puesta sobre la mesa de datos para un debate de completa actualidad que, no pocas veces, se ha alimentado de tópicos y desconocimiento. Enrique Ucelay-Da Cal, por ejemplo, explica en su contribución cómo «por mucho que, desde el discurso victimista del nacionalismo catalán, se haya insistido en la antigua enemistad catalano-castellana, nunca ha habido un verdadero interés catalanista por pensar, repensar o teorizar Castilla». También se centra en una perspectiva regional Justo Beramendi al tratar el papel desempeñado por Castilla centrándose en el caso gallego, muy diferente del catalán. En este caso, la cercanía de Portugal ha hecho de ésta, reiteradamente a lo largo del tiempo, un aliado frente a la idea centralista simbolizada por lo castellano. Junto a ellos, también muestra un enfoque geográfico, aunque



matizado, Jean-René Aymes, quien dibuja una visión decimonónica de la leyenda negra desde la orilla francesa.

El resto de los textos se centran no en espacios sino en autores concretos, como es el caso de Modesto Lafuente o Rafael Altamira, y visiones generales de la historiografía decimonónica sobre el tema. Así, Mariano Esteban de Vega, coeditor de la obra junto con Morales, aporta un interesantísimo comentario de la obra monumental de Modesto Lafuente, *Historia General de España, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, publicada entre 1850 y 1867 y que produjo ya fuertes reacciones por parte de determinados sectores nacionalistas. También se atreve a enfrentarse a otro santón de nuestra historiografía la profesora De la Calle Velasco, cuya contribución versa sobre la proyección americanista de la obra del noventayochista Rafael Altamira quien otorga un notable papel a Castilla si bien desde perspectivas regeneracionistas y críticas no ajenas, probablemente, a su republicanismo. Por último, otras páginas que completan la obra editada por Morales Moya y Esteban de Vega, son las de quienes abordan el asunto desde una perspectiva más general. Pellistrandi, por un lado, al centrarse en la historiografía del siglo XIX y, Maestro González, por otro, cuando analiza el papel desempeñado por el periodo isabelino a la hora de fijar en los manuales escolares una determinada concepción de la historia de España que atraviesa buena parte del siglo XX.

Tal vez sea, en buena medida debido a ese motivo, por lo que, como puede apreciarse en no pocas de estas páginas, Castilla y lo español se mezclan con demasiada facilidad en alguno de estos análisis, y eso a pesar de ser su diferenciación la idea central de la obra. Sin embargo, *¿Alma de España? Castilla en las interpretaciones del pasado español* tiene en su haber, como rasgo destacable, el hecho de atreverse a encarar uno de los nodos donde se juntan el centralismo político, los nacionalismos y, de modo concreto el español, y las diferentes concepciones de España que pueden desarrollarse a partir de las interpretaciones de los acontecimientos históricos, aspectos vitales todos ellos a la hora de estudiar nuestra historia contemporánea. Es más, la propia historia del presente a cuyo desenvolvimiento y fugaz evolución asistimos se alimenta, de manera no sólo notable sino también voraz, de muchos de los temas analizados en este volumen. ¿Hace falta algo más para comprender la necesidad de su lectura?

Fernando Benito Martín

Edward SAID: *Freud y los no europeos*. Traducción de Olivia de Miguel. Barcelona: Globalrhythm, 2006.

Freud y los no europeos

«El carácter determina las cualidades de los hombres, pero son sus actos lo que los hacen felices, o todo lo contrario».

Aristóteles, *Poética*

Edward Said ha sido el palestino más influyente en el mundo occidental y una voz muy respetada en el mundo árabe. Profesor de literatura comparada en la Universidad de Columbia, crítico literario y especialista sobre Oriente Medio, conocido mundialmente por su obra *Orientalismo* traducida en 35 lenguas.

La obra está basada en una conferencia que dio el autor en Londres en el año 2003, en la que evocó la vida de Sigmund Freud y de sus relaciones con el sionismo y el antisemitismo emergente en Europa al comienzo de los años treinta, mostrándonos un paralelo fascinante entre la vida del autor y la del psicoanalista.

Edward Said realiza una indagación particular de las novelas de Joseph Conrad, su capacidad incisiva y penetrante como pocas, para desentrañar aspectos peculiares de escritos diversos, siempre a la altura de una pluma de indudable brillantez lingüística y expositiva. La visión oriental de los europeos, pero por encima de todo, refleja una preocupación existencial por la realidad del «otro» y la dimensión de su propio «yo», como palestino exiliado, en el seno de una alteridad cuyos lindes han sido fijados de forma arbitraria.

La tesis del autor, aquí, es clara: la idea de que la identidad es algo mucho más complejo y vasto de lo que la historiografía sionista ha querido imponer al pueblo judío —y negar al pueblo palestino— y que, por lo tanto, este proyecto de alteridad se confunde y compenetra con otros muchos factores que tienen que dar lugar necesariamente, a una rehabilitación humanista de la cuestión.

Las valoraciones de Freud sobre la identidad no judía de Moisés, paradójicamente prócer de la nación judía, desentrañadas por el autor con su habitual perspicacia y aportación de apuntes paralelos, inciden en esa línea: si la vinculación de esta identidad cerrada y sacralizada puede abrirse, la noción de extranjerizada puede, asimismo, abrirse y englobarse en el ámbito natural de la identidad. Esto es, que no se cierra el círculo del «yo» y el «otro» sino que se establece un canal de tránsito que puede derivar en unión.

En su intento de explicación de estos interrogantes, el intelectual palestino-norteamericano admite que el conflicto entre el sionismo y el pueblo palestino es más complejo que la batalla contra el *Apartheid* y reconoce que los judíos son un pueblo que tiene una trágica historia de persecución y genocidio.

En este libro Edward Said trata la cuestión de identidad y de pertenencia nacional de los exiliados. No creyente, Freud estaba preocupado por la cuestión de la relación entre la judeo-nacionalidad y el judaísmo, es que ¿la nacionalidad judía es compatible con la *no* creencia en Dios? Un judío no creyente puede tener una herencia no judía.

