



Jon Juaristi
*Espaciosa
y triste*

**Ensayos
sobre España**



Lectulandia

Escritos a lo largo de un cuarto de siglo, los ensayos de *Espaciosa y triste* versan sobre los orígenes y la historia de la identidad española, que antecede a todas las identidades regionales contemporáneas. Estas no representan la continuidad de pueblos que preexistieron a la nación. Por el contrario, son el resultado de la competencia por el privilegio entre las elites tradicionales, desde finales de la Edad Media hasta la formación del Estado moderno.

En la perspectiva de un liberalismo unitario, se defiende en todos ellos la temprana aparición de la nación histórica y se reivindica una corriente de pensamiento que, desde Cervantes a la generación del 98, ha insistido en la permanencia de una identidad profunda y alejada de todo casticismo, capaz de integrar la diversidad cultural y lingüística de España en pugna continua con los particularismos excluyentes.

Lectulandia

Jon Juaristi Linacero

Espaciosa y triste

Ensayos sobre España

ePub r1.0

Titivillus 22.12.2018

Título original: *Espaciosa y triste*
Jon Juaristi Linacero, 2013

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.0

más libros en lectulandia.com

PRESENTACIÓN

He reunido aquí ensayos y artículos escritos a lo largo de veinticinco años (el primero, de 1987; el último, publicado en 2012). Aparecieron en revistas académicas o publicaciones colectivas que no son de fácil localización o acceso. Todos ellos han sido retocados; en algunos casos para aligerarlos de referencias superfluas y, en otros, para añadirles datos nuevos dignos de tenerse en cuenta, pero en ninguno he enmendado lo sustancial de su contenido. En casi todos ellos he cambiado, simplificándolo, el título bajo el que fueron publicados en su día.

De un modo u otro, todos tratan de la identidad española. Como se comprobará, a pesar de sus diferentes fechas de composición, guardan todos una estrecha relación con los demás. Más estrecha que la contigüidad a que los obliga su presencia en el mismo volumen. No creo, en efecto, que pequen de dispersión. Por el contrario, sospecho que no faltará quien vea reiteraciones obsesivas en lo que no pasa de ser cierta coherencia teórica a la hora de abordar distintos aspectos de una cuestión única: la génesis histórica de una identidad nacional. Y ello implica un número relativamente limitado de temas: mitos de origen, especulaciones sobre la España de antes de España o España primitiva, casticismo y apertura al exterior, mutabilidad de las identidades regionales, entre otros. Es lógica, tratándose de un concierto cuyo programa incluye obras de un solo autor, la recurrencia de motivos melódicos.

No oculto que en el enfoque de estos textos ha sido determinante mi experiencia biográfica, y así, por ejemplo, no se habla en ellos del asunto, hoy candente, de la identidad catalana, lo que en absoluto significa que lo juzgue irrelevante para la de España, pero mi acercamiento al mismo ha sido exclusivamente libresco y no es cuestión de repetir ideas ajenas. No he vivido en Cataluña, y lo deploro. Conozco su historia y su literatura, pero mi posición ante ella es la de un observador externo, y nunca ha sido decisiva para mi visión del hecho nacional español. En cambio, he vivido desde dentro, y muy intensamente, los avatares y contradicciones de la identidad vasca, cuyo peso real en la historia política y económica de España ha sido mucho menor que el de Cataluña, pero que ha contribuido en mayor medida que esta a definir el imaginario de la nación común y a complicarlo con aporías angustiosas. Nunca ha dejado de ser mi circunstancia, en el sentido orteguiano, aunque crea más saludable y prudente vivir lejos de lo que constituyó mi punto geográfico de partida en el acercamiento a lo que Américo Castro llamó «la realidad histórica de España». Una aproximación que implicó desmontar bastantes prejuicios heredados, como el de suponer que la identidad vasca es anterior a la española. A mí me lo legaron mis

antepasados, nacionalistas vascos, pero el propio nacionalismo español ha contribuido lo suyo a mantener la especie, encapsulando a los vascos en una identidad prehistórica. Y luego hay quien se extraña de que pase lo que pasa.

De ahí que haya dedicado parte de los trabajos aquí publicados a mostrar cómo la identidad vasca es un efecto de la formación histórica de la identidad española. España viene antes, los vascos después. Y lo mismo puede decirse de los catalanes, por supuesto. Como vasco, tengo poquísimo o nada que ver con los pastores neolíticos que campaban por lo que después fue Bilbao, si es que había alguno. Menos, mucho menos que lo que me une a un vecino cualquiera de Badalona o de Puertollano. E incluso a uno de Buenos Aires o de México D. F., ciudades que conozco mejor que Barcelona. Por eso he creído conveniente cerrar el libro con sendos capítulos sobre dos escritores de los que aprendí bastante acerca de la mezcla de similitudes y diferencias —del embrollo de lo Otro y lo Mismo— que constituyen el factor principal del desconcierto que suele producir en los españoles el encuentro con Latinoamérica.

El lector advertirá asimismo la deuda que mis indagaciones en el proceloso territorio de las identidades españolas no han saldado todavía con algunos maestros del pasado próximo. En primer lugar, con dos vigorosas plantas de la vegetación del páramo, Julio Caro Baroja y Julián Marías. El magisterio de don Julio fue, en mi caso, directo. A don Julián lo traté muy poco, ya en los años finales de su vida, con ocasión de las reuniones del patronato del Instituto Cervantes. Me habría venido muy bien descubrirlo antes, pero no fue así, y lo siento. Su figura, en la que reencarnó como en nadie aquel generoso espíritu del autor del *Quijote* al que se refirió Cernuda, no dejará de engrandecerse en el futuro. En segundo lugar, con alguien que nunca reconoció discípulos, pero los tuvo en discreta abundancia: Diego Catalán. A la memoria de los tres me gustaría dedicar este libro y

A toda la espaciosa y triste España.

FRAY LUIS DE LEÓN

OBERTURA

IDENTIDAD POLÍTICA, POLÍTICA DE IDENTIDADES

Entre todas las definiciones de identidad, hay solo una pertinente a efectos políticos. El Estado moderno, al contrario que la comunidad tradicional, admite exclusivamente como sujetos de derechos a individuos caracterizados por una sola *relación de pertenencia*. La identidad política, en un mundo de naciones-estado, viene dada por la pertenencia a una nación, es decir, por la *nacionalidad*, siendo las demás relaciones del individuo accesorias y no pertinentes. La comunidad tradicional, por el contrario, disolvía la individualidad en un haz de rasgos que suponían distintas obligaciones y derechos. A cada miembro de la comunidad se le asignaban los suyos en función de una pertenencia plural: a un estamento, a un clan, a una religión, a una comarca, a una clase de edad, a un sexo e incluso a otros como el estado de salud o la pigmentación de la piel. Cada estamento poseía sus propias leyes; cada región, las suyas. Cada comunidad religiosa se regía por sus propias leyes y tenía sus propias autoridades. Un noble no podía ser juzgado por los mismos tribunales que tenían jurisdicción sobre la plebe. Los delitos de cristianos o judíos eran juzgados y castigados por las autoridades de la religión correspondiente, y su propia condición de delito se definía por las normas de cada confesión. Leprosos y locos eran excluidos de la comunidad, confinados en lazaretos, expulsados al desierto o entregados en barcas a las supuestas virtudes lustrales de los ríos. Ser de piel demasiado clara (o demasiado oscura), albino o negro, podía privarle a uno de derechos disfrutados por sus vecinos de color considerado *normal* o aceptable y amargarle así la vida.

Las identidades tradicionales, en sociedades caracterizadas por los privilegios, son complejas. La identidad moderna, regida por el principio de *isonomía*, es simple y unívoca. Se es o no se es ciudadano español, francés, británico o brasileño. Me refiero, claro está, a la identidad considerada desde un punto de vista político, que es la única que nos ayuda a entender qué pasa con los nacionalismos. Prescindo, por tanto, de otros enfoques posibles (entre ellos, del etnológico y el lingüístico, a los que recurren a menudo los nacionalistas para argumentar sus demandas). Como se verá, las definiciones de identidad construidas desde presupuestos no estrictamente políticos carecen de consistencia cuando tratamos de las identidades nacionales.

Aunque la tendencia general de los Estados modernos sea la de reducir la identidad de sus ciudadanos a la pertenencia a la nación, debe tenerse en cuenta que todas las naciones-estado realmente existentes han atravesado fases en que se tuvieron en cuenta otros criterios. Ningún Estado moderno nació encarnando ya la pureza absoluta del modelo que terminó por imponerse. El sufragio universal solo se

hizo extensivo a las mujeres desde comienzos del siglo pasado. Los negros del sur de los Estados Unidos solo alcanzaron la plenitud de sus derechos cívicos un siglo después de su emancipación de la esclavitud, y los de Sudáfrica los adquirieron hace tan solo un par de décadas, tras una auténtica guerra civil. Los católicos de Irlanda del Norte, como antes de ellos los protestantes de la República de Irlanda, vieron menoscabados sus derechos por administraciones públicas hostiles a sus credos respectivos. Hablamos en todos estos casos de Estados que se consideraban democráticos.

Ahora bien, la impugnación de los actuales Estados por parte de los actuales nacionalismos secesionistas no se lleva a cabo en defensa de una ampliación o consolidación de la isonomía (derechos iguales para todos los ciudadanos) sino, precisamente, reclamando la excepcionalidad de antiguas identidades tradicionales incompatibles con el principio de igualdad ante la ley. Los secesionismos de nuestro tiempo implican una política de identidades, entendiendo por tal la irrupción, casi siempre violenta, de alternativas identitarias múltiples en oposición a la identidad nacional única como fundamento de la igualdad de derechos. Así lo describe Mary Kaldor:

Al decir política de identidades, me refiero a la reivindicación del poder basada en una identidad concreta, sea nacional, de clan, religiosa o lingüística. En cierto sentido, todas las guerras implican un choque de identidades: británicos contra franceses, comunistas contra demócratas. Pero lo que quiero decir es que, antes, esas identidades estaban vinculadas a cierta noción del interés del Estado, o a algún proyecto de futuro, a ideas sobre la forma de organizar la sociedad. Por ejemplo, los nacionalismos europeos del siglo XIX o los nacionalismos poscoloniales se presentaban como proyectos emancipadores para construir una nación. La nueva política de identidades consiste en reivindicar el poder basándose en etiquetas; si existen ideas sobre el cambio político o social, suelen estar relacionadas con una visión nostálgica e idealizada del pasado. Se suele afirmar que la nueva oleada de política de identidades no es más que un retroceso al pasado, la reaparición de nuevos odios que estaban bajo control durante el colonialismo y la guerra fría. Si bien es cierto que las narrativas de la política de identidades dependen de la memoria y la tradición, también es verdad que se «reinventan» aprovechando el fracaso o la corrosión de otras fuentes de legitimidad política: el desprestigio del socialismo o la retórica de la primera generación de dirigentes poscoloniales. Tales proyectos políticos retrógrados surgen en el vacío creado por la ausencia de proyectos de futuro. A diferencia de la política de las ideas, que está abierta a todos y, por tanto, trata de ser integradora, este tipo de política de identidades es intrínsecamente excluyente y, por tanto, tiende a la fragmentación^[1].

Como la política de identidades se dirige frontalmente contra el Estado y el principio de isonomía, niega la identidad nacional como sustento de derechos y reclama, en lugar de ello, los supuestos derechos de las identidades étnicas; es decir, de grupos definidos por rasgos accesorios desde el punto de vista de la identidad política, como la lengua o la religión. Las reclamaciones de este tipo son esgrimidas no tanto por su significado literal o intrínseco (esto es, por la conveniencia o necesidad de cultivar una lengua determinada privada de reconocimiento oficial, de salvar unas expresiones culturales amenazadas o de garantizar la libertad de culto) como por su eficacia en cuanto factores de deslegitimación del Estado. Así se da frecuentemente la paradoja de líderes o fundadores de movimientos nacionalistas que

nunca han hablado la lengua que dicen defender, ni han participado de la cultura o etnocultura de la que se sienten o dicen sentirse herederos, ni practican la religión que afirman profesar. Las identidades etno-nacionalistas no se basan en la posesión de unos rasgos objetivos, sino en el rechazo de la identidad política promovida por la nación-estado. Muchos de los que se dicen nacionalistas no habrían sido admitidos en el seno de las comunidades tradicionales que vindican. Es más, la condición de posibilidad de su nacionalismo deriva del hecho de que tales comunidades alternativas a la nación ya no existen. Una comunidad nacionalista no es una comunidad tradicional, sino un sector de la población movilizado contra el Estado. Su identidad se extrae de la movilización misma, y no de realidad alguna preexistente de carácter etnocultural, lingüístico o religioso. En otras palabras, un nacionalista del Antiguo Régimen, es decir, un nacionalista de la época romántica, que buscaba crear un Estado nacional contra un Imperio o una monarquía absoluta, y que era por lo general un intelectual de extracción urbana, podía reivindicar activamente los rasgos objetivos definitorios de la identidad subalterna que quería convertir en eje de su proyecto de emancipación nacional, sin perder por ello su credibilidad. Podía, por ejemplo, cambiar su traje burgués por la vestimenta tradicional de los campesinos sin que se rieran de él, porque en aquella época los campesinos no solían ser nacionalistas, pero vestían prendas tradicionales distintas de las que llevaban los burgueses. Podían escribir gramáticas y componer diccionarios para normalizar los idiomas vernáculos o publicar recopilaciones de cuentos y canciones populares sin caer en el descrédito, porque los campesinos hablaban aún vernáculos no normalizados y cantaban las canciones que habían aprendido de sus abuelos analfabetos. La situación de estos nacionalistas decimonónicos era, salvando las distancias, semejante a la de aquellos burgueses revolucionarios de comienzos del pasado siglo que se *desclasaban*, adoptando el modo de vida de los proletarios cuando aún había proletarios. Hoy, actitudes como aquellas parecerían carnavalescas, lo que explica que los nuevos nacionalistas no cultiven, o lo hagan en muy escasa medida, el disfraz étnico. Hace medio siglo, los fundadores de ETA denostaban al Partido Nacionalista Vasco que impulsaba grupos de danzas tradicionales y romerías campestres, estigmatizando como aldeanismo o folklorismo absurdo estas y otras actividades similares. Los paramilitares serbios que intervinieron en la guerra de Bosnia vestían uniformes de confección casera que imitaban la indumentaria de los *chetniks* de la Segunda Guerra Mundial, tocándose con gorros negros de piel de cordero como los que habían llevado los guerrilleros nacionalistas del general Draza Mihailovic que combatieron a la vez contra nazis y partisanos comunistas. El más conocido de sus jefes, el tristemente famoso Zeljko Radnjatovic, *Arkan*, acudió a su boda disfrazado de oficial serbio de la Gran Guerra, con una cruz ortodoxa de oro sobre la guerrera y una amplísima capa. Era ya una excepción residual. Los grupos paramilitares que, tras su muerte, pillaron y asesinaron en Kosovo durante la guerra de 1999 habían abandonado ya la guardarropía nostálgica y vestían escuetas ropas de

camuflaje, como sus homólogos enemigos de la parte albanesa, los miembros del UCK. El corresponsal de *Pravda* en la guerra civil española, Mijail Koltsov, quedó pasmado al ver, en Bilbao, las columnas de milicianos nacionalistas vascos —*gudaris*— que partían hacia el frente con impolutas camisetas blancas y boinas azules, como aldeanos endomingados. Parecía, ironizaba Koltsov, que quisieran ofrecer un blanco seguro al enemigo. Los activistas del actual nacionalismo visten hoy con una monótona regularidad. La suya es una vestimenta globalizada de la que casi todo rastro de identidad étnica ha desaparecido: zapatillas deportivas, chándales, tejanos, camisetas, pasamontañas y capuchas bajo las cuales sería imposible adivinar si el rostro que se oculta así a la vista es el de un *abertzale* o de un miembro de *Hamas*.

Los nacionalistas románticos creían en el mito de la unicidad de las culturas. Pensaban, como Herder, que cada lengua determinaba una visión del mundo absolutamente única y que cada comunidad lingüística producía una cultura que nada tenía que ver con las demás. El principio de las nacionalidades —cada comunidad cultural debe tener un Estado propio— preveía un mundo dividido en naciones cultural y lingüísticamente homogéneas. Un mosaico de teselas de colores puros y distintos. Pero el positivismo, que fomentó los estudios comparativos en lingüística, literatura y folklore, destruyó muy pronto esa ilusión de originalidad. Para los nacionalistas románticos, el folklore constituía la más genuina expresión del *Völkgeist*, el alma nacional distintiva. Los positivistas descubrieron que nada es más universal y aburridamente compartido que la música o la literatura folklórica. En cierto sentido, el estructuralismo del siglo xx supuso la culminación del positivismo: las lenguas y las culturas particulares solo representan variantes fenoménicas de estructuras profundas del espíritu que son las mismas en todas las latitudes. Aunque los nacionalistas se resisten a aceptar tan desoladora conclusión, esta se impone con la fuerza de lo evidente a quien ahonda un mínimo en el estudio comparativo de los productos de la imaginación humana. Si los nacionalistas hubieran leído a Silone, sabrían, como este, que todas las culturas campesinas se parecen más entre sí, por muy lejanas que se hallen unas de otras, que a las culturas urbanas de sus respectivas regiones. La identidad campesina es transversal: atraviesa geografías y lenguas distintas, no reconoce fronteras, como adivinó, además de Silone, Pasolini. De hecho, esto explicaría que, en los orígenes del nacionalismo, los campesinos fueran los más reacios a dejarse ganar por dicha ideología y le opusieran una resistencia a menudo enconada, como sucedió en la Vendée, en el Tirol, en Sicilia o en Vasconia, reductos europeos del Antiguo Régimen. Se asistía con frecuencia a situaciones embarazosas cuando intelectuales urbanos de clase media que apenas balbuceaban los dialectos vernáculos se disfrazaban de campesinos para pronunciar arengas patrióticas en aldeas remotas donde se les escuchaba con fría indiferencia, si no con rencor. El hombre del campo detestaba al de la ciudad. Este tipo de situación se convirtió, de hecho, en uno de los motivos cómicos más difundidos en la literatura de la modernidad. Lo encontramos en Huysmann, en Unamuno, en Carlo Levi, en Flann

O'Brien. La *nacionalización de los campesinos*, expresión acuñada por Eugen Weber, constituye un fenómeno siempre posterior al triunfo político del nacionalismo en las ciudades y un índice seguro de desestructuración de las comunidades rurales y de sus sistemas de identidades complejas.

Lo que significa, entre otras cosas, que los elementos reivindicados contra la nación-estado por los nuevos nacionalismos carecen de la funcionalidad necesaria para articular identidades alternativas. La lengua que los nacionalistas oponen a la lengua «del Estado», o bien ha dejado de hablarse (en ocasiones hace varios siglos, como el *córnico* que reivindican los nacionalistas «célticos» de Cornwall), o se halla en puertas de su extinción, o sobrevive en un clima de invernadero gracias a la financiación con fondos públicos de carísimos e ineficaces procesos de normalización lingüística, cuyo resultado más espectacular no suele ser la revitalización del idioma, sino la aparición de extensas corporaciones profesionales de especialistas en ingeniería social o sociolingüística que, existencialmente comprometidos con las reclamaciones nacionalistas, dedican sus energías a minar la legitimidad del Estado que los mantiene, como sucede en España sin ir más lejos. Algo parecido puede afirmarse de la defensa de culturas identitarias alternativas. Se trata, por lo general, de conjuntos desarticulados de elementos procedentes de un folklore desfuncionalizado sobre los que operan los expertos en cachivaches etnológicos, otros infatigables nacionalistas que viven del presupuesto del Estado. La reivindicación de identidades etnorreligiosas incide en sociedades fuertemente secularizadas (la Yugoslavia poscomunista podría ser un ejemplo perfecto) donde los templos de las distintas confesiones, una vez pasados los momentos de antagonismo sangriento, vuelven al abandono que conocieron antes del sarampión nacionalista.

Todo ello quiere decir que la reivindicación de lenguas y culturas alternativas a las de la nación-estado constituye, a lo sumo, un factor ornamental de la política de identidades. Los nuevos nacionalismos fabrican un espejismo de identidad mediante una retórica circular. Reclaman poder en nombre de un sujeto colectivo —la comunidad nacionalista— cuya identidad, en teoría, es negada por el Estado nacional. Pero, puestos a definir tal identidad, incurren inevitablemente en la tautología: el nuevo nacionalismo no reconoce otra identidad legítima que la identidad nacionalista, cuyo único rasgo verdaderamente definitorio consiste en su oposición a la identidad política promovida por el Estado (es decir, a la mera relación de pertenencia a la nación, base de los derechos del ciudadano). La diferencia entre los nuevos nacionalismos y los que, contra el Antiguo Régimen, dieron origen a los Estados modernos estriba en que, como sostiene Mary Kaldor, aquellos no mantienen proyecto alguno diferente de la acumulación de poder en manos de una clase parasitaria que pretende vivir de los recursos (o de los restos) del Estado nacional.

PRELUDIOS VASCOS

LAS ALJAMAS VACÍAS

Los exilios y las diásporas modifican las identidades de los que se quedan. Esto, que está comprobado en tantos casos de sociedades contemporáneas (desde la Irlanda de la Gran Hambruna hasta los palestinos actuales), no es menos cierto en otras del pasado, y resultaría interesante reflexionar sobre las consecuencias que tuvo para la posterior convivencia de los españoles el hecho de que cerca de ciento cincuenta mil de ellos fueran obligados a abandonar su país en virtud del edicto de expulsión de 31 de marzo de 1492 porque su religión no era la misma que la de la mayoría de sus coterráneos ni, sobra decirlo, la de la monarquía dual y católica surgida de la Concordia de Segovia. Así como la ablación de un miembro produce en el conjunto del organismo deformaciones compensatorias, así como el miembro amputado puede conservar incluso, durante un tiempo más o menos largo, una presencia fantasmática en la representación mental que el individuo se hace de su propio cuerpo, el destierro de la comunidad judía produjo en quienes se quedaron reacciones tales como la exacerbación fanática de la ortodoxia católica, una obsesión enfermiza por la limpieza de sangre, la suspicacia y, en general, la hostilidad hacia las tareas intelectuales. Escamoteados del espacio, los judíos siguieron gravitando sobre el tiempo histórico de España y sobre la memoria de sus gentes como la perpetua amenaza de una ascendencia indeseable cuyo eventual descubrimiento podía atraer sobre cualquier honrada familia de comedores de puerco la inquina del vecindario y, si no la persecución abierta, al menos una ominosa vigilancia por inquisidores y malsines. Pero no trataré aquí del destino de los conversos y su descendencia, sino de cómo la expulsión de los fieles a la vieja religión afectó —y sigue hoy haciéndolo— a la totalidad de los españoles, con independencia de sus orígenes judíos, mudéjares o cristianos. Lo que podríamos llamar el *síndrome de las aljamas vacías* no es otra cosa que la persistencia de un complejo de actitudes antijudías y antisemitas en una sociedad sin judíos. Me limitaré a examinar la influencia de dichas actitudes en la formación del nacionalismo unitario español y de uno de sus subproductos, el nacionalismo vasco.

No ignoro que esta limitación dejará fuera otros aspectos de enorme importancia. Es indudable, por ejemplo, que la expulsión de los judíos instituyó el modelo básico para el tratamiento de la disidencia, ya fuera esta religiosa o política, que, con escasas excepciones, se aplicaría durante los siglos posteriores: expulsión de los moriscos en 1609, exilio de los afrancesados en 1814, de los liberales en 1823, de los republicanos en 1939, sin mencionar los «otros exilios» (el de las minorías reformistas durante los siglos XVI al XIX, la expulsión de los jesuitas en 1767, los exilios demócrata y carlista

tras las revueltas y guerras civiles del XIX). Nada tiene de extraño, pues, que la expulsión de los judíos haya adquirido el carácter de símbolo omnicomprensivo y casi arquetípico de la intolerancia a la española ni que poetas como León Felipe o Salvador Espriú, por citar los casos más conocidos, recurrieran a ella para referirse a la España peregrina o al exilio interior durante el franquismo. Aunque, como queda dicho, no me ocuparé de estos asuntos, espero que lo que sigue pueda contribuir a su mejor comprensión.

Cabe preguntarse, en primer lugar, cuál fue la verdadera causa de la expulsión de los judíos, pues las explicaciones de la misma en clave legendaria (la psicosis persecutoria del príncipe heredero, don Juan) o economicista (la codicia despertada en la nobleza por las supuestas riquezas de los judíos) no parecen demasiado satisfactorias. La hipótesis que propongo parte de la constatación historiográfica de que *a)* la época dorada de la convivencia intercastiza en la España medieval fue aquella en que se dio una mayor dispersión de poderes (feudales, eclesiásticos, municipales) y *b)* que la intolerancia religiosa fue en aumento a medida que la monarquía reforzaba su posición concentrando los poderes periféricos y los reinos cristianos peninsulares, en especial Castilla y Aragón, iban estrechando su relación mediante uniones dinásticas y sistemáticas alianzas matrimoniales. Así pues, a título conjetural, sostengo que los judíos españoles fueron obligados a elegir entre la conversión al cristianismo y el destierro por razones teológico-políticas. Dicho de otro modo, el Estado autoritario surgido de la unión de las coronas aragonesa y castellana en los Reyes Católicos, del sometimiento por estos de la nobleza y de la unidad territorial tras la conquista del reino de Granada, vio en la religión judía una amenaza para sus pretensiones de legitimidad. Porque, en efecto, no era ya solo que al negar la divinidad de Cristo los judíos rechazasen la posibilidad de una legitimación cristiana del poder político, sino que el Antiguo Testamento denegaba radicalmente cualquier legitimación trascendente a la monarquía. Las palabras de Yahvé a Samuel ante la petición a este de un rey por los hebreos no dejan margen de duda alguno acerca de cuál era la posición judía respecto a la monarquía de derecho divino: «Atiende a la voz del pueblo en todo lo que te digan, pues no te recusan a ti, sino que a mí es a quien rechazan para que no reine sobre ellos» (*Samuel*, 8,7). Mientras los monarcas medievales, siguiendo la antigua tradición germánica, basaron su legitimidad en funciones de caudillaje militar y arbitrio *inter pares*, no hubo contradicción entre dicha concepción del poder y la Ley judía. Pero la adopción por la nascente monarquía absoluta de la teoría del origen divino de la realeza que los teólogos cristianos fundamentaban en pasajes del Nuevo Testamento (*Juan*, 19, 11; *Romanos*, 13, 1-7) convirtió a la religión de Moisés en una doctrina potencialmente subversiva. En la medida en que el nuevo orden consiguió legitimarse (es decir, en la medida en que logró el asentimiento y la conformidad de la mayoría cristiana), se vio en la comunidad judía el *enemigo interno* de la nación.

Con todo, la expulsión de los judíos no garantizó, ni mucho menos, la homogeneidad ideológica pretendida por la monarquía y, dada la presión que implicaba la amenaza del destierro para obtener la conversión, los conversos concitarían en adelante la desconfianza de la casta cristiano-vieja. Se ha escrito tanto sobre las situaciones conflictivas por las que atravesaron los descendientes de aquellos bajo el Antiguo Régimen que no creo necesario añadir nada más al respecto. Habría que recordar, no obstante, que entre los estamentos de la sociedad española solo uno, los campesinos, se halló exento de sospechas de criptojudasismo. Pocos ignoraban que la vieja nobleza castellana había desaparecido durante las guerras civiles del siglo XIV y que fue reemplazada por linajes «de mercaderes» (lo que valía decir «de conversos»). El propio rey Católico tenía un abolengo no demasiado *limpio*. No fue en absoluto exagerada, en tal sentido, la afirmación de Hernando de Huesca ante el tribunal de la Inquisición de Cuenca en 1525: «Toda la flor de Castilla viene de casta de judíos». De ahí la preocupación obsesiva por la genealogía durante los siglos XVI y XVII. Las familias de la alta nobleza consiguieron, mal que bien, ocultar a sus antepasados más incómodos y hacer remontar sus orígenes a godos e incluso romanos gracias a una legión de falsarios que las proveyó de crónicas, tratados genealógicos y otros documentos probatorios por supuesto apócrifos. En los niveles más bajos de la nobleza se dio un tráfico semiclandestino de ejecutorias; se crearon blasones de un día para otro y, en fin, fue cobrando realidad el tópico de los *hidalgos cansados* o *cansinos*, empeñados en mantener sus pretensiones de linaje limpio contra lo que era opinión general: los pretenciosos hidalgüelos profusamente satirizados en la novela picaresca y la comedia aureosecular.

Como observó en su día José Antonio Maravall, en la España de los Austrias, «aunque las dos hagan falta para una estimación social favorable, hay que distinguir siempre *sangre limpia* y *sangre noble* (la primera responde a una terminología de estructura de castas, y la segunda de estructura estamental^[1])». En tal sentido, los súbditos vascos de la monarquía hispánica constituyen una excepción a la regla, un tipo híbrido que se atribuye ambas características, no sin escándalo por parte de los demás españoles, pues, aun desempeñando los oficios mecánicos más viles, un vasco —un «vizcaíno», como genéricamente se los denominaba— nunca dejaba de alardear de *hidalguía*. El origen de esta «nobleza universal» de los vascos, que Maravall prefiere llamar «hidalguía étnica», con ser incierto, no debe remontarse mucho más allá de las primeras codificaciones forales vascas del siglo XVI. Puede que provenga de una concesión real de hidalguía, en tiempos de Enrique IV, a quienes se integraron en las Hermandades de las villas vascas para luchar contra los viejos linajes feudales. En todo caso, esta hidalguía étnica no llevaba aparejada explícitamente la limpieza de sangre, por más que los tratadistas vascos del Antiguo Régimen sostuvieran, con una nada rara unanimidad, que una cosa suponía la otra por tratarse de una nobleza de origen, no concedida por los reyes, sino poseída en virtud de la mera pertenencia a la comunidad vasca (definida precisamente por su ausencia de contaminación con otras

comunidades o pueblos). Fue un tratadista tardío, el jesuita guipuzcoano Manuel de Larramendi, quien mezcló ambos conceptos en una fórmula que se haría proverbial. En su *Corografía de Guipúzcoa*, publicada en 1754, se refiere así a la nobleza de sus paisanos: «¿Cómo han de ser todos nobles? —Yo se lo diré: viniendo todos de un origen noble y de sangre limpia de toda raza de judíos, de moros y moriscos, de negros y mulatos, de villanos y de pecheros^[2]».

Es asimismo imprecisa la aparición de un antijudaísmo específicamente vasco. Está suficientemente atestiguada la existencia de importantes aljamas en villas y ciudades de Álava y de Vizcaya durante la Edad Media, sin que haya noticia de conflictos graves entre sus moradores y sus vecinos cristianos. Mi maestro Diego Catalán, sin duda el mejor conocedor de la cronística medieval castellana, sugería dos explicaciones de la aparición de aquellas dignas de ser tenidas en cuenta: según la primera, el prurito de pureza racial de los vascos pudo tener su origen en la pugna entre los Consulados de Burgos y Bilbao por el control del comercio de la lana de Castilla. Los vascos habrían hecho valer su condición de cristianos viejos frente a Burgos, ciudad dominada por linajes de conversos. La segunda explicación parece aún más plausible: con el argumento de la limpieza de sangre, los vascos habrían intentado desplazar a los conversos de los puestos burocráticos de la Corte en provecho de una multitud de segundones «vizcaínos» que se lanzó al copo de empleos en la administración de los Austrias. Se me ocurre, no obstante, una tercera hipótesis: la nivelación estamental producida por la nobleza universal o hidalguía étnica que se impuso tras la crisis bajomedieval habría planteado un problema de incompatibilidad de dos sociedades no estamentales sobre el mismo territorio, la vasca y la judía. Se corría el riesgo de que los vascos fueran percibidos como judíos en el exterior del país, de modo que la mayoría cristiana optó por afirmar su condición de raza sin mezcla, al tiempo que expulsaba de los territorios vascos a las comunidades judías (lo que las Juntas de Guipúzcoa y las del Señorío de Vizcaya hicieron antes incluso de la expulsión general de los judíos del reino de Castilla: los guipuzcoanos, antes de 1482, y los vizcaínos en 1486. Los judíos de Álava marcharían al exilio en 1492). A estas expulsiones se añadió la prohibición de avecindarse en dichos territorios a los conversos; es decir, la imposición de unos estatutos territoriales de limpieza de sangre, que fueron recogidos en las codificaciones forales del siglo XVI. Mediante estas medidas, mucho más rigurosas que en otras partes de Castilla, los vascos se convertían en una especie de grado cero de la pureza castiza cristiano-vieja.

Hacia fines del siglo XVI, los segundones vascos habían conseguido instalarse masivamente en los despachos de la Corona castellana, tanto en la península como en América, tras expulsar a los funcionarios de origen converso. Fue precisamente uno de estos segundones, Esteban de Garibay y Zamalloa, cronista de Felipe II, quien proporcionó a los suyos el mito o la leyenda, si se prefiere, sobre la que los vascos sustentarían sus pretensiones de nobleza racial. Según Garibay, el vascuence habría

nacido en la división lingüística de los constructores de la Torre de Babel, y sus primeros hablantes, acaudillados por Túbal, hijo de Jafet y nieto de Noé, habrían llegado a la península ibérica, en la que fundaron un reino antes de que cualquier otro pueblo hubiese puesto los pies en su suelo. De la identificación de los vascos con los primeros españoles (y posteriormente con los iberos) fue primer responsable el cronista Garibay, cuyas mixtificaciones fueron alentadas por los Austrias españoles, herederos del proyecto unitario de los Reyes Católicos. Como escribió al respecto Julio Caro Baroja, «se quiso buscar en los albores de la Historia un precedente de unidad en la “corona tubalista”, digámoslo así. Cada cual barrió para adentro^[3]».

Contando con el amparo oficial, las tesis de Garibay fueron recogidas y repetidas hasta el aburrimiento por los cronistas y tratadistas vascos del Antiguo Régimen. Si alguna oposición encontraron, fue, en conjunto, insignificante. Es cierto que las pretensiones nobiliarias de los «vizcaínos» pasaron a ser uno de los tópicos literarios de carácter cómico más celebrados de la época, pero su misma comicidad restaba virulencia a la crítica. Algo de esto sucedió con *El Búho Gallego*, un divertido libelo de comienzos del siglo XVII atribuido al conde de Lemos en que se imputa a los vascos ascendencia judía. He aquí, en palabras de un historiógrafo actual, un brevísimo resumen de su tesis: «El nombre de Vizcaya viene de *bizcaínes*, nombre impuesto a sus habitantes por el emperador Tito. Eran judíos vencidos, indultados de la muerte por el mismo emperador y que se mantuvieron en sus montañas porque nadie les admitía en otro lugar. Conservaron la ley de Moisés, su mezquita y rabí o sacerdote, como lo prueban los nombres de Amezqueta y Fuenterrabía^[4]». El conde de Lemos parodiaba magistralmente el método de Garibay y de sus seguidores. Partiendo de una hipótesis tan improbable y absurda como la del cronista, aducía como argumentos probatorios de la misma unas interpretaciones descabelladas de la toponimia. Pero, repito, *El Búho Gallego* fue una excepción. La inmensa mayoría se plegó a las patrañas de Garibay y secuaces, tanto más cuanto era relativamente fácil probar hidalguía apelando a un supuesto origen «vizcaíno» del apellido familiar. Un ejemplo entre muchos que bien podría servir para ilustrar este extremo es el de la familia de sor Juana Inés de la Cruz, la poetisa novohispana, cuyos ancestros canarios, según demostró Antonio Alatorre, «vizcainizaron» convenientemente el apellido Asbaje o Asuaje, permitiendo así que la escritora se vanagloriase de una ascendencia vasca que nunca tuvo y que la facultaba para reclamar *nobleza originaria*.

El sentimiento antijudío —y el prejuicio anticonverso de él derivado— fue, pues, el elemento que dio cohesión a la nación española desde el surgimiento de la monarquía absoluta hasta la quiebra del Antiguo Régimen. Conviene recordar una distinción establecida por Hannah Arendt: «El antisemitismo, una ideología secular decimonónica —cuyo nombre, aunque no su argumentación, era desconocido hasta la década de los años setenta de ese siglo— y el odio religioso hacia los judíos, inspirado por el antagonismo recíprocamente hostil de dos credos en pugna, es

evidente que no son la misma cosa; e incluso cabe poner en tela de juicio el grado en que el primero deriva sus argumentos y su atractivo emocional del segundo^[5]». Hannah Arendt ha señalado asimismo la coincidencia histórica de la crisis del Estado-nación europeo y del ascenso de los movimientos antisemitas. Solo cuando los vínculos nacionales comienzan a relajarse, cuando la nación se divide, aparecen los judíos como un grupo supranacional de interés enfrentado a los intereses de las naciones concretas; es decir, como un grupo antinacional. Los nacionalismos de base etnicista, fundamentados en la homogeneidad racial y en el *Völkgeist*, perciben las características diferenciales del grupo considerado antinacional como rasgos biológicos y culturales distintos y contrapuestos a los comúnmente aceptados como definitorios de la nacionalidad en cuestión. El grupo antinacional (entiéndase, el grupo que los nacionalistas designan como antinacional) se presenta entonces como una etnia diferente o, más exactamente, como una *etnia prostituida*^[6]. Pero ¿qué sucede en aquellos Estados nacionales en que no existe una minoría cultural o religiosa a la que endosar dicho papel? ¿Qué ocurrió en España en la época de crisis del Estado-nación, cuando ya hacía tiempo que los estatutos de limpieza de sangre habían perdido toda vigencia y los descendientes de los conversos eran indistinguibles en la masa de la población, toda vez que se habían asimilado por completo a ella? En otras palabras, ¿qué ocurrió cuando las fronteras entre castas se borraron, al advenimiento de la sociedad de clases? ¿Quiénes ocuparon entonces las aljamas vacías de la imaginación española?

Es necesario definir, ante todo, los términos en que se dio en España la ruptura del pacto nacional (o protonacional, si queremos ser más exactos). Este, como hemos visto, se sustentaba en la unidad católica del pueblo y en su correlato negativo, el antijudaísmo. El proceso de secularización de la categoría política, iniciado tímidamente con la aparición del concepto de soberanía nacional en las Cortes de Cádiz (1810-1812), dividió a los españoles en dos bandos inconciliables, tradicionalistas y liberales, las dos Españas de las que hablaría Antonio Machado. Los tradicionalistas nunca tuvieron dudas acerca de quiénes encamaban la Antiespaña: los liberales eran la *antinación*. Si no judíos por nacimiento, venían a serlo por afinidad ideológica. La derecha española, hasta el final del franquismo, no se cansó de agitar el espantajo del contubernio judeomasónico para descalificar a sus adversarios. Desde el lado del liberalismo no sucedió otro tanto. Los liberales jamás negaron a los reaccionarios la condición de españoles. No los anatemizaron como antinación, aunque los combatieran en el terreno político y, con frecuencia, en el militar. El liberalismo español no fue antijudío ni antisemita. Resulta conmovedor, todavía hoy, leer ciertos artículos de Clarín, de Bonafoux o de Emilia Pardo Bazán sobre el juicio y la condena en Francia del capitán Dreyfus. Incluso Baroja, el Baroja anterior a los peligrosos coqueteos con las teorías racistas, adoptó una actitud claramente *dreyfusard* ante el ruidoso *affaire*^[7]. Pero, indirectamente, los

intelectuales liberales del fin de siglo contribuirían a realimentar el síndrome de las aljamas vacías.

En ningún momento renunció el liberalismo español a fundamentar su proyecto nacional (marcadamente unitarista) en consideraciones de carácter historicista. Los diputados liberales de Cádiz invocaron las antiguas libertades comunales castellanas y los fueros vascos como precedentes históricos de la Constitución. Por su parte, los tradicionalistas apelaban a los mismos ejemplos, pero como «derechos históricos» preconstitucionales y anticonstitucionales a la vez. Imbuido de una visión teológica de la Historia, el tradicionalismo oponía las viejas libertades forales, como «libertades concretas», a la libertad «abstracta» del liberalismo. La ideología liberal española del siglo XIX fue historicista: la tradicionalista, sencillamente pasatista. La contradicción entre ambas podría plantearse en términos de progreso contra reacción. Sin embargo, en la década final del siglo XIX, los presupuestos ideológicos del nacionalismo liberal variaron sensiblemente.

La crisis del Estado en la Restauración fue simultánea a la culminación del proceso de construcción del Estado-nación liberal. A efectos jurídicos, este puede considerarse concluido en 1889, con la promulgación del Código Civil unitario. En torno a esta fecha se gestan los primeros movimientos políticos de sesgo nacionalista en Cataluña y el País Vasco: la Lliga catalana se funda en 1887; el Partido Nacionalista Vasco en 1894. Ante el cuestionamiento del Estado-Nación que ambos movimientos representan, el nacionalismo liberal reacciona con un nuevo planteamiento ideológico. Puede afirmarse que entre el fin del siglo XIX y la guerra civil de 1936-1939 el nacionalismo liberal tomó un sesgo problemático, dejando de concebir la nación española como resultado de un desarrollo histórico lineal, para reconocer la existencia de una contradicción interna permanente, inherente a —y casi podríamos decir *constitutiva de*— la realidad nacional. El texto fundacional de esta corriente, de este «nacionalismo problemático», fue *En torno al casticismo*, de Miguel de Unamuno; es decir, los cinco ensayos que Unamuno publicó en *La España Moderna* entre febrero y junio de 1895. El escritor vasco tenía conciencia de que con ellos había inaugurado un género: el ensayismo regeneracionista o el género del «problema de España». Como afirmaba siete años después, en el prólogo a la edición en libro de los mencionados ensayos, «posteriores al trabajo que aquí reproduzco son el *Idearium español*, de Ganivet; *El problema nacional*, de Macías Picavea; las más de las investigaciones de Joaquín Costa; *La moral de la derrota*, de Luis Morete; *El alma castellana*, de Martínez Ruiz; *Hampa*, de Rafael Salillas; *Hacia otra España*, de Ramiro de Maeztu; *Psicología del pueblo español*, de Rafael Altamira...»^[8]. Con *En torno al casticismo* desaparece el historicismo optimista del nacionalismo decimonónico. El pasado —viene a decir Unamuno— forma parte del presente. La «tradición eterna», no la invocada por los tradicionalistas sino la ignorada por estos y por sus adversarios liberales, es el meollo mismo del presente histórico: «Porque al hablar de un momento presente histórico se dice que hay otro que no lo es, y así es en

verdad. Pero si hay un presente histórico es por haber una tradición del presente, porque la tradición es la sustancia de la Historia. Esta es la manera de concebirla en vivo, como la sustancia de la Historia, como su sedimento, como la revelación de lo intrahistórico, de lo inconciente en la Historia^[9]». Las afirmaciones vertidas en estos ensayos se sitúan, no obstante, en un plano demasiado abstracto. A la hora de concretar en qué consiste esa «tradición eterna», ese fondo permanente sobre el que discurre la historia pasajera (o, en otras palabras, esa España eterna que sirve de basamento a la España histórica), Unamuno abandona el ensayo por la novela. Por la novela histórica. En *Paz en la guerra*, publicada un año después de los susodichos ensayos, ofrece una respuesta en términos empíricos. La «tradición eterna», la intrahistoria de la Historia española, es la muchedumbre reaccionaria, misoneísta, apegada a sus oscuros orígenes, silenciosa e inmutable, que nutrió las filas del carlismo en las dos guerras civiles del siglo XIX. Los españoles intrahistóricos por excelencia son, para Unamuno, los vascos.

El sentido tácito de este planteamiento podría formularse así: si existe una nación española en el presente es porque existe una España eterna, una España prehistórica o antehistórica que constituye el presente no histórico (eterno e intrahistórico) de la nación. Esa España eterna es el pueblo vasco, la prueba viva de que España es, más que una construcción histórica, una esencia transhistórica que siempre ha existido y que existirá en la medida en que los vascos existan. Y aquí reside la gran paradoja del nacionalismo español contemporáneo: al concebir a los vascos como sustrato prehistórico (o intrahistórico) de la nación española, se requiere que *a*) los vascos pertenezcan a la nación española, y *b*) sean netamente distinguibles de los demás españoles; es decir, que se mantengan como una comunidad bien diferenciada de las demás. Volveré sobre ello. De momento, quiero subrayar la contribución de los intelectuales liberales, desde la filología y la historia, a la consolidación del mito de la España intrahistórica.

Para Unamuno, el rasgo definitorio de la nación española es la lengua (la castellana o española, por supuesto). «La sangre del espíritu es la lengua», llegará a decir. La contradicción que esto plantea entre la concepción unamuniana de lo vasco como quintaesencia de lo español (o como «alcaloide de lo castellano», como lo definirá recogiendo una frase de Jorge Brossa) y la realidad lingüística del país vasco, donde se habla, además del castellano, una lengua como el vascuence o eusquera, ajena en principio a la familia románica, intentará resolverla Unamuno negando al eusquera la condición de lengua. Unamuno reduce el eusquera a balbuceo infantil o incluso a borborigmo, cuando no a silencio no aparente. En reiteradas ocasiones afirmará que los vascos no han aprendido aún a hablar. El eusquera solo tiene apariencia de lengua; en realidad, se trata de silencio disfrazado. En esto le seguirá Baroja, que hablará de los vascos como pueblo alálico. El máximo representante de la Filología española de la generación de ambos, Ramón Menéndez Pidal, no llegaría a esos extremos. Sostuvo, por el contrario, que el eusquera es una lengua tan española o

más que el castellano, por tratarse de la única superviviente de las lenguas habladas por los iberos. Y más aún, defendió la tesis de que el eusquera constituye el sustrato lingüístico del castellano, romance que en su origen fue un latín hablado por vascos. Son de sobra conocidos los argumentos que adujo para probarlo: el sistema pentavocálico del castellano, así como ciertos fenómenos evolutivos del mismo (la pérdida de la /f/ inicial latina, por ejemplo) se deberían a la influencia del vascuence sobre el latín hablado en un área originariamente eusquérica, durante un período dilatado de bilingüismo^[10]. La hipótesis vascoibérica volvía así, con ropaje erudito y aparato filológico positivista, a enlazar con el mito del eusquera como primera y universal lengua de las Españas. Los nacionalistas liberales no tuvieron empacho en admitirla como si se tratara de una verdad incontrovertible. Con mucho menos rigor crítico que Menéndez Pidal, por supuesto. Todavía en 1981, Claudio Sánchez Albornoz escribía: «El vasco procede de tierras hispanas. Según lo más probable, fue en parte el habla de los iberos que entraron en España por Almería^[11]». Más recientemente, Ángel López García ha vuelto sobre la tesis pidaliana del sustrato vasco, enriqueciéndola con nuevos argumentos, para sostener que el castellano fue en sus orígenes una lengua vascorrománica que sirvió de *lingua franca* a los vascos en su relación con las poblaciones mozárabes romanizadas de al-Ándalus. Lo grave del caso no es que estas hipótesis lingüísticas sean en sí ilegítimas. Por el contrario, son muy dignas de ser tenidas en cuenta, porque posiblemente encierran algo o mucho de válido. Lo grave es que fueron recibidas acriticamente por un nacionalismo deseoso de resolver la contradicción que representaban los vascos para una concepción unitaria de España, desde el punto de vista de un nacionalismo moderno que cifraba no ya en la religión católica sino en la lengua castellana la clave de la identidad española. Inevitablemente, en un contexto ideológico en que la lengua sustituía por metonimia a la nación, la hipótesis vascoibérica y la hipótesis del sustrato vasco reforzaron el mito de los vascos como España intrahistórica, y se vio en ellos el origen y sustrato de España. Así, volvemos a encontrarnos con la paradoja antes señalada. Como origen y sustrato de España, los vascos debían ser algo radicalmente distinto de la España histórica, de la misma manera que el vascuence es una lengua radicalmente distinta del castellano o español, y, sin embargo, son imprescindibles para España, que no podría ser España sin los vascos, como el español no sería español sin su sustrato vasco.

Mientras los vascos no pusieron en cuestión su españolidad, su situación fue justamente la contraria de la de los conversos. Coincidían con estos en ser un grupo relativamente segregado de la masa cristiano-vieja, dentro de la cual constituían una casta o subcasta reconocible como distinta de la mayoría. Pero, al contrario de los conversos, eran una casta privilegiada (de hecho, la más privilegiada de la España del Antiguo Régimen). El conflicto surgió cuando un sector numéricamente importante de los vascos se negó a pertenecer a la nación española. Los nacionalistas españoles desarrollaron entonces hacia dicho sector una actitud de rechazo semejante a la que

los cristianos de la época de los Reyes Católicos manifestaron hacia los judíos que no quisieron convertirse. Con una diferencia importante: los nacionalistas españoles siempre estuvieron dispuestos a hacer cualquier concesión para que los nacionalistas vascos se avinieran a permanecer dentro de la nación española. De ello da prueba la disposición adicional primera de la Constitución Española de 1978 que reconoce y ampara los derechos históricos de los territorios forales (vale decir de los territorios vascos). Derechos «históricos» imposibles de definir *a priori*, pero que, en la práctica, son invocados con bastante éxito por los nacionalistas vascos para ampliar la franja de autogobierno entre el límite mínimo del Estatuto de Autonomía y el límite máximo de la independencia.

¿Qué interés pueden tener entonces los nacionalistas vascos en la independencia toda vez que los nacionalistas españoles están dispuestos a ceder ante cualquier exigencia que aquellos planteen mayoritariamente, apelando a unos presuntos derechos históricos reconocidos por la Constitución? Sencillamente, ninguno. Los nacionalistas vascos no tienen el menor interés en la independencia de su Euskadi. Su independentismo es solamente un argumento intimidatorio para obtener más y más concesiones y privilegios de un Estado español que, en la medida en que sigue siendo nacionalista, siente terror ante la idea de que los vascos, garantía intrahistórica de la españolidad de España, abandonen la nación española.

Tres meses después de la aprobación en referéndum de la actual Constitución Española —rechazada, como no cesan de recordar los nacionalistas vascos, por los vascos nacionalistas— Juan Aranzadi denunciaba la extensión en España de un sentimiento antivasco que no dudaba en calificar de «antisemitismo democrático». En unas puntualizaciones posteriores a su denuncia de 1979, observaba: «La tesis que me parece importante y que creo sigue siendo urgente denunciar es que el *síndrome antivascuista* que afecta a muchos demócratas españoles (“de toda la vida” o “de nueva ola”) es rigurosamente idéntico al *síndrome antisemita* segregado por toda ideología igualitaria, sea cristiana, democrática o marxista... Es este núcleo psicológico, el resentimiento impotente, el que se encuentra bajo el actual antivascuismo: el vasco, el “etarra”, resulta idóneo para ocupar el “lugar vacío” que todo ciudadano sumiso tiene preparado para su *judío*^[12]».

La tesis que sostengo es diferente. El antivascuismo democrático español no es tanto una forma de antisemitismo como un avatar secularizado del antijudaísmo, del odio religioso del cristiano hacia el judío. El nacionalista español no odia al vasco, sino al nacionalista vasco. Y lo odia de forma análoga a como el cristiano odiaba al judío. Si lo que aquel censuraba en este era la ceguera obstinada ante la divinidad de Cristo, el nacionalista español demócrata condena en su homólogo vasco la negativa pertinaz a aceptar el fundamento de la Constitución española; es decir, «la indisoluble unidad de la nación española, patria común e indivisible de todos los españoles», (Art. 2.º).

El antivasquismo español es una forma débilmente secularizada del antijudaísmo cristiano. Es más, puede reconocerse en las actitudes antivasquistas de los nacionalistas españoles un trasunto de las posiciones paulinas ante el judaísmo. En primer lugar, la convicción de que la nación española no estará acabada hasta que los vascos admitan su pertenencia a ella reproduce a un nivel estrictamente secular la profecía paulina de la salvación de todo Israel, tanto del nuevo (la Iglesia) como del antiguo: «La obcecación de una parte de Israel durará hasta que entre [en la Iglesia] el conjunto de los pueblos, entonces todo Israel se salvará» (*Romanos*, 11, 25-26). La «apostasía» nacional de los nacionalistas vascos viene a ser un factor de primera importancia en la cohesión nacional de los españoles, porque alimenta la expectativa escatológica de la reintegración final de las partes al todo, horizonte común a todas las ideologías de carácter holístico. Por otra parte, la atribución a los vascos de la condición de instancia legitimadora de la nación española es análoga a la defensa paulina de Israel como depositario legítimo de la Promesa frente a la gentilidad, que accede a aquella desde fuera (es curioso que Pablo se valga de una metáfora que siglos después será profusamente adoptada por los nacionalismos organicistas, incluido el vasco): «Han desgajado algunas ramas y, entre las que quedaban, te han injertado a ti, que eres de acebuche; así entraste a participar con ellos en la raíz y savia del olivo. Pero no presumas con las ramas, y, si te da por presumir, recuerda que no sostienes tú a la raíz, sino que la raíz te sostiene a ti». (*Romanos*, 11, 17-18). Argumentos que, sumados, justifican la valoración general que hace Pablo de la «obcecación» judía: «Si por haber caído ellos la salvación ha pasado a los paganos, es para dar envidia a Israel. Por otra parte, si su caída ha supuesto riqueza para el mundo, es decir, si su devaluación ha supuesto riqueza para los paganos, ¿qué no será su afluencia en masa?». Póngase *vascos* donde dice *Israel* y *otros españoles* donde dice *paganos* y se tendrá formulado, sin más, el fundamento inconsciente o al menos inconfesado del nacionalismo español. En conclusión, como dice Pablo, «si a ti te cortaron de tu acebuche nativo y, contra tu natural, te injertaron en el olivo, cuánto más fácil será injertarlos a ellos, nacidos del olivo, en el tronco en que nacieron» (*Romanos*, 11, 24).

A su vez, el antiespañolismo de los nacionalistas vascos ha sido siempre —y lo será mientras exista— una forma de antisemitismo. Vuelvo a discrepar de Juan Aranzadi, que escribía en el artículo antes citado: «Los vascos no guardan memoria mítica de ese complejo pasional compuesto por envidias, celos y miedo que late bajo el antisemitismo: no expulsaron a un poderoso amenazante cuya manifiesta superioridad atentaba contra la propia dignidad, sino que se cerraron *a priori* a todo contraste y todo contacto en un movimiento de autosuficiencia y orgullo. En pocas palabras: se vieron a sí mismos del mismo modo que los judíos se ven a sí mismos^[13]». Aranzadi concluía que, así como el antivasquismo español es una forma de antisemitismo, el antiespañolismo vasco es una forma de sionismo. Fue seguido en esta tesis por Enrique Gil Calvo, que añadió a las consideraciones de Aranzadi una

hipótesis acerca de la inviabilidad política de un estado nacionalista vasco: «El Estado tiene una existencia exclusivamente formal; no depende, por tanto, de concretas determinaciones como territorio, nacionalidad, ideología, etcétera, pues solo precisa abstractas vidas ciudadanas que sean sujeto y objeto de su ley. Un Estado vasco, por tanto, es una contradicción en sus términos; si es Estado no puede ser vasco y si es vasco no puede ser Estado. En suma, una Euskadi independiente, al erigirse como Estado de Derecho, se comportaría respecto al nacionalismo vasco exactamente igual a como se comportan los Estados de Derecho llamados “Francia” y “España”: negándolo (o dejaría de ser Estado^[14])». En principio, el razonamiento no resulta disparatado siempre que se entienda que se habla de un Estado de Derecho ideal, porque, en la realidad, el grado de compromiso de los Estados de Derecho con los nacionalismos varía mucho de uno a otro, pero ninguno de ellos se halla por completo limpio de adherencias nacionalistas. De todas formas, el error común de Aranzadi y de Gil Calvo es suponer que el nacionalismo vasco tiene como objetivo crear un Estado vasco. En cierto modo, uno y otro han tomado por intención verdadera lo que en el discurso del nacionalismo vasco no es más que un recurso retórico. El objetivo del nacionalismo vasco no es crear un Estado propio, sino parasitar el ya existente (el español, por supuesto).

Pero, a pesar de lo dicho, hay algún paralelismo entre vascos y judíos. Como observa Hannah Arendt, «fue entonces, en el hiato entre el último período de la Edad Media y la Edad Moderna, cuando los judíos, sin ninguna intervención exterior, empezaron a pensar que la diferencia entre la judería y las naciones no era fundamentalmente de credo y de fe, sino de naturaleza interna y que la antigua dicotomía entre judíos y gentiles era más probable que fuese racial en su origen que no que se tratara de una cuestión de disensión doctrinal. Este cambio en la estimación del carácter particular del pueblo judío, que entre los no judíos se hizo frecuente solo mucho después, en la época de la Ilustración, es claramente la condición *sine qua non* para el nacimiento del antisemitismo^[15]». Por la misma época surgió la teoría de la nobleza étnica de los vascos. Pero, como ya se ha insinuado antes, el racismo o prerracismo vasco nació con una finalidad diametralmente opuesta a la del racismo judío. Este pretendía ante todo preservar la unidad y reforzar la solidaridad interna del grupo en unos momentos en que la concentración de poderes en manos de la monarquía creaba una situación de inseguridad nueva para la casta judía, con un fuerte aumento de la presión para obligarla a asimilarse a los cristianos. El racismo vasco nació cuando los «vizcaínos», aislados hasta entonces en su territorio (y con intervención escasa en la política castellana durante la Edad Media), se aprestaban a tomar posiciones de relativa importancia en el nuevo Estado absoluto, desocupando de sus puestos a los conversos. En rigor, el racismo vasco fue en sus orígenes una enfatización del antijudaísmo tradicional. Las disposiciones forales que impedían a los conversos el avecindamiento en los territorios vascos (*Fuero de Vizcaya*, título 1.º, ley 13; *Fuero de Guipúzcoa*, capítulo 1.º, título XLI) pudieron servir, como quiere la

mayor parte de los historiadores de tendencia nacionalista, para salvar el equilibrio demográfico en el interior del país, pero no solo y, desde luego, no fundamentalmente para eso. Lo que se conseguía con la limpieza étnica era, sobre todo, garantizar que los segundones vascos que marchaban a Castilla pudieran competir en condiciones ventajosas por los puestos burocráticos contra los pretendientes naturales de otras regiones, sobre los que siempre podían arrojar la sospecha de sangre no limpia, cuando la recíproca, claro está, no era posible. Para un vasco de la España de los Austrias, todo español no vasco era un converso en potencia. No es extraño que entre los malsines y delatores de la época se diese un elevado número de «vizcaínos». Cuando el absolutismo entró en crisis, los vascos, en su mayoría, siguieron a los pretendientes carlistas porque la suerte de la monarquía absoluta y la de sus propios privilegios estaba indisolublemente unida. Y cuando, tras las sucesivas derrotas del carlismo, el Estado de la Restauración abolió los Fueros vascos, los españoles (es decir, todos menos ellos) se convirtieron en la *etnia prostituida* destinada a ocupar las aljamas vacías de los nacionalistas vascos.

Sería farragoso trazar aquí la evolución de las teorías seudocientíficas acerca de la «raza vasca» que jalonan la historia del primer nacionalismo vasco, desde la craneología del médico Nicasio Landa hasta las especulaciones del antropólogo José Miguel de Barandiarán en torno a la formación de una presunta etnia vasca en el neolítico, pero no está de más detenerse por un momento en quien fuera el precursor de los nacionalistas vascos del XIX. Joseph-Augustin Chaho (1811-1858) fue un oscuro escritor romántico vascofrancés que trabajó para los carlistas durante la primera guerra civil. Autor de varias obras sobre los vascos, defendió en ellas el derecho de los vascos de España a la independencia. Pues bien, Chaho, antisemita declarado, cumplió para el antispañolismo vasco un papel semejante al que otros mixtificadores románticos de su época desempeñaron en la génesis del antisemitismo europeo. Chaho sostuvo que los vascos eran un pueblo ario, al que hizo proceder de un fabuloso patriarca indo o persa, Aitor. Las ideas de Chaho fueron recibidas con entusiasmo por la generación romántica vasca. En ellas está la fuente, con todas las mediaciones que se quiera, del nacionalismo vasco de Sabino Arana Goiri. A propósito de los divulgadores del mito ario en la generación de Chaho, escribió León Poliakov: «¿Cuáles son las causas profundas de que la Europa del siglo XIX se atribuyera fantasiosamente una genealogía indopersa? Observaremos en primer lugar que semejante elección no era en absoluto indiferente y que implicaba poderosas connotaciones afectivas; de hecho, se trataba de la cuestión de los orígenes del hombre occidental, del ¿de dónde vengo?, que es el prelude del ¿quién soy?, y esto nos remite de nuevo al problema de la identidad occidental cristiana... Sobre este punto, la tradición inmemorial de los pueblos europeos ha chocado siempre con las enseñanzas de la Iglesia, imprecisas pero que les atribuían una vaga filiación judía, en el sentido de que remontaba el origen de todo el género humano a Adán y Eva, al igual que concedía al hebreo el rango de lengua primitiva universal anterior a la

confusión de Babel. La cuna del género humano se situaba indefectiblemente en el fabuloso oriente, allí donde antaño desembarcaron Noé y sus tres hijos después del Diluvio. En general, se consideraba que los europeos eran descendientes de Jafet; por tanto, los judíos encarnados en Adán, progenitor universal, o bien en Sem, el hermano mayor, asumían ontogénicamente el viejo rol de padres. Queremos insistir en que el nuevo mito ario implicaba la pérdida de esa cualidad y en este sentido también marca o simboliza la liberación del yugo eclesiástico, el final de la era de la fe (el judaísmo pierde en veneración al tiempo que los judíos ganan en libertad^[16])».

Análogamente, aunque las teorías vascoarias de Chaho fueron pronto abandonadas por los vascos que les dieron algún crédito, cumplieron la finalidad que su autor se había propuesto: conseguir que algunos vascos se atrevieran a negar el origen común a ellos y a los españoles. De hecho, el enemigo más encarnizado de la teoría tradicional que identificaba a los vascos con los iberos fue Sabino Arana Goiri, fundador del Partido Nacionalista Vasco, siempre dispuesto a dar crédito a las tesis más delirantes sobre los orígenes de los vascos y de su idioma mientras estas se alejasen lo más posible del vascoiberismo (por ejemplo, llegó a suscribir la teoría del origen atlante de los vascos, del esoterista vascofrancés M. d'Abartiague). El mito de Aitor, padre privativo del pueblo vasco creado por Chaho, hizo olvidar pronto a Túbal. La teoría vascoibérica no contó en el pasado siglo con la adhesión de ningún nacionalista vasco (por el contrario, se convirtió en índice seguro de nacionalismo español). En resumen, y parafraseando a Poliakov, puede afirmarse que, para muchos vascos, España perdió en veneración al tiempo que los españoles ganaban en libertad.

MITOLÓGICAS I. MARISMAS Y PEDREGALES

Mi generación, la del 68, debe muy poco al existencialismo, pasto filosófico de las anteriores. La mía se empapuzó de estructuralismo, una tendencia que dominó en las ciencias humanas durante casi tres décadas, desde los años sesenta a los noventa del pasado siglo. El estructuralismo influyó en todas las disciplinas humanísticas, pero también en las ideologías políticas de la época, y así como hubo un marxismo estructuralista, los nacionalismos no dejaron de aprovechar ciertos recursos de la lingüística y de la antropología estructural. No obstante, algunos utilizamos los mismos instrumentos para dismantelar las ideologías que nos habían inculcado desde edades tempranas (en mi caso, un nacionalismo vasco recibido por tradición familiar). Personalmente, estoy muy agradecido al estructuralismo, porque, paradójicamente, me proporcionó a la vez un método riguroso de trabajo intelectual y una jubilosa inclinación a la iconoclasia. Todo lo contrario de aquella propensión al mito a la que se refirió alguna vez el poeta Jaime Gil de Biedma. Los mitos, creo yo, existen para ser desmontados y vueltos a montar, como un mecanismo de relojería. En el curso de esas operaciones comprendemos su truco. Lo que sigue es un divertimento medio estructural y medio erudito que se encarniza con uno de los mitos fundamentales del nacionalismo vasco: la apócrifa batalla de Arrigorriaga en la que los vizcaínos habrían vencido a los invasores españoles (leoneses por más señas), instaurando tras la victoria el primer Estado vasco independiente. Hoy este mito carece de relevancia en el imaginario del nacionalismo vasco, pero fue importante en su tiempo, y todavía en los años de mi infancia era un ingrediente fundamental de la pedagogía nacionalista. El texto fundacional del nacionalismo vasco —la primera de las *Cuatro glorias patrias (Bizcaya por su independencia)*, opúsculo publicado por Sabino Arana Goiri en 1892— consiste en una fogosa versión del mismo.

1. EL MITO VIZCAÍNO

En 1958, el Coloquio de Intelectuales Judíos de Lengua Francesa, celebrado en Cerisy, se dedicó a la discusión de una teoría de Arnold Toynbee según la cual el judaísmo constituiría una suerte de «civilización fósil» cuya vitalidad se habría extinguido definitivamente tras la desastrosa guerra contra Roma y la destrucción del Segundo Templo. No era un asunto baladí, porque la gran *summa* histórica de Toynbee gozaba aún de prestigio académico y su juicio taxativo sobre el judaísmo venía a coincidir con la tesis cristiana de la invalidación de la religión de Moisés por

la revelación evangélica. En su intervención, León Poliakov se expresó en los términos siguientes:

Si se busca encerrar el judaísmo en una clasificación sistemática, la opción de Toynbee se justifica, sin duda, desde el punto de vista de la historia religiosa, y resulta incluso una perogrullada para una historia escrita por un cristiano. Pero desde el punto de vista de la historia económica, me parece que estaría mejor fundado considerar el judaísmo como un producto de la civilización occidental, de la civilización cristiana^[1].

Análogamente, la tendencia a considerar que los rasgos definitorios de la etnia vasca se hallaban ya formados en la Antigüedad, o incluso en la Prehistoria — tendencia general en los autores nacionalistas, pero no exclusiva de ellos— entra en contradicción con el más elemental examen de los datos históricos conocidos, que demuestran que nada parecido a una sola y única comunidad étnica aparece en el País Vasco hasta la Edad Moderna. En la extensión de esta tendencia han influido, amén de intereses políticos muy actuales, la mitificación antropológico-lingüística del vascuence como lengua de remotísimo origen y el estereotipo primitivista que la cultura española ha proyectado sobre los vascos, motivo este propio del nacionalismo español, para el que aquellos encarnarían la supervivencia de una España prehistórica.

Por el contrario, la etnia vasca se formó a lo largo de un periodo comprendido entre la segunda mitad del siglo xv y finales del xvi, como resultado de conflictos y tensiones interiores del mundo hispánico en los albores de la época imperial. Solo en ese período adquirieron los vascos como tales unos rasgos comunes que los distinguían de otras sociedades de su entorno. Tomados aisladamente, es cierto que algunos de estos rasgos preexistían a la formación de la etnia, como es lógico. Así, por ejemplo, el vascuence, que no era la lengua de la totalidad de la población. Es innegable que, frente a la pluralidad de nombres étnicos y gentilicios que los autores de la Antigüedad dieron a los diversos grupos asentados en los territorios que forman actualmente el País Vasco, los vascohablantes se denominan a sí mismos, desde una época difícil de concretar, pero que no debe ser en todo caso muy lejana, con una única palabra, *euskaldunak* (con variantes dialectales como *eskaldunak*, *uskaldunak*), que significa «los que poseen el vascuence». Pero no es menos verdad que los nombres étnicos registrados por los escritores antiguos y medievales indican pertenencia a etnias diversas y a entidades territoriales políticamente diferenciadas e incluso enfrentadas entre sí. *Vascón* es un etnónimo que aparece ya en obras de historiadores y viajeros de la época romana, pero se refiere solo a una de las etnias de la región (en tiempos modernos, su uso generalizador, extensivo, se ha limitado al lenguaje literario). El empleo de *vasco* como denominación étnica que engloba a todos los naturales del país se remonta solo al siglo xix. Antes solo designaba a los habitantes de Aquitania (o Vasconia continental, Gascuña). *Vascongado* designó originalmente a los hablantes del vascuence y, desde el siglo xviii, a los habitantes de Vizcaya, Guipúzcoa y Álava, las Provincias Vascongadas. Entre los siglos xv y xviii,

vizcaíno se decía no solo de los naturales u oriundos del Señorío de Vizcaya, sino también de los de Guipúzcoa y Álava, y, en algún caso, de los navarros de la montaña. Tales evoluciones semánticas reflejan, claro está, un proceso dinámico de formación y decantación de identidades grupales.

Los primeros atisbos de una autoconciencia unitaria de los vascos son tardíos. No encontramos indicios de la misma hasta bien entrado el siglo XVI, pero dos documentos de la segunda mitad del XV proporcionan una valiosísima información acerca de las condiciones en que aquella empezó a emerger. El primero es un conocido pasaje de la crónica latina de Enrique IV, cuyo autor, Alonso de Palencia, acompañó al rey en su visita de 1457 a tierras vascas:

Navarros, vizcaínos y vascos viven desgarrados por sangrientas banderías y eternas e implacables rivalidades en que consumen los de Vizcaya y Guipúzcoa las riquezas que sus expediciones marítimas les procuran, como los navarros y vascos los abundantes frutos que su tierra produce. Todos ellos se entregan al robo y tratan de engrosar las fuerzas de sus partidos en juntas y convites entre sus parciales, en que gastan la mayor parte de su tiempo. No obedecen leyes ni son capaces de regular gobierno^[2].

El otro documento es una carta de 1482, dirigida por Hernando del Pulgar, secretario de la reina Isabel, al cardenal Rodrigo de Mendoza. Se queja Pulgar de que los guipuzcoanos hayan puesto en vigor un estatuto de limpieza de sangre que prohíbe el avecindamiento en su provincia a judíos, conversos y descendientes de unos y otros (como era el caso de Pulgar), mientras envían a sus propios hijos a aprender oficios de pluma a las casas de los secretarios conversos de la corte castellana: «También seguro a V. S. que fallen agora más guipuzes en casa de Ferrán Álvarez e de Alfonso de Avila, secretarios, que en vuestra casa y del condestable, que sois de su tierra^[3]». Entre ambos textos han transcurrido solo veinticinco años, pero las situaciones reflejadas en ambas son tan distintas que debemos suponer que en ese cuarto de siglo ha tenido lugar una profunda transformación social. Alonso de Palencia describe una sociedad movilizada, en guerra permanente: una sociedad ciánica, dividida en bandos, cuyos recursos económicos y humanos se consumen en feroces luchas entre los distintos grupos familiares. En cambio, Pulgar habla de una sociedad que saca pacífico rendimiento de su excedente demográfico en forma racional y hasta ventajista. Los segundones de los linajes guipuzcoanos, que unas décadas antes habrían sido destinados a servir de fuerza de choque a sus clanes respectivos en las guerras de bandos, adquieren ahora, junto a los secretarios conversos, unas destrezas profesionales que poco después utilizaran para ocupar puestos en la administración de la Corona castellana, desplazando de esta a sus antiguos maestros. Alfonso de Otazu ha descrito concisamente la situación de los vascos a comienzos de la época imperial, una vez pacificado el país por la acción conjunta de las villas y de los corregidores, con el apoyo de los reyes:

Los vascos partían de su territorio exiguo, situado entre el Golfo de Vizcaya y la meseta castellana, de una demografía que comenzaba a ser adversa y de un sistema social que, por su arcaísmo, nunca

adoptó del todo las formas de relación feudales y que, por el contrario, al derrotar los habitantes de las villas a los jefes de los linajes antiguos, evitó el desenlace estamental. Los vascos supieron aprovechar bastante bien estas circunstancias. Regularon rígidamente el sistema de vecindad para evitar la inmigración en su propio territorio, tomaron del régimen estamental de sus vecinos lo que más les convenía a la hora de enviar fuera sus excedentes de población —se constituyeron en una comunidad en que regía la hidalguía colectiva—, se especializaron en el transporte, unos en el marítimo y otros en el terrestre, como arrieros y trajineros, y, juntos en el papel de intermediarios, llegaron a serlo también tecnológicos, entre el Atlántico y el Mediterráneo.

Estas características les llevaron a ser la minoría más capacitada a la hora de relevar a los judíos, a partir de 1492, en las funciones especializadas que estos venían desempeñando hasta entonces. Los judíos conversos, particularmente, se quejaron amargamente de esta situación. Les acusaban de hacer un juego doble al aprovecharse, en beneficio propio, de la fiebre de limpiezas y probanzas estamentales que se había apoderado de la sociedad española del siglo XVI y también de ser ellos nuevos cristianos, aludiendo a lo reciente de la cristianización de los vascos^[4].

Algo, pues, ocurrió entre 1457 y 1482 que trajo consigo un cambio radical en la vieja sociedad banderiza; algo que colapso el proceso estamental y que desembocó en la reclamación de una hidalguía colectiva (en rigor, cabría hablar, como lo ha hecho José Antonio Maravall, de una *hidalguía étnica*, pues fue precisamente esta pretensión de hidalguía para todos lo que definió una primera etnia vasca, toda vez que fue a su través que los habitantes de Vizcaya, Guipúzcoa y Álava comenzaron a verse a sí mismos como un grupo homogéneo y distinto de los demás). Testigo excepcional y víctima de tal transformación fue el vizcaíno Lope García de Salazar (1399-1476), señor de la torre de San Martín de Muñatones en Somorrostro, activo cabecilla en la guerra de bandos y autor de dos obras de importancia decisiva para entender lo que sucedió en el País Vasco en esa crucial segunda mitad del siglo XV: la *Crónica de los Señores de Vizcaya* (1454) y *Las Bienandanzas e Fortunas*, monumental compendio de la historia universal que recoge en sus últimos libros (XX a XXV) una apretada relación de las guerras banderizas en el País Vasco y la montaña de Cantabria. Es significativo que García de Salazar redactara esta última crónica encerrado por sus hijos en la torre de Muñatones, entre 1471 y 1475. Un año después de concluirlo, moriría envenenado por uno de sus vástagos. De estas circunstancias, se da razón por extenso en el prólogo:

E obrando sobre mi la fortuna, estando preso en la mi casa de San Martín de los que yo engendre e crie e acrecente, e temeroso del mal bevedizo e desafuziado de la esperanza de los que son cautivos en tierras de moros, que esperan salir por redencion de sus bienes e por limosnas de las buenas gentes. E yo, temiendome de la desordenada codicia que es por levar mis bienes, como ya veia levar, que no me soltarian. Esperando la misericordia de Dios, e por quitar pensamiento e inmaginacion, componi este libro e escribilo de mi mano, e comencelo en el mes de jullio del año del Señor de mill e quatrocientos e setenta e un años^[5].

La tragedia de don Lope ilustra la crisis del grupo familiar ampliado o linaje, predominante en la región cantábrica durante la Edad Media. Un modelo de familia fundado en la solidaridad *agnática*: la lealtad a toda prueba entre los miembros del clan que se manifestaba, en primer lugar, en la incondicional sumisión de todos ellos al patriarca o *Pariente Mayor*. En 1471, quebrado ya el poder de los linajes, sus

valores tradicionales orientados a la guerra resultaban insostenibles. Los linajes se disgregan. Los hijos, legítimos o bastardos, pelean entre sí por la herencia o extorsionan directamente a sus padres, fueran estos o no Parientes Mayores (que tal era el caso de García de Salazar). Acotadas las posibilidades de depredar las posesiones de las villas o de otros linajes, los banderizos se vuelven contra los de su sangre. Ahora bien, la codicia había hecho su aparición antes, disolviendo las lealtades agnáticas. Quizá cuando los reyes emprendieron la pacificación de los campos, si hemos de creer a Alonso de Palencia, que ya tuvo ocasión de observar sobre el terreno sus deletéreos efectos:

Solo en la avaricia igualan, si no superan, a los más avaros, que aún entre padres e hijos es corriente la usura^[6].

En 1471 García de Salazar era ya un póstumo de sí mismo, alguien que había sobrevivido a la derrota de su grupo social. En su crónica de 1454 —tres años antes de la expedición punitiva de Enrique IV contra los linajes— había recogido una versión del mito de los orígenes del Señorío de Vizcaya notablemente diferente de la que incluirá en *Las Bienandanzas e Fortunas* veinte años después. La visión del mundo del anciano cautivo de San Martín no es la del temible banderizo de mediados de siglo. El pasado aparece en otra perspectiva: la del vencido. Veamos y comparemos ambas versiones. La de la *Crónica de los Señores de Vizcaya* [en adelante CSV] dice así:

Una fija legitima del rey de Escoçia arribo en Mundaca en unas naos, e vinieron con ella muchos omes e mugeres, e cuando llegaron a la concha de fuera avian tormenta, e quisieron posar alli, e vieron el agua que descendía de Guernica turbia, que venia crescida, e dixieron mundaca, ca eran todos gramaticos, que en gramatica disen por agua limpia aca munda, e fueron el rio arriba e posaron dentro, donde agora es poblada Mundaca, e por esto la llamaron Mundaca.

E aqui se dise que esta donçella que se empreño, e que nunca quiso desir de quien era empreñada, e que la echo en destierro del reigno su padre, e que la dexaron alli en Mundaca, e aquellas gentes que con ella vinieron que se tornaron para Escoçia con sus naos, sinon algunos que quedaron alli con ella.

E por otra manera dice la istoria que quando el rey de Escoçia padre desta donçella murió, que finco un fijo suyo por rey, e que esta su hermana no quiso quedar en el reigno, e tomo aquellas naos e gentes con todo el algo que pudo aver, e que arribo alli en Mundaca como dicho es, e que las naos con algunos de las compañías que se tornaron para Escoçia, e que la infanta con los mas que se quedo alli e que fisieron alli su puebla.

E que estando alli, que durmio con ella en sueñas un diablo, que llaman en Viscaya el Culuebro Señor de Casa, e quel empreño. E destas dos cosas no se sabe cual dellas fue mas cierta, pero como quiera que fue, la infanta fue preñada, e pario un fijo que fue ome mucho fermoso e de buen cuerpo e llamaronle don Çuria que quiere decir en bascuence don Blanco.

En aquel tiempo era Viscaya cinco merindades como es agora. Ca estonces la Encartaçion e Somorrostro e Baracaldo eran del reigno de Leon, e Durango estonces era señorío sobre si, e era señor della don Sancho Asteguis, e después la gano don Yñigo Esquerria señor de Viscaya, ca troco otra tierra con el rey de León en Asturias, e ajuntola con el señorío de Viscaya con aquellas franquetas e libertades que Viscaya avia.

E en esta sason se alço Castellavieja contra los reyes de Leon porque les mato a los condes sus señores, e el rey de Leon guerreaba mucho contra Viscaya porque era de Castilla, e fasiales mucho dapno, e ellos a el también. E tanto ovo de ser, que un fijo del rey de Leon entro a correr a Viscaya e llego fasta Vaquío, fasiendo mucho dapno en la tierra.

E ajuntaronse las cinco merindades e ovieron consejo que le diesen vatalla, e enbiaronle sus mensajeros en que le diesen vatalla, e el fijo del rey de Leon respondiolo que les non daría vatalla a ellos nin a otro ninguno que non fuese rey o fijo de rey o de la sangre real. E sobre esto ovieron su consejo, e pues don Çuria era nieto del rey de Escoçia, que fuesen por el e lo tomasen por capitán e diessen la vatalla, e fueron luego por el e aplasaron la vatalla para en Arrigorriaga, que se llamaba entonces Padura, e vino allí en ayuda de los viscaínos don Sancho Asteguis señor de Durango.

E ovieron allí su pelea mucho porfiada e resía, e fue vencido e muerto el fijo del rey de Leon e muchos de los suyos, e yasen enterrados en Arrigorriaga, e por la mucha sangre que allí fue vertida llamaronla Arrigoriaga (*sic*), que quiere desir en vascuence peña vermeja ensangrentada, e fueron en el alcance fasta el árbol gafo de Luyaondo, e porque non pasaron mas adelante en el alcance le llamaron árbol gafo.

E con la gran alegría que ovieron, e porque el dicho don Çuria probó muy bien por sus manos, tomaronlo por señor e alçaronlo por conde de Viscaya, e partieron con el los montes e los monesterios a medias e prometieronle de ir con el cada que menester los oviese fasta en el árbol gafo, a su costa dellos e con sus armas e sin sueldo, e que si de allí adelante los quisiese levar, que les diese sueldo.

E los leoneses cuando fueron encima de la peña de Salvada dixeron, en salvo somos. E por esso le llaman Salvada ca de primero le llamaban peña Gorobel. E este conde don Çuria tomó por armas con el señorío de Viscaya dos lobos encarniçados con dos carneros en las vocas, e dos árboles entre ellos, e así los ovieron los señores de Viscaya todos.

E en esta pelea murió don Sancho Asteguis señor de Durango, que vino en ayuda de los viscaínos, e dexó una fija legitima por heredera e non mas, e caso este don Çuria con ella e ovo el señorío de Durango con ella, e despues aca siempre fue con el condado e señorío de Viscaya^[7].

He aquí la versión (trunca) recogida en el libro XX de *Las Bienandanzas e Fortunas* [LBF en lo sucesivo] a la que falta la primera parte de la historia:

Seyendo este don Çuria ome esforçado e valiente allí en Altamira cavo Mondaca, en edad de XXII años, entro un fijo del rey de Leon con poderosa gente en Viscaya quemando e robando e matando en ella porque se quitaran del señorío de Leon e llegó fasta Baquío. E juntados todos los viscaínos en las cinco merindades, tañiendo las cinco vosinas en las cinco merindades segund su costumbre en Guernica, e oviendo acuerdo de yr pelear con el por lo matar o morir todos allí. E enbiaronle desir que querían poner este fecho en el juysio de Dios e de la batalla aplasada a donde el quisiese. E por el les fue respondido que el no aplasaría batalla sino con Rey o con ome de sangre Real e que les quería faser la guerra como mejor podiese, e sobre esto acordaron de tomar por mayor e capitán desta batalla aquel don Çuria que era nieto del Rey de Escoçia. E fueron a el sobre ello e fallaronlo bien puesto para ello, e enviando sus mensajeros aplasaron batalla para en Padura, acerca de donde es Vilvao. E llamaron a don Sancho Asteguis, señor de Durango, que los veniese ayudar a defender su tierra, e vino de voluntad e juntose con ellos todos en uno. E oviendo fuerte batalla e mucho porfiada e despues de muertos muchos de las anbas partes, fueron vencidos los leoneses e muerto aquel fijo del Rey e muchos de los suyos. E morio allí aquel don Sancho Astegas (*sic*), señor de Durango, e otros muchos viscaínos. E siguieron el alcance matando en ellos que no dexaban ninguno a vida fasta el árbol de Luyaondo, e porque se tomaron de allí pesandoles llamaron el árbol gafo, e los leoneses que escapar podieron salieron por la peña Gorobel que es sobre Ayala, e como enzima de la sierra dixieron a salvo somos. E por eso le llaman Salvada, e porque en Padura fue deramada tanta sangre llamaron Arigorriaga (*sic*), que dice en vascuence peña viciada de sangre como las llaman agora. E tornados los viscaínos con tanta onra a Guernica, oviendo so consejo disiendo pues tanto eran omiciados con los leoneses que sin aver mayor por quien se regiesen, que no se podrían bien defender. E pues escusar no lo podían, que tomasen a este don Çuria que era de sangre real, e valiente, pues que los el también avía ayudado fasiendo grandes fechos darmas en esta batalla, e tomaronlo por señor, e partieron con el los montes e las selas, e dieronle todo lo seco e lo verde que no es de fruto levar para las ferrerías e ciertos derechos en las venas que sacasen, e dehesaron para si los robres, e ayas, e ensinas para mantenimiento de sus puercos, e los asevos para mantenimiento de sus vestias, e los fresnos para faser astas de sus armas, cellos de cubas, e los salser para ceradura de setos. E dieronle eredades de las mejores, en todas las comarcas a donde poblase sus labradores, porque se serviese dellos, e no enojase a los fijos dalgo, en las quales fueron poblados e aforados como agora lo son en sus pedidos e derechos e que no se mesclasen en el fecho de las armas ni en los juysios ni en los caloñas, en yqual derecho con los fijos dalgos, e dieronle la justicia cevil e

criminal para que pusiese Alcaldes e Prestameros e Merinos e Probostes, que jusgasen e esecutasen, e recaudasen sus derechos a costa suya del. Jurandoles en Santa Maria la Antigua de Guernica de les guardar franquesas, e libertades, usos e costumbres segund ellos ovieron en los tiempos pasados, e consentidos por los reyes de Leon quando eran de su ovediencia, e despues por los Condes de Castilla, que agora eran sus Señores, las quales entre otras muchas eran estas principales: que el Señor no proçediese contra ningun fijo dalgo de suyo sin querelloso sus oficiales, si non por muerte de ome extranjero andante. E por fuerça de mujer, e por quebrantamiento de caminos reales e de casas, e por quema de montes, e que no fisiese pesquisa general ni cerrada ni oviese tormento, ni resibiese querella, señalando el querelloso sino con pesquisa de ynquisiçion. E este caso con la fija de aquel don Sancho Asteguis e eredo por aquella a Durango, después aqua siempre fue con el condado e señorío de Vizcaya, aforandola como a ella, e tomo por arma dos lovos encarniçados, que los topo en saliendo para dicha batalla, levando sendos carneros asidos en las vocas, e oviendolo por buena señal como en aquel tiempo eran omes agoreros, y asi los traxieron sus deçendientes^[8].

Del cotejo de ambas versiones obtenemos la siguiente secuencia funcional:

I. INICIO DE LA ACCIÓN. Nos encontramos ante una disyunción que da lugar a dos comienzos diferentes:

Ia) Una infanta de Escocia, desterrada por el rey su padre a causa de haber quedado encinta y negarse a revelar de quién, llega por mar con su séquito a las costas de Vizcaya.

Ib) Una infanta de Escocia, tras la muerte de su padre el rey, disconforme con que la sucesión recaiga en su hermano, abandona su país y llega por mar con su séquito a las costas de Vizcaya.

II. ASENTAMIENTO. Seguimos confrontados a la disyunción establecida en el INICIO y tenemos, en consecuencia, dos desarrollos divergentes:

Iia) Los expedicionarios desembarcan en un lugar de la costa al que dan el nombre de *Mundaca* (del latín *munda aqua*, «agua limpia»), por hallar allí clara la corriente del río que fluye desde Guernica. La mayoría del séquito regresa a Escocia, dejando a la infanta con solo unos pocos acompañantes.

Iib) Los expedicionarios desembarcan en un lugar de la costa al que dan el nombre de *Mundaca* (del latín *aqua munda*, «agua limpia»), por hallar allí clara la corriente del río que fluye desde Guernica. Unos pocos de los acompañantes de la infanta regresan a Escocia, dejando a la infanta con la mayoría del séquito. La infanta funda allí una población propia.

III. NACIMIENTO MÁGICO DEL HÉROE. Sigue la segunda alternativa de cada una de las disyunciones anteriores (Ib y Iib). Un diablo de Vizcaya llamado Culebro duerme con la infanta y la deja encinta. La infanta da a luz un niño muy hermoso al que se da el nombre de *Zuria* (en vascuence, «el Blanco»).

La parte de la secuencia que hemos descrito hasta ahora corresponde en exclusiva a la versión de CSV. En adelante, la secuencia es común a CSV y LBF.

IV. REBELIÓN. El rey de León mata a los Condes de Castilla. Los castellanos se rebelan contra León, y Vizcaya, como perteneciente a Castilla, secunda la rebelión.

V. INVASIÓN. Un infante leonés entra con gente armada en Vizcaya y devasta la tierra hasta Baquio, en la costa.

VI. DESAFÍO (I). Los vizcaínos, reunidos en Guernica, envían mensajeros al infante leonés instándole a someter sus diferencias al juicio de Dios y emplazándolo a una batalla.

VII. NEGATIVA. El infante leonés rehúsa aceptar las condiciones de los vizcaínos, alegando que solo aceptará el desafío de alguien de sangre real.

VIII. PETICIÓN DE AYUDA. Los vizcaínos acuden a don Zuria pidiéndole que desafíe al infante y los guíe a la batalla.

IX. DESAFÍO (II). Don Zuria acepta ayudarlos y reta al infante. Acuerda con este que la batalla tenga lugar en Padura, cerca de donde se fundará Bilbao.

X. ALIANZA. El señor de Durango, Sancho Asteguiuz, acude en ayuda de los vizcaínos.

XI. COMBATE. Los vizcaínos, tras una cruenta batalla, vencen a los leoneses en Padura. Mueren en la lucha el infante leonés y el señor de Durango. La sangre tiñe de rojo las piedras, y por eso el lugar se llamará en adelante *Arrigorriaga* (en vascuence, «abundancia de piedras rojas»). Los vizcaínos salen en persecución de los leoneses fugitivos, matando a todos los que alcanzan.

