

TSN

TRANSATLANTIC STUDIES NETWORK

Revista de Estudios Internacionales

Año VIII, nº 15, 2023

MONOGRÁFICO

La reflexión sobre España, Europa y América en los pensadores del exilio republicano de 1939

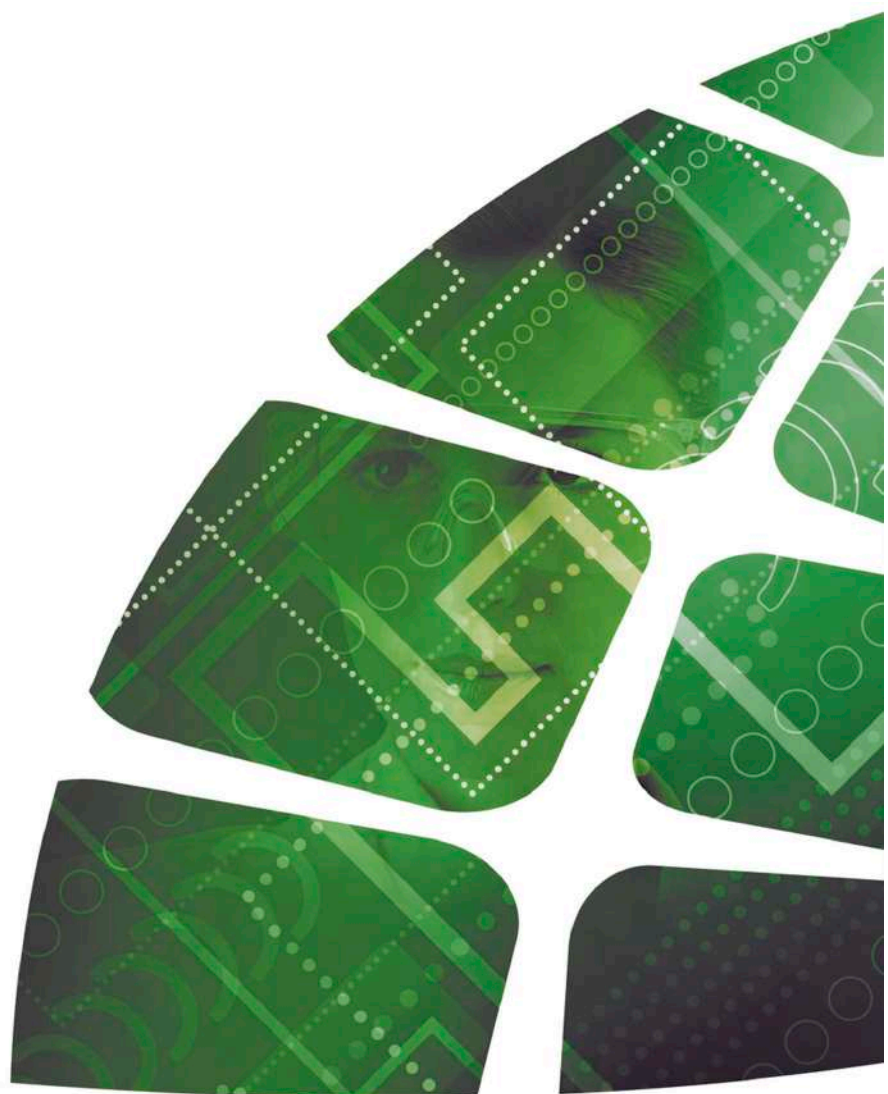
ESPECIAL

Lisboa entre terra e mar

TSN (*Transatlantic Studies Network*) Revista de Estudios Internacionales es una publicación de periodicidad semestral, de contenido interdisciplinar, editada por el Centro de Estudios Iberoamericanos y Transatlánticos FGUMA-UMA y por el grupo de investigación E-COM: Grupo de Estudios sobre Comunicación y Sociedad de la Información.

La revista se encuentra inserta dentro del catálogo de UMA Editorial.

TSN es una revista académica, científica y de divulgación que contiene contribuciones y artículos en español, inglés, francés y portugués.



Contacto:

<https://revistas.uma.es/index.php/transatlantic-studies-network/issue/view/1096>
tsn@uma.es
Telf.: 951 953 191

ISSN:

2530-8521

ISSN-L:

2444-9792

Depósito legal:

MA 1247-2016

Edita:

Centro de Estudios Iberoamericanos y Transatlánticos FGUMA-UMA

C/ Arquitecto Francisco Peñalosa, 18
Edificio de Investigación Ada Byron.
Ampliación del Campus de Teatinos.
Universidad de Málaga
29071 Málaga (España)
Telf.: 951 953 192
www.uma.es/amzet
aulamz@uma.es

Grupo de Estudios sobre Comunicación y Sociedad de la Información (E-COM)
<http://ecom.uma.es/>