La emergencia del antisemitismo en 1930 en Europa, era una reacción que afirmaba los orígenes europeos del pueblo judío. La importancia de este libro hoy, hace plantearnos dos preguntas, cuál es la identidad nacional del estado de Israel y si es un estado judío o un estado europeo. Es importante decir que él responde *no*, en relación a la mezcla de otros pueblos del mediterráneo y de la herencia cultural mediterránea. Para Edward Said sin embargo, esta respuesta de Freud no es consistente ya que argumenta que el fundador del pueblo de Israel, Moisés, era egipcio y, por lo tanto, no europeo.

En el capítulo anterior he intentado, mediante un nuevo argumento, fortalecer la opinión de que el hombre Moisés, el libertador y legislador del pueblo judío, no era judío sino egipcio. Hace largo tiempo se ha hecho notar, aunque no haya sido considerado como decisivo, que su nombre deriva de la lengua egipcia; yo he añadido, que la interpretación del mito del agua, ligado a Moisés, justifica la conclusión de que era egipcio y que solo las necesidades de un pueblo lo han transformado en judío... (FREUD, *Moisés y la religión monoteísta*. Losada, 1959, p. 24).

Paradoja que nos demuestra que en esta época ya existía una reacción emergente del antisemitismo que afirmaba de nuevo los orígenes europeos del pueblo judío. La identidad judía es maleable, esto es lo que demuestran las reflexiones de Sigmund Freud, lo que sin embargo, se verifica hoy día en Europa del Suroeste y en otros lugares.

La cuestión de identidad, las identidades nacionales, religiosas, étnicas suponen la existencia de una identidad esencial, un núcleo inalienable, encontrando así en el discurso dominante referencias a una entidad de características definidas, distinta a otras entidades semejantes, ésta no podremos entenderla sin el reconocimiento previo de los límites que son inherentes a ella.

La identidad tiene que ver con la relación de un individuo con su grupo en donde se comparten aspectos comunes, es pues, un sentimiento que se desarrolla basado en los vínculos con los otros.

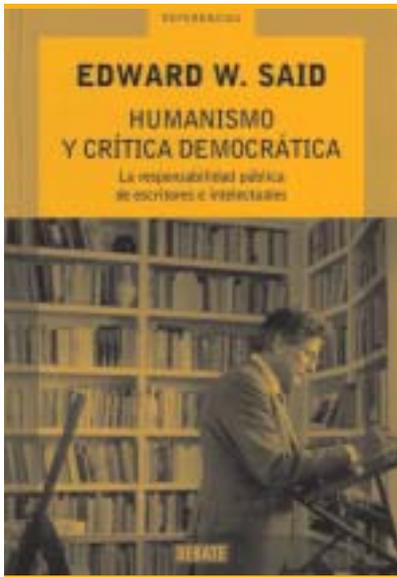
En fin, el análisis de Edward Said sobre la crítica idiosincrítica de Freud hacia el pueblo judío, nos deja entrever una posible propuesta de reconciliación entre el «yo» y el «otro» con una necesidad e incuestionable revisión del humanismo en todos sus aspectos.

Miren Karnele Pérez Ovilo

Bicultura fracturada: paradoja y polisemia

Si *Orientalismo* se convirtió en el punto de referencia de todos los estudios tocante al mundo árabe en particular y al mundo islámico en general, y fue una revolución que sacudió todos los fundamentos de los estudios occidentales y los planteamientos de los orientalistas. Mostrando con claridad que gran parte de éstos habían puesto sus conocimientos no al servicio de los pueblos cuya historia, cultura y costumbres analizaban, sino al servicio de los poderes imperiales de los países europeos.

Entonces *Humanismo y Crítica Democrática* último libro que terminó Edward Said, en principio eran una serie de conferencias preparadas para ser pronunciadas en la Universidad de Columbia (2000) y después del 11 de septiembre (2001) en la de Cambridge.



Poco después compiladas, retocadas y aumentadas para la ocasión de su publicación, llenará de sentido común y reflexión el libre albedrío de las opiniones que hasta ahora son censadas y criticadas por la gente que no esta de acuerdo con la manipulación verbal.

Edward Said no se alejó ni un minuto de su espíritu profundamente preocupado y comprometido con la causa Palestina, sino además con muchos otros problemas que tienen como protagonista al llamado Medio Oriente.

En el capítulo primero de *Humanismo y Crítica Democrática* nos define con agudeza y exactitud la dimensión espacial y espiritual de la palabra *humanismo* y analiza la forma en que el mundo académico y político occidental, a través de diversas instituciones —desde la literatura hasta la «autoridad de la nación»— han fabricado una visión del Oriente en cuyas bases se encuentran el prejuicio, la ignorancia y la soberbia imperialista. En él denuncia la amenaza que se cierne sobre las humanidades en un mundo casi completamente tecnificado; nos da una visión estructurada y argumentada en la que reivindica la tradición humanista, es decir, una amplia educación, no limitada a saberes especializados.

He de decir que la tragedia del 11 de septiembre y la guerra y posterior invasión de Irak han vuelto a poner en tela de juicio el discurso orientalista más que nunca, haciendo a los amantes del Medio Oriente, plantearnos todos los juicios posibles de los discursos públicos. El lugar de enunciación al escribir sobre el mundo árabe desde el orientalismo es, la autoridad de la nación, el humanismo es la única forma de resistencia —me atrevería a decir que la definitiva— que tenemos contra las prácticas inhumanas y las injusticias que desfiguran hoy la historia.

El respeto de los valores ajenos, en la medida en que son respetables, es el fundamento de las sociedades democráticas.

Parfraseando a Gramsci «La mayoría de los hombres son filósofos en la medida en que se involucran con la actividad práctica y en esta actividad o en las líneas que guían su conducta existe implícitamente una concepción del mundo, una filosofía».

En el capítulo dos del libro Edward Saíd critica principalmente a la sociedad y el ataque que esta realiza a los modelos sociales y a los principios educativos y cómo nosotros adaptándonos, nos guste o no, modificamos nuestro *habitus* en función de las exigencias de los dominantes y nos adaptamos a su entorno, es decir,

realidad entre el mundo en que nos educamos y en el que vivimos. En esta segunda parte, es lo que trata de estudiar, justamente este fenómeno, muy presente en los discursos políticos después del ataque del 11 de septiembre, y sus consecuencias negativas para el ejercicio de la libertad de pensamiento y de la libertad de expresión, paradigmas ambos de las sociedades democráticas donde nacieron como concepto de la más elemental dignidad humana.