XII. ESTABLECIMIENTO DE FRONTERAS. Los vizcaínos abandonan la persecución al llegar al árbol de Luyaondo, al que denominarán desde entonces árbol gafo. Al llegar a la cima de la peña Gorobel, los fugitivos leoneses exclaman: «A salvo somos». La peña cambia su nombre por el de peña *Salvada*.

XIII. ELECCIÓN DE SEÑOR. Los vizcaínos, reunidos en Guernica, toman a don Zuria como su señor. Parten con él sus tierras y posesiones. El nuevo señor jura respetar los privilegios ancestrales de los vizcaínos.

XIV. MATRIMONIO. Don Zuria se desposa con la hija y heredera del señor de Durango, cuyas tierras se incorporan a Vizcaya. El nuevo señor de Vizcaya toma por blasón dos lobos cebados con sendos carneros.

La leyenda no es invención exclusiva de García de Salazar. Ya en el siglo anterior se había recogido otra versión de la misma en un tratado genealógico portugués, el *Livro das Linhagens* o *Nobiliario* del conde de Barcelos, don Pedro Alfonso (?-1354), hijo bastardo del rey don Dionís. Debió escribirlo entre los años 1322 y 1344, vuelto del destierro que le impuso su padre entre 1317 y 1322. Vivió ese tiempo en la corte castellana, donde trabó una gran amistad con don Juan Núñez de Lara, que sería Señor de Vizcaya entre 1334 y 1350 por su matrimonio con doña María Díaz de Haro, la segunda de ese nombre. En su nobiliario incluyó don Pedro Alfonso la leyenda fundacional del linaje de los condes de Haro, Señores de Vizcaya, que reza como sigue:

Vizcaya fue primero señorío aparte, antes de que en Castilla hubiese rey, y después en Vizcaya no había ningún señor. Y había un conde en Asturias que tenía por nombre don Moniño y veniales a hacer mal. Y llegó a ponerles un tributo que le diesen cada año una vaca blanca y un buey blanco y un caballo blanco como reconocimiento, y que no les haría mal; y esto lo hacían ellos muy a la fuerza, porque no pudieron hacer más.

Y al poco tiempo llegó allí una nave en que venía un hombre bueno que era hermano del rey de Inglaterra, que venía de allí desterrado y tenía por nombre Froom, y traía consigo a un hijo suyo que tenía por nombre Furtam Froez; y los había desterrado el rey de Inglaterra del reino. Y llegado allí, supo cómo andaban en contienda con el conde don Moniño de las Asturias. Y entonces les dijo quién era, y si lo quisieren tomar por señor, que los defendería. Y ellos viéronlo hombre de pro y supieron que era de alta sangre. Dijeron que les placía, y entonces lo tomaron por señor.

Y a los pocos días envió el conde don Moniño a reclamar aquel tributo, y él dijo que no lo daría; y si lo quisiese venir a reclamar que lo defendería. Y el conde don Moniño juntó a su gente y vino contra ellos. Y don Froom con los vizcaínos le salió al encuentro, y juntáronse cerca de una aldea que ahora llaman Busturia, y lidiaron y venció don Froom y los vizcaínos al conde don Moniño y matáronlo con gran parte de los suyos. Y todo el campo quedó lleno de sangre, sobre las piedras que allí había. Y por esta mortandad, que fue tan grande que las piedras y el campo quedó todo rojo, pusieronle al campo el nombre de campo de Arrigorriaga, que quiere decir en su lengua lo mismo que piedras rojas en la nuestra, y hoy en día así tiene el nombre^[9].

La traslación de este relato a una secuencia funcional contribuirá a resaltar sus semejanzas y diferencias con los de García de Salazar:

I'. INICIO. Un conde asturiano impone a los vizcaínos, que carecen de señor, un vergonzoso tributo. Un hermano del rey de Inglaterra, Froom, desterrado del reino junto con su hijo, Furtam Froez, llega por mar a Vizcaya, en cuya costa desembarca. Se entera allí de la situación de opresión que padecen los vizcaínos.

II'. ELECCIÓN. Froom propone a los vizcaínos liberarlos de la opresión del conde asturiano si lo toman por señor, a lo que aquellos acceden.

III'. DESAFÍO: Froom se niega a pagar tributo al conde y lo reta.

IV'. INVASIÓN. El conde invade Vizcaya con sus gentes.

V'. COMBATE. Vizcaínos y asturianos se enfrentan en batalla. Vencen los primeros, matando al conde con muchos de los suyos. La sangre tiñe de rojo las piedras del campo que, desde entonces, se llamará *Arrigorriaga* (en vascuence, «abundancia de piedras rojas»).

Lo que más llama la atención al contrastar este esquema con los de los relatos de García de Salazar es la alteración del orden de la secuencia. Si en el *Livro das Linhagens* [LL en adelante] encontramos la serie *Elección-Desafío-Invasión-Combate*, en las versiones de García de Salazar el orden es *Invasión-Desafío-Combate-Elección*. Para explicar el sentido de esta diferencia es preciso un análisis más pormenorizado del mito, a partir de la secuencia funcional obtenida a partir de las versiones de García de Salazar. Procederé a un comentario por separado de cada una de las funciones y reservaré para una etapa posterior la interpretación global del relato.

I. INICIO

Es evidente que existe una relación estrecha entre esta función en CSV y la correspondiente de LL. Como la innominada infanta escocesa, Froom es un personaje de sangre real expulsado de su país. Al igual que aquella en *Ia*, Froom abandona el reino con su hijo (la infanta en *Ia* se halla encinta al dejar Escocia). Por otra parte, el

arquetipo del hijo de rey desterrado del reino se cumple en la figura del propio autor del LL, el conde de Barcelos.

Al emparentar a los Haro con los reyes de Inglaterra, don Pedro sigue un modelo muy típico de los genealogistas medievales. Si para los linajes nobles el parentesco con reyes supone un índice de superioridad, la plena legitimidad de las dinastías reales estriba en su entronque con la mítica monarquía de Roma, descendiente del troyano Eneas. Como genealogista experimentado, Barcelos sabía que los reyes de Inglaterra pretendían descender de Bryto o Brutus, epónimo de Britania, biznieto de Eneas y libertador de los troyanos cautivos en Grecia, según la leyenda forjada a comienzos del siglo XII por el obispo normando de Sain Asaph, en Gales, Galfridus Monemutensis (Geoffrey de Monmouth), en su *Historia Regum Britanniae*. Los reyes de Escocia, por su parte, eran tenidos por descendientes de germanos. En pleno siglo XVI, el genealogista Lorenzo de Padilla, arcediano de Ronda, observaba a este respecto:

Y como he dicho, más se ha de tener don Zuría proceder de la Sangre Ilustre de los Godos, que no de los Reyes de Escocia. Y aunque fuera de los Reyes de Escocia, todo se puede decir que es de una misma Sangre o Gente, porque de Dinamarca fue el origen de los Godos y de los Scotos, que señorearon parte de la isla Britania, que de su nombre se llamó Escocia^[10].

Como más adelante se verá, García de Salazar no fue ajeno a la general manía goticista que se apoderó de la nobleza española de su tiempo. Si ello influyó o no en la atribución de un origen escocés a don Zuría es cuestión difícil de elucidar, pues pudo pesar asimismo en ello la moda de las novelas de caballerías, de las que García de Salazar era, como otros muchos pequeños nobles de su tiempo, un lector apasionado. Algunos héroes caballerescos proceden del linaje de los reyes de Escocia, llamada también Albania, si bien debe advertirse que la nomenclatura geográfica de las novelas de tal género era puramente arbitraria. En cualquier caso, parece que también García de Salazar intenta relacionar a la infanta con la Roma antigua, toda vez que tanto *Ia* como *Ib* coinciden con motivos vinculados a la historia de Eneas y sus descendientes. En *Ia*, la infanta ofrece una indudable semejanza con Rea Silvia, la madre de Rómulo y Remo, que queda encinta de sus amores con el dios Marte y es enterrada en vida al no poder revelar la identidad de su amante. En *Ib*, con la de la fundadora de Cartago y amante de Eneas, la princesa Dido.

II. ASENTAMIENTO

En *Ia*, la princesa, desterrada forzosa, es abandonada a su suerte con unos pocos leales. Su supervivencia va a depender, por tanto, de la hospitalidad de los vizcaínos. Pero en *Ib*, voluntariamente exilada, cuenta con seguidores numerosos, lo que le permite crear su propia ciudad, como hizo Dido con Cartago. Aparece ya en este episodio un recurso muy corriente en la historia antigua y medieval: la toponimia etiológica, de inspiración bíblica e isidoriana. *Mundaca* es topónimo patrimonial

vasco de no fácil interpretación, como otros vizcaínos de terminación similar (*Meñaca, Guernica, Sondica, Fica*, etcétera), aunque existe algún otro, como *Apodaca*, en Álava, derivado claramente del latín, *apud aquam* («junto al agua»). *Muno, muño*, en vascuence, vale por «elevación del terreno, loma o colina». La interpretación del topónimo a partir del latín *munda aqua*, como viene en CSV, plantea una cuestión interesante. El «agua limpia» del lugar donde la infanta desembarca se opone al agua «turbia» que viene del interior, de Guernica. Se establece así una oposición *limpio/turbio* que no debe de estar exenta de una connotación política. Las «aguas turbias» que vienen del interior de Vizcaya apuntan quizá a una situación de caos y confusión, propia de una tierra que carece de señor. Apunta, en definitiva, a un estado de naturaleza, de guerra permanente. Es posible interpretar asimismo la oposición agua limpia/agua turbia como metáfora anticipatoria de la oposición entre sangre real y no real que aparecerá en la función VII.

III. NACIMIENTO MÁGICO DEL HÉROE

Es necesario introducir aquí otro relato incluido en LL, referido a dos descendientes de Froom, don Diego López de Haro y su hijo Íñigo Guerra (Ezquerria en García de Salazar), cuarto y quinto de los Señores de Vizcaya:

Este don Diego López era muy buen montero, y estando un día en su celada y esperando a cuándo vendría el puerco, oyó cantar en muy alta voz a una mujer encima de una peña. Y él fue para allá y viola ser muy hermosa y muy bien vestida, y enamoróse luego de ella muy fuertemente y preguntóle quién era. Y ella le dijo que era una mujer de muy alto linaje. Y él le dijo que pues era una mujer de muy alto linaje que casaría con ella si ella quisiese, porque él era el señor de aquella tierra toda. Y ella le dijo que lo haría si le prometiese que nunca se santiguase. Y él lo otorgó, y ella fuese luego con él. Y esta mujer era muy hermosa y muy bien hecha en todo su cuerpo, salvando que había un pie forzado, como pie de cabra. Y vivieron gran tiempo, y hubieron dos hijos, y uno hubo por nombre Enheguez Guerra y la otra fue mujer y tuvo por nombre doña (...).

Y cuando comían de suyo don Diego López y su mujer, sentaba él al par de sí al hijo, y ella sentaba al par de sí a la hija de la otra parte. Y un día, fue él a su monte y mató un puerco muy grande y trájolo para su casa y púsolo ante sí donde estaba comiendo con su mujer y con sus hijos. Y lanzaron un hueso de la mesa, y vinieron a pelear un alano y una podenca sobre él en tal manera que la podenca trabó al alano en la garganta y matólo. Y don Diego López, cuando esto vio, túvolo por milagro, y signóse y dijo: «¡Santa María me valga, quién vio nunca tal cosa!». Y su mujer, cuando lo vio así signar, lanzó mano en la hija y en el hijo, y don Diego López trabó del hijo y no lo quiso dejar llevar. Y ella salió con la hija por una floresta del palacio, y fuese para las montañas, de forma que no la vieron más, ni a la hija.

Después, al cabo del tiempo, fue este don Diego López a hacer mal a los Moros, y prendieronlo y llevaronlo para Toledo preso. Y a su hijo Enheguez Guerra pesaba mucho de su prisión, y vino a hablar con los de su tierra, por qué manera lo podría haber fuera de la prisión. Y ellos le dijeron que no sabían manera por que lo pudiesen haber, salvando se fuese a las montañas y hallase a su madre, y que ella le diría cómo lo sacase. Y él fue allá solo, encima de su caballo, y hallóla encima de una peña, y ella le dijo: «Hijo Enheguez Guerra, ven a mí porque bien sé yo a lo que vienes». Y él fue para ella y le dijo: «Vienes a preguntar cómo sacarás a tu padre de la prisión». Entonces llamó a un caballo que andaba suelto por el monte, que habla por nombre Pardalo, y llamólo por su nombre. Y ella puso un freno al caballo, que tenía, y díjole que no hiciese fuerza para desensillarlo ni para desenfrenarlo, ni para darle de comer ni de beber ni herrar; y díjole que este caballo le duraría en toda su vida, y que nunca entraría en lid que no venciese por él. Y díjole que cabalgase en él, y que lo pondría en Toledo, ante la puerta de donde yacía su padre, luego en ese día, y que ante la puerta donde el caballo lo pusiese, que allí descendiese y que

hallaría a su padre estar en un corral, y que lo tomase por la mano e hiciese que quería hablar con él, y que lo fuese sacando hacia la puerta donde estaba el caballo y que pusiese a su padre ante sí, y que antes de la noche estaría en su tierra con su padre. Y así fue. Y después, al cabo del tiempo, murió don Diego López, y quedó la tierra a su hijo, don Enheguez Guerra.

Y algunos hay en Vizcaya que dijeron y dicen hoy en día que esta su madre de Enheguez Guerra que este es el Culebro de Vizcaya y cada día que allí es el Señor de Vizcaya en una aldea que llaman Busturia, todas las entrañas de las vacas que matan en su casa, todas las manda poner en una peña y por la mañana no hallan nada, y dicen que si no lo hiciese así que algún enojo recibiría de él en ese día y en esa noche, en algún escudero de su casa, o en alguna cosa de que se doliese mucho. Y esto siempre lo pasaron así los señores de Vizcaya hasta la muerte de don Juan el Tuerto. Y algunos lo quisieron probar de no hacer así, y halláronse mal. Y me dicen hoy en día allí, que yace con algunas mujeres allí en las aldeas, aunque no quieran, y viene a ellas en figura de escudero, y todas con las que yace tórnanse descoloridas^[11].

Son diversas las interpretaciones que hasta hoy se han dado del episodio de la concepción y nacimiento de don Zuria. Por remitirnos a las más recientes, cabe mencionar la que yo mismo propuse en 1980, según la cual todo él procedería de la leyenda artúrica. Sin ser exactamente hijo de un Culebro, el propio rey Arturo fue engendrado por el rey Uther Pendragon (Uther «cabeza de dragón») en Igema, esposa del duque Gorlois de Cornualles, cuya apariencia había usurpado Uther gracias a las artes mágicas de Merlín. Este Merlín fue también concebido mágicamente del apareamiento de un diablo y una princesa, hija del rey de Gales del Sur. Esta hipótesis tiene a su favor el hecho de que el propio García de Salazar conocía muy bien la leyenda del nacimiento de Merlín y la incluyó en el libro XI de *Las Bienandanzas e Fortunas*, en un epítome de la *Historia Regum Britanniae* de Monmouth:

En el reino de la isla de Inglaterra, en una tierra que llaman tierra Forana, dormio un diablo que se llama Ynquibides con una doncella que fazia santa vida. Obo poder de la engañar porque con saña de palabras desonestas que una mala muger su hermana le dixo olvidose de se santiguar en dormiendo. Como despertó, salióse corrompida^[12].

El nombre de este diablo, *Ynquibides*, es una clara corrupción del latín *incubus*, que designa a las criaturas del aire que pueden adoptar figura humana, de varón, y tener comercio carnal con las mujeres, si bien los mismos seres, en figura femenina, como súcubos, acceden también a los varones. *Incubus* podría traducirse por «quien se acuesta encima», y *sucubus* por «quien se acuesta debajo». El Culebro de LL parece un demonio bisexual bastante clásico, toda vez que adopta forma de mujer (la dama de pie de cabra) o de varón («en figura de escudero»). La fuente primera de García de Salazar en lo que a la concepción mágica de Merlín se refiere es sin duda el libro de Monmouth, pero pudo conocer asimismo las versiones que se dieron de aquella en las crónicas artúricas en verso, más tardías, del normando Wace (el *Roman de Brut*) y del inglés Layamon (*Brut*), ambas de la segunda mitad del siglo XII. En Monmouth la denominación de los demonios aparece en singular (*Incubus Daemon*); en Wace y Layamon, en plural (*Incubi* e *Incubi Daemones*, respectivamente). Es más probable que el *Ynquibides* de LBF proceda de una forma del plural, como el *Incubi Daemones* de Layamon, que de la forma singular utilizada por Monmouth. Al

Culebro de CSV le llama García de Salazar «Señor de Casa», es decir, *duende*, de *Dueñ(o) de Casa*, *Duen de Casa*. Los duendes, como su nombre indica, son genios del lugar, dueños de tierras o recintos, que pueden imponer ordalías sexuales o de otro tipo a los humanos que se adentran en sus dominios.

En 1981, Juan Aranzadi propuso otra interpretación de la leyenda zuriana, siguiendo a Caro Baroja, que mucho antes había sugerido la existencia posible de una relación entre la dama de pie de cabra de LL, la figura folklórica de Mari o la Dama del Amboto (un genio femenino de las montañas de Vizcaya) y Melusina de Lusignan, el hada tutelar de los campesinos del Poitou, medio mujer, medio serpiente, que según la leyenda genealógica recreada por Jean d'Arras, casó con el conde Raymondin^[13]. Aranzadi sostuvo que Culebro —al que se conoce también en la tradición folklórica de Vizcaya por los nombres de *Sugaar* y *Maju*— era un avatar de Melusina. Esta, como la dama de pie de cabra, impone también a su marido un tabú: la prohibición de contemplarla mientras se baña. Cuando Raymondin lo rompe, Melusina huye convertida en dragón o serpiente alada, forma en la que aparecerá, rodeando en vuelo las torres del castillo de los Lusignan, cada vez que un peligro amenace al linaje. Según Aranzadi,

En el relato de Lope García de Salazar, la cola de serpiente de Melusina parece haberse «independizado» para convertirse en Sugaar o «Culebro»: la sorprendente afirmación de don Pedro, es decir, que «la madre de Íñiguez Guerra es el encantador Couuro de Vizcaya» no parece admitir otra interpretación posible que la de ver en Mari-Maju un solo personaje mítico, equivalente a Melusina y solo separable en sus dos mitades (mujer y serpiente) por necesidades del relato. A la luz de este texto de Barcelos, las dos versiones de Lope sobre el nacimiento de Jaun Zuria quedan reducidas a una sola: Jaun Zuria es hijo de Mari-Melusina (el misterioso y desconocido padre no cuenta) o, lo que es lo mismo, es hijo de Mari y de Culebro^[14].

La hipótesis melusiniana de Aranzadi está en deuda con la teoría de Claude Lévi-Strauss acerca de la leyenda poitevina, según la cual Melusina sería un avatar de la diosa indoeuropea de la tercera función, la función nutricia^[15], y con la de Lévi-Strauss sobre el mito edípico, cuya función sería resolver la contradicción entre la afirmación de autoctonía del héroe mítico (que nacería directamente de la tierra, sin mediación de padres humanos) y la afirmación del origen humano del héroe y su correlativa denegación de autoctonía^[16]. Don Zuria nace dos veces en el mito: una, de progenitores humanos (la infanta y su desconocido amante), y otra, de Culebro (Sugaar o Maju) y de Mari, genios ctónicos y personificaciones de la tierra. Se contraponen así en el relato dos tipos de legitimidad: la dinástica, emanada del linaje de reyes, y la mítica, del linaje divino, semidivino o demoníaco. La contradicción entre ambas quedaría superada en la versión de CSV por la unión de Culebro y de la infanta escocesa, y en la de LL por el matrimonio de don Diego López de Haro con Culebro.

Cabe, no obstante, alguna objeción a esta hipótesis. Si la identificación de Melusina y Culebro parece evidente, no lo es tanto la de Culebro y Mari. El nombre

de Melusina (*Mélusine*) es el resultado de una contracción de *Mere Lucirte*, la *Mater Luciría*, una advocación de Diana como reguladora de la menstruación (de ahí el nombre latino de la luna, contracción de *Luciría*) y protectora de las mujeres en el parto. En rigor, la historia de Raymondin y Melusina no parece ser sino una versión del mito clásico de Acteón, el cazador convertido en ciervo y destrozado por sus propios perros en castigo de haber espiado a Diana mientras esta se bañaba. En cuanto a Mari, la Dama del Amboto, es cierto que en algunos relatos folklóricos se le adjudica como marido a *Sugaar* (en vascuence, «culebra macho») o *Maju* (romanismo vasco equivalente al castellano *majo*, que proviene, como este, del latín *masculus*, «macho»), pero sus manifestaciones más características (cruzar los cielos nocturnos como una hoz o una bola de fuego) parecen aproximarla a la figura folklórica de María de Padilla, la amante de don Pedro el Cruel, a la que el romance de la muerte del maestro de Santiago, Fadrique de Trastámara, por ella instigada, presentaba condenada a vagar eternamente por los aires: «Doña María Padilla/ por los aires va volando./ Por los pecados que ha hecho/ no la quiere Dios ni el diablo». Rodrigo Caro recogió una tradición sevillana sobre doña María que la asemeja aún más a la Mari vizcaína:

En toda Sevilla y su comarca ven los muchachos a doña María de Padilla en un coche ardiendo en llamas de fuego. *Rursus foemina pulcherrima igni toto facies refulgit*^[17].

No sería imposible, pues, que Mari y María de Padilla fueran el mismo personaje (la identidad de nombres parece apoyar también esa conjetura). Las guerras civiles de Castilla turbaron también la vida del Señorío de Vizcaya y es probable que el odio a la amante del rey don Pedro dejase también sus secuelas folklóricas en este territorio. De ser así, habría que separar los mitos genealógicos melusinianos de las leyendas sobre Mari de Amboto, aunque es cierto que esta aparece a menudo en el folklore, como Melusina, protegiendo a los campesinos. Con todo, Mari no tendría que ver directamente con don Zuria, lo que no obsta para que la interpretación de Aranzadi tenga otros aspectos interesantes y sólidamente argumentados.

Cabe mencionar, finalmente, una interpretación evemerista propuesta por Jon Bilbao, que creía reconocer en Froom y Furtam Froez a dos régulos vikingos de Irlanda, *Ivarr inn beinlausí* y *Olaf inn hvíti* (Ivar el Culebro y Olaf el Blanco), que reinaron en Dublín entre 850 y 873. Entre 850 y 860, Ivarr y sus hermanos saquearon las costas de la península ibérica, se adentraron en el Mediterráneo y, según fuentes árabes, remontaron el Ebro e hicieron prisionero al rey navarro García Íñiguez. Según Jon Bilbao, habrían podido establecer una base en la ría de Guernica, donde han aparecido restos de barcos vikingos. Froom parece también nombre o sobrenombre nórdico. Un rey sueco así llamado asesinó al abuelo de Ivar. Existe además el sobrenombre *Früm*, «el Devoto», que llevaron varios jefes vikingos de esa época^[18].

IV. REBELIÓN

La Crónica de Alfonso III de León y el Cronicón de Albelda dan noticia de rebeliones vasconas contra los reyes de León Fruela I (757-758), Ordoño I (850-866) y Alfonso III (866-909). No es seguro que por vascones haya que entender necesariamente a los habitantes de Vizcaya; puede que las crónicas se refieran exclusivamente a los navarros o quizá a estos y los alaveses. En cualquier caso, los relatos de LL, CSV y LBF apuntan a una hostilidad entre el mundo cántabro-vascón y el astur-leonés que quizá fuera en parte herencia de la tradicional enemistad entre los vascones y el reino visigodo de Toledo, del que los reyes leoneses se consideraban legítimos sucesores. Es posible que la tirantez entre ambos se agravase al calor del conflicto entre el condado de Castilla y el reino de León. Pérez de Urbel, tratando de subrayar el castellanismo de la Vizcaya medieval, sugirió que Froom representaba acaso la forma vasca del nombre de Lope Sarracínez, posible representante del conde castellano en Vizcaya. No hay por dónde coger este argumento: Froom no es palabra vasca. Pero quizá no anduviera tan descaminado al ver en Sarracín o su equivalente Zorraquín un eco de Zuria o Zuriakin^[19].

V-IX. INVASIÓN-DESAFÍO (II)

Todos los acontecimientos a los que la leyenda se refiere tuvieron supuestamente lugar en un territorio muy reducido. Mundaca y Busturia se hallan en la orilla izquierda de la ría de Guernica. Baquio, límite de las correrías de los leoneses, está en la costa, a escasos kilómetros al oeste de Mundaca, separada de esta y de Bermeo por el cabo Machichaco. García de Salazar sitúa el lugar de la batalla en la actual Arrigorriaga, al suroeste de Bilbao, pero Barcelos lo hace próximo a Busturia. Se trata de la zona central de la Vizcaya histórica, entre las rías de Bilbao y Guernica, que ya albergó poblaciones paleolíticas en sus proximidades y fue superficialmente colonizada en la época romana.

García de Salazar proyecta en el pasado mítico la forma de organización territorial del Señorío de Vizcaya en la Baja Edad Media, las merindades, lo que no deja de ser contradictorio con el hecho de que solo en la función XIV de la secuencia se permita al Señor establecer dichas demarcaciones e imponerles sus oficiales, los merinos. El propósito del cronista parece claro: defender la anterioridad de las Juntas de Guernica respecto de la institución señorial. No menos anacrónica resulta la suposición de que la fórmula del reto caballeresco —«aplazar batalla»—, propia de la cultura feudal desarrollada, tuviera vigencia en la época del conflicto castellano-leonés. El relato de CSV y de LBF parece seguir en este particular las pautas propias de las novelas de caballerías.

X. AYUDA

No está atestiguada la existencia de un señorío de Durango. Todavía en el siglo x, la comarca duranguesa estaba bajo el control del reino de Navarra.

XI. COMBATE

La traducción que da García Salazar del topónimo Arrigorriaga no es muy exacta: ni «peña vermeja ensangrentada» ni «peña viçiada de sangre» corresponden al nombre vasco. Es mucho más preciso el que trae LL: «piedras rojas». *Arri* vale por *pedra*, incluso por *roca*, pero no por *peña* (en vascuence, *aitz*). La existencia de un nombre anterior del lugar, *Padura*, plantea otro problema. *Padura* es un romanismo eusquérico que significa «ciénaga» o «marisma» (del latín *palus* en su forma plural, *paludia*). Y una ciénaga no es un pedregal, como es obvio. Veremos más adelante una posible explicación de esta aparente incongruencia.

Probablemente influyó en la localización de la batalla en Arrigorriaga el recuerdo de la decisiva batalla de Puente Milvio, en 312, que se saldó con el triunfo de Constantino sobre su rival Magencio, cuyas legiones fueron aniquiladas en un paraje llamado precisamente *Saxa Rubra* («piedras rojas»). Como se sabe, la victoria de Constantino fue decisiva para la elevación del cristianismo a religión del Imperio el año siguiente, por el Edicto de Milán.

XII. ESTABLECIMIENTO DE FRONTERAS

Referido al árbol de Luyaondo, el apelativo *gafo* acaso indicara que aquel cumplía una función de mojón o hito profiláctico más allá del cual eran expulsados los gafos (leprosos o apestados), aunque en los Fueros el término tiene otras acepciones^[20]. En épocas posteriores, el árbol de Luyaondo fue denominado árbol malato, siendo *malato* sinónimo de *gafo* en el sentido antes mencionado. Quizá el nombre de peña o sierra Salvada esté relacionado con el Monsalvat de la leyenda del Grial. Téngase en cuenta que en sus cercanías se encuentra el santuario de San Pantaleón de Losa, objeto de cierto culto griálico. Es posible, en fin, que dicha denominación sea más reciente que lo que da a entender García de Salazar, quizá de la misma época (tardomedieval) en que recibió su nombre actual la sierra no tan lejana de la Demanda (del Santo Grial). Así parece indicarlo el hecho de que don Lope conociera un nombre anterior de la peña, Gorobel (variante posible del vascuence *korobel*, «corona o cima negra»),

XIII. ELECCIÓN

En LL From es proclamado Señor por los vizcaínos antes de la batalla. No se le escapó la distancia entre este episodio y el de la elección de don Zuria en CSV y LBF al historiador Gregorio Balparda, que escribió a propósito de ello que don Lope «no

entrega así como así el señorío a un desconocido, sino que, después de probado en la batalla de Arrigorriaga, le hacen los vizcaínos Señor y Conde^[21]». Don Pedro Alfonso recoge una versión del mito favorable a las casas de Haro y de Lara. García de Salazar, portavoz de la pequeña nobleza vizcaína, nos ha transmitido otra más acorde con la ideología jurídica de esta última, centrada en la salvaguarda de sus privilegios estamentales frente a las prerrogativas señoriales, en momentos en que la alianza de las villas con el rey castellano (en quien recaía desde la época de don Pedro el Cruel el título de Señor de Vizcaya) amenazaba con despojar de sus derechos tradicionales a los linajes hidalgos del campo vasco.

Pero también en esta función se alejan considerablemente entre sí las versiones de CSV y de LBF. En esta última, los términos del pacto establecen que el Señor podrá poblar sus tierras con sus labradores, pero se exige que estos no se mezclen con los hidalgos. Por otra parte, y como ya señalara Andrés Elíseo de Mañaricúa, «puede apreciarse no solamente una coincidencia de conceptos sino aun verbal entre el Fuero y el juramento de Jaun Zuría tal como lo presenta Lope García de Salazar^[22]». Se refiere Mañaricúa al Fuero Viejo de Vizcaya, de 1452, en uno de cuyos capítulos, el 37, se dice, por ejemplo: «Primeramente dijeron que había de uso y de fuero... que toda pesquisa general nin otra pesquisa alguna que non la pueda hacer el Señor en Vizcaya nin los sus oficiales sin querelloso».

XIV. MATRIMONIO

Hay una curiosa diferencia entre la descripción del blasón de don Zuria en CSV y en LBF. En la primera crónica, habla García de Salazar de dos árboles y dos lobos cebados. En LBF solo menciona los lobos. Los árboles deben de representar, lógicamente, al roble de Guernica y al árbol gafo de Luyaondo. Pero estos son símbolos, especialmente el primero, de las libertades de los vizcaínos, gravemente lesionadas, en el sentir de don Lope a la altura de 1471, por el monarca castellano, Señor de Vizcaya. De ahí que al reducir el blasón a los dos lobos cebados (explicables, más que por un augurio, por la relación del lobo con el nombre *Lope*, muy frecuente entre los condes de Haro y procedente del latín *lupus*, que traduce a su vez el nombre eusquérico *Otsoa* u *Ochoa*, «el lobo», quizá de carácter totémico), García de Salazar separe al Señor de la comunidad de los vizcaínos y convierta el mito *dinástico* de LL y de CSV en un mito *estamental*. A ello me referiré seguidamente.

2. EL MITO GÓTICO

Aun constituyendo la leyenda de la batalla de Arrigorriaga un auténtico mito de origen, es difícil saber a qué, a quién o a quiénes se refiere el mismo: ¿a la casa condal de Haro? ¿Al Señorío de Vizcaya? ¿A las Juntas de Guernica? Y es difícil

saberlo porque las versiones de García de Salazar aparecen ya distorsionadas por efecto de una terrible crisis social. El relato fuente, el de LL, formula un mito exclusivamente dinástico: habla del origen de los Haro. En CSV los elementos dinásticos y estamentales están presentes en proporciones parecidas, pero ya en equilibrio precario, y en LBF los segundos se han afianzado a expensas de los primeros. Nos encontramos, pues, ante un mito que se transforma radicalmente en el curso de un siglo y medio. Es necesario, por tanto, preguntarse por las transformaciones sociales que determinaron los cambios en el enunciado de la leyenda y en el sentido del mito que esta transmite. Tales transformaciones se produjeron en el contexto de la crisis bajomedieval, que en Vizcaya se manifestó como una *crisis terminal de la sociedad banderiza*.

La última fase de dicha crisis se extiende, como ya se ha dicho, desde 1457, año de la expedición punitiva de Enrique IV contra los linajes banderizos, a 1475, año del otorgamiento y confirmación de las ordenanzas de las Hermandades de las villas vascas por la reina Isabel I. CSV fue escrita antes de la primera de estas fechas, y la redacción de LBF concluyó en vísperas de la segunda. En 1454, García de Salazar era miembro destacado de un grupo social que aún dominaba los campos e imponía a las villas sus condiciones. Veinte años después escribe como portavoz de una pequeña nobleza derrotada por la acción conjunta de las villas y de la Corona. Su discurso histórico ha cambiado.

Cinco siglos después, en 1975, Michel Foucault dictó en el College de France un curso sobre la genealogía del discurso de la guerra interminable, es decir, del discurso histórico-político que, frente al histórico-jurídico que sitúa el origen de las leyes en los pactos establecidos entre un soberano pacificador y sus súbditos, sostiene que la ley es siempre un resultado de la violencia, de las cambiantes coyunturas de una relación dinámica de fuerzas sociales en perpetuo conflicto. Aunque se plasmará teóricamente en las filosofías de la Historia que conciben esta como despliegue de la lucha de razas o de clases, el discurso histórico-político fue, en su origen, el relato genealógico-estamental de una nobleza humillada y rencorosa que reclamaba sus privilegios conculcados por las monarquías autoritarias a finales de la Edad Media. En palabras de Foucault:

He aquí entonces una primera caracterización de este tipo de discurso. Pese a la indeterminación de mi definición, se puede comprender ya por qué este discurso es tan importante: es quizá el primer discurso en la sociedad occidental salida del Medievo que puede ser definido rigurosamente como histórico-político. Esto es así, en primer lugar, porque es evidente que el sujeto que habla en este discurso, que dice «yo», que dice «nosotros», no puede ocupar (y, además, no trata de hacerlo) la posición del jurista o del filósofo, vale decir la posición del sujeto universal, totalizante o neutral. El que habla, el que dice la verdad, el que cuenta la historia, el que reencuentra la memoria y conjura los olvidos, está necesariamente dentro de esta lucha general cuyo relato está situado dentro de un lado o del otro en la batalla, tiene adversarios, se bate para obtener una victoria particular. Indudablemente posee el discurso del hecho, lo reivindica. Pero lo que reclama y hace valer es su derecho, un derecho singular, fuertemente marcado por una relación de propiedad, de conquista, de victoria, de naturaleza. Puede tratarse de los derechos de su familia o de su raza, de los derechos de su superioridad o de la herencia, de los derechos de las invasiones triunfantes o de las ocupaciones recientes o efímeras. En todo caso,

tenemos que habérmolas con un discurso anclado en la historia y al mismo tiempo descentrado respecto a una universalidad jurídica^[23].

Foucault sitúa el nacimiento de «ese tipo de discurso» a finales del siglo XVI —en la época de las guerras de religión en Francia—, pero creo que sería plausible defender una fecha anterior en un siglo para el caso vasco, la del triunfo de la pretensión plebeya a la nobleza universal (o hidalguía colectiva) y el consiguiente colapso del proceso estamental. Lope García de Salazar, el autor de LBF, había sido su primer sustentador. Porque entre el cronista de 1454 y el anciano cautivo de 1471 se había producido una *coupure*, una ruptura epistemológica: el viejo encerrado en la torre de San Martín de Muñatones por sus hijos tomará la palabra en defensa de sus iguales, los Parientes Mayores, contra los reyes de Castilla, que han roto el pacto que don Zuna estableció con los vizcaínos.

¿Quiénes son los vizcaínos para García de Salazar? Únicamente los hidalgos. No los *moradores* de las villas de fundación señorial, descendientes de aquellos labradores con que se permitió al Señor de Vizcaya poblar sus tierras. Nada más ajeno a la mentalidad de don Lope y de los pequeños nobles del campo vasco que la idea de un pueblo, no ya vasco, sino solo vizcaíno, con un origen común. Solamente los linajes hidalgos proceden de los vizcaínos que derrotaron a los leoneses en Padura. Ahora bien, ¿de quiénes descendían aquellos vizcaínos?

Sobra decir que para García de Salazar el criterio lingüístico es del todo irrelevante a la hora de establecer genealogías. Que una determinada población hablase una lengua determinada, en la babel lingüística que caracteriza a las sociedades medievales, se consideraba, no sin razón, como algo accidental. Individuos y grupos podían cambiar de lengua por múltiples motivos, ya fuera por forzosa imposición de la de unos invasores victoriosos o por adopción pacífica de la de una región a la que llegaban como emigrantes o repobladores. Nacido en las Encartaciones de Vizcaya, don Lope no dominaba el vascuence (como se ha visto, sus traducciones de topónimos de esta lengua delatan una falta de familiaridad con la misma), lo que no le impedía tenerse a sí mismo por tan vizcaíno como cualquier hidalgo vascohablante, ni negar la condición de vizcainía a los moradores de las villas, estuviesen estas situadas en las comarcas del vascuence o en las del romance.

Hay sin embargo en el mito vizcaíno una excepción a la general irrelevancia de las lenguas: la infanta escocesa de CSV y sus acompañantes son todos *gramáticos*; es decir, hablan latín, y en latín —en *gramática*— ponen nombre al lugar en que desembarcan y se asientan. Lo que equivale a un acto jurídico de toma de posesión. Frente al derecho consuetudinario y a la justicia privada de los linajes, el derecho público emana de Roma. Es, en rigor, derecho romano y, como tal, está ligado íntimamente al latín. En LL, el mito de los orígenes del Señorío de Vizcaya no contiene referencias explícitas al latín ni a Roma. No obstante, al ser Froom miembro de la casa real inglesa, se sobreentiende su parentesco con Eneas, a través de Brutus. Así, del relato del conde don Pedro puede afirmarse lo mismo que Foucault observa

respecto de la leyenda medieval (y renacentista) del rey Francus, hijo de Príamo y fundador epónimo del pueblo franco:

Creo que se puede comprender esta eliminación de Roma del relato troyano, pero solo si se renuncia a considerar este relato de los orígenes como una especie de historia condicionada todavía por viejas creencias. Me parece más bien que se trata de un discurso que tiene una función precisa, que consiste no tanto en relatar el pasado y los orígenes cuanto en enunciar el derecho del poder. Esto significa que se trata en el fondo de una lección de derecho público, y como tal ha circulado. Se debe decir que Roma está ausente del relato porque se trata de una lección de derecho romano^[24].

Como descendiente de la mítica monarquía romano-troyana, Froom participa de la legitimidad originaria del poder real, sacralizada posteriormente por la cristianización del Imperio (y por considerarse a sí mismas las monarquías medievales como continuadoras del Sacro Imperio romano). De ahí que su autoridad, su condición de señor natural, se imponga a los vizcaínos como algo fuera de discusión. En CSV, la infanta no está, en principio, emparentada con la dinastía troyana. Sin embargo, por el hecho de formar parte de una casa real, su superioridad estaba avalada por el propio derecho romano. Pero, aunque tal superioridad no se cuestiona (y los vizcaínos deben acudir a don Zuria por ser el único entre ellos de sangre real), no es condición suficiente para el ejercicio efectivo del poder señorial. El instinto mitogénico de García de Salazar le llevó incluso a suprimir en LBF todo lo referente al nacimiento mágico del héroe. Se oía, sin duda, que mezclar en el asunto a demonios ctónicos como Culebro, paredro de Melusina, ofrecía a los Señores una legitimidad adicional mítica (como bien vio Aranzadi, los héroes nacidos de la tierra tienen problemas con los pies —véase Edipo— pero también un derecho natural al dominio de la tierra que los engendra). El poder solo le será otorgado a don Zuria y a sus descendientes por elección de los vizcaínos reunidos en las Juntas de Guernica. Por elección de los pares, de los nobles, como prescribía el derecho germánico. Porque —y esto es lo más importante a la hora de definir el sentido y la función del mito vizcaíno en García de Salazar— los vizcaínos presentes en la batalla de Arrigorriaga eran nobles, hidalgos, de la única forma en la que se podía serlo en la España medieval: descendiendo, o pretendiendo descender, de los conquistadores germánicos de la Hispania romana. Esto es, de los godos.

Aunque la ascendencia germánica se da por supuesta para todos los linajes hidalgos, solo de trece de ellos (entre los que se encuentra el suyo propio) señala García de Salazar un origen gótico concreto. Son los que proceden, según el cronista, de «los Godos que arrivaron en Santoña». Con toda probabilidad, fue don Lope el creador de esta variante local de un mito gótico surgido, como observa José Antonio Maravall, en los años inmediatamente posteriores a la batalla de Covadonga y que, tras recorrer de forma más o menos atemperada los siglos de la Reconquista, cobró nueva fuerza a finales de la Edad Media:

La ilusión del legado godo actúa ciertamente como un mito. Es probablemente, en su origen, no explicación de un hecho real, sino una invención culta para dar sentido a una acción, a una serie de

hechos bélicos que se venían sucediendo, llegando a adquirir en nuestra historia medieval la eficacia práctica de una creencia colectiva. De hecho, unos reyes tras otros, toda una larga serie de príncipes actuaron de la manera que lo hicieron porque en su alrededor se les dijo que eran descendientes de los godos. Eso da ese tan singular carácter dinámico a nuestra historia medieval que, como ninguna otra, parece una flecha lanzada hacia un blanco a través de siglos. Ello da también a nuestros historiadores, en muchas ocasiones, un criterio de valoración de los episodios que relatan y nos permite encontrar, al terminar la Edad Media, en los que vivieron en ese momento, una verdadera explosión del sentimiento de que una obra había sido acabada, cuando de los reyes que vuelven a reunir bajo su dominio toda la Península puede decirse, como de Suintila escribió San Isidoro y después de este repitió una legión de cronistas, que aquellos reyes habían obtenido la monarquía de España. A ellos se debe que, llegados a esa fecha, se produzca una nueva fase de exaltación de la «herencia goda^[25]».

Lope García de Salazar no fue, pues, una excepción entre los cronistas bajomedievales que insuflaron nuevo aliento al mito gótico. El libro XII de LBF contiene un epítome de la historia de los godos que testimonia cierta familiaridad del autor con las fuentes castellanas medievales (Lucas de Tuy, Jiménez de Rada, Alfonso X, etcétera) que, para la historia goda, se remiten a Isidoro de Sevilla y este, a su vez, a Jordanes. He aquí el relato que hace García Salazar de la odisea particular de sus presuntos antepasados, los godos «que arrivaron en Santoña»:

En el año de Nuestro Señor de DCCXL años arrivaron en Santoña que es cabo Laredo una grande flota de navios con muchas gentes de Godos de las yslas de Escançia que venían en socorro de los Godos de España e sopieron el trabaxo en que estaban. E como de luengas tierras venían fatigados de la mar ovieron mucho placer cuando vieron la tierra e aquel monte de Santoña, e dando gracias al Señor e a la Virgen María e rogando a todos los Santos las rodillas fincadas que rogasen por ellos, e por aquello llamaron e llaman aquel monte Santoña, e posaron allí, ca Laredo no era poblada, sino cabañas de ganados en la sierra e chocas de pescadores en la ribera. E dixo el que venia en las vareas: lare, lare, deziendo que veyá pueblas de lares de fuego. E respondió el de vaxo: ado, ado, e por esto llamaron Laredo como llaman agora. E saliendo en tierra dixieron: a puerto somos. E por esto llamaron e llaman puerto. E porque allí tomaron tierra primeramente posieron una imagen de Santa Maria que consigo trayan con grande proçesion e oro e plata para edificar una iglesia. Dexaron allí a la Reyna Godina e un obispo con mucho oro e plata para hedificar una iglesia. E edificaron estas dos Reyna e Obispo otras muchas yglesias en Trasmiera e en Bisio que llaman de la Onor de Puerto. E pasados estos godos el Sable del Salve dixieron: a salvo somos, e por eso llamaron e llaman Salve. E salidos encima de la sierra desenvolvieron su seña, e por aquello llamaron e llaman Seña. Estendieronse por la costa conquistando las tierras que eran rebeldes a los Godos de España. E llegando algunas de estas gentes en Sesto que es cavo Portugalete, e ovieron allí una grande pelea con los pobladores de allí. E morio allí el Ynfante don Falcon, que era grande capitan dellos. E sepultaronlo allí e posieronle a la caveça una grande piedra con letras que dezia e dize: Aquí yaze el Ynfante don Falcon de los godos. Fezieron allí una hermita de Santa Maria e enterraron allí otros muchos en los campos, ca estonçes no se enterraban los cristianos en las yglesias. E después rompiendo aquellos campos para labranças fallaron los huesos dellos. E asi como yban ganando e sojuzgando las tierras asi poblaban dellos en ellas a donde mejor les parecia asi de los mayores como de los menores^[26].

De estos godos, según García de Salazar, procederían nueve linajes de la merindad de Castilla la Vieja, la Montaña, Vizcaya y Álava: Velasco, en Carasa; Sarabia, en Gibaja; Urdiales, en Castro Urdiales; Retuerto, en Retuerto, del que vino después el linaje de Baracaldo; Aldeacueva, en Carranza; Villalobos, en Arceniega, que dio origen a los Osorio de Castilla; Angulo, con solar bajo la peña de su nombre; Salinas, en la Cerca; Torres, en Medina de Pomar, y Salazar, en la Sonsierra, merindad de Castilla la Vieja. De este último se desgajaría más tarde el linaje de

Tobar, con solar en Torquemada. Como se ve, García de Salazar se consideraba vizcaíno: es decir, un hidalgo castellano de Vizcaya descendiente de godos. No vasco, ni nada parecido. Para don Lope, los vascos eran exclusivamente los de Aquitania, que él, en LBF, denomina gascones. La cifra de nueve tampoco carece de sentido. Los linajes góticos de la comarca a la que don Lope se sentía pertenecer son nueve como los nueve caballeros de la antigüedad pagana o los nueve caballeros del cristianismo. O como los nueve barones que, según la tradición medieval catalana, fundan el condado de Cataluña con Otger Cataló —un gascón, o sea, un vasco— a la cabeza de todos ellos.

No es difícil advertir la presencia en este relato de un buen número de semejanzas con el de don Zuria y la batalla de Arrigorriaga. Como en CSV, tenemos aquí unas naves que llegan a la costa cantábrica desde una isla lejana, y una dama de sangre real que se instala en el lugar del desembarco, fundando una ciudad. Y tenemos un ejército que invade Vizcaya, un ejército que, al llegar a lo alto del Sable del Salve, exclama, como los leoneses fugitivos al coronar la sierra Salvada, «a salvo somos». Un ejército, en fin, que penetra en territorio vizcaíno y se enfrenta con sus pobladores rebeldes a los godos de España en Sestao, donde obtienen la victoria a costa de la vida de su capitán, el infante don Falcón. Basta comparar la secuencia funcional de este relato con la de la leyenda de don Zuria para reconocer un aire de familia entre ambas:

MITO GÓTICO

I". INICIO

Una reina de Escançia (Escandia) llega a las costas cantábricas con su ejército. Los recién llegados ponen nombres al lugar en que desembarcan.

II". ESTABLECIMIENTO DE FRONTERAS

Los godos, sobre el Sable del Salve exclaman «a salvo somos» y dan nombre al lugar (*Salve*).

III". REBELIÓN

Los vizcaínos se han levantado contra los godos de España.

IV". INVASIÓN

Los godos de Escançia invaden Vizcaya.

V". COMBATE

Godos y pobladores de Vizcaya se enfrentan en Sestao. Vencen los godos. El infante godo muere en la batalla.

Las funciones correspondientes del mito vizcaíno son las siguientes:

I. INICIO

Una infanta escocesa llega a las costas vizcaínas con su séquito. Los recién llegados ponen nombre al lugar en que desembarcan.

XII. ESTABLECIMIENTO DE FRONTERAS

Los leoneses, sobre la sierra Salvada, exclaman «a salvo somos» y dan nombre al lugar (*Salvada*).

IV. REBELIÓN

Los vizcaínos se levantan contra los reyes de León.

V. INVASIÓN

Los leoneses invaden Vizcaya.

XI. COMBATE

Leoneses y vizcaínos se enfrentan en Padura. Vencen los vizcaínos. El infante leonés muere en la batalla.

¿Estamos ante dos relatos genéticamente emparentados? ¿No será una de las leyendas transformación de la otra? Parece evidente que así es, pero ¿cuál es transformación (inversión) de cuál? Lo que sabemos hasta ahora es todavía muy poco: que el mito gótico trata de una invasión triunfante y el vizcaíno de una invasión fracasada, que los vizcaínos de la batalla de Arrigorriaga son los descendientes de los godos vencedores en Sestao. Podemos suponer asimismo que, de acuerdo con el mito gótico español, los leoneses derrotados en Arrigorriaga descendían de los godos de España contra los que se habían levantado los pobladores de Vizcaya y a los que vinieron a socorrer los godos de Escandía.

Pero es que, además, la leyenda gótica de LBF reproduce en forma muy concisa el mito de los orígenes del pueblo godo que recoge Jordanes en el capítulo IV su *Gética*, compuesta hacia mediados del siglo VI:

25. Se cuenta que en otro tiempo los godos salieron con su rey, llamado Berig, de esta isla de Escandía, a la que se puede considerar una fábrica de razas o vivero de pueblos [*vagina populorum*]. Tan pronto como desembarcaron de sus naves y tocaron tierra dieron su nombre al territorio que hoy, según se dice, se llama Gotiscandia. 26. Desde allí marcharon al territorio de los ulmerugos, que por entonces

ocupaban las riberas del Océano, acamparon allí y, tras entablar combate con ellos, los expulsaron de sus propias tierras. Más tarde sometieron a los vándalos, vecinos de aquellos, y los añadieron al número de sus vencidos. Pero como su población aumentó notablemente, después de que aproximadamente cinco reyes hubieran sucedido a Berig, Filimer, hijo de Gadarico, nada más comenzar a reinar, decidió salir de allí al frente del ejército de los godos al que acompañaban sus familias. 27. Mientras buscaba territorios y lugares convenientes y apropiados para establecerse, llegó a las tierras de Escitia, que en su lengua se llamaban «Oium», donde se quedó maravillado por la riqueza de estas regiones. Pero se cuenta que el puente por el que cruzaban un río se derrumbó cuando tan solo la mitad del ejército lo había atravesado y no hubo manera de repararlo, de modo que ni los unos pudieron volver atrás ni los otros continuar adelante, pues este lugar, por lo que se cuenta, está cerrado por un abismo rodeado de pantanos con arenas movedizas y al que la Naturaleza ha convertido en un lugar inaccesible por la mezcla de estos elementos. Sin embargo, hoy todavía se pueden escuchar allí las voces de los rebaños e incluso distinguir rastros humanos, según testimonio de los viajeros, a los que se puede creer aunque solo los hayan oído desde lejos. Así que la parte de los godos que se cuenta que llegó junto a Filimer a las tierras de «Oium» después de atravesar el río tomó posesión del suelo deseado^[27].

Que García de Salazar sigue el esquema narrativo de la leyenda de Jordanes se puede comprobar incluso en el método de argumentar la verdad de lo que cuenta, y así como Jordanes invoca el testimonio de los viajeros que oyen las voces de los rebaños y advierten rastros humanos en el lugar donde el pueblo de los godos hubo de dividirse en dos por la rotura del puente, don Lope alude a los huesos de los muertos en la batalla de Sestao que desenterraban los labradores de su tiempo al romper aquellos campos. Como los escoceses «gramáticos» de LBF, los godos de Berig ponen nombre a la tierra en la que desembarcan, en un acto simbólico de toma de posesión de la misma. Pero no podrán apoderarse de Escitia sino después de franquear las ciénagas y marismas que los separan de la tierra firme. Como observa Louis Marin a propósito del relato de Jordanes:

Vemos en nuestro texto una marca precisa: la marisma. La isla es la marca misma de la diferencia, del continente y del océano, de la tierra y del agua, del mundo y de su más allá: marca del límite, es el mundo mismo en su más allá y es a partir de este sentido como se comprende míticamente la salida de Escandia como el franqueamiento del límite, como la negación original de la diferencia. Ahora bien, es significativo que las escisiones internas, las que hacen de los godos un vector cuasihistórico y después una nación históricamente integrada en la historicidad misma del Imperio, sean colocadas bajo el signo o situadas en el lugar de la confusión que es la marisma: marca de la mezcla de la tierra y del agua, difuminación del límite, debilitamiento de la diferencia, la marisma significa esta complejidad de la que los extremos materiales se mezclan indiscerniblemente, la maligna negación de la diferencia, la que es necesario franquear para acceder a una historicidad auténtica^[28].

Acceder a una historicidad; es decir, a una escritura. No deja de sorprender, en tal sentido, la continuidad del relato de García de Salazar con el de Jordanes, del que lo separa casi un milenio. También la emergencia de los godos de Vizcaya desde las brumas míticas de Escandía a la Historia se produce, como en la Gética, mediante la conquista de un territorio cenagoso, el de la marisma que se extiende desde Sestao a Baracaldo:

E después que estos godos ovieron cobrado esta marisma, juntados todos salieron a escrita e fezieron allí su alardo por saber que gentes eran. E porque se escribieron allí llamaron e llama allí Escrita^[29].

El puerto de montaña de Escrita se encuentra junto a Carranza, en las Encartaciones de Vizcaya. Pero bajo el signo de la marisma se inscribe o encarta asimismo el tránsito de los vizcaínos desde la noche del mito a la Historia, pues la Padura de García de Salazar, como queda dicho, no significa otra cosa que «la marisma». Solo después de haberla ganado y franqueado, pueden acceder los vizcaínos a la tierra firme de la historicidad, que ya no es mezcla de agua y de tierra como el cenagal de Padura, sino escritura sacrificial y primigenia, sangre sobre la piedra, Arrigorriaga, página en blanco sobre la que se escriben en rojo los privilegios que don Zuria jura respetar en Guernica.

¿Qué fue primero? ¿El mito gótico o el mito vizcaíno? A título de mera hipótesis, me arriesgaría a afirmar que la elaboración del primero fue simultánea a la reescritura del segundo. Entre 1471 y 1474, Lope García de Salazar creó el mito de los godos de Santoña a partir de dos relatos preexistentes: la leyenda gótica de Jordanes y la leyenda vizcaína de CSV. Advirtió seguramente que entre ambas se daban coincidencias notables. En la *Gética*, los godos de Escandía rechazan una invasión del Faraón de Egipto, como los vizcaínos la de los leoneses. Más tarde, atraviesan el mar para llegar al continente, como la infanta escocesa y sus seguidores. Don Lope suprimió de la leyenda vizcaína el episodio del viaje de la infanta e inventó uno similar (la expedición de la reina Godina) para iniciar el relato gótico. El episodio de la huida de los leoneses pasa tal cual a la leyenda de los godos de Santoña, donde no tiene función alguna, salvo la de delatar que aquel deriva de la leyenda vizcaína, pues, narrativamente, constituye una flagrante incongruencia: nadie persigue a los godos: estos no se ponen a salvo de ningún peligro. La más inquietante de las coincidencias entre los relatos de *Gética* y CSV, sin embargo, es la batalla en la marisma, que don Lope traslada al episodio del combate de los godos de don Falcón con los pobladores de Vizcaya —que no vizcaínos a su juicio— en el cenagal de Sestao.

Con la invención del mito gótico, García de Salazar trataba, sin duda, de reforzar la versión estamental del mito vizcaíno en LBF, transformando así la versión anterior de este, la de CSV, en un discurso histórico-político en el que el banderizo derrotado reclama un derecho que los monarcas castellanos, Señores de Vizcaya, les han arrebatado a él y a sus iguales: un derecho sobre Vizcaya que era, ante todo, derecho de conquista.

3. EL MITO VIZCAÍNO BAJO EL ANTIGUO RÉGIMEN

En su estudio sobre la *Gética* de Jordanes, escribe Louis Marín:

Por hablar brevemente, la disposición diacrónica —y en particular, en un relato— de una contradicción que vuelve a encontrarse en la sincronía —y en particular, en un estatuto y una posición política— es una especie de *resolución diferida de la contradicción*: así, es posible que la aprehensión de

una causalidad histórica en unas circunstancias precisas se traduzca en una comprensión de estas circunstancias, toda vez que *explicación es comprensión*, por recurrir a estas categorías tan frecuentemente opuestas después de Dilthey. Pero el recurso a la historia puede revestir también otro sentido que se articula en el primero de los puntos que habría precisamente que determinar: el orden diacrónico de aparición cesa de ser secuencia pura de acontecimientos, sucesión ordenada de incidentes y de accidentes según el antes y el después y causalmente ligada: es en diacronía lo que es en sincronía un esquema de origen. No es ya la disposición diacrónica en los tiempos intermediarios lo que es *ratio* porque sea orden; es la presencia, la coexistencia en ese origen de elementos en contradicción presente en la situación vivida: remisión al origen de la contradicción presente que encuentra de ese modo su resolución porque se trata de otro tiempo, de otro lugar, que el tiempo de la historia va a ordenar y que la situación presente va a repetir enmascarando las articulaciones. El recurso a la historia, no ya como tiempo de un *relato*, sino como *recitación* de un origen es al mismo tiempo explicativo e interpretativo. Es explicativo porque el tiempo de la historia es concebido como el desarrollo del origen; es interpretativo, porque el origen proporciona las categorías y las relaciones que el presente disimula y difumina. La resolución diferida de la contradicción en que consistiría la explicación histórica se conjugaría así con una resolución original de la contradicción, que es la contradicción misma llevada a su grado más alto, cualitativamente otro, recordada porque está tanto en el origen del tiempo como fuera del tiempo^[30].

La contradicción «en sincronía» que García de Salazar trataba de resolver diacrónicamente con su reformulación del mito de los orígenes del Señorío de Vizcaya era, claro está, la que oponía las villas a los linajes, contradicción que tenía una dimensión jurídica innegable: las ordenanzas de las Hermandades, compuestas por los Corregidores del Señorío y otorgadas por los reyes frente al derecho consuetudinario de los linajes que alcanzaría su primera expresión codificada en el Fuero Viejo de 1452, un fuero estamental, un fuero de hidalgos. La ratificación de este por el monarca (y Señor de Vizcaya) lo comprometía a respetar y defender los privilegios estamentales, pero el agravamiento del conflicto banderizo y la activa toma de posición de los reyes Enrique IV e Isabel I a favor de la Hermandad enfrentaba a los linajes con el poder señorial (es decir, con la Corona). La versión del mito vizcaíno recogida en LBF proyecta sobre el tiempo de los orígenes (un tiempo a la vez histórico y mítico) las condiciones del pacto foral de 1452, planteado por García de Salazar como una alianza de los descendientes de los vencedores en Arrigorriaga (los hidalgos) con los descendientes de don Zuria (los reyes) contra los invasores actuales, los moradores de las villas, que ocupaban en el conflicto presente el lugar que en la leyenda correspondía a los leoneses. Pero García de Salazar era consciente de que el pacto de 1452 se había roto ya en 1457, con la expedición punitiva de Enrique IV. De ahí que ponga un énfasis particular en las circunstancias —legendarias, sobra decirlo— en las que los vizcaínos se dotaron por vez primera de un Señor. El origen del poder de este no estaría, según LBF, en su sangre real, como sostenía el derecho romano y la versión de la leyenda de LL, que a aquel se ajusta, sino, siguiendo la más neta tradición del derecho germánico, en la asamblea de los hidalgos vizcaínos reunida en las Juntas de Guernica.

La consecuencia más importante de la yugulación del proceso estamental en el plano jurídico, la constituye el triunfo de la nobleza universal de los vizcaínos; es decir, de todos los vizcaínos, hidalgos y moradores, que se recogerá ya en el Fuero

Nuevo de 1527. El procedimiento por el que se llegó a la misma no debió de ser muy complicado. Toda vez que *vizcaíno* equivalía a *hidalgo*, la extensión de la condición de vizcaínos a los moradores de las villas los convirtió al mismo tiempo en hidalgos. Como solución, no es en absoluto original. Pablo Fernández Albaladejo y José María Portillo han recordado que, ya en 1929 y 1933, respectivamente, Gregorio Balparda e Ildefonso Gurruchaga llamaron la atención sobre «el carácter netamente castellano de los fundamentos conceptuales y operativos que sustentaban la hidalguía colectiva vasca^[31]», los mismos que se aplicaban en los antiguos señoríos de behetría. Lugares donde regían estos principios, los hubo en relativa abundancia fuera del País Vasco. La especificidad del caso de este reside, sobre todo, en la desusada extensión del ámbito de su aplicación, no ya un valle o una céndea, sino provincias enteras. Esta amplitud permitió el desarrollo de instituciones provinciales (las Juntas) a partir de las antiguas asambleas estamentales de hidalgos, que se ocuparían en delante de la defensa de los privilegios territoriales como las primitivas juntas lo habían hecho de la de los privilegios estamentales.

Hacia el interior del país, el principio de hidalguía universal resolvió el conflicto entre estamentos imponiendo una igualdad jurídica por elevación, a la alta. En la España cristiana de la Edad Media había existido otra comunidad no estamental, la judía, pero en su caso la igualdad se establecía a la baja, como una comunidad de parias sin derechos, sujeta a todo tipo de arbitrariedades por carecer de cualquier privilegio. Eventualmente, los reyes y los señores podían promulgar normas benignas para sus judíos, pero estas no los protegían de los abusos de sus protectores. Ahora bien, la condición no estamental permitía a los judíos desempeñar funciones económicas y administrativas vedadas a los estamentos. La transformación de la sociedad vizcaína (incluyendo en ella las guipuzcoana y alavesa) en comunidades no estamentales puso a los habitantes de las provincias vascas en condiciones de sustituir a los judíos en sus actividades tradicionales, como acertadamente señalaba Otazu. Por otra parte, dos comunidades no estamentales sobre un mismo territorio plantean el problema de que a una se le puede confundir fácilmente con la otra, y a los cristianos vascos no les halagaba la idea de ser tomados por judíos. Las nuevas Juntas se apresuraron a decretar la expulsión de estos. Las de Guipúzcoa lo hicieron antes de 1482, y las de Vizcaya, en 1486.

El principal problema que se presentaba a las nuevas comunidades ennoblecidas estaba en el exterior. En la Castilla fuertemente estamentalizada, donde no iban a faltar voces que cuestionaran la hidalguía colectiva de los vascos. Sin embargo, estas fueron acallándose a lo largo del siglo XVI, en la medida en que oponerse a la nobleza universal de los vascos fue haciéndose más y más peligroso, al jugar aquellos sobre un terreno diferente, el de la limpieza de sangre. Presentándose como españoles originarios sin mezcla de judíos, los vascos podían lanzar la sospecha de sangre no limpia sobre quien se atreviera a cuestionar su nobleza, y así lo hicieron en no pocas ocasiones. Pero necesitaban un mito legitimador de su limpieza originaria, y este se lo

dieron Esteban de Garibay y Zamalloa, cronista real de Felipe II y el licenciado hispano-flamenco Andrés de Poza y Yarza (?-1595), autor de un tratado *De la Antigua Lengua de las Españas* (Bilbao, 1587). Garibay y Poza adaptaron a los vascos el mito de origen privativo de los judíos españoles de forma verdaderamente ingeniosa. Los vascos, definidos ahora por su posesión de una de las setenta y dos lenguas matrices de la humanidad, el vascuence, en la que Dios habría depositado la revelación del misterio de la Trinidad, tendrían, por el solo hecho de haberla hablado desde la división de las lenguas en Babel, el carácter de pueblo cristiano antes incluso del nacimiento de Cristo. Serían, según Poza, los más viejos de los cristianos viejos, y habrían poblado España en los años inmediatamente posteriores a la dispersión de la descendencia de Noé, siguiendo a su rey Túbal, primer vasco y primer español, hijo de Jafet, el tercero de los hijos del patriarca que comenzó la repoblación del mundo tras el Diluvio Universal.

El licenciado Poza fue quien recibió de las Juntas de Vizcaya el encargo de refutar los alegatos del Fiscal de la Chancillería de Valladolid, Juan García, contra la pretensión vasca a la hidalguía colectiva, expuestos en el tratado *De Hispaniorum Nobilitate Exemptione* (1588), en el que se aducían las condiciones básicas necesarias para ostentar nobleza que se habían establecido en la *Pragmática* de Córdoba. En su tratado *De Nobilitate in Proprietate*, Poza apela a la ascendencia bíblica de los vascos, pero también a la batalla de Arrigorriaga, en la que «allanaron y asentaron los vizcaínos su primera y antiquísima libertad que avían gozado desde Augusto César exclusive asta entonces, ochocientos y más años, y fue esta batalla año de nro, Señor 870 y en este mismo año los vizcaínos levantaron por su señor o caudillo a don Zuría, nieto del rey de Escocia y le dieron título de señor no absoluto ni soberano sino sob çiertas condiciones e capitulaciones», entre ellas, «que los señores futuros fuesen por vía de election» y que «el futuro señor antes de ser rreçibido y obedecido por tal hubiese de jurar los fueros y franquezas de la provincia y en el ínterin no se cumpliesen sus mandatos^[32]». El carácter electivo que Poza atribuye al título de Señor y los pactos que le ligan con los vizcaínos niegan su soberanía en lo concerniente a Vizcaya: «y pues los señores de Vizcaya se an aliado y se alian limitados en quanto a no poder hacer ley salvo consentimiento de todos los vizcaínos en iuncta debaxo del árbol de garnica y que no pueden dar pecho ni derecho nuevo ni tocarles en tan solo un punto en sus fueros y privilegios, cosa clara es que el señor de semejantes posturas y condiciones no se puede llamar soberano...»^[33].

La soberanía, lógicamente, correspondería entonces al pueblo hidalgo representado en las Juntas. Repárese en que, según Poza, aquella se identificaría con una «primera y antiquísima libertad» obtenida por los vizcaínos que se rebelaron contra Augusto, lo que entra directamente en contradicción con las versiones del mito en García de Salazar, en las que se afirma la pertenencia del Señorío al Condado de Castilla, así como del sometimiento de Vizcaya por los godos. Poza mantiene los elementos centrales del mito, don Zuría y la batalla, pero los subordina a la defensa

de la hidalguía universal (quienes eligen al señor son «todos los vizcaynos») y a la libertad —esto es, soberanía— originaria. Entre finales del siglo XVI y finales del XIX, esta será la forma canónica del mito y tema central de numerosas narraciones literarias.

4. HACIA EL NACIONALISMO VASCO

«Arrigorriaga», de Sabino Arana Goiri (1865-1903) es la última de tales narraciones y, al tiempo, el texto fundacional del nacionalismo vasco. Publicada en la revista *La Abeja*, de Bilbao, en 1890, pasó a integrarse en el opúsculo *Cuatro glorias patrias (Bizkaya por su independencia)*, de 1892, con otras tres leyendas del autor («Gordexola», «Otxandiano» y «Mungia»)^[34]. «Arrigorriaga», la primera de ellas, constituye un centón de motivos literarios espigados en la literatura romántica vasca del XIX: en el apócrifo *Chant d'Altabiscar* (1836), del bayonés Garay de Monglave; en las *Tradiciones Vasco-cántabras* (1866), de Juan Venancio de Araquistáin; en la novela *Jaun Zuría, el Caudillo Blanco* (1896), de Vicente de Arana (primo del autor), e incluye además un buen número de citas de *La Araucana*, el poema épico de Alonso de Ercilla. En la narración de Arana Goiri, los invasores leoneses son llamados, lisa y llanamente, *españoles*. Ningún don Zuría desempeña un papel destacado en la historia y el único rasgo de heroísmo individual es el de una «varonil mujer bizkaína» que derriba de un hachazo en la cabeza al infante leonés Ordoño. «Arrigorriaga» concluye del siguiente modo:

Al efecto, habiéndose reunido los bizkainos en Junta General o Batzarr, como el Señor de Durango no hubiese dejado sucesión masculina, convinieron en que entrara el Duranguesado a constituir una de tantas merindades o agrupaciones de pueblos independientes en la general Confederación Bizkaina; dióse forma a las leyes de costumbre, y se escribieron, formuláronse los pactos entre los bizkainos y el que había de ser su Jefe y unánimemente propuesto para este elevado cargo, un joven de veintitantos años llamado Lope, natural de Busturia (que más tarde se casó con Dalda, hija de Estegiz), el cual se había distinguido en la batalla de Padura por su táctica y su valor, habiéndoles jurado solemnemente, fue aclamado por los bizkainos su Jaun (Señor) siendo conocido en la historia con el sobrenombre de Zuria (el Blanco).

De aquí data el Señorío de Bizkaya, mas no, como pretende algún historiador, su independencia, la cual es tan antigua como su sangre y su idioma^[35].

La antipatía de Arana Goiri por la institución señorial se pone mucho más de manifiesto en la segunda de las *Cuatro glorias patrias*, «Gordexola»:

Cinco siglos escasos después del merecido desastre sufrido por las tropas españolas en los campos de Padura, daban los bizkainos una nueva muestra del amor a su patria y del vigor de su raza.

Mas en esta segunda fecha era ya republicano-señorial la forma política de Bizkaya, institución que, por su especial carácter y por las bases en que estaba cimentada, sirvió para causar cierta degeneración del espíritu genuinamente bizkaino. Si alguna falta, en efecto, habían cometido los bizkainos contra el carácter de su nación fue (por seguir la tendencia de su siglo) la de confiar la jefatura del Estado a un solo hombre al nombrar un Señor de Bizkaya, que, aunque no monarca político, había de ser, además del goce de otras atribuciones, monarca militar, carácter capaz de sintetizar todas las ilusiones de un hombre

de aquella época, de distraerle de su misión principal y de inspirarle miras ambiciosas, siempre perjudiciales al pueblo que capitaneaba: en gravísima falta incurrieron al comprometerse a servir a tal Señor en cualquiera guerra que por sus particulares intereses emprendiera ya dentro (sin sueldo), ya fuera (con sueldo) del territorio bizkaino.

No tardó esta realmente antiforal institución en producir los resultados que los bizkainos no previeron o no quisieron prever.

Ávidos de gloria y de honores exóticos, los Señores de Bizkaya enlazáronse con mujeres españolas de noble estirpe, y tomando parte activa en la reconquista de España, si bien en particular algunas veces, la mayor parte a las órdenes de uno u otro rey de la vecina nación, llegaron a adquirir títulos de nobleza española y a aceptar gustosos el de súbditos castellanos, consiguiendo más tarde que el señor de Bizkaya fuera de sangre puramente española y concluyendo (1379) por que ese título y el de Rey de Castilla recayeran en una misma persona: hecho al parecer indiferente, puesto que no hería directamente a la independencia de Bizkaya, pero única causa en realidad de todos nuestros males^[36].

Consecuente con esta antipatía, Arana Goiri minimizó la participación de don Zuria en «Arrigorriaga». Pero, no contento con ello, emprendió, en las notas a la leyenda, una revisión de los datos de la tradición medieval. Los elementos fantásticos de la versión de CSV fueron secamente racionalizados y desplazados: Zuria no era hijo de Culebro, sino de «un bizkaino llamado también Lope, señor acaso de la Merindad de Busturia, y de María, Infanta de Escocia^[37]». Fechó Arana la batalla el día 30 de noviembre de 888, festividad de San Andrés, en cuyo honor se habría erigido tras la victoria vizcaína la iglesia de Pedernales, junto a Busturia.

El mito vizcaíno obsesionó a Arana Goiri durante toda su vida. Sus padres poseían una casa de verano en Pedernales y Sabino, tras casarse con una mujer de la localidad, fijó en aquella su residencia permanente. Fue enterrado, a su muerte, en el cementerio de la misma localidad. La supuesta ascendencia escocesa de Zuria le fue interesando cada vez más, porque suponía un elemento que distanciaba el mito de Castilla y de España. Además, San Andrés era el patrón de Escocia. La decisión de eliminar la figura de don Zuria del mito corrió pareja seguramente con la secreta intención de encamar a este en un nuevo contencioso contra España. Un rastro de ello queda en la vinculación escocesa. La bandera que Sabino Arana y su hermano Luis diseñaron para la nación «bizkaina», la ikurriña, incluye, como la escocesa, la cruz de san Andrés (blanca en la de Escocia, verde en la ikurriña y tomada de los sotueres de la bordura del blasón de los condes de Haro, como aparece en las sepulturas de estos en la iglesia de Santa María de Nájera). El día que eligió Sabino para fundar el primer batzoki o centro nacionalista, y con él el Partido Nacionalista Vasco, fue el 30 de noviembre de 1894, 1006 años después de la batalla de Arrigorriaga, según su cómputo.

Sin embargo, el carácter vizcaíno del mito impidió que siguiese siendo asumido como mito de origen por el nacionalismo vasco cuando este rebasó los límites geográficos de Vizcaya, su cuna, y se difundió por las provincias limítrofes. Hoy, la leyenda de la batalla de Arrigorriaga dice muy poco a los nacionalistas vascos, que han dejado de conmemorar la efemérides. Sin embargo, fue el mito central de la política vizcaína durante casi medio milenio, al servicio de ideologías de distinto signo: dinásticas (Barcelos), estamentales (García de Salazar), foralistas (Poza),

fueristas (Vicente de Arana y otros) y, en fin, nacionalistas (Arana Goiri). Todo un persistente vector de acción colectiva que iría transformándose para adaptarse a los cambios históricos.

MITOLÓGICAS II. PRIMITIVOS, SALVAJES, CIUDADANOS

Los cuarenta años comprendidos entre 1793, en que estalla la Guerra de la Convención, y 1833, el de la muerte de Fernando VII, del comienzo de la Regencia de María Cristina de Nápoles y de la primera insurrección carlista, fueron en España los de la lenta y espasmódica agonía de un Antiguo Régimen que había supuesto para los vascos un dilatado periodo de paz y privilegio. Considerados por los demás españoles como los más legítimos descendientes de la primera población de la Península, hidalgos en virtud de ese origen y más limpios de sangre que los más castizos cristianos viejos, mantenían un difícil equilibrio entre su vigorosa demografía y una economía de minifundio en un territorio de escasos recursos agrarios, cuyas partes fértiles se hallaban divididas entre una multitud de mayorazgos cortos. El sistema de testación libre, que mantenía indivisa la propiedad del suelo, bombeaba el amplio excedente de población hacia el exterior del país, hacia Castilla y las Indias, donde, gracias a su doble condición de hidalgos y cristianos viejos, los emigrantes vascos gozaban de ventajas comparativas respecto a los demás españoles a la hora de competir por cargos oficiales en la Corte o en América. Desde puestos burocráticos de diversa importancia, los segundones utilizaban su influencia para fortalecer los privilegios de las llamadas provincias exentas. El sistema foral pasaba periódicamente por momentos de crisis, porque la nivelación estamental no se había traducido en una distribución equitativa del poder. Las Juntas estaban en manos de los notables, cabezas de las familias más ricas, que hacían recaer el peso de los donativos (los impuestos extraordinarios requeridos por la Corona) sobre la población en su conjunto, a través de tasas generales que gravaban los consumos. La igualdad teórica encubría unos regímenes provinciales oligárquicos. No obstante, a pesar de las esporádicas explosiones de violencia popular contra los ricos —las temidas *machinadas* o motines de los *machinos*, los aldeanos, llamados así por la abundancia entre ellos del hipocorístico *Machín* (Martín)—, los Fueros no eran impugnados, porque favorecían a todo el mundo. La ausencia de aduanas en la costa (solo las había en los puertos secos del interior) convertía a las provincias vascongadas en un gran navío franco anclado en las costas españolas, donde los naturales se beneficiaban de los bajos precios de las mercancías que entraban por el mar y de las facilidades para el contrabando de las mismas hacia Castilla.

La verdadera crisis sobrevino al par del hundimiento de la Hacienda Real tras la Paz de Basilea (1796), esa quiebra general del Antiguo Régimen de la que en su día trató Josep Fontana. Entonces, la derogación de los Fueros apareció a los ojos de Godoy, el poderoso ministro de Carlos IV, como una medida necesaria para paliar

aquella, al integrar las provincias vascas en el régimen fiscal vigente en los demás territorios de la Corona. Pero la situación del País Vasco no era lo que se dice halagüeña en esa coyuntura. La ocupación del mismo por las tropas francesas de la Convención había vaciado las arcas de los ayuntamientos, que tuvieron que recurrir a la desamortización y enajenación de comunales, y, más o menos solapadamente, a formas de recaudación lindantes con el bandolerismo comunal. A ello se añadió, en el cambio de siglo, una sucesión de años de pésimas cosechas, los *urte txarrak* («malos años»), que empobrecieron aún más a la población rural, ya golpeada por las exacciones francesas y la pérdida de las tierras del común. Godoy pactó secretamente la abolición de los Fueros de Vizcaya con los notables del Señorío. Ofreció como compensación al representante oficioso de estos, Simón Bernardo de Zamácola, escribano de Dima, su apoyo para la construcción de un puerto del Señorío en la anteiglesia de Abando, limítrofe con Bilbao, sobre la misma ría del Ibaizábal. De haberse llevado a cabo dicho proyecto, llamado *Puerto de la Paz* en honor de Godoy (que había recibido del rey el título de Príncipe de la Paz por su gestión del tratado de la de Basilea), el Señorío habría conseguido anular económicamente a Bilbao, villa que los notables habían intentado sin éxito dominar desde muchos siglos atrás (Bilbao no se consideraba parte del Señorío y no regía en ella el Fuero de Vizcaya). Pero los bilbaínos conocieron el pacto secreto entre el ministro y Zamácola, y lo difundieron entre los campesinos, quienes, al sentirse traicionados por sus patrones naturales, emprendieron contra estos, en el verano de 1804, la última de las revueltas características del Antiguo Régimen. Una machinada crepuscular, que recibió el nombre de *Zamacolada* y que, a pesar de ser rápidamente sofocada, hizo que Godoy se lo pensase y renunciara a mantener sus promesas a los notables. Sin embargo, siguió alentando una ofensiva crítica contra los Fueros, cuya primera manifestación había sido un artículo del escolapio aragonés Joaquín de Traggia, «Del origen de la lengua vascongada», incluido en la voz *Navarra* del *Diccionario geográfico histórico de España* editado en 1802 por la Real Academia de la Historia (artículo XIII, páginas 151-156). De mucha mayor envergadura y contundencia (y más deletéreas para los argumentos tradicionales en favor de los Fueros) resultaron los cinco tomos de las *Noticias Históricas de las Tres Provincias Vascongadas*, obra del canónigo riojano Juan Antonio de Llorente, cuya publicación en Madrid, entre 1806 y 1807, financió Godoy.

Abandonados por este tras la Zamacolada, los notables vizcaínos habían vuelto a sus posiciones foralistas tradicionales. La aparición del libro de Llorente les alarmó tanto que, al producirse la invasión napoleónica, no vieron con malos ojos el cambio de dinastía. Los Bonaparte no podrían ser más hostiles hacia sus privilegios que lo que había demostrado serlo el todopoderoso ministro de Carlos IV, de modo que adoptaron una actitud colaboracionista tendente a restituir la influencia de los segundones vascos en la Corte, esta vez en la de José I. La presencia de vizcaínos entre los afrancesados fue numéricamente importante. Uno de los menos conspicuos,

Juan Antonio de Zamácola, hermano menor de Simón Bernardo y crítico musical de prestigio bajo el seudónimo de *Don Preciso*, ejerció como jefe de la policía bonapartista en Madrid y marchó al exilio tras la derrota de los franceses. En 1818 publicó en Auch una *Historia de las naciones bascas* en la que algunos han creído ver el texto fundacional del nacionalismo vasco^[1].

Juan Antonio de Zamácola, que usó también el nombre de Juan Antonio de Iza Zamácola, nació en Dima (Vizcaya) en 1758 y murió en Madrid en 1826 poco después de regresar del exilio. Cuatro años antes de su fallecimiento, en Bilbao, había aparecido un opúsculo suyo titulado *Perfecciones analíticas de la lengua bascongada e imitación del sistema adoptado por el célebre ideologista Don Pablo de Astarloa en sus admirables «Discursos filosóficos sobre la primitiva lengua»*. En él se declara discípulo de este Pablo de Astarloa o Pablo Pedro de Astarloa, un sacerdote de Durango que, efectivamente, había adquirido cierta notoriedad veinte años atrás, no solo en el País Vasco y España, sino también en determinados círculos filosóficos de Francia y Alemania, gracias, sobre todo, a Wilhelm von Humboldt, que lo conoció durante su primer viaje a España, en 1799. Para entonces, Astarloa había conseguido agrupar a una serie de amigos interesados en sus ideas, a los que Humboldt trató también, entre los que destacaban el sacerdote Juan Antonio de Moguel, párroco de Marquina; el ya mencionado Zamácola y un ingeniero militar llamado Juan Bautista de Erro y Aspíroz. Los cuatro miembros más importantes del grupo, dos vizcaínos (Astarloa y Zamácola) y dos guipuzcoanos (Moguel y Erro), procedían de familias de notables con peso en sus respectivas provincias y estaban emparentados con otros miembros de las oligarquías locales en diversos puntos del País Vasco. Moguel, por ejemplo, era pariente de Xavier de Munive, conde de Peñaflorida y corifeo de la Ilustración vasca y de los llamados Caballeritos de Azcoitia, los fundadores de la Sociedad Bascongada de Amigos del País, que solían reunirse en dicha población, donde Munive poseía el palacio conocido como la Casa Negra o *Echebaltza*. Asimismo, emparentaba Moguel con un sobrino alavés de Peñaflorida, el conocido fabulista Félix María de Samaniego, señor de Araya. Pero, a pesar de estas relaciones de sangre y amistad, el grupo de los Astarloa, Moguel, etcétera, no pertenecía a los Amigos del País y guardaba una prudente distancia respecto de los ilustrados, cuyas ideas, como veremos, rechazaban. Frente al círculo azcoitiano, hicieron de Durango y, secundariamente, de Marquina, un foco desde donde difundir las ideas de la Contrailustración. Su influencia en el País Vasco de la época fue mucho menor que la del grupo de los Munive, Samaniego, Altuna, Foronda, Ibáñez de la Rentería y demás miembros de la Bascongada. Sin embargo, ganarían con el tiempo un prestigio que llegó a eclipsar el de los Caballeritos.

Moguel, nacido en Eibar en 1745, era el mayor del grupo de Durango-Marquina. Tanto él como Astarloa (Durango, 1752) y Zamácola (Dima, 1756) eran coetáneos de los que Carlos-Peregrín Otero incluyó en la «primera generación de grandes “románticos^[2]» —Goya (1746), Goethe (1749), Blake (1757)—, a los que habría

que añadir, por lo que después se verá, los nombres de Herder (1744) y De Maistre (1753). Nacido en 1772 en Andoain y formado en el Real Seminario de Nobles de Vergara, Juan Bautista de Erro pertenecería a la segunda generación o central, la de Hölderlin, Hegel y Wordsworth, los tres de 1770. Los dos mayores del grupo, Moguel y Astarloa, murieron en 1804 y 1806, confiando la continuidad del grupo a sus dos discípulos laicos, Zamácola y Erro, a los que Astarloa nombró albaceas de sus escritos. Pero estos se distanciaron entre sí durante la guerra contra los franceses, en la que Zamácola estuvo con José Bonaparte y Erro apoyó la rebelión. Si la influencia del grupo era pequeña en vida de Moguel y Astarloa, lo fue mucho menor en adelante. Sin embargo, la de Erro fue decisiva en la obra del vascofrancés Joseph-Augustin Chaho, este sí, verdadero precursor del nacionalismo vasco. Chaho conoció y trató a Erro en la corte carlista, durante su viaje a Navarra en 1835. El ingeniero guipuzcoano era por entonces Ministro Universal del infante Carlos María Isidro, pretendiente al trono español (y en calidad de tal llamó la atención de otros viajeros ilustres, como Richard Ford, que lo presenta como uno de los personajes más poderosos de la camarilla de don Carlos). Con todo, la recuperación de las obras e ideas del grupo no iba a producirse, a un nivel realmente significativo, hasta la década de 1880-1890, casi tres décadas después de la muerte de Erro, acaecida en 1854.

En 1880, el movimiento surgido como reacción a la abolición de los Fueros, cuatro años antes, se hallaba en su fase terminal. Arrollados por los grandes partidos de la Restauración y mirados con desconfianza por los carlistas, los fueristas se habían replegado a las trincheras de la agitación cultural y literaria. Pues bien, uno de sus periódicos, *Beti bat*, de tendencia integrista, publica, por entregas, el *Peru Abarca*, de Juan Antonio de Moguel, un híbrido de diálogo pedagógico y novelita edificante que había permanecido inédito desde la muerte del autor, con su manuscrito bajo custodia de los franciscanos del convento de Zarauz. Este acontecimiento señala el comienzo de una vasta operación de rescate: en 1881 aparece en Durango la primera edición en libro de *Peru Abarca*; en 1882 se publica en Bilbao la reedición de la *Apología de la lengua bascongada*, de Pablo de Astarloa, que había visto la luz en Madrid, en 1803. El archivero de la Diputación de Vizcaya, Antonio de Trueba, poeta y escritor costumbrista, edita en 1883, a expensas de la Diputación y con prólogo suyo, los *Discursos filosóficos sobre la lengua primitiva*, de Astarloa^[3], obra que había permanecido inédita hasta entonces. En 1886, la Sociedad del Folklore Vasconavarro, presidida por Vicente de Arana y cuya secretaría ostentaba Miguel de Unamuno, impulsa la celebración de unas Fiestas Éuskaras en Durango, para honrar la memoria de Astarloa. Las ideas lingüísticas de Sabino Arana Goiri y buena parte de su doctrina política son fruto de esta vuelta a las fuentes de la contrailustración vasca. De la devoción del fundador del Partido Nacionalista Vasco por Astarloa da testimonio un poemita eusquérico de juventud en el que llama al durangués *Euzkeleuzkija*, «Sol vasco». Acertó Justo Gárate, medio siglo después, al

referirse a este como «Pablo Astarloa el romántico» y al señalar que su enorme popularidad en la Restauración estuvo «basada no en el raciocinio, sino en el sentimiento^[4]». Pero ha llegado el momento de examinar el contenido del ideario del grupo de Astarloa y Moguel y situarlo en el contexto de la Contrailustración europea.

Cuando en el siglo XVIII y comienzos del XIX se habla de «lengua primitiva» se está planteando realmente la cuestión de la «religión primitiva» o, lo que es lo mismo, de la «revelación» hecha por Dios al primer hombre. Como observa George Steiner, «la tradición oculta sostiene que una lengua original única o Ur-Sprache corre disimulada bajo nuestras discordias actuales y que tal vez se encuentra en estado latente bajo el áspero tumulto de lenguas rivales que siguió al derrumbe del zigurat de Nemrod. Este vernáculo adamita no solo allanaba la comprensión recíproca de los hombres y su expedita comunicación. En mayor o menor grado representaba, encarnándolo, el logos original y primitivo, el acto de creación instantánea por el cual Dios había, literalmente, “hablado el mundo^[5]”». La tradición oculta a que se refiere Steiner es muy anterior al Siglo de las Luces. Hunde sus raíces en doctrinas como el gnosticismo y la Cabala. Se funda en la creencia de que la lengua primitiva, aquella de la que se sirvió Dios para crear el mundo e infundió a Adán en el sexto día, era un calco exacto del universo material y espiritual. «Las palabras y las cosas engranaban perfectamente. Cada nombre y cada frase constituían una ecuación estrictamente definida entre los hechos y la percepción humana. Nuestro discurso se interpone entre la percepción y la verdad como un vidrio polvoriento o un espejo deformante. La lengua del Edén era como un cristal traslúcido; la atravesaba una luz de comprensión absoluta^[6]». Quien quiera que la dominase, poseería en ella un exacto conocimiento del mundo, del alma, e incluso de la misteriosa naturaleza de Dios. Conocer el nombre primero de cada ser y someterlo a la propia voluntad son la misma cosa. Adán había tomado posesión del Paraíso nombrando a cada criatura con la misma palabra con la que Dios la había forzado a brotar de la Nada. Nombrar algo con su nombre primigenio no es solo desvelar su esencia. Es también y sobre todo enseñorearse de ello. Así, los gnósticos buscaban los nombres secretos de los arcontes que rigen las esferas planetarias, para obligarles a abrir paso al alma que trata de reintegrarse al Pneuma divino. Los cabalistas perseguían el nombre que se ocultaba tras el de Yahvé-Elohim: *Ha Shem*, el Nombre de los Nombres, que debía reunir en sí todas las claves de lo existente.