UMA Editorial**Imprime:**

Gráficas Soler

**Foto de portada:**

Isabel Araújo Branco

COMITÉ EDITORIAL

Director y fundador: Juan Antonio García Galindo

Subdirectora: Magdalena Martín Martínez

Editora jefe: Miriam López Rodríguez

Editor adjunto: Antonio Cuartero Naranjo

Editora técnica: Ashley Jáñez González

Comité asesor: –Gisela Belén Montiel (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
–Diego Vera Jurado (Universidad de Málaga, España)
–Isabel Soares (Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas. Universidad de Lisboa, Portugal)
–Madeline Cámara Betancourt (Universidad del Sur de Florida, EE. UU.)
–Olga A. Figueroa Miranda (Observatorio de Arcibo, Puerto Rico)
–Carmen María Bogado Leiva (Universidad Nacional de Itapúa, Paraguay)
–Nadia Czeraniuk (Universidad Autónoma de Encarnación, Paraguay)
–Gabriela Renault (Universidad del Salvador, Argentina)
–Alicia Mayer (UNAM Canadá, Canadá)
–Valentina Canese (Universidad Nacional de Asunción, Paraguay)

EQUIPO TÉCNICO

Diseño y maquetación: Ashley Jáñez González y Rosana Bazaga Sanz

Redactor: Raúl Orellana

Colaboradores: –Manuel Cristóbal Rodríguez Martínez
–Alfonso Cortés González
–Fernando Sánchez Gómez
–Enrique Benítez Palma
–Daniel Coronas Valle
–María Antonia García de León
–Luis Ortega Hurtado

Corresponsales: –Andalucía (España): Lucía Ballesteros-Aguayo
–Canarias (España): Sergio García de Paz
–Galicia (España): Alba Moledo Ucha
–Puerto Rico: Israel Rodríguez Sánchez (Universidad de Puerto Rico. Recinto de Río Piedras)
–Argentina: Ana Slimovich (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani)
–Portugal (Oporto): Helena Lima (Universidad de Oporto)
–Portugal (Lisboa): Rita Amorim y Raquel Baltazar (Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas. Universidad de Lisboa)
–Francia: Jean-Jacques Cheval y Laure Bedin (Université Michel de Montaigne Bordeaux 3)
–México: Alejandro Salafranca
–Irlanda: Aintzane Legarreta Mentxaka
–Brasil: Marcus Ramusyo de Almeida Brasil (Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão)
–Ecuador: Cynthia Katherine Icaza Cárdenas y Christian Josue Riquero Pincay (Universidad de Guayaquil)
–Tampa (EE. UU.): Roberto Jiménez (University of South Florida)
–Paraguay: Matías Denis (Universidad Nacional de Encarnación)
–Chile: Rocío Rodríguez Ferrer (Pontificia Universidad Católica de Chile)

Corrector: Javier Olmos Sanz

Asesoras de arte: –Tecla Lumbreras Krauel
–Lorea Ariadna Ruiz Gómez
–Guillermina Guerrero Pérez

Asesora de documentación: Natalia Meléndez Malavé



Indexación:

- CIRC con clasificación C
- Carhus Plus+ 2018 con categoría D
- MIAR (Matriz de Información para el Análisis de Revistas)
- Latindex. Cumple 29 características
- Dialnet con clasificación C
- Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes
- REBIUN. Red de Bibliotecas
- BNE. Biblioteca Nacional de España
- ERIHPLUS. European Reference Index for the Humanities and Social Sciences
- AURA
- ROAD. Directory of Open-Access Scholarly Resources
- Google Académico
- WorldCat

Asesora de documentación: Natalia Meléndez Malavé

Asesores de investigación:

- Genoveva Novas Martín (Universidad de Málaga, España)
- Juan Antonio Dip (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)

Comité científico:

- Dr. Dominique Wolton, Centro Nacional de la Investigación Científica de Francia (CNRS)
- Dr. Eric Letonturier, Universidad París Descartes (París V)
- Dr. Harry E. Vanden, Universidad del Sur de Florida (USF)
- Dr. Ángel Valencia Saiz, Universidad de Málaga (UMA)
- Dr. Antonio Roldán Ponce, Universidad Técnica de Dresde (TUD)
- Dra. Carolina Moreno Castro, Universidad de Valencia (UV)
- Dra. Gisela Belén Montiel, Universidad Nacional de Misiones (UNaM)
- Dra. Madeline Cámara Betancourt, Universidad del Sur de Florida (USF)
- Dr. Alberto Pena Rodríguez, Universidad de Vigo (UVIGO)
- Dr. Juan Antonio Perles, Universidad de Málaga (UMA)
- Dra. Rachel A. May, Universidad del Sur de Florida (USF)
- Dr. Eliseo Colón Zayas, Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras (UPRRP)
- Dra. Eloísa Gordon, Universidad de Nevada, Reno (UNR)
- Dra. Marion Reder Gadow, Universidad de Málaga (UMA)
- Dr. Carlos Pérez Ariza, Universidad de Málaga (UMA)
- Dr. William J. Nichols, Georgia State University (GSU)
- Dra. María Belén Zayas Fernández, Universidad de Málaga (UMA)
- Dr. Juan Francisco Gutiérrez Lozano, Universidad de Málaga (UMA)
- Dr. Manuel Morales Muñoz, Universidad de Málaga (UMA)
- Dr. Antonio García Jiménez, Universidad Rey Juan Carlos (URJC)
- Dra. Alice Trindade, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas (Universidad de Lisboa)
- Dra. Susana Fedoruk, Universidad Nacional de Itapúa (UNI)



SUMARIO

EDITORIAL

7. La cultura que sobrevive

Juan Antonio García Galindo. Director de TSN

FIRMAS

9. Un puente transatlántico cultural. Los ateneos

Miguel Tello Reyes. Presidente ejecutivo del Ateneo de Málaga (España)