Entre lo que fueron las letras y la introducción al gran humanista como lo fue Auerbach nos situamos en el capítulo tercero y cuarto del libro. Retornando a la filología como camino o senda de la comprensión humanística más profunda, del conocimiento humanístico que da rigor y vigor a la interpretación.

Edward Saíd ilustra sus argumentos a través de la obra *Mimesis* de Erich Auerbach, obra maestra humanística mas importante del último medio siglo, que nos demuestra que la mente humana estudia las representaciones y la historia desde la perspectiva limitada de su propia época y su propio trabajo.

Para cerrar el ciclo de conferencias y habiendo sido modificada después de los atentados del 11S, Edward Said, como intelectual que es, muestra las contradicciones que la figura del intelectual tiene en la sociedad contemporánea. Ante la falta de líneas claras que separen las situaciones sociales e históricas complejas, el intelectual y el escritor se debate entre la independencia y la necesidad de tener una audiencia y función pública. Subraya el papel de los intelectuales como referentes de los ciudadanos. Siempre, claro está, que no sucumban a las tentaciones del poder y del dinero.

Desde los clásicos griegos se sabe del poder de persuasión que lo implícito otorga al discurso dominante, de ello el uso de la retórica en el discurso político. Pero esa persuasión se convierte en manipulación cuando se buscan y se utilizan términos y expresiones como falsos referentes que ocultan aquellas realidades que no conviene explicar en todo su alcance.

El interés está en mostrar la situación compleja de la figura del intelectual y el escritor. Las contradicciones de Saíd son las contradicciones inherentes al papel que puede jugar en la sociedad todo aquel que tiene algo distinto que decir. En una cultura de masas, como es la de este fin de siglo, siempre es más fácil presentar seductoramente, una «falsa verdad» que una «auténtica duda».

Por *humanismo*, entiendo, aquella voluntad de traspasar el conocimiento con el fin de utilizarlo para una reflexión histórica y razonada. El humanismo es igual al sentimiento de comunidad, entendido como dimensión filológica de la capacidad del conocimiento humano para estudiar la humanística, con otros investigadores, otras sociedades y otras épocas: no existe el humanismo al margen del mundo, así se confiere al humanismo rigor y vigor intelectual. Cada campo está vinculado con todos los demás, y nada de lo que sucede en el mundo podría estar puro y aislado de toda influencia exterior. Injusticia en un contexto ampliamente inscrito en la historia, la cultura y la realidad socioeconómica.

La voluntad de comprender otras culturas con fines de coexistencia y de ampliación de su horizonte nada tiene que ver con la voluntad de dominar.

El concepto filológico y humanístico del *humanismo*, es una palabra que los críticos posmodernos rechazan por miedo a su mal

uso, pienso que una de las razones es el miedo a utilizar una palabra tan trillada y exprimida.

«Toda relación de *hegemonía*, es necesariamente una relación pedagógica» (*Introducción a la filosofía de la praxis*, 1976, p. 47).

La sociedad ataca a los modelos sociales y a los principios educativos que son capaces de cambiar el ciclo de la historia.

Este es el problema con etiquetas tan poco constructivas como Islam u Occidente: nos dan pistas falsas y nos oscurecen el pensamiento cuando intentamos hallar sentido a una realidad desordenada que no podemos encasillar.

Occidente recurrió al humanismo, la ciencia, la filosofía, la sociología y la historiografía del Islam, que ya se habían interpuesto entre el mundo de Carlomagno y la antigüedad clásica.

Oriente no es un tema sobre el que pueda tenerse libertad de pensamiento, puesto que se nos da ya definido, acotado y dispuesto de una forma cerrada y acabada. También nos dice que la relación entre Oriente y Occidente es una relación de poder, en la que el primero se subordina al segundo, el cual emite la noción colectiva que define el «nosotros» contra todos aquellos «no europeos».

Said se pregunta cómo la filología, la historia, la lexicografía, la teoría política y la economía se pusieron al servicio de una visión del mundo tan egoísta, hegemónica y en manos de unos pocos o sólo uno. Saíd nos visiona cómo se reproduce esa visión y se amolda a las diferentes épocas, desvirtuando los mensajes produciendo la paradoja y la polisemia.



José MARTÍNEZ DE SOUSA: *La palabra y su escritura*. Gijón: TREA, 2006, 452 pp.

De lo lingüísticamente correcto

La autoridad que José Martínez de Sousa tiene para analizar cómo debe escribirse y reflexionar en torno a lo que es un libro puede entenderse con facilidad ante su biografía. La primera mitad de su vida profesional la ha pasado en talleres, imprentas, redacciones y editoriales; y la segunda la ha dedicado a verter sus conocimientos en toda una serie de obras de referencia que se

reimprimen y reeditan sin cesar, y que han ayudado y aún continúan haciéndolo a muchos estudiantes y profesores, investigadores y profesionales del libro en general, en sus respectivos trabajos.

Destaca además en este autor el hecho de que, junto a su valía y reconocimiento, la actitud de Martínez de Sousa está lejos de un servilismo orientado a la consecución de fines profesionales. Su indiferencia ante algunas instituciones podría decirse que es, en este sentido, admirablemente osada y sólo a la altura de su trabajo y dedicación ejemplar. De ahí que, con la vocación y libertad que le caracteriza, fustigue las decisiones académicas cuando considera que ha de hacerlo, y las acoja aplauda cuando considera que son acertadas. Con frecuencia, Sousa insiste en la necesidad de que la Academia responda a la razón de su existencia y ejerza como tal poniéndose de «acuerdo consigo misma y resuelva de forma coherente los problemas de la ortografía y la ortotipografía, además, claro está, de los del lenguaje en general».