Pero ¿qué vía seguir para alcanzar tales conocimientos? La división babélica había hecho estallar la lengua del Edén en setenta y dos jerigonzas de las que proceden, por corrupciones sucesivas, las lenguas que conocemos. La Caída Original había privado al hombre del Paraíso. La de Babel le arrebató el único bien que Dios le había permitido conservar entre los dones de la Creación. Tres fueron, en suma, las opiniones sobre la lengua primitiva que dominaron la tradición cristiana: aquella se habría esfumado para siempre en la vega de Senaar, a la sombra de la Torre, pero el don de lenguas infundido por el Espíritu Santo en los apóstoles durante la cena

pentecostal era prenda de una futura *homoglosia*, de la reunión final de todas las lenguas en una cuando todos los pueblos hubiesen reconocido al Dios verdadero. Más extendida, y avalada además por San Jerónimo y Orígenes, se hallaba la que sostenía que era el hebreo la lengua infusa en Adán, preservada por Dios de la corrupción para que fuese un día la lengua de su Hijo encarnado. Otros querían que las lenguas nacidas de la confusión de Babel, los setenta y dos idiomas centrífugos que acompañaron a la dividida progenie de Noé en la primera diáspora de la humanidad, participasen en algún grado de las excelencias de su antecesora. Esta fue precisamente la tesis sostenida por el licenciado vizcaíno Andrés de Poza en un libro publicado en Bilbao en 1587: *De la Antigua Lengua, Poblaciones y Comarcas de las Españas*. Como antes que él lo hiciera el guipuzcoano Esteban de Garibay y Zamalloa, cronista de Felipe II, Poza afirmaba que el vascuence pertenecía al grupo de las setenta y dos lenguas babélicas, *abilónicas* o *matrices*, reputadas por progenitoras de todas las demás. Era lícito, en opinión del licenciado, predicar de aquellas una perfección no inferior a la que tuvo la primera, «pues como las hazañas de Dios sean siempre fundadas en una sabiduría altísima, así también es de creer que las setenta y dos lenguas abilónicas, como emanadas de Dios, sin duda fueran de muy profunda elegancia, y esta de manera que, según buena razón, no hubiera vocablo ocioso o sílaba que careciese de misterio (...). De suerte que habernos de entender dos cosas: la primera, que en cada una de las lenguas abilónicas el mismo nombre nos muestra alguna causa u oculta propiedad de la cosa por que fuese llamada así; y la segunda, que el nombre que no tiene esto es advenedizo, adulterino, carnal y no natural a tal lengua^[7]».

El libro de Poza es un fruto menor y tardío de la Cabala cristiana. Su autor no habría podido medirse con aquellos exégetas neoplatónicos de la Biblia cuya huella es visible aún en Arias Montano y en Fray Luis de León. No obstante, el tratado *De la Antigua Lengua de las Espadas* llegaría a ser la fuente hermética de la contrailustración vasca. Desde sus presupuestos cabalísticos, el licenciado explicaría así la razón del número de las lenguas matrices, ese «setenta y dos» que se repite con escalofriante monotonía en todas las tradiciones que desde la India al Magreb hablan de la primera separación de los pueblos: «setenta y dos fueron antiguamente las lenguas que habían de ocupar el orbe de la tierra, así como toda su circunferencia está rodeada de setenta y dos facies celestiales: treinta y seis a la parte del Norte y otras tantas a la parte de Mediodía. Porque seis veces doce, número que disponen los elementos, suman los dichos setenta y dos y otros tantos fueron los de la república de las doce tribus, seis de cada uno. La causa de este número de lenguas, según la secreta Teología, fue por castigo de otros tantos parientes mayores que consintieron en la temeraria Torre de Babel^[8]». Es curiosa la forma en que la historia y la tradición local condicionan la percepción del paisaje bíblico. Si Poza vio en los patriarcas de la dispersión unos «parientes mayores»; es decir, si los vio como aquellos orgullosos patronos semif feudales que, en tiempos de sus abuelos, habían assolado el país en una

sangrienta guerra de clanes, ello se debió a que antes se había representado la torre de Babel como una versión descomunal de la torre de Muncháraz o de la de Butrón, o de la de cualquier otra de las torres fuertes medievales de Vizcaya. Esto abona la presunción, corroborada por otros pasajes, de que Poza era, en más de un aspecto, asombrosamente ingenuo. Pero no quita que le reconozcamos al menos alguna competencia en materia de hermetismo, sobre todo si tenemos en cuenta que el propio Steiner añade muy poco a lo dicho por el licenciado cuando aventura que «el factor 6x12 sugiere que existe una relación astronómica con las estaciones del año^[9]».

Algo había, en efecto, de cabalismo en las especulaciones numerológicas de Poza, y acaso más en lo que aduce como prueba incontestable de la perfección del vascuence. La adecuación del nombre vasco de la divinidad a las cualidades excelsas del ser que designa: «a Dios llama el vascongado *Jeun*, en una sílaba sincopadamente pronunciando todas las vocales, como si no hicieran más de una sílaba, el cual vocablo significa en vascuence, tú mismo bueno, sentencia, por cierto, la más alta y breve que a Dios trino y uno, para demostrarle que lo es, podría atribuirse. A esta elegancia confirma que, como sin las cinco vocales ninguna pronunciación se puede pronunciar ni concepto manifestarse, así en este nombre, *Jeuna*, que es compuesto de las cinco vocales, se apunta que ni forma ni materia consiste sin aquel Dios que dio ser a todas las cosas^[10]».

Atendamos ahora al contexto histórico en que aparece el libro de Poza. Estamos al final del período de expansión del Imperio hispánico y en vísperas de su decadencia. La guerra de Flandes se da ya por perdida, a pesar de que solo hace dos años que Alejandro de Farnesio ha tomado Amberes —ciudad natal de Poza— a los rebeldes, y falta menos de ese tiempo para el desastre de la Armada Invencible. La católica España se repliega sobre sí misma, aprestándose a resistir los embates de una Europa que, aún dividida por las querellas religiosas, se concita en su contra con furiosa unanimidad. En el interior se apagan los últimos rescoldos del erasmismo. La ortodoxia contrarreformista, ya en la frontera de la Edad Barroca, se vuelve motivo de paranoia. Los estatutos de limpieza de sangre y la clausura del estamento nobiliario impiden a plebeyos y descendientes de judíos el acceso a los cargos públicos. Resumiendo, los vascos están de enhorabuena. Desde mediados de siglo, una legión de segundones «vizcaínos» se había lanzado al copo de la administración de los Austrias, desalojando de los puestos burocráticos a quienes los habían ocupado desde la época de los Trastámara: los conversos. Cristianismo viejo e hidalguía universal: tales son los méritos que ostentan los «cántabros tinteros», junto a su destreza profesional en oficios de pluma, para tomar al asalto los despachos de la Corona. En ambos alegatos de hidalguía y limpieza, el antijudaísmo cumple un papel fundamental.

Poza, abogado del Señorío de Vizcaya y miembro prominente, en calidad de tal, de la clase oficinesca vasca, no es una excepción en este antijudaísmo explícito. Sus

cábalas del vascuence van dirigidas a sentar la superioridad de esta lengua sobre el hebreo, cuya escritura, recuérdese, carece de vocales y, por tanto, no puede manifestar concepto alguno, y menos que cualquier otro, el de Dios. Al igual que en Garibay, la lengua funciona en Poza como metonimia del pueblo que la habla. Al sostener la prelación del vascuence sobre las otras lenguas que se hablaron o se hablaban aún en España, tanto Poza como Garibay, y, después de ellos otros tratadistas como Baltasar de Echave o el jesuita Manuel de Larramendi, defendían tácitamente la superioridad de los vascos sobre los demás españoles. Análogamente, oponer el vascuence al hebreo suponía plantear una confrontación entre *vizcaínos* y conversos cuyo resultado decidiría cuál de los dos grupos tenía mayor derecho a ocupar la administración de la Corona. El cierre del horizonte histórico favorecía obviamente a los primeros.

A regañadientes admite Poza que «sea muy notorio que la primera y general lengua del mundo haya sido la hebrea^[11]». Mantener lo contrario habría supuesto arriesgarse a tener problemas con la ortodoxia dominante, quizá no muy peligrosos, pero incómodos. Sin embargo, se pone a socavar inmediatamente dicha premisa en el terreno favorito de los cabalistas judíos, el de la idoneidad del hebreo para formular el nombre y el concepto del Altísimo: «Solo el hebreo —afirma— puede competir en cierta forma en este vocablo con el vascongado, juntando de algún vocablo singular o plural, porque algunas veces dice la Sagrada Escritura hizo *el hoim*; otras veces dice hicieron *el hoim*, en que denota el misterio de la escena divina, a la cual igualmente compete el número plural como el singular, pero el vascongado, sin otra dicción y suplemento, muestra más claro y elegante la Santísima Trinidad, y esto de manera que en el trisílabo sincopadamente pronunciado señala la Trinidad como esencia inmutable principio de sí mismo, que nunca falta ni puede faltar, porque la *i* denota que solo Dios tiene el ser, y el segundo vocablo demuestra que este ser es de sí mismo, y el tercer vocablo *u on* muestra el summo bien y summa felicidad de lo visible y lo invisible^[12]».

Veamos que implican tales afirmaciones. Si la doctrina trinitaria se hallaba ya inscrita en el léxico primitivo del vascuence, fuera esta lengua babélica o edénica, quiere ello decir que los primeros hablantes del idioma, gracias a la sabiduría infusa que la misma lengua les proporcionaba, conocieron el contenido básico de la revelación evangélica mucho antes del nacimiento de Cristo. Los hebreos, por el contrario, solo poseerían a través de su lengua unas vaguísimas nociones acerca de la unidad y pluralidad simultáneas de la «escena divina», insuficientes para permitirles intuir el misterio de la Encarnación y reconocer a Cristo como Mesías. Los vascos les tomaban en eso la delantera, resultando ser, a fin de cuentas, el único pueblo cristiano anterior al propio Cristo. El vascuence se convertía en virtud de esta interpretación en protoevangelio y prueba de predilección divina, y los vascos en el auténtico Pueblo Elegido. En realidad, la pirueta cabalista de Poza no pasaba de ser uno más en el cúmulo de despropósitos alegados por los tratadistas vascos de la época en defensa

del «monoteísmo primitivo» de sus paisanos, pero era el único que comprometía a la lengua. Las otras supuestas pruebas eran suposiciones fantasiosas acerca de textos de autores de la Antigüedad sobre los antiguos cántabros, en los que se quería ver a los antecesores de los vascos. Cuando se aludía en ellos a la crucifixión de los rebeldes a Augusto, los tratadistas subrayaban que ya los vascos de la época precristiana habían sufrido el mismo suplicio de Cristo.

También los jesuitas de la Nueva España habían recurrido a métodos similares cuando se empeñaron en ver en ciertos mitos y ritos de la religión azteca testimonios de una antiquísima evangelización precolombina. Para ellos, la liturgia de los cruentos sacrificios humanos de los aztecas venía a ser un resto pervertido del cristianismo que habría llevado a América el apóstol Santo Tomás, a quien los indios llamaron Quetzalcóatl. La ingestión ritual de sangre de los prisioneros sacrificados mezclada con harina de maíz sería una perversión de la Eucaristía^[13]. Para los defensores del «monoteísmo primitivo» de los vascos, la Redención no habría sido sino una confirmación de los dogmas milenarios inscritos en el vascuence. Los jesuitas de México decían tantos disparates o más que los tratadistas vascos, pero no puede negárseles cierta grandeza moral, porque buscaban con ellos la dignificación de los indios y una justificación de la extensión a los mismos del *ius gentium* nacido en las universidades españolas, sustrayéndolos a los abusos de los colonizadores, entre los que los vascos se contaban por millares. Muy otra era la función que se reservaba al «monoteísmo primitivo» de los vascos, que se esgrimía para defender unos privilegios de discutible legitimidad y eximir a sus beneficiarios de pruebas de hidalguía y de limpieza de sangre. Y, claro está, de impuestos.

Salvando las distancias, podría decirse que el licenciado Andrés de Poza y Yarza (?-1599) representó para el romanticismo vasco lo que Jakob Böhme para el alemán. Legó a la posteridad una gnosis del lenguaje fundamentada en el vascuence como vía de penetración en los misterios de Dios y de la naturaleza. Poza no llegó a atribuir un significado a cada fonema de la lengua, como después haría Astarloa. Su análisis de la palabra *Iaon* (*Jeun*), que vale por «señor», se basaba en la identificación de cada elemento en los que la descomponía con una palabra entera o monema: *I* es un pronombre de segunda persona del singular («tú»); *a*, una deixis («aquel»), y *on*, un adjetivo que tiene, en efecto, el significado que Poza le atribuye: «bueno». La hermenéutica de Poza se basaba en el *Crátilo* de Platón, para quien el significado original de una palabra equivalía a la combinación sintáctica de las palabras-raíces que la formaban. Pero el hecho de que cada elemento final del análisis de *Iaon* coincidiese con una vocal, debió de reforzar en Astarloa la convicción de que su propio método, inspirado por los celtómanos británicos y franceses de su tiempo, era el adecuado. Hay incluso un eco de Poza en Chaho cuando este sostiene que el nombre que los vascos dan a Dios, IAO, contiene en sí la definición del carácter trinitario de su naturaleza: Vida, Dios Encamado y Espíritu. Pero en Chaho influían no solo Poza, Astarloa y Erro, sino también las teorías de su mentor, Charles Nodier,

y, a través de este, las del ocultista Louis-Claude de Saint-Martin. Ambos se habían topado, en su búsqueda del primer nombre de la divinidad, con el *Jao* de algunas religiones sincréticas norteafricanas, aunque todo ello no hiciera sino confirmar, en opinión de Chaho, la exactitud de las intuiciones de Poza. Las cuales, por supuesto, influyeron poderosamente en los tratadistas vascos de los siglos XVII y XVIII, como Echave y Larramendi, aunque ninguno de estos se atrevió a destituir al hebreo de su posición egregia y se conformaron con el estatuto de lengua matriz para el vascuence.

Fruto de la *hybris* de una comunidad privilegiada, el mito del vascuence como lengua babélica e idioma universal de la España primitiva atravesó incólume los siglos del Antiguo Régimen y alcanzó las postrimerías del XVIII. Fue entonces cuando este y otros mitos como el del «monoteísmo primitivo», que habían cimentado el régimen foral, se vieron puestos en cuestión por la crítica ilustrada. La reacción a la misma llegó de la mano del grupo de Durango-Marquina en el período comprendido entre la Paz de Basilea y la Zamacolada, los ocho *urte txarrak*, la época que Justo Gárate bautizó como «de Astarloa y Moguel». En 1802 concluía este último la redacción de su *Peru Abarca*.

En otro lugar definí esta obra como «una defensa de la vieja sociedad en trance de desaparición: una defensa populista, porque, por vez primera en la historia de la literatura vasca, un escritor fija su mirada en el mundo de los campesinos para buscar en él las semillas de una posible regeneración del pueblo^[14]». Aparentemente, *Peru Abarca* sería clasificable en el repertorio de la literatura didáctica del neoclasicismo, en la línea de los textos instructivos que promovió la Sociedad Bascongada de Amigos del País. El modelo que Moguel afirma haber seguido es, como en otros muchos casos del «nuevo clasicismo español», una obra renacentista: los *Diálogos* de Juan Luis Vives. Y, sin embargo, la pedagogía de *Peru Abarca* es anticlásica y más que prerromántica. Los designios de Moguel son los opuestos a los de sus parientes Peñaflorida y Samaniego. En el prólogo, la única parte del libro (junto con el título) escrita en castellano, declara que «estos diálogos no se dirigen a la instrucción de la juventud vascongada, sino a la de los que son tenidos por muy letrados». Invierte así el propósito explícito de las *Fábulas* de Samaniego, destinadas a la enseñanza de los jóvenes en el Real Seminario de Vergara. Moguel trastoca los principios filantrópicos del neoclasicismo. Pretende sentar a los maestros en los bancos de los alumnos, desautorizar a los filósofos, volver contra los neoclásicos su propia artillería, ilustrar a los ilustrados con la sabiduría de los que nada saben, con la supuesta ignorancia de los campesinos. Casi un siglo después Unamuno, lector juvenil del *Peru Abarca*, lanzará un mensaje similar a las minorías cultas españolas en los ensayos que componen *En torno al casticismo*. Ambas obras son elegías románticas disfrazadas de otra cosa, de diálogo pedagógico o de ensayo. Moguel inaugura un género, el de la apología ruralista, que llegará a Unamuno a través de Antonio de Trueba, por si no fuera suficiente para explicar dicho traslado la sola lectura de *Peru Abarca*. Sorprende la afirmación, frecuente en la historiografía literaria vasca, de que el

personaje que da nombre al libro constituye un reflejo del buen salvaje de Rousseau. Como se verá, ni esta ni ninguna otra obra salida del círculo de Durango-Marquina reproduce idea alguna del ginebrino. Más bien son su antítesis.

El título completo del libro de Moguel reza así: *El doctor Peru Abarca, catedrático de lengua vascongada en la Universidad de Basarte. Diálogo entre un rústico solitario vascongado y un barbero callejero llamado Maisu Juan*. Quien no conozca su contenido se lo figurará como una amable celebración de la picardía y el ingenio de los aldeanos, en el cauce de ese fenómeno que se ha definido como la inversión de la sátira contra el villano y que tiene sus precedentes más ilustres en un texto latino muy difundido en la Europa medieval y renacentista, el *Dialogus Salomonis et Marcolphi*, y en los libros «populares» más leídos o «escuchados» en la Europa católica del Antiguo Régimen: *Le sottillissime astuzie di Bertoldo* (1606) y *Le piacevoli e ridicolose semplicità di Bertoldino* (1608), del boloñés Giulio Cesare Croce (1550-1609). Pero quizá lo tenga, con alguna razón, por reconducible a la tradición inaugurada por el más famoso de los libros contemporáneos del *Bertoldo*, la del texto fundacional de la novela moderna. Una sola ojeada a la ilustración de la portada de la edición duranguesa de 1881 basta para advertir que el artista tuvo conciencia de la deuda de Moguel con Cervantes. Maisu Juan aparece a lomos de un rocín escuálido. Flaco y estirado, tocado con un sombrero de alta copa y con un paraguas bajo el brazo, compone una figura que suscita de inmediato el recuerdo de la más socorrida iconografía quijotesca. No es casual que Maisu Juan sea un barbero, como el Maese Nicolás del *Quijote*. Ante él, Peru, a pie y cubierto con el chambergo típico de los campesinos de Vizcaya, aparece como un trasunto de Sancho. Como *Sancho*, Peru es nombre de rusticidad (y comicidad) proverbial, emblema de los protagonistas de multitud de facecias folklóricas. Quizá Moguel tuvo presente, al darle el apellido, un tercer nombre que establecería un nexo irónico entre el escudero manchego y el «rústico solitario bascongado», el de *Sancho Abarca*, el monarca navarro que iba a convertirse pronto en uno de los héroes habituales de la literatura romántica de los vascos.

Peru es un rústico solitario, en efecto, y dicha condición le opone al «callejero» Maisu Juan. Callejero (*kaletar*, en vascuence) es el urbanícola, el hombre de la ciudad o de la villa. *Calle*, *kalea* en vascuence (y en rumano), vale por *ciudad*, metonímicamente. Se oponen así el aislamiento y el sinoiquismo, la autosuficiencia y la comunidad. Pero sería erróneo tomar a Peru por un avatar de Robinson. Es decir, por un auténtico héroe de novela. No es un «individuo épico» hegeliano ni, para citar la clásica definición de Lukács, el héroe «demoníaco» y ruptural que persigue unos valores imposibles en un universo degradado. Al contrario, es el símbolo de una paradójica comunidad de iguales, de «rústicos solitarios» como él. Un «rústico solitario vascongado», como sabía Moguel, no es un salvaje, sino un miembro de una comunidad anterior y contrapuesta a la sociedad basada en lazos contractuales. De hecho, la utopía regresiva del fuerismo no va a ser otra: una comunidad de

campesinos independientes, señores de sus casas (*etxeko jaunak*), unidos por vínculos *agnáticos* y no por intereses económicos ni por contigüidad espacial. Fermín Caballero, el geógrafo y político conquense que tanto simpatizó con el foralismo, lo vio así cuando, en 1862, sostuvo que el caso de los campesinos vascongados «bastaría para justificar, en todos los conceptos, la importancia de que la clase agraria viva aislada y dominando los campos^[15]». En tal sentido, *Peru Abarca* se nos presenta también como una inversión de las antiguas *psicomaquias* que oponían el hombre social al hombre *feral* y de las que se valió la Ilustración para ponderar la superioridad de la Educación sobre la conducta instintiva. En el diálogo de Moguel sucede o parece suceder lo contrario. El «rústico solitario» triunfa sobre el ciudadano educado. Lo aventaja en sabiduría. Si el barbero es *Maisu* (Maese, maestro), Peru es «más sabio», *doctor*, en sentido etimológico.

¿Por qué es sabio Peru Abarca? El título del libro nos dice que es «catedrático de lengua bascongada en la Universidad de Basarte», lo que nos trae inevitablemente a la memoria aquel sarcasmo cervantino sobre el otro contertulio de don Alonso: el Cura, «que era hombre docto, graduado en Sigüenza». Pero cuidado, porque Moguel juega continuamente a etimologizar. Aquí, el término clave es *Basarte*. Un falso topónimo del cual, a primera vista, solo podría afirmarse que es una denominación muy adecuada al lugar de habitación de un «rústico solitario», pues *Basarte* significa «entre montes», o más libremente, «en el monte», «en despoblado». Conviene además tener presente que ya Moguel dio por buena una etimología de *vasco* que comenzaba a popularizarse por entonces y que lo hacía derivar de *baso-ko*: «el [habitante] del monte», «el montañés». *Montañés* será el sinónimo de *vasco* más utilizado en la literatura tardorromántica de los escritores fueristas.

Ibon Sarasola, en su *Diccionario*, lo más parecido a un *Diccionario de Autoridades* de que se dispone para el vascuence, documenta la aparición literaria de *basarte*, como nombre común, en 1916, y le da como significado *Leku basa, baso arteko lekua* («Lugar agreste, lugar entre montes»). En realidad, viene a equivaler al *locus agrestis* latino, el antiguo tópico descriptivo opuesto al *locus amoenus*. Pero, si quisiéramos construir un eje semántico de contrarios a partir de *basarte*, ¿cuál es el vocablo vasco que deberíamos oponerle? La respuesta no es tan fácil. El poeta Gabriel Aresti empleó con frecuencia la expresión *kale arte* («entre calles») como un sustantivo de discurso equivalente a «medio urbano, ciudad», pero no parece locución popular, sino un juego con la denominación de una de las Siete Calles de Bilbao, *Artecalle* o «calle de en medio». Si *basarte* corresponde al «rústico solitario», ¿qué concepto en vascuence genuinamente popular correspondería al «callejero», al hombre de ciudad que vive o convive con otros como él? Indudablemente *gizarte*, «entre hombres» si rastreamos su etimología. El *Diccionario* de Azkue, que lo recoge, da las siguientes acepciones: «sociedad, lit. entre hombres... 2.º... urbanidad, comportamiento». Es decir, comportamiento propio de quien vive entre hombres, condición del hombre social. O, más sucintamente, *cultura*.

En resumen, la oposición *basarte/gizarte* traduce, en vascuence castizo, la de *naturaleza/cultura*. El auténtico título académico de Peru Abarca es «catedrático de lengua bascongada en la Universidad de la Naturaleza». Y ahora entendemos que si la sabiduría de Peru es superior a la de Maisu Juan, lo es porque posee un conocimiento exacto de la Naturaleza, y lo posee gracias al vascuence, lengua matriz que Peru ha recibido de sus mayores intacta, en su estado originario, en su pureza primera, mientras que Maisu Juan, por el contrario, solo es capaz de hablar un vascuence degradado y empobrecido, el vascuence de la calle, de la ciudad, plagado de lo que Poza llamaba vocablos «advenedizos, adulterinos, carnales y *no naturales* a tal lengua».

Este planteamiento, insisto, nada tiene que ver con Rousseau. El paradigma de humanidad que Moguel propone con su *Peru Abarca* a quienes «se tienen por muy letrados» no es el Salvaje, sino el Primitivo. La diferencia podrá parecer hoy nimia o inexistente, pero es abismal, y en ella estriba la clave de la antropología contrailustrada que dio origen al romanticismo. Ilustrados y contrailustrados partían de una análoga nostalgia de la naturaleza, envés de un malestar de la cultura que marca profundamente a la modernidad. En unos y otros, *naturaleza* se opone a *convención*. Son, en efecto, las convenciones sociales lo que corrompe al hombre, lo que lo vuelve hipócrita y opaco, obligándolo a ocultar sus sentimientos espontáneos y alejándolo de la verdad simple y originaria. Pero, a partir de esta insatisfacción compartida, las propuestas de regeneración se separan. Félix de Azúa ha resumido la contradicción inherente al pensamiento ilustrado en este particular: «El primitivo, imagen especular del hombre y su genio, vive de la contradicción y su desdoblamiento atiende a dos funciones de la idea moral: la figura individual en sus relaciones con el Estado y la figura individual como elemento del cuadro clasificatorio natural. El grecolatino es el modo abstracto de la idea, es el espíritu de la nación y el futuro ciudadano revolucionario; el salvaje es un individuo concreto, con una condición social, un trabajo y un carácter determinados. Cada uno de ellos es una de las caras de la moneda, pero no son subsistentes si no es en su mutua apoyatura^[16]». En efecto, el salvaje no puede acceder a la condición de sujeto del contrato social sino despojándose de todas sus determinaciones concretas. Solo dejando de ser el salvaje concreto podrá encarnar el arquetipo abstracto y, por tanto, universalizable del ciudadano. Pero si el tahitiano o el algonquino niegan lo que los constituye como figuras individuales para integrarse a continuación en las nuevas Atenas o Romas revolucionarias, rechaza y niega su naturaleza en aras de una convención, la «voluntad general», que hace caso omiso de su voluntad individual, de los intereses regidos por la condición social, el trabajo, el carácter, etcétera. En esta tesitura, los contrailustrados (prerrománticos alemanes y teócratas franceses principalmente, pero también curas e hidalgos vascos) levantan el emblema del Primitivo como antítesis a un tiempo del Salvaje y del Ciudadano. El Primitivo representa al hombre natural originario frente a las dos formas degradadas de

humanidad, la *asocial o feral* (el Salvaje) y la *convencional o simulada* (el Ciudadano). Para Astarloa es inconcebible que la humanidad primitiva haya vivido en un estado de salvajismo; es decir, «en un estado brutal, sin artes, sin ciencias, sin sociedad; esparcidos por los bosques, a manera de fieras, sin que pudiesen articular palabra alguna^[17]». Por el contrario, el mundo primitivo habría conocido una forma superior de civilización que desapareció bajo las aguas del Diluvio. Solo a través de la lengua primitiva, si fuera posible saber cuál fue, se podría reconstruir parcialmente su esplendor. Esta idea aparece ya formulada en una curiosa antienciclopedia del calvinista francés Antoine Court de Gébelin, *Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne* (1773-1784), que fue un venero de inspiración inagotable para el grupo de Astarloa y Moguel.

Juan Bautista de Erro desarrollaría por extenso la misma idea en su tercer libro, que tituló, siguiendo a Court de Gébelin, *El mundo primitivo*, publicado —atención a la fecha— en 1815. Dice allí, entre otras cosas, que «las historias de todas nuestras ciencias son muy modernas. Interpuesto el Diluvio, y las edades bárbaras e la dispersión, entre los siglos primitivos y los principios de la historia que conservamos de los adelantamientos del espíritu humano, cortaron la comunicación de los conocimientos de las edades primeras, y lo poco que de ellos llegó a transmitirse vino envuelto en tales dudas y tinieblas que dio funesto origen al establecimiento de sistemas que aún no han acabado de desenvolverse. Sin embargo, la sublimidad y grandeza que dejan traslucir los escritos de la antigüedad en medio de la infancia de las ciencias, basta para acreditar la importancia de los adelantamientos de ellas en los primeros siglos del mundo, y las grandes pérdidas que sufrieron en la inundación general^[18]». Tras la dispersión babélica, afirma Erro, «hubo un tiempo en que todos estos pueblos llegaron al estado de salvajismo. A proporción que el hombre fue descendiendo a este estado, su idioma fue por grados sufriendo la misma degradación que su civilización», pero, afortunadamente, «vino después un tiempo en que algunos hombres más favorecidos por la naturaleza empezaron a distinguirse entre los demás, a conocer su triste estado, y a poner en ejecución algunos medios para suavizarlo. Su talento y su política les fue dando una superioridad, de que hicieron uso para civilizar a los demás^[19]». El esquema triádico en sincronía Primitivo-Salvaje-Ciudadano, que los contrailustrados convirtieron en el diacrónico Primitivismo-salvajismo-Civilización como modelo explicativo de la evolución de las sociedades, sería aplicable al devenir de cualquier pueblo. Véase cómo describe Erro el de los indios de América: «Los primitivos pobladores de la América que llegaron a su destino, sin duda, conservaban no solo el uso del hierro y del trigo, sino el de muchos inventos primitivos, que fueron olvidándose a proporción que la degradación a que les inclinaba la ociosidad unida a la templanza y suavidad del clima que les hacía poco preciso el vestido, y a la abundancia que sin trabajo corporal les brindaba la feracidad del suelo que habitaban. Reducidos a tribus rústicas y salvajes, hubo al fin algunos

hombres, como los Incas, que empezaron a reducirlos mañosamente a sociedad, y a dar vida a la industria y a las artes absolutamente desconocidas entre ellos^[20]».

En esto no hay nada de rousseanismo, ni siquiera del «rousseanismo cambiante» que quiso ver Antonio Tovar en la obra de Astarloa^[21]. Se parece bastante, en cambio, a lo que se dice al respecto en el gran *best-seller* de la contrarrevolución europea, *Las veladas de San Petersburgo* (1821), del vizconde Joseph de Maistre, seis años posterior al libro de Erro. Según De Maistre, «debemos reconocer, pues, que el estado de civilización y de ciencia, en cierto sentido, es el estado natural y primitivo del hombre. Todas las tradiciones orientales comienzan también por un estado de perfección y de luces, y aún diré de luces sobrenaturales, y Grecia, la embustera Grecia, que a todo se ha atrevido en la historia, rinde homenaje a esta verdad, colocando su edad de oro en el origen de las cosas. No es menos notable que ella no atribuya a las edades siguientes, ni aún a la de hierro, el estado salvaje; de suerte que todo lo que se nos ha contado de los primeros hombres que vivían en los bosques alimentándose de bellotas, y pasando después al estado social, la pone en contradicción consigo misma, o no puede referirse sino a casos particulares, es decir, a algunos pueblos degradados y vueltos después trabajosamente al estado de naturaleza, que es la civilización^[22]». Más explícito es aún cuando se refiere a la condición moral del salvaje: «Habiendo el jefe de algún pueblo alterado en su casa el principio moral (...), este jefe de pueblo, digo, transmite el anatema a su posteridad, y siendo acelerada por su naturaleza toda fuerza constante, puesto que se adiciona constantemente a sí misma, pesando esta degradación sobre los descendientes, ha hecho de ellos al fin lo que llamamos salvajes». El juicio que el salvaje merece al vizconde saboyano es precisamente el contrario al de Rousseau: «Así como las sustancias más abyectas y violentas son, sin embargo, susceptibles de cierta degeneración, así también los vicios naturales de la humanidad están más arraigados en el salvaje. Es ladrón, es cruel, es desenvuelto de costumbres, pero lo es de una manera distinta que nosotros. Para ser criminales, nosotros nos sobreponemos a nuestra naturaleza; el salvaje la sigue, tiene el deseo del crimen y no sus remordimientos^[23]». Creo que estas citas son suficientes para constatar la afinidad ideológica del grupo de Durango-Marquina con el maestro de la Contrarrevolución. Como este, sostiene Erro que la sabiduría primitiva procede de Oriente, de donde la usurpó «la embustera Grecia». Platón, «que aunque filósofo era Griego», y antes que él, Pitágoras se apropiaron de los principios filosóficos implícitos en la lengua primitiva, recurriendo luego «a la misma superchería de encubrir su origen, para atribuirse con su silencio una gloria que no les era debida^[24]». Con lo dicho basta para dejar sentado que no es el Salvaje el modelo de humanidad preconizado por Astarloa y Erro, sino el Primitivo, que ya había alcanzado una acabada encarnadura literaria en el *Peru Abarca*.

Moguel habría podido convertirse en el precursor más notorio del romanticismo vasco si su libro no hubiese dormido como el arpa de Bécquer cubierto de polvo

durante casi ochenta años en la biblioteca del convento de Zarauz. Aunque circuló alguna copia manuscrita, muy pocos llegaron a tener noticia de su existencia. Esta circunstancia favoreció el ascenso de Astarloa. En 1803 se publicaba en Madrid su *Apología de la lengua bascongada*, una apasionada defensa —demasiado apasionada a juicio de Moguel— de la mayor antigüedad y perfección del vascuence sobre todas las lenguas conocidas y por conocer, contra las tesis sostenidas por Traggia en el *Diccionario geográfico histórico*. La vindicación de la primacía del vasco en detrimento del hebreo escandalizó al arabista José Antonio Conde, que terció en la polémica bajo el seudónimo de «el Cura de Montuenga» con una *Censura crítica de la pretendida excelencia y antigüedad del vascuence* (1804), en que arremetía contra Astarloa y reclamaba para el hebreo la superioridad que este le negaba. Astarloa replicó ese mismo año con unas *Reflexiones filosóficas en defensa de la Apología de la lengua bascongada*. Sostiene en ellas que «un idioma [el hebreo] que confunde las terminaciones femeninas con las masculinas, y el número singular con el plural, no puede ser perfecto, no puede ser arreglado, no puede ser infuso^[25]». Nótese que Astarloa menciona entre los gravísimos defectos del hebreo algo que para Poza era un índice de excelencia, es decir, el uso indistinto del singular y del plural en el caso de *Elohim*. ¿Qué había sucedido entre la época de Poza y la de Astarloa, o mejor aún, en el medio siglo escaso que separaba a este de Larramendi, para que el durangués se atreviera a discutir el derecho de primogenitura del hebreo y emprendiera así la «huida al Paraíso», como gráficamente definió Tovar la identificación del vascuence con la lengua de Adán y Eva^[26]?

La respuesta a esta cuestión hay que buscarla lejos del País Vasco, en la Alemania del *Sturm und Drang*. Podremos seguir allí el hilo conductor que lleva de las teorías de Astarloa hasta las del padre de la Contrailustración, Johann Georg Hamann (1730-1788), llamado por sus contemporáneos «el Mago del Norte». Nacido en Königsberg, como Kant, y discípulo de este, terminaría enfrentándose a su maestro y a la *Aufklärung* en su totalidad, desde posiciones fideístas y antirracionales. Hamann utilizó contra Kant el empirismo de Hume, negando la posibilidad del conocimiento *a priori*. Todo saber, sostenía, se basa en un compromiso entre la experiencia y la lengua del pueblo. La concordancia entre ambas determina los contenidos de nuestros conocimientos y nuestra afectividad. Hamann no habla, como Hume, de una experiencia individual, sino de una subjetividad colectiva formada por la experiencia histórica de las generaciones precedentes, que ha ido sedimentando en el idioma. Es la experiencia histórica del pueblo la que, trabándose con la disposición anatómica del aparato fonador de cada raza (en este aspecto, Hamann sigue las teorías del médico inglés Thomas Willis), ha producido la lengua, el más rico depósito del saber de una comunidad. La lengua es epifanía, revelación. A través de ella leen los hombres el gran libro de imágenes en el que Dios se manifiesta, es decir, la naturaleza^[27]. No cuesta reconocer en tal planteamiento una maniobra de reconversión de los principios individualistas de la Ilustración en categorías

holísticas: cada comunidad nacional asume, en las doctrinas de Hamann, los rasgos del individuo empírico; la nación, en abstracto, las del individuo como ser moral y autónomo. De haber sido consecuente hasta el extremo, Hamann habría debido negar que hubiese lenguas superiores a otras y que alguna de ellas o varias fueran de procedencia divina. No lo hizo. Su pietismo lo impulsó a sostener la primacía del hebreo. Contrailustrado, se creyó además en el deber de vindicar la cultura hebrea frente a la grecolatina. Los judíos, no dudaría en afirmar, fueron «las fuentes más vivas de la antigüedad; a su lado, romanos y griegos no pasaban de depósitos perforados».

El paso que no dio, lo daría el más brillante de sus seguidores, Johann Gottfried Herder. En 1771, la Academia de Berlín premiaba su Ensayo sobre el origen del lenguaje, donde, contra la tesis infusionista de Johann Peter Süssmilch, defendía que «el hombre, desde la condición reflexiva que le es propia, ha inventado el lenguaje al poner libremente en práctica por primera vez tal condición (reflexión^[28])». Roto el vínculo que unía la lengua primitiva con la divinidad, todas las lenguas quedan, por decirlo de algún modo, secularizadas, pero sin que ello resolviera la cuestión de cuál había sido la primera de todas. Aunque algo se había adelantado: desde ese momento, cualquier lengua podía competir por el estatuto de lengua primitiva.

Pero entonces se produce uno de esos acontecimientos imprevistos que actúan como catalizadores en los procesos históricos. En el último cuarto del siglo XVIII llegan a Europa las primeras traducciones de los antiguos textos sagrados de Persia y de la India. En 1781, Anquetil-Duperron publica en París la compilación de las enseñanzas de Zoroastro, el *Zend-Avesta*. Un agente de la Compañía inglesa del Indostán, Charles Wilkins, da a conocer en 1784 algunos fragmentos del *Mahabharata* y, un año después, entrega a las prensas londinenses su traducción del *Bhagavad-Gita*. Pero fueron las versiones de textos religiosos y épicos indios debidas al magistrado sir William Jones, fundador de la *Asiatic Society* de Calcuta, las que más vivamente excitarían a los intelectuales alemanes (y después, a toda la inteligencia contrarrevolucionaria de Europa). Jones, que fue más un divulgador que un filólogo riguroso, publicó el *Sakontala*, el *Gîttagovinda* y el repertorio de antiguas leyes conocido como el *Código de Manú*. Este último, en concreto, iba a convertirse en una referencia clave para la fijación de la ideología del romanticismo reaccionario. Friedrich Schlegel dedicaría su curso de 1809 en Colonia a proponer una reorganización de las sociedades europeas según el sistema de castas prescrito por Manú: una comunidad basada en los tres órdenes —guerreros, sacerdotes y campesinos— con exclusión de los mercaderes, relegados a la condición de siervos del Estado. De Maistre recurrirá a las leyes de Manú para justificar, en *Las veladas de San Petersburgo*, la necesidad de los castigos y del verdugo. Sin embargo, no son las obras citadas las que atrajeron el interés de Herder hacia el mundo oriental, sino una colección de fragmentos de la antigua poesía de la India, seleccionados y traducidos por Jones y publicados en 1777 en Leipzig: *Poeseos Asiatic*. En principio, al pietista

luterano que había en Herder no le preocupaba otra cosa que conciliar la visión religiosa del brahmanismo con la del *Génesis*. Sus esfuerzos se centraron en buscar coincidencias entre los textos sánscritos y el libro de Moisés. La empresa resultó infructuosa (tanto para Herder como para otros filólogos empeñados en demostrar la relación entre Abraham y Brahma).

Herder vio en la antigua religión brahmánica una suerte de religión natural: los orientales la habrían inventado, como la misma lengua, mediante la reflexión y a partir de sus observaciones sobre la naturaleza. Si esta, como sostenía su maestro Hamann, era un texto, un entramado de imágenes simbólicas que esperaban a ser interpretadas, se confundiría con la Revelación misma, y la poesía naturalista de los antiguos indios sería ya una forma de religión. Es decir, una religión natural que constituiría asimismo el sustrato de las religiones positivas o «reveladas» como el judaísmo y el cristianismo. Pero Herder fue más allá: sostuvo que las religiones positivas se habían ido contaminando, a lo largo de la historia, de supersticiones y errores, y que solo asimilándolas lo más posible a la religión natural podrían depurarse de sus adherencias espurias. Aunque la intención original de Herder hubiera sido descubrir en la religión de los indos el «documento primitivo», (*Urkunde*) que atestiguara incontestablemente la verdad de la religión de Cristo, frente a la reducción de esta a pura poesía o alegoría que habían propugnado los filósofos ilustrados, su punto de llegada fue, paradójicamente, muy semejante al de estos últimos. Como ha observado Rene Gérard, las concesiones hechas por Herder a la religión natural fueron de tal magnitud que su cristianismo acabó por ser indistinguible de una forma de deísmo^[29].

Por otra parte, al establecer una equivalencia entre Naturaleza y Revelación y otra paralela entre Religión y Poesía, Herder preparaba la disolución de las religiones positivas en mero lenguaje. Pues si, como ya había sostenido Hamann, toda lengua es en su origen poesía, canto, metáfora poética a través de la cual el primitivo descubre el sentido divino inscrito en la naturaleza, la religión natural no será otra cosa que la entraña o médula del lenguaje mismo, y si la religión natural es el cimiento común de las religiones positivas, estas no se distinguirán, en último extremo, de las lenguas en las que han sido reveladas a los pueblos. Religión, *Sprachegeist* y *Völkgeist* se tornan sinónimos. Alain Finkielkraut ha observado con extraordinaria clarividencia que «tras la apariencia de una simple vuelta atrás, la Contrarrevolución abolió todos los valores trascendentes, tanto divinos como humanos. El hombre abstracto y el Dios supraterráneo fueron absorbidos al mismo tiempo en el alma de la nación, en su cultura^[30]». De ahí la vehemente defensa que Herder realizaría de la pluralidad de las lenguas, porque la desaparición de una cualquiera, de la más insignificante, representa siempre la pérdida irreparable de una parte de la visión religiosa del mundo. Y por eso también sostenía De Maistre que se debe permanecer enteramente fiel a la cultura, a la lengua y a la religión heredada de los padres, cualquiera que sea, pues «las tradiciones antiguas son todas ciertas (...), el paganismo entero no es más

que un sistema de verdades corrompidas y falseadas», a las cuales «basta limpiarlas, por decirlo así, y dejarlas tal y como ellas son para verlas brillar en todo su esplendor^[31]». Así como todas las lenguas guardan ecos del *Ursprache*, así cada religión conserva rescoldos de una revelación primitiva, edénica.

En realidad, Herder y De Maistre defienden la igualdad absoluta de todas las lenguas y religiones, igualdad que depende, por paradójico que parezca, del mantenimiento de sus diferencias. Pero este relativismo requiere un chivo expiatorio: el padre antiguo, el hermano mayor. Antes de que cobrase crédito la teoría de la religión natural, «se consideraba que los europeos eran descendientes de Jafet; por tanto, los judíos encarnados en Adán, progenitor universal, o en Sem, el hermano mayor, asumían ontogénicamente el rol de padres^[32]». Al situar el cristianismo y el judaísmo en pie de igualdad, como emanaciones distintas de la religión natural y no ya como revelaciones complementarias, los románticos alemanes prepararon el camino al rechazo de la herencia judía del cristianismo. El judaísmo fue estigmatizado como una visión religiosa oriental, semítica, extraña por completo al *Völkgeist* europeo. Friedrich Schlegel trataría de poner los fundamentos de un cristianismo «ario», trasladando al sánscrito las cualidades tradicionalmente atribuidas a lengua hebrea, y situando la religión védica en el lugar ocupado antes por el Antiguo Testamento en la genealogía cristiana. Astarloa hizo algo muy parecido, aunque no recurriera al sánscrito ni a los vedas, sino al vascuence y al «monoteísmo primitivo» de los vascos. El romanticismo comenzó siendo un vasto movimiento edípico obsesionado con matar simbólicamente al Padre. El exterminio real de los que representaban a esta figura aún tardaría siglo y medio en ser llevado a la práctica, pero las condiciones para que fuese posible se pusieron mucho antes en la cultura europea. Como advirtió Tovar, con Astarloa se desvaneció el mito de Túbal, hijo de Jafet y padre ancestral de los vascos^[33]. No podía perdurar, porque Astarloa había desjudaizado el cristianismo de aquellos. Dicho de otro modo, había establecido las bases de una religión nacionalista.

Si prescindimos de su método de segmentación de unidades supuestamente significativas, la lingüística de Astarloa es netamente herderiana. Como Hamann o Herder, defiende la equivalencia de lengua, religión y espíritu del pueblo. El vascuence es la objetivación del *Völkgeist* de los vascos; en él «se hallan dibujadas con el mayor primor la descendencia, las costumbres, las ciencias, la religión de nuestros primeros abuelos». Su conservación por el pueblo vasco constituye la garantía de la perseverancia de este en la religión verdadera, de su «perfecta política, civilidad y moralidad» y, en fin, de su «encumbrada ciencia y conocimiento^[34]».

En sus *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* (1784), Herder había dedicado unas pocas páginas a tratar de los vascos. La información que tenía sobre ellos no era muy extensa, pero sí representativa de la visión de los tratadistas del Antiguo Régimen. Había consultado dos crónicas, la del jesuita Moret sobre el reino de Navarra y la más general y veraz de todas, *Notitia utriusque Vasconiae*, de

Arnaut d'Oihenart, ambas del xvii. Pero sus preferencias iban claramente por Larramendi, cuyo texto acerca de las perfecciones del vascuence incluido en el *Diccionario trilingüe* (1745) parece haberlo fascinado. No dudaría en sostener que los vascos eran el único pueblo de la península ibérica que había conservado su personalidad y su lengua en su estado original, y que el vascuence era una de las «más antiguas del mundo». Nos encontramos aquí con un fenómeno que en los siglos sucesivos va a ser muy frecuente: la recepción crédula, por parte de destacados ingenios europeos, de mitos de factura moderna creados por los vascos para su propio enaltecimiento. Estos mitos son repetidos por sus receptores con todo aplomo y convicción. Desde el País Vasco se recogen sus comentarios acrílicos como argumentos de autoridad y, gracias a este efecto especular, se consolida la mitografía de los nativos. A fin de cuentas, no deja de ser un consuelo que la psitacosis endémica de tus paisanos sea una enfermedad compartida por la crema de la cultura occidental, pero, desde siempre, la mitomanía vasca ha ido creciéndose mediante el *feed-back* que aquella le ha proporcionado en dosis generosas. Uno tiende a conceder más autoridad a Herder que a Larramendi, aunque el prusiano no hiciera otra cosa que apropiarse de las opiniones del jesuita vasco. Herder jamás fue un lince a la hora de distinguir entre tradiciones auténticas y apócrifas. Admitió candorosamente como muy antiguas las falsificaciones ossiánicas de Mcpherson, por ejemplo, como años después su amigo y discípulo Humboldt reputaría por contemporáneo de César Augusto el *Canto de los Cántabros*, un poema en vascuence compuesto en el siglo xvii acerca de las guerras de los vascos contra Roma (guerras tan fantásticas como las hazañas de Fingal). No está de más, ya que hemos mencionado a Mcpherson, citar el párrafo con el que Herder concluye su referencia a los vascos: «... lo que ha hecho un Mcpherson para los celtas, lo hará, sin duda, para los vascos, un segundo Larramendi, reuniendo los fragmentos dispersos de su genio nacional^[35]». Sin saberlo, Herder anunciaba la inminente irrupción de Astarloa.

Fue Humboldt quien hizo conocer a Astarloa la obra de Herder, y de Herder procede el antiinfusionismo manifiesto tanto en los *Discursos filosóficos* como en la *Apología* del sacerdote vasco. Como ya se ha dicho, el manuscrito de los *Discursos* quedó en poder de Zamácola y Erro, que se inspiraron en ellos para sus propios escritos.

Luis Michelena definió a Erro como un «oscuro» discípulo de Astarloa. Y es cierto que, en todo sentido, Erro supone un salto atrás respecto a su mentor. Como Süssmilch, se negaba a admitir que la lengua primitiva no hubiese sido infundida en el primer hombre por su Creador. Sostenía además que esa lengua era el vascuence, halagando aún más que Astarloa el orgullo de los vascos, que podían sentirse así en posesión no solo de la lengua de Adán, sino de la del mismísimo Dios. El primer libro de Erro, un *Alfabeto de la lengua primitiva de España* publicado en 1806, año de la muerte de Astarloa, parte de la ambigüedad en que este había dejado la distinción entre sonido y letra para llevar a cabo una abstrusa reconstrucción del

alfabeto ibérico (invención, según Erro, de los primitivos vascos y plagiado a estos por los fenicios y los griegos), con ayuda del cual se lanzó a descifrar toda inscripción ibérica que se puso a su alcance, incluso la del llamado «vaso de Trigueros», que resultó ser una campana alemana de fabricación reciente. El método de Erro, como señaló Tovar, no era sino una aplicación a la escritura de la teoría de Astarloa sobre los significados elementales de los sonidos. Al «Cura de Montuenga» le quedaba aún suficiente humor (o indignación bastante) como para emprender una polémica contra los disparates de Erro con una nueva *Censura Crítica*, pero no respondería ya a las *Observaciones filosóficas a favor del Alfabeto primitivo* con que Erro le replicó en 1807. Para entonces, ni Astarloa ni Erro quitaban el sueño a los filólogos solventes.

El tercer libro de Erro, o sea, *El mundo primitivo o examen filosófico de la antigüedad y cultura de la nación bascongada*, apareció en 1815. Creo que la suposición de Tovar de que estaba ya terminado en 1807 debe descartarse. Se basa en que en el prólogo, fechado en Elche de la Sierra el 30 de enero de 1811, Erro se refiere al «año pasado de 1806^[36]». En mi opinión, no debe darse demasiado crédito a estas fechas. En el párrafo final del prólogo se anuncia «un término feliz a nuestros desastres» y se alude a «la lisonjera perspectiva de un día en que, reunidos todos los españoles como tiernos hijos alrededor de un trono ocupado por el más amado de nuestros Reyes, y a quien se lo hemos conservado en hombros de nuestra desesperación y diligencia, gocemos tranquilamente del beneficio de la paz^[37]». El entusiasmo por la causa servil que rezuman las páginas de *El mundo primitivo*, muy a lo *Manifiesto de los persas*, hace sospechar que fue escrito tras el regreso del *Deseado*. La cuestión constitucional, por ejemplo, parece darse ya por zanjada en provecho de la restauración del absolutismo. Erro afirma que «la pretensión con que tanto nos han mortificado estos últimos días de que la Soberanía reside en el pueblo, que de él depende la autoridad, es uno de los errores más absolutos y groseros que ha sostenido el hombre^[38]». Nótese que habla en pasado. No dice «nos mortifican», sino «nos han mortificado», lo que sería un tanto ilógico en 1811, cuando la pugna en las Cortes entre liberales y absolutistas era favorable a los primeros. Las protestas de lealtad a Fernando VII contenidas en el prólogo, así como las reiteradas declaraciones a favor del absolutismo que salpican todo el texto, responden más bien al clima político posterior a la derogación de la Constitución de Cádiz.

El mundo primitivo se inspira en el proyecto de Court de Gébelin, es decir, en la tentativa de reconstruir los saberes primitivos a partir del examen de la primera lengua, desde las matemáticas del Paraíso hasta la primitiva legislación, pasando, claro está, por la *religión natural*. Erro aduce una larga serie de materias para demostrar que el vascuence fue la lengua primitiva de la humanidad. No voy a detenerme en sus pruebas, algunas francamente curiosas, como la que hace proceder la palabra griega *physis* del vasco *bizitza* («vida» o «naturaleza»). Pero dos aspectos de la argumentación tienen un especial interés. Erro atribuye a la humanidad

primitiva un conocimiento de la naturaleza muy superior al de las grandes civilizaciones de la Antigüedad: «Por descontado, fijando la vista por medio de nuestra lengua Euscara en los siglos anteriores al Diluvio, observaremos que antes de que hubiese Egipcios y Babilonios, habían sus sabios ordenado el sistema del movimiento universal^[39]». El otro es la extensión a la época auroral de la humanidad de un sistema de gobierno patriarcal en el que no es difícil reconocer una idealización de la monarquía absoluta. Así como había recibido de Dios el vascuence, el primer hombre fue investido por el Creador de una autoridad absoluta sobre su prole, que transmitió después a su primogénito. Es obvio que Erro pensaba en Adán, pero la reforma de la religión de los vascos por Astarloa le impedía darle ese nombre, que substituyó por una expresión más abstracta, el *Padre Universal*, encajable en el sistema de la religión natural. Esta figura la toma Erro de Sir Robert Filmer, el defensor inglés de la monarquía absoluta frente a Locke, en su tratado de 1680 *Patriarca o el poder natural de los reyes*. El Padre Universal no es sino una variante del *Padre Supremo* de Filmer, figura arquetípica del monarca absoluto: «En todos los reinos y repúblicas del mundo, tanto si el príncipe es el padre supremo del pueblo, o solo su legítimo heredero, como si ha logrado la corona por usurpación, por elección de los nobles o del pueblo, o por cualquier otro medio; y tanto si unos pocos o una multitud gobiernan la república, la autoridad siempre, resida en uno, en muchos o en todos, es la autoridad justa y natural, única, de un Padre Supremo. Existe y siempre existirá hasta el fin del mundo, el Derecho Natural de un Padre Supremo sobre toda multitud, aunque, por secreta voluntad de Dios, sean muchos los que en un principio obtengan injustamente su ejercicio^[40]». El Padre Universal de los orígenes fue el primer legislador, y en dicha función basa Erro su principal alegato contra la soberanía popular: «... si el cuadro del origen de las leyes que nos presenta la lengua Euscara es como parece ser el de la sociedad primitiva en que los novadores pretenden afianzar este soñado derecho, bien claro está su engaño al ver en él al Padre Universal ocupado en dar leyes a su familia, pero no a los hijos en dárselas a su padre^[41]».

El ciclo de la contrailustración vasca se cerró tras la publicación, en 1822, de las *Perfecciones analíticas* de Zamácola. Humboldt había desautorizado el método de Astarloa un año antes^[42]. En la región vascofrancesa se dio un movimiento paralelo de muy escasa resonancia representado por Iharce de Bidassouett y un cura rural llamado Lahetjuzan que se presentaba a sí mismo como «salvaje de origen». Joseph-Augustin Chaho no partió de estos, sino de Erro. Aitor, el patriarca de los vascos creado por la fantasía de Chaho, no es más que el Padre Universal de Erro convenientemente traducido al vascuence: «Ahora os diré que este nombre de Aitor es alegórico: significa padre universal, sublime, y lo imaginaron nuestros antepasados para recordar la nobleza originaria y la gran antigüedad de la raza euskara^[43]». Más adelante, Chaho insiste en la identificación de Aitor con el primer hombre y del vascuence con la lengua primitiva: «Los vascos dicen que la lengua *eskuara* fue la de

Aitor o Adán, y su afirmación es verdadera como alegoría, ya que estos dos mitos representan a la humanidad de los primeros tiempos^[44]». Sin embargo, al negar la literalidad del mito y elevarlo a alegoría, Chaho preparaba su nueva versión del mismo, que plasmaría en un texto de 1843, *Aitor. Légende cantabre*, en la que desarrollaría otra idea de Erro, la de la superioridad de la primitiva civilización vasca. Los vascos habrían enseñado a los egipcios a prever las crecidas del Nilo, inventaron la clepsidra, la numeración romana... Pero para entonces Aitor no era ya el Padre Universal, sino el antepasado privativo de los vascos, el padre de la nación. Tampoco la religión de Chaho era la de Astarloa y Erro. No era la suma de «monoteísmo primitivo» y cristianismo que estos habían preconizado, sino un «teísmo... sin símbolos, sin sacrificios, sin plegarias, sin culto^[45]». De esta religión natural que Chaho atribuía a los primitivos vascos, podría decirse lo mismo que Léon Poliakov observó acerca de los engendros semejantes que urdieron otros románticos de la Francia alucinada de la monarquía de Julio: «Reconocemos aquí la obsesión deísta (el oscuro Roux-Bordier aspiraba a una nueva religión universal basada en un cristianismo depurado y desjudaizado). Esta obsesión sería la base filosófica implícita de la antropología mitificadora del siglo XIX que alcanzaría en el siglo XX su madurez mortal con el nacionalsocialismo alemán^[46]».

Uno no puede menos que leer con simpatía y tristeza aquellas desenfadadas líneas que el gran ilustrado alavés Félix María de Samaniego escribía a su amigo vizcaíno Benito María de Ansotegui en julio de 1786: «Marquina, cuyos habitantes creen que no hay más en el mundo que el exiguo terreno que rodea sus montañas, mundo dirigido por Astarloas y Mogueles. Al bendito D. Pablo Pedro dígame V. que para una obra que pienso escribir de antigüedades antediluvianas me diga (puesto que él debe saberlo) cómo se llamaba en el Paraíso Terrenal a los escribanos, sastres y zapateros^[47]».

BAROJA Y LA FRONTERA

Se conmemora este año [2006] el quincuagésimo aniversario de la muerte de Pío Baroja y Nessi (1872-1956), el novelista mayor de la España del pasado siglo y una referencia indeleble de la cultura vasca contemporánea. A diferencia de la obra de sus compañeros de generación (Unamuno, Azorín, Maeztu, Valle-Inclán), la de Baroja conserva la frescura que tuvo en sus orígenes, lo que explica que algunas de sus novelas sean reeditadas en colecciones dedicadas a narrativa actual (su trilogía *La Raza* acaba de aparecer en la colección *Andanzas*, de Tusquets Editores, que ya recuperó hace años otro de sus títulos fundamentales, *El laberinto de las sirenas*). El caso de Baroja resulta sorprendente. Pese a su reivindicación como uno de los iconos básicos de la resistencia cultural contra el franquismo, iniciada ya en el año del centenario de su nacimiento por antifranquistas notorios como Juan Benet, Manuel Vázquez Montalbán, Carlos Castilla del Pino o Juan Pedro Quiñonero, y hoy sostenida por escritores y críticos nada sospechosos de revisionismo (José-Carlos Mainer y Jordi Gracia, por ejemplo), es innegable que ciertos aspectos de su visión del mundo chocan con lo que entendemos por cultura democrática. Su explícito antisemitismo nunca llegó a los extremos del de un Louis-Ferdinand Céline —nunca abogó por la persecución y el exterminio de los judíos—, pero dio ocasión a que Ernesto Giménez Caballero lo elogiara como precursor del fascismo español en el prólogo a *Comunistas, judíos y demás ralea*, una selección de tendenciosos textos barojianos publicada en 1938, en Salamanca, por los servicios de propaganda del bando *nacional*. Es cierto también que, aunque consintió en la publicación de la misma (condición que se le impuso para regresar a la España de Franco desde su exilio parisino), evitó a su vuelta las manifestaciones de apoyo al régimen de los vencedores y se mantuvo hasta el final en una actitud de lo que Jordi Gracia ha llamado «resistencia silenciosa^[1]».

Sin embargo, no deja de ser verdad que Baroja desconfiaba de la democracia y que, como otros intelectuales modernistas (entre ellos, su amigo José Ortega y Gasset, al que estuvo más próximo que a los de su propia generación) mantuvo una desdeñosa distancia respecto de la misma, concebida por ambos como una ideología de masas. Tal actitud es particularmente significativa en lo que concierne a su relación con la cultura francesa, tan marcada por el impulso revolucionario de 1789. Toda la generación española de fin del siglo XIX —con la excepción de Maeztu, hijo de inglesa y orientado desde la infancia a la cultura británica— estuvo marcada por la influencia de Francia, aunque a esta se añadieran otras opciones intelectuales, más o menos tempranas según los casos. Ortega optó por una formación universitaria

alemana, bajo el signo de la filosofía neokantiana. Unamuno, desde su juventud, prefirió el positivismo evolucionista del inglés Spencer y la filosofía hegeliana al positivismo francés. En Baroja, fue decisiva su amistad con el suizo-alemán Paul Schmitz, divulgador de las ideas de Nietzsche en España. La división de los modernistas españoles ante la Gran Guerra muestra los efectos de estas afinidades electivas, y así, mientras Unamuno, Machado, Valle-Inclán y Maeztu apoyaron a los aliados, Azorín se manifestó germanófilo y Baroja, como Ortega, mantuvo una posición escéptica y distante que implícitamente favorecía el neutralismo de los partidarios españoles de Alemania. Con todo, es evidente cierta simpatía de Baroja por Francia, si bien lastrada por su hostilidad hacia lo que en la cultura francesa atraía poderosamente a los modernistas americanos como Rubén Darío: su cosmopolitismo. Las simpatías francesas de Baroja fueron misoneístas. Prefería la Francia del XIX a la del XX y, desde luego, la del XVIII a la del XIX.

Pero además Baroja era vasco, circunstancia esta que influyó en su interés por la Francia renacentista, como veremos. Son muchos los pasajes de las novelas barojianas en que se habla de Francia. París es, sin duda, la ciudad que más aparece en ellas después de Madrid, su residencia habitual y el espacio vital de sus años de formación en la adolescencia y en la juventud. Pero encontramos inesperadas semblanzas líricas de otras ciudades francesas, como Marsella en *El laberinto de las sirenas*, una novela de ambiente italiano y mediterráneo. Me limitaré a tratar aquí del ámbito vasco-bearnés o aquitano y de su reflejo en la obra barojiana. Es un ámbito de encuentro, no siempre pacífico, entre Francia y España. Una tierra de frontera. La preferencia de Baroja por ella lo emparenta con otros escritores europeos para quienes las fronteras implican identidades fluidas y ambiguas. Claudio Magris ha inventariado muchos casos similares en el límite románico-eslavo. La frontera de Baroja es secundaria, interior al espacio románico. Tiene, no obstante, una característica que la distingue de otras fronteras interiores: la presencia de una identidad no completamente románica, la vasca.

Pero, antes de seguir, convendría hacer algunas precisiones de orden etnológico y lingüístico. El término *vasco* no comenzó a aplicarse a los vascos de España hasta el siglo XIX. Durante el Antiguo Régimen se denominó *vizcaínos* y, después, *vascongados*, a los naturales de las tres provincias vascongadas, y *navarros*, a los de Navarra. Por *vascos*, en España y fuera de ella, se entendía solo los de Francia: no solo los naturales de los territorios franceses donde se habla el vascuence, sino también los de toda la Aquitania o Gascuña, de conformidad con la denominación que estos últimos se daban a sí mismos. En su viaje a Italia, Michel de Montaigne dejó en el santuario de Loreto un exvoto de plata con la inscripción *Micael Montanus, Gallus Vasco, Eques Regii Ordinis*. Es decir, «Michel de Montaigne, Galo Vasco [o sea, francés vasco], Caballero de Orden Regia». Quienes empezaron a utilizar el término *vasco* en su extensión actual, aplicándolo a los de ambos lados del Pirineo, fueron alemanes: Gottfried Herder y Wilhelm von Humboldt. En 1836, el

vascofrancés Joseph-Augustin Chaho tituló la relación más o menos fantasiosa de su visita a la itinerante corte carlista *Voyage en Navarre pendant l'insurrection des Basques*, y por *Basques* debe entenderse en este caso los vascos de España que habían secundado la insurrección del infante Carlos María Isidro. Pero la nueva denominación no comenzaría a usarse en España hasta después de la tercera guerra carlista, durante la Restauración. Uno de los primeros en emplearla fue Serafín Baroja, padre de Pío y escritor regionalista. La difusión de su uso se debe principalmente a Unamuno y al propio Pío Baroja. Ambos se consideraban vascos, no solo vascongados, por pertenecer a una comunidad de cultura repartida en dos naciones distintas, España y Francia, que, para Baroja al menos, limitaría al norte con el Garona y al sur con el Ebro. Una región que comprende diversos dominios lingüísticos, los del francés, gascón, romance navarro, vasco y castellano. Esta es la región *natural* a la que Baroja se sentía pertenecer, sin que ello le supusiera contradicción alguna con la nacionalidad que ostentaba, la española. Nunca dejó siquiera entrever la menor contradicción entre ambos sentimientos de pertenencia ni entre las lealtades derivadas de los mismos.

No obstante, la conciencia de pertenecer al ámbito vasco-aquitano fue, en su caso, gradualmente adquirida. Por una parte, recibió en la familia cierta noción de poseer una identidad vasca, heredada de los ancestros y, en especial, de su padre, Serafín Baroja y Zornoza, ingeniero de minas, donostiarra de nacimiento, liberal en política y escritor en lengua vasca por afición. Sus obligaciones profesionales lo llevaron a vivir en distintos lugares de España (Pamplona, Madrid y Valencia). La infancia de Pío, antes del definitivo establecimiento de la familia en Madrid, tuvo un carácter itinerante que le evitó las lealtades exclusivistas al terruño de otros vascos de su generación. Pero, por otra parte, como escritor en vascuence, su padre estuvo estrechamente vinculado a los círculos literarios del fuerismo vasco. Pío conoció directamente a algunos de estos escritores fueristas de la generación de Serafín, como los alaveses Fermín Herrán y Ricardo Becerro de Bengoa. Este último fue su profesor en el instituto madrileño de San Isidro. El vasquismo de estos fueristas liberales no era tan exacerbado como el del carlismo vascongado, del que procedía, por ejemplo, Sabino Arana Goiri.

Por otra parte, y en lo que toca a sus raíces donostiarras, hay que tener en cuenta que la San Sebastián del XIX en la que nació Baroja era una ciudad liberal que vivía de espaldas a la provincia carlista. Estación de veraneo de la Corte, no se caracterizaba por una acusada identidad étnica, a pesar de la presencia de una subcultura urbana de expresión eusquérica, en la que Serafín Baroja estaba arraigado. Su hijo conservó siempre el afecto por algunas figuras de esta cultura *koxkera*, especialmente por el poeta y cantor popular Indalecio Vizcarrondo, *Vilinch*, al que no llegó a conocer, pues *Vilinch* murió durante el bombardeo carlista de la ciudad, a causa de las heridas que le produjo la explosión de una granada.

En la familia de Baroja no se hablaba vascuence. Aunque Serafín era vascohablante, su mujer, Juana Nessi y Goñi, venía por línea paterna de italianos, y no debía de dominar sino los rudimentos del idioma vernáculo. De modo que los vínculos del joven Baroja con su tierra de origen no eran muy fuertes en lo cultural, aunque sí en lo afectivo. Su primera inmersión en el medio rural vasco no se produjo hasta su breve desempeño como médico en Cestona, cuyo recuerdo suscitó los cuentos y fantasías de ambiente vasco incluidos en su primer libro, *Vidas sombrías* (1900). También su primera novela, *La casa de Aizgorri* (1902) transcurre en el campo vasco, pero no será hasta 1909, con *Zalacaín el aventurero*, que la preocupación por la identidad vasca pase a un primer plano. En «Divagaciones de autocritica», texto de una conferencia sobre esta novela que leyó años después en la Sorbona —y que incluyó entre sus *Divagaciones apasionadas*, de 1924— dice, a propósito de aquella vuelta a sus raíces familiares:

Durante mi infancia viví, hasta los siete u ocho años, en el país vasco; pero luego, al comenzar mi juventud, fui a Madrid, después a Valencia, y mis recuerdos de la primera edad, referentes a la tierra natal, se esfumaron y desaparecieron.

Al volver, ya de hombre, al pueblo guipuzcoano donde comencé a ejercer de médico, sentí como el ambiente físico de mi país, y algo también del moral, me iba envolviendo y cómo recogía, poco a poco, este rastro perdido de la raza^[2].

Zalacaín el aventurero fue la primera de las novelas declaradamente vascas de Pío Baroja (aunque, retrospectivamente, integre en la falsa trilogía *Tierra vasca*, junto a *Zalacaín el aventurero* y *El mayorazgo de Labraz*, una novela anterior, *La casa de Aizgorri*). La historia de Martín Zalacaín es la de un contrabandista de la frontera navarra, una comarca en que el autor no tardaría en afincarse. Zalacaín, vasco liberal y hombre de acción, lucha contra los carlistas y muere asesinado por uno de estos al término de la tercera guerra civil del XIX. Lo más interesante de esta novela es el descubrimiento de la frontera, donde las identidades políticas se difuminan y emerge una identidad previa, étnica o etnocultural. Los compañeros de contrabando de Martín son un vascofrancés y un gascón. Durante sus veladas en el monte, en torno a la hoguera, los cantos en vascuence de Martín y Bautista se mezclan con las melancólicas canciones gasconas de Ospitalet. La imagen de la identidad vasca que propone Baroja es fundamentalmente fronteriza, e incluye lo vascoespañol, lo vascofrancés y lo gascón o beamés. En mi opinión, hay dos novelas que influyeron marcadamente en *Zalacaín el aventurero*. Dos novelas publicadas en 1897: *Paz en la guerra*, de Unamuno, y *Ramuntcho*, de Pierre Loti. En la primera de ellas, se pinta un impresionante fresco de la tercera guerra carlista en Vizcaya. Cruza fugazmente por sus páginas la figura del Cura Santa Cruz, un célebre guerrillero carlista guipuzcoano que también aparece en *Zalacaín el aventurero* y que fue posteriormente objeto de una semblanza particular de Baroja, recogida en *Divagaciones apasionadas*. Pero es sobre todo en la segunda, en *Ramuntcho*, donde quiero centrar la atención. No es la

más famosa de las novelas de Loti, autor que debió su renombre a novelas y libros de viaje de ambiente oriental.

Ramuntcho es una historia de amor con final desdichado (la novia del protagonista epónimo entra de monja en un convento, y aquel emigra a América), pero, en realidad, tal historia no pasa de ser un pretexto para la evocación del mundo idílico de las aldeas vascofrancesas de la frontera del Bidasoa, con sus fiestas religiosas, sus juegos de pelota y, por supuesto, el contrabando, sustento fundamental de estas comunidades campesinas. Destinado en el País Vasco de Francia como oficial de marina, Julien Viaud (Pierre Loti) vivió algún tiempo en Hendaya y disfrutó allí de la amistad del gran mecenas vasco-irlandés de los estudios vascos, Antoine d'Abbadie, que despertó su interés en la cultura popular de la región. A Baroja, *Ramuntcho* no le desagradó del todo, pero rechazaba el tratamiento que Loti hacía de la psicología de sus personajes. En una novela, de 1922, *La leyenda de Jaun de Alzate*, introduce Baroja un interludio en el que hace hablar al Contrabandista, entre otros tipos representativos de la región del Bidasoa:

Soy Ramuntcho, soy Ichúa, soy cualquiera de los personajes avezados a la vida aventurera que ha sacado a relucir la prosa llena de encantos artificiosos de esa vieja sirena francesa llamada Pierre Loti. Tengo mis rincones en Hendaya y Fuenterrabía, en Behobia y en Biriatu, en Vera y en Urruña, en Ascain y en Sara. Mis enemigos son los carabineros y los aduaneros.

Loti, el antiguo comandante del *Javelot* —pequeño barco de guerra francés inválido del Bidasoa—, quiere hacer creer, como buen galo, que nuestro enemigo único es el cetrino carabinero español; pero lo es tanto, casi siempre lo es más, el tripudo aduanero francés, con sus bigotes amarillos y su nariz colorada^[3].

Como veremos, Baroja no dejará de insistir en la independencia fáctica del vasco como hombre de frontera respecto de los Estados que dominan su región. Esto no tiene que ver, en principio, con ningún nacionalismo, sino con una concepción anarquista o anarquizante de la identidad vasca. Lo característico de los vascos, para Baroja, es la vida aventurera, irregular, no sometida a leyes. Es curioso que tal visión contraste con el hecho de que el País Vasco representara el ideal de los conservadores de ambos Estados, español y francés. No por otra razón fue escogido como lugar de veraneo por aquellas dos grandes amigas que fueron la reina Isabel II de España y la emperatriz Eugenia de Montijo, de la que Loti, por cierto, anduvo enamorado en su juventud.

La influencia de Loti en *Zalacaín el aventurero* parece evidente, pero Baroja la negaría siempre. En «Divagaciones de autocrítica» escribía:

Yo he sentido una gran admiración por *Ramuntcho*, de Loti, pero una admiración más externa que interna.

Ramuntcho, desde ciertos puntos de vista, es una maravilla. Nunca se ha pintado el país vasco con un prestigio tan sugestivo como en este libro. El aire, el clima, los días de viento Sur, los caseríos, las pequeñas villas al pie del monte Larrún, la ensenada del Bidasoa, toda la escenografía de *Ramuntcho* es admirable; pero lo interno, el alma de los vascos de este libro, flaquea, estas criaturas de Loti son algo femenino, turbio y sensual que no corresponden con exactitud a nuestros vascos.

No pensé en *Ramuntcho*, de Loti, al escribir *Zalacaín*. Si hubiera pensado en él, habría sido para mí el modelo de lo que yo no debía pretender ni tampoco podía hacer^[4].

Sin embargo, es precisamente en calidad de modelo negativo como *Ramuntcho* influye en *Zalacaín el aventurero*. A la abulia del protagonista de la primera novela opone Baroja el arrojo y la sed de aventura de su héroe. Los amores de Ramuntcho son desastrosos, pues no merece otra cosa. En vez de raptar a Gracieuse del convento, como habrían hecho don Juan o Zalacaín, se resigna y emigra a América. El novelista y psiquiatra Luis Martín Santos consideraba este tipo de timidez sexual como muy característica de los varones vascos, y hasta le buscó un marbete clínico: el *complejo de Ramuntcho*. Zalacaín, por el contrario, enciende el amor de tres mujeres que le serán fieles incluso después de su muerte. Es cierto que, en este y otros aspectos, Martín Zalacaín parece la contrafigura de Ramuntcho, pero precisamente por ello cabría suponer que Baroja quiso enderezar en el personaje de su contrabandista la blandura y feminidad —tan poco vascas, en su opinión— de los vascos de Loti.

En 1911, publica Baroja *Las inquietudes de Shanti Andía*. Para entonces, sus estancias en el País Vasco se han hecho más frecuentes y prolongadas. En 1912 se decidirá a comprar *Itzea*, la antigua casa hidalga de Vera de Bidasoa que estará en adelante plenamente identificada con el novelista y su familia. Pero no suele repararse en algo que ayuda a entender las razones de esta decisión. A esas alturas, ya eran bastantes los escritores franceses que habían decidido asentarse en la región vasco-aquitana y consagrar a esta su atención literaria. Pierre Loti había adquirido muchos años antes su casa de Hendaya, *Bakhar-Etchea* («La casa del solitario»). No lejos de allí, Edmond de Rostand se había hecho construir una casona señorial de estilo vernáculo en Cambó-les-Bains, la *Maison Amaga*, a la que se vincula el redescubrimiento literario de la Gascuña y el éxito de *Cyrano de Bergerac* en 1898. Los Guérin se construyeron sendas mansiones en la comarca y, en fin, Francis Jammes escribió sus libros en su casa de Orthez. Aquitania recobraba así su prestigio como geografía literaria, que había perdido desde el Renacimiento, avivando el *rumor provincial* del que ha hablado Jean Lacouture en un libro bellísimo^[5]. Baroja pensó probablemente que iniciar una *vie de chateau* en la cercanía de todos estos autores consagrados podría facilitarle el acceso a una República de las Letras europea que por entonces no resultaba demasiado hospitalaria para los escritores españoles.

Entre los escritores que influyeron en *Las inquietudes de Shanti Andía* no suele mencionarse a Loti. Sin embargo, es muy posible que su novela autobiográfica *Matelot*, publicada en 1893 y dedicada a la reina María Cristina de Habsburgo-Lorena tenga mucho que ver con la novela barojiana, de la que el jesuita vascofrancés Pierre Lhande observaría maliciosamente que le sobraban algas. En cualquier caso, y aun siendo sus principales caracteres —Shanti Andía y su tío, Juan de Aguirre— marinos vascoespañoles, dos de sus personajes secundarios, el capitán Zaldumbide y el marinero Fermín Itchaso (este último no tan secundario, pues sobre él se hace recaer la responsabilidad directa de una parte fundamental de la narración) son

vascofranceses y responden perfectamente al arquetipo barojiano del *aventurero vasco*.

Lo más probable es que, con tal arquetipo, Baroja quisiera ofrecer al público un tipo de personaje vasco más atractivo que los de Loti y desprovisto de connotaciones nacionales francesas, que podría competir así por el favor del mismo público que leía con fruición a aquel (o a Rostand). El aventurero vasco es una figura anárquica, forjada sobre referentes históricos del Renacimiento. Aunque ya existía otra tradición literaria de los vascos propiamente dichos (esto es, de los vascofranceses y los gascones) como soldados de fortuna: la que Rostand había tomado de los mosqueteros berneses y suletinos de Alexandre Dumas y del Cyrano de Bergerac histórico. A todos estos debía de tener en mente Baroja cuando escribió para el interludio de *La leyenda de Jaun de Alzate* la semblanza del Aventurero Vasco:

Soy el aventurero vasco, ni español ni francés; sirvo al que me paga y lo sirvo fielmente.

No me importan las ideas ni las patrias; no tengo más patria que mi caserío y, después, el ancho mundo.

¡Viva! ¡Viva la aventura! ¡Viva el azar!

Todas mis propiedades se compendian en una espada colgada al cinto y en una gran confianza en mi estrella.

Pienso hacer mi fortuna dando estocadas a derecha e izquierda, de mosquetero o de dragón, a favor de Dios o del diablo.

¡Viva! ¡Viva la aventura, viva el azar!

Carlos V o Francisco I, Juan de Austria o el Condestable de Borbón, el Papa o Lutero, Pizarra o Pedro de Ursúa: todos me parecen bien si me llevan al éxito; lo mismo me da ser marinero que soldado, lo mismo cristiano que turco. Lo único que no quiero es trabajar oscuramente.

¡Viva! ¡Viva la aventura, viva el azar!¹⁶¹

El arquetipo del aventurero vasco es la contrafigura de los aldeanos vascos de Unamuno en *Paz en la guerra*, cuya principal característica consiste, precisamente, en el trabajo oscuro. No está inspirado solamente en los mosqueteros de Dumas — también se advierten en él rasgos de personajes históricos vascoespañoles como Pedro de Ursúa o Lope de Aguirre, aventureros de la empresa indiana—, pero es indudable que Baroja piensa ante todo en el suletino Aramis o en el gascón D'Artagnan. Como el contrabandista, el aventurero es un fronterizo, pero, al contrario de aquel, no se limita a traspasar la frontera: la encama, se la incorpora y la lleva consigo a dondequiera que va por todo el ancho mundo.

En 1916, Baroja publicó una novela breve, *La dama de Urtubi*, cuyo protagonista, el soldado Miguel Machain, navarro español, se ajusta al canon del aventurero que cinco años después resumirá en *La leyenda de Jaun de Alzate*. La acción de la novela transcurre en el Labourd, en 1608, y trata de la brujería vasca. En su descripción del aquelarre, se inspira en fuentes diversas: el *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, de Pierre de Lancre (París, 1612) y la *Historia Crítica de la Inquisición*, del canónigo Juan Antonio de Llorente (París, 1817-1818). Su interpretación de la brujería como protesta social procede de Michelet (*La Sorcière*, 1862). Lo más interesante, a mi juicio, es la semblanza del barón Tristan de Urtubi,

un noble vascofrancés en el que plasma el ideal del renacentista vasco. Urtubi es un lector de Montaigne y de Agripa d'Aubigné, al que conoció en su juventud. Hombre de espíritu abierto, nada mojigato, recomienda a su sobrina Leonor, heroína del relato, la lectura de las narraciones galantes de Margarita de Angulema. Baroja esboza en la figura del barón lo que será su ideal étnico, que cifrará más tarde en la figura de Jaun de Alzate. Por lo demás, se da la misma mezcla de vascos españoles, franceses y gascones que ya encontrábamos en *Zalacaín el aventurero*. Un exfraile gascón, Cahusac, con claros ribetes rabelesianos, pone la nota cómica en una narración de misterio y aventura. Este Cahusac, por cierto, pudo serle inspirado al autor por uno de los guardias gascones del cardenal Richelieu, del mismo nombre, que aparece en las apócrifas *Mémoires de Monsieur d'Artagnan*, de Courtilz de Sandras (1700).

La secta de las *sorguiñas* («brujas») vascas representa una especie de contrasociedad utópica, basada en la igualdad y en la libertad extrema, incluida la sexual, pero lo verdaderamente importante es la mezcla supranacional que la compone: vascos de ambos lados del Pirineo y gascones. Asoma ya en *La dama de Urtubi* cierta propuesta utópica: una utopía de frontera, que se concretará tres años después, en 1919, en *Momentum catastrophicum*, un ensayo presentado como una conferencia que pronuncia en una sociedad liberal de Irún, «Los Chapelaundis [“Boinas Grandes”] del Bidasoa», trasunto del Club Pickwick de Dickens, un personaje asimismo dickensiano, el bachiller Juan de Itzea. El tema de la conferencia es una crítica feroz del nacionalismo, tanto de los nacionalismos de las grandes potencias que llevaron a Europa a la Gran Guerra de 1914-1918, como del nacionalismo vasco, en el que el orador ve perfilarse la amenaza de una dictadura jesuítica. La utopía que Juan de Itzea opone al nacionalismo es un proyecto libertario para la frontera:

Yo confieso que para los Chapelaundis sería hermoso como ensayo hacer de la zona del Bidasoa española y francesa un pequeño país limpio, agradable, sin moscas, sin frailes y sin carabineros.

Pero eso es un sueño. Hay una intolerancia demasiado fiera en nuestras provincias para que brote una flor espiritual y no hay espiritualidad que pueda soportar el yugo abrumador de la teocracia. Comprendemos que pensar en la nación del Bidasoa tolerante, libre y amable es cosa bella para un Chapelaundi, pero es perfectamente utópica.

Si esta no es viable, yo al menos no deseo la nación autónoma vasca que nos ofrecen los bizcaitarras. Mejor que esa nación teocrática preferimos el estado actual, que permite al país vasco y a la región del Bidasoa cierta libertad de movimiento^[7].

Ahora bien, Baroja no renunció a imaginar esa utopía imposible. Lo hizo en una novela de 1922 a la que ya me he referido, *La leyenda de Jaun de Alzate*. La acción de la misma se sitúa en los albores de una imprecisa Edad Media que podría corresponder al siglo VIII en el que un autor carlista del XIX, Francisco Navarro Villoslada, situó a su vez la conversión de los vascos al cristianismo. *Amaya o los vascos en el siglo VIII*, novela de este último publicada en 1879, tiene como nudo central la disputa por la herencia de Aitor, patriarca de los vascos, entre la princesa

cristiana Amaya, medio goda y medio vasca, y su tía, la sacerdotisa pagana Amagoia, Interviene asimismo el conflicto amoroso que enfrenta a los dos pretendientes de Amaya, el caudillo navarro García Jiménez y el aventurero aquitano Eudon (en realidad, un criptojudío).

Se trata de un farragosísimo alegato antiliberal y antifrancés que agita el fantasma de la conspiración judeomasónica. Amaya termina felizmente casada con García Jiménez, primer rey de Navarra, y este, a su vez, aliado con el goda Pelayo para hacer frente a los invasores islámicos de España. La novela entera es una defensa cerrada del ideal tradicionalista. Baroja rescata parte del universo ficticio y simbólico de Navarro Villoslada, pero dándole en *La leyenda de Jaun de Alzate* un sentido muy distinto.

Jaun de Alzate es un pequeño noble de la comarca del Bidasoa que ve su tierra invadida por los misioneros cristianos. Él es uno de los últimos fieles a la antigua religión pagana y naturalista de los vascos, opuesta al autoritario espíritu latino. Su única hija y heredera, Ederra («Hermosa») se convierte al cristianismo. Se plantea aquí una cuestión similar a la que constituye el nudo argumental de Amaya. La herencia de Jaun, como la de Aitor en la novela de Navarro Villoslada, ¿irá a parar a una cristiana? La conversión de Ederra parece zanjar la cuestión, pero todavía le queda a Jaun una baza que jugar. Aunque la muchacha está enamorada de un cristiano de Castilla, Anselmus, Jaun mantiene el derecho de buscar un marido para ella. Uno tras otro, Jaun va descartando a los pretendientes: un vikingo pagano, un judío (para el que reserva el trato más despectivo) y un turco. Quedan finalmente dos, el vascofrancés Manish y Anselmus el castellano. Jaun se inclina por el primero:

Sí, Manish, me gustaría que mi chica se casara contigo y que fuera a vivir a tu tierra, tan amable y simpática. Vosotros sois vascos, como nosotros; ahora, que nosotros nos contagiarnos de la altivez enfática de los castellanos, y vosotros, de la vanidad de los galos. Si mi chica y tú os entendéis os daré mi consentimiento^[8].

Pero el último pretendiente, Anselmus, le convence de lo vano de semejante tentativa:

Es posible, Jaun, que digas que soy un maqueto, fanfarrón y petulante; es posible que creas que soy de un país de pobretes haraganes que se las echan de príncipes y son unos mendigos; pero yo soy Anselmus el castellano, y Anselmus el castellano es el preferido de tu hija, y quieras tú, o no quieras, ella será mía^[9].

Jaun cede a las pretensiones de Anselmus. En este episodio se compendia la imposibilidad de la utopía de frontera. Las preferencias étnicas, viene a decirnos Baroja, se estrellan contra las inamovibles realidades de la Historia. Los vascos de España y Francia serán todo lo vascos que se quiera, evidentemente, pero son también españoles y franceses. Unos se han contagiado de la altivez castellana y otros de la vanidad francesa. En otras palabras, la Historia ha hecho de ellos españoles y franceses. Tal proceso no tiene marcha atrás, pero Baroja, aunque constata su

irreversibilidad, no deja de conceder un espacio al Deseo: el de la poesía y el de la ficción literaria. En él se hace posible lo que históricamente no puede realizarse. La frontera del Bidasoa es, en tal sentido, la metáfora de lo que Unamuno habría llamado un *exfuturo*: el sueño de una *identidad natural*, es decir, de una *contradictio in terminis*, un oxímoron.

LOS VASCOS Y LA HISTORIA A TRAVÉS DE DON JULIO

Como algunos de los pueblos que inventarió Heródoto, el que conocemos como *vasco* ha ido cambiando de nombre y localización geográfica con el transcurso de los siglos^[1]. Los vascones de la Antigüedad, de los que se asegura que desciende, son antepasados de sociedades distintas, entre las que se encuentran los gascones, y, en parte al menos, los navarros, castellanos y aragoneses del presente. En *Las Bienandanzas e Fortunas*, una monumental crónica escrita entre 1471 y 1474, el vizcaíno Lope García de Salazar interpretaba el término *uascones* de los anales visigóticos como referido exclusivamente a los gascones. Hasta el siglo XIX, *vasco* (o *basque*, en francés) se aplicaba a los naturales de la región occidental de Francia comprendida entre el Pirineo y el Garona, que en algunos mapas medievales —como el del monasterio de Saint-Sever, del siglo XI— se denomina *Wasconia*. Cuando el trovador Bertrán de Born escribía «*No em platz companha de basclos ni de putanas venaus*», («No me agrada la compañía de vascos ni de putas venales») se estaba refiriendo a los gascones, que tenían una fama pésima adquirida como mercenarios en los ejércitos feudales. Mediado el siglo XVI, un alcalde de Burdeos pondrá junto a su firma en el libro de la Santa Casa de Loreto, las palabras *Gallus Vasco*: «vasco o vascón galo», es decir, «vasco francés». Se llamaba Michel de Montaigne.

Desde la segunda mitad del siglo XV hasta comienzos del XIX, el vocablo que designó a los vascos de España, tanto a los de las provincias vascongadas como, en algún caso, a los de los valles septentrionales de Navarra, fue *vizcaíno*. El corsario roncales Pedro Bereterra fue conocido no solo como *Pedro Navarro*, sino también como *Pedro el Vizcaíno*. Para García de Salazar, *vizcaínos* eran solamente los hidalgos de Vizcaya, que él creía de sangre goda. Al resolverse la crisis social del XV en las provincias vascas de España a favor de los villanos opuestos a los viejos linajes del campo, la condición hidalga se generalizó a todos los naturales de las tres provincias, y con ella la de *vizcaíno*, que era su equivalente. Sin perder su significado estamental, este término adquirió pronto una connotación casticista: «limpio de sangre». Así lo entendían los jóvenes jesuitas que, con el padre Antonio de Araoz, sobrino de San Ignacio, a la cabeza, intentaron imponer en la Compañía los estatutos de limpieza de sangre, proponiendo que solo se aceptaran novicios *vizcaínos* («cristianos viejos») y se rechazara a las *gente verriac* («gentes nuevas», o sea, «cristianos nuevos»). Ya el marqués de Santillana, un siglo atrás, en una serranilla inspirada por una pastora alavesa, se había dirigido a esta como «linda vizcaína». Si Cervantes hubiera sabido que en una futura traducción inglesa del *Quijote* —la de John Rutherford^[2]— el escudero Sancho de Azpeitia iba a aparecer como un *Basque*

no lo habría entendido. Su escudero era un «gallardo vizcaíno». No hay vascos en *El Quijote*. O quizá sí, aunque no se alude a ellos: los hugonotes gascones enrolados en la partida del bandolero catalán Roque Guinart.