LUGARES Y TERRITORIOS

13. Lisboa e as suas pessoas. Lisboa (Portugal)

Isabel Araújo Branco. CHAM, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (FCSH), Universidade NOVA de Lisboa (Portugal)

MONOGRÁFICO

LA REFLEXIÓN SOBRE ESPAÑA, EUROPA Y AMÉRICA EN LOS PENSADORES DEL EXILIO REPUBLICANO DE 1939

Coordinación: José Luis Mora García (Universidad Autónoma de Madrid, España)

33. La reflexión sobre España, Europa y América en los pensadores del exilio republicano de 1939.

Introducción

José Luis Mora García. Universidad Autónoma de Madrid (España)

36. Entre el espacio latino y anglosajón: pensamiento y acción en la trayectoria de Isabel Oyarzábal

Matilde Eiroa San Francisco. Universidad Carlos III (España)

47. España, Europa y América en la reflexión de María Zambrano

Elena Trapanese. Universidad Autónoma de Madrid (España)

58. Fernando de los Ríos en el exilio: pensar Europa desde América

Álvaro Garrido Desdentado. Universidad Autónoma de Madrid (España)

67. Reflexiones sobre España en América de Pere Bosch Gimpera

Yolanda Blasco Gil, Universitat de València (España), y Armando Pavón Romero, Universidad Nacional Autónoma de México (México)

79. Joaquín Xirau (1895-1946): la *paideia* humanista y espiritualista transterrada

Conrad Vilanou Torrano. Universidad de Barcelona (España)

101. La filosofía española que José Gaos transterró a México

Agustín Serrano de Haro. Instituto de Filosofía del CSIC (España)

109. Ferrater Mora y la integración de tres mundos: Cataluña, España, Europa

Joan Vergés Gifra. Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo, Universidad de Girona (España)

- 121. Identidad y poder: el exilio republicano español en Puerto Rico y el proyecto del nacionalismo cultural muñocista**
Iliaris A. Avilés Ortiz. Universidad de Puerto Rico (Puerto Rico)
- 134. El exilio en el Reino Unido: ideas sobre España y Europa de Arturo Barea, José Castillejo, Alberto Jiménez Fraud y Salvador de Madariaga (1936-1951)**
Stephen Roberts. Universidad de Nottingham (Reino Unido)
- 147. «Recuérdalo tú y recuérdalo a otros». Luis Cernuda, el exilio y la memoria**
Manuel Ángel Vázquez Medel (España)

ESPECIAL

LISBOA ENTRE TERRA E MAR

Coordinación: Raquel Baltazar y Rita Amorim (ISCSP-CAPP, Universidade de Lisboa, Portugal)

- 163. Lisboa entre terra e mar. Introdução**
Raquel Baltazar y Rita Amorim. ISCSP-CAPP, Universidade de Lisboa (Portugal)
- 164. A Lisboa de Santo António**
Isabel Dâmaso Santos. Universidade de Lisboa (Portugal)
- 172. A Lisboa decadente de Fialho de Almeida**
Vanda Rosa. Escola EB 2,3/S Aquilino Ribeiro, Oeiras (Portugal)

CREACIÓN

- 187. Juan Gaitán**
Juan Gaitán. Periodista y escritor (Málaga)

MISCELÁNEA

- 193. Relevancia de las escritoras en la literatura paraguaya. Autoras que han obtenido el premio nacional de literatura entre 2011 y 2021**
Pilar Iglesias Aparicio. Doctora en Filología Inglesa por la Universidad de Málaga (España)
- 207. Estudio y análisis de la forja marroquí en la medina de Tetuán**
Emilio Domingo Corpas. Arquitecto técnico (España)

DE AQUÍ Y DE ALLÁ

- 225. Ser docente, ser estudiante, sus dificultades y la educación de calidad en Paraguay: el caso de las universidades**
Matías Denis, Universidad Autónoma de Encarnación (Paraguay)

REPORTAJES

- 228. Centro Cultural Generación del 27. Málaga como eje de la literatura española**
Lucía Villalba Pérez. TSN. Universidad de Málaga (España)

ENTREVISTAS

- 238. «Tenemos obras musicales que nos recuerdan la convivencia con Iberoamérica»**
Entrevista a Paula Coronas
Raúl Orellana. TSN. Universidad de Málaga (España)

RESEÑAS

- 247. George Ticknor y la fundación del hispanismo en Estados Unidos**
Francisco Javier Torres. Poeta y editor. Director de Ediciones de Aquí (EDA Libros), España
- 251. Contemplando el paraíso. Las fotografías de Thomas Merton**
Fernando Beltrán Llavador. Universidad de Salamanca (España)