No poco de todo lo anterior puede encontrarse en *La palabra y su escritura* que, como afirma en el prólogo, reúne un manojo de trabajos que le han servido de base expositiva en charlas, conferencias, congresos..., pero con una ligazón explícita en torno al lenguaje, que ha supuesto siempre, también, uno de los temas alrededor de los que han girado buena parte de sus escritos. La obra presenta, en este sentido, una estructura impecable, mostrándose dividida en seis bloques temáticos estructurados en torno a las «cuestiones de estilo», la edición y el editor, la bibliología, la lexicografía, la ortografía y ortotipografía, y un último bloque centrado en la traducción, disciplina a la que el autor ha dedicado, desde hace tiempo, buena parte de su interés y dedicación.

El primer apartado recoge textos sobre temas de gran actualidad. Por ejemplo, la oposición entre el uso de los términos castellano o español, controversia en gran medida generada por la denominación preferida por la Academia Española («español») frente a la recogida por la Constitución («castellano»); o el tema de la norma académica enfrentada al uso, que refleja dos posturas lingüísticas (la normativa y la descriptiva) que tienen constantemente en jaque a los defensores de la corrección. En este sentido, y con gran sagacidad, Martínez de Sousa alude y denuncia los criterios de la Academia en ocasiones sorprendentes (como el caso citado de «millardo» para «dar satisfacción al antiguo presidente de Venezuela, Rafael Caldera»). También los libros de estilo hallan acomodo aquí, de los que se afirma que recogen el buen uso gramatical, léxico y textual, lo cual concluye el autor analizando los libros de estilo de los principales medios de comunicación y algunos institucionales o de carácter general. Igualmente merece señalarse, entre los textos de este apartado, uno en homenaje a Lázaro Carreter, de quien el autor se reconoce admirador y amigo.

La segunda parte se centra en el mundo de la edición: desde un sentido homenaje y recuerdo de la composición manual y su evolución, hasta la actualidad, donde la preparación del texto de un libro, con su posterior corrección, necesita de los conocimientos editoriales. Así, se profundiza en la historia de la edición y su reconocimiento como una profesión técnica y especializada que, para Martínez de Sousa se debate entre la tradición y la modernidad. Se analiza la influencia de la informática en la comunicación escrita como resultado de un proceso de evolución técnica que está modificando y transformando lo que era un oficio en una profesión. En relación con este tema están las páginas dedicadas a la bibliología, nueva ciencia no sólo del libro sino también del documento, y a la que el autor ha dedicado una de sus principales obras: el *Dicciona-*

rio de bibliología y ciencias afines (ya en su 3.^a ed., Gijón, Trea, 2004), que constituye un hito de la bibliografía en nuestro idioma. Esta predilección se refleja en esta obra en varios textos que se aproximan a dicha vertiente más teórica del mundo del libro.

Por su parte, las páginas dedicadas a lexicografía, ortografía y ortotipografía ocupan dos terceras partes del libro, lo cual no es de extrañar si se tiene en cuenta que su objeto es otro eje fundamental de la obra de Martínez de Sousa. Desde una crítica intensa a diversos aspectos de la 20.^a edición del DRAE que, en opinión del autor, «no ha venido a resolver prácticamente ninguno de los importantes problemas que tal obra arrastra desde hace decenios», hasta otra no menos fuerte del *Diccionario panhispánico de dudas*, pasando por otras obras académicas y el papel que cumple la ortografía en ámbitos de nuestra sociedad como la educación, la prensa o la propia Academia. Como no todo es crítica negativa destaca, por ejemplo, el análisis realizado de la vigésimo segunda edición del DRAE. En esta ocasión la felicitación va por delante al reconocer el autor «la calidad y oportunidad de los textos introductorios», aunque luego el autor se aplica en localizar las más recónditas erratas. Como profesora de Lengua en una facultad de Comunicación, considero que son las páginas que merecen una lectura más atenta.

Cierra el libro tres textos dedicados a la traducción que, sin embargo, sirven mucho no únicamente a los traductores. Esta es la riqueza de casi todo lo que lleva escrito Martínez de Sousa, probablemente porque la lengua no es propiedad de unos pocos, sino instrumento de trabajo, de muy diferentes modos, de muchos. Por eso quienes la estimamos en lo que vale y nos dedicamos, desde una u otra perspectiva, a ella, apreciamos y agradecemos tanto obras como ésta, en la que se reflexiona sobre su correcta utilización.

Asunción Escribano

Ermanno VITALE: *Ius migrandi. Figuras de errantes a este lado de la cosmópolis*. Trad. por Piero Dal Bon e Isabel Fernández Giua. Barcelona: Melusina, 2006, 284 pp.

El derecho negado del migrante

Un rápido vistazo al corto aún pero ya ruidoso catálogo de la joven editorial barcelonesa Melusina, permite observar un sentido crítico que se advierte en él y que resalta una clara toma de posición en un mundo editorial que comienza a adolecer de falta de títulos críticos aunque necesarios sobre la realidad social en que nos encontramos. *Ius migrandi. Figuras errantes a este lado de la cosmópolis*, es uno de estos títulos que nuestra sociedad necesita tener en las librerías, interpelándonos sobre el papel que juegan las personas en esta fase superglobalizada de la historia.

Ya desde su inicio, en el que se alude a la idea de Salman Rushdie de que el emigrante simboliza la imagen del siglo XX, Vitale centra radicalmente su obra. No estamos ante un fenómeno sociológico o demográfico, sino que, más allá de los encasillamientos académicos, las migraciones han pasado a ser en las últimas décadas, por diferentes motivos, una constante decisiva del transcurrir de la vida en nuestro planeta. Y además una influencia peligrosa en otros aspectos, con graves consecuencias como son los desequilibrios políticos.



La tesis del libro defiende la creación de un estatuto del migrante que proteja su entidad. Se trata, como expone el autor, de constituir el «derecho a migrar como extensión y plena realización de los derechos fundamentales de libre circulación y de libre elección de la propia residencia». Es más, «el objetivo ideal consiste en lograr que nadie sea extranjero desde el punto de vista jurídico y político, sin importar el lugar que el individuo escoja para transitar o residir».