En la segunda mitad del siglo XVIII, se popularizó el término *vascongado* para el conjunto de los que hasta entonces se llamaban *vizcaínos*. Probablemente influyó en este cambio el fortalecimiento de la personalidad provincial de Guipúzcoa en una centuria que le resultó próspera, y también la importancia que cobraría en su segunda mitad la Sociedad Bascongada de Amigos del País, pionera de las Sociedades Económicas de la Ilustración española. El desplazamiento de *vascongado* por *vasco* se debió al romanticismo. Fue Herder seguramente el primero en utilizar este último término para los vascos de ambos lados del Pirineo, y le siguió en tal uso Wilhelm Humboldt. En 1836, el vascofrancés Joseph-Augustin Chaho titula uno de sus libros *Voyage en Navarre pendant l'insurrection des Basques*, refiriéndose a los carlistas vascongados y navarros. Solo dos años antes llamaba todavía *vizcaínos* a los vascos de España, como lo hizo en su libelo contra los isabelinos titulado *Paroles d'un biscaien aux liberaux de la reine Christine*. Más o menos influidos por Chaho, los románticos vascongados y navarros comenzaron a utilizar el término *vasco* con la misma extensión semántica que aquel le daba, un uso que acabará por imponerse en los primeros años de la Restauración. Hubo algún precedente digno de mención, como el de Juan Antonio de Zamácola, un afrancesado vizcaíno que, en 1818, publicó en Auch una *Historia de las naciones vascas*, pero, con todo, fue Chaho el responsable de la difusión del nuevo significado de *vasco* entre los escritores de la Vasconia española.

Un sujeto histórico comienza a existir cuando se reconoce en un nombre que lo unifica y constituye (recuérdese al respecto lo que observó Américo Castro del nombre y del quién de los españoles). En la Restauración, los primeros en emplear *vasco* en su nueva acepción general fueron los escritores vinculados al movimiento fuerista, pero durante algún tiempo no se atrevieron a hacerlo sino como adjetivo. Antes del Sexenio y aún durante el mismo predominaba *vascongado* tanto en uso adjetival como sustantivo: así, en las *Leyendas Vascongadas* (1853), de José María de Goizueta, o en *Los Vascongados* (1872), de Vicente Rodríguez Ferrer, que prologó Antonio Cánovas del Castillo. En 1867, Juan Venancio de Araquistáin publicó unas *Tradiciones Vasco-Cántabras*, pero la osadía del título venía mitigada por el recurso a la construcción compuesta. Desde 1876, *vasco* compite ya abiertamente con *vascongado*, ganándole terreno gradualmente, aunque durante cierto tiempo se apoyará en un neologismo ancilar, *euskaro* o *éuskaro*, de factura literaria, que tendrá un éxito muy discutible hasta la década final de siglo. Surge la *Asociación Euskara* de Navarra, se hablará del *renacimiento cultural éuskaro* y se celebraran en Vizcaya las *Fiestas Éuskaras*, inspiradas en los *jocs florals* catalanes y provenzales, pero la palabra cae en el descrédito al identificarse excesivamente con el fuerismo militante.

Tanto Baroja como Unamuno se referirán despectivamente a los éuskaros como vestigios del Antiguo Régimen.

La obra que consagra la nueva terminología es *Amaya o los vascos en el siglo VIII*, novela histórica de Francisco Navarro Villoslada publicada en 1879. Dos años después aparece el *Cancionero Basco*, de José de Manterola, recopilación de poemas en vascuence de autores fueristas vascongados, con predominio de guipuzcoanos. La generación vasca de fin de siglo, que había leído *Amaya* en su adolescencia, usa ya normalmente el etnónimo *vasco* y rechaza *vascongado* como una antigualla. Unamuno titula en 1884 su tesis doctoral *Crítica del problema de los orígenes de la raza vasca y del vascuence* (pero comienza la misma con la declaración «Soy vascongado»). En 1887, pronuncia en la Sociedad «El Sitio», de Bilbao, una conferencia sobre «El espíritu de la raza vasca». Su coetáneo Resurrección María de Azkue publica poco después su *Gramática Vasca* y todo ello influye en Arturo Campión, figura central del fuerismo éuskaro, que se suma al nuevo consenso lexical. Paradójicamente, fue Sabino Arana Goiri quien más resistencia le opuso. Durante mucho tiempo evitó recurrir al término *vasco*, bien limitándose al uso de *vizcaíno* (con la ortografía *bizkaino*) y de su equivalente en vascuence, *bizkaitarra*, ambos en su significado restringido, uniprovincial, o bien utilizando un neologismo pseudovasco de cosecha propia, *euzko*, del que hizo derivar un nombre que tuvo mayor fortuna, *Euzkadi*. Sin embargo, él también terminaría adoptando el término *vasco*, generalizado entre los nacionalistas desde 1898, tras la fusión del pequeño partido de los hermanos Arana Goiri con los *euscalerriacos*, miembros de la sociedad fuerista Euskalerría, de Bilbao. Los aranistas denominaban a su casino *Euzkeldun Batzokija*; los *euscalerriacos*, al suyo, *Centro Vasco*.

Cuando vino al mundo Julio Caro Baroja, en 1914, ya hacía muchos años que en su familia se utilizaba el término *vasco* en su acepción más reciente. El primero en hacerlo había sido su abuelo materno, Serafín Baroja y Zornoza, escritor vinculado al *renacimiento éuskaro* en Guipúzcoa. En don Julio nunca encontraremos, a este respecto, vacilación alguna. Emplea casi siempre *vasco* —rara vez *vascongado*, y cuando lo hace es por oposición a *navarro*— y nunca *éuskaro*. Además del uso familiar, influyeron en él seguramente otros factores: el prestigio de la más ambiciosa empresa cultural del País Vasco de la primera mitad del siglo XX, la *Revista Internacional de Estudios Vascos*, fundada por Julio de Urquijo en 1908 (donde colaboraban vascólogos españoles, franceses, británicos y alemanes, y en la que Don Julio publicó algunos trabajos juveniles) y la creación, en 1918, de la Sociedad de Estudios Vascos (*Eusko Ikaskuntza*), que agrupó, bajo el patrocinio de las Diputaciones vascongadas y navarra y los obispados de Vitoria y Pamplona, a lo más granado de las generaciones vasquistas del fin de siglo y de 1914. Utilizo *vasquista* en el sentido que le ha dado Juan Pablo Fusi al distinguir en la generación vasca de fin de siglo un sector *vasquista* y un sector *españolista*. Creo no obstante que podría hablarse no ya de dos, sino de tres sectores en dicha generación. A saber:

1. Los nacionalistas vascos: Luis y Sabino de Arana Goiri, Ramón de la Sota y Llano, Luis de Eleizalde, Engracio de Aranzadi, Evaristo de Buntinza y otros: su influencia se limitó geográficamente a Bilbao y a una pequeña parte de Vizcaya hasta finales de la tercera década del siglo xx.
2. Los tradicionalistas: Julio de Urquijo, Resurrección María de Azkue, Carmelo y Bonifacio de Echegaray, Domingo de Aguirre, etcétera. Vasquistas no nacionalistas sincera y hondamente interesados en la promoción de la cultura etno-eusquérica. A estos nombres habría que añadir el del antropólogo y prehistoriador José Miguel de Barandiarán, aun formando este parte de una generación posterior.
3. Los liberales españolistas: Miguel de Unamuno, Pío y Ricardo Baroja, Ramiro, Gustavo y María de Maeztu (en la juventud de los tres), Francisco Grandmontagne, Manuel Bueno y algunos otros más jóvenes como Manuel Aranaz-Castellanos, José María de Salaverría, Ignacio Zuloaga y Ramón de Basterra.

Las relaciones del primer grupo con los otros dos fueron tirantes salvo durante un breve período de colaboración, entre 1917 y 1922, en que la Diputación de Vizcaya estuvo dominada por los nacionalistas. No ocurrió lo mismo entre el segundo y el tercero, quizá por su común distanciamiento del nacionalismo vasco. El antropólogo Telesforo de Aranzadi, primo de Unamuno y catedrático de Ciencias Naturales de la Universidad de Barcelona, estuvo vinculado desde el principio a la Sociedad de Estudios Vascos, copada por los tradicionalistas. Cuando Pío Baroja advirtió la inclinación de su sobrino Julio a los estudios etnográficos, lo orientó hacia las gentes de la Sociedad de Estudios Vascos, de manera que los maestros de Julio fueron las figuras más destacadas de esta: Telesforo de Aranzadi, Resurrección María de Azkue y José Miguel de Barandiarán, a los que rendiría homenaje en sus *Semblanzas ideales*^[3]. Lo fueron en mucha mayor medida que Unamuno, hacia el que también lo dirigió su tío.

Es chocante que un liberal como Julio Caro Baroja se formara, como etnógrafo y antropólogo, junto a tradicionalistas como Azkue y Barandiarán, fundamentalmente junto a este último, que se confesaba integrista. A través de Barandiarán, descubrió Caro Baroja la obra del Padre Schmidt, el antropólogo católico austriaco que tuvo en él una gran influencia durante su juventud, pero no en el mismo sentido de la que ejerció sobre Barandiarán. Este retuvo de Schmidt, sobre todo, la teoría del *monoteísmo primitivo*. Caro Baroja, la de *los ciclos culturales*, deudora de Bachofen, el historiador del Derecho. Lo importante es que Caro Baroja terminó por representar una curiosa síntesis entre las visiones del mundo del segundo grupo y del tercero, tomando de una y otra lo que más le convenía para una síntesis original y un pensamiento propio.

¿Qué tomó del grupo noventayochista, es decir, de los que he llamado liberales? Ante todo, la visión *etnohistórica* común a la novela barojiana y a la idea que otros autores del 98 como Unamuno y Antonio Machado tenían de la historia de los pueblos. La idea, en definitiva, de *intrahistoria*. En su origen, esta derivaba de la *demótica* o ciencia del *folklore*, introducida en España por Antonio Machado Álvarez, *Demófilo*, que se ocupaba de la cultura tradicional producida y transmitida por creadores anónimos según pautas heredadas de generaciones anteriores. La aproximación intrahistórica al pasado menosprecia el acontecimiento y la acción individual, privilegiando lo que Unamuno llama *los hechos*: conductas repetitivas, costumbres colectivas. En tal sentido, esta visión intrahistórica estaba muy cerca del tradicionalismo filológico representado por Ramón Menéndez Pidal y prefiguraba asimismo, como atinadamente intuyera Octavio Paz, la historia estructural de las mentalidades que mucho después difundirían los historiadores franceses de la escuela de los *Anales*.

Sin embargo, y aun admitiendo la estrecha relación entre historia y etnografía que se da en la obra de Caro Baroja, algo hay en ella que la distancia de la historia de las estructuras. Caro Baroja no construye tipos ideales, modelos deductivos, como, por ejemplo, el Mercader, el Clérigo o el Guerrero en la historia medieval de Le Goff. Por el contrario, oscila entre la Historia de base etnográfica (o *etnohistoria*) y la prosopografía *sui generis* que alguna vez ha denominado *biografía antropológica*. Esta atiende al despliegue de lo individual, pero no como mera ilustración de tipos generales. El concepto fundamental que sustenta la visión histórica de don Julio es el de *vida*. En los títulos de varios de sus libros hay atisbos suficientes —«vidas mágicas», «vidas por oficio», «vidas poco paralelas»— de esta preocupación constante. Las vidas individuales (y en algún caso la familiar) son instancias privilegiadas para el estudio y la comprensión de la historia de las sociedades. Uno de los libros fundamentales de don Julio se titula, precisamente, *Los vascos y la historia a través de Garibay*^[4]. Es difícil saber cuál es el monto concreto de la deuda de don Julio con Dilthey o con Ortega, pero debe mucho más a Pío Baroja en la doble dimensión de este como biógrafo (Aviraneta, Juan van Halen, el Cura Santa Cruz) y novelista, creador de vidas de ficción, novelizador de vidas históricas o poeta de «vidas sombrías».

En la Historia carobarojiana lo biográfico no es mera ilustración de estructuras que lo trascienden. Lo individual, lo biográfico, es la realidad histórica concreta, la vida. El planteamiento de Caro Baroja es precisamente el opuesto al de un Ferdinand Braudel. Para este, el espacio geográfico —el Mediterráneo, Francia, Italia, etcétera— determina la vida de los hombres y de las sociedades. En Caro Baroja el espacio, aun permaneciendo inmutable, no es el mismo para individuos y generaciones distintas. Tiene diferentes significaciones para hombres de generaciones sucesivas. Una colina, un río, una escotadura dicen cosas distintas en épocas distintas. Y lo mismo cabe afirmar de las mentalidades. Son estas colectivas, pero no unánimes, ni

de clase ni de estamento. En una misma población y en un momento determinado coexisten mentalidades diversas. Unas, más arcaicas que otras, como lo demuestra el caso de Filipo, un campesino de Vera de Bidasoa cuya visión del mundo encajaría más en lo que Lévy-Bruhl llamó «pensamiento primitivo» que en la mentalidad de una pequeña población rural de la primera mitad del siglo xx^[5]. Un pensamiento caracterizado por la fluidez ontológica, por la participación en la totalidad de lo existente (Filipo creía poder convertirse en diversos animales). Obviamente, no todos los campesinos de Vera creían lo mismo, pero Filipo no era un monstruo ni un loco. Su visión del mundo se explicaría en términos de arcaísmo o de supervivencia.

En este sentido, la idea carobarojiana de la Historia está más cerca de la microhistoria que de la historia estructural. Más cerca de Carlo Ginzburg que de Braudel. En su estudio del proceso inquisitorial contra un molinero friulano del xvi, Ginzburg aventura hipótesis que probablemente sean erróneas, pero que responden a pautas parecidas a las que Caro Baroja sigue para el caso de Filipo. Ginzburg interpreta la cosmogonía «materialista» del molinero Menocchio (la formación del universo como coagulación de una gran masa láctea, de la que brotan espontáneamente los ángeles, como los gusanos del queso) en términos de supervivencia de creencias ancestrales ajenas a la literatura libresco, y tiene que acudir a lejanas culturas pastoriles del Altai para encontrar mitos similares^[6]. No hacía falta un viaje tan largo. La antropóloga inglesa Sandra Ott, al estudiar la comunidad de Saint-Engrace, en Soule, encontró entre los pastores vascos de esta localidad una explicación parecida, aunque referida a la concepción de los animales y de los seres humanos: el semen es cuajo que hace fermentar la leche genital femenina y da origen a un queso fetal^[7]. Es posible, en efecto, que nos encontremos ante una etiología arcaica, aunque sea la misma que Aristóteles recoge en su tratado sobre la generación de los animales. Lo relevante, con todo, no es el mayor o menor acierto de las hipótesis sobre el origen de una determinada visión del mundo, sino la concepción de la mentalidad individual como un conjunto heteróclito de ideas y creencias, en sentido, si se quiere, orteguiano.

Junto al de *vida*, el de *ciclo* es otro de los conceptos básicos del pensamiento histórico de Caro Baroja. Procede de la Escuela de Viena, pero don Julio lo despojó de la rigidez que tenía en la teoría del Padre Schmidt hasta hacerlo equivaler a un período de duración indeterminada a lo largo del cual se mantiene una serie de constantes en la vida de una sociedad (recuerda el concepto orteguiano de estructura de la vida, básico en la teoría de las generaciones). En la historia de los vascos, Caro Baroja distingue hasta siete ciclos sucesivos, en cuya descripción no entraré. Ahora bien, los dos primeros que detectó, que no son los primeros en orden cronológico, surgieron de la percepción de una diferencia: la existente entre la obra histórica de García de Salazar y la de Garibay, autores de sendas crónicas con pretensiones extremas de universalidad y de localismo: *Las Bienandanzas e Fortunas* (1471-1474) y el *Compendio Historial de las Crónicas* (1571), respectivamente.

Lo que sorprende a Caro Baroja es el fuerte contraste entre las imágenes del País Vasco que ambas obras transmiten: entre el cruento realismo de García de Salazar al describir una región desgarrada por la guerra de bandos e inmersa en un estado que Caro denomina *ferino* —es decir, feral, alusivo a la ferocidad cotidiana de las venganzas privadas, como en la Sicilia de la Mafia o la Albania del *kanun*— y la pacífica murria del país descrito por Garibay. La imagen de *Las Bienandanzas e Fortunas* coincide en lo fundamental con la más mucho más concisa que ofrece Alonso de Palencia en la relación de la expedición a Guipúzcoa de Enrique IV de Castilla en 1457. El País Vasco, en efecto, había cambiado del negro al blanco en el transcurso de un siglo. En 1482, seis años después de la muerte de García de Salazar, Hernando del Pulgar escribe una carta al cardenal Rodrigo de Mendoza en la que explica el trasfondo del cambio: los belicosos guipuzcoanos se están convirtiendo en burócratas ambiciosos. Se vuelven burgueses —nos dirá don Julio— a través de los «oficios de pluma». Y esta transformación la cifra Caro Baroja en el propio Garibay. Pero ¿por qué no escribió un libro, o un artículo siquiera, sobre los vascos en la historia a través de García de Salazar? Creo que la respuesta es que tal biografía de don Lope no habría tenido demasiado sentido, porque el cronista banderizo resulta inseparable de la historia de su linaje y de la guerra endémica que nos contó en los cinco últimos libros de su crónica, No hay manera de marcar distancias entre el cronista y su universo social, y de este ya dio razón don Julio en un excepcional estudio de 1956, *Linajes y bandos*^[8].

Pero no por ello renunciaría a describir el fenómeno banderizo a través de una vida. Lo hizo tomando como objeto de una *microbiografía antropológica* a alguien que vivió varias generaciones después de la extinción de la vieja sociedad ciánica, el caudillo marañón Lope de Aguirre, otro Lope en el que sobrevivían —como arcaísmos— los valores y actitudes de los fieros banderizos del siglo anterior. Alguien movido todavía por el «más valer», que reprodujo con su jefe y rival, Pedro de Ursúa, un conflicto típico de la sociedad medieval en un contexto muy alejado de España y del País Vasco. Vidas individuales movidas por atavismos, como la de Filipo, cuyo «pensamiento primitivo» corresponde al «más valer» de Lope de Aguirre. La lejanía de España, la inmersión en un medio hostil y selvático, es ocasión para que los violentos arcaísmos emerjan trágicamente. Se hace inevitable recordar lo que Pío Baroja, en *Las inquietudes de Shanti Andía*, observa sobre la transformación moral de los marinos vascos en paralelos remotos e inhóspitos.

La historia carobarrojiana de los vascos se mueve, por tanto, entre la etnografía de la colectividad anónima y la biografía antropológica, *A Los vascos. Etnología* (1949)^[9] corresponde, en claro contraste complementario, *Los vascos y la historia a través de Garibay* (1971). Separándose de una mitografía particularista y satisfecha, Caro Baroja fundó la historia de los vascos sobre una doble base, etnográfica y prosopográfica, exigente y rigurosa. La gran eclosión de la historia académica vasca entre 1970 y 1990 le debe muchísimo, comenzando por su objeto mismo, y discurre

todavía por la senda que él abrió, en diálogo y discusión con una obra amplia y aún viva y fascinante.

IDENTIDADES MIMÉTICAS: ANDALUCÍA Y VASCONIA

Entre las identidades regionales españolas, la andaluza es la más reciente. Posterior, en todo caso, a la planta territorial establecida por Javier de Burgos en 1834. Sin embargo, el nombre de Andalucía es muy anterior y deriva del que los árabes dieron a la península ibérica: *al-Ándalus*.

La etimología de dicho nombre resulta oscura. En el siglo XVI, cuando surgió el mito del vascuence como lengua primitiva de toda España, los defensores del mismo propusieron un origen eusquérico: *landa luzea*, «tierra larga o extensa». En el *Voyage en Navarre* del romántico vascofrancés Joseph-Augustin Chaho (1836) aparece otra curiosa interpretación del nombre Andalucía en clave vasca. Chaho sostiene que la existencia de América le fue revelada a Colón por un marinero vasco cuyo apodo, Andiloza («gran vergonzoso», de *andi*, «grande», y *lotsa*, «vergüenza»), se confundió con el patronímico *andaluz*, atribuyéndose en adelante a un marinero de los Pinzones la información supuestamente recibida por el descubridor. Sobra decir que ambas etimologías carecen de fundamento serio.

En el siglo XIX estuvo de moda entre los arabistas españoles relacionar el nombre de Andalucía con el de los vándalos, invasores germánicos que en el siglo V se asentaron en el sur de la península hasta ser expulsados por los visigodos hacia el norte de África, donde establecieron un precario reino que fue pronto destruido por los bereberes cristianos, a los que se asimilaron los restos del pueblo vándalo (probablemente, sus descendientes tomaron parte en la conquista islámica de España, aunque luchando aún bajo estandartes con la cruz). La tesis era antigua: la recogieron en la Baja Edad Media tanto los cronistas cristianos como el gran historiador árabe Ibn Jaldún. Hoy no se le da mucho crédito.

Las dos tesis más modernas sobre esta cuestión son la de Heinz Halm y la de Joaquín Vallvé Bermejo. El primero propone el étimo **landahlaust*, origen del gótico tardío *landalos*, «lote de tierra» o *gothica sors*, que designaría las partes en que se divide entre los caudillos un país conquistado. Vallvé cree reconocer en *al-Ándalus* (o *Aláandalus*) una arabización fonética del griego *Atlantis*. Los árabes, sostiene Vallvé, habrían visto en España la Atlántida del mito platónico. La contigüidad de la península con el Atlántico y su cercanía a la cordillera del Atlas habría reforzado esta identificación.

Por otra parte, sabemos que hasta el siglo XIX el nombre de Andalucía se aplicaba solamente a la Andalucía Occidental, la antigua Bética de los romanos. En el romance viejo de *Abenámar* se cuenta que el rey de Granada mandó matar al artífice moro que construyó los alcázares de la Alhambra y los Alijares «porque no labre

otros tales/ al rey del Andalucía», lo que significa que el reino granadino no caía bajo esta última denominación. Tras la conquista de Toledo por Alfonso VI, los castellanos identificaron al-Ándalus exclusivamente con la Bética, sobre la que se extendía la taifa más poderosa, la de Sevilla, no conquistada hasta la época de Fernando III y de su hijo y sucesor, Alfonso X, aunque en ello pudo pesar también, lógicamente, una identificación muy anterior del poder musulmán con Córdoba, capital de los omeyas andalusíes. Esta claro que el cordobés Góngora se refiere solo a su patria chica y, por extensión, a la Andalucía Occidental, cuando, en su soneto a Córdoba, invoca al Guadalquivir, sin nombrarlo, como «gran río, gran rey de Andalucía», ajustándose estrictamente al significado del hidrónimo árabe (*wad-al-qibir*: «río grande»).

Pero si Javier de Burgos se decidió a incluir en la región andaluza las tierras del antiguo reino nazarí fue porque ya existía una conciencia extendida de que entre estas y la Andalucía propiamente dicha, la Occidental, había una afinidad estrecha o quizá una antiquísima base étnica común. Y efectivamente, tal conciencia existía antes de Javier de Burgos y de su reforma administrativa, pero no era tan antigua. Había brotado a finales del siglo XVI y comienzos del XVII como una identidad mítica de nueva creación, en relación estrecha con el problema morisco y en tensión dialéctica con la nueva identidad mítica que se atribuían los vascos, la de ser los legítimos descendientes de los primeros pobladores de España. De todas las Españas.

En la Edad Media se distinguía perfectamente entre vascos, vizcaínos y navarros. Se denominaba *vascos* —y también *vascones* o *gascones*— a los naturales de Aquitania, con independencia de que su lengua fuese el vascuence o el gascón; vizcaínos, a los de Vizcaya, Guipúzcoa y Álava, y navarros, a los del Viejo Reino de Navarra, en ambas vertientes del Pirineo. Alonso de Palencia recoge esta distinción en sus *Décadas*, escritas a mediados del siglo XV, y seguirá todavía en vigor hasta finales del XVIII, aunque progresivamente cuestionada desde el XVI por una tendencia a poner el énfasis identitario en la posesión común por vascos, vizcaínos y navarros de una lengua común, el vascuence.

En esta tendencia a la fusión de identidades tuvo un papel determinante la aparición, en el siglo XVI, de una cronística regional que incorporaba las mixtificaciones de Annio de Viterbo acerca de la España primitiva. Annio fue un dominico italiano, maestro de Sacra Teología en la corte papal de Alejandro VI, que inventó genealogías de reyes de la Antigüedad endosándoselas a autores conocidos del canon clásico (Arquíloco, Jenofonte, Megástenes) y a otros menos conspicuos, como el sacerdote caldeo Beroso, que vivió en los siglos IV y III a. C. Trastocó así las pautas genealógicas y cronológicas que habían seguido los historiadores medievales europeos, y tuvo una influencia particular en la cronística española del Quinientos.

Annio toma de la cronística medieval hispánica la idea tradicional de que el primer poblador de España fue Túbal, hijo de Jafet y nieto de Noé. A partir de Túbal, el dominico estableció la nómina de una fabulosa dinastía de veinticuatro monarcas

que habían reinado sobre toda la España primitiva hasta el advenimiento de Hércules y los griegos. Esta dinastía era, según Annio, que dice tomar los nombres y sucesión de los reyes de un libro perdido de Beroso, de origen caldeo.

Todavía en la época de los Reyes Católicos y durante la regencia de Cisneros, las falsas genealogías de Annio (o del Pseudo-Beroso) no gozaron de aceptación en España, pero comenzaron a ser admitidas por los cronistas de la época de Carlos I y se convirtieron en canónicas bajo el reinado de Felipe II, porque, como observó en su día Julio Caro Baroja, ofrecieron a los Habsburgo españoles la imagen de una primitiva monarquía hispánica unitaria que convenía al proyecto imperial de los Austrias, sobre todo en lo que concernía a Portugal, después de haber perdido su hegemonía en Europa.

Uno de los cronistas oficiales de Felipe II fue el guipuzcoano Esteban de Garibay y Zamalloa, autor de un extenso *Compendio Historial de la Crónicas* que fue impreso por Plantino en Amberes, en 1571. En esta obra, Garibay recurre a las genealogías de Annio, como ya lo habían hecho, antes que él, otros cronistas reales, como Florián de Ocampo y Ambrosio de Morales. Pero introduce, respecto a estos, una modificación importante. Garibay alude a una oscura polémica, que había tenido lugar medio siglo atrás entre los humanistas españoles, acerca de cuál fuera la lengua hablada por los primeros pobladores de España. En suma, las candidatas se reducían a tres: el caldeo, el griego o el vascuence. Garibay sostiene que fue este último, que se habría extendido a toda España antes de ser arrinconado, por sucesivas invasiones, en el rincón oriental de la región cantábrica y el occidental del Pirineo, donde sobrevive guardado por los más genuinos descendientes de Túbal, los invictos vascos que no fueron dominados por romanos, godos ni moros. Un amigo de Garibay, el licenciado Andrés de Poza, nacido en Amberes, publicó en Bilbao, en 1587, un pequeño tratado acerca *De la Antigua Lengua de las Españas*, en el que depura y sistematiza la tesis de Garibay. Túbal, afirma Poza, llegó a España tras la dispersión de los pueblos que siguió a la división de las lenguas en Babel. Entre las setenta y dos lenguas babélicas, a Túbal y a su familia les habría correspondido el vascuence. De Garibay y de Poza procede, en última instancia, la teoría *vascoibérica*, es decir, la que identifica en los vascos actuales a los descendientes de los iberos y, en el vascuence, a la rama que sobrevivió a la extinción general de las lenguas de la familia ibérica.

Ambas tesis complementarias, la de que los vascos son los descendientes de los primitivos pobladores de España y la de que el vascuence fue la lengua que estos trajeron a la península, fueron aceptadas por casi todo el mundo en la España de los Austrias. Con una excepción, que pronto veremos. A los vascos les sirvieron, durante el Antiguo Régimen, para legitimar sus privilegios forales y el principio de hidalguía universal de todos los naturales de las provincias vascongadas. Pero además, toda vez que la lengua vasca se había convertido en prueba fundamental de dichas tesis, en la Europa de la Ilustración comenzó a percibirse a vascos, vizcaínos y navarros, que la habían conservado, como integrantes de una sola etnia. El primero que habló de los

vascos de España y de Francia como pertenecientes a un único pueblo fue Herder, y esa idea alcanzó su consagración definitiva, en lo que a Alemania se refiere, con las obras de Wilhelm Humboldt sobre los vascos. Solo se impondría gradualmente en España y Francia, y paralelamente fue estableciéndose una distinción entre los vascos y los aquitanos (gascones), los cuales, a pesar de ello, siguen autodenominándose vascos (*bascous*) en su *patois* casi extinto. El primero en separar a vascos y gascones como pueblos distintos fue el ya mencionado Joseph-Augustin Chaho. La denominación de *vascos* para los de la parte española no se generalizará en España hasta la Restauración y solo los escritores de la generación del 98 (Baroja y Unamuno, pero también Azorín, Maeztu y Machado) darán carta de naturaleza a este uso.

Observemos, por tanto, las diferentes etapas de la formación de la identidad vasca moderna, que, en síntesis, serían las siguientes:

1. Creación de un mito de origen unitario para varias identidades distintas (vascos, vizcaínos y navarros), basándose en la posesión de una lengua común (siglo XVI).
2. Difusión e implantación de dicho mito en la España del Antiguo Régimen (siglos XVI y XVII).
3. A partir de un criterio estrictamente lingüístico, reformulación del mito unitario de la identidad vasca por los prerrománticos y románticos de Alemania y Francia (siglos XVIII y XIX).
4. Recepción de la propuesta romántica europea por los autores vascos de España (siglo XIX).
5. Consolidación de la identidad unitaria vasca por la generación del 98, que la impone como canónica en toda España (siglos XIX y XX).

El caso de la identidad andaluza no es muy distinto. Entre los primeros seguidores de Annio de Viterbo hubo oriundos de las dos Andalucías, como el arcadiano de Ronda, Lorenzo de Padilla, el cordobés Ambrosio de Morales o el sevillano Luis de Peraza, pero ninguno de ellos era particularista o andalucista en el mismo sentido en que Garibay podía ser vasquista. El precursor de la construcción de la identidad andaluza moderna, que ocupa respecto a ella un lugar semejante al de Garibay respecto a la vasca, fue el médico morisco granadino Miguel de Luna, autor de una *Historia verdadera del rey don Rodrigo*, cuya autoría atribuyó al alcaide moro Abulcacim Tarif Abentarique (personaje tan histórico como el Cide Hamete Benengeli cervantino), y urdidor en compañía de su suegro, el también médico y morisco Alonso del Castillo, de la más sonada falsificación de la España de Felipe II y su sucesor, Felipe III: la de los libros plúmbeos del Sacromonte.

Si Garibay intentaba con sus mixtificaciones asentar los privilegios de sus paisanos, la intención de Miguel de Luna parece haber sido la de mitigar la

persecución de los moriscos y frenar su inminente expulsión. Como el guipuzcoano, Luna parte de Anno de Viterbo, pero, en vez de vasquizar a Túbal, lo arabiza, llamándolo Toffayl, y convierte a sus veintitrés descendientes de estirpe caldea en hablantes del caldeo, es decir, del árabe. Téngase en cuenta que en la cronística hispánica de la Edad Media árabes y caldeos son lo mismo, y se denomina de ambas formas a los invasores musulmanes de España, lo que nada tiene de sorprendente, porque la antigua Caldea correspondía a Siria e Irak, donde se implantarían, respectivamente, los califatos omeya y abasí. A partir de esta identificación de los primeros españoles como caldeos construye Luna su tesis principal: los invasores árabes de 711 no eran sino los descendientes legítimos de Túbal o Toffayl, que vinieron a España con el propósito de expulsar a los visigodos, tiranos que oprimían a sus parientes españoles, los descendientes de los primeros pobladores de la península, caldeos como ellos. La *Historia verdadera del rey don Rodrigo* se publicó en Granada en 1592, buscando seguramente Luna un golpe de efecto, al hacerla coincidir con el centenario de la conquista de la ciudad por los Reyes Católicos.

Sin embargo, el alegato caldeo no bastaba para asentar un mito identitario con el que los cristianos granadinos pudieran identificarse, puesto que era innegable que los invasores de 711 eran musulmanes. El paso siguiente fue la fabricación de las falsas reliquias y de los libros de plomo «hallados» al remover los cimientos de la Torre Turpiana, en el Sacromonte. Todo ello, reliquias y libros, formaba un conjunto que apuntaba a cristianizar el mito caldeo, al presentar al apóstol Santiago, a su discípulo Ctesifón y a los varones apostólicos que los acompañaron en su evangelización de España (en la que habrían constituido a Granada su primera diócesis) como caldeos que hablaban y escribían en caldeo, o sea, en árabe. Luna jugaba en desventaja respecto a Garibay. Su condición social era mucho más débil. No era un hidalgo «vizcaíno» y cristiano viejo, sino un pobre médico morisco y converso. De ahí que tuviera que recurrir no a uno, sino a tres mitos paralelos, por si alguno fallara: la primitiva población de España por caldeos/árabes; la invasión de 711 convertida en empresa liberadora de los españoles/caldeos frente a los godos opresores y la evangelización de España por caldeos/árabes (aunque el contenido de los libros plúmbeos denotase un criptoislamismo fácilmente reconocible).

La jubilosa recepción del descubrimiento de los libros plúmbeos por el obispo de Granada, don Pedro de Castro, que vio en ello la posibilidad de fortalecer el prestigio y el poder de la diócesis y suscitar un culto patriótico a las falsas reliquias semejante al jacobeo, no basta para explicar la proyección andalucista de los hallazgos. En este sentido fue decisiva la intervención de Rodrigo Caro, canónigo hispalense, poeta, historiador y el más reputado erudito de Sevilla, que abogó por la autenticidad de las reliquias. Con todo, la operación de Luna y de su yerno no tuvo, ni de lejos, el éxito del tubalismo vasco de Garibay y distó de concitar el consenso que aquel se atrajo en la España de los Austrias menores. Se quedó en un muy discutido mito local, granadino. La expulsión de los moriscos en 1609 marca el fracaso del proyecto

mitogénico de Miguel de Luna. Ahora bien, fue decisivo que este imprimiera a su proyecto un sesgo arabizante u orientalizante, y que el primer apoyo exterior al mismo, el de Rodrigo Caro, le llegase de Sevilla.

En el XVIII tampoco se dio en Europa, respecto a Andalucía, un fenómeno semejante al de la recepción y reformulación del mito identitario vasco. Pero, sin embargo, en España, se produjo algo de gran importancia que favorecería a medio plazo la precipitación de una identidad andaluza moderna: la difusión de ciertas formas de la cultura popular, de origen andaluz o supuestamente andaluz, como la majeza o ciertos géneros de canción (tonadilla, seguidilla) y danza. Este protoandalucismo no muestra un carácter orientalizante, salvo en un documento de excepción: la *Sátira Segunda a Arnesto*, de Jovellanos, en la que el aristócrata aplebeyado objeto de censura resulta ser un descendiente de los reyes nazaríes, un morisco. Se trata de una caracterización exógena, no andaluza (incluso el personaje satirizado vive en Madrid) pero denota un prejuicio que debía de estar bastante extendido en el norte de la península: la visión de todas las modas que venían del sur (del eje Sevilla-Cádiz) como fatalmente moriscas, o moras a secas.

Un tercer período, el del romanticismo europeo, supuso la búsqueda en el sur peninsular, por parte de los artistas románticos, franceses, ingleses e incluso norteamericanos (Washington Irving), de un exotismo oriental. Existen ya magníficos estudios sobre dicho síndrome (los de González Alcantud, Enrique Baltanás, Serafín Fanjul, entre otros), a los que remito. Los viajeros literarios del romanticismo venían a España y, sobre todo, a Andalucía, buscando moros (que ni los viajeros musulmanes de los siglos anteriores habían conseguido encontrar, según lo demuestra un excelente estudio de Nieves Paradela). No les quedaba otro remedio que conformarse con los gitanos, sobre los que era relativamente fácil proyectar estereotipos orientalizantes. En esta fase se crearon los motivos básicos de la España orientalizada que persistirán hasta el siglo veinte ya avanzado, tanto en variantes folklóricas o seudofolklóricas como en el nacionalismo andaluz de Blas Infante. En honor a la verdad, los grandes escritores andaluces del XIX no hicieron concesiones al tópico, con las excepciones de Ganivet, que se tomaba muy en serio lo del origen árabe de los andaluces, y de algún resbalón de Manuel Machado.

He aquí las que podrían ser las etapas en la formación del mito identitario andaluz:

1. Formación, en el siglo XVI, de mitos de origen hispánicos centrados en Granada, con un claro sesgo arabizante.
2. Fracaso de estos mitos en el XVII, a pesar del apoyo que obtienen de preladados y eruditos. Los mitos no prosperan, pero suponen un precedente importante para la construcción futura de la identidad andaluza unitaria.
3. Difusión por toda España, en el siglo XVIII, de formas de cultura popular procedentes del sur peninsular. Visión orientalizante de las mismas (en un

sentido peyorativo) por parte de los escritores ilustrados.

4. Valoración romántica del mismo estereotipo, en el XIX, por los románticos europeos y americanos. Difusión literaria del mismo por viajeros escritores. Los escritores andaluces rara vez participan en el fortalecimiento del estereotipo.
5. Consolidación de los estereotipos orientalizantes de lo andaluz en la literatura y en la cultura de masas del XX.

Se imponen unas consideraciones finales. A partir del siglo XVI, la historiografía castellanovieja se desvanece y empieza a cobrar importancia una nueva cronística regional y local más o menos influida por Annio de Viterbo y su mito caldeo de la España primitiva. Esta nueva cronística se olvida de Castilla y de la Edad Media castellana y busca nuevos mitos de origen en la Antigüedad más remota, refiriéndolos especialmente al norte peninsular y, más concretamente, a los vascos. Sin embargo, la pobreza de restos materiales y reliquias de la Antigüedad en el norte contrasta con la abundancia de testimonios de civilizaciones antiguas en el sur. Paradójicamente, la España más nueva —la «reconquistada»— va a revelarse como la auténtica España primitiva. No solo las leyendas sobre la España originaria, ya desde los griegos, hacen referencia al sur (las relacionadas con Hércules, Gerión, Gárgoris Mellícola, Habis, etcétera), sino que, además, la arqueología revela una cultura material antigua mucho más rica y compleja en el sur que en el norte. Esto era ya tan obvio en el siglo XVI, que los defensores de la primacía vasca recurrirían a la teoría que con el tiempo se llamaría vascoibérica: los iberos/vascos estuvieron en un tiempo extendidos por toda España, particularmente en el sur, donde desarrollaron una espléndida civilización.

El mito vascoibérico experimentó un gran auge en el siglo XIX, coincidiendo con una oleada de importantísimos descubrimientos arqueológicos (Tartessos, Cerro de los Ángeles, etcétera). Sin embargo, se planteó pronto una curiosa contradicción: los arqueólogos que investigaban los vestigios de las civilizaciones meridionales prerromanas señalaron en estas una fuerte influencia oriental y una relación evidente con el mundo semítico (fenicio y púnico), mientras que, paralelamente, en el ámbito vasco iban cobrando fuerza los estereotipos nórdicos, fuertemente occidentalizantes, cuyo prestigio llega al extremo en los años finales del siglo, la época de Unamuno, Baroja y Sabino Arana Goiri, caracterizados los tres por su abierto rechazo a aceptar lo oriental y semítico en la formación histórica de la identidad vasca. Matizadamente en Unamuno y de manera más radical en Baroja y Arana, se produce un alejamiento del vascoiberismo y se opta por un autoctonismo vasco: los vascos no se habrían movido de su sitio. Se formaron como etnia en el suelo que actualmente ocupan. Habría por lo tanto una continuidad entre la población vasca del neolítico (por lo menos) y la actual, argumento que Unamuno esgrimió contra Ganivet en su polémica de 1898 desde las páginas de *El Defensor*, de Granada.

Esto no sucedía en las generaciones vascas anteriores, que eran homogéneamente vascoiberistas. Serafín Baroja, padre de Pío, escribió una zarzuela sobre los mineros tartesios en la que los personajes hablaban y cantaban en vascuence. Y es que Serafín Baroja, que fue ingeniero de minas y trabajó en Río Tinto, Huelva, en el solar de los tartesios, estaba convencido de que, efectivamente, los tartesios, como todos los iberos, hablaban en vascuence. Algo parecido hizo Juan Valera en un relato publicado en el *Almanaque de la Ilustración*, de 1879, «El bermejillo prehistórico o las salamandras azules», donde aparecen dos jóvenes —varón y hembra— del pueblo de los túrdulos, en la Málaga fenicia, que responden a los vasquísimos nombres de Maiteder y Echeloría y se convertirán en los amantes respectivos de Salomón y la reina de Saba. Por supuesto, ni Serafín Baroja ni Valera tenían pretensiones de rigor histórico, pero confiaban en que para su público aquellos andaluces de la remota antigüedad hablando en vascuence tuvieran visos de verosimilitud. Y los tenían porque todavía estaban dentro —Serafín Baroja, Valera y sus lectores— de un paradigma en el cual la identidad de la nación se cifraba en sus orígenes míticos, y caldeo o ibero, vasco o andaluz, eran simplemente opciones candidatas a una identificación primigenia con España en su totalidad.

SUITE IBÉRICA

TESTICULUM ANTICHRISTI. LA IDENTIDAD INTOLERANTE

Hace trece siglos, en el año 711 de la era cristiana y 89 de la Hégira, varios ejércitos musulmanes venidos de África destruyeron el reino godo de Toledo. No cabe hablar de nada parecido a una «nación española» en ese tiempo. El de Toledo era uno de los numerosos reinos bárbaros nacidos sobre las ruinas de la administración romana. Estaba, como todos ellos, en manos de una casta guerrera germánica que nunca llegó a controlar la totalidad del territorio peninsular. Las poblaciones de la Cordillera Cantábrica y del Pirineo se le resistieron con relativo éxito. A su vez, los godos evitaron mezclarse con los hispanorromanos y compartir con ellos el poder, aunque consintieron en que la Iglesia fuera gobernada por el clero autóctono. La desaparición de la aristocracia goda se consumó en un par de generaciones, asimilada en parte por la elite árabe, que procuraba emparentar con las de los países que el islam iba sometiendo. Solo dos o tres siglos más tarde, con varios reinos cristianos consolidados en el norte, comenzó a hablarse en ellos de una pérdida y una reconquista de España. La primera no había sido tal, como se ha dicho. Tampoco la de reconquista era una denominación adecuada a la expansión hacia el sur de los pueblos que habían permanecido insumisos a los godos y a los que se conocía aún por sus antiguos gentilicios de época romana: los astures crearon el reino de León; cántabros y vascones darían origen más tarde al de Castilla, y los últimos también a los de Navarra y Aragón (este se incorporó con el tiempo la Marca Hispánica carolingia, núcleo originario de la futura Cataluña).

¿Cuándo surgió una nación histórica que pueda considerarse española? En la última década del siglo pasado, un teólogo y medievalista inglés, Adrian Hastings, propuso considerar como nación a toda sociedad caracterizada por unidad de religión, idioma común, cierta horizontalidad social y un libro en el que la población se reconociera. No incluía entre estos rasgos la unidad política. Como se puede adivinar, el ejemplo que subyace a esta definición es el pueblo hebreo de los tiempos bíblicos, pero Hastings apeló a este criterio para sostener que la Inglaterra inmediatamente anterior a la invasión normanda de 1066, aunque dividida en varios reinos, era ya una nación en virtud del cristianismo, el idioma anglosajón, la debilidad de la estructura señorial y la *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* de Beda el Venerable. Proyectando el mismo esquema de fondo sobre la España cristiana de los siglos IX y X, podríamos atisbar una nación histórica en ciernes, si interpretáramos la comunidad de idioma en un sentido lato. Todos los demás rasgos están presentes. Y si bien no puede hablarse ni mucho menos de unidad lingüística, existía ya algo parecido a una *koiné* y unos códigos simbólicos compartidos por los diversos reinos.

La *koiné* era una lengua franca que había surgido en un condado dependiente de León y equidistante de los extremos oriental y occidental de la península, un romance hablado por cántabros y vascones *foramontanos* en la montaña de Burgos y en la Rioja Alta, que pronto comenzaría a ser conocido como *castellano*. Los códigos corresponden a lo que se llama *estilo mozárabe*: una iconografía, una arquitectura y una liturgia que se extendieron hacia el norte cristiano desde la sede arzobispal de Toledo, la cual, a pesar de hallarse sometida al dominio musulmán, logró mantener su primacía e influencia sobre la cristiandad peninsular. El libro unificador, «nacional» en cierta manera, es *In Apocalypsin Beati Ioannis Apostoli Commentaria*, escrito a finales del siglo VII por un monje del monasterio de San Martín de Turieno, en Liébana, y difundido en espléndidas copias manuscritas por los reinos hispánicos durante los siglos siguientes.

Los *Commentaria* representan una curiosa paradoja. Exponentes riquísimos e incomparables de la imaginería mozárabe en sus ilustraciones hieráticas, fueron escritos como un alegato contra la hegemonía eclesial de la sede toledana. Al reino leonés le interesaba sacudirse de encima la tutela episcopal de una diócesis subordinada al califato omeya de Córdoba y establecer una propia que pudiera ostentar una autoridad indiscutida sobre los reinos cristianos. La obra de Beato responde a tal designio. Sus *Commentaria* son perfectamente encasilladas en la abundante literatura apocalíptica que durante los siglos XVI y XVII produjeron autores cristianos en los países conquistados por el islam —sobre todo en Siria y Egipto— para alentar la resistencia de los suyos a la apostasía propiciada por la arabización cultural y las ventajosas exenciones que los gobernadores musulmanes ofrecían a los conversos. Tras una inicial fase de resistencia activa (saldada con algunos mártires que fueron rápidamente canonizados por la diócesis de Toledo), los mozárabes se plegaron a la arabización, lo que acabaría produciendo cierto sincretismo religioso. Contra la tendencia asimilacionista, la literatura apocalíptica cristiana interpretaba la expansión militar islámica como signo inequívoco de la inminencia de los Últimos Días, identificando los ejércitos musulmanes con las hordas de Gog y Magog, a Mahoma con el Anticristo y al califato de Damasco con la Ramera de Babilonia. Los *Commentaria* de Beato no fueron una excepción en este género, salvo en el hecho de situar Babilonia en la Córdoba califal y no en la remota ciudad siria.

Uno de los síntomas del sincretismo religioso mozárabe fue el deslizamiento del clero toledano hacia el adopcionismo, doctrina que sostiene que en Cristo solo hay una naturaleza, la humana, aunque fuera adoptado por Dios como su hijo. Condenada como herética en el Concilio de Nicea (325), dicha tesis constituía la base del cristianismo arriano que los godos de Toledo habían profesado hasta la conversión del rey Recaredo al credo católico (589). La vuelta al adopcionismo del arzobispo Elipando de Toledo (756-807) favorecía el acercamiento entre los mozárabes y el islam. Al mismo tiempo, en el reino leonés se producía una crisis dinástica que terminó con el derrocamiento del rey Mauregato por su hermano menor Alfonso,

hijos ambos de Fruela I. El primogénito tenía el apoyo de Elipando, que veía en él, sin demasiada justificación, al sucesor legítimo de la monarquía visigoda. Por su parte, Alfonso, aliado con Carlomagno y firmemente sostenido por el clero fiel a Roma, contaba además con la ayuda de los vascones occidentales, que lo reconocían como su rey por ser hijo de una de ellos, Munia, segunda esposa de Fruela. Alfonso acusó a Mauregato de herejía y sumisión a los musulmanes y consiguió expulsarlo del trono el año 791, en el que comenzó a reinar él mismo con el nombre de Alfonso II (se le llamó *el Casto*, como es bien sabido, aunque dicho apodo no significaba otra cosa que *el niño* o *el menor*, denotando su calidad de segundón). Es posible que, como afirman algunos historiadores, hiciera de Beato su confesor. En cualquier caso, se valió del monje para socavar la autoridad y el prestigio de la diócesis toledana.

En colaboración con otro monje, Eterio de Osma, Beato escribió el tratado *Apologeticum adversus Elipandum*, dedicado a combatir el adopcionismo del prelado mozárabe, al tiempo que lo denunciaba como un apéndice del islam. A esto último responde el famoso insulto que dirigió a Elipando, *testiculum Antichristi*, cuyo sentido es «cabecilla del Anticristo» o «testigo del Anticristo» (es decir, fiel a Mahoma), jugando con la referencia tácita a las múltiples cabezas de la Bestia apocalíptica (y no, como se ha interpretado muchas veces, como sinónimo de *coleo Antichristi*). El *Apologeticum* serviría de base a Alcuino de York para la refutación de las doctrinas de Elipando en el Concilio de Aquisgrán (800). No se sostiene ya la atribución que en otro tiempo se hizo a Beato de la autoría del himno *O Dei verbum*, en honor al apóstol Santiago como evangelizador de España, que debe ser muy posterior, pero a él se debe, en sus *Commentaria*, el rescate de la tradición piadosa, que ya Isidoro de Sevilla había considerado veraz, del traslado de los restos del Apóstol a España tras su martirio en Jerusalén, lo que sin duda preparó el terreno para la invención de la tumba del «hermano de Jesús» en Compostela, años después de la muerte del combativo monje de Liébana (según la leyenda, la habría descubierto el año 814 un eremita que llegó a ella guiándose por las estrellas de la Vía Láctea).

Pero ni la condena del adopcionismo de Elipando ni el hallazgo del supuesto sepulcro del Apóstol y la consiguiente erección de una sede episcopal compostelana derrocaron a Toledo como referencia primordial, porque Alfonso II, en cuanto logró neutralizar a los partidarios de Mauregato, asumió simbólicamente la continuidad de la monarquía gótica, promoviendo una historiografía que presentaba a la dinastía leonesa como heredera del rey Rodrigo. Trataba así de contrarrestar la tendencia carolingia a extender su imperio por la España cristiana. Toledo fue arrebatado a los musulmanes en 1085 por un descendiente de Alfonso II, el rey castellano Alfonso VI, que impuso en la sede arzobispal a un monje cluniacense, Bernard de Sauvetat. Este erradicó de la archidiócesis la liturgia mozárabe, sustituyéndola por el rito romano.

De Alfonso II arranca la idea de la lucha contra el islam como una empresa orientada a la *restitutio Hispaniae*, es decir, a la reconquista de España para

devolverla por entero a su raíz cristiana, romana y visigótica. Por mimetismo, los monarcas de los otros reinos peninsulares adoptarían, como los leoneses, el título de *rex Hispaniae*, haciendo también suyo el ideal de reconquista. Y esto, antes de que surgiera el vocablo español, un occitanismo —*espanhol*— que fue introducido por los peregrinos francoprovenzales a Santiago (y aplicado por primera vez, según un cronista del siglo xv, el obispo de Gerona Juan Margarit, a los catalanes que buscaban refugio en Provenza ante las aceifas de los moros). Lo que no obsta para que leoneses, castellanos, navarros, aragoneses, catalanes y portugueses supieran que España, a la que todos decían pertenecer, era más que una referencia geográfica.

¿Qué era, pues? Afirmar que se trataba ya de una nación, como la Inglaterra sajona de Hastings (del Hastings historiador y de la batalla de Hastings) podría ser admisible, pero no resuelve nada. Sajones y normandos eran igualmente cristianos, y la derrota de los primeros no suscitó en ellos los terrores apocalípticos que embargaron a la cristiandad peninsular ante la expansión de los musulmanes. De hecho, normandos y sajones mantuvieron identidades diferenciadas durante poco tiempo, pese a que Walter Scott, en su *Ivanhoe*, los presentara como pueblos distintos todavía en los años de la Tercera Cruzada. El mito aristocrático del origen normando no tuvo en Inglaterra la vigencia del mito franco en la nobleza francesa, que perduró hasta el siglo xix. Conquistadores y conquistados eran, en el caso inglés, de ascendencia germánica, y la diferencia de idioma se reveló insuficiente para mantener una distinción étnica. Los normandos, menores en número, se asimilaban lingüísticamente a la mayoría anglosajona. Los barones que obtuvieron del rey Juan la Carta Magna en 1215 eran ya tan ingleses como sus vasallos y solo los propios reyes Plantagenet, en su condición de grandes señores franceses, permanecieron ajenos a la identidad nacional de sus súbditos insulares.

En España, por el contrario, jamás se mezclaron cristianos y musulmanes, descontando los aislados casos en que emires o califas tomaron como esposas o concubinas a cautivas y rehenes cristianas. La visión del conquistador islámico en clave apocalíptica, forjada por Beato sobre la falsilla de la literatura cristiana oriental, sobrevivió hasta el final de la reconquista, como lo demuestran las versiones tardías de la pérdida de España que se popularizaron a través del romancero. El espíritu de resistencia de la cristiandad bizantina en los territorios sometidos al islam se debilitó hasta desaparecer en poco tiempo: gran parte de la población se convirtió a la religión de los conquistadores y el resto se arabizó, resignándose a la condición subalterna de *dhimmis* o «protegidos», y esa fue también la suerte de los mozárabes. Pero los cristianos del norte de la península no cesaron en su afán de expulsar de España a los moros, en quienes siguieron viendo a las huestes del Anticristo. Luchar sin tregua contra estos constituyó, durante ocho siglos, su principal obligación religiosa. Esta disposición existencial configuró un tipo muy particular de nación y un tipo muy especial de cristianismo (aunque en rigor se trate de la misma cosa), sin parangón con los casos de otros pueblos europeos sometidos por largo tiempo a la dominación

islámica. Más de cinco siglos lo estuvieron los de Grecia y los Balcanes al Imperio otomano, pero su tardía rebelión fue consecuencia de la difusión del nacionalismo moderno, no de la diferencia de religión, y se llevó a cabo a contrapelo de la actitud de sus jerarcas eclesiásticos, que habían contemporizado con los sultanes, como Elipando con el califato cordobés. En la España cristiana toda la población, desde los labradores hasta los reyes, se comprometió a fondo en la guerra contra los moros. Las alianzas ocasionales de los reyes cristianos con tal o cual reyezuelo de taifa o con bandos musulmanes comprometidos en trifulcas dinásticas respondieron siempre al interés de debilitar al enemigo en su conjunto. No hubo sincretismo religioso ni hibridación cultural. La influencia de la cultura árabe se limitó al terreno neutro de la tecnología y los saberes prácticos.

El cristianismo hispánico se cerró en banda frente al islam, decidido a no permitir la mínima osmosis cultural con los moros. Resulta pasmoso, en efecto, el hecho de que en Italia, cuyo contacto con los musulmanes había sido mucho menor, salvo en Sicilia, la influencia cultural recibida de aquel haya tocado hasta la teología, como lo demuestra la huella de la escatología islámica en la *Divina Comedia*, puesta de relieve por el gran arabista español Miguel Asín Palacios. Con el enemigo se puede pactar e incluso aprender de él si se trata de un enemigo convencional. No, si es el Otro por antonomasia, cuya simple existencia se ve como negación absoluta de lo propio y amenaza imperecedera de aniquilación de uno mismo. Para hacernos una idea de los sentimientos que movieron a los cristianos españoles de la Edad Media, el caso de los independentistas griegos o serbios que lucharon contra los turcos resulta un término de comparación deficiente. Mayor semejanza ofrecerían los protestantes de la época de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, que también recurrieron, contra Roma, a la imaginería del Apocalipsis. Y, por supuesto, es erróneo sostener que todo fue calco de la *yihad* musulmana en el ímpetu guerrero del cristianismo peninsular. Por el contrario, este dimanaba de una concepción apocalíptica que hundía sus raíces en la teología política bizantina, pero que solo en España llegó a cuajar, gracias a la conjunción de la obra de Beato de Liébana con el expansionismo de los pequeños reinos cristianos de la franja septentrional.

El arquetipo del islam como ejército del Anticristo marcó las relaciones del catolicismo español con todas las otras formas de alteridad religiosa. En primer lugar, con los judíos, a quienes ya en el siglo XIII, en el *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy, se acusaba de haber facilitado a los árabes la invasión de España. En el paganismo de los imperios amerindios que plantaron cara a los conquistadores españoles, se vio un trasunto del islam, y la figura de Santiago Matamoros, avatar guerrero del Apóstol que había acompañado a los ejércitos cristianos en la larga guerra contra al-Ándalus desde su milagrosa aparición a lomos de un caballo blanco en la batalla de Clavijo (844), cruzó el Atlántico para combatir a aztecas, incas y araucanos. La visión española del protestantismo no fue mucho más sutil. Teóricamente, Lutero habría podido competir con Mahoma como candidato a Anticristo, y además parecía pedirlo

a gritos, porque él mismo y sus seguidores se habían desgañitado presentando al Papa como tal y a la Iglesia de Roma como la Gran Ramera. Sin embargo, los católicos españoles fueron renuentes a concederle la misma categoría. A lo sumo lo consideraron, como a Elipando, un simple *testiculum*, y a los protestantes en general como potenciales aliados del Turco. Los españoles estaban convencidos de que Isabel I de Inglaterra se entendía con los corsarios argelinos y encontraron más tarde pruebas de la conspiración de protestantes y moros contra España en los casos patentes de colaboración entre hugonotes y moriscos. Un contubernio en el que no dudaron que participaban también los sefardíes, protegidos por los calvinistas en Holanda y por el sultán en tierras otomanas. Así surgió, en los siglos XVI y XVII, el espectro de una conjura antiespañola de judíos, musulmanes y protestantes. Como sucede en muchos casos de paranoia, se exageraban algunos indicios reales. Ninguno de los grupos mencionados simpatizaba con un país que perseguía y achicharraba a sus correligionarios, pero nunca formalizaron una liga o coalición contra España. Hubo, sí, pasajeras alianzas tácticas no solo entre protestantes y musulmanes. En el siglo XVI, los reyes de Francia ofrecían refugio en sus puertos a los berberiscos que hostigaban las costas españolas. En correspondencia, los españoles consideraron criptoprotestantes a los monarcas franceses, cuando no a los franceses en general.

Aunque la amenaza del islam desapareció del horizonte europeo a finales del XVII, el catolicismo español había quedado profundamente marcado por la experiencia multiseular de la reconquista y de la posterior guerra de posiciones en el Mediterráneo contra los turcos. El programa apocalíptico preveía que a la derrota del Anticristo seguirían mil años de paz y de justicia bajo la benévola autoridad de príncipes cristianos hasta la Segunda Venida del Mesías y el definitivo fin de los tiempos. En tal sentido, como observó Américo Castro, la culminación de la *restitutio Hispaniae* en el siglo XV indujo en los españoles una efervescencia mesiánica que se encauzaría hacia la construcción de un imperio católico en el norte de África y en las Indias descubiertas al otro lado del Océano. El proyecto imperial surgió en un contexto de fuertes tendencias justicieras e igualitarias que los monarcas alentaron tras la unión de las dos ramas de los Trastámara por el matrimonio, en 1469, de Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón, los Reyes Católicos. Sin embargo, España no conoció un movimiento propiamente milenarista, toda vez que no se daban las condiciones de concentración y anomia urbana que habían propiciado las revueltas de ese signo en Flandes, Italia o Inglaterra. Es posible, no obstante, que el milenarismo no estuviera del todo ausente de los motines antiseñoriales y antijudíos de los siglos XIV y XV, o de las rebeliones de las Germanías valencianas y de las Comunidades de Castilla en el XVI, pero la figura arquetípica del igualitarismo español no fue la del artesano o el campesino en armas, como en los milenarismos tardomedievales, sino la del pastor, que transita por la literatura del primer Renacimiento en sus avatares del rebelde Mingo Revulgo, personificación del pueblo castellano, o de los pastorcillos enaltecidos por el teatro navideño de Juan del Encina.

La frustración de las expectativas mesiánicas despertadas por el fin de la reconquista se debió a diversas causas. En primer lugar, al cambio de la dinastía reinante tras la prematura muerte del infante don Juan, primogénito de los Reyes Católicos, en 1497, y la llegada al trono castellano de Felipe I de Habsburgo, el esposo de la segundona, Juana. El hijo de ambos, Carlos de Gante, educado en la corte borgoñona, lejos de su madre (cuyo trastorno mental tras la muerte de su marido había motivado su reclusión en el convento de Santa Clara de Tordesillas), fue visto con recelo por los españoles cuando arribó a Castilla en 1517 con un séquito de grandes señores flamencos. Su reinado supuso la restauración del régimen señorial y la sustitución efectiva de las Cortes por consejos nobiliarios al servicio del monarca. Por otra parte, su política europea como emperador de Alemania granjeó a España un gran número de enemigos —incluido el Papa Clemente VII—, algunos de los cuales, como Francia y Venecia, no tuvieron empacho en aliarse con los turcos, que debilitaban el flanco oriental del imperio y sostenían el curso de los argelinos. Cuando en 1556 Carlos I abdicó en su hijo, Felipe II, España entró en una fase de aislamiento. Ya en 1552 se había prohibido la importación de libros extranjeros, y desde 1559 se impidió a los estudiantes españoles acudir a las universidades de otros países, incluidas las de Flandes, por entonces sometido a la Corona hispánica. La Contrarreforma favoreció las alianzas con el Papado y las repúblicas italianas, aligerando la presión antiimperial en el Mediterráneo, pero supuso la clausura de la mente española en los límites del catolicismo tridentino, la defensa de cuya integridad se encomendó a la Inquisición. En un par de décadas, las vigorosas corrientes de renovación espiritual aparecidas en la primera mitad de siglo se extinguieron por completo, comenzando por el erasmismo. Cualquier tentativa de debate con el exterior implicaba un riesgo de contaminación con la herejía, de modo que la vida espiritual se abismó en un solipsismo determinado por la ortodoxia religiosa, que cerraba el camino a la especulación filosófica y a la investigación científica, permitiendo solamente la innovación formal en los campos de la literatura y el arte.

Es importante, en este último aspecto, subrayar la centralidad que adquirió en la literatura de la España de los Austrias la figura del *villano* —es decir, del labrador— como expresión de la ortodoxia. Resulta difícil, en efecto, reconocer en este tipo del teatro del Siglo de Oro al sucesor de los pastores de la literatura tardomedieval y renacentista, que encarnaban las expectativas mesiánicas. El villano representa la conformidad con el orden estamental restaurado, en el que nadie debe salirse de su sitio social ni geográfico; la supuesta limpieza de sangre del pueblo español genuino, sin mezcla alguna con las cepas del Anticristo —moros y judíos—, y la fe sencilla e incuestionable exigida por la Iglesia de Trento (su contrafigura es el pícaro, salido de la plebe urbana, carente de un lugar prefijado, de linaje sospechoso e indiferente en materia de religión y moral). La decepción ante el fracaso de las esperanzas en el Milenio se tradujo en el atrincheramiento de los españoles en una identidad castiza, de cristianos viejos, que estigmatizaba como falsos católicos a los descendientes de

moros y judíos conversos («cristianos nuevos»), condenándolos a diversas formas de exclusión social, y que creía a la Europa protestante comprometida con el islam y la sinagoga para destruir España y la Iglesia de Roma. Frente a la modernidad filosófica, la cultura española exaltó los ideales de la Edad Media, la subordinación de la filosofía a la teología y de la indagación científica al dogma y a la tradición católica.

En el siglo XVIII, la nueva dinastía borbónica favoreció una moderada apertura a la cultura europea. Felipe V y sus descendientes emprendieron reformas administrativas y económicas para las que se apoyaron en la pequeña nobleza, marginada del poder en la época de los Austrias. Las personalidades más destacadas de la Ilustración española procedían de dicho estamento, especialmente abundante en el norte peninsular. Estos hidalgos ilustrados recibían publicaciones extranjeras, se escribían con filósofos de Francia, Inglaterra e Italia y promovieron la investigación científica y sus aplicaciones técnicas desde las Sociedades Económicas de Amigos del País por ellos creadas, pero su influencia en la mentalidad y actitudes de las mayorías fue muy débil. Sus iniciativas reformistas fueron recibidas con desconfianza por la Inquisición. Por otra parte, mantenían ellos mismos algunos prejuicios muy arraigados en el imaginario tradicional. El casticismo cristiano-viejo y la correlativa valoración de la herencia medieval como expresión depurada de la identidad española son visibles incluso en la obra de Jovellanos, figura central de la cultura ilustrada. Firmes partidarios del despotismo borbónico, muchos de ellos transfirieron sus lealtades a José Bonaparte, el rey impuesto a los españoles por Napoleón en 1808, y se encontraron desde entonces entre dos fuegos: la insurrección popular de carácter contrarrevolucionario (es decir, antifrancés) y el liberalismo patriótico de las elites nacionalistas que auspiciaron la Constitución de 1812.

Los liberales de las Cortes de Cádiz pactaron un texto transaccional que acataba el catolicismo y ponderaba las libertades medievales, forales y corporativas, como antecedentes históricos de la soberanía nacional. Fue desdeñado por la contrarrevolución fernandina que, desde 1814, reutilizó contra el liberalismo toda la panoplia retórica forjada en la reconquista (las fuerzas del Anticristo concitadas contra España, el voto de Santiago), inserta ahora en un bricolaje reaccionario que incorporaba abundantes ingredientes alógenos: el mito de origen del absolutismo de Robert Filmer o el providencialismo teocrático de Joseph de Maistre, entre otros: una síntesis muy del gusto del romanticismo de la Restauración europea. Perseguidos en España, los liberales crearon en el exilio un romanticismo alternativo que subvertía el imaginario del medievalismo tradicional. Los poetas liberales no cantaron a los héroes cristianos de la reconquista o de la España imperial. Recuperaron algunas figuras ambiguas de la épica, como el vengador Mudarra, en *El moro expósito*, del Duque de Rivas, o incluso se permitieron apologías explícitas del enemigo musulmán (así, por ejemplo, en *La canción del pirata*, de Espronceda —que también cantó a Pelayo en su temprana juventud neoclásica—, en cuyo protagonista no es difícil

reconocer a un corsario berberisco). A la intolerancia contrarrevolucionaria, el liberalismo exaltado opuso una intolerancia de signo contrario.

Los intentos de establecer regímenes conciliadores sobre la base de un liberalismo transaccional fracasarían ante los extremismos de signo opuesto, que ya en el XIX adquirieron un sesgo milenarista. Desde la derecha absolutista se agitó el espantajo de la conspiración masónica —o *judeomasónica*—, demoledor instrumento de un Anticristo al parecer imbatible, y desde la otra banda se creó un estereotipo simétrico del enemigo a partir de algún caso de sociedad secreta católica, como la del Ángel Exterminador surgida en los últimos años del reinado de Fernando VII con el propósito de resucitar la Inquisición. La política del liberalismo moderado fue denunciada como *pasteleo* tanto por los tradicionalistas como por los revolucionarios. El marbete de *pastelero* se endosó prácticamente a todos los gobernantes moderados de la España liberal en el siglo que va desde la Regencia de María Cristina de Nápoles (1833-1840) a la Segunda República (1931-1939). *Pasteleros* fueron según dicho criterio Martínez de la Rosa (*Rosita la pastelera*, el primero de todos), Cánovas, Sagasta, Silvela, Maura o Lerroux. Según una imagen muy gráfica, el liberalismo razonable sobrevivió a duras penas en un país cuya mitad septentrional se dedicaba a preparar guerras civiles, y la meridional, a desatar revoluciones.

La novedad de la segunda mitad del XIX, a partir del Sexenio Democrático (1868-1875) fue la sustitución del paradigma medievalista —que durante la fase romántica se había probado inservible como imaginario de consenso— por la invocación de una palingénesis de la España anterior a la invasión romana. Este paradigma primitivista, reforzado por las nuevas ciencias humanas, derivó hacia unos secesionismos con elementos milenaristas más o menos explícitos, añorantes de una mítica independencia originaria evocada con los rasgos de la Edad de Oro por federalistas y nacionalistas de la periferia. Para Sabino Arana Goiri (1865-1903), hijo de carlistas y fundador del Partido Nacionalista Vasco, la España liberal representaba al Anticristo que empujaba a los vascos a la apostasía. La persistencia de la retórica apocalíptica (y milenarista) puede comprobarse en los poetas de ambos bandos durante la guerra civil (los de Pemán y Alberti son los casos más evidentes), pero también en la oratoria bélica de políticos, sindicalistas, militares y obispos. Acaso lo más preocupante sea su inesperada irrupción en el lenguaje mediático de estas primeras décadas del siglo XXI, caracterizadas por un creciente descrédito de la tolerancia.

BIBLIOGRAFÍA MÍNIMA SOBRE LA FORMACIÓN DEL PARADIGMA APOCALÍPTICO

De la obra de Hastings hay edición española: Adrian Hastings, *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*. Madrid: Cambridge

University Press, 2000. La mejor introducción al milenarismo sigue siendo, a mi juicio, la ya clásica de Norman Cohn, *En pos del milenio*. Madrid: Alianza, 1981.

Sobre la literatura apocalíptica cristiana de Siria y Egipto tras la conquista islámica, véase Francisco Javier Martínez, «La literatura apocalíptica y las primeras reacciones cristianas a la conquista islámica en Oriente», en Gonzalo Anes y Álvarez de Castrillón (coord.), *Europa y el islam*, Madrid: Real Academia de la Historia, 2003, págs. 143-222.

Para el estilo y el idioma artístico mozárabe, es altamente recomendable el magnífico libro de Mireille Mentré, *El estilo mozárabe*. Madrid: Encuentro, 1994, profusamente ilustrado. Sobre Beato de Liébana y su tiempo existe una abundantísima bibliografía, de la que destaco, en orden cronológico: Ramón Menéndez Pidal, «La historiografía medieval sobre Alfonso II», *Estudios sobre la monarquía asturiana*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 1971 (2.^a ed.); Juan Gil, «Los terrores del año 800», *Actas del simposio para el estudio de los códices del «Comentario del Apocalipsis» de Beato de Liébana*. Madrid: Joyas Bibliográficas, 1978, págs. 217-247; Henri Stierlin, *Los beatos de Liébana y el arte mozárabe*. Madrid: Editora Nacional, 1983; Eugenio Romero Pose, «El Comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana y la cuestión jacobea», *Compostellanum*, 40 (1995), págs. 393-400; José Guadalajara Medina, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1996; Joaquín González Echegaray, «Beato de Liébana y los terrores del año 800», *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999, págs. 87-100, y Gonzalo Menéndez Pidal, *Varia Medievalia I*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2003.

Para la obra de Beato de Liébana, *Obras completas*, ed. de Joaquín González Echegaray, Alberto Campo Hernández y Leslie Gordon Freeman. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

VÍSPERAS DEL IMPERIO. NEBRIJA ANTE LA GUERRA DE NAVARRA

A comienzos del siglo XVI, en vísperas de la guerra de Navarra, los cristianos ibéricos en su práctica totalidad se sabían españoles, aunque la conciencia de serlo no tuviera que ver con lo que se entiende hoy como sentimiento de pertenencia a una nación política. Las lealtades de los españoles de esa época se debían, en primer lugar, a la Iglesia y, tras esta, al rey, a la dinastía reinante y al reino (es decir, a la comunidad de súbditos del rey). No existía tal cosa como una lealtad política a España ni al conjunto de los que se consideraban españoles. Un castellano se consideraba ante todo cristiano, y después leal súbdito de la corona de Castilla. Algo parecido podría decirse de aragoneses, portugueses y navarros, cambiando solo el nombre del reino. Entre el súbdito y el rey se escalonaba una serie de entidades intermedias de ámbito territorial más limitado que el reino, acreedoras asimismo de la lealtad personal (señoríos y behetrías), y lo mismo cabe decir respecto de la Iglesia. Sin embargo, y pese a las disensiones entre los distintos reinos, cierto orgullo común de pertenencia a España, así como una empatía hacia las poblaciones (cristianas) de los otros reinos ibéricos eran ya sentimientos corrientes, si bien no generales, entre los españoles de los albores del Renacimiento. Tales sentimientos se habían visto favorecidos por tres factores: la intervención de los reinos españoles en la política europea desde la primera mitad del siglo XV, la entronización de la casa de Trastámara en Aragón y la conquista de Granada. Aunque esta última había sido llevada a cabo por Castilla, se vio como la culminación de una empresa común de la cristiandad ibérica, la Reconquista: una larga cruzada contra el islam, cuyos méritos debían ser repartidos entre los españoles todos. La *restitutio Hispaniae*, ideal rector de la misma, había sido el horizonte histórico de los distintos reinos hispánicos desde su origen, por más que a uno solo de ellos le hubiera correspondido el honor de completarla.

Con todo, el sentimiento de unidad cordial entre los españoles era ya perceptible mucho antes de la conquista del bastión nazarí. El poeta valenciano Ausiàs March (1397-1459) dio testimonio del mismo en unos versos de su juventud:

*Lo viscaí qui es troba en Alemanya,
paralitic, que no pot señalar,
si es malalt, remei no li pot dar
metge del mon si donc non és d'Espanya,
qui del seu mal haurà més coneixença
i entendrà millor sa qualitat:
a tal son, jo, en estrany lloc posat
que altre sens vós ja no em pot dar valença^[1].*

Ausiàs March no afirma que los médicos españoles sean mejores que los alemanes, sino que, ante el caso extremo de un enfermo vizcaíno cuya lengua —el vascuence— resulta incomprendible incluso para la mayoría de los españoles (incluido el galeno) y al que la parálisis impida señalar dónde le duele, solo un médico español podrá diagnosticar con acierto la naturaleza de la enfermedad, en virtud de una capacidad de comprensión afectiva y preverbal similar a la que se da entre los enamorados. Hay entre los españoles, vendría a decirnos Ausiàs March, un vínculo amoroso, fraternal, llámese como se quiera, que permite la comunicación mutua al margen y por encima de las diferencias lingüísticas.

Esta idea, bastante extendida en la época, deriva del cruce del aristotelismo medieval y de la nueva episteme renacentista, basada en la analogía. Del primero toma la determinación de las complexiones y los temperamentos por el clima: «Las cualidades de los pueblos responden... a condicionamientos geográficos y climáticos. De ahí la ventaja de los pueblos a medio camino entre el Ártico y el Trópico, pues comparten el temperamento animoso, audaz, impetuoso de los pueblos del Norte y el temperamento intelectual, industrial e ingenioso de los pueblos del Sur^[2]». Y, según la visión renacentista, los entes semejantes, más aún si se hallan en contigüidad espacial, mantienen entre ellos una relación de empatía oculta al observador externo. La creencia en una comunidad natural de los españoles, por encima de lealtades regnícolas y barreras lingüísticas, estuvo vigente durante todo el Renacimiento y la encontramos implícita en la obra de Cervantes: don Quijote atraviesa fronteras entre lenguas sin que su autor se sienta obligado a hacernos notar que, por ejemplo, Roque Guinart y sus secuaces hablaban en catalán, por lo que el caballero manchego habría tenido algunas dificultades en entenderlos y hacerse entender por ellos. Las diferencias lingüísticas, sencillamente, carecen de toda pertinencia para Cervantes ante el hecho de que los españoles parecen poseer una capacidad de comunicación mutua independiente de las lenguas que hablan. El único caso en que subraya aquellas, el del violento encuentro entre don Quijote y el gallardo vizcaíno Sancho de Azpeitia, no son las diferencias entre el «mal castellano y peor vizcaíno» del escudero y el castellano arcaizante, de libro de caballerías, que emplea el protagonista la causa del enfrentamiento entre ambos, que se entienden y desentienden a la perfección. Cervantes utiliza ambos registros como recursos puramente cómicos. A lo

largo del siglo XVI, sin embargo, no habían faltado intentos de explicar, en clave paralingüística, el porqué de la facilidad y espontaneidad de la comunicación entre los españoles. La mayoría de los autores que de ello tratan, se decantan por «cualidades ocultas, impalpables^[3]» del genio de los españoles, y así, Huarte de San Juan afirmaría que «metidos en dialéctica, filosofía, teología escolástica, medicina y leyes, más delicadezas dice un ingenio español en sus términos bárbaros, que un extranjero sin comparación, porque sacados estos de su elegancia y policía con que lo escriben, no dicen cosa que tenga invención ni primor^[4]». Por su parte, el licenciado Andrés de Poza observa que es entre la gente menuda donde más resalta la agudeza de los españoles, «para cuya prueba no es menester más que oír hablar a una mujer Castellana o a un soldado común Español, puesto en un ejército, que es donde se puede conferir la agudeza de las unas y las otras naciones, porque puesto caso que el Italiano y el Francés y el Tudesco tengan lenguas elegantes, lo cierto es que en esto de la plática y conversación ordinaria, hablando en general, sin duda ninguna nación tiene el alma, el espíritu y la viveza de la nación española^[5]».

Invención, primor, agudeza, alma, espíritu, viveza son cualidades que la retórica clásica atribuía al estilo individual del orador, y nunca a la lengua como patrimonio colectivo, pero en estos autores españoles del XVI las vemos desplazarse de los individuos a la comunidad por mediación de los comportamientos lingüísticos, una posición intermedia entre la idea de la comunidad de afectos preconizada por Ausiàs March y el *Völksggeist* de los románticos. ¿Dónde situaríamos a Cervantes? ¿Más cerca de Ausiàs que de Huarte de San Juan, o a la inversa? Al contrario que Huarte y que Poza, Cervantes había vivido en Italia (como Ausiàs March, que sirvió allí, en su juventud, a Alfonso el Magnánimo), y esta experiencia no fue solamente decisiva para su obra literaria. Porque en Italia, desde el siglo XV, habían comenzado a fraguarse las ideas sobre España que predominaron en los estamentos cultos españoles del Quinientos, y que habían encontrado ya una expresión acabada en la obra de Elio Antonio de Nebrija. En los años inmediatamente anteriores a la guerra de Navarra, este había escrito, en la *Exhortatio ad Lectorem* que puso al frente de sus *Décadas* (la relación del reinado de los Reyes Católicos) un diagnóstico certero de la situación presente de España, precedida de una breve recapitulación de su historia anterior:

A lo largo de los siglos, a España han venido muchos pueblos, pero los hispanos apenas han salido fuera para hacer la guerra a otras naciones extranjeras. Es más, ni siquiera se han aplicado a defenderse (...).

Mas ahora, ¿quién no comprende que, aunque el título del Imperio radica en Alemania, el poder como tal está en manos de los príncipes españoles que, dueños de gran parte de Italia y de las islas *del Mare Nostrum*, se disponen a llevar la guerra contra África y que con las naves enviadas siguiendo el curso del sol tocan ya islas contiguas a los pueblos de los Indios? Y no satisfechos con esto, habiendo explorado gran parte de la otra mitad del globo, falta poco para que los confines occidentales de España y de África se unan con el lado oriental del mundo^[6]....

Nebrija era súbdito de la corona castellana, pero su visión de la Historia no era ya castellanocéntrica. Lejos del particularismo medieval, piensa en España como totalidad política que despliega un nuevo poder imperial. Un imperio español, aunque subsista la personalidad de los antiguos reinos. La expansión imperial, como antaño la Reconquista, es tarea de toda la cristiandad ibérica: Italia y el *Mare Nostrum*, de Aragón; las «islas occidentales», de Castilla; la otra mitad del globo, de Portugal, y África la de todos, como tierra todavía sojuzgada por los *púnicos* (los musulmanes), a quienes se la guardamos. Las guerras «imperiales» sitúan a España entera ante un horizonte nuevo, superadas ya las guerras domésticas, intrapeninsulares, que Nebrija no llama «civiles», porque lo fueron solamente en el caso de las de Portugal contra Castilla, «para asentar los cimientos de los reinos y que España tuviera una sola cabeza^[7]». Fuera de estas, que dejaron pendiente la cuestión que las encendió, las restantes se sostuvieron contra invasores *púnicos* (moros) y franceses, «para recomponer y recuperar las partes que le habían sido arrebatadas de su seno^[8]». Por supuesto, considerará la *Bellum Navarrense* como una guerra contra franceses para recobrar una parte de España.

Porque, para Nebrija, los navarros (los navarros ibéricos, al menos) eran españoles netos. Zanja así una cuestión que no había estado demasiado clara en los siglos anteriores. Ya avanzado el XVI, Esteban de Garibay, futuro cronista de Felipe II, recogió los versos iniciales de un romance sobre la batalla de Beotibar (1321) entre castellanos y navarros, en los que estos, como era habitual en Castilla durante los siglos XIV y XV, son denominados «franceses». También en ello se apartaba Nebrija, por mor de un patriotismo hispánico, de las convenciones políticas arraigadas en su reino de origen.

¿Surgió esta nueva percepción del solo genio de Nebrija, o era algo que ya flotaba en el ambiente de la España del siglo XV? ¿Hubo algo así como un proceso anterior, una acumulación de cambios que terminaría precipitando en una idea nueva, o bien fue inducida esta desde el exterior? No cabe conformarse con una respuesta única. Nebrija fue, indudablemente, una figura de enorme relevancia histórica, que marcó en la España de su tiempo un claro deslinde entre lo medieval y lo renacentista. En síntesis, fue el primer humanista español, el que sentó los fundamentos de una modernidad hispánica, pero, como todo el mundo, tuvo sus maestros, su iniciación, su etapa de aprendizaje. Ya en la primera mitad del siglo XV, incluso en los estamentos más humildes de la cristiandad ibérica, alentaba una expectación mesiánica directamente relacionada con el ideal de la *restitutio Hispaniae*, cuya realización se sentía próxima. Para los pobres, dicho ideal se confundía con las esperanzas igualitaristas en el advenimiento de un reino de justicia, bajo un monarca que pusiera fin a los abusos de los poderosos. Es un sentimiento que se percibe a lo largo de la centuria, muy claramente en la literatura, en las coplas de *Ay, panadera* o de *Mingo Revulgo*, y que llega hasta las églogas de Juan del Encina y el teatro de Gil Vicente. En el ámbito de la literatura tradicional, de la que canta el pueblo, se percibe

con singular intensidad en el romancero, donde irrumpe el tema de la *pérdida de España* como síntoma de la pujanza del ideal de la reintegración. Como es sabido, la mayoría de los romances de dicho ciclo proceden de la *Crónica Sarracina* de Pedro de Corral, un noble castellano devoto de la mitografía neogótica, pero en los romances se acentúa, frente al goticismo aristocrático, la expresión del amor a la patria de todos, grandes y chicos. Así, por ejemplo, en el que comienza «En Ceuta está don Julián», y que recoge el antiguo tópico de las *laudes Hispaniae* en términos de lamentación filial, de un desolado *planctus* por la madre traicionada por los magnates godos y entregada a sus enemigos: «Madre España, ay de ti,/ en el mundo tan nombrada, / de las partidas la mejor,/ la mejor y más ufana,/ donde crece el oro fino/ y la plata no faltaba,/ dotada de hermosura/ y en proezas extremada,/ por un perverso traidor/ toda serás abrasada». Esto cantaban los españoles del siglo xv en todos los reinos, y no ya las exaltaciones particularistas medievales, como la de aquellos versos del cantar de Fernán González que ya habían caído en el olvido: «pero de toda Spaña Castiella es mejor,/ porque fue de los otros el comiendo mayor». Ante la inminencia de una palingénesis de la España perdida en Guadalete, la mejor de las partidas no es ya Castiella, sino España misma.

La *restitutio Hispaniae* no era una idea reciente. Se había mantenido viva, desde los primeros siglos de la guerra contra el islam andalusí, por obra de la Iglesia, que contrarrestó así las tendencias al ensimismamiento regnícola y las rivalidades entre dinastías que amenazaban con yugular la gesta de Dios a través de los cristianos de España, es decir, lo que para el clero era la necesaria guerra contra el Anticristo islámico, planteada ya como una gran batalla apocalíptica en los *Commentaria* de Beato de Liébana, a finales del siglo viii. Salvo en León, el alto clero no apoyó el ideal de la restauración gótica, expresión de los intereses a la vez particularistas y hegemónicos de los sucesores de Pelayo. En Castilla, reino enfrentado desde su origen a las pretensiones leonesas, se optó por un mito de origen distinto, que establecía una solución de continuidad entre el reino visigodo de Toledo y la elección de los jueces Nuño Rasura y Laín Calvo, «punto de arranque de la dinastía reinante^[9]», en palabras de Diego Catalán. Con todas sus resonancias bíblicas, dicha elección implicaba una transacción de dirección doble con el mito de origen navarro, que privilegiaba asimismo lo electivo sobre lo hereditario. Castilla, en definitiva, miró hacia Navarra y no hacia León a la hora de construir sus relatos originarios.

El contraste o la abierta oposición entre las diversas mitografías legitimadoras de reinos y dinastías fue otro venero de disensiones que los altos eclesiásticos se esforzaron en mitigar, para poner a salvo el ideal de la restauración de la antigua España cristiana. La gran síntesis historiográfica de Rodrigo Jiménez de Rada, un navarro que ocupó la sede arzobispal de Toledo, representa la superación de las tendencias centrífugas en la cronística anterior. Como observa Catalán, «con gran habilidad, [don Rodrigo] se apoderó del ideal de unidad neogótica de España que permeaba las crónicas leonesas y, mediante una cuidadosa castellanización de los

relatos, armonizó, por vez primera, la aspiración de Castilla a ser “cabeça de reinado” con su proyecto nacional. La rápida desintegración de al-Ándalus en los días de Fernando III, y la reunión del reino de León al de Castilla le permitieron considerar a los otros reinos peninsulares (Navarra, Aragón y Portugal) como simples ramas desgajadas del tronco común, pues, al fin y al cabo, todos los reyes de España procedían de una misma dinastía (la de Sancho el Mayor de Navarra^[10]).

La *Historia de Rebus Hispaniae* de don Rodrigo, terminada hacia 1246, fue, en efecto, una lograda solución de compromiso entre el castellanismo y el hispanismo que irradiaba la sede arzobispal de Toledo. Veinticinco años después, Alfonso X puso en marcha el taller palatino que acometería el ambicioso proyecto de la *Estoria de España*, en la perspectiva abierta por Jiménez de Rada, pero con un planteamiento omniabarcante que sustituía las estrechas premisas dinásticas por la geografía peninsular como «marco de construcción» de la historia española. El castellanismo de don Alfonso era teleológico, en el sentido de que cifraba en las aspiraciones hegemónicas de su reino el destino común de España, soldado al ideal restaurador que asumía la continuidad de la España gótica, pero también de la romana, de la mítica España griega e incluso —parcialmente— de la España musulmana como integrantes todas ellas del «fecho de España». Fue esta concepción la que, a pesar del tratamiento dado por el monarca y sus colaboradores a las historias de los demás reinos cristianos peninsulares, subordinándolas a la de Castilla, proporcionó a los historiadores aragoneses, portugueses e incluso navarros un pasado común con el que identificarse. Y de ahí, en palabras de Catalán, «el amplio impacto fuera de Castilla de la historiografía alfonsí durante el siglo XIV^[11]». Especialmente en Portugal, pero no solo allí.

El modelo alfonsí estuvo en vigor hasta la segunda mitad del siglo XV, aunque en claro repliegue ante la nueva historiografía que surgió ya a comienzos de la centuria. Todavía se percibe su acusada influencia en tardías crónicas castellanas como las *Bienandanzas e Fortunas* del vizcaíno Lope García de Salazar (terminada en 1476). Sobre la historiografía del XV sigue siendo de fundamental importancia la obra de Robert B. Tate^[12], que complementan brillantemente los estudios de Diego Catalán y Antonio Fontán^[13]. Intentaré sintetizar sus aportaciones.

El más visible de los cambios respecto a la historiografía alfonsí es el cambio de lengua, la vuelta al latín, que don Alfonso había sustituido por el castellano *drecho*. En segundo lugar, la irrupción en la cronística de un grupo de altos dignatarios eclesiásticos que desempeñaron funciones diplomáticas en Europa, en medio de las tensiones entre el Papado, el Concilio y el Imperio, y especialmente en Italia, durante el período de ascenso de un nuevo poder espiritual, el de los humanistas. Aunque estos eclesiásticos escribieron en latín, su actitud hacia los humanistas italianos fue más bien hostil. No participaron del entusiasmo de estos por la cultura pagana de la Antigüedad y rechazaron la nueva valoración de Grecia y de la filosofía platónica. Fieles al estricto aristotelismo de la Escolástica, su apego al latín estaba en relación

directa con su defensa de la primacía del Papa frente al Concilio y con su temor a la fragmentación de la Iglesia en autocefalias nacionales, como en la Iglesia de Oriente (alguno de los títulos de sus crónicas, como la *Anacephaleosis* de Alonso de Cartagena, traducen claramente esta obsesión unitaria). Catalán considera importante el hecho de que algunos de ellos vinieran de linajes judíos, pero esto solo parece seguro en el caso de Alonso de Santa María o Alonso de Cartagena, hijo del antiguo rabino mayor de Castilla que, tras su conversión al cristianismo, había sido consagrado obispo de Burgos con el nombre de Pablo de Santa María.