257. AUTORES



UNIVERSIDAD DE MÁLAGA



BIBLIOTECA GENERAL



LA UNIVERSIDAD
DEL SIGLO XXI
COMPROMETIDOS CON LA EXCELENCIA

PUBLICIDAD INSTITUCIONAL



FGUMA
FUNDACIÓN GENERAL
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

20
ANIVERSARIO



Idiomas



Formación



Premios



Internacionalización
y cooperación



Investigación
y empresas

decídete
a ser
más



Avda. de la Estación de El Palo, 4
29017 Málaga



†951 952 640
info@fguma.es

fguma.es

LA CULTURA QUE SOBREVIVE

Editorial



En 1966 se fundó el Ateneo de Málaga, en un contexto de tímida apertura del franquismo que fue aprovechado por los intelectuales, profesionales liberales y universitarios de la época, entre otros, para poner en marcha una institución cultural abierta a las nuevas ideas y tendencias que propiciara un espacio de

libertad creativa y expresiva en aquel contexto de censura. Una institución, en suma, que permitiera la expansión de la cultura y su proyección social. Como en el caso de Málaga, muchos ateneos garantizaron de hecho la supervivencia de la cultura. Sin ellos, la anomia cultural de aquellos años grises se habría impuesto definitivamente. En la actualidad, el Ateneo de Málaga es una de las instituciones culturales más pujantes de la ciudad y un referente en toda España. Como escribe en este número Miguel Tello, su presidente ejecutivo, los ateneos, fieles a su espíritu fundacional, han venido desempeñando un papel dinamizador de la cultura local, pero también de movimientos culturales más amplios y, en consonancia con los objetivos de esta revista, han mantenido una especial relación con América Latina. Por todo ello, TSN 15 ha querido abrir sus páginas con los ateneos, a los que nos sumamos en el proyecto de difusión de la cultura y de encuentro con la diversidad cultural y con los pueblos del mundo, especialmente con quienes compartimos historia y lengua.

Pero, además, TSN viaja en esta ocasión desde las calles de Lisboa en la vecina Portugal, fotografiadas por Isabel Araújo, hasta la historia reciente de aquella España que fue testigo del exilio republicano, convertido hoy en nuestras páginas en la gran metáfora española sobre los exilios y los desplazamientos forzados de todo el mundo. Gracias a José Luis Mora, un nutrido grupo de investigadores de primera fila procedentes de España, México, Reino Unido y Puerto Rico reflexionan sobre España, Europa y América en la obra de los intelectuales del exilio republicano de 1939 y dan forma a una extraordinaria antología de pensadores que expresaron a su modo el sentir de España y de aquel exilio, pero también de las sociedades de acogida. Allí donde sobrevivió la cultura que llevaban los exiliados y su obra.

Y desde Portugal, siempre con Portugal en nuestro horizonte, nos adentramos de nuevo, ahora de la mano de Raquel Baltazar y Rita Amorim, en las señas de identidad de la ciudad de Lisboa, ciudad luminosa y llena de contrastes, típica y cosmopolita a la vez, y una de nuestras grandes urbes ibéricas. Abrazamos así la idea iberista de acercar mediante el conocimiento mutuo a nuestros dos pueblos hermanos, unidos en la proyección iberoamericana y conscientes de que en el mundo convulso de hoy debe sobrevivir la cultura como espacio para el entendimiento, el progreso y la paz.

La cultura que sobrevive es siempre nuestro hilo conductor, aquella que ha sido resultante del proceso histórico y del andamiaje producido por los pueblos en su permanente contacto. Detrás de cada línea y de cada página hay siempre un canto a la esperanza que proviene de nuestra satisfacción por publicar estudios que ponen de relieve las diferentes relaciones que se vienen generando en el espacio iberoamericano y transatlántico o que recuperan para el presente testimonios que el tiempo ha acabado ocultando.

Mientras tanto, Gaza se vacía por las bombas mortíferas del ejército israelí, que causan estragos entre la población civil y la obligan al desplazamiento forzoso de su territorio; y el conflicto amenaza con extenderse fuera de sus fronteras, cuando resuenan –no tan lejos– los tambores de nuevas guerras en Oriente Medio. La multiplicación de conflictos locales en todo el mundo muestra a finales de 2023 un panorama desolador indicativo de la inestabilidad e incertidumbre de los tiempos que corren. Y los populismos de nuevo cuño, que abrazan un figurado anarcocapitalismo, aprovechan a su vez la fragilidad de las democracias para cuestionarlas en nombre de un ultraliberalismo que parece en auge.

La historia es tozuda y volverán tiempos mejores para la humanidad, porque, como señala el refrán, no hay mal que cien años dure. Pero mientras tanto seguiremos lamentando la pérdida de vidas humanas, víctimas de la tiranía y del odio. Renacerá de nuevo la humanidad, pero quizás entonces el coste haya sido muy duro y apenas quede luz ni esperanza. Pero sobrevivirá la cultura en las voces de todos los que creen en el ser humano. La cultura sobrevive a los exilios, a las guerras y a las injusticias, y se sobrepone a ellas. Porque la cultura que sobrevive es la que transforma el mundo, como el faro que nos orienta en la tormenta.

Juan Antonio García Galindo
Director de TSN



UNIVERSIDAD
ANA G. MÉNDEZ

UAGM

Recinto de Cupey

TU TIEMPO LLEGÓ



UNIVERSIDAD NACIONAL DE MISIONES

FIRMAS

Un puente transatlántico cultural. Los ateneos

Miguel Tello Reyes

Presidente ejecutivo del Ateneo de Málaga (España)

La sucesión de cambios sociales, políticos y económicos que acompañaron al siglo XIX incorporaron relevantes innovaciones en lo concerniente a la cultura y su expansión social. Grupos de intelectuales surgidos al amparo del liberalismo aportaron nuevos modelos emergentes que enriquecieron el patrimonio cultural global, cuyos resultados más evidentes se produjeron con la llegada del siglo XX. En el citado contexto, se forjaron nuevos espacios de expresión y debate que dieron lugar en España a la creación de los ateneos, lugares desde donde se impulsaba el debate y la pluralidad de ideas. Su legado, así como su vocación de servicio a la sociedad civil, rige en la actualidad, demostrando su capacidad de adaptación a un nuevo tiempo y pensamiento. En aquella España del siglo XIX, los ateneos de Madrid, Cádiz, el Ateneo Barcelonés o el Ateneo Obrero de Gijón, entre otros, representaron esos lugares de encuentro con la palabra.