Vitale se aproxima al tema pertrechado de datos y lecturas, pero desde una perspectiva marcada por la humanidad y el sentimiento compasivo que, inevitablemente despierta en nuestros días la persona que se ve obligada a emigrar («la migración individual —explica Vitale— genera soledad y nostalgia en el que migra, mientras que la migración antigua serenaba y protegía en el seno de la relación de solidaridad de los compañeros de aventuras»). En este sentido, sin rodeos, yendo directo al corazón del problema por muy incómodo que sea, Vitale pone el dedo en la llaga y se muestra rotundo al afirmar que: «cuando las condiciones presentes se muestran favorables, a los ciudadanos les supone un gran esfuerzo, tanto en términos sociales como personales, reconocer a los migrante los derechos del individuo y su efectivo disfrute».

Esta pretensión de obtener un estatuto para el emigrante que le garantice lo que la historia hasta el momento le ha negado indicaría, para Vitale, «el camino que ha de emprenderse y, al mismo tiempo, la frontera que cabe superar a fin de devolver el sentido a la titularidad misma y a la garantía de todos los derechos fundamentales en el marco de un constitucionalismo considerado como piedra de toque y norte que oriente la política internacional».

Especial interés tiene para los europeos, y en concreto para los españoles, el tercer capítulo del libro. En él se analiza un momento determinado del antisemitismo europeo: el de los judíos de la península ibérica en los albores de la Edad Moderna. Sobre ellos recae a la vez «la culpa de seguir siendo judío en origen, y la culpa de haber intentado eliminar la «mancha» de dicho origen, fingiéndose cristiano». De habitar el paraíso se vieron obligados a abandonarlo, elemento ése reiterado con frecuencia en la historia de este pueblo. Si bien existen claras semejanzas con emigrantes y refugiados (tratados en los capítulos anteriores), también hay notables diferencias. De lo especial de este tipo de emigrante, el marrano, habla significativamente su difícil conceptualización, pues «si la nostalgia es la enfermedad del emigrante y la melancolía la del refugiado [...], la enfermedad moral del marrano parece incurable, ante todo porque está privada de un nombre, de un rostro».

En cualquier caso, *Ius migrandi. Figuras errantes a este lado de la cosmópolis*, no sólo pasa revista a la historia sino que reflexiona ante ella en torno a las transformaciones que ha sufrido el término. El vertiginoso hundimiento que en el siglo XX se ha producido en relación con los derechos humanos ha propiciado que el fenómeno migratorio altere sus rasgos en cada generación, dividiendo por diez la duración de un proceso que tradicionalmente llevaba siglos.

Esta obra de fácil lectura y muy sugerentes reflexiones, ayuda a comprenderlo. Además, el hecho de que no sólo esté entre la historia y la sociología, sino que confluyan en sus fuentes los testimonios literarios, históricos y jurídicos, aporta al libro una riqueza que convierte su lectura en un placer cultural en el que aprender deleitándose moral y sabiamente.

Asunción Escribano







DECLARACIÓN DE LA ACADEMIA EUROPEA DE YUSTE SOBRE EL FUTURO DE EUROPA: «LA EUROPA SOCIAL Y DE LOS CIUDADANOS»

Durante los días 19 y 20 de junio de 2006 se celebró un encuentro sobre el futuro de Europa en el Monasterio de Yuste, organizado por la Fundación Academia Europea de Yuste, con motivo de la entrega del Premio Europeo Carlos V a Helmut Kohl. Al final, los miembros de la Academia de Yuste hicieron pública la siguiente Declaración de Yuste 2006:

Desde su creación en 1950 como Comunidades Europeas, la Unión Europea (UE) ha progresado mucho más de lo que nadie podía haber imaginado entonces. El proceso de integración europea garantizó una paz que ha hecho que la guerra entre los Estados miembros parezca prácticamente impensable. La etapa de la posguerra fue también una época de prosperidad sin precedentes. Los derechos humanos, la democracia y el imperio de la ley se asentaron cada vez con mayor firmeza durante ese medio siglo. El número de miembros se ha ampliado de los seis países fundadores a los veinticinco Estados de hoy.

Pero el proceso de integración ha tenido sus altibajos: algunos proyectos ambiciosos fracasaron; una y otra vez las exigencias de los Estados nacionales chocaron con las demandas de las instituciones europeas, y cada ampliación de las competencias institucionales o del número de los Estados miembros tuvieron que superar una tenaz desconfianza. Sin embargo, cada crisis también supuso un desafío que abría perspectivas diferentes y que hacía que se adoptaran nuevas soluciones.

Una Europa permeable

En estos momentos, la Unión se encuentra de nuevo acosada por los recelos generados por la reciente ampliación de diez países y por las nuevas adhesiones

previstas. La Unión Europea (UE) también está asediada por la oposición al proyecto constitucional, no sólo en Francia y en los Países Bajos, donde la propuesta fue rechazada en referendos, sino también entre amplios sectores de los ciudadanos europeos.

Nunca existió una Europa fortaleza, pero hoy los ciudadanos tienen que aceptar las realidades y las incertidumbres de una Europa permeable. La Unión no se puede encerrar en sí misma frente a una circulación cada vez más libre de personas, mercancías, ideas, capitales y... gérmenes. Los trabajadores de la UE tienen que competir con los de los países con salarios bajos de África y especialmente de Asia; los trabajadores de los viejos Estados miembros se sienten amenazados por la competencia de los nuevos Estados miembros de Europa Central y Oriental. Al mismo tiempo, los emigrantes de los países más pobres del mundo están dispuestos a afrontar cualquier peligro y a sacrificar lo poco que tienen con tal de poder entrar como sea en la Unión.

Las identidades europeas

Esta conciencia de permeabilidad del espacio europeo es la que suscita entre muchos votantes un anhelo de cierre y de exclusión. De modo que la búsqueda de una identidad europea común es también una búsqueda de una demarcación clara que permita decidir quién pertenece a la Unión y quién no. Ahora bien, cualquier criterio se topa con una vehemente oposición, ya que es seguro que excluye a alguien que otros consideran que pertenece a la familia europea. Si los criterios se plantean como para abarcar a todos los europeos, lo más probable es que quepa en ellos toda la humanidad.