Su hijo Alonso (1384/85-1456), que lo sucedió en dicha sede episcopal, fue miembro del Consejo del Reino y representó a Castilla en los concilios de Constanza y Basilea. En su historia latina, la *Anacephaleosis*, recurre al mito gótico para defender la equivalencia de los títulos de Rey de los Godos, Rey de España y Rey de Castilla, toda vez que la casa real castellana representaría la continuidad de la última dinastía visigoda, titular de la soberanía sobre toda España. Al mismo tiempo, reclama el derecho a equiparar Castilla con los más grandes reinos de la Cristiandad, en virtud de la ascendencia goda de sus reyes, pertenecientes por linaje al pueblo que llegó a dominar los dos Imperios romanos, y designados por la Providencia para arrebatar a los moros las tierras que estos retienen de la España gótica, tanto en la península ibérica como en África. Diego Catalán ve en el imperialismo de Alonso de Santa María una trasposición cristiana del mesianismo judío, en virtud de la cual el pueblo de Israel es sustituido por los godos como depositarios de la promesa hecha por Dios a Abraham. La dificultad que presentaba para esta traslación el hecho de que los godos fuesen arrianos, la solventó don Alonso sosteniendo, contra toda la tradición cronística, que los arrianos fueron siempre una minoría entre aquellos, fieles en su mayor parte a la Iglesia de Roma.

El cardenal Juan Margarit (1422-1484), estudió leyes en Bolonia, fue obispo de Gerona y embajador del rey de Aragón en Nápoles. Vivió en la corte papal durante los pontificados de Nicolás V, Calixto III (el valenciano Alfonso de Borja) y Pío II (el humanista sienés Eneas Silvio Piccolomini). Sus largas estancias en Roma coincidieron con las primeras tentativas de implantación de un protectorado aragonés sobre la Ciudad Eterna. En el primero de sus libros, *Templum Domini* (1464), afirma haber compuesto antes un tratado sobre las «cosas olvidadas de España». Esa obra perdida fue, seguramente, el primer esbozo de su obra principal, el *Paralipomenon*, que comenzó a escribir en Italia y terminó probablemente en Gerona hacia 1482, año en el que fecha la epístola-dedicatoria a los Reyes Católicos. Como el título indica, el *Paralipomenon* trata de aquellas partes de la historia de España que los autores anteriores —y, muy en particular, Alonso de Santa María— habían silenciado. Margarit reprocha a la cronística castellana de origen eclesiástico, desde Jiménez de Rada a Santa María, haber pasado como sobre ascuas por todo el pasado hispano anterior a los godos. Se propone dar razón de todos esos siglos olvidados, para demostrar que España posee una antigüedad propia, tan merecedora de estudio y

aprecio como la italiana. El primero de los diez libros del *Paralipomenon* se ocupa de la Hispania primitiva hasta la llegada de los griegos; el segundo, de los hechos de estos últimos en España, desde la venida de Hércules hasta la invasión de los cartagineses. El tercero trata de los hechos de los cartagineses hasta la primera guerra púnica. De las guerras entre Cartago y Roma en suelo español tratan los libros cuarto, quinto y sexto, y los cuatro restantes, de la dominación romana, desde la conquista de Hispania hasta la invasión de los godos.

Antonio Fontán defendió, con incontestable rigor, la tesis de que el *Paralipomenon* habría influido decisivamente en la visión histórica de Nebrija. Parece evidente que el plan de Margarit estaba en consonancia con la construcción de la historia humanística de la Antigüedad tal como la habían concebido dos grandes historiadores italianos de la generación de Santa María, Fabio Biondo y Leonardo Bruni. Como este último, un aretino que se convirtió en historiador oficial de Florencia, Margarit es parco al hablar de aquellas épocas del pasado (las más lejanas) sobre las que no encuentra documentación fiable. Una dificultad que no detuvo, por el contrario, a Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470), obispo de Ávila y de otras sedes castellanas y «el más radical entre los discípulos de Alfonso García de Santa María^[14]», a decir de Diego Catalán. No ejerció sus prelaturas desde las respectivas diócesis, porque vivió largos años en Roma, entre el pontificado de Nicolás V y el de Paulo II. Fue alcaide de la fortaleza y prisión papal de Sant'Angelo. Enemigo del humanismo platonizante y defensor acérrimo, como Santa María, de la autoridad absoluta del Papa sobre el Concilio y el Imperio, don Rodrigo preludivió en su persona el tipo de «protectores» del papado que España, a partir de 1480, enviará en abundancia a Roma, instituyendo así una suerte de «imperialismo blando» mediante numerosos patronazgos eclesiales en los Estados Pontificios^[15]. En su *Compendiosa Historia* (1470), primera crónica española impresa, establece el canon de lo que se conocerá como la «España primitiva» prácticamente hasta la aparición de la historiografía romántica, aunque fuera ya impugnado desde fines del XVI por Juan de Mariana y recibiera en el XVIII el rotundo finiquito de otro jesuita crítico, el padre Masdeu. Como observa Diego Catalán, la gran aportación de Arévalo fue un nuevo sujeto histórico: «Los *prisci hispani*, que combatieron contra el invasor romano, se caracterizaban ya (según una visión simplificada y tendenciosa de lo que Arévalo leía en Estrabón) por las virtudes que él considera primordiales: vigor, virilidad, sobriedad y amor a la libertad. La oposición de esos hispanos, considerados como un grupo étnico unitario, a los romanos tiene un fondo moral, según muestra bien el rechazo con que recibieron las delicias afeminadas del vino y de los baños calientes traídas por los romanos (Justino^[16])».

Pero si Arévalo y Margarit definieron los contornos de la historia de un sujeto, la España primitiva, esta carecía aún de contenido suficiente, de nombres, hechos y cronología, salvo para el caso de la mítica estirpe hispana de Hércules, que pertenecía en rigor a un «ciclo griego» y no al de los *prisci hispani*. La laguna fue colmada, en

el apogeo del *imperialismo blando* español y con un nuevo papa valenciano, Rodrigo de Borja, en el solio pontificio, por uno de los más famosos falsarios del Renacimiento, el dominico Gianni Nanni, *Annio de Viterbo* (1432-1502). Era este un espíritu hondamente conturbado por el avance otomano desde la caída de Constantinopla, que atribuía el desplome de Bizancio a la infiltración letal del platonismo en la Iglesia griega. Para Annio, Platón era sinónimo de paganismo filosófico, decadente y derrotista. De ahí su repugnancia al humanismo de sus compatriotas italianos y su correlativa admiración del antihumanismo español que encamaban Santa María, Margarit y Arévalo. Veía la única esperanza de frenar la expansión turca en los Reyes Católicos, que habían doblegado al islam en España. En 1498, siendo maestro de Sacra Theología en la corte papal de Alejandro VI, hizo imprimir en Roma una lujosa edición de sus *Commentaria super opera diversorum auctorum de antiquitatibus loquentium*, recopilación de textos desconocidos de autores de la antigüedad caldea, egipcia, griega y romana, supuestamente rescatados por el propio Annio. Entre estos —atribuidos a Manetón, Arquíloco, Megástenes, Jenofonte, etcétera, y procedentes todos de la fértil imaginación del dominico—, destacan los que endosa a la autoría del sacerdote caldeo Beroso, cuya obra, perdida por completo pero de la que Josefo había dado noticia, y de la que Annio aseguraba haber descubierto cinco libros en 1471, trataba de la genealogía de los reyes de Babilonia. La edición de los *Commentaria* fue costeada en su totalidad por el embajador castellano en Roma, Garcilaso de la Vega, padre del poeta. En la supuesta transcripción latina de la apócrifa *Defloratio* de Beroso se contiene una relación genealógica de veinticuatro reyes de la España primitiva; en realidad, una taracea de mitos ibéricos recogidos por los historiadores griegos y romanos, topónimos y etnónimos de Italia y España, leyendas bíblicas y mitología griega. La lista arranca de Túbal, hijo de Jafet, y termina con Mellícola, el Gágoris mencionado por Pompeyo Trogo, que, según este, habría enseñado a los hispanos la apicultura. Annio dedicó a Fernando el Católico el tratado del falso Beroso, intentando ganárselo con este gesto para sus confusos proyectos de cruzada contra los turcos.

Las genealogías de Annio, no solo las concernientes a España, gozaron de una amplia aceptación en la Europa del siglo XVI y persistieron hasta el XVIII en las historias y crónicas locales del Viejo Continente, más o menos enriquecidas por la fantasía de los sucesivos autores, pero también influyeron en los cronistas de Indias. En la metrópoli, el crédito que se les concedió fue general hasta la refutación de Mariana, al contrario que en Italia, Francia y los Países Bajos, donde tuvieron tempranos detractores. Prácticamente, todos los cronistas españoles del Renacimiento tiraron de ellas, desde Juan de Rihuerga, el primero en difundirlas, hasta Esteban de Garibay, pasando por Lorenzo de Padilla, Lucio Marineo Sículo, Florian Docampo o Ambrosio de Morales. Mostraron particular pujanza en la historiografía local de Valencia, Sevilla y Toledo, pero no faltaron en las crónicas de otras muchas ciudades, donde siguieron apareciendo hasta bien entrado el XIX, aunque ya desacreditadas.

Sirvieron de patrón a los apologistas de los privilegios forales vascos y navarros (Garibay, Andrés de Poza, Echave, etcétera) para la construcción de una historia mítica de los vascos como primeros pobladores de España, que no concitó críticas significativas durante la época de Felipe II y de los Austrias menores.

Fontán, ante el hecho de que Nebrija diera «entrada en sus escritos históricos a alguna de las invenciones del fraile», aduce que aquel «prestó atención a los escritos del dominico de Viterbo, sin escudriñarlos mucho, como diría Cervantes^[17]». Pero parece lógico que Nebrija viera en ellos un refuerzo de su concepción unitaria, del mismo modo que, ya en tiempos de Felipe II, Garibay los utilizara para el doble propósito de defender un fundamento prehistórico de los privilegios forales vascos y el proyecto unificador de la monarquía «compuesta» de los Habsburgo españoles, al que venía muy bien el supuesto precedente de una España primitiva unida bajo la «corona» del patriarca Túbal, un primer soberano mítico al que nadie se atrevió a negar la condición de español. Aunque el más sorprendente de los epígonos españoles de Annio fue otro falsario comparable al italiano en fantasía desbordada, el médico morisco granadino Miguel de Luna, autor de la *Historia verdadera del rey don Rodrigo*, publicada en Granada en 1492, donde se presenta a los árabes como caldeos, es decir, étnicamente emparentados con los *prisci hispani*, y obligados moralmente, por tanto, a librar a los descendientes de estos de la tiranía extranjera de los godos. Una argumentación en línea con el «descubrimiento» de los famosos libros plúmbeos del Sacromonte, operación preparada al detalle por el propio Miguel de Luna y su suegro, el también médico morisco Alonso del Castillo.

Nebrija vivió en Italia desde 1465 a 1470, como estudiante en el Colegio de San Clemente de Bolonia. Volvió a España el mismo año en que murió Rodrigo Sánchez de Arévalo, y uno después del inicio del reinado de Fernando e Isabel. Trajo con él la admiración por el Humanismo y un conocimiento excelente del latín de la Antigüedad, pero también la visión de España como incipiente potencia imperial, que ya comenzaba a ser corriente en los círculos políticos de los Estados Pontificios y las repúblicas de la Toscana, particularmente en la Florencia de los Médicis, cuyas aspiraciones al dominio de Italia y a la restauración de la República romana (un ideal paralelo al de la *restitutio Hispaniae*, aunque animado por sueños paganizantes de virtud cívica), aquel proyecto de restaurar y unir «la humilde Italia por la que murió la virgen Camila» que había alentado en las elites florentinas desde Dante a Maquiavelo, encontraba su mayor obstáculo en el imperialismo blando español, que muy pronto se endurecería. Fue, sin duda, esta visión exógena de España lo que hizo tomar conciencia al joven estudiante lebrrijano de las perspectivas que se abrían para su patria, no ya Castilla, sino España en su ánimo. Al final del siglo, tras la conquista de Granada, esta visión era ya corriente en las minorías cultas españolas, en la nobleza y el clero de los reinos castellano y aragonés, en buena parte de los de Navarra y probablemente comenzaba a calar en los estamentos plebeyos.

MITOLÓGICAS III. TOROS Y MOROS

Entre 1993 y 1995 participé en los Simposios Canetti que la *Mass und Macht Gessellschaft* celebraba anualmente en el auditorio de Urania, en Viena, bajo la dirección de John Patillo-Hess. Eran los años de las guerras de la ex Yugoslavia, y muchos de los ponentes, croatas, serbios y eslovenos, trataban de explicar el resurgir del nacionalismo étnico en los Balcanes recurriendo al pensamiento de Elías Canetti, que a mí solo me había interesado hasta entonces como una continuación de la crítica bíblica del sacrificio humano. John me invitó para que debatiera con sus amigos balcánicos, y debo decir que la experiencia resultó interesante y provechosa para mí, pero no consiguieron que produjera un solo texto sobre las «limpiezas étnicas» a partir de las teorías de Canetti. Sin embargo, escribí para el simposio de 1994 la ponencia que dio lugar a este artículo.

La mejor introducción a Canetti sería, por supuesto, la lectura directa de sus obras, pero si el posible lector, alarmado ante la pregonada dificultad de la escritura canettiana o simplemente abrumado por la perspectiva de vérselas con los libros mayores de aquel (su novela *Auto de fe*, su autobiografía en tres entregas —*La lengua absuelta*, *La antorcha al oído* y *El juego de ojos*— y su densísimo ensayo *Masa y poder*) quisiera intentar una aproximación periférica al pensamiento y a la literatura de dicho autor, debería empezar por *Custodio de la metamorfosis*, una colección de ensayos de distintos exégetas, publicada por Muchnik en 1985 y ofrecida a Canetti como homenaje en su octogésimo aniversario. En realidad, esta colección recoge solo una parte del contenido de *Hüter der Verwandlung*, que apareció meses antes bajo el sello de la editorial muniquesa Carl Hanser, aunque se enriquece con alguna aportación española. Lo curioso es que en ninguna parte del homenaje se encuentra una justificación del título. La clave del mismo hay que buscarla en otra parte: en la conferencia sobre «La profesión de escritor» pronunciada por Canetti en Múnich, en enero de 1976, y recogida en *La conciencia de las palabras* (editado en español por el Fondo de Cultura Económica en 1981).

En esa conferencia, se define al escritor como «custodio de la metamorfosis» porque solo quien escribe actualiza una de las facultades del individuo humano: ser otro, vivir una vida distinta de la propia. Según Canetti, toda verdadera literatura es *metamorfosis*, pero, al referirse a los modelos literarios antiguos, solo cita *Las metamorfosis*, de Ovidio, y la *Odisea*. Ahora bien, a pesar de que la primera haya introducido el término *metamorfosis* en la tradición occidental (y de ser la fuente de donde lo tomó Kafka, el autor favorito de Canetti), este hace del poema de Homero el fundamento de su argumentación.

Canetti no señala en la *Odisea* metamorfosis alguna en sentido estricto (la transformación de los compañeros de Odiseo en cerdos por Circe no parece interesarle). En cambio, considera como la más lograda de las metamorfosis literarias la llegada de Odiseo a su palacio de Ítaca disfrazado de viejo mendigo. Pero es evidente que este no es un caso de metamorfosis, sino de disfraz u ocultación. Canetti pondera la maestría de Homero sobre la de Ovidio. ¿Por qué? Pues, sencillamente, porque la de Odiseo es una metamorfosis obtenida mediante el recurso puramente humano a la astucia, y no por poderes divinos o sobrenaturales, como las de Ovidio. Las intervenciones de dioses o semidioses no revisten interés alguno. En sus acciones no arriesgan nada porque no tienen frente a quién arriesgarse. Son inmortales. Solo los hombres ponen la vida al tablero, se la juegan. Y la metamorfosis humana — disfraz, camuflaje, literatura— no es más que un intento de engañar a la muerte convirtiéndose en otro.

Si la metamorfosis representa la rebelión contra la necesidad de morir, la *masa* es lo que se entrega sin condiciones a la muerte. Se ha visto en las tesis expuestas en *Masa y poder* la expresión de una ideología elitista y reaccionaria (John Carey acusa a Canetti de seguir los pasos de los intelectuales modernistas que creyeron amenazada su situación de privilegio por la alfabetización extensiva y reaccionaron inventando un estereotipo sobre el que proyectar sus propios fantasmas: *las masas*). Pero *la masa* de Canetti no es *las masas* de Le Bon, Ortega o Freud. No es un producto de la modernidad. Se da en todas las culturas y en todas las épocas. Designa un riesgo constante de disolución de lo individual en los frenéticos movimientos colectivos de *huida* o de *acoso*. Sería un error, además, ver en las descripciones fenomenológicas de *Masa y poder* la escritura de un filósofo o de un científico social. Es innegable que la suma de conocimientos antropológicos o psicoanalíticos acumulados por Canetti resulta impresionante, pero está organizada según el criterio de un escritor. Canetti advierte que, si bien el escritor se documenta mediante los métodos vigentes en las disciplinas científicas, solo puede darse a entender con el procedimiento atávico de la metamorfosis. Toda la verdad que el hombre necesita encarar se encuentra ya en la primera narración de nuestra tradición cultural, el poema babilónico de *Gilgamesh*: es decir, la historia del héroe que descubre la muerte al perder a su amigo Enkidu, al que ha sacado de la condición feral del salvaje para convertirlo en un ciudadano. La ciudad, la nación, supone el reconocimiento de lo inevitable de la muerte. Oponerse a su necesidad, constituye la misión del escritor.

Tomando pie en estas ideas básicas de Canetti, traté de desplegar, en un texto literario, una visión simbólica de la nación española. Me salió un texto algo paródico, como un apéndice vergonzante de *Masa y poder*, que reproduzco seguidamente.

MITOS Y SÍMBOLOS DE MASA DE LA NACIÓN ESPAÑOLA

España llegó a ser una nación antes que cualquier otro pueblo de Europa, y en ello estriban su originalidad y sus desdichas. Su mito fundacional, la *reconquista*, se forjó durante la Edad Media, cuando los reinos cristianos disputaban a los musulmanes el dominio de la península. Fue en este largo período de expansión hacia el sur de los reinos nacidos en las montañas del norte (León, Castilla, Navarra y Aragón) cuando los cronistas cristianos desarrollaron la interpretación de la lucha contra el islam como un proceso de restauración del reino visigodo de Toledo, que había sucumbido en 711 a la invasión árabe.

Los españoles no participaron en las Cruzadas, pero interpretaron su guerra permanente contra los musulmanes de la península como una larguísima cruzada. De ella surgieron los primeros símbolos nacionales: el apóstol Santiago como caudillo del pueblo cristiano (el Santiago *Matamoros* que cabalga sobre los cuerpos de los musulmanes vencidos) y su versión secular y heroica, el Cid Campeador, protagonista principal de la épica castellana. El espíritu de Cruzada se trasladó, una vez sometidos y expulsados los moros, a la conquista de América, donde surgió una nueva épica cuyos héroes serían Hernán Cortés, Francisco Pizarro o Pedro de Valdivia, y en la que los indios ocuparían el lugar de los musulmanes. La iconografía jacobea pasó a América: en numerosas iglesias coloniales de México y Perú puede verse la efigie de Santiago a caballo, aplastando caciques indígenas. Tras la emancipación de las repúblicas americanas, los absolutistas españoles sostuvieron guerras contra los liberales, en las que aquellos se autodenominaban *cruzados* (*Los Cruzados de la Causa* es el título de una novela de Ramón María del Valle-Inclán sobre la tercera guerra carlista), y cruzada proclamaron los obispos españoles la rebelión militar contra la II República que llevó a la guerra civil de 1936-1939.

Ninguna otra nación de Europa ha sufrido tantas guerras civiles en la Edad Contemporánea. Acaso lo más característico de España sea la persistencia de su división interna. Hasta fechas todavía recientes, España fue una nación en guerra civil, lo que ha pesado decisivamente en su imaginario. No es de extrañar que los mitos nacionales hayan sido diferentes según los bandos. En el siglo XIX, los absolutistas se apropiaron del mito nacional primigenio, identificándose con los guerreros de la Reconquista, y convirtiendo a sus adversarios liberales en un avatar de los moros. Esta imagen arcaica se vio reforzada por el hecho de que los españoles siguieron combatiendo contra musulmanes hasta mucho tiempo después de concluir la Reconquista. En el siglo XVI lucharon contra los turcos en el Mediterráneo oriental y contra los moriscos rebeldes de Granada. A lo largo del XVII se enfrentaron con los corsarios argelinos que depredaban las costas del levante y del sur de la península, así como las islas Baleares. Desde mediados del siglo XIX al primer tercio del XX sostuvieron campañas militares en Marruecos contra los moros del Rif (la sublevación militar contra la II República partió de las guarniciones coloniales

acantonadas en Melilla y Ceuta). La última guerra colonial de España se libró contra los moros de Sidi-Ifni, al suroeste de Marruecos, en 1956.

El mito de la Reconquista se relaciona estrechamente con el de la pérdida de España. Según este último, que alcanzó su forma definitiva en el siglo XIII, los invasores árabes habrían contado con la ayuda de los judíos españoles y del gobernador de Ceuta, el conde don Julián, que se vengó así del rey godo Rodrigo, violador de su hija Florinda (la Cava). Pero la conquista árabe no habría sido posible sin la traición de una parte del ejército godo acaudillada por los hijos del anterior rey, Witiza —derrocado por Rodrigo— y por el obispo don Opat, que se pasaron a los árabes en la decisiva batalla del río Guadalete.

La representación imaginaria que promueve el mito nacional español es, pues, la de una *masa doble*. Dicho de otra manera, el símbolo de masa español es la guerra misma: guerra contra un enemigo que es a la vez exterior (el islam) e interior (los judíos y los traidores). El poeta Antonio Machado acuñó la expresión «las dos Españas» para referirse a la escisión endémica de los españoles en dos mitades irreconciliables, y otro poeta contemporáneo, Jaime Gil de Biedma, recogió una idea semejante en un poema que aludía a la situación del país tras la victoria de Franco en la guerra civil:

Media España ocupaba España entera
con la vulgaridad, con el desprecio
total del que es capaz, frente al vencido,
un intratable pueblo de cabreros.

Aunque en la época contemporánea los liberales y, más tarde, las izquierdas rechazaron el mito de la Reconquista como reaccionario, no dudaron en utilizarlo de forma oportunista cuando les convino. Así, en 1859, el gobierno progresista del general O'Donnell resucitó el grito tradicional de «¡Guerra al moro!» durante su intervención armada en Marruecos, justificándola así como una continuación de la Reconquista. La propaganda republicana durante la última guerra civil manipuló asimismo el sentimiento antiislámico de la población contra los generales sublevados, que habían traído con ellos miles de mercenarios marroquíes. Pero se trata de casos aislados y excepcionales. El mito nacional del progresismo español, aquel con el que se identificaron sucesivamente liberales e izquierdas, ha sido el del destierro.

Desde finales de la Edad Media, los conflictos internos de España se saldaron con el exilio forzoso de una parte de la población; en 1492, los Reyes Católicos expulsaron a los judíos; entre 1609 y 1613, Felipe III obligó a los moriscos a irse de España; en 1814, huyeron de esta los afrancesados que habían apoyado a Napoleón y a su hermano, el rey usurpador José Bonaparte; en 1823 tuvo lugar el éxodo de los liberales; en 1839, el de muchos de los absolutistas derrotados en la primera guerra carlista. Otros carlistas y republicanos se exilaron entre 1874 y 1876. Cerca de 200 000 republicanos lo hicieron al término de la última guerra civil, a lo que hay que

añadir un constante flujo de exiliados políticos bajo la dictadura de Franco. El arquetipo del destierro es la expulsión de los judíos, a la que recurrió el poeta León Felipe, exiliado en México, para simbolizar en ella el éxodo de los republicanos de 1939 y otro tanto hizo uno de los poetas más representativos de la oposición interior al franquismo, el catalán Salvador Espriú.

Reconquista y destierro son mitos que implican masas en movimiento, grandes desplazamientos de poblaciones. La Reconquista fue un proceso lento que partió de las montañas septentrionales y se desarrolló en dos fases: entre los siglos VIII y XI se limitó la repoblación del desierto estratégico del valle del Duero; la segunda, del XI al XV, exigió movimientos migratorios mucho más importantes. Los nuevos colonos cayeron sobre tierras densamente pobladas, de muchas de las cuales expulsaron a los ocupantes musulmanes (en otras los sometieron a servidumbre). Durante la primera fase, los cristianos no encontraron una población musulmana numerosa a la que imponer el exilio. El espacio que ocuparon estaba relativamente despoblado, Los colonos roturaron las tierras y se organizaron en milicias concejiles para defenderlas de las incursiones de los moros. En estos primeros siglos de la Reconquista no hubo grandes batallas. Los enfrentamientos entre cristianos y musulmanes adoptaban la forma de choques esporádicos entre *mutas* (jaurías) de guerra: desde ambos lados de una frontera mal definida se organizaban expediciones primaverales de rapiña sobre los territorios enemigos, que llevaban a cabo destacamentos irregulares de campesinos avezados a las campañas guerreras. Las conquistas de pequeñas ciudades no eran estables. Concluían muchas veces con la retirada de los vencedores y la imposición de un tributo a los vencidos. Así guerreaba el Cid Campeador, un pequeño terrateniente castellano desterrado por su rey, que arrastró tras él una numerosa banda de guerreros de fortuna con quienes combatió tanto a moros como a cristianos, poniéndose en ocasiones al servicio de emires árabes contra otros reyezuelos musulmanes. El cantar épico que celebra sus hazañas se asemeja mucho a los poemas populares serbios que, muchos siglos después, se compusieron sobre personajes como Marko Kraljevic, un *haiduk* o bandolero que mataba turcos, pero que ocasionalmente se aliaba con los pachas contra señores cristianos. Este modo de guerrear no desapareció de España ni siquiera tras la creación de los ejércitos nacionales. En la última posguerra española, los partidos de izquierda derrotados por Franco mantuvieron grupos de partisanos en zonas montañosas hasta bien entrados los años cincuenta. El guerrillero siempre contó en España con un prestigio romántico, por su feroz individualismo que le llevaba a enfrentarse con frecuencia con los mandos militares superiores. La conquista de América fue emprendida por irregulares como el Cid. Hernán Cortés, el conquistador de México, fue un proscrito, como Lope de Aguirre, el cruel aventurero de los Maraños. Y fueron *mutas de guerra* difícilmente disciplinables las que humillaron entre 1808 y 1812 al ejército de Napoleón en tierras españolas (lo que propició la extensión a otros idiomas de la palabra castellana *guerrilla*). Durante la primera mitad del XIX, las insurrecciones y

guerras civiles fueron dirigidas por jefes militares formados en la guerra contra los franceses; es decir, antiguos bandoleros y campesinos, estrategas autodidactas que reprodujeron en los conflictos armados de la época las mismas tácticas que habían aplicado contra el invasor francés. Un siglo después, durante la guerra civil de 1936 a 1939, el bando republicano combinaría —desastrosamente— la táctica convencional con principios de organización propios de la guerrilla, como la discrecionalidad en la toma de decisiones, la generalización de las milicias civiles formadas según la afinidad ideológica de los combatientes y leales, antes que a la causa republicana, a jefes surgidos de los partidos y sindicatos de la izquierda, como los anarquistas Buenaventura Durruti y Cipriano Mera o los comunistas Enrique Lister y Valentín González. Sabido es que la indisciplina derivada de ello y la hostilidad entre anarquistas y comunistas contribuyó en no escasa medida a la victoria de Franco.

De lo dicho hasta ahora se desprende la dificultad de construir en España formas nacionales estables y el carácter siempre precario de las adhesiones a símbolos oficiales que no suscitan entusiasmos unánimes. Ni la revolución, como en el caso francés, ni el ejército, como en el alemán, han sido reconocidos en España como símbolos de masa. Todas las revoluciones fracasaron y el Ejército es todavía mirado con recelo por un pueblo que sigue fascinado por las figuras románticas de guerrilleros y bandidos. ¿Existe algún símbolo que permita a los españoles reconocerse como una comunidad nacional? ¿Un símbolo nacional de masa que compendie los rasgos mínimos de una representación colectiva de la nación? Canetti cree encontrarlo en la fiesta taurina. Y, en efecto, una larga tradición de especulación intelectual sobre la misma, desde Gaspar Melchor de Jovellanos hasta Ramón Pérez de Ayala y José Ortega y Gasset avalaría su intuición, pero la fiesta taurina es mucho más variada y amplia que la modalidad considerada por Canetti: la corrida o toreo a pie.

Las primeras fiestas taurinas de que se tiene noticia son los alanceamientos medievales, antepasados de las fiestas barrocas de toros y cañas. Sin embargo, debieron de existir en la Antigüedad otros juegos y luchas más o menos ritualizadas en relación con el toro, animal que debió de tener un carácter sagrado para los iberos y celtíberos, como se infiere de las abundantes representaciones taumórficas que dejaron, tanto en utensilios de cerámica como en esculturas de piedra. Desde la Antigüedad romana se comparó la forma de la península con la de una piel de toro extendida (pero incluso alguno de los bisontes pintados en la cueva Altamira, la más rica muestra de pintura rupestre del Paleolítico en la región cantábrica, se asemeja extraordinariamente al perfil geográfico de aquella). España se parece en su configuración a un bóvido, y la persistencia del reconocimiento de esta semejanza dista de ser trivial. Octavio Paz observó que el hecho de que el perfil de México recuerde la forma de una pirámide truncada contribuyó a hacer de las pirámides sacrificiales mayas y aztecas el símbolo tácito de la nación y a establecer una pauta asimismo sacrificial en los comportamientos políticos de los mexicanos.

A los alanceamientos medievales sucedió en el XVII la fiesta de toros y cañas, elemento central en la cultura del Barroco español. Solo a los nobles participaban en este tipo de lidia, que requería jinetes armados de picas o lanzas. El toreo a pie nació en el XVIII como variante plebeya de la lidia, que se abrió así a los estamentos bajos. Desde entonces, el toreo fue una vía para escapar de la marginalidad y la miseria. El torero no es un noble. Ni siquiera, salvo en una exigua minoría de casos, un burgués. Procede del pueblo pobre. Se forma (o se formaba hasta hace pocos años) como maletilla, torero clandestino que saltaba las bardas de las dehesas para dar unos capotazos o que se arrojaba al ruedo como espontáneo para enfrentarse al toro durante algunos segundos y llamar la atención del público con su valentía. Con el tiempo, la aristocracia se sintió atraída por esta variedad baja de la fiesta, y renunció por ella al alanceamiento tradicional, que parece haber dejado solamente dos restos en el toreo contemporáneo: el rejoneador, torero a caballo que suele ser, a su vez, un rico ganadero, y el picador, al que luego me referiré. Las críticas que los ilustrados como Jovellanos vertieron en el XVIII sobre el toreo a pie insisten casi exclusivamente en un aspecto moral: era una de las causas principales de la corrupción de costumbres de la nobleza, que se mezclaba en las corridas de toros con los plebeyos y se mimetizaba con estos, adoptando su vestimenta y su lenguaje. Lo paradójico del caso es que mientras los ilustrados atacaban al toreo, la cría del toro de lidia era prácticamente el único campo en el que prosperaba la ciencia aplicada, y la organización mercantil del espectáculo taurino, el único atisbo de un capitalismo moderno.

El toro es un símbolo de masa. Su mole en movimiento se presta fácilmente a representar una masa de acoso o una masa de fuga. La única cualidad que los españoles valoran en él es su bravura. El toro que no embiste, que no acomete, es un manso, no un verdadero toro. Este simbolismo virtual se actualiza en la corrida, pero también en otras variantes de la fiesta taurina que pueden interpretarse a la luz de los mitos de la Reconquista y del destierro. Por ejemplo:

1. El toro de fuego: se trata de una costumbre característica, aunque no exclusiva, del País Vasco. En la plaza pública, llena por una multitud de mozos, se suelta un becerro en cuyas astas se han fijado dos antorchas o dos ruedas giratorias de fuegos artificiales. Al encenderse estas, el animal corre asustado en todas direcciones, siendo imposible prevenir la dirección de sus embestidas. La asociación del fuego, elemento propio de las masas de acoso, con el toro produce la dispersión de lo que antes era la masa compacta de los jóvenes. La masa estalla, se disgrega. En realidad, la masa simboliza aquí a la víctima, «que se ve atacada y muerta por todas las partes». Como también observa Canetti, la muerte por fuego se relaciona con la expulsión, con la entrega de la víctima al infierno. Estamos pues ante un símbolo de masa relacionado con el destierro. Ante la irrupción del invasor, el pueblo pierde su

cohesión y se desparrama, huyendo de la plaza que antes ocupaba, cuyo espacio simboliza el territorio de la nación.

2. El toro de Coria: aunque se celebran fiestas semejantes en otros lugares, la de Coria, en Cáceres, tiene un especial relieve histórico. Coria está en el límite meridional del antiguo reino de León, allí donde la expansión de este se vio frenada por la invasión de los almohades. Durante las fiestas patronales, se suelta un novillo por las estrechas calles de su barrio antiguo. Las salidas laterales y cantones están vallados, para evitar que el animal escape por ellos. Los mozos, apostados en los portales, se abalanzan sobre el toro a su paso y le asestan navajazos en el lomo y los flancos. El toro corre despavorido hasta llegar a un despeñadero por el que se precipita cubierto de sangre. Como se advierte, el sentido es el contrario al del caso anterior. El toro es aquí la víctima, y los mozos, al principio aislados al amparo de los portales, van integrando progresivamente una masa de acoso a medida que el animal asciende por las calles. Si el toro de fuego se relaciona con el mito del destierro, el de Coria está indudablemente emparentado con el de la Reconquista. La situación inicial reproduce simbólicamente la de los cristianos aislados en las montañas tras la invasión islámica; la final, la recuperación del territorio nacional una vez expulsado el ocupante.
3. Los encierros: los más famosos son los de las fiestas patronales de San Fermín, en Pamplona, del 7 al 14 de julio, pero no son pocos los pueblos que demandan la paternidad de esta costumbre. A primeras horas de la mañana y a la entrada de una de las calles del casco antiguo de la ciudad (la de la Estafeta) se da suelta a los toros que van a ser lidiados por la tarde. Como en el caso de Coria, los accesos laterales del trayecto han sido previamente vallados. Los mozos saltan delante de los toros y corren perseguidos por estos hasta entrar en la arena del ruedo. Una vez allí, obligan a los toros a entrar en los chiqueros o toriles, donde permanecerán encerrados hasta la corrida. El esquema de la situación cambia en el curso del encierro. Hasta llegar a la plaza, los toros constituyen una masa de acoso, y los mozos, una masa de fuga. Pero ya en el ruedo los papeles se invierten y son los hombres quienes acosan a las bestias. El encierro se relaciona así, en fases sucesivas, con los mitos del destierro y de la Reconquista. A la expulsión de los cristianos perseguidos por el invasor sucede la recuperación por aquellos del territorio nacional.

Canetti define al toro de lidia como un «animal salvaje, que no debe ser ya salvaje, pero que se vuelve salvaje para luego, precisamente por ello, condenarlo a muerte». El toro, en efecto, nunca deja de ser salvaje, pero no lo es en el sentido del león, del tigre o del bisonte. Es bravo y, por tanto, hostil al hombre, pero se cría en un ámbito controlado por el hombre, la dehesa. Pertenece por tanto al ámbito de lo doméstico

por su crianza (es ganado) y al de lo salvaje por su bravura (es una fiera). Es, en cierto sentido, exterior (porque no ha pedido su fiereza natural) e interior (por criarse en un medio cultural). Se halla, por tanto, en condiciones de representar al enemigo ancestral en sus dos dimensiones: invasor externo y traidor interno.

De modo análogo, Canetti ve una dualidad en el toreo (híbrido, según él, de la arena romana y del torneo medieval) y en el torero, que es, a su juicio, un «hidalgo caballero». Para los españoles, esta expresión es antitética: se es hidalgo o se es caballero; ser ambas cosas a la vez es imposible. O, más exactamente, solo es posible si uno ha enloquecido. Don Quijote es un hidalgo que, en su delirio, se cree caballero. Pero, como sostenía Ortega, nunca hubo un auténtico feudalismo español. La distancia social entre el caballero, el hidalgo y el plebeyo era muy corta. En la primera novela española, *La vida de Lázaro de Tormes*, el protagonista, un criado, mantiene a su amo, un hidalgo aún más pobre que él. Ortega concluía que la debilidad del feudalismo español y el sentimiento igualitario de los españoles no son algo de lo que España pueda enorgullecerse, porque privaron a la sociedad de minorías egregias e impidieron la consolidación de una forma nacional.

El torero encarna el ideal igualitario. Es un hombre del pueblo. Su traje, el traje de luces, reproduce, con algunas modificaciones y adornos fantasiosos, la indumentaria de los majos madrileños del siglo XVIII, representados en las pinturas de Goya. El capote con el que cita al toro descende de la prenda más típica de los varones españoles de los estamentos populares de esa época, la capa o manto. Un viejo refrán que Cervantes recoge en el prólogo de la primera parte del *Quijote* reza *Debajo de mi manto al rey mato*, lo que expresa una radical pretensión igualitaria: hago lo que quiero debajo de mi capa, donde soy tanto o más que el rey. Esta ecuación entre libre albedrío e igualitarismo procede del estoicismo católico y deriva en una suerte de anarquismo quietista, como intuyera Unamuno. En última instancia, el español se ve como un alma separada de las demás y solitaria ante Dios. No se distingue por sus virtudes sociales.

El español se siente solo ante Dios, como el torero ante el toro. La única institución que ha conseguido aglutinar a una masa siempre propensa al estallido ha sido la Iglesia. Con acierto, Américo Castro afirmó que la historia de los españoles es la de una creencia y una sensibilidad religiosa. Para disciplinar a un pueblo anárquico e individualista, la Iglesia católica recurrió a una religiosidad gregaria. Si el luteranismo redujo la religión a un asunto privado entre el alma y Dios, a la Iglesia contrarreformista le preocupó especialmente la piedad colectiva y pública. Es significativo que fuera un español el fundador de la más disciplinada y militar de las órdenes religiosas, creada en un momento en que las empresas guerreras de la Corona española en Europa fracasaban a causa de los frecuentes amotinamientos de las tropas mal pagadas. La religiosidad española desborda el templo y se vuelca en el espacio público. La ceremonia central del catolicismo hispano es la procesión, a la que los españoles conceden mayor importancia que a la propia misa.

La religión popular española es coercitiva, Hubo tiempos en que todo el mundo estaba obligado a participar en la procesión. Quien se quedaba en casa sin una excusa convincente corría el riesgo de ser denunciado a la Inquisición como hereje o judaizante. En nuestros días, algunas procesiones conservan ese carácter cuasiobligatorio y está muy mal visto evadirse de ellas. En la Semana Santa de Sevilla, una gran parte de la población masculina, organizada en cofradías de penitentes, participa en las procesiones. Las cofradías salen de los distintos templos de la ciudad precediendo a los pasos (imágenes en madera de la Virgen o de Jesús llevadas en andas ricamente engalanadas, con profusión de flores y lamparillas). Los penitentes desfilan vistiendo un hábito con los colores de su cofradía y cubriendo el rostro con una capucha terminada en un capirote. Bajo los faldones de las andas se apiñan los costaleros, que cargan sobre sus hombros el peso de aquellas. Tanto sus rostros como los de los penitentes son invisibles para el público que llena las aceras para ver pasar la procesión. Las cofradías, entre las que se desarrolla una fuerte rivalidad en cuanto al lujo de sus pasos respectivos, la destreza de sus costaleros, etcétera, encuadran gentes de toda condición social, aunque en su origen solo estaban abiertas a ciertos estamentos o gremios. Con las procesiones, la Iglesia del Barroco logró imponer su propio símbolo de masa a una sociedad inestable y centrífuga. Las diferencias individuales desaparecen bajo las capuchas y hábitos, haciendo posible un trance colectivo igualitario que suprime las distancias sociales. Por otra parte, lo sagrado y lo profano se funden. La procesión supone una irrupción de la Iglesia en el espacio público y, simbólicamente, un encuentro de la historia de la salvación con la historia secular. El penitente se ve a sí mismo como parte de una *masa lenta* que avanza con parsimonia hacia su destino trascendente. Ninguna otra ceremonia secular, ni siquiera la fiesta taurina, tiene la fuerza integradora de la procesión. Aún hoy reúne gentes de toda condición social y de ideologías políticas muy distintas, no siendo rara la presencia de agnósticos. Es costumbre que en ellas tomen parte incluso presidiarios indultados. Sin embargo, aunque constituye una *masa lenta*, la procesión parte de una pluralidad de puntos de partida antes de formar una unidad en el centro de la ciudad, desde donde vuelve a dividirse en los trayectos de regreso a los distintos templos.

La procesión y la fiesta taurina son, pues, los símbolos de masa más visibles de la nación española. Pero mientras la primera enfatiza la cohesión gregaria y el anonimato, la fiesta taurina por excelencia, la corrida, promueve una socialización del individualismo anárquico. El torero actúa como el guerrillero contra los ejércitos regulares. El grupo del torero y sus subalternos recibe el nombre de *cuadrilla*, el mismo con el que se designaba a las partidas de bandoleros y a los cuerpos armados encargados de perseguirlos, las cuadrillas de la Santa Hermandad. Muchos de los guerrilleros que combatieron a las tropas napoleónicas habían sido bandoleros o *cuadrilleros*. El guerrillero *torea* al ejército enemigo. Sus partidas lo acosan desde distintos puntos, como hacen con el toro los *peones* en el *primer tercio* de la corrida,

y lo atacan en rápidas y arriesgadas incursiones para debilitarlo, procediendo como los *banderilleros*. El *picador* que, montado en un caballo de mala traza, castiga la cerviz del animal con su pica, podría tomarse como un reliquia del alanceamiento antiguo, pero, a diferencia del jinete noble, el picador no se mueve. Es un falso jinete, y su caballejo, una falsa montura. En realidad, emparenta con la figura arquetípica de los proto-guerrilleros, es decir, como los *resistentes* que, refugiados en las montañas, hostigan desde allí a los invasores antes de la formación misma de las guerrillas. La Reconquista habría comenzado, según el mito, cuando un puñado de fugitivos godos detuvieron el avance de los árabes en las montañas asturianas, supliendo su debilidad y la escasez de su número con la ventaja que les daba su situación en las peñas de Covadonga. El picador simboliza, por tanto, al resistente que castiga al invasor desde una eminencia del terreno.

Con todo, es en el último tercio de la corrida, en el tercio de muerte, cuando se manifiesta más a las claras el parentesco entre el matador y el guerrillero. Armado de su muleta y de su estoque, el torero lleva al toro, previamente castigado, hacia la zona de la arena más propicia para matarlo. Es inevitable reparar la analogía de sus pases con los desplazamientos tácticos que la guerrilla utiliza como señuelo para atraer al ejército invasor hacia la emboscada. No por casualidad la muleta recibe también el nombre de *engaño*. Y no por azar hizo Merimée en su *Carmen* rivales a un soldado francés y a un matador español, intuyendo seguramente la íntima relación entre la lidia y la guerra.

El primer pintor español que representó en sus lienzos a las masas fue Goya. Su famoso óleo de la insurrección del pueblo madrileño, el 2 de mayo de 1808, contra el ejército francés muestra una multitud formada quizá por los mismos majos que años atrás pintara en sus idílicos cartones para la Real Fábrica de Tapices, y que en la escena del motín acometen con sus navajas a los jinetes mamelucos de las fuerzas invasoras. Los trajes ceñidos de los insurrectos se parecen mucho a los de los toreros actuales. Es interesante observar que, pese a su innegable verismo histórico, el cuadro reproduce una escena intemporal del mito de la reconquista: la masa doble en su figuración primigenia de cristianos contra moros (los mamelucos eran musulmanes). Por otra parte, el grupo de los seis jinetes acribillados en sus cuerpos y en los de sus monturas por los rebeldes forman una especie de toro a lo Arcimboldo, coronado a manera de astas por la cimitarra de un mameluco y el sable de un oficial francés. Añádase a esto que Goya realizó una serie de grabados sobre la guerra contra Napoleón y otra sobre la tauromaquia, entre los cuales no es difícil establecer correspondencias simbólicas. Al propio Goya le tocó vivir el retorno de los mitos nacionales de la *reconquista* y del *destierro*. Presenció los desastres de la guerra y tuvo que exilarse él mismo a causa de las acusaciones de afrancesamiento que se le dirigieron. Murió, por cierto, en una de las pocas ciudades taurófilas de Francia, Burdeos.

El otro gran pintor taurino español, Picasso, mezcló los temas tauromáquicos y bélicos en la más famosa de sus obras, el *Guernica*. Un toro enfurecido domina la escena como símbolo del bombardeo de la aviación alemana sobre la villa vasca. Durante la última guerra civil, los dos bandos hicieron uso en su propaganda de motivos taurinos. Se habló de cautivos republicanos y de curas toreados en uno y otro bando, y asesinados en los ruedos con bayonetas o cuchillos a modo de estoque. Luis García Berlanga realizó una película sobre la Guerra Civil, *La vaquilla*, en que el motivo simbólico central está tomado del toreo: durante los combates en el frente de Aragón, una vaca se interna entre las trincheras de los dos ejércitos. Republicanos y nacionales saltan desde sus trincheras a la tierra de nadie, que se transforma en un ruedo donde los hambrientos soldados de ambos bandos intentan atraer al animal hacia sus respectivas líneas.

El ingrediente común a las procesiones y a las fiestas taurinas es la sangre. Más allá de la oposición entre símbolos religiosos y profanos, la efusión de sangre constituye el motivo simbólico primigenio de la nación española (y sospecho que de toda nación). En las procesiones, la sangre fluye de las frentes y espaldas de los cristos flagelados y coronados de espinas, y de los corazones apuñalados de las vírgenes. Sangran también los pies descalzos de los penitentes. Quedan aún en España procesiones de flagelantes, que fueron muy frecuentes en otros tiempos. En el pueblo riojano de San Vicente de la Sonsierra, los penitentes golpean sin cesar sus espaldas desnudas con pesadas madejas de hilo durante la procesión del Viernes Santo. Al final de la misma, se sajan unos a otros con cristales cortantes las tumefacciones producidas por los golpes. La sangre que brota del lomo del toro o de la espalda del penitente es símbolo de una masa de fuga. En el fondo, los españoles siempre han pensado que no hay mal que no se cure con una buena sangría. Todo líder iluminado se ha imaginado como un cirujano dispuesto a punzar las venas de la patria y dejar correr su sangre enferma. Muchos son los que han invocado irresponsablemente a un «cirujano de hierro» capaz de aplicar a España remedios drásticos y sangrientos. La desdichada expresión se debe a Joaquín Costa, inspirador de la corriente nacionalista conocida como «regeneracionismo». Pero más gráfico y verista resultó Pío Baroja (que, por cierto, era médico) cuando comparó la situación política de la II República con un absceso que solo podría ser sajado con el espadón de un militar. Cervantes, hijo de un cirujano, trató este símbolo de la sangre con una magnífica y desolada ironía al hacer que Don Quijote se cubriera la turbada cabeza con el preciado yelmo de Mambrino, que no era en realidad sino una bacía, el recipiente que los barberos-cirujanos empleaban en sus sangrías. Como símbolo de España no hay otro más feroz que la siniestra sintaxis de una testuz calenturienta con un cáliz o grial bufo, destinado a recoger sangre corrompida.

La nación española, dicen algunos, es pobre en símbolos, y dicha pobreza denotaría una cohesión débil. En España, según esta tesis, no se habría dado una auténtica nacionalización de las masas. Ahora bien, tal pobreza se revelaría engañosa

si buscásemos los verdaderos símbolos de la nación en otras partes que en aquellas (himnos, banderas, monumentos a los héroes y a los caídos en las guerras) donde los rastreó George Mosse —*The Nationalization of the Masses* (New York, 1970)— para el caso alemán, modelo más o menos explícito de los posteriores estudios sobre la formación de los nacionalismos de masas. El ensayo fundamental de Canetti, *Masa y poder*, sugiere otra vía de aproximación a los imaginarios nacionales, que puede ser más fecunda para el caso de España, situándonos reflexivamente ante epifanías simbólicas que tendemos a ignorar de tan conocidas como nos resultan. No salpican el paisaje español réplicas modernas de mausoleos de los reyes bárbaros, como el de Teodorico en Rávena, ni colosales esculturas como las de Arminio o Vercingétorix. No encontramos en la plaza mayor de cada aldea un monumento a los caídos en una Gran Guerra en la que los españoles no participaron. Pero no podemos viajar gran trecho por las carreteras de nuestro país sin ver recortarse sobre el horizonte la silueta publicitaria del toro, y no hay población de medianas o menos que medianas dimensiones que carezca de un coso taurino, por modesto que sea, o que no incluya entre sus festejos alguno relacionado con toros, novillos o becerros. Ahí están, como lo vio Canetti, los símbolos de masa de la nación española: nacidos de una guerra contra un invasor y devenidos emblemas de una guerra civil constitutiva y desdichadamente inacabable.

EL AMANTE LIBERAL

¿Existe acaso en la obra de Cervantes y, más en concreto, en el *Quijote*, que la imaginación liberal (Unamuno, Ortega, Madariaga, Castro...) consideraba nuestra *biblia nacional*, una determinada concepción de España? Así parecía creerlo Julián Marías a las puertas del siglo XXI, cuando afirmaba que aquel

... habla de muy diversas porciones de España, al hilo de las andanzas de sus personajes; está lleno de simpatía por las varias regiones españolas y las colma de elogios; aparecen en sus libros castellanos, andaluces, vascos, catalanes, aragoneses, valencianos; no se siente distinto de ellos, no hay conciencia de castellanía exclusiva; no hay ni asomo de que Cervantes se sienta extraño ante ninguna porción de España. Hay una fraternidad general y espontánea en la obra entera de Cervantes, reflejo de lo que había sido la génesis de España durante la Edad Media y parte de la Moderna: Cervantes escribe cuando la unidad de España está consolidada desde más de un siglo antes^[1].

Sin embargo, Cervantes vivió y escribió en una época en que esa unidad tan lenta y dolorosamente construida comenzaba a resquebrajarse. No se equivocó Ortega al afirmar, en *España invertebrada*, que, concluido el ciclo incorporativo imperial, «de 1580 hasta el día, cuanto en España acontece es decadencia y desintegración^[2]», siendo el primer síntoma de tal proceso disgregativo la eclosión, ya bajo el reinado de Felipe II, de particularismos estamentales y territoriales (e incluso de particularismos estamentales fuertemente territorializados) que no solo afectarían a los grandes espacios trasatlánticos, sino al cogollo peninsular del imperio. Cervantes, como muchos de sus contemporáneos, no pudo menos que percibirlos, pero no buscó remediarlos excitando el castellanocentrismo ni postulando —él, que era a la vez castellano, soldado e hijo de cirujano— una cirugía de hierro para tratar los abscesos particularistas, al contrario de lo que más tarde haría Quevedo. Como el liberal que ya era antes del liberalismo, confió en que, al mostrar en el espejo de la ficción los dislates ridículos del espíritu de campanario, los españoles de su tiempo sabrían reconocerse en ellos y enmendarían libremente sus conductas.

Para el Cervantes hondamente español, tocado por el erasmismo y el neoplatonismo, solo el amor puede mantener unidos a los pueblos. Un amor que implica la mutua comprensión por encima de barreras regionales e idiomáticas, sobre la base de una morada y de una historia compartida. Entronca así con una tradición vagamente aristotélica que había visto en el clima y en el medio natural las bases de una relativa unidad psicológica y moral de los españoles, una tradición que se habría plasmado, por ejemplo, en una de las abundantes metáforas médicas del amor cortés que pueblan la poesía de Ausiàs March, cuñado de aquel Joanot Martorell cuyo *Tirant lo Blanc* Cervantes admiró tanto:

*Lo viscaí que es troba en Alemany,
Paralitic, que no pot señalar,
Si és malalt, remei no li pot dar
Metge del mon si doncs no es d'Espanya,
Qui del seu mal haurà mes coneixença
I entendrà millor sa qualitat:
A tal son jo, en estrany lloc posat,
Que altre sens vós ja no em pot dar valença^[3].*

Ausiàs March recogía una creencia vulgar muy difundida en su tiempo (primera mitad del siglo xv) sobre la fabulosa capacidad de comprensión preverbal entre los españoles. Plantea así, deliberadamente, un caso extremo: el de un vizcaíno (es decir, un vasco) al que hay que suponer ignorante de otra lengua que no sea su vernáculo, y además paralítico, lo que le priva de todo recurso a la gestualidad. Los españoles, por cierto, desconfiaban del valor universal de los gestos: recuérdese lo que pasó entre griegos y romanos, según el arcipreste de Hita, cuando estos pidieron a aquellos sus leyes. La empatía entre médico y enfermo se establece en medio de la quietud y el silencio, sin lenguaje, como una forma de milagroso reconocimiento fraternal entre dos españoles que se encuentran *en estrany lloc* (Alemania), y, aunque el ejemplo parezca inverosímil por hiperbólico, su sentido no puede ser más claro.

Se trata, efectivamente, de una metáfora del amor patrio que el gran poeta valenciano traslada, en dos escuetos versos, al plano del amor entre él mismo y la amada ausente (el *amor de lonh* de los trovadores provenzales). Aunque se pueda buscar una explicación razonablemente naturalista al improbable caso del vizcaíno y el médico (quizá a partir de una afinidad en la complejión o distribución humoral, debida a idéntica influencia del clima y de las constelaciones —lo que facilitaría una aplicación laxa del principio *similia a similibus curantur*—), nos hallaríamos, al cabo, ante una petición de principio, porque, si el médico descubre una similitud oculta entre el enfermo y él mismo, lo hace desde la intuición afectiva (que hoy algunos llamarían *saber emocional*) de un nexo preexistente entre ambos. Y Cervantes creía en la existencia de ese nexo, no por haberlo descubierto gracias a su genio, sino porque era lo mismo en lo que habían creído los españoles y habían argumentado médicos, historiadores y poetas, desde hacía al menos dos siglos.

Ahora bien, a Cervantes, la creencia en la unidad no le estorbaba la percepción de lo diverso. Lo que pasa es que consideraba la diversidad como algo puramente adjetivo. Marías observa que, habiéndose consolidado la unidad de España a lo largo del siglo xvi, «en otros países europeos esto no era así y persistían relaciones de extranjería dentro de los territorios nacionales. Ahora hay gentes que pretenden presentar España como un *mosaico*, pero la realidad es literalmente la contraria, y los escritos cervantinos lo muestran sin proponérselo^[4]». Por las páginas de estos, en efecto, desfilan castellanos, catalanes, valencianos, aragoneses, vascos, murcianos y

gallegos con idéntica prosopopeya española, pero no estoy seguro de que Cervantes no se *propusiera* mostrar lo engañoso de esta apariencia de mosaico o calidoscopio. Una vez, al menos, intentó hacerlo, con prodigiosa ironía y en diálogo con la larguísima tradición de las *laudes Hispaniae* o alabanzas de España, procedente de la Baja Antigüedad. Me refiero al párrafo final de la descripción quijotesca de los ejércitos con que se abre la aventura de los rebaños:

En estotro escuadrón vienen los que beben las corrientes cristalinas del olivífero Betis; los que tersan y pulen sus rostros con el licor del siempre rico y dorado Tajo; los que gozan las provechosas aguas del divino Genil; los que pisan los tartesios campos, de pastos abundantes; los que se alegran en los elíseos jerezanos prados; los manchegos, ricos y adornados de rubias espigas; los de hierro vestidos, reliquias de la antigua sangre goda; los que en Pisuerga se bañan, famoso por la mansedumbre de su corriente; los que su ganado apacientan en las estendidas dehesas del tortuoso Guadiana, celebrado por su escondido curso; los que tiemblan con el frío del silvoso Pirineo y con los blancos copos del levantado Apenino; finalmente, cuantos todos la Europa en sí contiene y encierra^[5].

Como dice Martín de Riquer, «a nadie le puede caber la menor duda de que todo esto está escrito en broma^[6]». La tradición literaria aquí parodiada es, por otra parte, amplísima. Riquer menciona, en primer lugar, la *Ylíada romance* u *Omero romanizado*, de Juan de Mena, en cuya dedicatoria se enumeran ampulosamente los pueblos cuyos embajadores acuden a rendir pleitesía a Juan II de Castilla. También se remedan jocosamente algunos pasajes de *La Arcadia* de Lope de Vega, obra que es objeto de contrahechuras burlescas en distintos lugares del *Quijote*: trae, en fin, Riquer sendos episodios de *El Caballero del Febo* y de *Palmerín de Inglaterra*, que contienen también listas floridas de ejércitos y castillos.

Obviamente, todos estos libros y muchos otros debieron de comparecer en la imaginación de Cervantes (o en su memoria, lo que viene a ser lo mismo) cuando escribió las líneas antecitadas. ¿En broma? Sí, desde luego, pero también en serio. Cervantes remite a dos modelos primordiales: las ya mencionadas *laudes* isidorianas y alfonsíes, y el catálogo de las naves aqueas en el Canto Segundo de la *Ilíada* (versos 494 a 760). Nótese que Cervantes no hace distinciones estamentales ni de casta entre las gentes de España. Solo los vizcaínos, aludidos mediante una paráfrasis («los de hierro vestidos») son calificados como «reliquias antiguas de la sangre goda», pero aquí no se aparta Cervantes un punto de las convenciones de la historiografía de su tiempo, todavía unitaria en su concepción del país, y cuyo canon había definido en fechas muy recientes la *Historia de España*, de Juan de Mariana. Una de tales convenciones hacía de las gentes de la región vasco-cántabra, donde abundaba el hierro, descendientes de los godos que se refugiaron en las montañas del norte tras la derrota de don Rodrigo por los árabes. Y esta caracterización gótica de vizcaínos o cántabros (pues ambos etnónimos eran equivalentes en tiempos de Cervantes) va a contrapelo de la nueva historia particularista vizcaína del XVI (Garibay, Zaldibia, Poza), que separaba a los vascos de los godos y les daba una ascendencia protohistórica y bíblica (los caldeos de Túbal, hijo de Jafet).

Todos los españoles son iguales en su (in)definición étnica, con la excepción de vascos y cántabros, a los que se asigna un rasgo genealógico que solo denotaría un nexo con la España visigótica. Lo que introduce diversidad no es la historia, sino la geografía. Como en las *laudes*, España es una tierra surcada de ríos (Betis, Tajo, Genil, Pisuerga, Guadiana...), con tierras feraces en pastos y cereales, rica en toda clase de ganados. En el indiferenciado rebaño de carneros, don Quijote levanta el mapa de la morada común.

Pero ¿por qué el modelo homérico? Como es sabido, a Homero, el catálogo de las naves le permitió desplegar un abigarrado inventario de los pueblos de la Grecia arcaica, que instauraría una pauta para historiadores y poetas (la seguiría, por supuesto, Heródoto): un panorama de la Hélade, descrita, esta sí, como un mosaico de pueblos distintos con sus correspondientes dinastías de *basileos*:

Decidme ahora, Musas que habitáis las moradas del Olimpo (pues vosotras sois diosas y en todo estáis presentes y todo lo sabéis, en tanto que nosotros solamente rumor oímos y nada sabemos), quiénes los generales y los jefes de los dánaos eran. La multitud contar yo no podría ni tampoco nombrarla aunque tuviera diez lenguas y diez bocas y voz inquebrantable y en el pecho tuviera yo de bronce los pulmones, si las musas que habitan el Olimpo, de Zeus portaégida las hijas, no hubieran recordado cuántos fueron los que bajo los muros de Ilión llegaron. Pero sí he de decir de los comandantes que fueron de las naves y las naves de la primera a la última de ellas. De los beocios eran comandantes Penéleo y Leito, Arcesilao, Proénor y Clonio, y los que Hiria habitaban y Áulide pedregosa, Esqueno, Escolio y Eteono de muchos espolones, Tespia, Graya y la ancha Micaleso; y quienes a ambos lados habitaban de Harma y de Ilesio y de Eritras; y los que ocupaban Eleón e Hila y Peteón y Ocalea y Medeón, ciudad bien asentada, y Copas y Eutresis, y Tisba la ciudad rica en palomas; y los que Coronea y la herbosa Haliarto y Platea ocupaban; y los que habitaban Glisante y los que Tebas inferior ocupaban, ciudad bien asentada, y los de Onquesto, la sagrada ciudad, de Poseidón espléndida floresta; y los que habitaban la ciudad de Ama en viñedos abundante, y los que Midia y Nisia muy divina, y Antedón, al extremo, ocupaban [etcétera]^[7].

Cervantes sabía que un modelo como este habría sido apropiado para describir la España medieval y acaso la mayor parte de los países europeos de su propia época, donde la unidad nacional, como afirmaba Marías, estaba aún lejos de haber sido realizada. Pero resultaba absurdo pensar siquiera en aplicarlo a la España de Felipe III. ¿Por qué, entonces, recurrió a él?

En realidad, Cervantes no fue el primero en echar mano del modelo homérico para referirse a España. Ya lo había hecho así Fray Luis de León en su *Profecía del Tajo*, cuyo asunto era, precisamente, la leyenda más conocida sobre la causa de la *pérdida de España*:

Llamas, dolores, guerras,
Muertes, asolamientos, fieros males
Entre los brazos cierras;
Trabajos inmortales
A ti y a tus vasallos naturales:

A los que en Constantina
Rompen el fértil llano, a los que baña,
El Ebro, a la vecina
Sansueña, a Lusitania,
A toda la espaciosa y triste España^[8].

Quien habla en el poema es el río Tajo, que dirige al rey Rodrigo una ominosa admonición. Es decir, no el río fluyente, sino su alegoría. Los lectores de la época de Fray Luis se la representarían como un coloso barbado, semejante a los que se alzaban por entonces en las fuentes públicas urbanas, simbolizando los ríos de los que se abastecían. ¿Qué está haciendo Rodrigo en el momento en que el Tajo, enfurecido, se levanta para hablarle? Los tres primeros versos del poema ya nos han notificado sucintamente a qué actividad se dedicaba el rey:

Folgaba el rey Rodrigo
Con la hermosa Cava en la ribera
Del Tajo, sin testigo^[9].

Dicho de otro modo, Rodrigo es interpelado por la divinidad fluvial —el único testigo de la escena— mientras perpetra el crimen por el que España toda va a perderse a manos de los árabes. Lo que el rey encierra entre sus brazos, el cuerpo de la Cava, es a la vez esas llamas, dolores, guerras, muertes, asolamientos, fieros males y trabajos del inminente futuro. En rigor, España ya se ha perdido en el momento en que el río se levanta y comienza a reprender al rey. El castigo está implícito en el pecado, y por eso, en el discurso del Tajo, la unidad del reino visigótico puede descomponerse ya en una enumeración analítica de fragmentos, como lo hace Fray Luis. La unidad primitiva, mítica, desaparece para ser sustituida por un mosaico del que solo unas pocas teselas se mencionan: las suficientes para sugerir a la imaginación melancólica el objeto perdido, la «espaciosa y triste España», que asoma en el último verso de la serie como nombre de la totalidad que ya ha estallado y como ideal a restituir (a «reconquistar»). Fray Luis, que escribe desde el ápice o culminación del «proceso incorporativo» del que hablaría siglos después Ortega, es decir, que escribe desde la unidad nacional ya restaurada y aparentemente segura, expone el hecho histórico con el lenguaje del mito: la *pérdida de España* (o sea, del reino visigodo de Toledo), la fragmentación de la antigua unidad (los reinos medievales) y la reunificación simbolizada por el nombre final, *España* (como

equivalente a la nueva criatura política, la monarquía católica alumbrada por Isabel I y Fernando V y consolidada por sus sucesores). Los nombres geográficos que utiliza Fray Luis definen la totalidad del territorio peninsular desde los cuatro puntos cardinales: Constantina (el Sur), el Ebro (el Norte), Lusitania o Lusitania (el Oeste) y Sansueña (el Este). Pero Sansueña —que equivale a Zaragoza, «vecina» al Ebro— es un topónimo del mundo de la fantasía caballeresca, tomado del romancero del ciclo carolingio y del *Amadís*, y proyectado desde el mundo literario irreal sobre el discurso de la Historia.

La técnica de Cervantes es precisamente la inversa. El fragmento citado del *Quijote* se inscribe en una descripción más amplia, que es un pastiche caballeresco con resonancias homéricas. El efecto que así se consigue es una *des-realización* de la Historia. Los nombres geográficos referidos a ejércitos son meros fantasmas, *membra disjecta* de un cuerpo que ya no existe, porque carece de nombre que lo unifique, y cuando lo buscamos, al contrario que en el poema de Fray Luis, donde el nombre de España funciona como lenitivo de la angustia producida por la fantasía del descuartizamiento, encontramos en su lugar una fuga del sentido («Y [los que tiemblan] con los blancos copos del levantado Apenino; finalmente, cuantos toda la Europa en sí contiene y encierra») que busca producir en el lector (español) una decepción irónica. No hay ascenso desde los fragmentos a la unidad, sino remisión de los mismos a un conjunto más amplio de miembros repartidos: la Europa inconclusa donde, como dice Marías, «persistían relaciones de extranjería dentro de los territorios que hoy llamamos nacionales».

Si Cervantes siguió a su manera el modelo homérico, fue porque intuyó la desagregación particularista (que treinta años después, en tiempos de Olivares, encararía Quevedo con retórica belicista e intolerante) de aquella España del Quinientos, la de Fray Luis, acaso idealizada por el antiguo soldado de Urbina, pero en la que, por cierto tiempo al menos, había conseguido arraigar —a través de la utopía pastoril y del teatro navideño, y gracias a la levadura erasmista— la esperanza de una palingénesis nacional basada en el amor y la compasión.

Entre las parodias del catálogo homérico posteriores a Cervantes, hay una que no me resisto a citar, porque está inspirada en el *Quijote* mismo. Me refiero a la descripción, no ya de los ejércitos de Irlanda, sino de sus ganados, en el *Ulises* de James Joyce, que invierte la visión del caballero de la Mancha para devolverla a los términos de una visión empírica, con la intención de dismantelar las imágenes gloriosas y heroicas del pasado irlandés que habían difundido la literatura y el teatro nacionalistas. En los rebaños, don Quijote ve ejércitos. En los ejércitos de los dramas épicos de Yeats, esto es lo que ve Stephen Dedalus:

Y por aquel camino dirigían sus pasos innumerables rebaños de julos clarinados y ovejas de cría y carneros esquilados y corderos y gansos silvestres y novillos medio cebados y yeguas alborotadoras y terneras descornadas y ganado de pelo largo y ovejas de reserva y los rozagantes novillos cebados de Cuñe y animales de engorde y marranos capados y cochinos de matanza y las distintas y diferentes variedades de ganado porcino en alto grado distinguido y vaquillas de Angus y toros descornados de pura

raza junto con vacas lecheras y toros premiados en concursos: y continuamente se oye un ruido de pisadas, un cacareo, alboroto, mugido, bramido, estruendo, rezongo, mordisqueo, un rumiar de ovejas y cerdos y ganado de cansinas pezuñas desde los pastizales de Lusk y Rush y Carrickmines y desde las torrenteras de los valles del Thomond, desde las cimas del M'Gilliccudy el inaccesible y desde el señorial Shannon el insondable, y desde los suaves declives del terruño de la raza de Kiar, las ubres dilatadas por la superabundancia de leche y cubiertas de manteca y cuajadas de queso y tinacos de granja y faldillas y pescuezos de corderos y celemines de grano y huevos oblongos a cientos, de varios tamaños y colores, desde el ágata al pardo^[10].

«Homérico», como diría el viejo cochero de Innisfree.

EL QUIJOTE EN EL DISCURSO DE LA ESPAÑA PRIMITIVA

El concepto de *discurso* que aquí se emplea difiere de la acepción usual de este término en la crítica cervantina (como cuando se habla en ella del «discurso de la Edad de Oro», por ejemplo). Siguiendo a Jan Assmann, entiendo por *discurso* «una concatenación de textos que se basan unos en otros y se ocupan de un mismo asunto^[1]». Intentaré mostrar que el Prólogo del *Quijote* participa de uno de estos discursos intertextuales o pluritextuales, el que llamo «discurso de la España primitiva», y que dicho discurso, a lo largo de la novela, permanece en el plano de lo implícito, a excepción de algunos pasajes en que rasga la superficie textual y aflora por breve espacio, dejando tras de sí huellas y testimonios de su trayectoria. Consideraré tales huellas como indicios o trazas de un sentido que los trasciende y puede ser reconstruido como una hipótesis hermenéutica.

Esta hipótesis tendría tanto que ver con el discurso de la España primitiva como con la existencia de un *Quijote* primitivo. Parto de un consenso mayoritario en la crítica según el cual la composición de la primera parte del *Quijote* pasó por dos etapas. En la primera, Cervantes habría escrito una narración breve en seis capítulos (una *novella*, como las de sus *Novelas Ejemplares*) sobre un hidalgo que, trastornado por la lectura de libros de caballerías, emprende una carrera de caballero andante que concluye, al poco de iniciada, cuando un compasivo vecino de su aldea lo devuelve a esta, donde se restablece de la paliza recibida en su última aventura, mientras el cura y el barbero del pueblo, sus amigos, expurgan su biblioteca.

Insatisfecho con el resultado, Cervantes habría dejado reposar el manuscrito de la *novella*, para más tarde, y quizá a instancias de su editor, escribir a partir de ella la primera parte del *Quijote*, con el Prólogo y la poco original dedicatoria. Amplió la *novella* primitiva con dos capítulos de transición, en el segundo de los cuales (octavo de la primera parte) interrumpe abruptamente el relato de la aventura de don Quijote y el escudero vizcaíno, para finalizarla en el noveno no sin antes haber introducido en la narración la figura del cronista moro Cide Hamete Benengeli.

Algo en ello recuerda el proceso de composición de *La Celestina*. Fernando de Rojas partió también de un texto primitivo (el Primer auto), quizá de un autor diferente, para componer su mucho más amplia *Tragicomedia*. Así como la intención del primer autor no era la misma que la de Rojas, la *intentio auctoris* de Cervantes en la *novella* no fue la que guio la escritura de la novela, aunque no fuera más que por la distancia temporal entre la composición de una y otra. La *différance* deviene *différence*. Con la intención cambia también el sentido, pero, por otra parte, los textos primitivos adquieren un sentido distinto del que tenían como textos aislados al

integrarse en las nuevas totalidades. Como observó Lázaro Carreter respecto a la estructura del *Lazarillo*, las facecias folklóricas que sirvieron al autor de materia prima, una vez subordinadas a lo que podría llamarse el «discurso de la vida» del pícaro, perdieron su independencia y adquirieron un sentido nuevo como «experiencias» que modificaban el carácter, el saber y la moral del protagonista^[2]. La totalidad transforma el sentido de los microrrelatos que incorpora. Además, la novela es un género que fía su sentido a los desenlaces, es decir, a la muerte física o simbólica del protagonista (siempre, un final de la vida en la novela). La *novella* del hidalgo no tiene ya sentido independiente de la primera parte del Quijote, que, a su vez, perdió su autonomía cuando apareció la segunda parte.

La *intentio auctoris* y el sentido del texto son cosas distintas. Es evidente que todo cambio de intención del autor produce alteraciones del sentido textual, pero no es aquella la única fuente de sentido. Cada lector individual y cada generación de lectores añaden y quitan elementos a la interpretación establecida por la anterior, cambiándola. Por otra parte, aunque no se pueda hablar de un sentido autónomo de las distintas partes de una obra, es posible reconocer en el curso de la lectura las desviaciones que el proceso de la escritura fue induciendo en la intención del autor. Cervantes, por supuesto, tenía un propósito muy claro al escribir el *Quijote*, una intención que hizo explícita en el Prólogo: «... deshacer la autoridad y cabida que en el mundo y en el vulgo tienen los libros de caballerías». Pero también existen indicios de que, a la vez, tenía en mente un proyecto de mayor alcance. No se trataba de abandonar la intención original que guio la composición de la *novella*, sino de integrarla en un plan más ambicioso. Aunque este permaneciera informulado, hay atisbos suficientes para suponer que Cervantes no solo quería minar la autoridad de un género de ficción, sino la del que más «autoridad y cabida» tenía en la mentalidad del vulgo de su tiempo: una literatura que se pretendía verdadera y que los lectores de los siglos XVI y XVII, hidalgos, curas y barberos, consumían con fruición: las falsas crónicas que trataban de la España primitiva.

Comencemos por lo más obvio: el *Quijote* es una novela que, a partir del capítulo IX de su primera parte, se presenta como traducción de una crónica de autor árabe. Sabemos también que tal pretensión parodia la del verdadero autor y supuesto traductor de otra falsa crónica árabe: la *Verdadera historia del rey don Rodrigo*, escrita por el médico morisco Miguel de Luna, y atribuida por este al «sabio Alcayde Abulcacim Tarif Abentarique». A su vez, Miguel de Luna tuvo en consideración otros dos modelos: la *Historia verdadera del rey don Rodrigo* o *Crónica sarracina*, de Pedro de Corral (ca. 1430), y la *Crónica del moro Rasis*, traducción, esta sí, de una auténtica crónica árabe, el *Ajhar Muluk al-Andalus*, de Ahmad ibn Muhammad al-Razi, el gran historiador de los omeya andalusíes, cuyo texto árabe se ha perdido, pero del que se conserva una versión castellana, realizada posiblemente por Pedro de Corral sobre una traducción portuguesa del XIV que llevaron a cabo, como en el caso de la traducción ficticia de la crónica de Cide Hamete Benengeli, un redactor

cristiano y un alarife musulmán. No es cuestión de entrar en más pormenores acerca de esta genealogía. Baste con sentar que, aunque obra de ficción, el *Quijote* remite a unos modelos que, en teoría, se pretendían verdaderas historias o historias verdaderas, y no solo eso, sino crónicas, obras de Historia. Por supuesto, sabemos además que la *Crónica sarracina* no es nada de eso, sino una novela de caballería, como lo es también otra supuesta crónica de la misma época (primera mitad del siglo xv), el *Victorial*, de Gutierre de Games.

Por otra parte, sabemos que las intenciones de los autores de esta cadena de textos fueron distintas. Miguel de Luna pretendía que su crónica fuese tenida por verdadera y rigurosamente histórica, conforme a la desesperada estrategia mitogénica mediante la cuál él mismo y otro médico morisco, su suegro Alonso del Castillo, trataban de frenar la expulsión de los de su casta, y a la que ya habían consagrado una sonada falsificación arqueológica: la de los libros plúmbeos del Sacromonte granadino. En Cervantes, por el contrario, advertimos un juego ambiguo: si, en un aspecto, la parodia de las falsificaciones moriscas es evidente (al introducir, como chanza de los libros plúmbeos, el hallazgo de los versos enterrados de los Académicos de Argamasilla), el hecho de presentar el *Quijote* como versión de un libro arábigo implica una rechifla contra la prohibición inquisitorial de poseer, difundir o traducir literatura árabe. Ningún inquisidor fue tan estúpido como para tomar el *Quijote* como una historia verdadera, pero alguno debió de sentirse molesto al leer el episodio que sitúa Cervantes en el Alcaná de Toledo, donde se muestra a sí mismo cometiendo varios delitos sucesivos: comprar un manuscrito árabe, encubrir (o sea, no denunciar) al vendedor, contratar un intérprete morisco para ayudarle a traducir el libro, traducirlo y, lo que ya parece el colmo de la desfachatez, publicarlo y ponerlo a la venta. La ambigüedad es exasperante. El manuscrito de Hamete, ¿está en árabe o en castellano aljamiado? Ni siquiera esto queda claro. Nos dice que buscó a alguien que supiera leer árabe, pero el morisco que encuentra lee en voz alta en castellano, sin vacilaciones interpretativas, lo que habría sido inevitable si el texto estuviera en algarabía. Tal circunstancia, la de que la lengua del texto fuera castellano aljamiado, agravaría el delito fingido, porque su autor no sería ya un antiguo autor arábigo, sino un morisco del presente o del pasado cercano, un resistente que compuso un libro en aljamía pese a las severas y reiteradas prohibiciones de hacerlo.

Pero la ficción «cronística» cervantina no solo apunta a una diacronía. Exige atender asimismo a la sincronía, a la producción historiográfica de su momento histórico. En otras palabras, si el *Quijote* se presenta como una crónica, habrá que plantear su relación, sus afinidades y diferencias, con otras obras del género cronístico que se escribieron y publicaron por los mismos años y que definían, en su conjunto, el horizonte de expectativas del lector de crónicas y los criterios que permiten reconocer lo que es una crónica y lo que es una parodia más o menos lograda de una crónica. La mayor o menor amplitud del corte sincrónico, siendo siempre producto de una decisión arbitraria, necesita, no obstante, alguna

justificación razonable. No parece, en tal sentido, totalmente caprichoso partir de la fecha de la primera edición de la crónica parodiada. Miguel de Luna publica la *Historia verdadera del rey don Rodrigo* en 1592, aunque hay indicios de que podía tenerla acabada ya tres años antes. Es lógico que esperara, para darla a la luz, a que se cumplieran cien años de la conquista de Granada. En cuanto al límite final, lo correcto sería fijarlo en 1605, pero no sería abusivo trasladarlo a 1610 o incluso 1615, porque obras que aparecen en esos cinco o diez años estaban ya concluidas antes de publicarse la primera parte del *Quijote*. Adoptar un criterio demasiado estricto, cerrando el corte en 1605, no nos haría ganar en exactitud. Damos por hecho que el *Quijote* se publica en 1605, pero cada vez son más los indicios que apuntan a una edición anterior, de 1604. El libro de Historia más importante que se publica en 1605 en el ámbito de la lengua española es, sin duda, *La Florida del Inca*, pero consta que su autor, el Inca Garcilaso, ya lo había concluido en 1592, de manera que habría que incluirlo entre las crónicas quinientistas de Indias. En 1606 se imprime en Milán un libro que de histórico tiene bien poco, pero cuyo parentesco literario con el *Quijote* es innegable: *Le sottilissime astuzie di Bertoldo*, de Giulio Cesare Croce. Sabemos que estaba ya listo para las prensas el año anterior, pues su dedicatoria está fechada en Bolonia, el 18 de enero de 1605. Debemos, en consecuencia, relativizar la importancia de las fechas de impresión, porque de atenernos solo a las mismas, el sistema quedaría mutilado y empobrecido. El *Quijote* se vería condenado a la magra compañía de unos pocos libros que no tendrían quizá más relación con él que la mera coincidencia temporal en su aparición pública. En algún caso —como el mencionado de *La Florida*— la afinidad, en el caso de existir, sería muy débil. En algún otro — pensemos, por ejemplo, en *Il Mondo Magico degli Eroi*, de Cesare della Riviera, interesante tratado de mitología y alquimia—, la relación que podría postularse incurriría en la sobreinterpretación. Quedaría algún otro que podría dar más juego, como la *Descripción de la Imperial Ciudad de Toledo*, de Francisco de Pisa, aunque el resultado sería tan poca cosa que no merece la pena iniciar el cotejo.

Volvamos, por tanto, a 1492, año en que Miguel de Luna publica en Granada su falsa crónica. Contra lo que hoy podría pensarse, obtuvo el favor de un público muy amplio, que rebasaba el ámbito local, granadino. Se multiplicaron las ediciones, favorecidas sin duda por el interés colateral despertado por el descubrimiento de los famosos libros de plomo. En 1600 aparece una segunda edición en Granada; otra se publica en 1603 en Zaragoza, y Patricio Mey imprime una cuarta en Valencia, el año 1606. Es cierto que muchos la acogieron con escepticismo e ironía, y ahí está el *Quijote* para demostrarlo. Pero hubo eruditos como Rodrigo Caro que le dieron algún crédito, y Lope se inspiró en ella para *El último goda*, como constató con desazón Menéndez Pelayo. Tras la de Mey se registran, a lo largo del XVII, otras cuatro ediciones españolas, ocho italianas, cuatro francesas y tres inglesas. Veintitrés en total, lo que no está nada mal para un apócrifo. La única obra histórica contemporánea que la superó en éxito, tanto en España como fuera de ella, fue la

Historia de España de Juan de Mariana. Publicada por vez primera en 1592, en Toledo (y en latín) como *Historiae de Rebus Hispaniae libri XX*, se reeditó tres años después con cinco nuevos libros añadidos a los veinte originales. Sin embargo, ante su escaso eco, el propio Mariana la tradujo al español y la publicó en 1601 en dos tomos, con el título de *Historia General de España*, que dará nombre a todo un subgénero hasta finales del siglo XIX. Tuvo imitadores tempranos, como Manuel Correa, autor de una *Historia de los reyes, señoríos y emperadores de España* (1608) y de un epítome de esta, la *Historia brevísima de España* (1620). Pero fue la *Historia* de Mariana la que, con sus treinta y ocho ediciones hasta 1854, se convirtió en canon de la historia patria de inspiración teológica bajo el Antiguo Régimen.

La *Historia* no era materia impartida en las universidades, pero Mariana era un universitario prestigioso, que había sido profesor en la Sorbona. Es posible que Cervantes hubiera leído su *Historia*, pero no antes de 1601, porque su latín era pobre. Pero aún si la hubiera ignorado, no se aleja demasiado del jesuita en la concepción de España como sujeto histórico. Tanto Mariana como Cervantes ven España como una nación y enfatizan lo común de sus gentes en detrimento de los particularismos y del color local. Ambos están en abierta contradicción con la historia particularista, cuyo principal representante era alguien al que conocían bien, Esteban de Garibay y Zamalloa, que fue nombrado cronista real ese mismo año de 1592 en que aparecieron la crónica de Luna y la *Historia* de Mariana. Puede parecer paradójico que calificuemos a Garibay de particularista, cuando es conocido sobre todo por los cuarenta libros de su monumental *Compendio Historial de las Crónicas y Universal Historia de Todos los Reynos de España*, impreso en 1571 por Plantino, en Amberes. Sin embargo, la visión histórica de España en Garibay era particularista. La historia de España era, para él, un mosaico de historias locales, no muy distinta de la del más dotado de los historiadores de su generación, el cordobés Ambrosio de Morales. La historia localista vio declinar su prestigio bajo el reinado de Felipe III, pero aún produjo algunas obras importantes, como la historia de Cataluña, de Jeroni Pujades (1609), y la de Valencia, de Gaspar Escolano (1610).

La oposición entre el generalismo de Mariana y el particularismo de Garibay tiene mucho que ver con el cambio de función del saber histórico. El humanismo había consolidado la historia como saber del Príncipe, pero la historia local mina esa exclusividad y, paradójicamente, suscita un nuevo público que acabará demandando una historia patria generalista. El proyecto de Mariana acabó devorando la historia local y la que había sido su gran aliada, la historia eclesiástica. Gran parte de ambas estaba constituida por lo que se llamaba *antigüedades*, género o subgénero que surge a finales del siglo XV como extensión del rescate de la cultura material del mundo clásico a ámbitos ajenos a la civilización grecorromana.

Cervantes no fue muy prolijo en sus reflexiones sobre la historia, a la que consideraba, según la tradición aristotélica, como una forma de arte: «La historia, la poesía y la pintura simbolizan entre sí y se parecen tanto, que cuando escribes

historia, pintas, y cuando pintas, compones», (*Persiles*, III, XIV). Y ya que del *Persiles* hablamos, conviene recordar que una de sus fuentes, la *Historia de gentibus septentrionalibus* o *Historia septentrionalis*, de Olaus Magnus, fue una obra bastante representativa del nuevo género *anticuario*. Ahora bien, en el origen mismo de este, aparece otro autor que tenía que resultarle a Cervantes mucho más conocido, aunque no fuera más que por el hecho de haber dominado, bien como fuente o como modelo, casi toda la historiografía española del Quinientos.

El dominico italiano Gianni Nanni (Annio de Viterbo), maestro de Teología en la corte papal de Alejandro VI, fue autor de la mayor falsificación erudita del siglo xv, los *Commentaria super Opera Diversorum Auctorum de Antiquitatibus Loquentium*, impresos en Roma, en 1498, por Eurico Silberio. Comprende esta obra un conjunto de textos espurios atribuidos por Annio a distintos autores de la Antigüedad, acompañados por comentarios del propio falsificador. Entre los textos apócrifos, se incluyen cinco libros endosados a un sacerdote caldeo del templo de Bes, en Babilonia, que vivió entre los siglos iv y iii a. C. Beroso fue un astrónomo de cierto prestigio en la época helenística y escribió en griego una relación —perdida, pero mencionada por Josefo— de los reyes de Babilonia desde la fundación de la ciudad tras el Diluvio hasta las conquistas de Alejandro. Uno de los cinco libros que Annio le atribuyó recogía la nómina de veinticuatro reyes fabulosos de la España primitiva, desde Túbal hasta Gárgoris o Mellícola, junto a sus correspondencias cronológicas con las dinastías de Babilonia. La lujosa edición de los *Commentaria* fue sufragada por el embajador castellano en Roma, Garcilaso de la Vega, padre del poeta. Annio los dedicó a los Reyes Católicos. Partidario de organizar una cruzada para liberar Constantinopla de los turcos, el dominico intentó aprovechar la coyuntura inaugurada en 1492 con la conquista de Granada y la casi simultánea llegada al solio pontificio de un papa español, Rodrigo de Borja, para atraerse al rey aragonés a su causa. La parte española de los *Commentaria* fue vertida tempranamente al castellano por un tal fray Juan de Rihuerga. Esta traducción no se ha conservado y no fue demasiado conocida por los cronistas españoles del xvi. Pero ya durante el reinado de Carlos I, los *Commentaria* eran de referencia obligada para tratar de la España primitiva. El cronista imperial Florián de Ocampo enriqueció la relación de los veinticuatro reyes de Annio con nuevos nombres y desarrollos narrativos en su *Crónica General de España* (1543). Otro de los cronistas carolinos, Lorenzo de Padilla, se inspiró al parecer en la traducción de Rihuerga para su *Tratado sobre los reyes verdaderos de España*. También había recurrido a Annio el humanista italiano Lucio Marineo Sículo en el sexto libro de su edición de 1530 de *De Rebus Hispaniae Memorabilibus*. Finalmente, también fue de inspiración berosiana el *Libro de grandezas y cosas memorables de España*, de Pedro de Medina, impreso en 1548.

Pero fue en la cronística local donde tuvo más fuerza el pseudo-Beroso. Si Annio había inventado otra Antigüedad, no griega ni romana, escudándose en autores como Beroso o el sacerdote egipcio Manetón, no tardaría en manifestarse una vasta

demanda de otras antigüedades (ibéricas, célticas, germanas, etcétera), que se satisfizo explotando el venero de referencias básicas que ofrecía la obra de Annio al desarrollo de nuevas historias particularistas. Aunque en toda Europa del XVI encontramos abundantes ejemplos de este fenómeno, fue en España donde alcanzó mayor intensidad, toda vez que, ante el desafío que planteaba la historia humanística al privilegiar la Antigüedad sobre la Edad Media, la nobleza española, cuyo estamento había ido aumentando exageradamente desde las guerras civiles del siglo XIV, necesitaba encontrar antepasados ilustres en el pasado más remoto posible. Annio se reveló como una inagotable cornucopia para las genealogías apócrifas reclamadas por la extensa nobleza de grado inferior.

Sin embargo, en la cronística local española, Annio fue introducido por un erasmista poco amigo de las vanidades nobiliarias, el sacerdote valenciano Pedro Antón Beuter, autor de una *Primera part de la Historia de València* (1538). Beuter recurrió a la obra de Annio porque este había dignificado la cuna de los Borja con nada menos que una Roma prerromana, la *Roma Valentía*, o sea, Valencia, fundada por el mítico rey hispano Romo, y que serviría de modelo a la Roma itálica. También es el patriotismo local lo que explica que el bachiller Luis de Peraza se nutriera de Annio para su *Historia de la Ciudad de Sevilla*, escrita entre 1535 y 1536. Pero en el caso del particularismo toledano intervino el orgullo estamental disuelto en la cultura de una antigua población con abundancia de clero y pequeña nobleza, donde las leyendas sobre la fundación de la ciudad por Hércules salpicaban la geografía urbana de ubicuas referencias a las gestas del héroe griego. Toledo llegó a ser la gran factoría europea de la cronística berosiana, como lo atestigua una larga serie de obras, desde la *Historia y Descripción de la Imperial Cibdad de Toledo*, de Pedro de Alcocer (1554) a la ya mencionada *Descripción* de Francisco de Pisa y los falsos cronicones de Román de la Higuera y de su discípulo, el conde de Mora.