Pero la idea subyacente de ofrecer cultura en aquellos círculos intelectuales tuvo un efecto expansivo en el continente americano con un manifiesto vínculo a la influencia española; en Iberoamérica. Los fundamentos liberales –mayoritariamente difundidos desde la masonería– propiciaron una prolífica fundación de ateneos en el continente americano. Santiago de Chile, Buenos Aires o La Habana fueron algunos de los ateneos más relevantes durante el siglo XIX y principios del XX.

Un hecho constatable ha sido el interés histórico por parte de los ateneos españoles de difundir la cultura iberoamericana en la gestión de su programación. Entre los años 1923 y 1936, el Ateneo de Madrid creó la Sección de Actividades Iberoamericanas, sección que fue retomada en 1987. En el Ateneo de Málaga, durante su primera etapa, se estableció una intensa correspondencia con la Asociación Cultural Hispano Norteamericana destinada al intercambio de conocimientos entre ambas instituciones. Años más tarde se realizaron distintas mesas redondas en torno a las relaciones iberoamericanas que exploraron la narrativa, el período del exilio y las artes plásticas.

En España, la actividad de los ateneos sufrió una severa limitación tras la guerra civil y la instauración del «Nuevo Estado». Un cambio radical que relegó la cultura a un segundo plano tras la imposición del pensamiento único postulado desde el régimen.



Miguel Tello Reyes, con el Ateneo a su espalda. (Foto: V. Abón).

Atrás quedaba una etapa de apertura definida por la Segunda República, cuyas premisas propugnaron un ambicioso programa de expansión cultural. Como afirmó el historiador Juan Pablo Fusi: «La República fue algo parecido a un Estado cultural».

Las consecuencias inmediatas fueron la desaparición de algunos ateneos, y los que subsistieron estuvieron condicionados por la censura y la falta de libertad. Pese a ello, no se logró plenamente socavar su historia y trayectoria. Durante las décadas de los años cincuenta y sesenta, eclosionaron nuevos protagonistas que progresivamente fueron sorteando las trabas gubernamentales, lo que dio lugar a nuevos movimientos culturales. Paralelamente, la intelectualidad española en el exilio intentaba obviar el trauma de la distancia y la memoria con la creación de espacios culturales. La fundación en 1949 del Ateneo Español de México fue buena prueba de ello.



En el período del tardofranquismo y en los primeros años de la Transición en España, los ateneos recuperaron mayor visibilidad y protagonismo, a lo que se sumó la creación de nuevos ateneos. En la ciudad de Málaga, un grupo de intelectuales y profesionales liberales abogaron por ofrecer un modelo de cultura alternativa a lo tradicionalmente establecido y, a su vez, facilitar un impulso ante las dificultades que entrañaba generar cultura desde la individualidad. Fueron años en los que los ateneos confluyeron con espíritu crítico, lo que dio lugar a la presencia de relevantes conferenciantes y artistas que resultaban incómodos para una dictadura agotada pero aún vigilante, y esto ocasionó algún disgusto en forma de multas o detenciones.