¿Cuáles son en realidad los valores que distinguen el proyecto europeo? Los preceptos éticos fundamentales del cristianismo compatibles con los del judaísmo y los del Islam, lo son también con los de las otras grandes cosmovisiones, sean religiosas o seculares.

Tampoco existe una definición evidente e indiscutida del espacio geográfico europeo. Pero, con independencia de que las naciones del Sudeste formen o no parte de él algún día, la UE tendrá que convivir equitativa y pacíficamente con ellas. Ese objetivo exige en primer lugar un entendimiento más realista y comprensivo de sus sociedades y culturas, lo que requiere un diálogo continuo entre ellas desde el respeto a los derechos del individuo y a la dignidad humana.

El sentimiento de pertenencia a Europa también se plasma en un amor intenso a los grandes logros de su pasado común, que se remonta a la Antigüedad, el patrimonio artístico e intelectual del Continente, sus pintores y escritores, sus pensadores, músicos y científicos, los lugares de la memoria, los monumentos, las ciudades... Y así debe ser. Pero una vez más, esta herencia sólo se puede recibir en su totalidad, los activos y las deudas a la vez. Resulta algo insincero olvidar una historia de persecuciones, explotación, imperialismo y tiranía, el nadir de un pasado europeo común inconcluso, en aras de un sentimiento de unidad.

Las lenguas

Hoy, junto a su lengua propia, la inmensa mayoría de los estudiantes aprende idiomas extranjeros y nueve de cada diez optan por el inglés. A todas las naciones les resulta difícil aceptar la lengua de otro pueblo como vehículo de comunicación en Europa. La Unión Europea, en sus comunicaciones cotidianas, utiliza cada vez más el inglés como lingua franca. Al mismo tiempo la UE tiene que cumplir con el principio del multilingüismo pleno respecto a los idiomas oficiales de los Estados Miembros, igual que hace que ondeen sus banderas en las fachadas de sus instituciones. La Unión está igualmente comprometida a salvaguardar y proteger la vitalidad de todas las lenguas regionales y minoritarias, y las lenguas de los inmigrantes que se hablan en su territorio.

Una esfera pública europea

Los obstáculos lingüísticos no son el único escollo para que nazca una esfera pública europea. También lo es la fuerza imperiosa que tiene cada espacio público nacional para imponer su agenda a la atención de los ciu-

dadanos. Comparada con esto, la estructura de oportunidades intelectuales y culturales a escala europea está muy débilmente desarrollada. Por lo tanto, una de las principales prioridades es que se intensifique el intercambio de ideas dentro de las fronteras internas europeas. El reciente debate sobre el proyecto constitucional en toda la Unión es en sí mismo un ejemplo excelente de la politización del proyecto europeo y, por tanto, ha contribuido a la formación de una esfera pública a escala europea.

Puede que una mayor participación de los ciudadanos conduzca a decisiones basadas en intereses partidistas y a corto plazo. Esos son los riesgos de la democracia. Pero la información y la educación no se deben imponer de manera centralizada. La libertad de investigación, los medios de comunicación independientes, el debate abierto y las elecciones libres son por su naturaleza imprevisibles e incontrolables. Eso hace que recaiga la responsabilidad en el conjunto de los ciudadanos de la esfera política europea.

El modelo social europeo

En los últimos años la Unión Europea ha descuidado, de alguna manera, su misión en pro de una Europa social. La UE debería esforzarse en combinar los planes de bienestar social de los Estados nacionales con las garantías sociales a escala europea. Debería reconciliar la vitalidad de un mercado libre con la seguridad de un modelo social europeo. Además, la UE debe seguir admitiendo legalmente a los que piden asilo por motivos humanitarios y aceptar a los trabajadores inmigrantes por motivos económicos, sin que ello afecte negativamente a los intereses de sus actuales ciudadanos.

Más allá de sus fronteras externas, la Unión Europea tiene que seguir fiel a su compromiso en pro de la educación, del mantenimiento de la paz y del Derecho internacional, de un desarrollo más equilibrado y de una distribución más equitativa de los recursos del planeta, así como de un medio ambiente sostenible, aunque sólo sea porque Europa se juega su propio futuro en todos estos objetivos.

La Academia está especialmente preocupada por el esfuerzo que se realiza a escala mundial para mejorar los servicios de salud y para luchar contra las epidemias. La Unión Europea necesita organismos coordinados que supervisen la propagación de los agentes infecciosos por el mundo, que desarrollen vacunas nuevas, y que ayuden a prevenir y a curar enfermedades contagiosas en cualquier lugar del mundo.

La Academia, por su propia naturaleza, está comprometida con la conservación del patrimonio cultural para esta generación y para las venideras y con el fomento de la diversidad cultural. La UE tiene que apoyar la protección de nuestro acervo cultural en el que se incluyen museos, bibliotecas y archivos, y promover la salvaguardia de los nuevos documentos electrónicos.

Nosotros, los Académicos de la Academia Europea de Yuste representamos a generaciones que nacieron antes que la Unión Europea y que las instituciones de las que procede. Nos regocijamos de sus logros sin parangón y de la insólita fusión voluntaria de Estados-nación soberanos en una entidad que funciona: éste es el auténtico acervo comunitario de la UE, que va mucho más allá de sus reglamentos e instituciones por admirables que estos sean. También nosotros estamos preocupados por

el futuro de Europa y por las dificultades en las que se halla en estos momentos.

La UE ha hecho mucho por conseguir dos de sus objetivos históricos: garantizar la paz y los derechos humanos. Hay un tercero aún pendiente: establecer la justicia social. Esta misión no la pueden cumplir los Estados-nación por separado, sino que exige un compromiso a escala europea.

Por ello esperamos que las generaciones de nuestros hijos y de nuestros nietos continúen construyendo una Europa social y de los ciudadanos, con arreglo a los criterios de legalidad, libertad y democracia, y con un espíritu de apertura, solidaridad y generosidad. Europa no se ha hecho realidad todavía, su futuro entre los demás pueblos del mundo está por definir y, por tanto, la promesa aún no se ha cumplido.