Fue también Toledo donde se formó como cronista el guipuzcoano Esteban de Garibay, cuya obra —aunque escribió también una *Descripción de Toledo*— se inscribe en un particularismo diferente. Su contribución personal al discurso berosiano es el ingrediente vasco, porque Garibay sostuvo que el vascuence había sido la lengua de Túbal y de todos los reyes de la España primitiva. Los vascos como él, herederos de aquella porción de la primitiva población hispana que no se doblegó ante los pueblos invasores, representarían la inmutable España de los orígenes en la España histórica de Felipe II. Con este mito, Garibay pretendía blindar las pretensiones de sus paisanos a una hidalguía colectiva basada en la antigüedad prehistórica de su casta y en la limpieza de sangre. El vasquismo de Garibay le llevó a enfrentarse en una ruidosa polémica con Pedro de Alcocer sobre la mayor o menor nobleza de vascos y toledanos. No sería aventurado interpretar la pelea de don Quijote con el escudero vizcaíno como una humorada de Cervantes a costa de ambos cronistas. Por la época en que escribía la novela, Cervantes vivía en Valladolid, puerta con puerta de la familia del cronista vasco, fallecido en 1599.

Cuando se publica la primera parte del *Quijote*, el berosianismo panhispánico había desaparecido, desautorizado eficazmente por la *Historia General* de Mariana. Su canto del cisne fueron las *Antigüedades de España*, de Ambrosio de Morales (1574). El localista se mantenía en cuatro focos regionales: Toledo y las provincias vascas; Valencia, donde la nostalgia de una edad dorada de la ciudad, que había entrado en un rápido declive, explicaba la prolongada influencia de Beuter en los cronistas posteriores, como Escolano, y Granada, donde Miguel de Luna había dado la vuelta, en provecho de un casticismo morisco, a una modalidad historiográfica agresivamente veterocristiana: si los antiguos reyes de España, como quería Annio, venían de caldeos, ¿quiénes podrían ser más castizamente españoles que los moriscos, descendientes de los más caldeos entre los caldeos, es decir, los árabes?

Existen escasos indicios de lo que podía pensar Cervantes de esta historia particularista, pero son relevantes. En el Prólogo del *Quijote*, el autor se lamenta ante un amigo en los siguientes términos:

—Porque, ¿cómo queréis vos que no me tenga confuso el qué dirá el antiguo legislador que llaman vulgo cuando vea que, al cabo de tantos años como ha que duermo en el silencio del olvido, salgo ahora, con todos mis años a costas, con una leyenda seca como un esparto, ajena de invención, menguada de estilo, pobre de concetos y falta de toda erudición y doctrina, sin acotaciones en las márgenes y sin anotaciones en el fin del libro, como veo que están otros libros, aunque sean fabulosos y profanos, tan llenos de sentencias de Aristóteles, de Platón y de toda la caterva de filósofos, que admiran a los leyentes y tienen a sus autores por hombres leídos, eruditos y elocuentes?

Se ha visto aquí una invectiva contra Lope, que lastraba sus obras con pomposas y superfluas anotaciones. Cervantes no habla de notas al pie, sino de «acotaciones en las márgenes» y «anotaciones en el fin del libro». En efecto, la nota al pie era una novedad que solo había comenzado a introducirse en las obras de erudición a finales del siglo XVI. No era de uso todavía en la España de Cervantes, aunque sí existían otras formas de glosa y anotación. Los precursores de todas ellas son los comentarios al margen de los textos bíblicos. Sin embargo, no parece haber otro texto que muestre un estadio intermedio entre estos y aquellas que los *Commentaria* de Annio de Viterbo. Su primer impresor, Eurico Silberio, siguiendo las indicaciones del presunto compilador, remedó la disposición textual de la Biblia de Gutenberg. El texto falsificado ocupaba el recuadro central de la página, impreso en tipos góticos y rodeado del comentario, en itálica y cuerpo menor. La disposición era bíblica, pero el contenido, como lo habría definido Cervantes, *fabuloso y profano*^[3]. Annio aparece así como paradójico fundador de la erudición moderna y, en tal sentido, como patrón de la pedantería de Lope. Arremetiendo contra este, Cervantes cuestiona indirectamente el modelo. Pero la rechifla no termina ahí. Uno de los consejos que el amigo del autor da a este para suplir su carencia de erudición es el siguiente:

Tras esto, para mostraros hombre erudito en ciencias humanas y cosmógrafo, haced de modo como en vuestra historia se nombre el río Tajo, y veréisos luego con otra famosa anotación, poniendo: el río

Tajo fue así dicho por un rey de las Españas; tiene su nacimiento en tal lugar y muere en el mar Océano, besando los muros de la ciudad de Lisboa, y es opinión que tiene las arenas de oro, etc.

La anotación propuesta parodia una de las más hinchadas e irritantes anotaciones de Lope al texto de *La Arcadia*. Pero la contrahechura cervantina no apunta solo a Lope, sino a la cronística berosiana. En efecto, Tajo o Tagus era el nombre del fabuloso quinto rey de la España primitiva en la nómina de Annio. Su nombre le fue inspirado al falsario por el hidrónimo, y no a la inversa, como jocosamente sugiere Cervantes. Este mata así dos pájaros de un tiro: Lope y los cronistas que, tratándose del Tajo, deben ser, muy en particular, los del gran taller cronístico toledano: Alcocer, Silva, Garibay, etcétera. Se habrá notado, por cierto, que en la anotación propuesta sobre el Tajo no se habla para nada de Toledo. ¿Será la imperial ciudad lo que se esconde detrás de aquel lugar de la Mancha del que Cervantes no quiso acordarse... ni en el prólogo del *Quijote*?

CASTICISMO Y EUROPEÍSMO

La cuestión de si España pertenece o no a Europa y a la cultura europea rebasa con mucho lo literario y desemboca con frecuencia en la religión, la política o la filosofía. Desde el punto de vista geográfico no parece haber margen para la duda, y así y todo, se ha repetido hasta el aburrimiento, en versiones más o menos embellecidas, que África comienza en los Pirineos. En abril de 1937, Wystan Hugh Auden, el más famoso de los poetas británicos de izquierda que acudieron en apoyo de la República, definió España como *that arid square, that fragment nipped off fom hot Africa, soldered so crudely to inventive Europe* («ese árido cuadrado, ese fragmento desprendido de la calurosa África, tan cruelmente soldado a la inventiva Europa»), Está claro que Auden no se refería tanto a la tectónica de los continentes como a la oposición entre una España bárbara y pasional y una Europa civilizada y racionalista: *hot* (calurosa) frente a *inventive* (inventiva). Dos años después, la civilizada Europa iba a poner toda su inventiva al servicio de la destrucción, de forma mucho más eficaz que la atrasada, tórrida e irracional España, pero, de momento, el tópico le venía de perlas al poeta.

En la oleada de jóvenes izquierdistas europeos que llegó por entonces a España pesaban incentivos muy diversos que iban desde el internacionalismo revolucionario hasta el impulso romántico a vivir aventuras peligrosas en un país exótico. En muchos casos ambas motivaciones se mezclaban, como lo habían hecho veinticinco años atrás en los norteamericanos que «bajaron la frontera» hacia México para unirse a los ejércitos de Zapata y Villa. En el ánimo de Auden y de sus compañeros estaba muy presente el estereotipo de lo español que habían difundido los viajeros ingleses del siglo XIX, con su énfasis en la herencia islámica.

Porque España comparte con otros países decididamente europeos el dudoso honor de inspirar sospechas de africanidad u orientalidad en la Europa que se tiene por más culta, racional y civilizada. Una Europa que no puede renunciar al legado del Renacimiento italiano, pero sí prescindir de la Italia meridional —la más «española»— adscribiéndola también a África. En cuanto a los Balcanes «asiáticos», sus límites en el imaginario europeo siguen siendo imprecisos: ¿comienzan en la costa de Istria y Dalmacia, en las fronteras occidentales de Bosnia y Serbia o en ciertos distritos de Viena? Lo que parece evidente es que las zonas sospechosas coinciden con aquellas en las que el islam dominó en un tiempo. Precisamente, en aquel tiempo durante el cual se fue forjando una identidad europea vinculada al cristianismo, es decir, en el período que se conoce como Edad Media. Como veremos, uno de los aspectos del debate sobre la singularidad de España estriba en la

cuestión de la Edad Media. En tal sentido, la denegación a España de la condición europea recurre a dos argumentos contradictorios: o bien que en España no hubo Edad Media, o que esta se prolongó excesivamente en nuestro suelo.

En la Europa medieval, sin embargo, no se hablaba de Europa, sino de la cristiandad. Europa era una referencia puramente geográfica, uno de los tres continentes en que se dividía la ecúmene, el mundo cognoscible o imaginable. La cristiandad no se agotaba en Europa. Aunque no había prueba rigurosa de ello, la imaginación medieval europea soñaba una cristiandad asiática o etíope, el fabuloso reino del Preste Juan. Cuando esas fantasías se desvanecieron —y no todo en ellas era fantasía— Europa buscaba ya una identidad poscristiana y racionalista, con raíces en la antigüedad griega y romana. Pues bien, si en la Edad Media cristiana media España fue islámica, en el Renacimiento neopagano apareció, por el contrario, como el último bastión de la cristiandad medieval. La larga crisis de la identidad española procede de ese desajuste cronológico.

Podríamos atisbar sus orígenes en el siglo xv, cuando la Europa cristiana toma definitiva conciencia de que no hay ningún imperio cristiano asiático con el que aliarse para aplastar al islam, cuando comprueba que Asia es, como en tiempos de los antiguos griegos, un venero de males y amenazas. En 1589, los turcos de Anatolia destruyen el ejército de la coalición cristiana (húngaros católicos y serbios ortodoxos) en la llanura de Kosovo y ponen cerco a los restos del Imperio bizantino. Tras la caída de Constantinopla en 1453, los papas llaman desesperadamente a una nueva cruzada, pero los príncipes europeos, divididos por las disensiones que marcan el surgimiento de las monarquías absolutas, desoyen las convocatorias pontificias. En ese contexto, un dominico italiano, Gianni Nanni, más conocido por su nombre literario, Annio de Viterbo, maestro de Sacra Teología en la corte del papa Alejandro VI y uno de los más activos propagandistas de la cruzada contra los otomanos, se fija en las figuras de Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón, que en 1492 conquistan Granada, el último reducto islámico en la península ibérica.

Annio de Viterbo fue un personaje lo suficientemente complejo para no encajar del todo en la imagen negativa con la que ha pasado a la historia, como autor de algunas sonadas falsificaciones eruditas, pero estas, sobre todo una de ellas, fueron lo que le dio renombre antes de que César Borgia lo asesinara en 1502. Cuatro años antes, en Roma, se publicaban sus *Commentaria super Opera Diversorum Auctorum de Antiquitatibus Loquentium*, que reunían textos atribuidos a varios historiadores y escritores de la antigüedad grecorromana y caldea. Todos estos textos eran pura invención de Annio. Entre ellos destaca un breve tratado genealógico sobre los reyes de la España primitiva, cuya autoría endosa el dominico a un sacerdote caldeo de los siglos IV y III a. C., Beroso, del que se sabía, a través de Flavio Josefo, que había escrito unas genealogías de los reyes de Babilonia desde la fundación de la ciudad por Nemrod hasta su conquista por Alejandro, genealogías ya perdidas cuando el historiador hebreo dio noticia de ellas. La impresión del libro de Annio fue costeadada

en su totalidad por el embajador castellano en Roma, padre del poeta Garcilaso de la Vega, y apareció dedicado a los Reyes Católicos, a quienes el autor confiaba en atraerse a una cruzada para rescatar Constantinopla de los turcos.

Annio hacía proceder a los primeros españoles de la antigua Caldea. El patriarca originario de aquellos, Túbal, hijo de Jafet, habría llegado a España con sus gentes después de la confusión de las lenguas y la consiguiente división de la humanidad en los campos de Senaar, donde, según nos cuenta el Génesis, el rey Nemrod había comenzado a construir la Torre de Babel. Este mito de los orígenes de España no fue invención de Annio. Ya estaba en san Isidoro, que se había basado en la interpretación de un pasaje de san Jerónimo, y lo había repetido así buena parte de los cronistas medievales de los reinos cristianos de la península. Lo nuevo fue el énfasis que Annio hizo en la filiación caldea de los primeros españoles, que iba a tener consecuencias imprevistas.

En realidad, Annio defendió un origen caldeo para varios pueblos de Europa, no solo para los españoles. Sostuvo, por ejemplo, que los etruscos eran también de esa cepa. Él mismo, natural de Viterbo, se consideraba descendiente de etruscos, y por tanto de caldeos. Annio fue el fundador de la etruscología, que oscureció también con falsificaciones, esta vez de inscripciones y lápidas. Al dominico le interesaba separar lo más posible a los italianos —ya fueran romanos, sículos o toscanos— de los griegos. No le caían nada bien los griegos a Annio de Viterbo. Vio su oportunidad para difundir su teoría caldea cuando pudo contar con la protección del papa español Rodrigo de Borja, y esta teoría implícita en sus falsificaciones fue muy bien acogida por los historiadores españoles del siglo XVI, empezando por los cronistas oficiales de Carlos I, Lorenzo de Padilla y Florián de Ocampo, que siguieron a Annio, añadiendo algunas variaciones de su cosecha.

Una de las consecuencias inmediatas de la recepción de Annio en España fue la polémica sobre cuál había sido la lengua que Túbal trajo consigo, es decir, la primitiva lengua española. La opinión mayoritaria favorable al caldeo, esto es, al arameo, tuvo pocos impugnadores: solo algunos humanistas que defendían la prelación del griego, hasta que, avanzado ya el siglo, comenzó a imponerse la tesis de que la primera lengua de España, la de Túbal, había sido el vasco. Pero lo que verdaderamente importa es que, en el siglo XVI, Caldea y Babilonia eran para los españoles una misma cosa y que, al hablar de Babilonia, surgían de inmediato dos referencias de prosapia medieval: la torre de Babilonia y el soldán de Babilonia. La primera no es otra que la Torre de Babel, y el soldán o sultán de Babilonia era la forma habitual de referirse a los califas abasíes de Bagdad. Luego no es raro que, en la mentalidad del XVI, incluso en la de los sectores más cultos, lo caldeo se confundiese con lo árabe y lo islámico. Los cronistas medievales se habían referido frecuentemente a los árabes llamándolos *caldeos*. En consecuencia, sostener que los españoles primitivos eran caldeos podía entenderse como que los españoles venían de

árabes. Los cronistas evitaban sacar explícitamente esta conclusión. Hasta que hubo alguien que se atrevió a hacerlo.

En 1592 se publicó en Granada una crónica de la conquista de España por los árabes, titulada *La verdadera historia del rey don Rodrigo*. Se presentaba como una historia escrita originalmente en árabe por un contemporáneo de los hechos narrados, el alcaide Abulcacim Tarif Abentarique, y traducida al castellano por un tal Miguel de Luna, que era, por supuesto, el verdadero autor. Luna, un médico morisco de Granada nacido hacia 1540 y casi coetáneo, por tanto, de Cervantes, presenta la conquista como una expedición de ayuda enviada por los caldeos árabes a los caldeos españoles, descendientes de Túbal, que sufrían la opresión de los visigodos. En 1592 se cumplía un siglo desde la conquista de Granada y veintidós años desde que la última rebelión morisca en la Alpujarra granadina, la de Aben Humeya, fuera sofocada por don Juan de Austria. La expulsión se iba perfilando con creciente claridad como solución al «problema morisco». Obviamente, cabe ver la publicación de la falsa crónica de Miguel de Luna como una maniobra para evitar ese temido desenlace. Presentando a los moros como gentes de la misma cepa que los primeros españoles, Luna intentaba difuminar su perfil de invasores y opresores de la España cristiana, que atraía la hostilidad de la mayoría cristiana hacia sus descendientes moriscos. Luna seguía una táctica similar a la de los cronistas vascos como Esteban de Garibay y Andrés de Poza, que pocos años antes habían convertido a Túbal en vascohablante, para apoyar así la reclamación de privilegios especiales debidos a los vascos solamente por el hecho de ser los supuestos descendientes de los primeros españoles. Claro que, ya para entonces, los vascos eran una comunidad privilegiada de cristianos viejos, hidalgos y limpios de sangre por encima de toda sospecha, y los moriscos, una comunidad paria, perseguida y hostigada por la población cristiana.

No fue esta la única tentativa de Luna por detener lo inevitable. Junto a su suegro, el también médico morisco Alonso del Castillo, fue el autor de la más escandalosa falsificación española del siglo: la de los libros de plomo y reliquias del Sacromonte, que aparecieron en Granada entre 1588 y 1596, al remover los cimientos de la Torre Turpiana. Como es sabido, los textos de dichos libros aludían a los varones apostólicos que habrían acompañado a Santiago el Mayor en la evangelización de España. Resulta que, según testimoniaban los libros, Tesifón, Cecilio y los demás compañeros de Santiago eran árabes. Luna y su suegro rizaban así el rizo: no solamente los primeros españoles habían sido caldeos, sino que los árabes trajeron a España el cristianismo. Aunque estas sutiles invenciones no impidieron las expulsiones de 1609-1614, produjeron una enorme conmoción. No solo en Granada, donde el obispo Pedro de Castro creyó en la autenticidad de los hallazgos. En Sevilla, el canónigo, historiador y poeta Rodrigo Caro también dio por buena la superchería. Si bien no cabe generalizar, podría decirse que, en vísperas de la expulsión de los moriscos, comenzó a extenderse entre los españoles una sensación de incomodidad relacionada con la incertidumbre acerca de sus orígenes históricos y con la sospecha

de que, en definitiva, aquellos podrían tener más que ver con los árabes de lo que hasta entonces se había creído.

Existe un curioso precedente de este síndrome. En el siglo xv, la solución antiestamental de los conflictos sociales en las provincias vascas, donde la lucha entre las villas y la nobleza se saldó con la derrota de esta última y la generalización de la condición hidalga a todos los naturales de la región, empujó a los nuevos poderes locales representados en las Juntas a deshacerse de los judíos, expulsándolos de las provincias, para evitar la yuxtaposición de dos comunidades no estamentales que habrían podido confundirse a los ojos de los demás castellanos. Los judíos de Guipúzcoa fueron desterrados antes de 1482; los de Vizcaya, en 1486. Pues bien, a pesar de ello, comenzó a extenderse por toda España la especie de que los «vizcaínos» (esto es, los vizcaínos propiamente dichos, los guipuzcoanos y los alaveses) procedían de judíos indultados por el emperador Tito tras la destrucción de Jerusalén. Miguel Ángel Ladero ha detectado la aparición de réplicas contra este rumor en ejecutorias muy tempranas de nobleza de linajes vizcaínos ya en los años finales de la centuria. El argumento fundamental en que se apoyaba dicho rumor era una curiosa interpretación etimológica de la palabra «vizcaíno». Al parecer, corría entre los propios vizcaínos una interpretación que la descomponía en la forma *bis can*, «dos veces perro», lo que tendría un sentido encomiástico referido a la proverbial fiereza de los vascos. Sin embargo, «perro» era un apelativo normal entre los cristianos españoles para referirse tanto a moros como a judíos, y de ahí que los detractores de los vizcaínos, que tampoco faltaban y que aumentaron en número ante las pretensiones vascas a una nobleza colectiva y originaria, viesan en la mencionada interpretación la prueba de que los vascos venían de judíos y moros. Junto a la citada etimología surgió otra más peyorativa aún: «vizcaíno» vendría de *bis Caín*, «dos veces Caín», porque los vascos, judíos originarios, habrían repetido en la crucifixión de Cristo el asesinato de Abel por su hermano.

Después de la expulsión de los judíos por los Reyes Católicos en 1492, este fenómeno de los rumores se extendió a todos los españoles. Como observó en su día Marcel Bataillon, los europeos del siglo xvi sospechaban que los españoles, en su práctica totalidad, descendían de judíos y moros. La reacción de los cristianos españoles, con los vizcaínos a la cabeza, fue la de extremar su distancia respecto a aquellos. La cultura española fue volviéndose acendradamente antijudía y antiislámica a lo largo del siglo, en abierto contraste con el mudejarismo que la había impregnado en los últimos siglos de la Reconquista. El casticismo español nace de esta reacción de los cristianos viejos españoles, reales o presuntos, contra la extendida sospecha ajena de su parentesco con moros y judíos.

La reacción más lógica, si la sospecha que pesara sobre uno fuera la de ser un árabe encubierto, un oriental haciéndose pasar por europeo, sería la de afirmarse desesperadamente como un europeo puro y auténtico. Pero el europeísmo de los siglos xv y xvi se llamaba humanismo; es decir, vuelta a los griegos y a los modelos

de la cultura clásica. El ideal clasicista se oponía al «asiatismo» y a la barbarie. En la Grecia clásica, el asiatismo se identificaba con los persas; la barbarie, con los escitas. En el Renacimiento, persas y escitas, como arquetipos de lo anticlásico, aparecen unidos en la imagen del turco. Por una parte, los turcos eran bárbaros, como los escitas. Nadie ignoraba que dos siglos atrás habían sido pastores nómadas (Cervantes se referirá, en el *Quijote*, a los humildes orígenes de la casa osmanlí). Por otra parte, eran déspotas, como los persas. Y eran, sobre todo, musulmanes, enemigos de la cristiandad. En rigor, este último rasgo iría perdiendo importancia a medida que el pragmatismo económico fue imponiéndose en Europa occidental, y los europeos descubrieron que también con los turcos se podía hacer negocios. Pero los otros dos rasgos, el despotismo «asiático» y la barbarie bastaban para excluirlos de la Europa moderna, forjada en el Humanismo.

Por pura metonimia, los turcos contaminaban con su identidad al resto del islam mediterráneo. Turcos eran los bosnios, los albaneses, los berberiscos y los moriscos de España, a pesar de que no lo fuesen. La expulsión de los judíos españoles los convirtió también en turcos potestativos, al asentarse buena parte de los expulsos en tierras del Imperio otomano, bajo la protección del sultán. Esto también aparece muy claramente en la obra de Cervantes, no solo en el *Quijote*, sino también en las *Novelas ejemplares* y en el teatro (*Los tratos de Argel*, *Los baños de Argel*, *La gran sultana*: berberiscos, renegados, judíos de Estambul, todos forman parte del complejo identitario de lo turco). El casticismo español fue furiosamente antimorisco y antijudío, porque trataba de alejar de sí la sospecha de ser turcos, pero su forma de afirmarse, de establecer una distancia, no fue sumarse al humanismo, sino hacer del catolicismo contrarreformista —y, en consecuencia, antihumanista— su seña fundamental, de modo que el casticismo cristiano viejo, o sea, el resultado de convertir el catolicismo en casta, enfrentó a los españoles no solo con los turcos, sino también con la Europa del Humanismo (Erasmus) y con la reformista (Lutero y Calvino). La última resistencia humanista contra la clausura de la mente española estuvo representada, sobra decirlo, por Cervantes.

En la primera parte del *Quijote* (1605), publicada antes de la expulsión de los moriscos, Cervantes arregla cuentas tanto con el casticismo como contra las mixtificaciones moriscas de Miguel de Luna. Un inciso: tendemos a ver el *Quijote* como una única novela, cuando en realidad son dos. Nos suele despistar la unidad de los personajes, pero entre la primera y la segunda parte no solo hay más de una década de diferencia. Es que, además, en esa década se había producido un acontecimiento trascendental: la expulsión de los moriscos.

En la primera parte del *Quijote*, Cervantes pone en solfa todo: el casticismo católico, los pruritos de nobleza originaria de los vizcaínos, la España primitiva de Annio de Viterbo y de sus seguidores, las falsificaciones de Miguel de Luna y de Alonso del Castillo... Como Miguel de Luna, Cervantes se presenta a sí mismo como simple traductor de una crónica árabe de autor tan fantástico y evanescente como el

alcaide Abulcacim Tarif Abentarique. ¿Qué propone Cervantes frente al trasiego de casticismos e identidades caldeas, vascas y moriscas? Una visión humanista de España a través del prisma artístico e idealizador de la literatura renacentista italiana, de Sannazaro, Ariosto e incluso de la tradición cómica que ese mismo año de 1605, en Milán, dará su mejor fruto en el *Bertoldo* de Giulio Cesare Croce. Cervantes escribe, en definitiva, una novela europea, una novela humanista arraigada en una tradición renacentista española de la que es el último representante.

Pero en 1609, como queda dicho, se produce la expulsión de los moriscos. Ese mismo año, un jovencísimo Francisco de Quevedo escribe una de sus obras más agrias y menos conocidas y celebradas, pero más ilustrativas de la mentalidad castiza que se ha vuelto dominante: *La España defendida*. Un detalle importante tratándose de Quevedo: no se ríe de nada, aunque arremete contra todo, menos contra el casticismo. Porque, en rigor, trata de delimitar el auténtico casticismo, la españolidad genuina, librándola de excrecencias extranjerizantes. Ataca, en primer lugar, todo lo europeo. El humanismo y la Reforma, por supuesto. El primero hunde sus raíces en Grecia y Roma, dos civilizaciones mentirosas que falsificaron sus orígenes con leyendas y fábulas absurdas. En cuanto a la Reforma, Quevedo ensancha sus límites para incluir en ella a buena parte de los que se dicen católicos, y en primer lugar a Francia, de cuyos reyes afirma que son criptocalvinistas. Los únicos católicos no españoles que salva, y eso a medias, son los italianos (y se advierte que solo se refiere a la Italia «española», a Roma en cierta medida, y a Nápoles y las dos Sicilias).

Sobre el pasado español, Quevedo es mucho más radical que Juan de Mariana en su rechazo de Annio de Viterbo. Quevedo desautoriza al dominico y a toda su ralea española, los Ocampo, Morales, etcétera, pero no deja ileso ni a Mariana, porque este había admitido la veracidad de Túbal (como lo habían hecho San Isidoro, Jiménez de Rada y Alfonso X entre otros muchos cronistas anteriores a Annio). La auténtica España Antigua, sostiene Quevedo, es la que se enfrentó a Roma, la de numantinos y cántabros. El pasado glorioso que deberían encomiar los historiadores no es el de las patrañas de la España primitiva, sino el de las proezas medievales de la lucha contra el islam. En lo tocante a este y a los judíos, Quevedo se expresa con una violencia y un desprecio en las antípodas de la ironía cervantina que dejaba asomar la comprensión más allá de las condenas formales. Para Quevedo es una desgracia casi irreparable que los moros hayan dejado su huella en la lengua castellana, plagada de arabismos, y que los judíos la hayan corrompido con su fonética. Con *La España defendida* nace, en efecto, el casticismo lingüístico, que se exacerbará en la literatura del Barroco y emergerá, como un Gadiana, en determinados momentos de la historia literaria posterior, hasta nuestros días.

La defensa de la antigua y verdadera tradición castiza era, en Quevedo, puramente reactiva. Se trataba, más bien, de una condena de las novedades, las *novellas*, las cosas nuevas que venían de Europa, empezando por el maquiavelismo. Pero es que el maquiavelismo supone la modernidad, la autonomía de la esfera

política. Por eso Maquiavelo no solo representa una Italia rechazable, la acrisoladamente humanista, la Florencia de los Médicis, sino la modernidad europea en su conjunto. Muchos años después, Quevedo atizará la cacería de los *machiabeli*, los consejeros de Olivares, con una panoplia de argumentos muy semejantes a los utilizados contra Maquiavelo en *La España defendida*: maquiavelismo viene a ser sinónimo de judaísmo y herejía. Lo único que admite Quevedo del pensamiento europeo de su tiempo es lo declaradamente antimachiavelico, como el neoestoicismo de Justo Lipsio, al que encuentra raíces senequistas y, por tanto, españolas.

Queda claro, pues, que en las fechas inmediatamente anteriores a la expulsión de los moriscos se va configurando un casticismo español, hostile al humanismo «europeo», que encontrará su expresión más depurada en la obra de Quevedo. Frente a esta, la de Cervantes aparece como el último rescoldo del humanismo y de la visión clásica que floreció en la España renacentista. En el XVII, el casticismo se impondrá como resultado del fracaso de las tentativas modernizadoras de Olivares y de la derrota de España en los campos de batalla europeos. Para la Europa surgida de la Paz de Westfalia, España va a representar, en adelante, una versión occidental del Imperio otomano. La Leyenda Negra tiene, por supuesto, antecedentes en el Renacimiento. Había comenzado a formarse en la época de Carlos I y ya se había difundido extensamente en tiempos de Felipe II, pero es en el XVII cuando se canoniza sobre el modelo turco y, por tanto, «orientalista». Básicamente, es la versión que perdurará hasta finales del siglo XVIII. Las características de España son el despotismo, la intolerancia religiosa (en esto, hasta los turcos salen ganando en la comparación) y la opresión bárbara sobre los pueblos conquistados. Frente a la hostilidad europea, el casticismo español se abroquela contra infieles (musulmanes), herejes (protestantes) y los terribles deicidas judíos, peores que los anteriores. Es una triple fobia, pero son sobre todo los judíos los que, para el casticismo, constituyen el fermento transversal que encona los odios antiespañoles, tanto de los turcos como de los herejes, a través de las comunidades de descendientes de los judíos expulsos asentadas en Turquía, Holanda, Francia e Inglaterra. En el casticismo del XVII está ya en ciernes el mito del contubernio judeomasónico que agitará, en el XIX, el tradicionalismo español.

La Ilustración, obviamente, iba a implicar cierta apertura a la cultura racionalista y científica de la modernidad europea, y la consiguiente atenuación de un casticismo que se identificaba, desde el XVII, con el arriscado antirracionalismo del último Barroco. Pero esta corriente, la del irracionalismo fantástico y milagrero de las comedias de magia y figurón y de los apéndices dieciochescos del conceptismo (Torres Villarroel) y del culteranismo no iba a ser el cauce principal de la xenofobia antieuropea. Mayor importancia tuvo, en la segunda mitad del XVIII, el énfasis en lo popular, que no es un fenómeno exclusivo de España. La majeza, la moda de las tonadillas, el toreo, etcétera, son aspectos de un aplebeyamiento general de la cultura española que coincide, aunque no necesariamente es consecuencia de ello, con una

relativa recuperación de la economía rural bajo el reinado de Carlos III y el consiguiente fortalecimiento de la cultura tradicional, a través de la literatura de caña y cordel, que incidiría en una renovación de géneros como el romancero o el villancico. Como ha demostrado Adrian Schubert, este fenómeno de popularización cultural surge, en parte, de la propia dinámica modernizadora de la Ilustración. El Quevedo moralizador de 1609 había denostado las fiestas de toros (o de toros y cañas) por considerarlas un factor de envilecimiento de la nobleza, que se apartaba por ellas de los ejercicios guerreros de antaño, las justas y la caza, es decir, el entrenamiento natural para la guerra. El toreo a pie, fruto a un tiempo de la mejora y selección científica del ganado de lidia y de un incipiente empresariado del espectáculo, concita el favor del casticismo difuso y aglutina en su entorno otras manifestaciones de la nueva cultura plebeya. Será, por tanto, otro de los blancos de la crítica moral ilustrada.

Pero vayamos por orden. Una vertiente de la literatura de la Ilustración española se encarna con los restos aún vigentes de la cultura del Barroco, tanto en su aspecto de supersticiones y creencias extravagantes como en el de la pervivencia de estilos artísticos y retóricos. El padre Feijoo introduce las ideas científicas newtonianas y criba las recibidas de la época anterior, en una particular ofensiva, inspirada en Bacon, contra los ídolos de la tribu. Pero, por otra parte, Feijoo es muy consciente del arraigo en España de un lenguaje y de unas categorías de pensamiento que no son las de la Europa moderna, y por eso, por la cautela de su crítica, aparecerá ante los ilustrados de la segunda mitad de siglo como un ecléctico (hay quien, en épocas muy recientes, ha hablado de «Ilustración insuficiente» para caracterizar la obra del benedictino). Posiblemente, los odres viejos en los que Feijoo intentó alojar el vino de la modernidad científica e incluso política no podían retener esos nuevos contenidos. Feijoo, sin embargo, fue altamente selectivo. De la tradición antimachiavélica, más o menos inspirada en Campanella y Lipsio, no tomó el lenguaje de Quevedo, sino el del menos antieuropeo de los tacitistas españoles, Diego de Saavedra Fajardo. Pero el modelo de Saavedra Fajardo era el de la monarquía compuesta de los Austrias, no el del mundo de las nuevas comunidades políticas, las naciones, en el que se inscribía el proyecto reformista de los Borbones. La insuficiencia del lenguaje de Saavedra y Feijoo aparecerá muy clara para los ilustrados de la época de Carlos III y Carlos IV, y, en particular, para Gaspar Melchor de Jovellanos.

No fue este, como se ha querido presentar a veces, una figura de transición entre el neoclasicismo y el romanticismo, sino el buscador de una síntesis nacional entre el casticismo y el europeísmo. En cierto sentido, se adelantó a lo que, un siglo después, buscaría la generación del 98, y muy especialmente Unamuno, con su intento de síntesis entre tradición y progreso. Jovellanos, amigo de Aranda y uno de los primeros españoles en desprenderse de la peluca dieciochesca para adoptar (a sugerencia de Aranda, por cierto) el desmelenamiento libertino, no fue sin embargo

un libertino ni su contrario, un tradicionalista. Como Feijoo, venía de la pequeña nobleza septentrional, aquel estamento en que los Borbones habían decidido apoyarse para sacar adelante su proyecto reformista. Dicho estamento, encuadrado en las Sociedades Económicas de Amigos del País, tendía a identificarse con la nación en su totalidad. La crítica de costumbres en Jovellanos tiene, por tanto, un objetivo primordial: la regeneración moral de la nobleza, única fuerza capaz de impulsar la renovación política y de mantener el impulso económico auspiciado por los Borbones. Desde 1789, la nobleza representará también para Jovellanos la barrera contra el caos revolucionario que amenazaba, desde Francia, convertir España en una «infame behetría».

Las sátiras poéticas de Jovellanos son, en este sentido, admoniciones morales contra los peligros del casticismo aplebeyado y de cierto europeísmo mimético, que plasma en los arquetipos del aristócrata castizo y del aristócrata extranjerizado, el majo y el petimetre. El primero no sale del entorno de su ciudad, adopta la moda de los estamentos populares, acude a los toros y a las zambras, desdeña los libros y frecuente burdeles y garitos. El segundo viaja por Europa, se viste a lo currutaco, se empolva el rostro y trufa su lenguaje de incoherentes galicismos. El resultado es el mismo en ambos casos: la disolución moral y la pérdida de las virtudes características y tradicionales de la nobleza, las únicas que pueden justificar su hegemonía en una época de revolución.

Lo curioso es que Jovellanos parece hablar un lenguaje muy semejante al de Quevedo. En el primer caso, la caricatura del noble castizo corresponde a un descendiente de Boabdil el Chico, es decir, un morisco. En su crítica anticastiza hay, por tanto, un ingrediente de casticismo veterocristiano. El planteamiento de su crítica es aristotélico: el aristócrata que desciende al nivel del populacho abandona lo que es el ámbito natural de la nobleza, el universo de la épica, para sumergirse en el mundo degradado de la comedia, donde todo es fealdad y confusión. Jovellanos está totalmente identificado con los valores estamentales, como todos sus amigos de las Sociedades Económicas ilustradas. El contacto interestamental debe ser restringido al máximo y organizado según estrictos criterios de subordinación, sin suprimir las distancias sociales. El recurso al morisco es una metáfora que subraya lo aberrante del aplebeyamiento. Un noble aplebeyado es tan monstruosamente absurdo como un noble morisco, una contradicción en sus términos, porque no hay más que una nobleza auténtica, la que ostentan los descendientes de los que echaron de España a los moros y tienen, como sus antepasados, la misión inexcusable de defender la nación. La aversión de Jovellanos a las corridas de toros hunde su raíz en la diatriba de Quevedo contra los juegos de toros y cañas, y por las mismas razones: ambos esparcimientos debilitan a la nobleza, aunque, además, el toreo a pie sumerge la nobleza en la plebe y pone a los jóvenes aristócratas en contacto con lo más degradado de la sociedad, los rufianes y las prostitutas.

De manera análoga, la sátira del petimetre evoca los ataques de Quevedo a los herejes disimulados de su tiempo, fundamentalmente a Escalígero y, en general, a los «falsos católicos» franceses. El extranjerizado se hace un verdadero lío, un embrollo mental con sus lecturas, sobre todo francesas, pero lo peor no es el desorden intelectual y moral derivado de los escauceos con una literatura frívola y superficial, sino el desprecio por lo propio que tales lecturas le inspiran, el olvido en que echa la auténtica tradición española.

Jovellanos, en definitiva, rechaza ciertas formas de casticismo, pero se aferra a una tradición nacional. Aunque mantiene las prevenciones propias de una galofobia castiza, no se cierra a otra Europa. Desde Feijoo, la Ilustración española ve con mayor simpatía a sus contemporáneos ingleses y escoceses (y, desde luego, a los italianos) que a los franceses. Esta simpatía, este tropismo, se traslada a las dos primeras generaciones del XIX, la de 1808 y la del Trienio.

La guerra contra Napoleón pone de moda a España. Románticos ingleses, alemanes, franceses y hasta polacos, como el conde Potocki, escriben sobre España o sitúan en ella las tramas de sus relatos de ficción. Muchos de ellos viajaron por la península, sobre todo los franceses. Otros escribieron de oídas o leídas, pero todos coinciden en hacer de España el país romántico por excelencia. En rigor, este «descubrimiento de España» había sido precedido por el de los novelistas góticos del XVIII, pero estos estaban escasamente interesados en el país real, y mucho más en el estereotipo difundido por la Leyenda Negra: un país despótico y sangriento, papista y oriental a un tiempo, que venía muy bien para situar en él las truculentas historias de horror que conmocionaban a los lectores británicos (lectoras, sobre todo). Las imágenes de España que promovió el romanticismo europeo fueron contradictorias. En primer lugar, las derivadas de la novela gótica (el caso de *El manuscrito encontrado en Zaragoza*, de Potocki, o *El monje*, de Lewis). Y luego, las idealizaciones de España como país medieval, católico y contrarrevolucionario. Como se ve, se trata de dos interpretaciones contrapuestas de un mismo estereotipo. Finalmente, una tercera imagen subraya lo castizo popular, lo pintoresco, la España de gitanos y toreros. Lo común a todas ellas es un notable desinterés por la cultura letrada española (con la excepción de Calderón en el romanticismo alemán). Este doble fenómeno, el aparente interés en España y la indiferencia real hacia la cultura española marca profundamente nuestra literatura del XIX, que oscilará entre la imitación de las fórmulas románticas extranjeras (produciendo una profusión de novelas scottianas y suspiros germánicos) y la búsqueda de una modernidad propia, a partir de la década de 1860-1870. La generación realista está dividida entre europeístas y castizos, pero todos coinciden en la necesidad de superar el atasco romántico, consecuencia de una adaptación mimética a la imagen que el romanticismo europeo se había hecho de España.

En esa tesitura hay que situar la irrupción de Unamuno, el primero en plantear, sin ambages, la necesidad de optar por el casticismo o por el europeísmo. En principio, y

como sucedía con Jovellanos, se podría considerar a Unamuno un adepto a las medias tintas. Él mismo era un escritor de transición, tironeado por dos tendencias contrapuestas, la del romanticismo crepuscular, que sobrevivía en la literatura regionalista del País Vasco de la Restauración, y la de la novela realista y naturalista de la generación de 1868. Su primer proyecto literario, ya en la década de 1880 a 1890, fue la superación, a la manera cervantina, del romanticismo castizo e historicista de su región natal, al que opuso un realismo radical para corregir paródicamente los excesos de lo que su maestro, Menéndez Pelayo, había llamado «el ingenuo romanticismo vascongado». Frente a las idealizaciones tradicionalistas del pasado medieval de Vasconia, Unamuno trató de construir un retrato fiel de la sociedad bilbaína del fin de siglo. El resultado fue una novela que solo en apariencia se ajustaba a la poética naturalista de otro de sus mentores, Clarín. En realidad, en *Paz en la guerra* (1897), fusiona Unamuno realismo e idealismo en un nuevo modelo novelístico que se descentra respecto al naturalismo ortodoxo, instituyendo un nuevo tipo *metaliterario* o *metanovelesco* en el que apuntan ya los rasgos de la novela del modernismo europeo. Dos años antes había publicado en *La España Moderna*, la revista de José Lázaro Galdeano, los cinco ensayos que agruparía en 1902 bajo el título de *En torno al casticismo*, y que son, en buena parte, una reflexión sobre el mismo tema que plantea en *Paz en la guerra*: las aporías de la tradición y el progreso.

Como Jovellanos, Unamuno busca una síntesis entre extremos opuestos. Parte del tópico —francés— de la excepcionalidad de España, que nada habría aportado a la cultura moderna europea. De responder a este tipo de descalificaciones ya se había ocupado antes Menéndez Pelayo, y muy por extenso, pero desde una posición tradicionalista y católica. Unamuno intentará darles una réplica moderna. En cierto modo, su respuesta se asemeja a la que ese mismo año de 1895 propone Freud en sus *Estudios sobre la histeria* a la cuestión de la estructura y función de la mente humana. También Unamuno distingue entre un *inconsciente* (o *inconciente*, como él lo escribe) y la conciencia manifiesta en la acción histórica. Al primero lo llama también *intrahistoria*. Una oposición conceptual que debía mucho a la que Pi y Margall y Antonio Machado Álvarez habían establecido entre *pueblo eterno* y *nación histórica*.

Según Unamuno, el casticismo y su hermana gemela, la tradición de los tradicionalistas, suponen una confusión de la intrahistoria con la historia en su totalidad, confusión nacida de una incompreensión del verdadero carácter y la verdadera función de la tradición, que no es otra que rectificar y orientar las desviaciones de la historia política y desbloquear las revoluciones, incluso completándolas cuando se quedan cortas y no alcanzan por sí mismas sus objetivos. Llega a afirmar, provocativamente, que la insurrección carlista vino a dar cumplimiento total al programa confuso e insuficiente de la revolución Gloriosa, del 19 de septiembre de 1868.

Pero tampoco los europeístas habrían comprendido que la revolución necesita de la tradición castiza, que la historia no es posible sin la intrahistoria y que todo intento de cambiar lo existente sin atender a las continuidades se queda en un fragor inoperante, inútil para lo que no sea desviar a la nación de sus cauces y estancarla en el fracaso. De fracaso califica Unamuno su propio ensayo, en las últimas páginas de este. No obstante, la idea de intrahistoria como revalorización de lo castizo influiría decisivamente en la visión de la historia de España que predominaría en la literatura, el arte y el pensamiento del siglo xx.

Ya en el verano de 1898, y en las páginas del periódico granadino *El Defensor*, polemizó Unamuno, sobre este asunto, con Ángel Ganivet, que se situaba en una posición europeísta por puro pesimismo. Ganivet desconfiaba de la posibilidad de una regeneración endógena de la nación, porque los españoles, a su juicio, eran un pueblo de aluvión, formado por detritos heteróclitos de múltiples razas que se habían sucedido en el suelo peninsular, invasión tras invasión. Concede una importancia particular a la, según él, nefasta influencia árabe, y aquí advertimos un acento muy parecido al que Quevedo ponía en el mismo tema. La réplica de Unamuno es muy interesante: Ganivet se equivoca, porque las invasiones transcurren en la superficie de la historia, sin afectar al fondo intrahistórico permanente. Son episodios mucho menos trascendentes que lo que Ganivet supone. Todos los invasores, que fueron pocos, se asimilaban al hondón intrahistórico y homogéneo de un pueblo español eterno, idea que recuerda aquella otra imagen de la nación en Barres, como un bloque intemporal de granito en el que los acontecimientos políticos dejan, a lo sumo, arañazos que la lluvia y los vientos borran pronto. La intrahistoria es lo decisivo.

La polémica de Ganivet y Unamuno prefigura la que enfrentará, más de medio siglo después, a Américo Castro con Claudio Sánchez-Albornoz. Como su paisano granadino, Castro hace bandera del pesimismo histórico desde el texto que desencadena la controversia, una conferencia que pronuncia (en inglés) a poco de su llegada a la Universidad de Princeton, en 1940. Marcado profundamente por la tragedia civil, niega la pertenencia de los españoles a la cultura europea. Todas las tesis de *La realidad histórica* de España se encuentran ya *in nuce* en ese breve texto. La prolongada lucha contra el islam y el consiguiente conflicto intercastizo separaron definitivamente a España de Europa. Semitizaron a la cristiandad peninsular. Para Castro, convertido paradójicamente por la posmodernidad progresista en el adalid de la convivencia intercultural y del diálogo de civilizaciones, el ingrediente semítico fue —como para Quevedo y Ganivet— el factor responsable del debilitamiento y fracaso de la nación española. Sánchez-Albornoz, como Unamuno en su día, replicó negando la influencia de dicho ingrediente y subrayando la continuidad intrahistórica de la nación en la vida cotidiana de las comunidades castizamente cristianas. Europeísmo y casticismo se enredaban así en un inacabable juego de posiciones limitadas, como el tres en raya, que daba al traste con el legado liberal en aras de un determinismo étnico, al que solo se supo responder desde otro determinismo.

UNAMUNO. CASTICISMO E INTRAHISTORIA

Al hacer, en 1902, un apresurado balance de los ensayos que acerca del «problema de España» había producido el fin de siglo, Unamuno subrayó la anterioridad de los que integraban su libro *En torno al casticismo* respecto a todos los demás, olvidando, voluntaria o inconscientemente, pero de modo harto significativo, el texto fundacional del género: *Los males de la patria* (1890), del ingeniero Lucas Mallada. Sin su descripción devastadora del gran secarral peninsular, que reducía a logorrea alucinatoria el tópico plurisecular de las alabanzas de España, poca o ninguna explicación tendría el posterior florecimiento de una hermenéutica de la miseria nacional, con ribetes más o menos psicologizantes. En consecuencia, carece de fundamento la pretendida paternidad unamuniana de la literatura regeneracionista que, en fecha tan avanzada como 1912 y a propósito de la relación genética entre sus propios ensayos de 1895 y el *Idearium español*, de Ganivet, publicado en 1896, seguiría reclamando el escritor bilbaíno. Así y todo, no puede negarse a don Miguel una conciencia primeriza de la ruptura que supuso el ensayismo de la última década del XIX en la autovisión de los españoles.

En 1895, con solo treinta años, Unamuno había transitado ya por las corrientes más conspicuas del pensamiento español y europeo de la segunda mitad del XIX. Tras su inicial adhesión a un vasquismo romántico, fruto de sus lecturas de adolescencia (Francisco Navarro Villoslada, Antonio de Trueba, Vicente de Arana), y habiendo frecuentado durante su bachillerato las páginas de Rousseau. Balmes y Pi y Margall, tuvo un primer y decepcionante encuentro con la neoescolástica que preconizaban Ortí Lara y fray Zeferino González desde sus cátedras de la universidad madrileña. En la misma universidad, sometida a la ortodoxia católica y purgada de sus profesores krausistas y positivistas por el decreto de Orovio, encontraría el joven Unamuno dos maestros de excepción: Menéndez Pelayo, a quien siempre admiró como filólogo, y Antonio Sánchez Moguel, que le descubrió la lingüística comparada. Siguiendo el consejo de este, emprendió el estudio de las obras de August Schleicher, decantada expresión del evolucionismo aplicado a la historia de las lenguas. Al mismo tiempo, en la biblioteca del Ateneo, leyó en inglés las de Herbert Spencer, algunas de las cuales traduciría, años después, para *La España Moderna*, la editorial de José Lázaro Galdiano. Inspirado por los teóricos del evolucionismo predarwiniano y con la aprobación de su mentor académico, Sánchez Moguel, se propuso dedicar su tesis doctoral a desbrozar el enmarañado campo de las especulaciones acerca del origen de los vascos y de su lengua. La revisión de las diferentes hipótesis sobre este particular, a la luz de rigurosos principios positivistas,

le permitió arrasar con todas ellas, devolviendo los estudios vascos a una suerte de virginidad primera desde la que se haría preciso comenzar de nuevo, planteando los problemas en términos auténticamente científicos. Si, como parece, pensó dedicarse él mismo a dicha tarea, las difíciles situaciones económicas y familiares por las que atravesó en los años siguientes a la obtención de su doctorado le obligaron a dispersar sus esfuerzos en una intensa actividad como publicista y en la preparación de oposiciones a diversas cátedras de instituto.

El positivismo absorbido en la etapa universitaria constituirá el marco de referencia de su pensamiento hasta su famosa crisis espiritual de los años 1897 y 1898. Las incorporaciones al mismo de ideas procedentes de otras doctrinas no alteraron en lo sustancial el esquema spenceriano (al que, sin embargo, pondría en solfa ya en 1902, en la novela *Amor y pedagogía*). De manera que se puede afirmar que, tanto el Hegel estudiado en la década de 1880 a 1890, al que se acerca en un intento de comprender las raíces filosóficas del krausismo, como las escasas nociones de marxismo que adquirió durante su breve militancia en el partido de Pablo Iglesias, pasaron por el tamiz positivista y terminaron ajustándose a unas pautas generales en las que el evolucionismo representaba el ingrediente fundamental. La tríada *Hegel-Spencer-Darwin* define la epistemología unamuniana de los años finales de siglo, no muy distinta, por cierto, de la que dominaba en el socialismo europeo de la época.

Algo muy parecido cabría decir de lo que toma Unamuno de las ciencias humanas. Durante sus años en Bilbao tras concluir su carrera (1884-1891), y mientras prepara oposiciones, imparte clases particulares y colabora en periódicos locales, se interesa en los avances de la lingüística, lee a Hermann Paul y a los neogramáticos e intenta aplicar los planteamientos de la gramática histórica al estudio del vascuence y del castellano (así, por ejemplo, en su artículo «Del elemento alienígena en el idioma vasco», de 1886, o en su ensayo sobre el *Poema de Mío Cid*, de 1893), pero el evolucionismo sigue determinando su concepción del desarrollo de las lenguas y de las sociedades. Tomemos por caso su bien conocida actitud de abogar por una acelerada castellanización lingüística de los vascos y por un correlativo abandono del vascuence. En el fondo de la reiterada invitación a cambiar de lengua que dirige a sus paisanos desde muy tempranas fechas y que alcanza cotas de verdadera provocación en el sonado discurso inaugural de los Juegos Florales bilbaínos de 1901, subyace un prejuicio de índole «cientifista», más que científica.

Según Schleicher, las lenguas de la humanidad podrían ser clasificadas en tres tipos morfológicos, en razón del estadio al que hubieran llegado en su desarrollo. Estos se ordenarían diacrónicamente desde las formas más simples a las más complejas, suponiendo a estas últimas como las de aparición más tardía. Tendríamos así la serie *lenguas silábicas-lenguas aglutinantes-lenguas flexivas*. El vascuence pertenecería al grupo de las *aglutinantes*, caracterizadas por la abundante presencia de morfemas ligados, frente a las *flexivas* como el castellano, en las que la función de expresar las relaciones gramaticales entre las palabras recae en morfemas autónomos.

Spencer, a su vez, había establecido un sistema triádico de evolución de las sociedades: desde la *horda* indiferenciada, la humanidad habría avanzado hacia formas cada vez más complejas de organización hasta llegar a la fase *industrial*, correspondiente a sociedades pacificadas y democráticas cuya economía se rige por la cooperación mutua y una alambicada división del trabajo, pasando por el estadio intermedio de las sociedades *militares*, autoritarias, basadas en la producción agrícola y movilizadas permanentemente para la guerra. A Unamuno le debió de resultar inevitable fundir el esquema lingüístico de Schleicher con el sociológico de Spencer y asignar, en consecuencia, las lenguas silábicas a las hordas; las aglutinantes, a las sociedades militares y las flexivas, a las industriales. Durante bastantes años consideró que el carácter militar de la sociedad alemana se veía condicionado decisivamente por la posesión de una lengua aglutinante como idioma nacional, y no ahorró ataques al militarismo prusiano, contraponiéndolo al admirable industrialismo de los anglosajones, reforzado por la flexiva lengua inglesa. Tuvo que estallar la Gran Guerra para que admitiese que el militarismo de los alemanes era perfectamente compatible con el industrialismo: el ejército del káiser impuso en las trincheras las rígidas formas de encuadramiento y disciplina de las fábricas, mientras los británicos se empeñaron en mantener las pautas de la leva feudal y un espíritu caballeresco y hasta lúdico en el combate (o, al menos, eso dedujo de las informaciones recibidas y de una breve visita al frente del Piave, donde no vio ingleses ni alemanes, sino trincheras austriacas e italianas). El vascuence, una lengua aglutinante, había convenido a la sociedad militar que se movilizó tras los curas y los hidalgos carlistas en las contiendas civiles del XIX, pero su mera supervivencia representaba un obstáculo para el acceso de los vascos a la civilización industrial.

Hay que tener presente este marcado sesgo positivista del pensamiento del joven Unamuno para entender el sentido de los cinco ensayos que publicó, entre febrero y junio de 1895, en *La España Moderna*, y que reunirá posteriormente, en 1902, bajo el título de *En torno al casticismo*. Pero, como cualquier lector comprobará fácilmente, no basta con ello. Se hace preciso, pues, acercarse por separado a cada uno de los cinco ensayos y mostrar, en la medida de lo posible, la rica variedad de ideas que influyó en el autor al escribir lo que él mismo definió como «divagaciones deshilvanadas» y «sarta sin cuerda, en que se apuntan muchas cosas y casi ninguna se acaba». Para empezar, hay que advertir que, con independencia del indudable parentesco entre estos ensayos y los que en años siguientes darán a la imprenta Ganivet, Costa, Picavea, Maeztu, Salillas o Altamira, entre otros, la serie unamuniana parte de estímulos externos que poco o nada tienen que ver con el desastre de las guerras coloniales. En un penetrante artículo de 1975 —«The Spanish generation of 1898. A reinterpretation^[1]»— Herbert Ramsden observaba que la verdadera novedad del ensayismo finisecular no residía tanto en el objeto del mismo (el problema de España o, en otras palabras, el de la búsqueda del «núcleo central e impercedero de la nación», sobre el que había corrido ya mucha tinta) como en el lugar donde dicha

búsqueda se producía, que no era ya la historia política, es decir, la de las grandes figuras y los acontecimientos importantes de la Historia de España, sino «las vidas e idiosincrasia» de las gentes «humildes, anónimas e inmutables». La derrota de 1898, que puso de manifiesto la atroz incompetencia de políticos y militares, se tradujo, según Ramsden, en un peligroso debilitamiento colectivo de la fe en la nación. Los intelectuales nacionalistas se habrían vuelto entonces hacia el pueblo, en demanda de un nuevo y a la vez antiquísimo basamento de la identidad española, que se encontraría en las tradiciones y en el difuso y espontáneo patriotismo de los estratos sociales subalternos.

Pero este no es el caso de los cinco ensayos de Unamuno. El fracaso militar ante los Estados Unidos no ha tenido todavía lugar cuando los escribe. Si a alguna coyuntura histórica se hace particular referencia en las páginas de *En torno al casticismo*, esta es la del ya lejano Sexenio Democrático: la Gloriosa, la I República, la última guerra civil del XIX (lo que no resulta tan extraño si se tiene en cuenta que, en 1895, todavía andaba el joven escritor engolfado en lecturas de diarios, memorias y periódicos de aquellos agitados años, mientras daba forma definitiva a *Paz en la guerra*, una novela sobre la Bilbao sitiada y bombardeada por los carlistas en 1874). Con todo, el telón de fondo de aquellos ensayos fue un episodio cultural de los primeros años de la Restauración: la polémica sobre la Ciencia Española que, entre 1875 y 1877 había tenido como protagonistas, de un lado, a Gumersindo Azcárate, Manuel de la Revilla y Benito Perojo, y del otro a Marcelino Menéndez Pelayo. Bajo la sombra aciaga del decreto de Orovio, que exigía de los docentes el juramento de respeto a los dogmas de la fe católica y fue motivo de exclusión de la universidad de los krausistas y positivistas que se negaron a prestarlo, se desató de nuevo la cuestión que casi un siglo antes había irritado los ganglios de Forner y suscitado su indignada réplica al geógrafo francés Masson de Morvilliers, autor de un artículo sobre España en la *Encyclopédie Méthodique* (1782), en el que retóricamente se preguntaba: «¿Qué se le debe a España? Desde hace dos, cuatro, seis siglos, ¿qué ha hecho por Europa?». En 1875 la cuestión se planteó en términos no muy distintos: «¿Existe una Ciencia Española?». ¿No ha sucumbido, desde el siglo XVI, en nuestro suelo, la investigación científica a la intolerancia católica que hizo de la Inquisición un medio de extraordinaria eficacia para ahogar en flor todo conato de libre especulación? Menéndez Pelayo, por supuesto, asumió la defensa de las esencias castizas, y en primer lugar la del catolicismo patrio, frente a la necesaria europeización de España defendida desde el otro bando. Pero, aunque la polémica había levantado cierto revuelo en los primeros tiempos del reinado de Alfonso XII, veinte años después las circunstancias eran muy otras y el contencioso parecía enterrado. Si Unamuno se animó a exhumarlo fue porque la crisis finisecular ponía otra vez de actualidad la tensión entre europeístas y castizos. A la impugnación del bipartidismo dinástico por el cada vez más vigoroso partido socialista, en el que militaba por entonces Unamuno, y a la creciente agitación anarquista, venían a sumarse los incipientes

nacionalismos de las regiones industrializadas: el catalán, que, desde la asamblea de la que emanaron las Bases de Manresa (1892) cuestionaba el centralismo de la monarquía, y el vasco, que ese mismo año de 1895 creará su propio partido. A lo que habría que añadir la crispación política que la política fiscal del ministro Román Gamazo había producido en Navarra, donde soplaban de nuevo vientos de fronda carlista.

La opción de Unamuno es europeizante y muy crítica con el casticismo. Pero existe un problema que no deriva tan solo del original método de argumentación elegido, esa «afirmación alternativa de los contradictorios» o «procedimiento rítmico de contradicciones» que carece de precedentes en España (si es que en otro paralelo los tiene). El problema, en fin, radica en la decisión de conservar los términos antagónicos del gran debate nacional decimonónico modificando sus respectivos significados. A nadie se le escapa que la dicotomía *europeización / casticismo* encubre apenas la de *progreso / tradición* que había desgarrado la convivencia de los españoles desde 1814. Pues bien, Unamuno titulará el primero de los ensayos de 1895 «La tradición eterna», en un gesto de claro desafío hacia los tradicionalistas, que verían en ello la usurpación de un concepto cuya propiedad se habían arrogado a lo largo del siglo, pero que buscaba también suscitar el escándalo de los doctrinarios del progreso.

Comienza Unamuno por negar la pertinencia de nociones como ciencia o arte *nacionales*. Por supuesto, todo hallazgo científico y toda obra artística se producen en un determinado ámbito nacional, Podría incluso hablarse de la inclinación espontánea de los naturales de tal o cual país hacia el cultivo de una ciencia determinada, lo que explica presiones como «química inglesa» o «filosofía alemana», porque, en la práctica, la ciencia arrastra excrecencias «intracientíficas» teñidas de color nacional, pero solo alcanzará un estatuto legítimo cuando, liberándose de una lengua natural concreta, acceda a un formalismo matemático de valor universal. El nombre castizo *aguafuerte* evoca cualidades empíricas cuyo conocimiento es útil, pero *ácido nítrico* es más preciso, porque da a entender la composición química de dicha sustancia, y aún lo es más la fórmula HNO_3 , que suscita un concepto cuantitativo de su composición. Siguiendo a Spencer, Unamuno sitúa la transición entre los saberes empíricos y la verdadera ciencia en el paso de la previsión *cualitativa* de los cambios a la previsión *cuantitativa*. El reproche de fría abstracción y alejamiento de la vida que se dirige a menudo contra la ciencia no tiene la menor justificación: de lo cuantitativo universal brotan las cualidades particulares y, a la inversa, cada cantidad expresa una cualidad interna propia, lo *intracuantitativo*. El arte, que no puede desligarse de lenguas o lenguajes nacionales en la misma medida que la ciencia, alcanza sin embargo la condición de clásico y eterno cuando llega a ofrecernos tipos universales como Don Quijote, que, de puro español, logró «una como renuncia de su españolismo» y, consiguientemente, una identificación con el espíritu universal del hombre.

De modo semejante, existe una *tradición eterna*: la de la ciencia y el arte universales y eternos. Esta tradición es la sustancia y el sedimento de la historia, como la eternidad lo es del tiempo. La historia transcurre sobre el fondo inmóvil de la tradición, que da continuidad y sentido a los acontecimientos. Para expresar esta idea, recurre Unamuno a la metáfora más brillante de todas las que trufan sus ensayos:

Las olas de la historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan, sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol^[2].

El fondo silencioso y estático de la historia lo constituye la tradición, la *intrahistoria* (concepto este llamado a tener desigual fortuna entre los historiadores españoles de los siglos siguientes). La intrahistoria equivale a «la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna, esa labor que como la de las madréporas suboceánicas echa las bases sobre las que se alzan los islotes de la historia». En la superficie viven los bullangueros, los que meten ruido en la historia, aquellos que, como el general Prim en las jornadas revolucionarias de 1868, se proponen «destruir en medio del estruendo lo existente». Las oposiciones combinadas *superficie / fondo, movimiento / quietud, ruido / silencio* definen, por tanto, la diferencia entre *historia* y *tradición* (o *intrahistoria*).

Si la tradición eterna es la sustancia de la historia, lo será también del presente. De ahí la paradoja del tradicionalista que busca la tradición en el pasado y no encuentra otra cosa que su sombra. Lo que de auténticamente valioso produjo el pasado forma parte ya de la *tradición eterna*, de la sustancia del presente, y se pierde el tiempo revolviendo legajos para sacar de ellos la tradición genuina. Resulta ridículo invocar, ante la invasión de una ciencia moderna llegada del exterior, a algún olvidado precursor nacional. Lo que pudo añadir de valor a los saberes de su tiempo ha ido a fundirse con la ciencia universal y lo demás no vale la pena removerlo. Y así como la tradición eterna y universal es la sustancia y el meollo del presente, la humanidad lo es de las castas históricas, pero a aquella se llega solamente tras ahondar en la propia casta, a través de cómo se formó en el pasado y del atisbo de los indicios de su porvenir que pueden percibirse en el presente.

Hasta aquí, el resumen del contenido del primer ensayo, que es el que mayores dificultades opone a la interpretación, pero, en contrapartida, posee más matices y más capacidad de sugerir al lector el modo de «llenar los huecos», como el autor le invitará expresamente a hacer, una vez reconocido el carácter general de *obra abierta* del conjunto en el cierre del ensayo final. Ante todo, ¿a qué se refiere Unamuno cuando habla de tradición o de intrahistoria? No está de más, a este respecto, traer a colación el texto que pudo inspirar la metáfora oceánica antes citada. Se trata de un párrafo de *Doña Blanca de Navarra. Crónica del siglo xv*, una novela histórica de

1847 cuyo autor, Francisco Navarro Villoslada, fue uno de los favoritos del Unamuno adolescente:

Las naciones son un piélago que, además del movimiento regular de las inestables olas que agita apenas la superficie, sufre otro más lento y acompasado que remueve hasta las arenas del abismo. Este flujo y reflujo de los acontecimientos es la esperanza de los pueblos desgraciados, que infunde valor y fortalece el ánimo en la desgracia; es el temor de los dichosos, que ordena la prudencia en la ventura^[3].

El «flujo y reflujo de los acontecimientos» traduce casi literalmente los «*corsi e ricorsi*» de Giambattista Vico. La intrahistoria *avant le mot* de Navarro Villoslada implica una temporalidad cíclica, regular o «acompasada». La de Unamuno es, por el contrario, intemporal, eterna. El fondo del mar de la historia no se mueve. Pura verticalidad abisal, constituye una contrafigura del tiempo y de los cambios. Los intrahistóricos por excelencia, los campesinos, viven inmersos en la sucesión eterna de lo Mismo: «No fue la Restauración de 1875 lo que reanudó la historia de España, fueron los millones de hombres que siguieron haciendo lo mismo que antes, aquellos millones para los cuales fue el mismo sol después que el de antes del 19 de septiembre de 1868, las mismas sus labores, los mismos los cantares con que siguieron el surco de la arada». La imagen arquetípica del hombre de la intrahistoria había sido ya esbozada por Unamuno en un relato de 1888, *Solitaña*, y pasaría sin demasiados retoques a las semblanzas de los aldeanos vascos de *Paz en la guerra*. Roque de Aguirregoicoa, por mal nombre *Solitaña*, humilde tendero de una de las Siete Calles de Bilbao, es un campesino trasplantado a la ciudad, una presencia de la intrahistoria en el ámbito de lo histórico: «Bajo el mismo cielo, lluvioso siempre, *Solitaña* era siempre el mismo; tenía en la mirada el reflejo del suelo mojado por la lluvia; su espíritu había echado raíces en la tienda como una cebolla en cualquier sitio húmedo^[4]». En torno a la figura de Roque, Unamuno acumuló símiles tomados de los reinos animal y vegetal hasta rozar, en último extremo, lo inorgánico. Ya el mismo apodo del personaje, *Solitaña*, es un zoónimo: el nombre que se da en Bilbao y sus alrededores a la humilde mariquita de los campos o *coccinella septempunctata*. Se podría sospechar, pues, que, como ya lo apuntó Carlos Blanco Aguinaga en un ensayo de 1959 —*El Unamuno contemplativo*^[5]—, la intrahistoria no fuera más que uno de los disfraces o máscaras de la naturaleza, es decir, un subterfugio para negar realidad a la historia. Para Octavio Paz, sin embargo, la intrahistoria unamuniana representaría la versión hispánica de lo que la escuela francesa de los *Annales* llamaría mucho después *historia de las mentalidades*. Algo tiene que ver con esta, efectivamente, como asimismo con la *historia de la vida cotidiana*, de la que fue un adelantado, por influencia de Unamuno probablemente, Claudio Sánchez Albornoz. Y también con la *psicohistoria*, toda vez que la oposición *historial intrahistoria* parece coincidir a su vez con la de *consciente / inconsciente* (*conciente e inconciente* en Unamuno, que puso en circulación estas categorías el mismo año de 1895 en que Freud y su mentor, Joseph Breuer, publicaron el primer texto psicoanalítico, los

Estudios sobre la histeria). Pero por este camino incurriríamos en la castiza y menendez-pelayesca superstición del «precursor español» que denunciaba Unamuno en «La tradición eterna».

Desde el punto de vista de la historia de las ideas (y de las ideas *estéticas*, ya que volvemos a don Marcelino), la intrahistoria es una figura de lo *sublime*. Podríamos definirla como una «eternidad artificial», una variante del «infinito artificial» de Edmund Burke. Si este reformuló el concepto longiniano de lo sublime como una inversión del concepto aristotélico de lo bello (cualidad de objetos formados por partes distintas, con límites perceptibles) o de la belleza según la definición escolástica (*ordo partium in toto*) y proporcionó así a los artistas románticos una receta para la creación de obras que conmovieran el ánimo mediante vertiginosas sensaciones de terror seguidas de alivio (el objeto sublime debe tender a la apariencia de lo infinito, articulándose como sucesión de elementos idénticos sin límite visible), la intrahistoria consiste, análogamente, en una simulación empírica de eternidad a través de la repetición *ad libitum* de elementos discretos pero indistintos. La *virtus* poética de la noción de intrahistoria reside precisamente ahí, en su parentesco con uno de los recursos más típicos de la retórica romántica, sobre la que construirá su propia imagen de la eternidad, como demoledora réplica al mito unamuniano de la inmortalidad personal, el más rebelde de los discípulos del escritor vasco, Jorge Luis Borges^[6].

La fuerza estética de la idea de intrahistoria se halla, sin embargo, en contradicción con su productividad especulativa. Dicho de otro modo: para constituirse en un concepto filosóficamente fecundo, se hacía necesario enfriar su temperatura poética. Año y medio después de la publicación de «La tradición eterna», Unamuno recobra la idea de intrahistoria, con un planteamiento diferente, en una conferencia acerca de la *ciencia del folklore* pronunciada en el Ateneo de Sevilla el 4 de diciembre de 1896. En ella, arremete de nuevo contra la erudición histórica, mero acopio de datos que nunca ha conseguido rebasar el nivel de lo descriptivo y cuya única utilidad estriba en el suministro de datos a las ciencias sociales. A la historia como «conocimiento de mero ornato y ostentación» opone Unamuno la *demótica*, la ciencia del folklore. Aquella se ocupa de «los mil bullangueros, y no de los miles de millones de silenciosos». La demótica, ciencia aún en mantillas, está llamada al desvelamiento de lo intrahistórico, de lo *inconciente* o *subconciente* en la vida de los pueblos. Surge aquí otra ecuación que en los ensayos de 1895 estaba solo esbozada. *Intrahistoria* es, como *tradición*, un sinónimo del alemán *Völksggeist*, el «espíritu del pueblo». Y la metáfora oceánica se transforma en un símil tectónico:

Hay en el océano islas asentadas sobre una inmensa vegetación de madréporas, que hunden sus raíces en lo profundo de los abismos invisibles. Por encima de las olas surge la isla, que no suele ser más que la cresta de alguna inmensa pirámide submarina. Una tormenta podría devastar a aquella, y si es naciente, hasta hacerla desaparecer algún cataclismo; mas volvería al cabo a surgir gracias a su basamento, a la silenciosa y oscura labor de las perdurables madréporas, que sin cesar se sustituyen unas a otras. Así en la vida social asiéntase la historia sobre la labor silenciosa y lenta de las oscuras madréporas sociales

enterradas en los abismos subhistóricos, bajo la historia, en la labor del labriego que con el sol nace y con él vuelve a su oscuro hogar, y que entonando cantares arrastrados y largos, como el surco del arado, esparce en la madre tierra el humilde grano, sustentador de la vida.

Si en lento descenso del nivel del océano fueran desapareciendo poco a poco las aguas que nos celan los abismos, iríamos viendo cambiar paso a paso los contornos de los continentes e islas, y por consiguiente de los mares y golfos, enlazarse islas antes separadas y modificarse la geografía total del mundo tal cual figura en las proyecciones de los ordinarios mapas. Y si las aguas se evaporan todas, quedándose la tierra en seco y mostrándonos su continuidad real, ¿qué sería de nuestras gigantes montañas de hoy? Sírvenos en la geografía de común medida el nivel del océano, como nos sirve en la historia el nivel del olvido.

¡Ah!, si descendieran las aguas del olvido, bajo las cuales palpita la tradición eterna de los pueblos y sobre las que se alzan los espectáculos de la historia, si descendieran esas aguas, ¿qué sería de la grandeza de los grandes hombres y de los grandes sucesos, al verlos mero vértice de poderosas pirámides subyacentes^[7]?

La intrahistoria aparece ahora como la auténtica historia, la de los silenciosos, que da sentido y continuidad a los grandes acontecimientos históricos, aislados como las cúspides de las grandes cadenas submarinas. No son las crónicas de sucesos y personajes descollantes las que permitirán trazar el perfil ignorado del continente sumergido de la historia, sino las leyendas y los mitos que mantienen viva la tradición eterna en los labios del pueblo. He aquí, por tanto, la fuente principal del concepto de intrahistoria: la tradición, noción de origen romántico, tal como la interpretaron los primeros teóricos de la ciencia del folklore; entre ellos, Antonio Machado Álvarez, *Demófilo*, en cuyo homenaje pronuncia Unamuno su conferencia sevillana.

El propio Unamuno se contaba entre los primeros que habían suscrito, años atrás, el proyecto, auspiciado por *Demófilo*, de crear una red de sociedades regionales dedicadas al estudio del folklore español. En Bilbao, asumió la iniciativa el escritor Vicente de Arana, que reclutó para la empresa a sus amigos Camilo de Villavaso y Miguel de Unamuno. La *Sociedad del Folklore Vasconavarro*, fundada en 1884, no llegó a contar, en sus mejores momentos, con más de doscientos socios pasivos, y se extinguió, al par de la vida de su promotor, en 1890. No mucho más longevas fueron sus sociedades hermanas de Galicia y Asturias, fundadas por Emilia Pardo Bazán y Juan Menéndez Pidal, respectivamente. Jesús Antonio Cid ha diagnosticado con precisión las causas del fracaso de la demótica (o *detnología*) en España^[8]: el modelo que inspiró a Machado Álvarez fue el de las sociedades británicas de *antiquarians*, sólidamente implantadas en el Reino Unido desde la primera mitad del XVIII. Pero allí existía una pequeña nobleza próspera y culta, adepta de un sereno tradicionalismo cultural que dignificarían más tarde las novelas de Walter Scott y de Thomas Hardy. En un clima literario y artístico marcado por los poemas ossiánicos de Mcpherson, los idilios de Clare, la arquitectura neogótica, etcétera, esta *gentry* rural, abierta a las innovaciones científicas e interesada en los estudios asiáticos y africanos que llevaban a cabo funcionarios coloniales, puso los cimientos de una embrionaria etnografía académica. En la España de la Restauración, por el contrario, se había anatémizado oficialmente el evolucionismo y desterrado de la universidad a positivistas y hegelianos. Los únicos interesados en las antigüedades locales eran

algunos párrocos y eruditos de provincia, reaccionarios por lo general y, como decía de ellos un desdeñoso Unamuno, cultores del legajo polvoriento. Los pocos intelectuales que secundaron el proyecto de Machado Álvarez se desentendieron pronto del mismo ante la perspectiva de tener que frecuentar a colegas que olían de lejos a sacristía. Y no fue el menor de los obstáculos que encontró *Demófilo* en el camino la reacción suspicaz de los coleccionistas de banalidades regionales ante una propuesta emanada de un notorio federalista radical que amenazaba turbar la calma chicha de sus respectivos feudos. El propio Unamuno tendría que defender en 1888 a su amigo Arana de la acusación de impiedad blasfema que lanzó sobre él un periódico integrista, *El Éuskarro*^[9].

Al margen de *El Folklore Vasconavarro*, Unamuno mantuvo relación, en la segunda mitad de los ochenta, con los círculos provinciales fueristas interesados en la promoción de la cultura popular vasca. Colaboró con artículos sobre el vascuence en la *Revista de Vizcaya*, dirigida por Vicente de Arana, y envió un texto eusquérico de cosecha propia a la revista *Eskal-Erría*, de San Sebastián, fundada en 1881 por José de Manterola, autor este de un *Cancionero Basco* (1882) que reunía una desconcertada miscelánea de composiciones vulgares y poesía tradicional. En 1888, Unamuno, en calidad de secretario de la *Sociedad del Folklore Vasconavarro*, participó como jurado y mantenedor en los juegos florales de las *Fiestas Vascas de Guernica*. Pero todos estos contactos con los vascófilos le resultaron decepcionantes. El verdadero folklore vasco permanecía fuera del alcance de los bienintencionados pero incapaces activistas culturales del fuerismo, muchos de los cuales desconocían el vascuence. El impulso inicial a las investigaciones sobre la lengua y el folklore de los vascos vino de fuera del país: Unamuno saludó y leyó con interés los trabajos de Lucien Bonaparte, Jan van Eyss, Julien Vinson, Philippe Cerquand o Wentworth Webster, pero no se sintió tentado de seguir su ejemplo. Aun así, no dejó de recoger vocabulario dialectal eusquérico durante sus frecuentes excursiones por los montes de Vizcaya, pero sus incursiones en el estudio de la cultura popular de su tierra no fueron más allá de un discreto estudio del mutualismo tradicional agrario en su provincia, con destino a una obra de Costa sobre *Derecho consuetudinario y economía popular de España* (Barcelona, 1902). Aunque procuró mantenerse al tanto de los progresos de la demótica, sus conocimientos en este campo eran de segunda mano y, en muchos aspectos, bastante deficientes. No prestó atención alguna a lo que, sin duda, constituyó el acontecimiento más importante en la historia de la demótica española del XIX: el descubrimiento del romancero de tradición oral moderna por Juan Menéndez Pidal, a quien Clarín, el autor más admirado por el Unamuno de entonces, había hecho objeto de frecuentes chanzas. Pero ignoró asimismo los trabajos sobre el mismo tema, si bien de nivel científico considerablemente más elevado, que el menor de los Menéndez Pidal, Ramón, fue dando a la luz desde los primeros años del siglo XX. Para Unamuno, como para Baroja y Valle-Inclán, no hubo otro romancero que el vulgarísimo de los ciegos.

No obstante, algunas de sus intuiciones en materia de folklore fueron acertadísimas. Entendió que en el origen de todo fenómeno folklórico hay un acto de creación individual cuyo resultado pasa a ser más tarde de posesión anónima y colectiva, una vez la tradición lo adapta a sus pautas y la comunidad lo reconoce como acorde con aquella. No muy diferente resulta la teoría al respecto de Ramón Menéndez Pidal, ni la expuesta por los formalistas rusos Roman Jakobson y Petr Bogatyrev en un famoso trabajo de 1922, *El folklore como forma de creación*. Pero no llegó a distinguir con nitidez la creación artística culta de la creación artesanal propia del folklore. Quizá fascinado por las utopías de Ruskin y Morris, defensores de la democratización del arte, rehusó conceder la patente de artista a quien no se chapuzara en lo intrahistórico hasta empaparse por completo del espíritu de la tradición eterna. Algo de este prejuicio perdura en la poética de su discípulo menos rebelde, Antonio Machado Ruiz, desarrollada en *De un cancionero apócrifo*. Con todo, la más certera de las tesis de Unamuno sobre el particular aparece como una idea recurrente en los ensayos de 1895, constituyendo el verdadero eje temático de *En torno al casticismo*.

La ciencia del folklore nació estrechamente vinculada a los nacionalismos en la época de las guerras napoleónicas. Ante la defección de las aristocracias afrancesadas, los intelectuales nacionalistas se volvieron hacia el pueblo para buscar en él los elementos seminales necesarios para construir una cultura nacional. Los cantos y leyendas, el derecho consuetudinario, la indumentaria campesina y la arquitectura vernácula se les aparecían como manifestaciones incontaminadas del *Völksggeist*, artefactos investidos de los rasgos privativos y genuinos del alma del pueblo. Pero a medida que se extendían por Europa las investigaciones folklóricas y avanza el conocimiento de la cultura de «los primitivos de los pueblos civilizados», se fue desvaneciendo la ilusión particularista. Los mismos tipos de narraciones aparecen en los puntos más distantes del continente; los temas de las baladas y de los cuentos se repiten con desoladora monotonía en todas las tradiciones nacionales; los pequeños incidentes narrativos que constituyen los átomos de la química de la imaginación popular emigran sin control alguno, traspasando cualquier frontera política o lingüística. Nada hay más universal que el folklore. Ninguna literatura es menos nacional que las literaturas tradicionales de los campesinos. Percatados de esta decepcionante verdad, los nacionalistas abandonan el estudio del folklore a filólogos y etnógrafos, más capaces de abordarlo con distancia y sin apasionamiento. El siglo xx asistirá a un giro radical en la orientación de tales estudios. Desde la *Poética de los argumentos*, de Alexander Vezelavski, hasta el *Motif-Index of Folk Literature*, de Aarne y Thompson, el objetivo será descubrir y clasificar los universales narrativos, es decir, los motivos y los tipos que reaparecen en todas las tradiciones orales del planeta. Y, en la misma línea, la búsqueda teórica de los límites infranqueables de las posibilidades narrativas.

Unamuno sacó partido de esta comprobación: profundizar en lo particular, en lo idiosincrásico, conduce fatalmente a lo general, lo compartido por la humanidad entera. Ahondando en sus diferencias, los pueblos se dirigen hacia su fusión final en un único pueblo. Sobrevuela este *ritornello* la sombra de Spencer, es decir, la utopía del industrialismo, en que la humanidad reconciliada se mostrará como un rico mosaico de órganos especializados en funciones distintas y complementarias. Machado expresa algo muy parecido en el prólogo de 1912 a *Campos de Castilla*: sus romances, afirma, no emanan de las gestas heroicas, sino del pueblo que las compuso, y apuntan a «lo elemental humano». Vale decir a lo universal, a lo intrahistórico.

La otra fuente de este último concepto se halla en la filosofía de la historia implícita (y explícita en el epílogo) de una de las más grandes novelas del XIX, *La guerra y la paz*, de Lev Tolstói, libro de cabecera de Unamuno entre los años 1886 y 1896, mientras anduvo ocupado en la escritura de *Paz en la guerra*, novela que debe al ruso hasta la inspiración del título. Isaiah Berlin ha señalado, a su vez, lo mucho que adeuda Tolstói a Proudhon y, a través de este, al tradicionalista Joseph de Maistre. Como el célebre vizconde saboyano, Tolstói juzgaba un desatino la pretensión de comprender racionalmente la historia. Jamás se logrará encontrar una lógica de los acontecimientos. Es tan engañoso como vano intentar que los hechos del pasado encajen en un orden concatenado de causas y efectos, y más perjudicial aún, si cabe, aventurarse a predecir los acontecimientos futuros sobre la base de un supuesto conocimiento del pasado y del presente. Para De Maistre, los acontecimientos solo se relacionan entre sí en el incognoscible plan divino. La Revolución francesa no derivó de causas humanas, sociales, políticas, económicas o de otro orden accesible al entendimiento, sino de un designio purificador de la Providencia. Esta explicación providencialista no es, con todo, la que ofrece Tolstói de la inanidad de los saberes históricos. Cree que los acontecimientos tienen sus causas, pero no hay una única causa para cada acontecimiento, sino una pluralidad inmensa de causas, inabarcable por la imaginación y, por tanto, inasequible para la mente humana. El resultado de una batalla o la suerte de un individuo se decide por mínimos incidentes, por factores infinitesimales que pasan inadvertidos a los observadores más cercanos a los hechos.

En semejantes condiciones, la libertad de elección es ilusoria. No existe el libre albedrío. La única libertad posible consiste en una sumisión a la necesidad: sumisión a la Iglesia y al Papa como administradores terrenales de la Providencia, en De Maistre; sumisión al «orden permanente de las cosas» en Tolstói. Pero ¿cómo saber en qué consiste ese orden? Según el novelista ruso, su conocimiento nunca podrá ser producto de una investigación objetiva. No se encuentra en la «superficie», en el universo perceptible y mensurable, sino en las «profundidades», en el corazón del mundo; es el orden que rige y determina nuestras formas de experiencia, incluida la del conocer. Se hurta, pues, a cualquier forma de conocimiento científico, pero cabe una paradójica conciencia inconsciente de ese orden: la poseen quienes viven

inmersos en el monótono transcurrir de los trabajos y los días, aceptando humilde y resignadamente su destino, sin hacerse graves preguntas sobre las causas arcanas de sus alegrías y tribulaciones. La poseen los campesinos como Platon Karataev de *La guerra y la paz*, en el que cristaliza el alma del pueblo ruso, que es a la vez parte del «alma del mundo», *Völkgeist*. La posee el viejo mariscal Kutúzov, que la siente en su médula, y anhela poseerla —y la conquista a través de un sostenido ejercicio de humildad— Bezukov, el intelectual que consigue desembarazarse de los abstrusos sistemas de la filosofía de siglo y mirar con serena aceptación la hondura de la existencia. Eso es lo que distingue la estúpida altanería de los buscadores de causas —los anticristos del racionalismo, que diría el teócrata De Maistre— de la sabiduría que se otorga a quienes saben discernir entre lo que puede ser medido y clasificado y lo que se resiste a la manipulación. Como observa Berlin:

Esta es la distinción que imbuje el pensamiento de Pascal y de Blake, de Rousseau y de Schelling, de Goethe y de Coleridge, de Chateaubriand y de Carlyle, de todos los que hablan de las razones del corazón o de la naturaleza moral o espiritual del hombre, de la sublimidad y hondura del universo, de su visión más «profunda» por bardos y profetas, de los modos especiales de su entendimiento, de su comprensión interna, de fundirse en uno solo con él. A estos últimos pensadores pertenecen Tolstói y De Maistre. Tolstói lo atribuye todo a nuestra ignorancia de las causas empíricas, y De Maistre al abandono de la lógica tomista o de la teología de la Iglesia católica. Pero estas afirmaciones explícitas reciben un mentís en el tono y en el contenido de lo que en realidad dicen los dos grandes críticos. Ambos reiteran, una y otra vez, el contraste entre lo «interno» y lo «externo», la «superficie», única iluminada por los rayos de la ciencia y de la razón, y las «profundidades», «la verdadera vida que viven los hombres^[10]».

Es la misma idea que intentan transmitir unos conocidos versos de T. S. Eliot:

Para llegar a lo que no sabes
debes ir por un camino que es el camino de la ignorancia.
Para poseer lo que no posees
debes ir por el camino de la desposesión.
Para llegar a lo que no eres
debes pasar por el camino de tu no ser.
Y lo que no sabes es lo único que sabes
y lo que es tuyo es lo que no es tuyo
y donde estás es donde no estás^[11].

Y esto es también lo que la lectura de Tolstói reveló a Unamuno: la necesidad de una aceptación plena y voluntaria del orden permanente e inmutable de la vida. El eco del gran novelista ruso se percibe incluso en afirmaciones como la siguiente, del segundo ensayo de 1895, en la que se ha querido ver, erróneamente, un ingenioso ejercicio melódico sobre la idea hegeliana de la racionalidad de lo real: «Se podrá decir que hay verdadera patria española cuando sea libertad en nosotros la necesidad de ser españoles, cuando todos lo seamos por querer serlo, queriéndolo porque lo seamos. *Querer* ser algo no es *resignarse* a serlo tan solo^[12]». Unamuno transforma

el concepto tolstoiano de libertad —mera sumisión a la necesidad— en impulso volitivo. Para Tolstói, la raíz del sufrimiento humano está precisamente en la volición. El deseo, la ambición que parte de una sobrestima de las propias capacidades, engendra dolor; de ahí, el recurso a la resignación como lenitivo. Unamuno propone otra cosa: hacer coincidir el deseo con lo ya obtenido, ambicionar lo siempre disponible. Como dirá en *Paz en la guerra* Pachico Zabalbide a Ignacio Iturriondo, «las cosas son como son, sin que haya más que una manera de conseguir lo que se quiera, y es querer todo lo que suceda^[13]».

Según Berlin, «Tolstói percibía la realidad en su multiplicidad, como colección de entidades separadas, en torno a las cuales y en las cuales veía con claridad y una lucidez rara vez igualadas, pero creía en un vasto todo unitario^[14]». Análoga contradicción entre percepción y creencia afligió al joven Unamuno que plantó la cuestión de la necesidad y la imposibilidad de la fe en el centro mismo de su problemática, de donde nunca consiguió desplazarla. Como el protagonista de su primera novela, *Nuevo mundo*, concibió la creación ensayística como una composición de elementos previamente acabados, pensamientos elaborados en su unicidad sin someterlos a un esquema general de subordinaciones, lo que da razón de la hechura deslavazada y fragmentaria de su escritura. Pero esto sucede porque el mundo en sí se le revela como una serie discontinua, «sarta sin cuerda». No hay más conocimiento que el de lo individual. Y, sin embargo, en el individualista Unamuno arde una nostalgia implacable de la totalidad perdida. La idea de la intrahistoria surge en él como respuesta al angustioso interrogante que le plantea la inconexión de los acontecimientos históricos. Una vez sentada esta premisa, abordará en el segundo de sus ensayos —«La casta Castilla»—, la elaboración de una teoría de los fundamentos históricos de la nación.

No se hallan estos en la raza, en la comunidad de origen. Los pueblos no son producto de la biología, sino «flor de un proceso histórico». Nótese que el énfasis puesto a lo largo del primer ensayo en lo intrahistórico o *subhistórico* se traslada en el segundo a la historia, a tenor del ya anunciado método de «afirmación alternativa de los contradictorios». Pero lo que prometía ser un buceo en el pasado histórico de la casta española (no puede hablarse con un mínimo rigor de *raza* española, pero sí de *casta*) se va transformando a medida que avanza el capítulo en el esbozo de una psicología del pueblo español. La casta no se define por la forma del cráneo ni por la hematología, sino por un comportamiento, una actitud ante el mundo, y son las raíces de dicha actitud lo que debe ser investigado. No es la casta española algo de lo que pueda hablarse como un producto histórico pulido y terminado, y por ello hay que centrar la indagación en los orígenes. La casta se encuentra aún en proceso de hacerse, porque «hay en formación, tal vez inacabable, un pacto inmanente, un verdadero contrato social intrahistórico, no formulado, que es la efectiva constitución interna de cada pueblo^[15]».