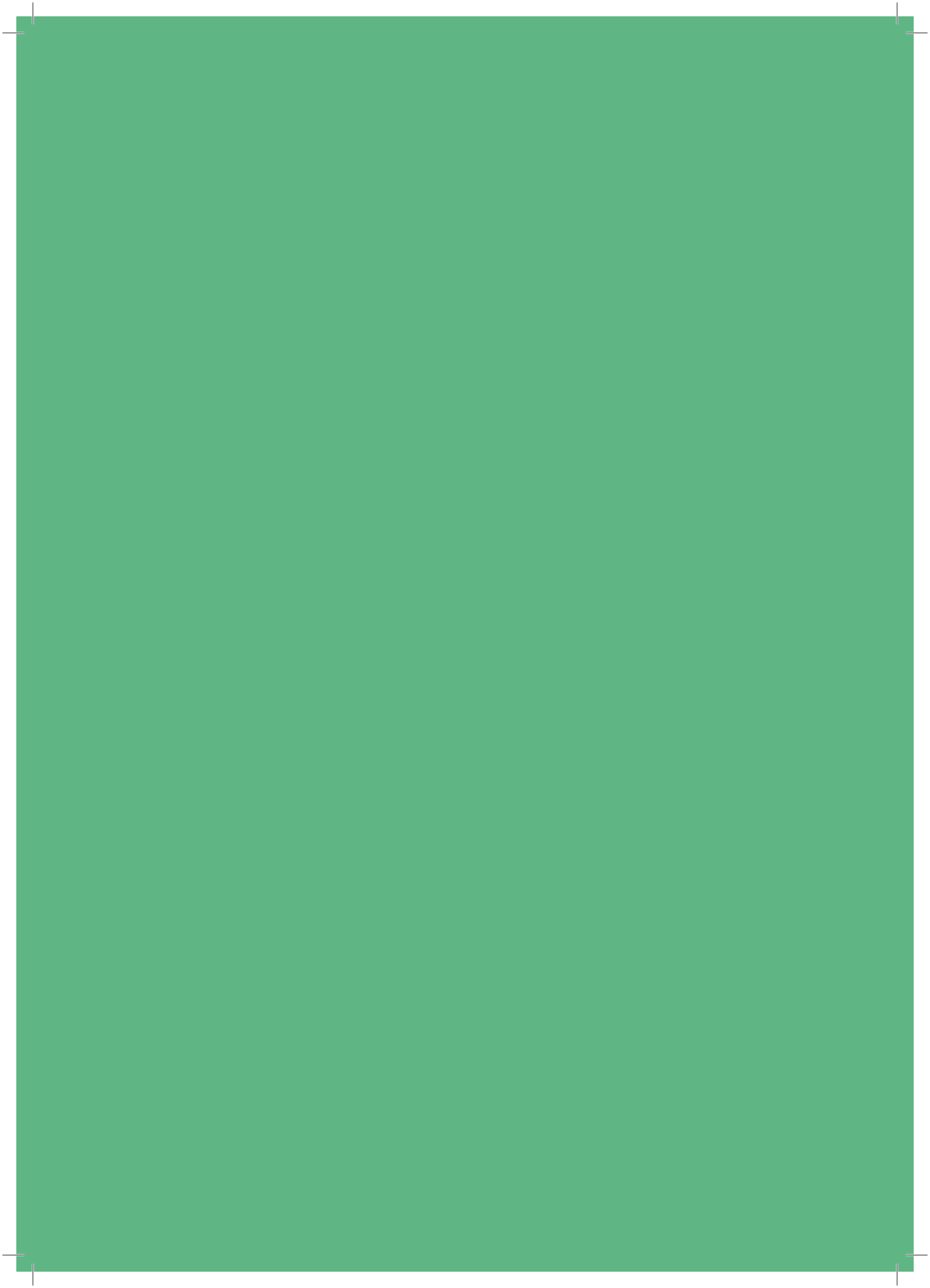
La Transición en España y la llegada de la democracia supusieron un punto de inflexión en los ateneos. A la recuperación de la libertad se sumó una cultura emergente que demandaba nuevas líneas e ideas. La cultura alcanzó una mayor dimensión con la implicación de las nuevas instituciones democráticas. Fueron años en los que desde los ateneos se vuelve a mirar a Iberoamérica y a su riqueza cultural. La necesidad de potenciar un intercambio de proyectos, ideas y de confraternización entre ateneos se plasmó en mayo de 1993 en Madrid con la celebración del Encuentro Iberoamericano de Ateneos bajo el lema «Los ateneos, perspectivas históricas y actuales». En el encuentro participaron tres ateneos de Portugal, y el Ateneo de Manila también se sumó. Como objetivo, se planteó la creación de una Confederación de Ateneos Iberoamericanos, y así se gestó la Asociación Iberoamericana-Filipina de

Ateneos, que dio lugar a diversos encuentros en las dos siguientes décadas en Gijón, Puerto Rico y Santiago de Cuba. Otro ejemplo fue el Congreso Iberoamericano de Ateneos celebrado en la ciudad de Cádiz en el año 2008, con motivo del 150 aniversario de su ateneo. Fruto de la colaboración institucional, la localidad de Macharaviaya y el Ateneo de Málaga acogían hace unas semanas una conferencia basada en el patrimonio cultural hispano en México y Estados Unidos, ofrecida por la Sociedad del Patrimonio Cultural del Camino de Tierra Adentro, en la que estuvo representado el ateneo de la ciudad de San Antonio. Un ejemplo más de ese puente transatlántico entre ambos continentes que continúa respaldando el intercambio de conocimiento entre culturas.

Estos encuentros han servido para reflexionar y aportar nuevas líneas de trabajo que se adapten a las nuevas necesidades culturales de la sociedad actual, además de establecer sinergias entre los ateneos de España y América. Un esfuerzo colectivo cuya respuesta social es la mejor recompensa hacia quienes integran los ateneos de manera altruista y trabajan por y para la ciudadanía. Una función colectiva fundamentada en la creación de opinión y debate en libertad.

Sirvan como reflexión y epílogo las palabras del humanista y escritor José Luis Sampedro recogidas en el libro de honor del Ateneo de Málaga en 1973: «Se llega al Ateneo de Málaga, se encuentran en el acto buenos amigos de siempre y se empieza a hablar en el mismo idioma humano. ¿Qué más pedir? Nada: agradecer».