BRONISLAW GEREMEK O LA FUNCIÓN DEL INTELLECTUAL EUROPEO

¿De qué sirve tener en nuestras manos la bandera de la libertad y la democracia si no la izamos cuando es necesario? La oposición que el eurodiputado y miembro de la Academia Europea de Yuste, Bronislaw Geremek, ha manifestado en abril de 2007 contra su propio gobierno, es una buena muestra, en este sentido, de cómo y cuándo la figura del intelectual adquiere el puesto que le corresponde en las sociedades democráticas. La ley del gobierno de Polonia contra la que ha protestado el historiador y pensador demócrata obligaría a buena parte de la sociedad a firmar una declaración en la que aseguran que no colaboraron con los servicios secretos del antiguo régimen comunista.

Esta «rebelión» contra lo que, además de antidemocrático, es un gesto más de totalitarismo por parte del gobierno polaco actual recalca, una vez más, el espíritu libre y de luchador por la libertad de quien, buen conocedor de la historia de la marginalidad y la opresión, vive desde hace décadas dedicado por entero a

desterrar de la historia de Europa aquellos comportamientos persecutorios y totalitarios de épocas pasadas. El propio Geremek ha escrito que «la conquista de la cultura europea reside precisamente en su espíritu de autonomía respecto a la política» algo que sigue pensando y defendiendo por más que su biografía (descendiente de judíos polacos que sufrieron el Holocausto, luego comunista en tanto que antifascista, crítico del comunismo desde los años 60 y, posteriormente, miembro de Solidaridad) se resista a ello.

Quienes hacemos *Pliegos de Yuste* consideramos que su acto constituye no sólo un gesto de valentía sino, fundamentalmente, un ejemplo para los europeos que olvidan con frecuencia el valor del legado europeo y de la paradoja que supone, en palabras de Geremek, el hecho de que la «democracia, por efecto de sus propios principios, genera el peligro autoritario». Por estos motivos su coraje, en este sentido, merece nuestro aplauso y apoyo.

Pliegos de Yuste



MSTISLAV ROSTROPOVICH

IN MEMORIAM

Hizo del violonchelo su santo y seña, y era proverbial su mimo cuando viajaba. En el automóvil, se preocupaba personalmente de que fuese bien seguro; en el avión, con asiento a su lado. Y no era extraño que lo tocara durante el viaje.

Un martes de noviembre, día 3 de, 1998, S. M. la Reina Doña Sofía, su gran amiga, le entregaba la medalla que le distinguía como miembro de la Academia Europea de Yuste en el Palacio de la Zarzuela de Madrid. Estaban presentes, el presidente de la Junta de Extremadura y del Patronato de la Fundación Academia Europea de Yuste, Juan Carlos Rodríguez Ibarra, el Consejero de Cultura y Patrimonio, Francisco Muñoz Ramírez; el Director de la Academia Europea de Yuste, Antonio Ventura Díaz Díaz; el Prior del Monasterio de Yuste, Francisco de Andrés Alonso y el miembro del Patronato José Antonio Jáuregui.

Fue una fiesta de europeísmo que es precisamente lo que quiere subrayar la Fundación Academia Europea de Yuste, pero un europeísmo enlazado con «*el alma, los sentimientos y lo que nos une a los ciudadanos europeos*» dijo entonces el presidente de la Junta, Juan Carlos Rodríguez Ibarra.

Francisco Muñoz leyó el acta de nombramiento de Rostropovich, persona que «encarna de forma definitiva y determinante el objetivo de la Academia», por haber contribuido con su perfil, como el resto de los académicos, a la construcción europea y a la defensa de los derechos humanos». El consejero añadió que «Rostropovich se ha hecho merecedor por ser el mejor violonchelista del mundo y por su biografía de lucha por la libertad y los derechos humanos».

Rostropovich, en su discurso de agradecimiento, afirmó sentirse emocionado, y especialmente porque el galardón de académico se lo hubiera entregado la Reina. También agradeció la designación de que ocupe el sillón denominado Dante Alighieri.

Por la tarde, en la Auditorio Nacional de Música, Mstislav Rostropovich dio un genial concierto interpretando obras de Igor Stravinski, Ernesto Halffter y Antonín Dvůřák.

Desde entonces, su relación con la Fundación Academia Europea de Yuste fue fluida, dentro de las escasas oportunidades que le permitían su atareada vida musical y su dedicación a la defensa de los derechos humanos. En la Academia ocupó el sillón Dante Alighieri. Dos o tres veces estuvo en el Monasterio de Yuste, sede de la Fundación Academia Europea de Yuste y colaboró en la redacción de la Declaración de la Academia sobre el Envejecimiento de la población en Europa, de 2004.

Aparte de un extraordinario concierto que ofreció en el incomparable marco del Teatro Romano de Mérida, los aficionados no se olvidan del espectáculo que dirigió en el Anfiteatro Romano en 1990: el ballet *Romeo y Julieta* de Prokofiev, con Maximiliano Guerra como primer bailarín.

Biografía

Mstislav Leopoldovich Rostropovich, considerado el más grande de los actuales violonchelistas y sucesor de la escuela de Pau Casals, murió en un hospital de Moscú a los 80 años de edad. A lo largo de sus más de 70 años de dedicación a la música recibió las más prestigiosas distinciones internacionales, incluido el Premio

Príncipe de Asturias de la Concordia (1997), que compartió con el violinista Yehudi Menuhin.

Hijo y sobrino de violonchelistas, nació el 27 de marzo de 1927 en Bakú, capital de la antigua república soviética de Azerbaiyán, y a los ocho años ingresó en el Conservatorio de Moscú, donde estudió piano, chelo, composición y dirección.

Allí conoció a los grandes compositores tradicionales rusos y los maestros europeos barrocos, impresionistas y modernos. En 1940 dio su primer concierto, *Concierto número 1 para violonchelo*, de Saint Sæens. En

1951 y 1953 el Gobierno soviético le otorgó el Premio Stalin y, en 1964, el Premio Lenin.

En 1955 se casó con Galina Vishnevskaya, primera soprano del Teatro de la Ópera Bolshoi de Moscú, una de sus más destacadas colaboradoras musicales, lo que le permitió desarrollar las facetas de pianista y director de orquesta.