Castilla hizo a España, Castilla ha formado la casta española descastellanizándose ella misma, dando su lengua a los demás e imponiéndoles su estilo de comportamiento y su identidad espiritual. El vasco Íñigo de Loyola es, por su actitud ante el mundo, plenamente castellano. Lo castizo español es lo castizo castellano y, por ello mismo, del análisis psicológico de la casta castellana se obtendrán las características que definen el alma histórica de la casta española. Al paralizar los centros políticos de los otros pueblos españoles, inhibiendo su desarrollo para integrarlos en su proyecto imperial de conquista y evangelización del mundo, Castilla castellanizó, no solo lingüísticamente, la periferia peninsular, donde ese año crucial de 1895 surgía el nacionalismo vasco. Comprender que el regionalismo y el cosmopolitismo, el retorno a la patria chica y la sed de una patria planetaria son dos aspectos de un mismo proceso exige arrojar luz sobre el punto de partida, y este no es otro que la consumada castellanización del alma española.

Los instrumentos teóricos de los que Unamuno pretende valerse son, en este caso, los de la *Völkerpsychologie*, una ciencia más problemática que el psicoanálisis, nacido también en 1895, y como este, de recientísima aparición. No habían pasado veinte años desde que Wilhelm Wundt había fundado su primer laboratorio de psicología, y muchos menos desde que difundiera sus ideas sobre una posible *psicología de los pueblos*. Unamuno había seguido con atención sus trabajos. En 1887 había pronunciado una conferencia en Bilbao sobre «El espíritu de la raza vasca», en cuyo proemio se refirió a otra escuela afín a la de Wundt, la de los también alemanes Waitz y Lazarus. La perspectiva de trazar los rasgos dominantes de la psique de una nación como si fueran los de un individuo debía agrardarle sobremanera, pero apenas queda de las tesis wundtianas en este segundo ensayo otra cosa que el arranque de la reflexión. Para el resto, como ya lo señaló Maeztu en su reseña de *En torno al casticismo*, sigue, incluso servilmente, el esquema triádico de Taine, *paisaje-carácter-cultura*, en que el primero constituye el factor determinante de los otros dos.

La impresionante descripción del paisaje castellano que constituye el núcleo del ensayo debe lo suyo a Mallada. Como este, subraya Unamuno la contundencia del bloque mesetario: por cualquier costa que se penetre en la península, no se tarda en llegar a la árida llanura central. El mito de la feracidad de España, heredado de la Antigüedad grecolatina y que recorre la cronística medieval desde su reformulación isidoriana, se debe, ya lo resaltó Mallada, a viajeros como Estrabón y Plinio que se limitaron a contornear el país por sus regiones litorales, sin acceder a la desolada extensión de temperaturas extremas y ríos que pasan del estiaje a la avenida torrencial, expuesta a los vientos erosionantes y carente de árboles que fijen el mantillo. Esta tierra crea una «casta de hombres sobrios», lacónicos, que alternan la gravedad con la socarronería, lentos y tenaces, a los que cuesta mucho agarrar una idea y que no la sueltan «mientras otra no la empuje y expulse». En el entendimiento y la memoria de los castellanos es la ideación una actividad intermitente y

discontinua. No perciben la relación entre ideas distintas, porque solo puede apreciarse la diferencia sobre un fondo de semejanza, y falta en el intelecto castellano, hecho a medida de las impresiones sensoriales que recibe del paisaje, el *nimbo* que las debería circundar y dotar de un tejido conjuntivo. Ni el ojo percibe claroscuros ni el oído está habituado a cadencias y semitonos. Una ausencia casi total de matices y transiciones caracteriza el espíritu castellano y sus frutos artísticos, las obras en que se hace espíritu objetivo.

El concepto unamuniano de *nimbo* debe ponerse en relación con el de intrahistoria. Unamuno lo toma de las curiosas teorías físicas del padre Secchi sobre la improbable fusión de atmósferas que mantendrían unidos a los cuerpos por ellas rodeados. Pero no habría desechado acudir hoy a la física de las partículas elementales y a la teoría, por ejemplo, del campo y del bosón de Higgs, que también le habrían venido estupendamente para metaforizar. En cualquier caso, habría podido buscar muchos otros ejemplos. Todas las ciencias y pseudociencias del XIX están llenas de nimbos, desde la astronomía al espiritismo. Ahora bien, la metáfora central de la actividad intelectual recobra la imaginaria de lo intrahistórico, de la relación entre la historia y la tradición eterna: «Los islotes que aparecen en la conciencia y se separan o aproximan más, uniéndose a las veces, a medida que el nivel de ella baja o sube, se enlazan allá, en el fondo del mar mental, en un suelo continuo^[16]». Este suelo, en el alma castellana, es tan monótono y pelado como el de la propia meseta, y en ninguna parte se manifiesta tan claramente como en la literatura que ha creado.

El análisis de la literatura castellana a la luz de todo lo expuesto constituye el tema de los ensayos tercero y cuarto, «El espíritu castellano» y «De mística y humanismo». En el primero de ellos, Unamuno ajusta cuentas con el mito castizo por excelencia de la historia literaria española: Calderón. La conmemoración oficial, en 1881, del segundo centenario de la muerte del dramaturgo había sido el acontecimiento cultural más importante del reinado de Alfonso XII. Como estudiante en Madrid, Unamuno había podido seguir de cerca los fastos y asistir a la oleada de exaltación nacionalista que propició la efemérides. Menéndez Pelayo había elevado a Calderón a paradigma de españolidad, y difícilmente podría olvidarse que, en las primeras décadas del XIX, Nicolás Böhl de Faber y otros «tudescos rebuscadores de ejemplares típicos» habían hecho de su figura, obra y pensamiento, una bandera del romanticismo contrarrevolucionario. A Unamuno, el teatro de Calderón se le antoja un caso perfecto para ilustrar las desastrosas consecuencias de la falta castellana de *nimbo*: astenia de la imaginación; superficialidad de los personajes, vistos siempre desde fuera; pobreza y superfluidad de los argumentos, conceptuosidades vacías de vida. Pero en estos defectos irremediables del teatro calderoniano se refleja también la condición trágica de la casta española en su conjunto: el aislamiento individualista y la simétrica sumisión compulsiva a dos autoridades incontestables, las del rey y la Iglesia, «verdadero anarquismo absolutista» que derivará con los siglos en ordenancismo cuartelero.

Al tratar de la mística y del humanismo, subraya Unamuno que el prurito del honor, tan importante en Calderón, corre parejo con el horror y el desprecio al trabajo. A falta de ciencia, Castilla ha producido mística, es decir, búsqueda de una ciencia de libertad obtenible sin esfuerzos intelectuales ni mecánicos, de una libertad íntima que no cuestione la ley externa. A este laberinto de aporías pudo haberle dado una salida el humanismo cosmopolita, que llegó de fuera, y que en la Castilla de los Siglos de Oro se cifró en las obras de Fray Luis de León y en *El Quijote*. Sobre todo, en Fray Luis. En este se manifiesta, como en ningún otro ingenio castellano, la fuerza liberadora de una temprana europeización. De Italia vienen y en Fray Luis arraigan la filosofía neoplatónica y el sentimiento de la naturaleza, tan extraño este al alma castiza, los cuales, de haberse perpetuado en la posteridad, habrían favorecido una apertura a las ciencias modernas y una muy distinta estructuración de las formas de sociabilidad. Pero ya el mismo Fray Luis vivió perseguido por la férrea ley externa, resultante de la concurrencia de millones de voluntades antisociales. Fue el humanismo español flor de pocos días, agostada por la sequedad y el recrudescimiento de la ortodoxia.

La captura y el monopolio de lo intrahistórico por la casta dominante se encuentran en el origen del «marasmo actual de España», tema del quinto y último ensayo, en el que Unamuno repasa el estado de la sociedad española de su tiempo, inventariando los distintos síntomas de la decadencia. Este es, no obstante, un tópico —el de la *degeneración*— común a la literatura europea finisecular, y a él habría que adscribir el ensayo, más que a una «literatura del Desastre» que todavía estaba por nacer. En las páginas finales de *En torno al casticismo*, Unamuno está más cerca de Max Nordau que de Luis Morote. En la raíz del «marasmo» descubre «un desquite del viejo espíritu nacional que reacciona contra la europeización», la obra de «la Inquisición latente». El ensayo, sin embargo, se cierra con una nota de esperanza: el porvenir aguarda todavía en el «pueblo desconocido», en la intrahistoria que despertará con el soplo fresco del ventarrón europeo.

Solo que el pueblo es precisamente eso, desconocido. Y aquí Unamuno regresa sorprendentemente a los planteamientos de los primeros nacionalismos románticos, de los nacionalismos del *Völkgeist*. Porque *En torno al casticismo* termina con una llamada al descubrimiento de la España profunda, rural; al rescate de la literatura tradicional (identificada exclusivamente con los pliegos de cordel) y a la reflexión sobre el fondo popular y revolucionario de las insurrecciones carlistas. No es de extrañar que el propio autor confesara, en un arranque autocrítico que le honra, su impotencia para sugerir con claridad los contornos de una propuesta nacionalizadora que exigía a un tiempo la modernización y el retorno a las raíces campesinas.

RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL: EL ÚLTIMO LIBERAL UNITARIO

En septiembre de 1937, Pedro Bosch Gimpera, a la sazón *conseller* de Justicia de la Generalitat y rector de la Universidad de Barcelona, cuya cátedra de Prehistoria ocupaba, pronunció en el paraninfo de la Universidad de Valencia la lección inaugural del curso académico 1937-1938. Valencia era ya entonces, sin discusión, la capital cultural de la República. No hacía dos meses que había acogido, en su Ayuntamiento, el Segundo Congreso Internacional de Escritores en Defensa de la Cultura. La lección de Bosch Gimpera parecía dar a aquel continuidad y se percibió como el acontecimiento cultural más relevante del otoño republicano. Nada se había dejado a la improvisación. El conferenciante era, después del presidente del Consejo de Ministros, la personalidad universitaria más conocida internacionalmente en el campo leal y, además de ello, catalán, un rasgo importantísimo en aquella coyuntura, cuando el territorio que el Gobierno controlaba se reducía a Asturias, el Madrid sitiado, Teruel, Valencia y Cataluña. Por otra parte, el solemne acto académico fue presidido por el presidente de la República, figura sin dimensión universitaria, pero de innegable prestigio como intelectual.

Bosch Gimpera pertenecía a *Acció Republicana de Catalunya*, pequeña formación federalista sin representación en el gobierno de Negrín, aunque afín al mismo. Lo suficiente, al menos, como para que este hubiera encargado al catedrático y *conseller* la elaboración de un texto que, con independencia de lo que tuviera de hondura y originalidad teórica, reflejase de algún modo el consenso alcanzado por el «gobierno de la victoria» tras los sucesos de mayo en Barcelona, es decir, tras la neutralización violenta de los partidarios de la revolución inmediata, anarquistas y trotskistas del POUM. Y Bosch Gimpera consiguió adaptar sus teorías a lo que sería, en adelante, el denominador común de la visión de España en aquel conjunto de fuerzas que comprendía a un sector de los socialistas, a los comunistas, a algunos saldos del republicanismo histórico, y a nacionalistas vascos y catalanistas de izquierda. Se amparó en Azaña —que asistió pasivamente a su disertación—, atribuyéndole una sustancial conformidad con sus ideas, pero esto no era nuevo: la interpretación de Azaña como *criptofederal* se había convertido en un hábito de los catalanistas y de no pocos nacionalistas vascos desde 1932, cuando creyeron ver en sus intervenciones en el debate del Estatuto de Cataluña una simpatía por el federalismo que estaba muy lejos de sentir aquel jacobino pragmático. De todos modos, Azaña, desdeñoso o aterrado, no iba a rebatirle, y la lección de Bosch

Gimpera instauraría un paradigma que ha llegado hasta nuestros días más o menos incólume en el ámbito de la izquierda política y del progresismo académico.

La lección trataba de España, de su identidad histórica y de sus distintas concepciones en la cultura contemporánea. Bosch Gimpera reducía estas últimas a dos: la «ortodoxa» —tradicional y oficial— y otra que, vista en un tiempo como «subversiva», habría terminado por imponerse en la historia académica y que, en ese mismo momento (aunque, lógicamente, eso no podía decirlo el conferenciante) se consagraba como oficial en el bando republicano al contar con la aquiescencia silenciosa de Azaña. Quien calla, otorga.

La primera, la concepción «ortodoxa», se caracterizaría por partir de «la idea dogmática de la unidad y cohesión esencial de España, como de un ente metafísico^[1]». La segunda, por subrayar «la diversidad de los pueblos hispánicos^[2]», es decir, una pluralidad constitutiva de lo español. Obviamente, esta dicotomía se proyectaba sobre el conflicto bélico en curso y, si la concepción pluralista aparecía identificada con la República (a través de Azaña) la ortodoxa y unitaria se hacía implícitamente corresponder a los sublevados, que solo se nombran en toda la lección de Bosch Gimpera a través de sinécdoques (la monarquía, la Iglesia, la aristocracia...).

Fatalmente, la traslación de lo que habría podido ser un debate rico en matices al plano de una dialéctica de confrontación entre la República y sus enemigos reducía a dos toda la variedad posible de las interpretaciones historiográficas anteriores, de modo que Bosch Gimpera incluyó en la historia «ortodoxa» tanto la versión tradicionalista o providencialista del pasado español como la liberal, y atribuyó a la pluralista o «subversiva» orígenes tan aparentemente contradictorios como Pi y Margall, Prat de la Riba y Menéndez Pelayo, el cual, según el *conseller*, habría descubierto la diversidad hispánica en su maestro, Milá y Fontanals. La suposición resulta excesiva: Menéndez Pelayo pudo aprender mucho de Milá y Fontanals, pero la diversidad hispánica era algo que, seguramente, conocía de antemano, lo que no obstaba para que sostuviese una visión bastante ortodoxamente unitaria, católica, tradicional y providencialista de la historia española. Por cierto, Menéndez Pidal fue discípulo de don Marcelino y, a pesar de ello, se apartó de la visión católica y providencialista, pero Bosch Gimpera lo asignó sin remisión a la ortodoxia, por la sola razón de su unitarismo, o quizá por no haber disfrutado directamente del magisterio de Milá y Fontanals. Y es que Bosch Gimpera ejercía ante todo de catalán o, más exactamente, de catalanista, y solo en segundo lugar de republicano federal. La asimilación de esta última lealtad a la primera había sido un fenómeno frecuente en Cataluña desde los tiempos de Valentí Almirall, así como la base ideológica del fracasado levantamiento de la Generalitat, en octubre de 1934, contra el Gobierno de radicales y cedistas. A lo largo del curso 1937-1938 iba a revelarse de nuevo como el núcleo innegociable de la política de la Generalitat (de los pequeños partidos republicanos que compartían su gobierno) quizá a causa de la pugna entre aquella y el

Gobierno de la República, que se disputaban en la práctica el control del mismo territorio. En cualquier caso, la lección de Bosch Gimpera partía de algo parecido a una profesión de fe, tácitamente catalanista, en la inexistencia de la unidad nacional de España, urdida —según Ortega— por cabezas exclusivamente castellanas:

El único hecho evidente es la unidad geográfica de la península ibérica, la relación entre sus Estados y sus pueblos, la analogía de los elementos étnicos que la componen, así como de los acontecimientos vividos en común y la participación de unos y otros en la formación de determinados valores culturales, no siendo los mismos ni en la misma proporción. Esto crea una solidaridad, una hermandad, una cierta cultura común. Pero una Nación Unitaria y menos la necesidad de admitir la identificación de determinado pueblo y de determinada cultura con el todo, de ninguna manera^[3].

Sorprende, sin embargo, que Bosch Gimpera no recurriese, en aquel solemne acto de la apertura de curso y en una ciudad tan bilingüe como Valencia, a otra lengua que el castellano y que pusiera su tesis antiunitaria bajo la advocación del presidente de la República, un alcalaíno. Podría interpretarse dicha paradoja como la resignación a que la «solidaridad», la «hermandad» y lo que hubiera de «cultura común» en los pueblos de la península ibérica no tuvieran otra expresión posible que en castellano. Sin embargo, afirmó que tal supuesto ya no era necesario y mencionó, de paso, a sus dos bestias negras:

Acaso algunos reconocían esta diversidad con íntimo dolor, pero ya era difícil volver atrás. Todavía en Ortega y Gasset España se había vertebrado por Castilla y se atribuye a las regiones centrales la energía formadora de Estados, la fortaleza y los máximos valores culturales, buscando Menéndez Pidal la comprobación de esta tesis en la época romana. Pero ya nadie piensa en negar la variedad española aunque esta constituye un problema a «conllevar», a menudo con poca satisfacción de ánimo. No solo ya no se condena nuestra tesis como subversiva, sino que se proclama cordialmente como la única que está de acuerdo con la verdadera tradición y la verdadera realidad española^[4].

Todo en este párrafo son guiños a Azaña, al que se adula implícitamente en demanda de su aprobación. Bosch Gimpera transmite a su público la idea de que lo que va a exponer a continuación es, ni más ni menos, la doctrina oficial de la República, y que responde a las íntimas convicciones de su presidente. Pero la condena del unitarismo monárquico por el Azaña de 1932 no equivalía, en modo alguno, a una negación de la unidad nacional ni del unitarismo de Ortega y Menéndez Pidal. Por muchas que fueran sus diferencias personales, Azaña se sabía mucho más cercano a la concepción de España de estos últimos que a la que intentaba venderle allí mismo Bosch Gimpera. El discurso de 1932 había sido una diatriba a toro pasado contra la monarquía, que por intereses egoístas y particulares había suprimido las libertades locales. Nada distinto de lo que había afirmado Ortega en *España invertebrada*, que no era precisamente un canto al federalismo.

Ahora bien, el liberalismo unitario se había desvanecido. El bando rebelde estaba lleno de unitarios antiliberales y el republicano se repartía entre una izquierda internacionalista y antiliberal, unos nacionalismos más o menos secesionistas y unos restos del viejo republicanismo demasiado deprimidos para abogar por la unidad de la

nación. El único que en el paraninfo de la Universidad de Valencia y probablemente en toda España habría podido alzar su voz en defensa de un republicanismo unitario, Azaña, se encontraba prisionero de las interpretaciones federalistas de sus posiciones de 1932. Ortega y Menéndez Pidal estaban lejos, en el exilio. Bosch Gimpera sabía que «nadie» iba a contradecirle, y menos que nadie aquel que, según su parecer, habría proclamado «cordialmente» su tesis subversiva como la única legítima. Pero, consciente de estar sentando una nueva ortodoxia, intenta no salirse demasiado de la falsilla azañista y, antes de lanzarse a desarrollar sus argumentos, vuelve al discurso de 1932 para inferir del mismo un método:

De dos fuerzas tangentes, la fuerza de lo tradicional y la fuerza de la invención o creación, que introduce un nuevo giro, es resultado la política inteligente, así como la posición del hombre político se determina según la fórmula *una tradición corregida por la razón*^[5].

Las palabras son de Azaña, pero la idea es muy anterior. En realidad, se trata de la idea central del liberalismo unitario del fin de siglo, que había intentado superar las aporías del liberalismo decimonónico en su enfrentamiento con el tradicionalismo político. El planteamiento de la historia como dialéctica entre tradición e innovación apareció por vez primera en los ensayos que componen *En torno al casticismo* (1895), de Unamuno, cuya noción de *intrahistoria*, que se confunde con la de *tradición eterna*, determinó la aparición del nuevo paradigma unificador de la historia académica de la primera mitad del siglo xx, que incluye desde Altamira a Américo Castro y Sánchez-Albornoz, y en el que también podría encajar perfectamente Bosch Gimpera. Un paradigma que no sería derrocado hasta la irrupción de la historia de base económica, la de Vicens Vives, Carande y, como es obvio, las distintas corrientes del materialismo histórico. Lo curioso es que, si hay un modelo acabado de tradicionalismo racionalista en la historiografía española del xx, ese es, fuera de toda duda, el de Menéndez Pidal, con su fusión de tradicionalismo filológico e historiografía positivista. Las fuerzas «tangentes» de tradición y creación explican, según Menéndez Pidal, el curso de la historia de géneros como los cantares de gesta y el romancero, y este modelo lo extrapolará después a la historiografía —en primer lugar, a la cronística medieval—, ya en el contexto de los trabajos del Centro de Estudios Históricos.

Pero, siguiendo el esquema supuestamente azañista, no había otra salida que someterse al paradigma intrahistórico, y es precisamente lo que hace Bosch Gimpera desde el comienzo mismo de su argumentación:

Del examen de los hechos deduciremos que la verdadera tradición española, la verdadera naturaleza de los pueblos ha seguido a menudo una trayectoria desviada por la interferencia de factores externos que han hecho variar de raíz por mucho tiempo, incluso durante bastantes siglos, el camino que hubiera seguido abandonada a su evolución natural, así como se han destacado instituciones o núcleos de vida española, que han concentrado en ellas el interés histórico, proyectando su sombra sobre el resto del pueblo, a veces sobre su gran mayoría, arrogándose su representación y creando una estructura sobrepuesta al país^[6].

No parece este planteamiento muy distinto al de la crítica que vierte Unamuno sobre la historia política española, cuyos protagonistas, al decir del escritor bilbaíno, lo habrían ignorado todo de la vida íntima, mentalidades, costumbres, creencias o, en una palabra, idiosincrasia del pueblo. Pero, como puede advertirse, así, en abstracto, corresponde también a la condena tradicionalista del liberalismo, tal como se encuentra, por ejemplo, en De Maistre, que por las mismas fechas de la lección de Bosch Gimpera era aplicada con saña a la Segunda República por los ideólogos de los sublevados. El prehistoriador catalán debió de advertir que ese principio por él expuesto tendría que ser convenientemente matizado para diferenciarlo de su uso por el otro bando. No toda innovación debería ser desechada, afirma, porque «la Historia difícilmente puede volver atrás cuando ha creado valores incorporados definitivamente a la naturaleza de los pueblos o cuando ha aniquilado los factores autóctonos dejándolos sin posibilidad de rebrotar. La superestructura creada así es difícilmente sustituible porque, manteniendo grandes masas del pueblo en un nivel inferior de cultura, ha venido a ser el único actor viable del drama histórico y, en determinados momentos, ha acabado por encarnar, de acuerdo consigo misma, la propia personalidad étnica que suplantaba^[7]». Esto impondría ciertos límites a la acción política, pues «la corrección de la tradición —y en este caso a menudo acaba por convertirse en tradición la propia desviación o superestructura cuando persiste secularmente— por la razón ha de tener en cuenta todo el proceso vivido y no puede ser caprichosa ni doctrinaria^[8]».

En realidad, Bosch Gimpera no se separaba gran trecho, en este asunto, de lo que habían sostenido los liberales unitarios (y Menéndez Pidal en particular). Pero, como federalista, se niega a admitir la validez de dicha premisa para el caso de España. Aquí, viene a decir, la superestructura ha sido más superestructural que en parte alguna. El fondo indígena o primitivo ha subsistido milagrosamente incólume, y él, como prehistoriador, puede certificarlo mejor que nadie. Cuando las interferencias postizas y superestructurales se debilitan, ceden y caen, reaparece en todo su esplendor la España primitiva. Así, cuando el reino visigodo fue destruido por los invasores árabes, emergieron unidades políticas —los reinos cristianos del norte— organizadas en torno a persistentes núcleos étnicos que habían sobrevivido a la civilización romana. El reino astur-leonés, con Galicia, surge a partir de las poblaciones celtizadas del noroeste peninsular; Castilla, en torno a los núcleos celtibéricos del centro; Navarra es una emanación medieval de la antigua identidad vascona, y Aragón y Cataluña representan la continuidad de los iberos del bajo valle del Ebro. La idea tampoco es nueva y pertenece al cogollo de la visión intrahistórica unamuniana, que había interpretado la aparición de los nacionalismos catalán y vasco —y, en general, de los nacionalismos étnicos europeos de finales del XIX— como la eflorescencia de viejísimas identidades indígenas en la modernidad industrial: «Siéntense las generales corrientes étnicas que sacuden a toda Europa. Por debajo de las nacionalidades políticas, simbolizadas en banderas y glorificadas en triunfos

militares, obra el impulso al disloque de ellas en razas y pueblos más de antiguo fundidos, ante-históricos, encarnados en lenguajes diversos y vivificados en la íntima comunión privativa de costumbres cotidianas peculiares a cada uno, impulso que la presión de aquellas encauza y endereza^[9]». La especificidad del caso español consiste, según Bosch Gimpera, en el conjunto y mutua influencia de tres rasgos: la «refracción» de la variedad étnica primitiva en la diversidad geográfica peninsular; la supervivencia de un fondo de cultura «muy primitiva» en los usos y costumbres populares, y la vitalidad de las culturas autóctonas, que asimilan con facilidad las aportaciones foráneas^[10]. «Gracias a estas cualidades, la civilización en España existe ya muy anteriormente a la romanización y evoluciona intensamente, y hubiera llegado a ser una alta cultura al margen del mundo clásico, de no haberse interferido los hechos catastróficos (*sic*) del dominio cartaginés y de la conquista y asimilación por Roma^[11]».

Tras este ejercicio de lo que hoy llamaríamos *historia virtual*, reprocha Bosch Gimpera a Menéndez Pidal que haya puesto en paralelo el Imperio romano y el Imperio hispánico del siglo XVI como momentos culminantes de la historia española, cuando no fueron sino casos de «perfección de la superestructura^[12]» que interrumpieron «el florecimiento natural progresivo^[13]» de la civilización indígena, desviándola, en el caso del Imperio hispánico, hacia una decadencia interior que la apartó del mundo moderno. «En definitiva —concluye— el proceso de la Historia de España es el del juego y de la acción mutua de una España indígena, racial, primitiva y de la superestructura». Cuando esta se rompe, «lo primitivo aparece casi intacto», como fue el caso de la invasión musulmana, que permitió «el resurgimiento de nuevo de los antiguos grupos tribales que evolucionan hacia nuevas unidades políticas^[14]».

La derrota de la República llevó a Bosch Gimpera, como a otros académicos españoles, a México, donde contribuyeron a prestigiar la universidad y la cultura anfitrionas en medida comparable —siempre en términos relativos— a la del enriquecimiento de las de los Estados Unidos por las aportaciones de los exilados de Weimar. Su propuesta pluralista no pudo medrar en España, donde se impuso en la enseñanza una nueva versión de la concepción católica y providencialista, que dejaba campo libre a los epígonos de Menéndez Pelayo y ningún margen a la tradición del Centro de Estudios Históricos. Vuelto a España, Menéndez Pidal reanudó sus trabajos e investigaciones al margen de la universidad y apoyándose en su propia familia (su mujer, María de Goyri; sus hijos, Jimena y Gonzalo, y su nieto, Diego Catalán). En 1947, la editorial Espasa Calpe abordó la publicación de su *Historia de España*, al frente de la cual puso el ya añoso filólogo una introducción que quería ser la síntesis de su pensamiento sobre la nación española y que se convirtió en el último (por no decir póstumo) manifiesto de un liberalismo unitario privado de horizonte histórico. En ese texto, *Los españoles en la historia. Cimas y depresiones en la curva de su vida política*, replicaba Menéndez Pidal a las críticas de Bosch Gimpera, a la vez que marcaba sus diferencias con la Historia oficial del régimen franquista. La situación de

1937 no se había invertido totalmente: ahora Menéndez Pidal estaba en España y Bosch Gimpera en el exilio, pero el franquismo no iba a amparar las tesis unitarias de aquel, porque no tragaba su liberalismo implícito.

Para Menéndez Pidal, el innegable localismo de la vida española, con sus diferencias culturales y lingüísticas, no deriva de la diversidad étnica ni de lo accidentado del paisaje, sino de una «condición psicológica uniforme^[15]», el «carácter apartadizo ibérico^[16]» que ya resaltaban los autores de la Antigüedad. Probablemente, habría sido más satisfactoria una explicación que tuviera en cuenta factores de otra índole, económicos o incluso políticos, pero Menéndez Pidal no era un seguidor de la historia social o económica ni, sobra decirlo, un adepto del materialismo histórico. Como en Ortega, su preocupación se centraba en las tendencias al particularismo y a la fragmentación que parecían marcar la historia de la España moderna y contemporánea. El localismo, achaque común al carlismo y al federalismo del XIX, había remontado de nuevo en el XX tras «el desconcierto que cayó sobre la nación tras el desastre de 1898^[17]», reforzado por el malestar de las regiones industriales a causa de la pérdida de los mercados coloniales, y la «política de las pequeñas naciones^[18]», alentada por las grandes potencias, que acabó por concretarse en «la doctrina de la autodeterminación de los pueblos^[19]». Pero, por lo que afecta a España, fue el carácter parasitario de la tendencia a la fragmentación, respecto de la ideología republicana en su conjunto, lo que, según Menéndez Pidal, había producido los peores contratiempos a la República. No deja de ser una apreciación parcial, que ignora otros factores de perturbación social y política. Sin embargo, no se podía pedir al liberalismo unitario algo que, evidentemente, caía fuera de su concepción general de los males de la patria. Para Menéndez Pidal, el federalismo contemporáneo habría alcanzado su más alto grado de teorización en la lección de Bosch Gimpera. Admite que este «rechaza el separatismo», pero «defiende el federalismo de Pi y Margall, que triunfa con la Segunda República^[20]».

Una idea discutible. Al contrario que Bosch Gimpera, Menéndez Pidal sabía que Azaña no era un criptofederalista, pero su desconfianza hacia los hombres de la República era total. En principio, un alcalaíno, un ateneísta de Madrid no tiene motivos para ser federalista, a no ser que su ambición personal le empuje a fingir serlo, y Menéndez Pidal, como Unamuno, pensaba que Azaña era un oportunista sin escrúpulos. Lo cierto es que el Estatuto catalán, como después el vasco, fueron concesiones republicanas a unos nacionalismos que poco tenían de federales: el primero, una de Azaña a Cambó y a Maciá; es decir, a la Lliga y al Estat Catalá, para sacar adelante la Constitución del bloque republicano-socialista; el segundo, otra de Prieto, *in extremis*, al Partido Nacionalista Vasco, para impedir que los seguidores de este basculasen hacia los rebeldes del 18 de julio. La Segunda República, como tal, tuvo poco de federalista. Pero no cabe negar que el marchamo de oficialidad que la presencia de Azaña dio a la lección de Bosch Gimpera equivalía a la adopción del federalismo por la más alta institución del régimen, y por ende, el asentimiento del

«gobierno de la victoria». Sabemos, no obstante, que no fue exactamente así: que Negrín tampoco era un federalista, sino un centralista convencido, pero necesitaba mantener el consenso del 37 para resistir el embate de los sublevados. Y, en tal sentido, no tuvo empacho en prometer a sus aliados lo que fuera, dejando muy claro que cualquier decisión sobre la federalización del Estado debería posponerse hasta el fin de la guerra. Bosch Gimpera no fue una excepción. Se le permitió desde el Gobierno exponer sus ideas (es más, se le alentó a ello), lo que no significa que Negrín tuviera la intención de llevarlas a la práctica.

Y Menéndez Pidal sabía también que la invocación al fondo indígena primitivo era un aspecto atávico de la ideología federalista, tanto en Pi y Margall como en Unamuno (es decir, en el joven Unamuno que había alumbrado el concepto de intrahistoria).

... el Estado [afirma Bosch Gimpera] no es más que una «superestructura» artificial, impuesta a la España auténtica, a la España constituida por los pueblos primitivos. La superestructura que a estos pueblos impusieron los romanos, los godos, el califato cordobés, la monarquía austríaca y la borbónica, es forma postiza que, aunque a veces fuese benéfica, siempre daña por interrumpir o desviar el florecimiento de lo primitivo y natural, constitutivo de la verdadera España. A este fondo indígena y verdadero quiere dar forma el federalismo, pensando que el unitarismo atiende solo a la superestructura^[21].

Frente a esta tesis, que más allá del federalismo apela con su lenguaje a la izquierda socialista y comunista, Menéndez Pidal plantea una historia nacional de corte hegeliano. El Estado es lo verdadero, no el improbable fondo indígena permanente que Pi y Margall había llamado poéticamente el *pueblo eterno* y que Unamuno había disuelto en la intrahistoria. Según Menéndez Pidal:

Este término, «superestructura» (que por cierto hallamos en Carlos Marx) nos pide su complemento obligado: el fondo indígena, reacto a la organización superior, será una «infraestructura» que no puede representar lo perpetuamente natural y auténtico, será siempre algo inferior a la superestructura, la cual, aunque en su origen haya sido algo artificial o impuesto (no lo fue casi nunca), el transcurso de los siglos la convirtió en lo esencial, auténtico y nativo^[22].

He aquí la objeción más sólida que cabía hacer a la tesis de Bosch Gimpera: el hecho de que olvidara la acción del tiempo, de que escamoteara la historia. Fuera de esta no hay verdad, no hay realidad, solo fantasmagorías, y, entre todas las posibles, no es la menor la de una España primitiva, que Menéndez Pidal conocía muy bien a través de las crónicas medievales, de las fabulosas genealogías de Annio de Viterbo y de la serie de cricones apócrifos que proliferaron en los siglos XVII y XVIII. La España primitiva de Bosch Gimpera no era más que la puesta al día del mismo tema, aderezado con pretensiones científicas:

Se supone ahora que toda acción contra la superestructura es un brote de fuerzas indígenas primitivas, rebeldes a la deformación artificial que les es impuesta: así, los reinos medievales son resurgimiento incoercible de antiguos núcleos prerromanos. Pero la realidad es que la estructura de la

España prerromana nos es poco menos que desconocida, y cuando la conocemos un poco, la tenemos que dejar a un lado para inclinamos a lo romano y a lo visigodo, es decir, a la superestructura^[23].

Y es que, en efecto, si hoy puede parecer absurda —y lo es— la pretensión de que algo parecido a la nación española existiera ya en la época romana, lo parece aún más el recurso a una España primitiva múltiple, original e inmutable, que reaparecería como un Guadiana en diferentes momentos de la historia. Menéndez Pidal no negaba que las culturas indígenas prerromanas merecieran un estudio serio y pormenorizado, y tenía además en alta estima la obra de Bosch Gimpera como prehistoriador, pero se oponía a derivar de ella cualquier teoría de la nación, pues

... esta infraestructura no puede tomarse como la forma esencial del pueblo español, cohibida por la superestructura. Si esta no fuese más que una deformación, y si hubiera sido malamente soportada por el pueblo no ya desde los Borbones, no ya desde Ramón Berenguer IV, sino desde Roma acá, durante dos milenios, sería preciso concluir que ese pueblo habría mostrado una inconcebible pasividad, equivalente a la no existencia. Pero, claro es, la forma de vida que el pueblo español llevó a través de dos mil años no es tal equivocación permanente, ni tal superestructura postiza, sino la estructura normal, la más connatural que ese pueblo pudo tomar dentro de las multiformes circunstancias históricas en que se vio envuelto^[24].

La supuesta diversidad étnica no es más que el resultado de la disgregación de las estructuras unitarias, y no representa, según Menéndez Pidal, pujanza alguna del fondo primitivo, sino la simple fragmentación aleatoria de la nación histórica:

Federalismo, cantonalismo y nacionalismo modernos vienen ellos por sí a destruir la unidad multiseccular y no logran estabilizarse; lejos de representar la España auténtica, no responden sino a un momento anormal y transitorio, desmayo de las fuerzas vitales que no puede prolongarse sin grave peligro. Aparecen, como una enfermedad, cuando las fuerzas de la nación se apocan extremadamente, pues toda enfermedad consiste en el autonomismo de algún órgano que se niega a cooperar al funcionamiento vital unitario del cuerpo^[25].

El recurso a la metáfora clínica fue sin duda uno de los motivos que impidieron que la tesis de Menéndez Pidal prosperara en los medios universitarios, que se volvieron hostiles a todo lo que sonara a organicismo, inclinándose de modo resuelto por las interpretaciones en clave económico-social a partir de los años cincuenta. Incluso sus discípulos falangistas, como José Antonio Maravall, optaron por esa vía. Pero eso no explica el nuevo auge que experimentó el modelo pluriétnico por esas mismas fechas, que vienen a coincidir con la «primavera» universitaria del ministerio de Ruiz Jiménez. Los nacionalismos vasco y catalán estaban aún en un estado de hibernación política, sin hacerse notar en absoluto, pero una nueva izquierda de origen cristiano —así como la democracia cristiana que empezaba a surgir en torno a Ruiz Jiménez— empezó a mirar con simpatía aquellos enjuagues de la última fase republicana, transacciones improvisadas entre Negrín y los nacionalistas. Por otra parte, el unitarismo comenzó a ser visto en relación exclusiva con el franquismo y se echó en el olvido su prosapia liberal. El modelo de Bosch Gimpera, como intuía Menéndez Pidal, ejerció un atractivo eficaz sobre la nueva oposición al régimen,

porque, aunque de forma vaga e indefinida, propugnaba una reforma federal del Estado, lo que parecía la alternativa adecuada al centralismo franquista.

Pero influyó también la renovación de la historia académica y su aproximación a disciplinas como la Antropología. En 1970, Julio Caro Baroja publicaba un breve ensayo sobre «El mito del carácter nacional» en el que, aparentemente, daba la razón a Menéndez Pidal acerca de las grandes lagunas que este creía ver en el conocimiento de todo lo anterior a la romanización: «Hay que reconocer (...) que para el período prerromano no hay descripciones generalizadas de todos los pobladores de la península (como las que hay de egipcios, persas o indios), sino de pueblos determinados como los del sur, es decir, los antiguos tartesios; los del centro (celtíberos), el levante (íberos) o el norte (cántabros, etc.)». Pero terminaba el párrafo alineándose moderadamente con Bosch Gimpera: «Y bueno será advertir que, en algunos aspectos, estas caracterizaciones explican algo de lo más moderno e incluso actual^[26]».

Desde el punto de vista de la historiografía progresista, la réplica de Menéndez Pidal a Bosch Gimpera se consideró irrelevante, porque la adscribieron al modelo «ortodoxo», felizmente superado a su entender por el subversivo o pluralista. Es significativo, por ejemplo, que un editor reciente de la lección de Bosch Gimpera no se haya sentido ni siquiera moralmente obligado a mencionar a Menéndez Pidal en su inventario de las corrientes históricas españolas contemporáneas^[27] (aunque aludía a él en una nota al texto de 1937 del prehistoriador catalán, para ilustrar el tipo de historia «ortodoxa» que este combatía^[28]). En definitiva, la historia progresista, identificada con la tesis de Bosch Gimpera, se apresuró a enterrar el liberalismo unitario y a dejar retrospectivamente a su último representante sin derecho a réplica.

JULIO CARO BAROJA Y LO CASTIZO

Contra lo que cabría esperar, el casticismo no es un asunto que haya preocupado en demasía a los intelectuales españoles. Los cinco artículos que Unamuno dedicó a esclarecer dicho concepto en *La España Moderna* entre febrero y junio de 1895, y que fueron publicados como un solo ensayo siete años después bajo el título de *En torno al casticismo* no suscitaron réplicas ni discusiones. La cuestión que se abordaba en ellos resultaba, a los ojos de la *gente nueva*, excesivamente decimonónica. Y en rigor, lo era, pese a lo que el autor adeudaba a Costa y a sus investigaciones en el derecho consuetudinario español. La problemática, en sí misma, parecía anticuada. Venía de la distinción entre *nación histórica* y *pueblo eterno* que había establecido Pi y Margall en *Las nacionalidades*. Según esta dicotomía típicamente romántica, el pueblo atesoraba y transmitía el espíritu inmutable de la nación: el *Völkgeist* objetivado en la lengua, la poesía oral y los usos jurídicos tradicionales. Precisamente eso, la tradición, es decir, todo lo que el pueblo había conservado pasándolo de generación en generación desde la noche de los tiempos, se convirtió en objeto de una nueva disciplina, la *demótica*, hija del positivismo filológico, que inició su andadura en España durante el Sexenio Democrático, de la mano de Antonio Machado Álvarez, *Demófilo*, impulsor de las sociedades regionales del *Folklore Español*. Entre los primeros discípulos de *Demófilo*, Unamuno destacó por su empeño en dotar a la naciente ciencia de un estatuto teórico, frente al empirismo mostrenco de las personalidades que secundaron el proyecto del gran folklorista andaluz (la condesa de Pardo-Bazán, Juan Menéndez Pidal, el escritor vasco Vicente de Arana). La conferencia que Unamuno pronunció en el homenaje a Machado Álvarez celebrado en el Ateneo de Sevilla, el 4 de diciembre de 1896 —«Sobre el cultivo de la demótica»—, recoge y desarrolla algunas de las ideas básicas contenidas en los artículos aparecidos, el año anterior, en la revista de Lázaro Galdiano, aplicadas ahora a la fundamentación y legitimación de los estudios sobre el folklore.

Unamuno advierte que el adjetivo *castizo* se emplea con preferencia en determinados contextos. Por ejemplo, en la literatura: «Se usa lo más a menudo el calificativo de castizo para designar a la lengua y el estilo. Decir en España que un escritor es castizo es dar a entender que se le cree más español que a otros^[1]». La etimología no ayuda mucho a explicar esta especialización. *Castizo* viene de *casta*, vocablo referido a la crianza de animales y, en cierto modo, sinónimo de *raza*: «De casta le viene al galgo». A su vez, *casta* deriva de *casto*, «puro». Su traslado a un campo semántico diferente, como el del estilo literario, comenzó siendo —lo es todo traslado— una metáfora. La pureza que connota la raíz léxica se interpreta, hablando

de lengua y de estilo, al menos en tres sentidos diferentes: 1) como ausencia de contaminación idiomática (utilización de un vocabulario exclusivamente patrimonial; rechazo de los giros sintácticos extranjerizantes), 2) fidelidad a los usos lingüísticos populares, entendiendo por tales los del *demos* (campesinos del entorno urbano), y 3) fidelidad a una tradición literaria identificada con el canon nacionalista (que en España consta de elementos bien definidos: la épica y la lírica tradicionales, el romancero y la literatura del Siglo de Oro, con alguna excepción). Dicho canon es una construcción del romanticismo tradicionalista, que dejó fuera todo lo estigmatizado como xenófilo: el mester de clerecía, buena parte de la literatura italianizante del Renacimiento y, por supuesto, los neoclásicos. Cervantes y Góngora nunca fueron plenamente aceptados, pero Calderón, pese a su culteranismo, no sufrió impugnación alguna, y es que, en el fondo, lo que se dirimía en el canon no era tanto una cuestión de estilo como de ideología.

Contra este tercer tipo de casticismo se levantó parte de la generación literaria del Sexenio (Pérez Galdós, Valera, Pardo-Bazán, Clarín). Los escritores de fin de siglo, en cambio, no mostraron gran interés en proseguir la polémica (con la excepción del joven Unamuno, que era, a efectos estéticos, un rezagado). Instalados en la modernidad, los del 98 se proclamaron europeos y anticastizos, pero terminaron, con solo alguna salvedad (Valle-Inclán), volviendo al redil tradicionalista. El anticasticismo programático de la generación del realismo no volvería a aparecer hasta la década de 1920-1930, con la defensa orteguiana del arte de vanguardia, la vindicación de Góngora por los poetas del 27 y, sobre todo, con la obra de Américo Castro, que, entre 1923 (*El pensamiento de Cervantes*) y 1966 (*Cervantes y los casticismos españoles*), desarrolla su crítica al canon nacionalista. Una crítica que, con todas sus exageraciones y dislates, terminó triunfando antes incluso que el cambio democrático.

La revisión del casticismo en la obra de Caro Baroja tiene un sesgo muy distinto. Aunque aborda también lo literario, no lo separa de otros aspectos de la cultura española tanto o más importantes que aquel. No existen, piensa don Julio, campos privilegiados para la manifestación de lo castizo, pero sí geografías, lugares sociales y épocas determinadas. No obstante, su indagación no está totalmente desvinculada de las de Unamuno y Castro. Como en estos, el casticismo se vincula con el problema de la identidad nacional. Lo castizo sería, así, lo que es tenido por más español o español en estado puro. Pero aquí hay una primera diferencia importante respecto a sus predecesores: lo castizo no es tanto una cuestión de ser o de existir como de opinión. Caro Baroja interviene en el debate sobre el casticismo desde una posición claramente descentrada y equidistante entre partidarios y detractores de aquel. Su primera incursión data de 1970 y es un ensayo claramente dirigido contra las tesis de Castro (aunque desde posiciones muy distintas de las de Claudio Sánchez Albornoz).

En «El mito del carácter nacional», que constituye la segunda parte de *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*, Caro Baroja sitúa la obra de Castro,

sin mencionarla directamente, en el contexto del renacer de los estudios sobre el *national character* en los Estados Unidos. Tales estudios constituyen una «actividad media^[2]» entre la ciencia y la literatura. Caro Baroja se niega a concederles cualquier tipo de respetabilidad académica: «Considero, en efecto, que todo lo que sea hablar de “carácter nacional” es una actividad mítica^[3]». Más adelante, se refiere de forma mucho más directa —aunque sin nombrarlo todavía— a las teorías de Castro:

La atribución de un carácter «global» a todos los españoles es cosa que se viene realizando desde antiguo, aunque sea de maneras diferentes. Sin embargo, puede afirmarse también que en nuestro siglo se ha multiplicado tal clase de caracterizaciones globales, y que incluso de una peculiar teoría dogmática sobre el origen y el modo de ser de los españoles se ha pretendido sacar elementos suficientes para revolucionar toda la Historia de España, o, mejor dicho, para destruir todas las interpretaciones de ella, conocidas hasta el día.

Se nos dice asimismo (como si esto fuera un descubrimiento sensacional) que los iberos no eran españoles, que tampoco lo fueron los hispanorromanos, ni los visigodos, que no llega a haber españoles más que a raíz de ciertos conflictos de tipo racial y religioso que se encauzan dentro de un sistemas de castas, en una época precisa. Nadie duda de que los iberos no fueron españoles, pero historiadores, antropólogos, etc., han aceptado una herencia ibérica, y más aun, una herencia hispano-romana, otra visigótica, etc., etc. Estas herencias son, por otro lado, diferentes en cantidad y calidad en las distintas partes de la Península, y sus proporciones, muy variables, hacen que a veces lo que es fundamental para la vida del español del Mediodía sea casi irrelevante para el del Norte, dentro de este acervo de bienes y males heredados^[4].

Desde un punto de vista empírico, la última afirmación del párrafo parece incuestionable. Andalucía occidental presenta más vestigios de cultura hispanorromana que el País Vasco, por ejemplo. No habría por tanto un casticismo español, sino un casticismo castellano, andaluz, gallego, catalán, vasco, etcétera. Caro Baroja acumula en su ensayo pruebas suficientes de que los juicios propios y ajenos acerca de un carácter global de los españoles son variados, contradictorios y dependen de factores como la época y las creencias religiosas o la posición política de quienes los enuncian. Sin embargo, en 1970 y en Europa se comenzaba a hablar de nuevo, y en un sentido muy distinto al que se les daba en las universidades americanas, de caracteres nacionales. Así, León Poliakov, ruso de cuna, de religión judía y nacionalidad francesa, publicaba ese año un estudio que iba a tener honda repercusión en la historia de las ideas, *Le Mythe Aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*^[5], en cuya introducción, apoyándose en el psicoanálisis, defendía la pertinencia del concepto de carácter nacional, aunque reconocía que habría que considerarlo más un «objeto de visión» que una noción científica^[6]. En los años siguientes, la sociología del nacionalismo fue vinculando más estrechamente las identidades étnicas con determinados «complejos mítico-simbólicos» que ayudan a los grupos a definirse ante sí mismos y ante los demás, y que pueden inspirar y guiar la acción colectiva^[7]. Estas tentativas de reconocer en las identidades nacionales un fundamento mítico no contradecían lo afirmado por Caro Baroja, pero invitaban a reconsiderar el problema y a no desecharlo precipitadamente como algo indigno de atención. En *Fragmentos italianos* (1992), don Julio volvía sobre el mismo asunto:

La cuestión de si existen o no caracteres nacionales se ha tratado desde antiguo y se sigue tratando [...]. Podría llegarse a pensar que el tema es como para dejarlo a un lado. No lo hemos dejado, sin embargo. El que escribe lo ha tratado como un mito más. Pero la cuestión es que los mitos tienen fuerza y que la mentira gusta, mientras que las verdades son difíciles de seguir y están metidas en sus respectivos pozos. La caracterización «nacional», por otra parte, entra dentro de un grupo de caracterizaciones acerca del que conviene indicar algo previamente.

La de los grupos humanos ha sido siempre actividad muy cultivada por ellos mismos, según intereses variados y con intenciones distintas [...]. El campo de las caracterizaciones políticas es de frutos poco atractivos y monótonos de aspecto. En otros campos los hay y abundantes, a veces equívocos: por tanto, difíciles de manejar.

Parte de los equívocos se debe a que las caracterizaciones étnicas se comienzan a hacer en épocas en que no hay conocimiento suficiente de pueblos y Estados y no se gradúa bien, en consecuencia, el contenido de cierto nombre, o por lo mismo que era muy vago y genérico, se designó con él a pueblos de muy diversas culturas, lenguas y territorios. Los equívocos de esta clase no se han deshecho en muchos casos^[8].

Hasta el final de su vida, Julio Caro Baroja se mantuvo en esa posición. Al margen de los criterios políticos, es imposible definir los caracteres nacionales salvo como caracterizaciones arbitrarias. Sus trabajos sobre lo castizo, al contrario de los de Unamuno y Castro, pueden leerse como argumentaciones de su rechazo a conceder entidad sustantiva a las identidades nacionales, más allá de los símbolos patrióticos y de las emociones políticas, y así, la definición de lo castizo que ofrece en el prólogo de *Temas castizos* (1980) se desliga de cualquier noción de pureza de origen y de todo esencialismo étnico. Toma una posición clara frente a Castro —no hay casticismos nacionales—, pero también frente a Unamuno, contra el que parece ir dirigido otro de los párrafos iniciales de dicho prólogo:

Proviene la confusión de ideas elaboradas durante el siglo XIX y que gravitan sobre nuestras conciencias de modo peligroso. Una de ellas es que toda actividad popular es espontánea, genuina y primigenia: bien sea artística, bien sea de otra clase (técnica, ideológica). El creador, en este caso el pueblo, o si se quiere «el Pueblo», con mayúscula, es como una fuerza natural^[9].

Esta era la idea básica de la demótica de Machado Álvarez y la que fundamentaba el concepto de *intrahistoria* en Unamuno y en Rafael Altamira (a quien ya había criticado Caro Baroja en su ensayo de 1970). En su concepción de la cultura popular, Caro estaba más cerca de Ortega y de la teoría de la recepción del alemán John Meier, que de Unamuno o Castro. Lo que pasa por creación popular es, en la mayor parte de los casos, un producto popularizado de la cultura de las minorías rectoras:

Aceptemos que hay un «Arte popular» y un «Arte popular alemán» sobre el que se puede fundar un «Arte culto». Mas hemos de aceptar que en muchos casos lo que hay son artes y técnicas popularizadas; y precisamente ellas, así como ciertos usos, en determinadas épocas y en especial circunstancia, producen la generalidad de las cosas que llamamos «castizas^[10]».

El concepto orteguiano de *circunstancia* condiciona la idea de cultura popular en Caro Baroja. La cultura se produce en determinadas circunstancias históricas y geográficas, y da sentido a la vida de los hombres situados en esas coordenadas espacio-temporales. No a otros hombres de otras latitudes o épocas y mucho menos a

un hipotético sujeto nacional. La definición de lo castizo es asimismo circunstanciada:

Lo castizo... no es lo puro, lo genuino ni lo antiguo. Es más bien lo determinativo, lo más significativo dentro de un ámbito popular en un momento. Porque si lo castizo fuera «puro» resultaría que una polca de don Federico Chueca no sería castizamente madrileña, ni tampoco lo sería el chotis de don Hilarión en *La verbena de la Paloma*. Cualquier diccionario vale —en efecto— para saber que la polca es de origen polaco y el chotis (palabra alemana, según los mismos diccionarios) no es tampoco originario de Madrid, ni mucho menos.

La palabra «castizo» encierra, pues, unos principios de equívoco tan grandes como la palabra «tradicional». La gente quiere darle valores de pureza y de cosa remota e invariable. Pero con frecuencia esta voluntad se basa en datos falsos y aún contrarios a la experiencia histórica. Puede también que el hecho considerado castizo sea de duración corta^[11].

Los trabajos de Caro Baroja que ilustran esta concepción del casticismo son muy distintos entre sí y, a veces, difícilmente encajan en la idea previa que el lector tiene de lo que es y no es castizo. Pero no hay que olvidar que la circunstancia del lector también puede diferir de la del lector. Un ejemplo: el último de los estudios agrupados en *Temas castizos*, «El charivari en España», trata de las cencerradas. Caro Baroja justifica su inclusión aduciendo que «se consideran castizas porque son populares, costumbres que de una manera muy homogénea se extienden por países lejanos entre sí. Así ocurre, por ejemplo, con las “cencerradas^[12]». Pero difícilmente un autor de mi generación podría pensar en la cencerrada como una costumbre castiza; es decir, genuina y exclusivamente española. Y ello se debe a que mi generación, desde su juventud, tuvo mucha más información que la de don Julio sobre la difusión geográfica del charivari, no solo por estudios etnográficos e históricos ampliamente conocidos (como los de Henry Rey-Flaud, Christian Desplat, Carlo Ginzburg, Natalie Zemon-Davis, E. P. Thompson y otros muchos), sino porque vio más charivaris en el cine que en las calles, de donde esta costumbre, que aún seguía en vigor cuando Julio Caro Baroja era mozo, había desaparecido ya, o se mantenía solo como forma disruptiva de protesta política.

Temas castizos tiene alguna afinidad con otra obra de Caro Baroja, el *Ensayo sobre la literatura de cordel* (1969), donde esbozaba ideas que desarrollaría posteriormente en su artículo sobre «Los majos» (1975), sin duda el más brillante de sus asedios al casticismo. «La literatura acerca de los majos es inmensa^[13]», constata, pero en su mayoría olvidada o inaccesible al lector actual. Su vigencia fue además breve, limitada a los siglos XVIII y primera mitad del XIX. En la literatura más o menos canónica puede fecharse su desaparición en la generación realista, que incurrió en el tratamiento de lo castizo tanto por necesidades inherentes a la novela histórica de sucesos contemporáneos (en el caso de Pedro Antonio de Alarcón y de Benito Pérez Galdós) como por homenajes postumos al costumbrismo romántico (en el de *Los majos de Cádiz*, de Armando Palacio Valdés). Ahora bien, la época en la que florece verdaderamente la literatura sobre los majos es la comprendida entre los reinados de Carlos III y de Fernando VII, ambos incluidos, y en tal auge influyen factores muy

diversos. Uno es el *andalucismo*, muy anterior a la reforma territorial de Javier de Burgos y que se circunscribe, por tanto, a la Andalucía propiamente dicha, la occidental, y, dentro de ella, a un venero mucho más restringido del casticismo: Cádiz, Jerez y Sevilla y, en Sevilla, Triana. Al margen de la idealización romántica de ciertas formas de vida irregular, como el bandolerismo y el contrabando (posterior en todo caso a la guerra de la Independencia y más bien propia de autores franceses y británicos), los ingredientes del andalucismo consisten en imágenes difundidas por la literatura de cordel, ciertos géneros de canción popular como la tonadilla o la seguidilla, en cuya valoración jugó un papel de primer orden un escritor vizcaíno, Juan Antonio de Iza Zamácola (*Don Preciso*), y, en general, la subcultura de *barrio* bien representada en las dos grandes urbes andaluzas, Sevilla y Cádiz. El desarrollo urbano de Madrid bajo Carlos III propició la adopción de los elementos distintivos del andalucismo por los estamentos populares, que se identificaron con ellos hasta transformarlos en castizamente madrileños. Fuera de estos dos núcleos, el andaluz y el de la Villa y Corte, los majos fueron un fenómeno imperceptible. La *Sátira segunda a Arnesto*, de Jovellanos, testimonia que la moda tuvo un carácter interestamental, involucrando a un sector de la aristocracia. Como afirma Caro Baroja, la hostilidad de Jovellanos —un miembro de la pequeña nobleza septentrional, apegada a la tradición del goticismo— hacia unas formas culturales que implicaban fatalmente el aplebeyamiento le lleva a encarnar el tipo del majo aristocrático en un morisco, descendiente de los reyes de Granada.

El desarrollo de la cultura popular madrileña de signo castizo encontró en Ramón de la Cruz a su más fiel notario. Los *Sainetes* de don Ramón, junto a la pintura de Goya, son los más vivos testimonios de la existencia histórica de majos y majas, y los más veraces, puesto que ambos, el dramaturgo y el pintor, fueron testigos directos del fenómeno en su fase de mayor expansión y, probablemente, también de su muerte. Captaron muy bien la doble faz del majo: la más amable y festiva —plasmada en los cartones goyescos para la Real Fábrica de Tapices— junto a la más sórdida y violenta, que corresponde a las pinturas de la insurrección y los fusilamientos de mayo de 1808 y a las series de grabados de los *Caprichos* y los *Desastres de la guerra*. La cultura de barrio abarca tanto al majo decente como al criminal, y Caro Baroja no se olvida de apuntar que tanto la violencia como el erotismo eran ya dos características salientes de la de entonces, como ahora lo son de las culturas suburbanas. La rebelión contra los franceses dio ocasión a una violencia social paroxística que ya se había manifestado bajo forma política en el motín de Aranjuez, pero que recurría a otras mil formas y pretextos en la vida cotidiana, donde el garrote y la navaja albaceteña salían a pasear por nimias cuestiones de celos y orgullos lesionados. La violencia verbal del Julián de *La verbena de la Paloma* es un avatar ya muy mitigado de la chulería de los majos y jaques de tiempos pasados. Como en todos los procesos de urbanización acelerada, en el Madrid de Carlos III y Carlos IV la cultura castiza se fue conformando según pautas morales que no tenían mucho que

ver con la moral cívica de los ilustrados, y sí bastante, en cambio, con el sentido de territorialidad y la hostilidad al forastero que caracterizan a las bandas juveniles de los extrarradios en las ciudades actuales. Este aspecto de lo castizo enlaza con otra preocupación de Caro Baroja que marcaría su obra en los años setenta y ochenta, la de la violencia política y el terrorismo en relación con las formas añejas de la violencia criminal: el bandolerismo mediterráneo estudiado en España por Julián Zugasti o en Italia por Nicéforo, y las subculturas juveniles en zonas urbanas sobre las que el control de la autoridad brilla por su ausencia.

Al final de su prólogo a *Temas castizos*, don Julio se preguntaba por las condiciones de posibilidad de un estudio objetivo de todo aquello que caería bajo el epígrafe de *castizo*, sin hacer concesiones a un público afectado por diversos síndromes identitarios:

¿Cómo dar a entender, clara y honradamente, que se puede trabajar en el campo de la historia, del folklore, etcétera, sin tener la tentación de hablar de procesos biológicos, de creación, ni de «nuestro Séneca» ni de otras cosas parecidas, y menos de apoyar una serie de providencialismos antagónicos sobre cientos y aún miles de fichas? ¿Cómo demostrar, en pocas palabras, que hay cosas que cambian mucho y otras que cambian menos, sin dar a tales hechos un sentido total, absoluto? ¿Cómo deshacer equívocos hablando de «castizo», «puro», «genuino», «neto», tradicional, entre gentes que ponen el carro antes que los bueyes^[14]?

Pensando despacio, sin duda: pero sin ánimo de que llegue pronto el resultado a la plazuela. Porque la «plazuela» recibe todo con impresionante retardo.

Y en esas seguimos todavía. A la espera de que lleguen a la plazuela las reflexiones de alguien que, a pesar de haber sido bautizado «en la parroquia de San Antonio de la Florida», o sea, «bajo los hermosísimos frescos de Goya y en la parroquia más castiza de la Corte^[15]», dijo de sí mismo: «No soy un castizo, un madrileñista cultivador del tipismo^[16]».

LENGUAS HISPÁNICAS: EL MITO DE LA DIFERENCIA

Poco después de la expulsión de los moriscos, un fantasma recorrió España a lomos de un jamelgo apocalíptico. Pasó el Ebro en barquichuela, se internó en la Cataluña profunda del bandolerismo monacal y rindió viaje en la playa de Barcino. Lo que todavía nos asombra hoy en la crónica de su odisea es la ausencia de cualquier mención a los diversos dominios lingüísticos que atravesó durante la misma. Cervantes solo hizo en el *Quijote* una concesión a la glotodiversidad hispánica —y muy indirecta— en las mal trabadas razones castellanas del escudero Sancho de Azpeitia, pero es que en esas no había escapatoria: tenía que habérselas con el vetusto estereotipo del vizcaíno jurador, que había hecho fortuna en el teatro popular desde los tiempos de Juan del Encina. Ahora bien, ¿qué lengua hablaba Perot Rocaguinarda, el bandido Roque Guinart, sino el catalán? ¿Por qué Cervantes no consideró pertinente aludir a este detalle? Cabe un par de hipótesis para explicar dicha omisión: o Roque Guinart recurrió al castellano para conversar con don Quijote, o bien se entendieron entre sí hablando cada uno en sus respectivas lenguas maternas. En ambos casos, la consecuencia habría sido la misma: la diferencia no impidió la comunicación, luego no merecía la pena mentarla.

No es difícil imaginar el haz de competencias lingüísticas que reunía Cervantes en la segunda década del siglo XVII. Si atendemos a su biografía y su obra, podemos suponerle, además de un dominio magistral del castellano literario, una extensa familiaridad con las variedades dialectales de dicha lengua, tanto de las horizontales o geográficas como de las verticales o sociales (conocía muy bien, por ejemplo, la jerga de la mala vida, la *germanía*). Había leído mucha literatura en toscano, y durante sus estancias en Roma y Nápoles algo debía haber aprendido de sus respectivos dialectos urbanos. No es seguro que los años de cautiverio en Argel lo hubieran facultado para hablar o leer el árabe —como sabemos, en la ficción, tuvo que recurrir a un morisco para traducir la crónica de Cide Hamete Benengeli—, pero parece verosímil que se moviera a sus anchas en el *sabir*, la lengua franca de los puertos mediterráneos (un guisote de vocabulario románico, eslavo, griego, albanés, árabe y turco para uso de chusma de galeras, mareantes, mercaderes y espías). Queda, en fin, la duda de si leyó obras en catalán, adquiriendo así algunos rudimentos del idioma antes de su visita a Barcelona en 1610. Sospecho que no, que el *Tirante* lo conoció ya en versión castellana, y que nada había en las letras catalanas de su época —que fue de decadencia y oscuridad para aquellas— capaz de suscitar su interés. No debió de tener grandes dificultades para hacerse entender por los barceloneses ni para entenderlos, toda vez que pasó en silencio sobre la cuestión de la diversidad de

idiomas. Creo que Cervantes fue un caso de hipercompetencia lingüística no demasiado raro en la España de su tiempo, donde la itinerancia profesional era un fenómeno muy extendido. Un gran número de oficios implicaba la movilidad geográfica, ya fuera regular o aleatoria, y la *alofonía*, el dominio activo o pasivo de una o varias lenguas además de la materna, debía de darse con bastante frecuencia. Con la suficiente, al menos, para que Cervantes —un recaudador de impuestos subarrendados— lo considerase algo tan normal como para abstenerse de cualquier referencia explícita a la cuestión.

La España de Cervantes era una sociedad agraria tradicional, caracterizada por la pluralidad idiomática espontánea e incontrolada. En gran parte de la Europa del XVII, las lenguas *coinéticas*, más o menos gramaticalizadas, solo se requerían en los ámbitos de la administración y de la cultura formal. En los territorios de la monarquía hispánica, donde la nación no se concebía aún como comunidad política, sino como agrupación de comunidades naturales bajo un mismo soberano, no se sintió la necesidad de unificar la lengua de la población. No es un caso muy distinto al de los imperios ruso, otomano y austrohúngaro. Solo con la llegada de los Borbones al trono español surge la conciencia de que el reino necesita adaptarse al nuevo orden de las naciones políticas dominante en el occidente europeo desde la paz de Westfalia, y se inician las reformas consecuentes, que implican un énfasis en la preeminencia del castellano. Entonces, y solo entonces, la diversidad lingüística se empieza a vivir como un problema y se subrayan —y exageran— las diferencias entre las lenguas hispánicas.

No está de más recordar que entre todas estas se dio, desde su mismo origen, una contigüidad geográfica, lo que no fue el caso de lenguas oficiales de algunos Estados limítrofes, como el francés y el castellano, separados durante muchos siglos por la franja occitana, ni del francés y el italiano, ni el de este último y el rumano. Así que, con independencia de la tipología que las divide en *iberorrománicas* y *galorrománicas*, parece incontestable que la continuidad de los romances peninsulares desde el Mediterráneo al Atlántico fue más determinante en su evolución que el hecho de haber surgido a un lado y a otro del Pirineo. Dicha circunstancia favoreció la promoción a *coine* peninsular del romance central, el de Castilla, sin que mediara en ello el innegable expansionismo militar del más joven de los reinos hispánicos. Como en todo complejo lingüístico caracterizado por la compacidad territorial, los romances peninsulares de la periferia presentan características comunes no compartidas por los del centro: el mítico grito de guerra de los almogávares, «*Desperta, ferro!*», se pronunciaría de la misma manera en galaico-portugués y en asturleonés, pero no en castellano, donde diptongaron tempranamente las vocales breves latinas en posición tónica y se perdió la /f/ inicial.

Los romances peninsulares proceden del latín provincial hablado en Hispania, que habría tendido a diferenciarse en las distintas circunscripciones administrativas, pero que presentaría, en conjunto, unas características propias respecto al hablado en la

Galia romana. Esta es la conjetura más razonable, aunque esa diferencia no nos sea accesible, porque la escritura siguió reflejando durante muchos siglos todavía un latín arcaizante que pretendía ajustarse a la norma clásica, aunque ya no lo hablara nadie. Pero es de suponer que un hispanorromano de la Bética y otro de la Tarraconense, si se encontraran en la metrópoli, aunque no se hubiesen visto nunca, se reconocerían como procedentes de Hispania en cuanto intercambiaran las primeras frases, del mismo modo que un inmigrante ecuatoriano y un argentino se reconocen recíprocamente como latinoamericanos al contrastar sus variedades respectivas con el castellano peninsular. No hablamos, sin embargo, de nacionalismo. Nuestros hipotéticos hispanos de la época romana eran patriotas romanos, no patriotas hispanos, aunque no exentos, seguramente, de cierto particularismo sentimental reforzado por sus peculiaridades lingüísticas.

En cualquier caso, las actuales lenguas de España —con la excepción del vascuence o eusquera— tuvieron su origen en los romances hablados en el norte de la península ibérica. Los romances mozárabes del centro y sur peninsular se extinguieron al adoptar la población meridional las lenguas de los cristianos del norte que conquistaron y repoblaron al-Ándalus. Las variedades septentrionales difundidas en el curso de la lenta expansión de los reinos cristianos cederían en prestigio a las meridionales a partir del siglo xv (la norma andaluza y neocastellana frente a la veterocastellana, el portugués de Lisboa frente al de Tras-os-Montes y al gallego, que en Portugal se percibe como un portugués arcaico; el catalán de Valencia frente al del Principado), fenómeno asimismo perceptible en el desplazamiento hacia el sur de los focos literarios de las respectivas lenguas (Juan Ruiz, Fernando de Rojas, Garcilaso, Ausiàs March, Timoneda, Martorell, Gil Vicente, Camoens, Montemayor...). Como dicho fenómeno coincide con la gramaticalización de las lenguas y la redacción de los primeros lexicones, no es sorprendente que fueran las variedades de la mitad meridional de la península las primeras en ser objeto de normalización y en adquirir una identidad por antonomasia. La decadencia valenciana tras la crisis del xvi explica la recuperación por el Principado de la hegemonía literaria en el área catalanohablante y la primacía normativa, desde la segunda mitad del xix, de la variedad barcelonesa. El caso de Castilla es bien distinto. La literatura de su Siglo de Oro fue neocastellana y andaluza en la casi totalidad de su canon, exceptuando a Fray Luis y los místicos. El gallego se ruralizó desde finales de la Edad Media y no pudo competir con el portugués áulico.

La existencia de *grafolectos*, variedades escritas y relativamente normalizadas de las lenguas peninsulares, no suprimió la diversidad dialectal del habla popular. Salvo en el caso del vasco, no se daban transiciones bruscas entre los diferentes dominios lingüísticos, cuyas fronteras siguen siendo borrosas. Decimos que el gallego penetra en el occidente asturiano y leonés, que el catalán rebasa la raya de Aragón y que el castellano entra en Valencia, pero, al margen de la falta de coincidencia entre las demarcaciones administrativas y las lingüísticas, lo que caracteriza a las fronteras es

un enmarañamiento de *isoglosas* que definen variedades de transición, *castrapos* y *chapurraos* donde lo normal es el compromiso entre lenguas distintas (me refiero, claro está, a las variedades habladas). Cuando Estrabón afirmaba que podía recorrerse el norte de la Península desde el país de los cántabros al de los ártabros sin dejar de oír la misma lengua, se refería a un fenómeno que observaron en la misma región, muchos siglos después, viajeros y peregrinos francoprovenzales: la ausencia de discontinuidades abruptas entre las diferentes lenguas (sin embargo, menudean las referencias al vasco y a su rareza irreducible). No es que se oiga la misma lengua: se oyen varias, pero se perciben como variedades de la misma. Los nacionalistas vascos y catalanes suelen acusar a los castellanos de prepotencia y de desinterés por el aprendizaje de las otras lenguas de España. Algo hay de ello, sin duda, pero la explicación de que los castellanos no hayan aprendido gallego ni catalán no radica tan solo en que piensen que es una obligación de todo español saber la lengua común, sino en el hecho de que pueden entender aquellas sin demasiado esfuerzo. Ciertamente, referirse a dichas lenguas como «dialectos» del castellano suena injusto y despectivo, pero no es tan inexacto como parece. El castellano hablante que se ve inmerso ocasionalmente en un medio gallego o catalán percibe, por supuesto, que a su alrededor se habla una lengua distinta de la suya, pero no le cuesta mucho enterarse de la mayor parte de lo que se dice, y eso es justamente lo que caracteriza a los dialectos: una diferencia que no impide la comunicación. No creo que tal percepción sea reversible: el hablante de catalán o gallego sabe que existe una asimetría respecto al castellano, lengua del Estado. Pero la reversibilidad debió de ser lo más frecuente en la España medieval, antes de la existencia de un Estado unitario, y probablemente lo seguía siendo en tiempos de Cervantes.

Para un hablante de cualquiera de las lenguas hispánicas entender cualquiera de las otras no es difícil. Aprender a hablarlas es otro cantar, porque su semejanza las convierte en eso que los franceses llaman *falsos amigos*. Desde la Restauración, la españolización lingüística de la población se encomendó a la escuela y al cuartel, pero, como podemos recordar los de mi generación, todavía en los años cincuenta del pasado siglo los resultados no eran muy brillantes. La televisión hizo más en dos décadas que la escuela en cien años. Sin embargo, comprendo la incomodidad o incluso angustia que, no hace tanto tiempo aún, producía a muchos hablantes nativos de gallego, catalán o eusquera la necesidad de expresarse en castellano. No porque fueran incapaces de hacerlo, sino porque temían cometer incorrecciones y ser objeto de burla. Hasta de don Antonio Maura se reían sus condiscípulos madrileños por su mal castellano (o sea, por su buen español de mallorquín). El prejuicio castellanocéntrico acompañó al Estado liberal desde su origen y fue llevado a la exasperación por el nacionalismo totalitario de la primera etapa franquista, pero hay que admitir que, si no ha desaparecido por completo, está en las últimas. Se puede tener dudas más o menos razonables sobre la utilidad de una institución como la Real Academia Española, pero hay que reconocer que es, en la actualidad, la menos

purista de las academias de las lenguas hispánicas y que se halla muy lejos de cualquier pretensión de elevar una determinada variedad del castellano a modelo normativo.

Hoy el complejo suele funcionar en la dirección inversa. La inmigración, en las áreas urbanas, ha forzado la concurrencia de variedades muy distintas (no solo geográficas, sino sociales) del español. Probablemente no habrá en el mundo de lengua española una ciudad más heteroglosa que Madrid, donde el español se habla con prosodias y vocabularios procedentes de todos los países hispánicos y de todas las regiones españolas, amén de los «españoles» aproximativos de la inmigración alófona. La televisión, la radio y el cine han influido también en el desarraigo de los prejuicios castizos. Sin embargo, la normalización de las otras lenguas hispánicas ha reproducido en buena parte el modelo academicista que presidió la nacionalización del castellano (su conversión en lengua del Estado) desde Felipe V hasta la Constitución de 1978. De ahí que los medios de comunicación, la escuela y la universidad de las comunidades autonómicas con «lengua propia» preconicen y difundan las variedades propuestas por los organismos oficiales encargados de la gestión de la política lingüística. Hay que advertir, no obstante, que la presión preceptivista se ha debilitado en los últimos años y que se tiende a transigir, sobre todo en los medios audiovisuales, con la presencia moderada de lo dialectal. Pero el hablante o aprendiz no nativo de las llamadas con impropiedad «lenguas propias» se halla expuesto a un tipo de censura social idéntico al que se cernía antes sobre el hablante no nativo del castellano. Con todo, las obsesiones academicistas, al entrar en contradicción con las expectativas crecientes de nivelación social, irán desapareciendo, como lo han hecho en el ámbito del castellano. Ni siquiera los nacionalismos podrán prolongar su vigencia. Aunque la discriminación en función del dominio de la «lengua propia» persista con la conformidad mayoritaria de las bases nacionalistas, es dudoso que, a la larga, estas transijan con aquella. La necesidad de ampliar sus zócalos electorales con la población alógena obliga a los nacionalismos a relajar la presión purista. O, en otras palabras, a medida que la base del nacionalismo se amplía, este tiende a desnacionalizarse y a convertirse en un híbrido de ruralismo impostado y de cultura de masas, es decir, en un aldeanismo globalizado.

Es posible ilustrar la fatalidad de este proceso con el caso vasco, en el que se dan factores que lo distinguen del resto de las comunidades sometidas a la normalización lingüística. En primer lugar, una definición identitaria basada en la fusión inseparable de eusquera y foralidad (no es el caso de Navarra, cuya identidad histórica descansa en una foralidad independiente de las lenguas habladas en su territorio). Desde el siglo XVI, el discurso particularista vasco (o *vizcaíno*, como se decía entonces) presenta al eusquera y a los Fueros como dos manifestaciones de una misma realidad, de modo que la pérdida de cualquiera de ellos implicaría la de la realidad vasca en su conjunto. Sin embargo, tal mito identitario era perfectamente compatible con la

preeminencia social del castellano: de hecho, esta fue la lengua vehicular del discurso que enaltecía a la vez el eusquera y los Fueros. Al contrario de lo que sucedía en Cataluña o Valencia, a muy pocos de los apologistas vascos del eusquera les pareció útil —ni posible— valerse de su lengua identitaria para ensalzarla. Salidos de los estamentos superiores de la vieja sociedad agraria, el castellano no era tan solo para ellos la lengua *diferencial* que subrayaba su superioridad jerárquica respecto al pueblo que solo hablaba vascuence, sino el requisito indispensable para hacer carrera en la administración o en la Iglesia (la práctica totalidad de los apologistas ocuparon cargos burocráticos o eclesiásticos).

Si el castellano fue la lengua diferencial de las elites vascas, el vascuence fue la *deferencial*, la lengua de relación con el común, o sea, con los estamentos subalternos, que asentaba de esta forma el mito del igualitarismo recogido en los Fueros. Esta era una sociedad muy parecida a la que Cervantes conoció, en la que la pluralidad lingüística carecía de pertinencia jurídico-política. A los hidalgos vascos catellanohablantes jamás se les habría ocurrido abogar por el abandono del eusquera, como haría Unamuno siglos después. Tampoco habrían movido un dedo para convertirlo en una lengua de cultura equiparable al castellano. El eusquera servía para lo que servía, es decir, para entenderse con los campesinos y para legitimar unos Fueros que, aunque redactados enteramente en castellano, se justificaban como pervivencia de una identidad originaria española definida por la lengua vasca, reliquia de los primeros pobladores de la Península.

El primer nacionalismo vasco, que fue una respuesta directa a la abolición de los Fueros, no concedía al eusquera función alguna. Si para los apologistas vascos de los siglos XVI al XVIII era una reliquia viva de la Prehistoria española, para Sabino Arana no pasaba de una supervivencia del Antiguo Régimen, muy digna de afecto, pero condenada a desaparecer por el inexorable progreso histórico. No pasaría nada si los vascos adoptaran otra lengua mientras conservasen su pureza racial. No fue hasta después de la guerra civil de 1936-1939, y ya en los años cincuenta, que el nacionalismo, a través de sus nuevas organizaciones, confirió al eusquera un papel fundamental en la definición de la identidad vasca. El nacionalismo anterior fue poco significativo en la actividad cultural en eusquera, cuyos grandes nombres, en la primera mitad del XIX, pertenecían al clero tradicionalista. Sabino Arana y sus seguidores despreciaban la literatura eusquérica, marcada, según ellos, por la influencia deletérea del castellano. Pero, ya bajo el franquismo, los nacionalistas tomaron el relevo a los tradicionalistas, orientando la literatura y la filología del vascuence al objetivo de la unificación y normalización lingüística, que antes no había suscitado preocupación alguna fuera de los ámbitos dialectales.

Pero la asunción de la actividad cultural en eusquera por el nacionalismo, que supuso la apropiación de la herencia filológica y literaria del tradicionalismo (detestada por Arana Goiri), se enfrentó a varias contradicciones difícilmente superables. Fragmentado en numerosos dialectos tan diferentes entre sí —o más—

que las lenguas hispánicas, el eusquera había producido literaturas dialectales de desigual valor. Desde el punto de vista estrictamente filológico, la escrita en dialecto navarro-labortano constituye el acervo más importante. Le sigue, en abundancia de textos y coherencia lingüística, la guipuzcoana, y, tras ellas, la vizcaína, la suletina (pobre en textos literarios, pero relativamente rica en *etnotextos*), la de la Navarra española y, por último, la alavesa. El reciente hallazgo de una traducción quinientista de una novela pastoril al eusquera de Álava no modifica sustancialmente la aportación cuantitativa del dialecto alavés a la literatura eusquérica.

La heteroglosia tradicional de las literaturas dialectales explica su relativa incomunicación recíproca. Lo que impidió que la desintegración cultural del medio vascohablante fuera completa fue la acción de la Iglesia, que contribuyó decisivamente a la constitución de un canon mínimo (definiendo, por ejemplo, un repertorio de «clásicos» encabezado por el *Güero*, de Pedro de Axular, un tratado ascético del XVII, escrito en navarro-labortano y traducido a otros dialectos en épocas posteriores). Ahora bien, la dispersión *policéntrica* permitió a la literatura en vascuence asimilar una buena cantidad de influencias: desde la de los clásicos de la espiritualidad católica del Barroco hasta la de la biblioteca «azul» de Troyes, pasando por la de la poesía culta del siglo clásico francés. Ciertamente nunca llegó a fraguar en un sistema literario propio, pero a nadie le preocupó semejante limitación hasta el advenimiento del nacionalismo.

Los filólogos que redescubrieron la literatura «clásica» vasca de los siglos XVI al XVIII en la transición del XIX al XX no eran nacionalistas ni se preocuparon de escribir historias generales de la literatura vernácula. La primera de estas digna de tal título apareció en pleno franquismo (1961) y fue obra de un autor no nacionalista, el franciscano Luis Villasante, deudor de la filología de anteguerra, pero acuciado ya por una obsesión unificadora y normalizadora de la lengua. A Villasante le interesaba la unificación como un medio de potenciar la enseñanza religiosa y la liturgia y predicación en vascuence. Sin embargo, un año antes de la publicación de su *Historia de la Literatura Vasca*, había aparecido, con el mismo título, un ensayo mucho más breve de Luis Michelena Elissalt, un filólogo que militaba en el Partido Nacionalista Vasco y cuyo interés en la normalización lingüística no era precisamente religioso. Villasante y Michelena impulsaron desde la Academia de la Lengua Vasca la unificación del eusquera, que en el Congreso de dicha institución celebrado en Oñate en 1968 se presentó como un proyecto puramente filológico, pero en el que venían a coincidir los intereses pastorales de un sector de la Iglesia vasca y los de los jóvenes académicos nacionalistas. Es curiosa, en este sentido, la figura de Villasante: un notable especialista en el *Guero* y en la literatura clásica vasca, que se sentía español y, por supuesto, católico, pero que se vio promovido, como presidente de la Academia, a cabeza visible de un movimiento de reforma lingüística cuyos miembros más activos eran nacionalistas vascos o militantes y simpatizantes de la izquierda antifranquista.

Los nuevos nacionalistas no necesitaban una lengua litúrgica, sino una lengua nacional que oponer a la del Estado. Los viejos nacionalistas de anteguerra también habían hablado de eso, pero sin tomárselo demasiado en serio. El nuevo eusquera, el eusquera unificado (*euskara batua*) fue un producto de laboratorio filológico, creado a partir de los textos canónicos de las literaturas dialectales. Villasante siempre insistió en que solo se trataba de unificar la lengua literaria, pero, obviamente, los intereses y necesidades del nuevo nacionalismo iban mucho más allá.

La nacionalización del eusquera tuvo un efecto devastador, en primer lugar, sobre los reductos dialectales. El cultivo literario de las variedades locales se proscribió oficiosamente (los sectores más tradicionalistas de la Iglesia resistieron durante algún tiempo, sosteniendo la liturgia y la predicación dialectal, pero acabaron por plegarse a la solución unificada). El nuevo nacionalismo había heredado del antiguo el prejuicio de que el eusquera vernáculo, espontáneo y «natural», estaba condenado a desaparecer y no merecía que se invirtiera esfuerzo alguno en su conservación y defensa. Por otra parte, al vincular el eusquera unificado a la «construcción nacional vasca», el nacionalismo apartó de aquel a los vascos no nacionalistas, a quienes no dejó otras salidas que la resistencia simbólica en los ámbitos dialectales (posición que nunca pasó de muy minoritaria) o la identificación absoluta con el castellano como lengua del Estado.

El caso vasco permite describir, en un ámbito reducido, el fenómeno de fragmentación que la política de identidades indujo en una vieja nación percibida a la vez como una y varia desde los tiempos de Cervantes. La similitud y continuidad de sus lenguas ha dejado ya de ser algo evidente, excepto para los especialistas muy avezados.

Cuando de nacionalismo se habla, parece obligado desde el punto de vista de los nacionalismos secesionistas referirse en primer lugar al nacionalismo español, pero, en lo que a las lenguas se refiere, y descontando el período franquista, sobre el que habría mucho que hablar, aquel fue sorprendentemente tibio y desidioso. Apostó, claro está, por el castellano como lengua del Estado, pero salvo en sus versiones «revolucionarias» —democráticas o fascistas— nunca se pronunció por la erradicación de las lenguas minoritarias. En el Estado borbónico, que, desde Felipe V, reclutó sus efectivos en la pequeña nobleza de la periferia, se dio una continuidad cultural que no se rompió prácticamente hasta la II República y que tendía a una valoración más positiva que indiferente de la diversidad lingüística y cultural de España. En definitiva, los ministros de la monarquía se retiraban en sus temporadas de asueto a sus pazos, casonas y mansiones provinciales, donde disfrutaban conversando en vasco o en gallego con sus labradores o escribiendo poesías en bable. De las lenguas hispánicas minoritarias, pensaban lo que casi todo el mundo de los sectores urbanos cultos o semicultos: que acabarían por desaparecer en un plazo más o menos breve, pero que con ellas se perdería un rasgo simpático y pintoresco de la nación. Solo los exaltados, que veían en las lenguas de la periferia un caldo de cultivo

del carlismo, se mostraban partidarios de prohibir su uso (lo mismo que los falangistas pretendieron como remedio preventivo de los separatismos). Pero, para la mayoría de los españoles de los siglos XVIII y XIX, la diversidad lingüística de España fue simplemente un dato curioso, más o menos molesto, regocijante o neutro, según las situaciones, sin demasiada relación con su identidad nacional. Quizás algunos la vieron como un problema, pero, hasta la aparición de los nacionalismos secesionistas, a nadie, ni siquiera a Unamuno, se le ocurrió que requiriera soluciones drásticas.

DOS CAPRICHOS INDIANOS
CODA AMERICANA

UN VARGAS LLOSA POSCOLONIAL

«**Y**o soy aquel negrito/ del África tropical/ que cultivando cantaba/ la canción del Cola Cao./ Y como verán ustedes,/ les voy a relatar/ las múltiples cualidades/ de este producto sin par». Todos los españoles mayores de cincuenta recordarán, sin duda, aquella canción publicitaria de letra autorreferencial (porque la canción que decía cantar el negrito anunciante y *enunciante* mientras cultivaba —¿qué? ¿Cacao? ¿Nuez de cola?— no era otra que la que el mismo sujeto ficticio convertido en festiva voz radiofónica relataba a los oyentes y consumidores potenciales de aquel «producto sin par» cuyas «múltiples cualidades» prometía contarnos). La gracia estaba precisamente en la deliberada confusión entre *relato* y *enumeración*, que suscitaba en el oyente la imagen de un *tusitala*, de un cuentacuentos salido de la selva a contar algo a los españoles tras una premisa un poco kantiana para venir del trópico africano: «Es el Cola Cao desayuno y merienda (*bis*) ideal».

Pero el negrito no era eso. No contaba nada. Ni siquiera enumeraba las «múltiples cualidades» prometidas, sino los efectos vigorizantes de la ingesta del «producto sin par» en inconcretos deportistas: «Lo toma el futbolista para *entrar* goles,/ también lo toman los buenos nadadores./ Si lo toma el ciclista, es el amo de la pista,/ y si es el boxeador,/ golpea que es un primor».

En aquella época, cuando la radio lanzaba a los aires incontables veces al día la canción del Cola Cao, yo coleccionaba sellos. Me gustaban mucho los de Guinea Ecuatorial, con su serie de deportistas nativos. Por ejemplo, de boxeadores golpeándose que era un primor. Hablo de la Guinea Ecuatorial «española», previa a la descolonización y a la independencia, que tenía su propio sistema de franqueo. La idea de la colonia como un vivero de alegres deportistas alimentados con Cola Cao no me parecía inverosímil, porque en la Bilbao de mi infancia hubo un extraordinario futbolista guineano, Miguel Jones Castillo, nacido en Bioko (Fernando Poo), que había destacado en el Indauchu, un club jesuítico que servía de cantera al Athletic. No pudo fichar por este último a causa de su oriundez (y, supongo yo, de su color), así que terminó en el Atlético de Madrid, donde brilló en las gloriosas temporadas de la primera mitad de los sesenta. En el 68, cuando ya apenas se escuchaba la canción del Cola Cao, conocí a otro jugador guineano, procedente este del Soni Elá Nguema, de Malabo. Gabino-Muemba Molongua Ivina, un *fang* del interior trasplantado a Bioko, donde estudió en la Escuela Cardenal Cisneros, había conseguido una beca para cursar los estudios de Turismo en la Universidad de Deusto, con la ayuda suplementaria de un fichaje por el Erandio, un club que militaba por entonces en tercera división. No daba, ni mucho menos, la talla de un Jones, y me temo que no

dejó un recuerdo imperecedero en Bilbao, ni entre los seguidores del modesto equipo de la Ría, del que salían también, de vez en cuando, figuras autóctonas para el Athletic. Tras la independencia de Guinea Ecuatorial, en octubre de ese año de 1968, Gabino-Muemba iba a hacer una envidiable carrera política tanto con el dictador Macías como con el sobrino y enemigo de este, Teodoro Obiang Nguema, a cuyo clan pertenecía. Falleció en noviembre de 2010, siendo director general de Fomento y Promoción Turística. Los Jones de Bilbao, por el contrario, se situaban en el campo de la sufrida oposición. Descendientes de Maximiliano Jones, un importante plantador de origen liberiano, eran primos del abogado José Luis Jones, una de las cabezas históricas de la oposición democrática guineana.

Los negritos que cultivaban en Guinea Ecuatorial cacao y nuez de cola no cantaban mucho. Reventaban en las plantaciones de españoles y liberianos, en tierras expoliadas a los *bubi*. De Guinea llegaban a España los ingredientes del Cola Cao que fabricaba Nutrexa, una empresa familiar catalana, y además nobles maderas duras —*ukola* y *okume*— y un café de baja calidad. Las condiciones en las que trabajaban recolectores y leñadores variaban de plantación a plantación y de aserradero a aserradero, pero podían considerarse de semiesclavitud, aunque mejoraron desde 1959, año en que se dotó a la colonia de un autogobierno limitado en situación de protectorado. Sobre los horrores del régimen colonial anterior ha escrito el antropólogo Gustau Nerín un libro importante, *Un guardia civil en la selva* (Barcelona: Ariel, 2008)^[1], en torno al oficial Julián Ayala Larrazábal, que organizó en 1921 el servicio de prestaciones forzosas de trabajo, asesinando a los nativos que se negaban a someterse al mismo. Ayala exterminó a todo un clan de los *fang*, el de los *osumu*. El relato de sus atrocidades contra hombres, mujeres y niños guineanos resulta repugnante hasta lo indecible. Pero no fue el único funcionario colonial que se especializó en prácticas genocidas. La mortandad entre los recolectores de las plantaciones, como reconocían los médicos españoles, llegaba al veinte por ciento anual. Gobernadores, guardia colonial, capataces, todos participaban de la idea de que no había otra forma de civilizar a los salvajes —es decir, de ponerlos a trabajar— que el terror directamente ejercido sobre ellos y sus familias. A los niños españoles, claro, se nos contaba otra historia entre «desayuno y merienda ideal».