Lugares y territorios



LISBOA E AS SUAS PESSOAS

Lisboa (Portugal)

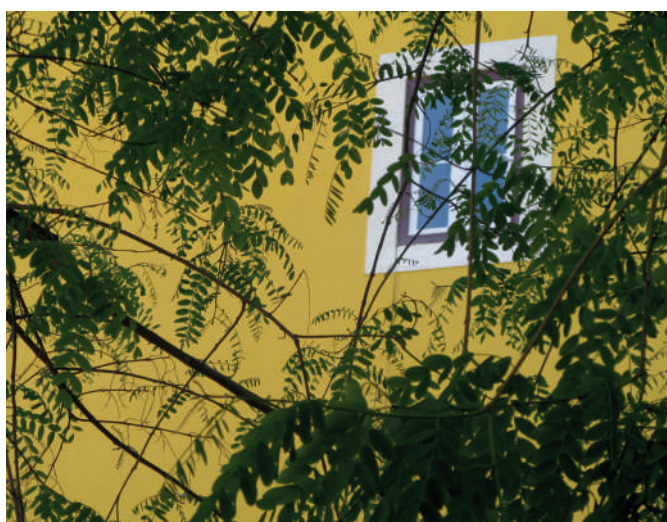
Lisboa, cidade luz, luminosa nos seus bairros típicos e tavernas é inspiração para pintores, como Maluda ou para fotógrafos como a Isabel Araújo Branco. Através das suas fotografias, vislumbramos um olhar atento à mundividência que pauta a cidade.

REPORTAJE FOTOGRÁFICO REALIZADO POR: ISABEL ARAÚJO BRANCO

Isabel Araújo Branco es docente en la Universidade NOVA de Lisboa, y subdirectora e investigadora integrada del CHAM-Centro de Humanidades (NOVA FCSH-UAc). Participa en el proyecto del portal «Editores y Editoriales Iberoamericanos (siglos XIX-XXI)-EDI-RED» de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Es miembro del Grupo de Investigación en Literatura Contemporánea (GILCO), de la Universidad Alcalá. Participa en el proyecto «Transficción: La Literatura de la transición democrática española y las narrativas transicionales europeas», de la Universidad de Zaragoza. Colabora con el Centro de Estudos Comparatistas, de la Universidade de Lisboa. Recibió el Premio Científico Internacional Mário Quartin Graça 2015, concedido por la Casa da América Latina (Lisboa) por su tesis de doctorado. Entre otros, publicó *Recepção literária das literaturas hispano-americanas em Portugal* (Münster: LIT, 2021) y *Tradução e edição de obras hispano-americanas em Portugal* (Berlín: Peter Lang, 2020).



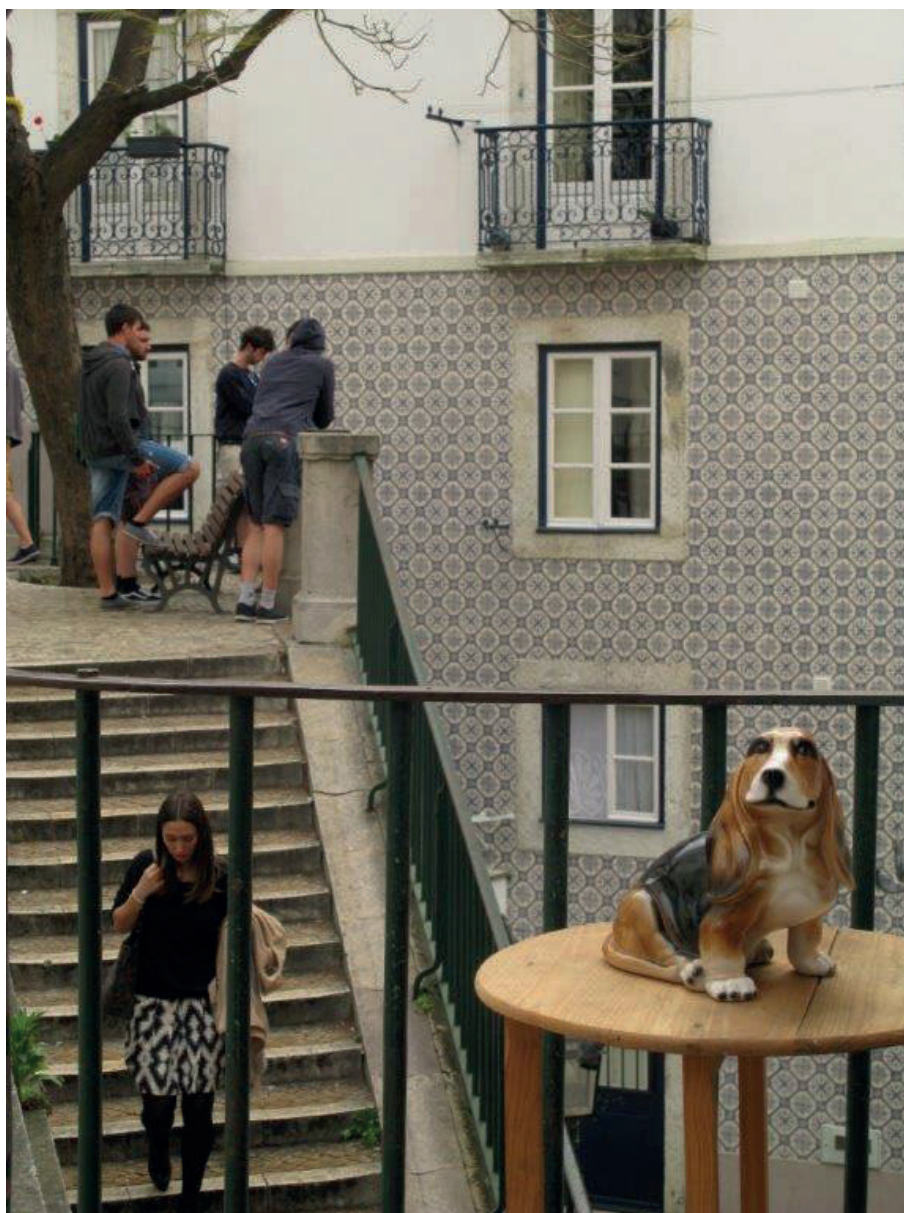
Isabel Araújo Branco.