La pareja, que tuvo dos hijas, Olga y Helena, ofreció recitales por todo el mundo. De 1953 a 1974, Rostropovich enseñó en los Conservatorios de Moscú y Leningrado.



En el extranjero su carrera tuvo un éxito fulgurante y destaca su récord interpretativo de 1968 en el Carnegie Hall de Nueva York, con un total de 30 obras de 24 compositores.

Rostropovich estuvo comprometido con la defensa de las libertades humanas y artísticas en el mundo.

En 1974, coincidiendo con la entrega del Premio anual de la Liga Internacional de los Derechos Humanos, abandonó la URSS y a partir de entonces dedicó gran parte de su tiempo a ofrecer conciertos benéficos.

En 1978 le fue retirada la nacionalidad soviética, que recuperó el 4 de diciembre de 1989, aunque se la devolvieron en 1990, dos años después de regresar a su patria y el 13 de febrero de 1990, tras 16 años de exilio, volvió a tocar en la URSS acompañado por la Orquesta Sinfónica Nacional de Washington: dos recitales en Moscú y otros dos en Leningrado, el primero de ellos con la presencia en el palco de la Reina Sofía y la esposa del presidente Mijaíl Gorbachov, Raisa.

Con el intento de golpe de Estado en la Unión Soviética contra el presidente Gorbachov en agosto de 1991, Rostropovich fue un activo defensor del proceso democratizador oponiéndose a los golpistas y mostrando su apoyo explícito al mismo Gorbachov y a Boris Yeltsin, llegando a ser fotografiado portando una ametralladora. Previamente, en 1989, ya había mostrado su pleno apoyo al proceso de reformas en los países del Este de Europa al tocar el violoncello frente al Muro de Berlín.

Ya reconciliado con las nuevas autoridades rusas, en marzo fue homenajeado en el Kremlin con motivo de su 80 cumpleaños en presencia del presidente ruso, Vladimir Putin, y de más de 500 invitados.

Durante su etapa en el extranjero, Rostropovich residió y trabajó en EE.UU. y Europa. Empezó dirigiendo, entre otras, las orquestas de Boston, Los Ángeles, Chicago y Nueva York, y más adelante orquestas europeas como las de Londres, París y Berlín.

En 1977 aceptó la dirección musical de la Orquesta Sinfónica Nacional estadounidense y, una década después, ofreció ocho conciertos con la Orquesta Sinfónica de Londres con motivo de su 60 cumpleaños.

Tras 17 años, en 1994 abandonó la dirección musical de la Orquesta Sinfónica Nacional de EE.UU. con una gira de despedida por Moscú, San Petersburgo y las capitales de las tres repúblicas bálticas de Lituania, Letonia y Estonia.

Declarado ciudadano del mundo, embajador de buena voluntad de la UNESCO y, desde 2006, representante especial del programa ONUSIDA, el violonchelista viajó por primera vez a España en 1969, visita a la que siguió su recital conmemorativo del X aniversario de la coronación del Rey Juan Carlos I, en 1985.

Viejo amigo de la Familia Real española, en sus conciertos era frecuente la presencia de la Reina. Una de las últimas apariciones con Doña Sofía fue en 2005 en el concierto en el Centro de Canto de Opera que dirige Vishnevskaya en Moscú, con motivo de las bodas de oro del matrimonio.

España, donde estuvo en numerosas ocasiones, le rindió homenajes y distinciones, como los Premios de las Artes de la Fundación Carrera-Carrera (1988), el Internacional de Cataluña (1992), el Príncipe de Asturias de la Concordia (1997) o el Internacional de Artes Escénicas de la Fundación vallisoletana Cristóbal Gabarrón (2002).

Miembro de la Unión de Compositores Soviéticos y de la Academia Europea de Yuste, su «currículum» incluye también la Medalla «al defensor de la libertad de Rusia» (1993), la Orden del Gran Príncipe Gediminas de Lituania de Segundo Grado (1995), la Orden del Mérito Cultural del Principado de Mónaco (1999) y la Orden del Mérito de Rusia (2007). También fue galardonado con la Orden del Mérito Alemán, la Medalla de Oro de la Sociedad Filarmónica Británica, la Legión de Honor de Francia, Premio Lenin, el título de Caballero del Imperio Británico y más de 30 doctorados «honoris causa» de Universidades de todo el mundo.



EL PREMIO CARLOS V 2006 ES «UN ESTÍMULO PARA SEGUIR TRABAJANDO POR EUROPA», ASEGURA HELMUT KOHL

El ex canciller alemán Helmut Kohl recibió el 20 de junio de manos del Rey de España el «Premio Europeo Carlos V» en su edición 2006, en la basílica del Real Monasterio de Yuste. Dicho premio lo concede cada dos años la Fundación Academia Europea de Yuste. Premios anteriores fueron Jacques Delors, Wilfried Martens, Felipe González, Mijail Gorbachov y Jorge Sampaio.

Kohl, emocionado tras recibir el galardón y tras visionar un vídeo que recogía momentos significativos de su vida, aseguró que este reconocimiento se convierte en un estímulo para seguir trabajando en pro de la construcción europea.

Tras entregar el premio a Kohl, Su Majestad el Rey pidió un «esfuerzo renovado» para avanzar en la unidad de Europa, que atraviesa una «etapa compleja», y reivindicó un lenguaje «genuinamente europeo», el del compromiso «en favor de la mayor unidad e integración».

De igual manera, el Rey dio la bienvenida a los nuevos académicos de la Academia Europea de Yuste al cardiólogo español Valentín Fuster, al pensador francés Edgar Morin «Europa no puede ser —dijo— una unidad exclusivamente económica», a la pianista portuguesa María João Pires, al hispanista británico Paul Preston y al escritor italiano Antonio Tabucchi.

Felipe González, que pronunció la *laudatio* destacó el papel de Kohl en la construcción europea e hizo un diagnóstico de lo que Europa necesita. Y remarcó la etapa histórica en la que tuvo la oportunidad de coincidir con Kohl en la denominada por él «Europa galopante», periodo de 1985 a 1995, en la que se pusieron los grandes cimientos modernos de la Europa actual y en la que la visión de los políticos de entonces, en homenaje a Kohl, hicieron que se avanzara en la construcción europea.