Lo curioso es que, el mismo año en que Guinea Ecuatorial obtuvo el autogobierno, comenzó a difundirse entre ciertos consumidores españoles de Cola Cao la idea de que ellos también se encontraban oprimidos y explotados por una potencia imperialista, España. Aunque tal idea cundiría sobre todo en el País Vasco, la extrema izquierda de los años sesenta ampliaría el esquema para incluir en el número de los colonizados a los andaluces, los gallegos, los canarios, e incluso a España entera, como colonizada a su vez por el Imperio yanqui, según los disidentes maoístas del PCE. Fue ETA, sin embargo, la que consiguió colocar a los vascos en el canon revolucionario internacional como paradigma de colonia interior europea, consiguiendo el visto bueno de Jean-Paul Sartre, que dedicó su prólogo al libro de

Gisele Halimí sobre el consejo de guerra de Burgos en diciembre de 1970 a varias decenas de activistas de ETA, a explicar los mecanismos de explotación colonial de Euskadi por España. El izquierdismo francés, alentado por el movimiento de mayo de 1968, fue especialmente receptivo a las mixtificaciones de este jaez, ya teorizadas, para el caso del Hexágono, por autores como Robert Laffont, con sus elucubraciones acerca del «colonialismo interior». La novela *El sueño del celta* (2010), de Mario Vargas Llosa, trata de un fenómeno más trágico, pero similar al arriba descrito. Trata, en fin, de una variante de lo que Orwell llamó «nacionalismo transferido». De su variante colonial.

Hace ya bastantes años, Fintan O'Toole escribió un artículo sobre un alto funcionario del gobierno británico, natural del Ulster, que había conseguido ocultar su militancia juvenil en el nacionalismo republicano irlandés. Un caso que se parece bastante al mío, con la diferencia de que nunca me he preocupado de poner mi pasado a buen recaudo. Como muchos vascos de mi generación, creí ser un colonizado. Leí a Fanon, ingresé en ETA a mediados de los sesenta y rompí con el nacionalismo a fines de esa misma década. Con el tiempo, ostenté altos cargos en la Administración española, bajo gobiernos del Partido Popular. Hay quienes, empezando por los nacionalistas vascos, encuentran mucho de reprochable en dicha trayectoria, quizá porque piensan que nunca habría debido abandonar mi inicial militancia en ETA, organización en la que entré a mis dieciséis años, en pleno franquismo, y que dejé a mis dieciocho. Obviamente, yo no lo veo así, y no solo por indulgencia conmigo mismo. Es bastante normal que las personas cambien, por lo que sea, por convicción o por oportunismo, y yo no pensaba lo mismo en 1967, en 1969 y en el 2000. Conozco a pocos que sigan manteniendo sus ideas de hace cuarenta y tantos años y los que conozco me parecen imbéciles o gente muy peligrosa. O ambas cosas a la vez.

El sueño del celta trata de una evolución de sentido inverso al de la mía. Roger Casement comenzó siendo un ferviente defensor del Imperio británico. Después de servir a este como diplomático y recibir, entre otros honores, el título de caballero, *sir* Roger murió en la horca por traicionar al Reino Unido. Tomó partido por los insurrectos irlandeses y fue ajusticiado poco después de que Pearse, Conolly, Griffith y otros líderes de la rebelión de la Pascua de 1916 hubieran sido pasados por las armas. Tampoco es un caso aislado en su país. Fernando Savater recordaba así la figura del novelista irlandés Robert Erskine Childers:

Hijo de un orientalista, fue siempre un marinero vocacional y al principio súbdito fiel y útil del Imperio británico, tanto en la guerra de los bóers como incluso en la Gran Guerra. Decepcionado luego, se hizo ferviente nacionalista y colaboró con los Voluntarios junto a Roger Casement y Alice Stopford Green. Intervino en la redacción del acta de independencia irlandesa, pero siempre estuvo rodeado de malquerencias: los ingleses, Churchill a la cabeza, le odiaron por traidor y muchos irlandeses le tenían por espía británico. En el enfrentamiento civil que siguió a la independencia, tras el asesinato de Michael Collins, prevalecieron sus enemigos. Fue arrestado por el delito capital de poseer un arma (una pequeña pistola regalada por Collins) y condenado a muerte. No apeló contra la sentencia, aunque sus amigos lo hicieron por él inútilmente. Fusilado en 1922, sus últimas palabras ante el pelotón fueron: «Dad un paso

o dos adelante, muchachos: así os resultará más fácil». Antes, recomendó a su hijo de dieciséis años que no guardara rencor a nadie. Cincuenta años después, Erskine Hamilton Childers fue el cuarto presidente de la República de Irlanda²¹.

Este tipo de oscilaciones, del secesionismo al antinacionalismo (o a la lealtad a la nación constituida, si se prefiere) o bien a la inversa, más que la excepción, parecen haber sido la regla en la historia del mundo contemporáneo, empezando por el primer caso de independentismo triunfante. Los combatientes contra la Corona británica en la rebelión de las colonias americanas, habían luchado pocos años atrás contra los franceses, sus futuros aliados, bajo la bandera del Reino Unido. En España, el padre del nacionalismo catalán, Valentí Almirall, acabó en las filas del republicanismo unitario de Lerroux. El propio Sabino Arana Goiri, fundador del Partido Nacionalista Vasco, comenzó su actividad política en el carlismo y la terminó llamando a formar una Liga Españolista contra el partido que él mismo había creado. Su coetáneo y paisano Miguel de Unamuno llegó a algo más que rozar el separatismo vasco a partir de un inicial federalismo (como el de Almirall), antes de convertirse en el adalid intelectual del unitarismo español. Francesc Macià, ídolo del nacionalismo radical catalán durante la dictadura de Primo de Rivera y la II República, se separó del Ejército —donde había alcanzado el grado de teniente coronel y estaba ya propuesto para su ascenso a coronel— cuando, en 1905, a sus cuarenta y seis años, condenó el asalto de los locales del semanario catalanista *Cu-Cut!* por un grupo de oficiales. El líder del nacionalismo integral francés, Charles Maurras, fue antes un firme defensor de la «nación» occitana, y Jean-Marie Le Pen comenzó su carrera política como nacionalista bretón. El gran poeta irlandés William Butler Yeats no se sintió nacionalista antibritánico hasta la represión de la rebelión dublinaesa de 1916. Siendo ya senador del Estado Libre de Irlanda, la guerra civil desatada por los republicanos le hizo convertirse de nuevo en un antisecesionista. Algo parecido le sucedió a Conor Cruise O'Brien, antiguo ministro de la República de Irlanda y su representante en la ONU, a quien el terrorismo del IRA convirtió en unionista ulsteriano. De los vascos de mi generación que pasaron por ETA en los últimos años del franquismo, la mayoría se sumó a opciones políticas no nacionalistas durante los años de la Transición, terminando muchos de ellos como militantes o simpatizantes del PSOE o del PP.

La primera y mejor biografía de Casement se debe a Brian Inglis, un ulsteriano que se sintió repentinamente cercano a la figura de aquel tras intuir en sí mismo una análoga inestabilidad de las lealtades heredadas. Aunque educado como «un protestante, un unionista leal a la Corona británica», Inglis confesaba, en la introducción que escribió en 1973 a su libro, que, «sin embargo, podía entender como Casement había llegado a rebelarse contra Inglaterra». Y daba, al respecto, la siguiente explicación:

Por la época en que estalló la Segunda Guerra Mundial, aunque me uní, al igual que la mayor parte de mis amigos irlandeses, a las fuerzas británicas, como algo muy natural, permanecí lo suficientemente

irlandés como para darme cuenta de que, si surgía un conflicto de lealtades —como casi sucedió a causa de los planes que trascendieron de una invasión británica de Irlanda en 1940, para asegurar el uso de sus puertos—, yo optaría por el bando irlandés. Como tal decisión no fue tomada, el conflicto en mi caso se resolvió sin dolor, pero me dio cierta idea de cómo Casement, habiendo emprendido el mismo camino que Swift, Tone, Emmet, Mitchel y Parnell, se sintió obligado a seguirlo hasta el final, aunque eso supusiera en su caso morir ahorcado^[3].

El libro de Inglis constituye todavía hoy la mejor fuente para el conocimiento de la vida de Casement, y es uno en los que Vargas Llosa se ha documentado para escribir su novela. El título de esta es traducción literal del que puso Inglis al primer capítulo de la segunda parte de su biografía, *The Dream of the Celt*. Lo que a mí, que he usado títulos ajenos en alguno de mis libros, no me parece censurable. El propio Inglis tomó prestado a George Bernard Shaw el título de toda la segunda parte del suyo: *John Bull's Other Island*. Por otra parte, Adam Hochschild, autor del famoso *King Leopold's Ghost*, sobre las tropelías de la colonización belga del Congo —otra de las lecturas principales de Vargas Llosa que se adivinan en su novela— parafraseó en el título de su libro el de la séptima parte del de Inglis, *Casement's Ghost*. No hablamos de plagios, sino de muy legítimas intertextualidades entre obras de autores de diversos países y épocas, que forman una constelación de contrahistorias del imperialismo occidental. *El sueño del celta* puede leerse como un palimpsesto en el que se percibe el eco de otros libros, además de los ya mencionados. El de *The Heart of Darkness*, de Conrad, por ejemplo, y, a través de este, el de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de Fray Bartolomé de las Casas, origen de todo el discurso anticolonial moderno.

Ahora bien, una novela —o una biografía— no se justifica como acumulación y reorganización de textos anteriores, propios o ajenos. Debe responder a un impulso original y endógeno, a la necesidad de comprender y disipar una angustia íntima, o de resolver un enigma que está en la raíz de una neurosis personal o de un conflicto relacionado con la identidad. Un ejemplo claro nos lo proporciona el párrafo que he citado de Inglis, en el que trata de explicar los motivos que le llevaron a escribir la biografía de Casement. Un acontecimiento determinado —los rumores sobre una invasión inminente de Irlanda por los británicos— desencadena *l'embarras du choix* en un sujeto de identidad compleja y problemática: un irlandés británico. En realidad, todas las identidades tienen su parte de complejidad y contradicción, salvo en el caso de los que mimetizan por sistema la del vecino, como el *Zelig* de Woody Allen. Quizá no todos tengan una identidad nacional compleja, pero sufrirán contradicciones en otros aspectos de su personalidad (éticos, religiosos, afectivos, etcétera). El caso de Inglis parece paradigmático, empezando por un nombre de familia que implica una contradicción inevitable en cualquier británico o irlandés, católico o protestante, republicano o unionista. *Inglis* es una variante de *English*, pero remite a la *Celtic Fringe*, a la zona céltica de la Gran Bretaña. Es una forma dialectal escocesa de los Lowlands, del dialecto llamado «escocés», (*Scottish*), que no hay que confundir con el gaélico. Un dialecto históricamente vinculado con la Iglesia presbiteriana (y, hoy

día, con el nacionalismo escocés). Es posible que a Brian Inglis le uniera cierto parentesco con Fanny Erskine Inglis (1884-1882), nacida en Edimburgo, amiga de William Prescott y de Washington Irving, que casó con el diplomático español Ángel Calderón de la Barca y escribió encantadores libros de viajes^[4]. Los antepasados directos de Brian pertenecieron probablemente a una rama más pobre. Debieron de ser colonos calvinistas llegados a Irlanda con los Orange, en el XVII. El apellido delata, sin embargo, que el linaje no era escocés de origen, sino inglés. En la vida corriente, eso no suele representar un problema. Uno se apellida como se apellida y no pasa nada. Pero en situaciones de conflicto de identidades nacionales, se miran con lupa los apellidos, que adquieren una relevancia desmesurada. Un nacionalista irlandés esperará de ti un comportamiento «nacional» si te apellidas Donoghue u O'Farrell. Lo que opines o hagas si te llamas Johnson o Smith le importará menos (y eso, con independencia de que sus héroes se llamen Pearse y De Valera, y descendieran de militares ingleses y de un diplomático y novelista español, respectivamente). Un Donoghue probritánico es una aberración. En tiempos de Joyce y Yeats se llamaba a los tipos como él *West Britons* («británicos del oeste»), con un sentido evidentemente peyorativo. Si te apellidas Inglis y eres unionista, puedes ahorrarte, por supuesto, muchas explicaciones con los nacionalistas irlandeses, pero no dejarás de advertir (o imaginar) una vaga desconfianza en tus correligionarios orangistas, que se consideran tan legítimamente irlandeses como los republicanos, y que detectan en tu apellido algo que no se compadece con tu proclamada condición irlandesa. En consecuencia, tenderás a reforzar tanto el aspecto irlandés de tu personalidad, que el rumor o la sospecha de que los británicos, en teoría los tuyos, piensan invadir Irlanda (no el Ulster, sino la República) te pondrá en un dilema. No sabemos, por supuesto, si los unionistas ulsterianos que se apellidaban Inglis sintieron lo mismo que Brian en 1940. Solo sabemos lo que Brian Inglis sintió entonces y cómo, para intentar explicárselo a sí mismo, escribió la biografía de Casement.

La obra de Vargas Llosa delata también una problemática de identidades complejas (mucho más complejas que las de Inglis). De entrada, Vargas Llosa no es nacionalista. El nacionalismo que conoció en su Perú natal no era un nacionalismo irredentista, como el republicanismo irlandés o el nacionalismo vasco, lo que no quiere decir que Vargas Llosa sea incapaz de imaginar los sentimientos y experiencias de un nacionalista irlandés (o vasco). *El sueño del celta* es una prueba de que puede hacerlo. Pero el nacionalismo peruano solo fue irredentista durante la época de la emancipación, que no ha interesado al novelista. El nacionalismo representado en su obra narrativa tiene distintas expresiones muy características de la contemporaneidad latinoamericana: es militarismo, autoritarismo, nacionalismo revolucionario o indigenismo. O una mezcla en distintas proporciones de algunos o todos estos ingredientes, que tienen en común su rechazo del liberalismo. ¿Es posible ser peruano y liberal? La propia ejecutoria de Vargas Llosa lo demuestra, pero lo deja también ante la necesidad de explicar por qué en Perú —y en Latinoamérica— el

liberalismo ha fracasado tan repetidamente. Ampliando el visor, lo pone ante la tarea de comprender por qué, en el mundo contemporáneo, la democracia liberal se ha estrellado una y otra vez contra versiones populistas de la democracia que han desembocado en dictaduras de derecha o de izquierda, por vías reactivas o revolucionarias. Hasta ahora, la indagación de Vargas Llosa se ha movido en el terreno de los encuentros de dos mundos inconmensurables, Europa y Latinoamérica. Él mismo decidió construir su biografía como un *ir-y-venir* entre ambos mundos, lo que implica conocerlos sin encerrarse en una sola perspectiva, latinoamericana o europea, y en ello ha avanzado mucho más que los grandes escritores latinoamericanos que lo precedieron (Alfonso Reyes, Jorge Luis Borges, Octavio Paz). Vargas Llosa ha viajado más que ellos (que viajaron mucho más que sus contemporáneos españoles), pero, sobre todo, ha viajado con más curiosidad y —me parece evidente— con más humildad, preguntando y preguntándose cosas que a Reyes, Borges y Paz no les pasaron por la imaginación.

Como Paz, Vargas Llosa adivinó que las utopías políticas surgidas en Europa fueron letales para el liberalismo cuando se intentaron aplicar en América, pero esto explica solo un aspecto del problema. Es decir, aclara lo que ha pasado con los enemigos explícitos de la democracia liberal. Pero ¿qué hay del liberalismo? ¿Por qué la fuerza emancipadora del liberalismo se agotó tan pronto en Europa y Latinoamérica, dando paso a dictaduras y totalitarismos de toda laya, mientras se mantuvo en los Estados Unidos? A su manera, y a través de la figura de Casement, Vargas Llosa ofrece una respuesta a esta cuestión en *El sueño del celta*.

El colonialismo fue el cáncer del liberalismo europeo y latinoamericano. La enfermedad que destruyó desde dentro las democracias liberales. Acostumbrados a tratar a los colonizados como infrahumanos, los regímenes liberales trasladaron en mayor o menor medida las pautas de comportamiento usuales respecto a la población de las colonias al tratamiento de los conflictos con los sectores de las poblaciones metropolitanas excluidos del poder político. Con todo, hubo grados. En Europa, un liberalismo escasamente democrático tuvo al menos ciertos escrúpulos a la hora de aplicar en casa procedimientos de dominación o de exterminio en masa idénticos a los que se estilaban en las colonias (los totalitarismos no se pararían en semejantes barras). En Latinoamérica fue mucho peor, porque los regímenes liberales de las repúblicas ampararon o ejercieron directamente el colonialismo sobre sectores de sus propias poblaciones. En particular, sobre aquellos que la visión del liberalismo revolucionario importado de Europa estigmatizaba como salvajes o bárbaros. Hay una diferencia importante, en tal sentido, entre el comportamiento de las elites criollas y mestizas de Latinoamérica respecto a las poblaciones indígenas de sus países, y el de los blancos norteamericanos con los indios. Se afirma, con bastante razón, que el exterminio de los indios de Norteamérica por los colonos blancos fue sistemático. Es cierto, pero no los colonizaron. En su expansión hacia el Oeste, los blancos encontraron pueblos nómadas de cazadores y guerreros que se movían en

pequeños grupos a través de territorios muy extensos, llanuras inmensas y despobladas. A estas «naciones indias» era imposible esclavizarlas. Tampoco, en caso de haber podido hacerlo, habrían logrado sustentar la economía del país en la mano de obra india, dado el número relativamente escaso de la población nativa. De ahí que se recurriera, en las plantaciones del sur, a la importación masiva de esclavos africanos y, en la marcha hacia el Oeste, a la inmigración europea y china. Los norteamericanos aniquilaron a los cazadores indios de las grandes praderas en una guerra cruel, prolongada y desigual, pero no los obligaron a trabajar para los blancos. Los Estados Unidos nunca fueron una potencia colonial, y esta circunstancia salvaguardó el liberalismo. Por terrible que fuera la violencia en el período de expansión hacia el Pacífico, a las elites norteamericanas no se les ocurrió tratar como colonizados a los inmigrantes connotados como bárbaros. Por el contrario, primó a la larga la tendencia a tratar a los esclavos como ciudadanos, lo que no quiere decir que esto se consiguiera evitando enormes abusos, crueldades y crímenes. El liberalismo norteamericano, aun socavado por la corrupción y la anarquía, preservó la democracia liberal e incrementó progresivamente la calidad de la misma.

El antropólogo brasileño Gilberto Freyre, en un excelente estudio publicado por vez primera en 1933 y que acaba de aparecer en español^[5], observa que el régimen de esclavitud de los negros en las plantaciones del sur de los Estados Unidos y en las de la costa atlántica del Brasil eran muy semejantes. La esclavitud, por sí sola, no habría representado un obstáculo insalvable para el desarrollo de la democracia liberal en Brasil, pero las elites criollas colonizaron a sus poblaciones autóctonas en un proceso que trasplantó a tierras brasileñas los modelos de monocultivo impuestos por los europeos en sus colonias africanas y asiáticas. Así sucedió en los casos del cacao y del caucho (sobre el primero, escribió Jorge Amado una de las más notables novelas de la literatura brasileña del pasado siglo, *Cacau*). Como cónsul británico en Para, sir Roger Casement tuvo ocasión de asistir al despliegue en Brasil de un modelo de explotación de los cultivadores del caucho basado en el que los belgas habían impuesto en el Congo, que él también había conocido de primera mano, como agente colonial. Y eso, antes de que Julio César Arana, al frente de la *Peruvian Amazon Co.*, una empresa de capital británico, lo implantara en la región amazónica peruana del Putumayo. Hay en *El sueño del celta* una lógica aparentemente semejante a la de una novela anterior de Vargas Llosa, *El Paraíso en la otra esquina*. Se sitúa en primer plano el encuentro de mundos distantes; América (Perú) y Europa (Francia) en el caso de Flora Tristán; África (Congo), América (Brasil, Perú) y Europa (Reino Unido), en el de Casement, pero en ambos se reconoce el itinerario existencial de Vargas Llosa. Una anécdota por él vivida y relatada en otra de sus novelas, *El hablador*, nos da una clave del tipo de preocupaciones que le llevaron a interesarse por la figura del rebelde irlandés. Durante su visita al poblado *aguaruna* de Urakusa, en la selva peruana, le contaron a Vargas Llosa la siguiente historia:

Una expedición de blancos y mestizos de Santa María de Nieva —una factoría a orillas del río Nieva, donde también estuvimos, alojados en una misión católica— había llegado unas semanas antes que nosotros a Urakusa. Todas las autoridades civiles del poblado, más un militar de una guarnición de frontera, formaban parte de ella. A Jum, que salió a recibirlos, le partieron la frente de un linternazo. Luego, quemaron las cabañas de Urakusa, golpearon a los indígenas que pudieron echar mano y violaron a varias mujeres. A Jum se lo llevaron a Santa María de Nieva, donde lo sometieron a la vejación de raparlo. Luego lo torturaron en público. Lo azotaron, le quemaron las axilas con huevos calientes y, finalmente, lo izaron a un árbol, como se hace con los *paiches* del río para que se escurran. Luego de tenerlo allí unas horas, lo soltaron y le permitieron volver a su pueblo.

La causa inmediata de este salvajismo era un incidente ocurrido en Urakusa entre los *aguarunas* y un grupo de soldados que pasó por allí. Pero la razón profunda era que Jum había intentado formar una cooperativa entre los pueblos *aguarunas* del alto Marañón^[6].

Aunque, en comparación con las sevicias contra los indígenas del Putumayo que conoció y denunció Casement, este podría parecer un incidente poco importante, es posible reconocer la semejanza de los bestiales métodos punitivos y, en definitiva, la supervivencia de los métodos criminales del colonialismo en el trato que infligen los supuestamente civilizados a los supuestamente salvajes de una colectividad supuestamente integrada en una nación que supuestamente practica una democracia liberal. No existe ya el monocultivo del caucho en régimen de esclavitud o semiesclavitud, pero la herencia colonial permanece y pudre desde dentro la teórica democracia. Vargas Llosa apunta muy bien.

Y, sin embargo, hay algo que resulta inquietante en *El sueño del celta*: una ambigüedad, no resuelta del todo, en lo que toca al nacionalismo irlandés. En esto, creo sinceramente que Vargas Llosa, quizá por no haber vivido desde dentro los delirios de un nacionalismo étnico de carácter irredentista, es más vulnerable que quienes sí lo hicimos a la fascinación de aquel. En principio, todo en la novela es más que razonable en lo que respecta a la crítica liberal de las mixtificaciones nacionalistas. Como le recuerda a Casement su amigo británico Herbert Ward, Conemara no era el Putumayo. Irlanda no fue un Congo británico, de la misma manera que el País Vasco nunca ha sido una Guinea del Cantábrico. Es cierto, que en lo puramente ideológico o conceptual, Vargas Llosa localiza y define muy bien las contradicciones del discurso nacionalista, pero el intenso aroma poético de gesta que envuelve su relato de la sublevación de 1916 puede hacer estragos en lectores inermes. Quizá alguien que solo conoce su historia externa no pueda contarle de otra manera, no en vano toda la tradición literaria conspira para representar el levantamiento de Pascua como quiso Pearse que se recordara: la heroica inmolación de los patriotas irlandeses. Así fue canonizado por Yeats en uno de sus más conmovedores poemas, *Easter 1916*. «Una terrible belleza ha nacido». *A terrible beauty is born*.

¿Es Vargas Llosa quien habla a través de Casement? Entonces, su crítica al nacionalismo irlandés resulta insuficiente. Está un paso por detrás de la que los mejores historiadores irlandeses actuales hacen del movimiento insurreccional y de su ideología. Parece plausible que, como Vargas Llosa afirma, el último viaje de

Casement a Irlanda, a bordo de un submarino alemán, tuviera como objetivo impedir el alzamiento, aunque Inglis solo anota que tanto Casement como John Devoy, el representante de los republicanos irlandeses de América, estaban decepcionados por la irresponsable precipitación de Pearse, Conolly y los demás jefes rebeldes. En cualquier caso, la crítica de Casement a los planes de estos era puramente táctica: el levantamiento fracasaría si no se hiciera coincidir con una ofensiva alemana en el frente occidental. Una crítica que no cuestionaba la moralidad del proyecto ni de sus métodos.

Conor Cruise O'Brien, que probó desde su infancia —como yo mismo— los deliciosos venenos del nacionalismo, planteaba su crítica en términos bastante diferentes^[7]. En la rebelión de 1916 se ensayó, por vez primera, el método básico del terrorismo político contemporáneo. No se trataba de obtener una victoria inmediata sobre los británicos, sino de provocar una brutal represión por parte de estos, que conmoviera los buenos sentimientos de las buenas gentes, impulsándolas a tomar partido por la causa aparentemente derrotada. En eso, la insurrección tuvo un éxito total, arrastrando al bando radical incluso a la Iglesia católica irlandesa, que hasta entonces había condenado los métodos violentos de los republicanos. Y también sedujo a Yeats y a otros protestantes, contrarios hasta entonces al secesionismo. Una terrible belleza había nacido, porque la belleza del terror es terrible. Pura tautología.

Roger Casement fue un denodado crítico del colonialismo, pero no el primer irlandés en poner de relieve su horror y el peligro que representaba para las libertades de las metrópolis. Yeats supo valorar la insistente denuncia de los desmanes del imperialismo británico que llevó a cabo un irlandés protestante, hijo de un tráfuga del catolicismo. Probablemente te homosexual, como Casement, Edmund Burke fue fiel a la Corona británica, sin dejar por ello de denunciar agriamente su política en la India, Irlanda y las colonias americanas. *American colonies, Ireland, France and India harried, and Burke's great melody against it*: «Las colonias americanas, Irlanda, Francia y la India, arrasadas, y la gran melodía de Burke contra ello», escribió Yeats en su poema *The Seven Sages*. Pero Burke ha quedado en la Historia como un maldito reaccionario y no ha encontrado quien convierta su gran melodía en una novela de éxito^[8].

CIUDAD Y COLONIA

En 2020, un sesenta por ciento de la población mundial vivirá en ciudades. El mundo será una conurbación planetaria atravesada por flujos masivos y constantes de personas, mercancías e información. Gran parte de los espacios intermedios —lo que en el castellano castizo se llamaba, además de *campo*, *desiertos* y *soledades*— se habrá convertido en suburbios, e inmensas regiones quedarán despobladas. Los cambios no serán armoniosos ni fáciles. No lo son ahora y nunca lo fueron. El desarraigo y la migración en masa siempre han ido acompañados de anomia y violencia.

Nací en Bilbao, una ciudad industrial del norte de España que por entonces, hace sesenta años, tenía menos de 300 000 habitantes. Antes de cumplir los quince, no conocí otra ciudad más grande que Madrid, que a la sazón rondaba los dos millones de almas. Londres me pareció, en mi adolescencia, un laberinto gris —no rojo— bajo el *smog* indeleble. He vivido en Ciudad de México y Nueva York, y he visto, como el griego, las ciudades de los hombres: Lisboa, París, Berlín, Bruselas, Amsterdam, Roma, Atenas, Viena, Budapest, Praga, Varsovia, Moscú, Belgrado, Zagreb, Estambul, Beirut, Damasco, El Cairo, Túnez, Teherán, Rabat, Buenos Aires, Río, Montevideo, Santiago, Lima, Bogotá, Caracas, Pekín, Tokio... entre otras muchas. Mi experiencia vital ha sido casi por completo urbana. Fuera de las ciudades me siento perdido. Las ciudades ofrecen transportes públicos y taxis en abundancia —indispensables para alguien que, como yo, no sabe conducir—; grandes almacenes e hipermercados, hoteles, restaurantes, hospitales, farmacias, cines y, sobre todo, librerías. Adoro las ciudades. Sin embargo, mis hijos pensarán que me tocó vivir en un medio provinciano y semirural. Y quizá tendrán razón.

En algún momento de la primavera de 1986 leí *La ciudad letrada*, de Ángel Rama, en la biblioteca de El Colegio de México. Había llegado a la ciudad el año anterior, el del terremoto, y mi primer contacto con ella me había sumido en un desconcierto del que no terminaba de salir. A través de la administración del Colegio, alquilé una casa en la calle de los Niños Mártires, en San Ángel, muy cerca del *San Ángel Inn*, un lujoso restaurante instalado en una mansión del XIX donde había vivido José Zorrilla cuando oficiaba de poeta áulico del pobre emperador Maximiliano. Mi vivienda, sobra decirlo, no era tan amplia como la que disfrutó el vate. Se trataba de la casa de invitados de otra mucho mayor, de cuyo jardín solo se me permitía usar una pequeña porción, sin derecho a piscina, pero no estaba nada mal. Por las mañanas me despertaba el piar de los cenizotes y veía a los colibríes libar las flores frente a mi ventana, como en una canción romántica yucateca de Ricardo Palmerini. La casa

había tenido como inquilinos a otros profesores invitados del Colegio. Yo la heredé de Georges Baudot y se la dejé casi intacta a José Manuel Blecua, el actual director de la Real Academia Española. El Colegio intentaba que sus invitados europeos vivieran en un ambiente agradable dentro de la que pasaba por ser una de las ciudades más inhóspitas del planeta. Y es que, efectivamente, Ciudad de México, después del gran terremoto de septiembre, parecía pasar por el momento más crítico de su historia. El impacto psicológico de la catástrofe había sido incomparablemente mayor para sus moradores que el que tendrían veintiséis años después sobre los neoyorquinos los atentados contra el World Trade Center, porque incidía en un cuadro general de crisis económica y medioambiental verdaderamente pavoroso (en *Vuelta*, la revista de Octavio Paz, Enrique Krauze se preguntaba si no habría que desmantelar la capital o lo que quedaba de ella), y eso, pocos meses antes del comienzo del Mundial de Fútbol de 1986, del que México iba a ser la nación anfitriona.

La idea de la dirección del Colegio, supongo, era que sus profesores invitados no tuvieran que moverse demasiado por el centro de la ciudad, que mostraba los signos de una espantosa devastación a la que la zona urbana del sur, donde se encontraba la todavía por entonces nueva sede del Colegio, había sido relativamente inmune por hallarse asentada en un suelo de compacta roca volcánica. Nuestras obligaciones cotidianas no exigían grandes desplazamientos. Se podía llegar al Colegio en poco tiempo si tomabas un microbús o un *pesero* en el *boulevard* López Mateos, allí donde comenzaba propiamente el Periférico Sur, y almorzar después en uno cualquiera de los restaurantes o taquerías de Coyoacán, o en la colonia Álvaro Obregón. Si uno tenía tiempo de sobra y, como era mi caso, colegas generosos con coche, no eran infrecuentes las escapadas a Cuernavaca después de las clases. Del centro, en teoría, poco había que ver, aunque convenía reservar algún fin de semana para Chapultepec y el Zócalo. Para librerías y cafés, el sur se bastaba. Y, por supuesto, las otras zonas de la ciudad eran francamente desaconsejables. No digamos ya Tepito o Ciudad Nezahualcóyotl, sino incluso las colonias comerciales y residenciales del centro que habían sufrido las sacudidas mortíferas de septiembre. Sobre Ciudad de México, además del manto grisáceo de la contaminación, se extendía otro, igualmente colosal, pero invisible, de miedo y tabúes. En España, obviamente, tenía fama de ciudad muy peligrosa. Lo que me desconcertó fue encontrarme la misma especie enfáticamente arraigada en los propios mexicanos.

Con todo, yo quería conocer todo lo posible de la ciudad, que desde mi infancia se hallaba investida de los prestigios del mito. Allí vivían numerosos primos míos a los que aún no conocía, hijos y nietos de un tío abuelo que había sido ministro de la II República. Pertenezco además a una generación española para la que el cancionero mexicano tuvo un papel en la educación del sentimiento tan importante o más que el de la copla en las anteriores, una generación que se había familiarizado desde la niñez con las visiones edulcoradas de México que nos ofrecían las películas protagonizadas

por Mario Moreno, Jorge Negrete, Pedro Infante y María Félix. Una generación, en definitiva, que amaba a México. Por otra parte, yo era un todavía joven profesor de Literatura, con pretensiones de escritor, atiborrado de lecturas latinoamericanas, como era normal en aquellos a quienes, en nuestros años de estudiante, nos alcanzó de lleno el *boom* y sabíamos más de la novela del otro lado del Atlántico que de la novela de la España del franquismo. Aquellos, en fin, a los que nos intrigaban cuestiones como «¿Cuándo se jodió el Perú, Zavalita?», (Vargas Llosa) o «¿Por qué vives en México?», (Fuentes). Mis deudos y amigos de la ciudad, vástagos de refugiados e inmigrantes españoles, se empeñaban en que invirtiese mis ocios en el Centro Vasco de la calle Aristóteles o en el Centro Asturiano de la calle Arquímedes, ambos en Polanco, la más europea de las demarcaciones del DF. Lo hacían con la mejor de las intenciones, por supuesto. Nunca olvidaré la recepción que me hicieron en el Centro Vasco con una cena en la que el plato principal consistió en cocochas de huachinango a la bilbaína.

A mí me gustaban —y me gustan— más los tacos de canasta, los sopes, las enchiladas y otras delicadezas de la gastronomía mexicana castiza. ¿Me gustaban o tendría que decir, más sinceramente, que pretendía que me gustasen? Creo que, en mi reacción ante las tentativas amistosas de mantenerme en un ambiente grato que mitigase la nostalgia de España (sentimiento que no experimentaba en absoluto), me comportaba como un perfecto gachupín que jugaba a invertir las pautas. En realidad, las cocochas de huachinango estaban exquisitas, y, bien mirado, podían suponer una valiosísima aportación vasca a la cocina mexicana (o, por lo menos, a la cocina de fusión). Algunos avispados emprendedores de Polanco, no necesariamente judíos, ya habían fundido el casticismo con la innovación abriendo taquerías *kosher*. Mis amigos y parientes padecían aún el síndrome de la segunda generación de la inmigración española, divididos entre su autoctonía rigurosamente mexicana y sus raíces aún cercanas en España. Conmigo trataban de ser lo más españoles posible, darme de continuo la impresión de estar en el ajo, cuando lo que yo demandaba de ellos era precisamente lo contrario: que me sirviesen de iniciadores en la vida mexicana, o, al menos, en la vida *defeña*. Pero no comprendía yo que, como mexicanos, también ellos estaban limitados. Había áreas enteras a las que no se les permitía acceder sino como observadores no comprometidos. Lo entendí mucho después, cuando vi en Nueva York, en 1997, una maravillosa película de Guita Schyfter, con guión de su marido, Hugo Hiriart, sobre una novela de Rosa Nisán, *Novia que te vea* (1993), que cuenta las tribulaciones de dos adolescentes judías (de familia sefardí una y askenazi la otra) en su búsqueda de un lugar propio en la Ciudad de México de la época de López Mateos. Como varios personajes repiten a lo largo de la película, «las minorías enriquecen a México, son la sal del país». Puede ser cierto, pero también lo cuarteán, lo dividen en grupos entre los cuales la comunicación es difícil, cuando no imposible. En cierto sentido, generalizan la condición judía. Ciudad de México tenía la ventaja de ser la capital de un país muy

extenso, con espacio de sobra, porque, de lo contrario, la concurrencia de tantas subculturas diversas en un ámbito geográfico reducido habría hecho verdaderamente problemática la convivencia entre ellas.

En *La región más transparente*, de Carlos Fuentes, Natasha contesta así a la pregunta de Rodrigo («¿Por qué vives en México?»):

¿Por qué vivimos, *chérie*? ¿Por qué vivimos en una ciudad tan horrible, donde se siente uno enfermo, donde falta aire, donde solo debían habitar águilas y serpientes? ¿Por qué? Algunos, porque son advenedizos y aventureros y este es un país que desde hace treinta años le da prioridad a los aventureros y advenedizos. Otros, porque la vulgaridad y la estupidez y la hipocresía, *comment dire?*, son mejores que las bombas y el campo de concentración. Y otros... otros, yo, porque al lado de la cortesía repugnante y dominguera de la gente como tú hay la cortesía increíble de una criada o de un niño que vende esos mismos diarios *emmerdeurs*, porque al lado de esta costra de pus en la que vivimos hay unas gentes, *ça va sans dire*, increíblemente desorientadas y dulces y llenas de amor y de verdadera ingenuidad que ni siquiera tienen la maldad para pensar que son pisoteadas, *comme la puce, hein?*, y explotadas, porque debajo de esta lepra americanizada y barata hay una carne viva, ¡viejo!, la carne más viva del mundo, la más auténtica en su amor y en su odio y sus dolores y alegrías. Nada más. *C'est pour ça, mon vieux*. Porque con ellos se siente uno en paz... y allá, en lo que dejamos, está lo mejor de lo que ustedes creen que es lo mejor, pero no lo mejor de lo que ustedes creen que es lo peor. *Ça va?*^[1]

Eso era, exactamente, lo que me producía más desconcierto: el hecho de que, efectivamente, uno pudiera descubrir en la cortesía de la gente común algo de lo que se insinuaba en la novela de Fuentes, vida y autenticidad, aunque, como Octavio Paz había escrito en *El laberinto de la soledad*, a cada atisbo de apertura que creía advertir comprobaba que lo característico de los mexicanos era *cerrarse*, proteger contra propios y extraños esa íntima debilidad que encantaba a Natasha. Tras varios meses de residencia en la ciudad, yo tenía la impresión de moverme sobre un impenetrable caparazón de minorías —aparentemente muy vivas— que impedían el acceso a la ciudad subyacente, tan inalcanzable como el noúmeno kantiano. Vivir dentro de una cualquiera de estas minorías parecía relativamente fácil y, sobre todo, cómodo. Habría podido pasar todo el tiempo de fiesta con la muchachada del Centro Asturiano, tipos excelentes y divertidos, o con los vascos, entre los que había de todo, pero que no eran muy distintos de los que yo conocía desde siempre, aunque sustituyeran la merluza por el huachinango. Mantener una cortés distancia hacia unos y otros tampoco ayudaba mucho, confinado como estaba en el círculo de la intelectualidad literaria que predominaba en el Colegio y en la UNAM. En poco tiempo podías codearte con lo mejor de la literatura y de la academia, no solo de los autóctonos, sino de los extranjeros residentes o transeúntes, que formaban todos ellos una minoría única que se daba cita en los recitales de José Emilio Pacheco, en las exposiciones de José Luis Cuevas o en las presentaciones de libros en el auditorio *Felipe Carrillo Puerto* o en *Ghandi* o en la librería *Daniel Cosío Villegas* del Fondo de Cultura Económica. Lo demás —es decir, lo más— de la ciudad se me escapaba, y no poseía clave alguna del porqué de semejante inaccesibilidad.

Entonces descubrí en la biblioteca del Colegio un ejemplar de la primera edición de *La ciudad letrada*, publicado en 1984, al año de morir su autor en aquel accidente

de aviación, en Madrid, que se llevó también las vidas de los novelistas Jorge Ibargüengoitia y Manuel Scorza. Como el autor del prólogo, el poeta uruguayo Hugo Achugar, afirmaba, el acierto de Rama estuvo en pensar la cultura latinoamericana como una totalidad, lo que sus vastos conocimientos de la Historia y la literatura de todas las repúblicas de lengua española y aún del Brasil se lo habían permitido como a ningún otro. Rama había advertido que, desde la reconstrucción de Tenochtitlán, que Cortés había arrasado, hasta la construcción de Brasilia, en 1960, todas las ciudades latinoamericanas habían traducido un sueño de la razón europea en un continente cuyo sometimiento a la Conquista permitía ensayar utopías de espacios que en Europa estaban vedadas. La práctica totalidad de los conquistadores y primeros planificadores habían nacido en ciudades y aldeas que se ajustaban a un modelo orgánico y que habían ido creciendo sin planes preconcebidos desde la Antigüedad o la Edad Media, respondiendo a necesidades inmediatas e imprevistas. En las tierras recién conquistadas se les ofrecía la oportunidad de crear ciudades *ex novo*, de acuerdo con determinadas concepciones filosóficas, teológicas y morales. De ahí el primer choque, la primera impresión de extrañeza y desconcierto que los europeos —españoles incluidos, por supuesto— recibían de las ciudades latinoamericanas.

En cierto sentido, el desconcierto del viajero europeo —tal era mi caso— derivaba directamente de la percepción de las gentes que la Natasha de Fuentes llamaba «increíblemente desorientadas». Por definición, las gentes «desorientadas» son las que carecen de puntos o referencias cardinales para orientarse. En las viejas ciudades europeas, es decir, en las ciudades que Rama llamaba orgánicas, esas referencias estaban aseguradas por las dos líneas que se cruzaban perpendicularmente sobre el terreno, constituyendo así el esquema o trazado inicial de todo poblado: el *cardo*, en dirección norte-sur, y el *decumano*, en dirección este-oeste. A eso se reducía la planificación original, no hacía falta más. El resto lo irían decidiendo las necesidades imprevisibles. La ciudad se situaba desde su origen mismo en una relación «natural» con el cosmos, con el universo no creado por el hombre. El orden que presidía la ciudad era, pues, heterónimo, lo que inhibía las pretensiones racionalistas de someter su espacio a una lógica. Venía dado por el movimiento aparente del sol en su curso diario. Todavía en el nombre de la madrileña Puerta del Sol puede advertirse un rastro verbal de lo que en otro tiempo fue una realidad urbanística, arquitectónica e iconográfica. Todavía en el XVII se encontraba allí la puerta oriental del decumano de la Villa, desde la que partía el camino real a Alcalá de Henares, y sobre cuyo dintel se había esculpido un bajorrelieve que representaba al sol, con la misma función apotropaica de otros primitivos símbolos solares que antaño se colocaban en las puertas de las viviendas campesinas (aún se puede ver en casas de la Navarra pirenaica la flor seca del cardo, *eguzkिलore*, «flor del sol», fijada con un clavo en el dintel de la entrada). Las gentes, en las ciudades orgánicas, viven orientadas. Perciben la ciudad como un microcosmos en (relativa) armonía con el

macrocosmos. El poder en la ciudad es mera emanación del poder celestial, que se transmite por el juego de la analogía entre el universo creado por Dios o los dioses y los pequeños mundos contruidos por los hombres. La ciudad reproduce el universo, trata de ajustarse al orden natural.

Lo que advirtió Rama en las ciudades latinoamericanas fue, por el contrario, la separación de dicho orden y la adopción de otro ligado exclusivamente al poder terrenal y a la administración de los hombres y de las cosas:

Las regirá una razón ordenadora que se revela en un orden social jerárquico o transpuesto a un orden distributivo geométrico. No es la sociedad, sino su forma organizada, la que es transpuesta; y no a la ciudad, sino a su forma distributiva. El ejercicio del pensamiento analógico se disciplinaba para que funcionara válidamente entre entidades del mismo género. No vincula, pues, sociedad y ciudad, sino sus respectivas formas, las que son percibidas como equivalentes, permitiendo que leamos una sociedad al leer el plano de una ciudad. Para que esta conversión fuera posible, era indispensable que se transitara a través de un proyecto racional previo, que fue lo que magnificó y a la vez volvió indispensable el orden de los signos, reclamándosele la mayor libertad operativa de que fuera capaz. Al mismo tiempo, tal proyecto exige, para su concepción y ejecución, un punto de máxima concentración del poder que pueda pensarlo y realizarlo. Ese poder es ya visiblemente temporal y humano, aunque todavía se enmascare y legitime tras los atributos celestiales. Es propio del poder que necesite un extraordinario esfuerzo de ideologización para legitimarse; cuando se resquebrajen las máscaras religiosas construirá opulentas ideologías sustitutivas. La fuente máxima de las ideologías procede del esfuerzo de legitimación del poder^[2].

En este párrafo se compendian las transformaciones que, respecto a la estructura tradicional y orgánica de la ciudad europea, dieron origen a la *ciudad barroca*, primera manifestación americana de la que Rama llamó *ciudad letrada*: en primer lugar, el orden de los signos se vuelve autónomo, se escinde del orden natural. La libertad operativa que se le demanda es una libertad respecto a la naturaleza. Los signos no necesitan ya mantener un nexo con esta, y ello, esta liberación, se hace posible gracias al triunfo de la Contrarreforma sobre el humanismo de base neoplatónica, cuya concepción de la lengua venía dada por el *cratilismo* (es decir, por la teoría de que la palabra emana de la naturaleza de la cosa que significa o es motivada por ella). El humanismo renacentista descubre el goce de etimologizar sobre la toponimia. Los topónimos revelan la naturaleza evidente o secreta del lugar que nombran, y ello implica la necesidad de establecer una jerarquía en las lenguas naturales, en razón de la mayor o menor adecuación y transparencia de sus palabras a la naturaleza de las cosas significadas. En la cumbre de esa jerarquía se sitúa el hebreo, supuesta lengua infundida por Dios en el primer hombre, o acaso una desconocida lengua adánica que habría desaparecido en la confusión de Babel. La mayor o menor pureza, «antigüedad» y «filosofía» de una lengua se establecería en función de su mayor o menor semejanza con esa primera lengua de la humanidad, ya fuera el hebreo o cualquier otra.

Para la mentalidad medieval, el Paraíso estaba situado en el extremo oriental del mundo, de modo que, cuando Colón zarpó hacia lo que él creía que eran las Indias, sus marineros y él mismo no descartaban la posibilidad de encontrarse con el Paraíso

o sus cercanías, donde probablemente viviría aún una parte de la humanidad, descendiente de Caín y Henoc, que quizá habría permanecido en la ciudad fundada por este, absteniéndose de participar en la construcción de la Torre de Babel, y que conservaría, por tanto, la lengua de Adán. Lo que encontraron en los primeros viajes no obligó a desechar tales supuestos. Encontraron indios felices, desnudos, que vivían en pequeños poblados que bien podrían ser similares, en la imaginación europea^[3], a aquellos en los que habitaron los hijos y nietos de Adán. Más tarde surgirían otras hipótesis, como que los indios descendían de las tribus perdidas de Israel. En uno y otro caso se quiso relacionar sus lenguas con la adánica, y fue apareciendo el estereotipo del buen salvaje, incontaminado por la maldad de la civilización (es decir, de la *ciudad*), fácil de evangelizar^[4], en definitiva. Todas estas imágenes se derrumbarían cuando Cortés llegó a México, donde encontró ciudades populosas, indios vestidos y, sobre todo, una religión que prescribía sacrificios humanos en masa. No, los indios no podían ser ya los ingenuos primitivos de lenguas transparentes y cercanas a la naturaleza. El Nuevo Mundo era mucho peor que el conocido, la expresión de una naturaleza caída hasta honduras infernales, cuyas culturas y religiones debían ser destruidas y sustituidas cuanto antes por las de los conquistadores.

Esto implicaba, como observó Rama, un nuevo tipo de poder. Un poder concentrado y, por supuesto, temporal, aunque recurriese —pero mucho menos que en la metrópoli— a la legitimación religiosa. A la larga, ese poder se justificará por su capacidad de acción y por la eficacia de sus esfuerzos en legitimarse. Será un poder autorreferencial en el que vienen a confundirse el orden político, el orden del discurso y la capacidad de *emitir órdenes terminantes que deben ser cumplidas*. Tratará de distinguirse desde el primer momento del poder de la metrópoli, cuyas órdenes, en las tierras americanas, «se obedecen pero no se cumplen». Ese nuevo poder de la colonia no necesita legitimaciones trascendentes: le basta su fuerza desnuda y la eficacia de una administración que redacta y transmite las órdenes y persigue a quienes no las cumplen. Ahí reside la esencia misma de la ciudad letrada:

En el centro de toda ciudad, según diversos grados que alcanzaban su plenitud en las capitales virreinales, hubo una ciudad letrada que componía el anillo protector del poder y el ejecutor de sus órdenes: una pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales, todos esos que manejaban la pluma, estaban estrechamente asociados a las funciones del poder y componían lo que Georg Friederich ha visto como un país modelo de funcionariado y burocracia. Desde su consolidación en el último tercio del siglo XVI, ese equipo mostró dimensiones desmesuradas, que no se compadecían con el reducido número de los alfabetizados a los cuales podía llegar su palabra escrita y ni siquiera con sus obligaciones específicas, y ocupó simultáneamente un elevado rango dentro de la sociedad, obteniendo por lo tanto una parte nada despreciable de su surplus económico^[5].

La corte virreinal fue así un nuevo tipo de poder que, aunque ejercía sus funciones en nombre de un poder lejano, gozaba de la autonomía para configurar el orbe indiano según sus propias pautas, imaginadas y dispuestas por los vastos

equipos de burócratas que, como observaba Rama con ironía, eran, a su vez, poetas. Poetas sin otro público que ellos mismos, toda vez que su jerga administrativa y literaria resultaba ininteligible a la plebe urbana y a la totalidad de los campesinos (por no hablar ya de las poblaciones indígenas y de los esclavos africanos, que poco conocían de la lengua «Castilla»). Pero aún más característico de este sistema es que se concibió para durar eternamente, de modo que, en buena parte, sobrevivió a la emancipación e incluso a las revoluciones del siglo xx. El poder temporal rodeado de círculos concéntricos de letrados o, como lo representaba Octavio Paz, asentado en la cúspide de formidables pirámides burocráticas, sustituyó en las ciudades latinoamericanas a las tradicionales referencias cosmológicas de las ciudades orgánicas de Europa, donde los reyes —pese a los esfuerzos de alguno de ellos— no pudieron nunca reemplazar al sol.

El asunto daría mucho más de sí, pero ha llegado acaso el momento de dejarlo. La lectura de Rama, aquella primavera de 1986, disipó mis perplejidades y desconciertos ante mi primera experiencia —urbana, claro está— de la realidad americana. No ha transcurrido mucho tiempo desde entonces, un cuarto de siglo, pero suficiente para que la globalización haya nivelado en una Babel planetaria y posletrada a todas las ciudades, que, en menos de una década, agruparán a más de la mitad de la población mundial. La percepción de la ciudad como algo inabarcable y, en el fondo, incognoscible, se ha generalizado. Todas las ciudades tienen hoy sus zonas prohibidas, que van ampliándose. En todas proliferan las minorías incomunicadas e incommunicables, inmersas en sus dialectos tribales y jergas intraducibles. Cabe preguntarse si el sueño de la Natasha de Carlos Fuentes, el de una humanidad «dulce, llena de amor y de verdadera ingenuidad», más allá de los círculos concéntricos del poder, existió o fue solo una fantasía, como la de los europeos de la época de Colón, que proyectaron en las todavía casi ignotas tierras de allende el mar su nostalgia del Paraíso.

NOTA SOBRE LA PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

«Identidad política y política de identidades» recoge lo sustancial de una intervención en un coloquio sobre terrorismo y globalización organizado por *Letras Libres* en la Casa de América, de Madrid, en septiembre de 2001, en el que participé junto a Hugh Thomas, Tzvetan Todorov y Enrique Krauze, que actuaba como moderador. Una versión más extensa se publicó en *Letras Libres*, 5, febrero de 2002. «Las aljamas vacías» es una refundición de «El gueto vacío», artículo que apareció en *Letra Internacional*, 7, 1987, págs. 24-31, y fue después publicado en Juan Aranzadi, Jon Juaristi y Patxo Unzueta, *Auto de Terminación (Raza, nación y violencia en el País Vasco)*. Madrid: Aguilar, 1994, págs. 115-136. «Mitológicas I. Marismas y pedregales», procede de un artículo más extenso publicado en *Studia Histórica. Historia Contemporánea* (Universidad de Salamanca), 12, 1994, págs. 191-228, bajo el título «Los mitos de origen en la génesis de las identidades nacionales. La batalla de Arrigorriaga y el surgimiento del particularismo vasco (siglos XIV-XVI)». «Mitológicas II. Primitivos, salvajes, ciudadanos» resume una ponencia presentada en el *II Congreso Mundial Vasco*, de 1987. Se publicó, con el título de «Las fuentes ocultas del romanticismo vasco», en Jesús María Lasagabaster (ed.), *Congreso de Literatura (hacia la literatura vasca). IIgn. Euskal Mundu Biltzarra/II Congreso Mundial Vasco*, Vitoria, 8-9 de octubre de 1987. Madrid: Castalia, 1989, págs. 165-192. «Baroja y la frontera» es una versión apenas modificada de «Baroja, escritor de frontera», que apareció en la fenecida *Orbis Tertius. Revista de pensamiento y análisis*, 0, noviembre de 2006, págs. 28-36. Esta publicación, de periodicidad semestral, fue auspiciada por la Fundación SEK, y la pusimos en marcha María Eugenia Delso, Fernando Rampérez (que la bautizó), Juan Ignacio Alonso y yo mismo, que la dirigí hasta su desaparición, en 2011. El artículo reelaboraba mi intervención en un acto conmemorativo del cincuentenario de la muerte de don Pío, que tuvo lugar en la Fundación Ortega, junto a José Varela Ortega, Francisco J. Flores Arroyuelo, Antonio Regalado y José Lasaga. «Los vascos y la historia a través de don Julio» se publicó, con ese título, en *Revista de Historiografía*, 4, III (1/2006), págs. 95-100. «Identidades miméticas: Andalucía y Vasconia», es el texto, inédito hasta ahora, de una conferencia pronunciada en 2003, en la Sociedad Santa Cecilia del Puerto de Santa María, a instancias de Luis Suárez Ávila.

«*Testiculum Antichristi*. La identidad intolerante» se publicó como «*Testiculum Antichristi*: el modelo español de intolerancia», en *Letras Libres*, X, 109, 2010, págs. 12-18. «Vísperas del Imperio. Nebrija ante la guerra de Navarra» recoge, con algunas modificaciones, la conferencia inaugural de la *XXXVIII Semana de Estudios*

Medievales de Estella (julio de 2011). Se publicó en las actas de dicho simposio como «La idea de España en el tránsito de la Edad Media al Renacimiento», en *En los umbrales de España. La incorporación del Reino de Navarra a la Monarquía Hispánica*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2012, págs. 13-25. «Mitológicas III. Toros y moros» se presentó en uno de los *Simposios Canetti* que organizaba anualmente en Viena la *Mass und Machí Gessellschaft*, bajo la dirección de John Patillo-Hess. La recuperé, en versión española, y se publicó en *Cuadernos de Alzate. Revista Vasca de la Cultura y de las Ideas*, 25, 2001, págs. 35-46, bajo el título: «El Ruedo Ibérico: Mitos y símbolos de masa en el nacionalismo español». «El amante liberal» apareció como «Cervantes ante los particularismos españoles» en *Cuadernos de pensamiento político*, 5, enero-marzo de 2005, págs. 109-116. «El Quijote en el discurso de la España primitiva» fusiona dos textos, el de la lección inaugural del curso 2005-2006 en el Instituto Universitario Ortega y Gasset («Cervantes y la Historia de su tiempo») y «Don Quijote und das archaische Spanien», publicado en Christoph Strozetzki (her.), *Explizite und implizite Diskurse im Don Quijote*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2005, págs. 15-27. «Casticismo y europeísmo», en su origen una conferencia pronunciada en la Fundación March, de Madrid dentro del ciclo del mismo título, fue publicado en *Orbis Tertius*, 5, octubre de 2009, págs. 86-103. «Unamuno. Casticismo e intrahistoria» recoge mi introducción a Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, págs. 17-43. «Ramón Menéndez Pidal: el último unitario» refunde «Nación e historia en el pensamiento de Ramón Menéndez Pidal», publicado en José-Carlos Mainer (ed.), *El Centro de Estudios Históricos (1910) y sus vinculaciones aragonesas (con un homenaje a Rafael Lapesa)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2010, págs. 79-89. «Julio Caro Baroja y lo castizo» fue mi contribución a *Memoria de Julio Caro Baroja*, catálogo de la exposición así titulada, que tuvo lugar en el Centro Cultural Conde-Duque, de Madrid, entre el 2 de diciembre de 2005 y el 15 de enero de 2006, bajo el patrocinio del Ministerio de Cultura, la Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales y el Ayuntamiento de Madrid, págs. 157 a 174. «Lenguas hispánicas: el mito de la diferencia», apareció como «Lenguas hispánicas. Una mitología de la diferencia» en Xavier Pericay (ed.), *¿Libertad o coacción? Políticas lingüísticas y nacionalismo en España*. Madrid: Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, 2007, págs. 25-42.

«Un Vargas Llosa poscolonial» fue el último artículo que escribí, con un título ligeramente distinto —«Vargas Llosa y el colonialismo»— para *Orbis Tertius*, 7, 2011, número de la revista que solo apareció en edición digital, págs. 71-83. «Ciudad y colonia» reproduce con ligeros retoques «A propósito de *La ciudad letrada*», un homenaje a Ángel Rama en el trigésimo aniversario de su muerte, que se publicó en *Arco de Meridiano*, 1 [2012], revista de cultura latinoamericana, de vida bastante

efímera, editada por la Fundación Jorge Juan, que dirigí con la ayuda de José de la Sota y Juan Ignacio Alonso.



JON JUARISTI. Nacido en Bilbao, hijo de un empresario de clase media, es el mayor de siete hermanos en el seno de una familia nacionalista vasca. Estudió en el colegio San Nicolás de Bilbao donde se creó la primera ikastola en la década de 1950 y, tras el cambio de residencia por motivos de trabajo de su padre, estudió en el primer colegio del Opus Dei en Lejona (Vizcaya). A los 11 años comienza a estudiar euskera por iniciativa propia, ya que en su casa no se hablaba y con 13 años se separa de su familia y empieza a vivir con sus abuelos paternos.

A los 16 años se incorpora a Euskadi Ta Askatasuna (ETA) por influencia de su primo, que formaba parte de un comando de ayuda a los liberados de la organización y tras leer el libro *Vasconia: análisis dialéctico de una nacionalidad*, de Federico Krutwig.

Durante su adolescencia, a finales de los años sesenta, militó en una incipiente ETA, donde su acción más reseñable fue poner en contacto a ETA con los círculos carlistas enfrentados al régimen de Franco a causa de la expulsión del pretendiente Carlos Hugo de Borbón-Parma. Ya en la Universidad, se integró en una escisión obrerista y minoritaria de ETA, denominada ETA VI Asamblea, que en 1973 se fusionaría con la trotskista Liga Comunista Revolucionaria (LCR). Fichado por la policía, abandona su ciudad natal para estudiar Filología Románica en Sevilla, regresando posteriormente a la Universidad de Deusto donde se doctoró. En Deusto fue expulsado en 1972 «por alborotador» siendo readmitido al año siguiente. En esa época pasó algunos periodos en la cárcel por «hechos leves», y fue condenado por el Tribunal de Orden Público.

En 1974 abandona la LCR y la militancia en la extrema izquierda, renunciando casi por completo a la actividad política. Da comienzo entonces su actividad profesional primero como profesor de ikastola y posteriormente, en 1977, como profesor de instituto.

Ya en 1980, y desde posiciones ajenas al nacionalismo de su adolescencia, se afilió al Partido Comunista de España (PCE) en el momento en que estaba en pleno proceso de unificación con Euskadiko Ezkerra, que daría lugar a un nuevo grupo socialdemócrata que rechazaba activamente la violencia. Lo abandonó en 1986, decepcionado al no pactar EE con los socialistas tras las elecciones autonómicas de 1986. En 1987 ingresó en el Partido Socialista Obrero Español, según sus propias palabras, por «imperativos éticos», habiendo declarado en sus memorias que el hecho concreto que le llevó a afiliarse fue un gesto testimonial a causa del atentado de un grupúsculo abertzale, el comando Mendeku, contra la Casa del Pueblo del PSOE de Portugalete, en la que murieron abrasados dos militantes socialistas.

En 1987 pasó a dirigir la Biblioteca Nacional, y se define en sus últimas entrevistas como «nacionalista español». Desde el año 2006 forma parte del patronato de DENAES (Fundación para la Defensa de la nación española) y hace unos años se convirtió al judaísmo.

Posee la Medalla al Mérito Constitucional y la Encomienda de la Orden de Alfonso X el Sabio. Actualmente reside en Alcobendas, Madrid.

NOTAS

[1] Mary Kaldor, *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*. Barcelona: Tusquets, 2001, págs. 21-22. <<

[1] José Antonio Maravall, *Poder, honor y élites en el siglo xvii*. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 1979, pág. 93. <<

[2] Manuel de Larramendi, *Corografía de Guipúzcoa* (1754). Edición de J. I. Tellechea Idígoras. San Sebastián: Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones, 1969, pág. 139. <<

[3] Julio Caro Baroja, *Los vascos y la historia a través de Garibay (ensayo de biografía antropológica)*. San Sebastián: Txertoa, 1972 (2.^a ed.), pág. 196. <<

[4] Andrés E. de Mañarcúa, *Historiografía de Vizcaya*. Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1973 (2.^a ed.), pág. 178. <<

[5] Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo. I. Antisemitismo*. Madrid: Alianza, 1968, pág. 25. <<

[6] Michel Herslikowicz, *Philosophie de l'antisémitisme*. París: Presses Universitaires de France, 1985, pág. 108. <<

[7] Vid. Jesús Jareño López, *El «affaire» Dreyfus en España, 1894-1906*. Murcia: Godoy, 1981. <<

[8] Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Madrid: Alianza, 1986, pág. 8. <<

[9] *Ibidem*, pág. 33. <<

[10] Ramón Menéndez Pidal, *Orígenes del español. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI*. Madrid: Espasa-Calpe, 1972 (7.^a ed.), págs. 199-200: *En torno a la lengua vasca*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1962, págs. 56-71.
<<

[11] Claudio Sánchez-Albornoz, *Orígenes y destino de Navarra. Trayectoria histórica de Vasconia. Otros escritos*. Barcelona: Planeta, 1984, pág. 164. <<

[12] Juan Aranzadi. *El milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*. Madrid: Taurus, 1981, pág. 40. <<

[13] *Ibíd.*, págs. 42-43. <<

[14] Enrique Gil Calvo, «Sobre sionismo vasco», *El Viejo Topo*, n.º 35, agosto de 1979, pág. 25. <<

[15] Hannah Arendt, *op. cit.*, pág. 16. <<

[16] Léon Poliakov, *Historia del antisemitismo. La emancipación y la reacción racista*. Barcelona: Muchnik, 1984, pág. 98. <<

[1] Léon Poliakov, *L'Envers du destin. Entretiens avec Georges Elia Sarfati*. Paris: Fallois, 1989, pág. 11. <<

[2] Alfonso de Palencia, *Gesta hispaniensi ex annalibus suorum dierum collecta*, Tomo 1. Libri I-V, edición, estudio y notas de Brian Tate y Jeremy Lawrance. Madrid: Real Academia de la Historia. 1998, págs. [154-155]. Ver también Julio Caro Baroja, «Alonso de Palencia y los vascos», en *Los hombres y sus pensamientos*. San Sebastián: Txertoa, 1989 (págs. 211-30), pág. 25. <<

[3] Hernando del Pulgar, *Letras. Glosas a las coplas de Mingo Revulgo*, edición de J. Domínguez Bordona. Madrid: Espasa-Calpe (Clásicos Castellanos), 1958, pág. 138. <<

[4] Alfonso de Otazu, «Judío o por lo menos vasco», *Claves de Razón Práctica*, 35, septiembre de 1993, pág. 59. <<

[5] Lope García de Salazar, *Las Bienandanzas e Fortunas*, edición de Ángel Rodríguez Herrero. Bilbao: Excma. Diputación de Vizcaya, 1964, t. I, pág. 12. <<

[6] Alfonso de Palencia, *op. cit.*, pág. [155]. <<

[7] *Las dos primeras crónicas de Vizcaya*. Estudios, textos críticos y apéndices por Sabino Aguirre Gandarias. Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaína, 1986, págs. 35-37. <<

[8] *LBF*, libro XX, t. IV. págs. 7-9. <<

[9] Ver J. Ramón Prieto Lasa, *Las leyendas de los Señores de Vizcaya y la tradición melusiniana*. Madrid-Bilbao: Fundación Menéndez Pidal —Universidad Autónoma de Madrid— Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, 1994-1995. Cito por la versión incluida en su tesis doctoral del mismo título. Madrid: Servicio de Reprografía de la Universidad Complutense. 1991, pág. 454. <<

[10] Lorenzo de Padilla, *Crónica de la Casa de Vizcaya*, edición de Andrés Eliseo de Mañaricúa y Nuere. Zalla-Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1971, pág. 18. <<

[11] J. Ramón Prieto Lasa, *Las leyendas... op. cit.* [tesis doctoral], págs. 66-68. <<

[12] *LBF*, libro XI, t. III. pág. 234. <<

[13] Julio Caro Baroja, *Algunos mitos españoles*. Madrid: Editora Nacional, 1943. Cito por la segunda edición, Madrid: Ediciones del Centro, 1943, págs. 62-64. <<

[14] Juan Aranzadi, *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*. Madrid: Taurus, 1981, pág. 329. <<

[15] Claude Lecouteux, «La structure des légendes mélusiniennes», *Annales ESC*, 33e année, 2, mars-avril 1978, págs. 294-306, y *Mélusine et le Chevalier au Cygne*, Préface de Jacque Le Goff. Paris: Payot, 1982. <<

[16] Claude Lévi-Strauss, «The Structural Study of the Myth», en Thomas A. Sebeok (ed.), *Myth. A Symposium*. Bloomington and London: Indiana University Press, 1965 (3th ed.), págs. 81-106. <<

[17] Rodrigo Caro, *Días geniales o lúdicos*. Edición de Jean-Pierre Etienvre. Madrid: Espasa Calpe, 1978, t. II, pág. 205. En la misma página (n.º 19), Etienvre cita una observación de A. González Amézcuca en su edición de *El casamiento engañoso y El coloquio de los perros* (Madrid, 1912) en que se refiere a María de Padilla como ilustración «de las almas en pena que se aparecen de ordinario a los vivos», pág. 635, n.º 284. <<

[18] Jon Bilbao, «Sobre la leyenda de Jaun Zuria, primer señor de Vizcaya», en *Amigos del País, hoy / Adiskideen Elkarte, gaur. Trabajos de ingreso presentados por los Amigos de Número de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, Comisión de Vizcaya, años 1981 y 1982*. Bilbao: Comisión de Vizcaya de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País, 1982, t. I, págs. 235-263. Bilbao se atiene a la cronología establecida por Alfred P. Smyth, *Scandinavian King in the British Isles, 850-880*. Oxford. 1977. <<

[19] Fray Justo Pérez de Urbel, «Vizcaya y Castilla (800-1000)», en *Edad Media y Señoríos. El Señorío de Vizcaya*. Bilbao: Excma. Diputación de Vizcaya, 1971, pág. 199. <<

[20] D. O., «El vocablo *gafo*», *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*. San Sebastián, 1957, 3, págs. 365-366. <<

[21] Gregorio Balparda de las Herrerías, *Historia Crítica de Vizcaya y sus Fueros*. Madrid: Artes de la Ilustración, 1924, t. II, págs. 408-409. <<

[22] Andrés E. de Mañaricúa y Nuere, *Historiografía de Vizcaya (desde Lope García de Salazar a Labayru)*. Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1973 (2.^a ed.), pág. 174, n.º 732. <<

[23] Michel Foucault, *Genealogía del racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado*. Madrid: La Piqueta, 1992, págs. 60-61. <<

[24] *Ibidem*, pág. 124. <<

[25] José Antonio Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981 (3.^a ed.), pág. 304. <<

[26] *LBF*, libro XIII, t. II, págs. 391-392. <<

[27] Jordanes, *Origen y gestas de los godos*, edición de José María Sánchez Martín. Madrid: Cátedra, 2001, págs. 71-72. <<

[28] Louis Marín, *De la représentation*. París: Hautes Études-Gallimard-Le Seuil, 1994, págs. 115-116. <<

[29] *LBF*, libro XIII, t. II, págs. 392-393. <<

[30] Louis Marin, *op, cit.*, pág. 98. <<

[31] Pablo Fernández Albaladejo y José María Portillo Valdés, «Hidalguía, Fueros y Constitución Política: el caso de Guipúzcoa», en *Hidalgos & hidalguía dans l'Espagne des xvle et xviiè siècles*. Paris: Édition du CNRS-Centre Regional de Publication de Bordeaux, 1989, pág. 161. <<

[32] Andrés de Poza, *Fuero de hidalguía. Ad Pragmáticas de Toro y Tordesillas*. Edición de Carmen Muñoz de Bustillo. Traducción de M.^a de los Ángeles Duran. Leioa: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1997, pág. 255. <<

[33] *Ibidem*, pág. 260. <<

[34] Arana Goiri'tarr Sabin, *Bizkaya por su independencia*. Bilbao: Tipografía de Sebastián de Amorrortu, 1892. <<

[35] Cito por *Obras Completas de Arana Goiri'tarr Sabin (Sabino de Arana-Goiri)*. Buenos Aires: Sabindiarr-Batza, 1965, pág. 115. <<

[36] *Ibidem*, págs. 115-116. <<

[37] *Ibíd.*, pág. 140, n. V. <<

[1] Así, por ejemplo, Xabier Altzibar Aretxabaleta, «Euskaldunen nazio eta hizkuntza (1770-1830)», *Euskera*, XXXI (2 aldia), 1986, 1, págs. 17-45, y Román Basurto Larrañaga, «Elementos neoclásicos y prerrománticos en la historiografía vasca de principios del siglo XIX: J. A. de Zamácola», *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 1986, *Homenaje a D. Julio Caro Baroja*, 3, págs. 661-676. <<

[2] Carlos-Peregrín Otero, *Letras I*. Barcelona: Seix Barral, 1972, pág. 354. <<

[3] Su título completo es *Discursos filosóficos sobre la lengua primitiva o gramática y análisis razonado de la euskera o bascuense*. <<

[4] Justo Gárate, *La época de Astarloa y Moguel*. Bilbao: Junta de Cultura Vasca de la Excma. Diputación de Vizcaya, 1936, pág. 31. <<

[5] George Steiner, *After Babel. Aspects of Language and Translation*. London/New York: Cambridge University Press, 1975, pág. 58. <<

[6] *Ibídem*, págs. 58-59. <<

[7] Andrés de Poza, *De la Antigua Lengua de las Espadas*, ed. de Angel Rodríguez Herrero. Madrid: Minotauro, 1959, 30v-31r. <<

[8] *Ibídem*, 12r. <<

[9] George Steiner, *op. cit.*, pág. 59. <<

[10] Andrés de Poza, *op. cit.*, 33r. <<

[11] *Ibidem*, 7r. <<

[12] *Ibidem*, 33r. <<

[13] Véase Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1977. <<

[14] Jon Juaristi, *Literatura vasca*. Madrid: Taurus, 1987, pág. 69. <<

[15] Fermín Caballero, *Fomento de la población rural. Memoria presentada por la Academia de Ciencias Morales y Políticas en el concurso de 1862*. Vitoria: Imprenta de los Hijos de Manteli, 1866, pág. 31. <<

[16] Félix de Azúa, *La paradoja del primitivo*. Barcelona: Seix Barral, 1983, pág. 197.

<<

[17] Pablo de Astarloa, *Discursos filosóficos*, pág. 6. <<

[18] Juan Bautista de Erro y Aspíroz, *El mundo primitivo o examen filosófico de la antigüedad y cultura de la nación bascongada*. Madrid, 1815, págs. VIII-IX. <<

[19] *Ibíd.*, pág. 61. <<

[20] *Ibidem*, pág. 62, n. l. <<

[21] Antonio Tovar, *Mitología e ideología sobre la lengua vasca*. Madrid: Alianza, 1980, pág. 117. <<

[22] Joseph de Maistre, *Las veladas de San Petersburgo*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1943, pág. 42. <<

[23] *Ibíd.*, págs. 43-44. <<

[24] Juan Bautista de Erro, *op. cit.*, pág. 28. <<

[25] [Pablo de Astarloa], *Reflexiones filosóficas...* Madrid, 1804 (sin nombre de autor), pág. 52. <<

[26] Antonio Tovar, *op. cit.*, pág. 101. <<

[27] Isaiah Berlín, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1983, págs. 65-69; 233-260. <<

[28] Johann Gottfried Herder, «Ensayo sobre el origen del lenguaje», en *Obra escogida*, trad. y ed. de Pedro Ribas. Madrid: Tecnos, 1982, pág. 115. <<

[29] René Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande*. Paris: Marcel Didier, 1963, pág. 53. <<

[30] Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*. Barcelona: Anagrama, 1987, pág. 28. <<

[31] Joseph de Maistre, *op. cit.*, pág. 245. <<

[32] Léon Poliakov, *Historia del antisemitismo. La emancipación y la reacción racista*. Barcelona: Muchnik, 1984, pág. 98. <<

[33] Antonio Tovar, *op. cit.*, pág. 136. <<

[34] Pablo Astarloa, *Discursos filosóficos... op. cit*, pág. 355. <<

[35] Cito por la edición francesa de Edgard Quinet, Johann Gottfried Herder, *Idees sur la Philosophie de l'Histoire de l'Humanité*. París. 1834, t. III, pág. 161. <<

[36] Antonio Tovar, *op. cit.*, pág. 130. <<

[37] Juan Bautista de Erro, *op. cit.* pág. XVI. <<

[38] *Ibidem*, pág. 285. <<

[39] *Ibíd.*, pág. IX. <<

[40] Robert Filmer, *Patriarca o el poder natural de los reyes*, ed. de Ángel Rivero. Madrid: Alianza, 2010, pág. 57. <<

[41] Juan Bautista de Erro, *op. cit.*, pág. 286. <<

[42] Wilhelm von Humboldt, *Primitivos pobladores de España y lengua vasca*, versión de Francisco Echebarría y prólogo de Arnald Steiger. Madrid: Minotauro, 1959, págs. 19-20. <<

[43] Joseph-Augustin Chaho, *Viaje a Navarra durante la insurrección de los vascos (1835)*, trad. de Xabier Mendiguren. San Sebastián: Txertoa, 1976, pág. 76. <<

[44] *Ibidem*, pág. 217, n.º 1. <<

[45] *Ibidem*, pág. 14. <<

[46] Leon Poliakov, *op. cit.*, pág. 108. <<

[47] Justo Gárate, *op. cit.*, pág. 29. <<

[1] *Vid. Jordi Gracia, La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España.* Barcelona: Anagrama, 2004. <<

[2] Pío Baroja, *Divagaciones apasionadas*. Madrid: Caro Raggio, 1985, pág. 21. <<

[3] Pío Baroja, *La leyenda de Jaun de Abate*. Madrid: Caro Raggio, 1986, pág. 161.
<<

[4] Pío Baroja, *Divagaciones apasionadas*, *op. cit.*, págs. 31-32. <<

[5] Jean Lacouture, *Le rumeur d'Aquitaine. De Montaigne à Mauriac. De Théophile Gautier à Gaétan Picon*. Paris: Stock, 2004. <<

[6] Pío Baroja, *La leyenda de Jaun de Alzate*, *op. cit.*, pág. 165. <<

[7] Pío Baroja, *Momentum catastrophicum*. Madrid: Caro Raggio, 2004, págs. 61-62.

<<

[8] Pío Baroja. *La leyenda de Jaun de Alzate*, op. cit., pág. 77. <<

[9] *Ibidem*, pág. 78. <<

[1] Sobre la indeterminación de los etnónimos en Heródoto, véase Nicole Loraux, «Gloire du Même, prestige de l'Autre», en *Le genre humain*, mars, 1990, pág. 123.
<<

[2] *Penguin Books*, 2003. <<

[3] Julio Caro Baroja, *Semblanzas ideales*. Madrid: Taurus, 1972. <<

[4] Julio Caro Baroja, *Los vascos y la historia a través de Garibay*. San Sebastián: Txertoa, 1971. <<

[5] Julio Caro Baroja, «Ideas y personas en una población rural», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, VII, 1951, págs. 17-55. <<

[6] Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*. Torino: Einaudi, 1976. <<

[7] Sandra Ott, «Aristotle among the Basques. The Cheese Analogy of Conception», en *Man*, 14, December 1979, págs. 699-711. <<

[8] Julio Caro Baroja, *Linajes y bandos*. Bilbao: Excma. Diputación de Vizcaya, 1976.

<<

[9] Julio Caro Baroja, *Los vascos. Etnología*. San Sebastián: Biblioteca Vascongada de los Amigos del País, 1949. <<

[1] Ausiàs March, *Poesies*, Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1993, pág. 271.
<<

[2] Véase Diego Catalán, «España en su historiografía: de objeto a sujeto de la Historia», ensayo introductorio a Ramón Menéndez Pidal, *Los españoles en la Historia*, Madrid: Espasa, 1982, pág. 44. <<

[3] Edward Stankiewicz, «The Genius of Language in Sixteenth Century Linguistics», *Logos Semantikós, I*, Madrid: Gredos, 1981, pág. 81. <<

[4] Juan Huarte de San Juan, *Examen de Ingenios para las Ciencias*, edición de Guillermo Seres, Madrid: Cátedra, 1989, pág. 417. <<

[5] Andrés de Poza, *De la Antigua Lengua, Poblaciones y Comarcas de las Españas, en que de paso se tocan algunas cosas de la Cantabria*, Bilbao; Imprenta de Matías Mares, 1587, págs. 22v.-23 r. <<

[6] Citado por Antonio Fontán, *Príncipes y humanistas. Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives*, Madrid: Marcial Pons, 2008, págs. 86-87. <<

[7] *Ibíd.* <<

[8] *Ibídem.* <<

[9] Diego Catalán, *op. cit.*, pág. 26. <<

[10] *Ibíd.*, pág. 29. <<

[11] *Ibidem*, pág. 36. <<

[12] Robert B. Tate, *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo xv*, Madrid: Gredos, 1970. <<

[13] Además de la obra citada en la nota 5, véanse, de Antonio Fontán, *La España de los humanistas*, ed. privada, Navidad 2008. <<

[14] Diego Catalán, *op. cit.*, pág. 42. <<

[15] Véase sobre el particular Thomas J. Dandeleet, *La Roma española (1500-1700)*, Barcelona: Crítica, 2002. <<

[16] Diego Catalán, *op. cit.*, pág. 44. <<

[17] Antonio Fontán, *La España de los humanistas*, op. cit., pág. 17. Sobre Cervantes ante Annio de Viterbo, véase Jon Juaristi, «Cervantes und das archaische Spanien», en Christoph Strosetzki (ed.), *Explizite und implizite Diskurse im «Don Quijote»*, Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2005, págs. 15-27. <<

[1] Julián Marías, *Cervantes, clave española*. Madrid: Alianza, 1990, pág. 30. <<

[2] José Ortega y Gasset, *España invertebrada*. Madrid: Espasa, 1964, pág. 67. <<

[3] Ausiàs March, *Poesies*, edició a cura de Vicent Josep Escartí. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1992, pág. 271. <<

[4] Julián Marías, *op. cit.*, pág. 30. <<

[5] Miguel de Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, ed. de Luis Andrés Murillo. Madrid: Castalia, 1978, t. I, pág. 18. <<

[6] Martín de Riquer, *Para leer a Cervantes*. Barcelona: El Acantilado, 2003, pág. 152. <<

[7] Cito por la versión incluida en Umberto Eco, *El vértigo de las listas*. Barcelona: Lumen, 2009, pág. 26. <<

[8] Fray Luis de León, *Poesías completas. Propias, Imitaciones y Traducciones*, ed. de Cristóbal Cuevas. Madrid: Castalia, 2001, pág. 113. <<

[9] *Ibídem.* <<

[10] James Joyce, *Ulises*, ed. de Francisco García Tortosa. Madrid: Cátedra, 1999, págs. 338-339. <<

[1] Jan Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997, pág. 15. <<

[2] Fernando Lázaro Carreter, *Lazarillo de Tormes en la picaresca*. Barcelona: Ariel, 1964. <<

[3] Véase al respecto, Anthony Grafton, *Los orígenes trágicos de la erudición*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1998, en especial, el capítulo I, págs. 11-29. <<

[1] Herbert Ramsden, «The Spanish generation of 1898. A reinterpretation», *Bulletin of the John Ryland University Library*, 1975, págs. 181-189. <<

[2] Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, ed. de F. Fernández-Turiénzo, Madrid: Alcalá, 1971, pág. 109. <<

[3] Francisco Navarro Villoslada, *Doña Blanca de Navarra. Crónica del siglo xv*, en *Obras completas de Francisco Navarro Villoslada*. Madrid: Fax, 1947, pág. 260. <<

[4] Miguel de Unamuno, *De mi país*. Madrid: Espasa-Calpe, 1973 (6.^a edición), pág. 38. <<

[5] Carlos Blanco Aguinaga, *El Unamuno contemplativo*. México, D. F.: El Colegio de México, 1959. <<

[6] Cf. Jon Juaristi, «Borges contra Unamuno: una refutación de la inmortalidad», *Hermes*, 1, 1993, págs. 9-19. <<

[7] Miguel de Unamuno, «Sobre el cultivo de la demótica», *OC*, IX, pág. 50. <<

[8] Jesús Antonio Cid. «Clarín vs. Juan Menéndez Pidal y la polémica del “Folklore”», *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*. Vitoria, 1985, págs. 1425-1435. <<

[9] Sobre el Unamuno demólogo véase José Antonio Ereño Altuna, *De psicología de los pueblos y de folklore. Con motivo de tres artículos desconocidos de Unamuno*. Bilbao, 1995 (edición del autor). <<

[10] Isaiah Berlín, *Pensadores rusos*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1978, págs. 168-169. <<

[11] *East Coker*, vv. 140-148. <<

[12] Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, op. cit., pág. 125. <<

[13] Miguel de Unamuno, *Paz en la guerra*. Madrid: Renacimiento, 1923, pág. 64. <<

[14] Isaiah Berlin, *op. cit.*, pág. 118. <<

[15] Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, *op. cit.*, pág. 124. <<

[16] *Ibidem*, pág. 147. <<

[1] Pere Bosch Gimpera, «España», *Anales de la Universidad de Valencia*, segunda época, 1937. Gráfica Vives Mora intervenida, págs. 9-47. Cito en adelante por la edición de Pedro Ruiz Torres, *Discursos sobre la Historia. Lecciones de apertura de curso en la Universidad de Valencia (1870-1937)*. Valencia: Universidad de Valencia, 2000, págs. 341-363, pág. 342. <<

[2] *Ibíd.*, pág. 345. <<

[3] *Ibidem*, pág. 343. <<

[4] *Ibidem*, pág. 346. <<

[5] Cit. por Pedro Bosch Gimpera, «España», *op. cit.*, pág. 346. <<

[6] *Ibídem*, pág. 347. <<

[7] *Ibíd.* <<

[8] *Ibídem.* <<

[9] Miguel de Unamuno, *Paz en la guerra*, ed. de Francisco Caudet. Madrid: Cátedra, 1000, págs. 500-501. <<

[10] Pedro Bosch Gimpera, «España», *op. cit.*, págs. 348-349. <<

[11] *Ibíd.*, pág. 349. <<

[12] *Ibidem*, pág. 360. <<

[13] *Ibidem.* <<

[14] *Ibidem*, pág. 361. <<

[15] Ramón Menéndez Pidal, *Los españoles en la historia*. Cito por la edición de Diego Catalán. Madrid: Espasa Calpe, 1982, pág. 149. <<

[16] *Ibidem.* <<

[17] *Ibidem*, pág. 168. <<

[18] *Ibidem.* <<

[19] *Ibidem.* <<

[20] *Ibíd.*, pág. 177. <<

[21] *Ibidem.* <<

[22] *Ibíd.*, pág. 178. <<

[23] *Ibidem*, pág. 179. <<

[24] *Ibidem*, pág. 180. <<

[25] *Ibidem*, págs. 180-181. <<

[26] Julio Caro Baroja, *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*. Madrid: Seminarios y ediciones, 1970, págs. 74-75. <<

[27] Cf. Pedro Ruiz Torres, «La renovación de la historiografía española. Antecedentes, desarrollo y límites», en M. Cruz Romeo e Ismael Saz (eds.), *El siglo xx. Historiografía e historia*. Valencia: Universidad de Valencia, 2000, págs. 42-76. Véase especialmente la página 59, donde la ausencia resulta clamorosa. <<

[28] Pedro Bosch Gimpera, «España», *op. cit.*, pág. 359, n.º 20. <<

[1] Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996, pág. 49. <<

[2] Julio Caro Baroja, *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1970, pág. 71. <<

[3] *Ibíd.*, pág. 72. <<

[4] *Ibídem*, págs. 73-74. <<

[5] París: Calmann-Lévy, 1970. <<

[6] Léon Poliakov. *L'envers du destin. Conversations avec Elia Sarfaty*. Paris: Fallons, 1988, pág. 127. <<

[7] Anthony D. Smith, *The Ethnie Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwells, 1986, pág. 15. <<

[8] Julio Caro Baroja, *Fragmentos italianos*. Madrid: Istmo, 1992, págs. 11-12. <<

[9] Julio Caro Baroja, *Temas castizos*. Madrid: Istmo, 1980, pág. 10. <<

[10] *Ibíd.*, pág. 11. <<

[11] *Ibidem.* <<

[12] *Ibidem.* <<

[13] *Ibíd.*, pág. 23. <<

[14] *Ibíd.*, pág. 13. <<

[15] Julio Caro Baroja, *Los Baroja*. Madrid: Taurus, 1978 (2.^a edición corregida y aumentada), pág. 17. <<

[16] *Ibídem*, pág. 87. <<

[1] Es interesante comprobar cómo la publicación de la novela de Vargas Llosa, *El sueño del celta* (Madrid: Alfaguara, 2010) ha atraído indirectamente la atención sobre el libro de Nerín. Véase, por ejemplo, el artículo de José Manuel Fajardo, «Desmemorias de África», *El País*, 4 de diciembre de 2010. <<

[2] Fernando Savater, «Otro celta soñador», *El País*, 30 de noviembre de 2010. <<

[3] Brian Inglis, *Roger Casement*. London: Coronet Books, Paperback, 1974, págs. 13-14. <<

[4] Sobre Frances (Fanny) Erskine Inglis, véase Luis Alberto de Cuenca, *Libros contra el aburrimiento*, edición y prólogo de Luis Miguel Suárez. Madrid: Reino de Cordelia, 2011, págs. 335-337. <<

[5] Gilberto Freyre, *Casa grande y senzala. La formación de la familia brasileña en un régimen de economía patriarcal*. Madrid: Marcial Pons, 2010. <<

[6] Mario Vargas Llosa, *El hablador*. Madrid: Alfaguara, 2010, págs. 86-87. <<

[7] Véase Conor Cruise O'Brien, *Ancestral voices*. Chicago: University of Chicago Press, 1994. Edición en español: *Voces ancestrales. Religión y nacionalismo en Irlanda*. Madrid: Espasa Calpe, 1994. <<

[8] Aunque sí ha encontrado un buen valedor en Conor Cruise O'Brien. Véase su *The Great Melody. A Thematic Biography of Edmund Burke*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. <<

[1] Carlos Fuentes, *La región más transparente*, Edición conmemorativa de la Real Academia Española y de la Asociación de Academias de la Lengua Española. Madrid: Real Academia Española, 2008, págs. 195-196. <<

[2] Ángel Rama, *La ciudad letrada*, prólogo de Carlos Monsiváis. Santiago de Chile: Tajarar, 2004, págs. 38-39. <<

[3] Véase al respecto, Joseph Rykwert, *La casa de Adán en el Paraíso*. Barcelona: Gustavo Gili, 1974. <<

[4] En 2006, el P. Javier Olza, S. I, lingüista y vascohablante, infatigable estudioso de las lenguas amerindias de Venezuela, me confió, durante una breve estancia mía en la Universidad Andrés Bello de Caracas, que él pensaba que la simplicidad de la visión religiosa, la bondad y la sencillez de los indios de la región del Orinoco facilitó grandemente su evangelización, al contrario de lo que sucedió en la región mesoamericana y en la andina. Tuviera o no razón, me agradó mucho conversar con el padre Olza, un sabio y un gran tipo. No sé dónde lo escondían en la Universidad de Deusto, donde ambos coincidimos en un tiempo ya lejano, yo como estudiante y él, teóricamente, como profesor. <<

[5] Ángel Rama, *op. cit.*, pág. 57. <<