Primavera no Largo da Academia Nacional de Belas Artes, perto do Chiado.



O eléctrico 28 passa pela Sé de Lisboa, bem perto do Museu do Aljube – Resistência e Liberdade, antiga prisão política transformada em espaço de memória.



Escadaria na Mouraria, bairro onde os moradores resistem com dificuldade à gentrificação.



O Elevador do Lavra – o mais antigo elevador de Lisboa – faz o transporte entre as Portas de Santo Antão e a Rua Câmara Pestana, perto do Jardim do Torel. São 188 metros muito inclinados.



Trono de Santo António em Arroios. Santo António, nascido em Lisboa no fim do século XII, é o padroeiro de Lisboa juntamente com São Vicente. Em Junho, as festas populares em sua homenagem animam as noites dos bairros históricos.



Vista do café do Teatro Taborda, numa das colinas históricas de Lisboa. Ao fundo, o Miradouro da Senhora do Monte.



e.



A arquitetura contemporânea do edifício do Museu de Arte, Arqitectura e Tecnologia (MAAT), em Belém. Em frente fica a Casa da América Latina.



Cargueiro sobre o Tejo, observado do Cais das Colunas, na Praça do Comércio.



Vista de Lisboa da outra margem do Tejo, em Cacilhas. Os cacilheiros fazem a ligação em menos de dez minutos.



Praça do Comércio (ou Terreiro do Paço), construída após os violentíssimos terramoto e maremoto de 1755, que destruíram quase toda a Lisboa da época.



Jardim do Cerco da Graça. No fundo, o Miradouro da Graça e o Convento da Graça.



O Castelo de São Jorge tem origem no século XI, mas foi reconstruído em meados do século XX. Perto, na base da colina, fica a Praça Martim Moniz, espaço de reunião de muitos migrantes que habitam a zona.



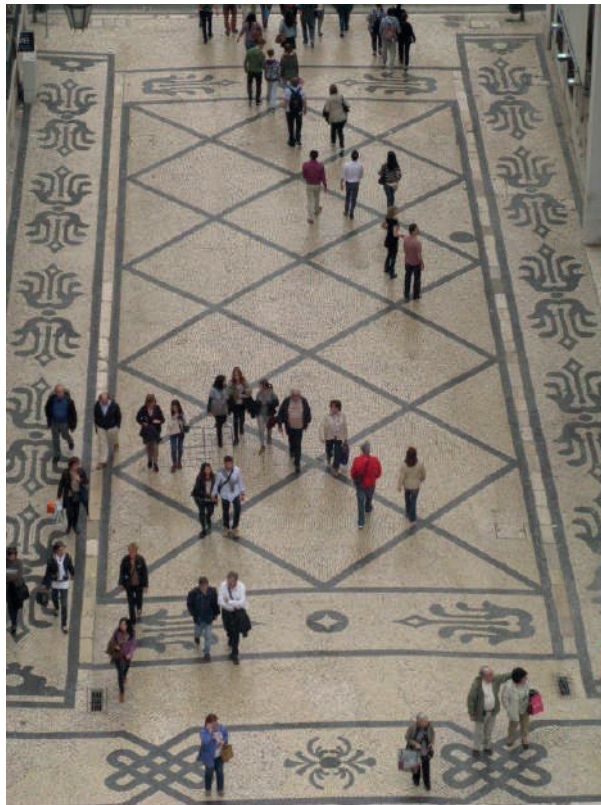
Esplanada da nova Lisboa turística, perto do Cais do Sodré.



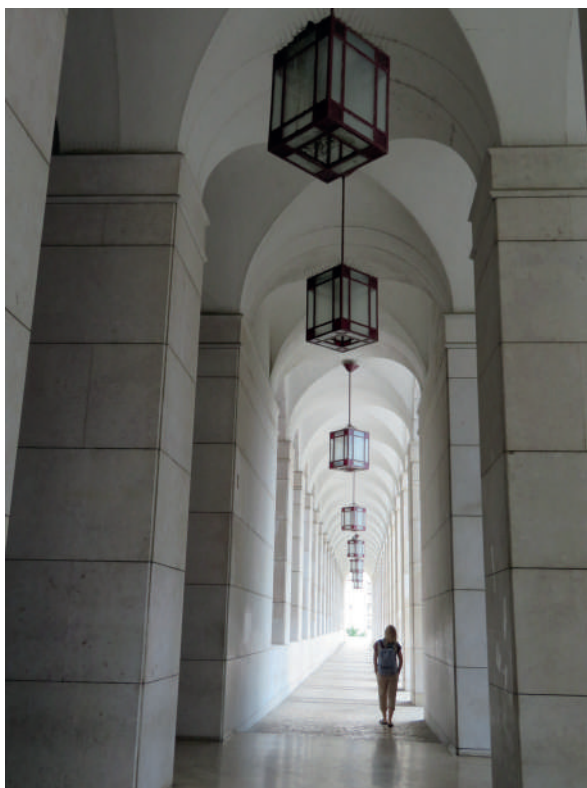
Jardim do Cerco da Graça: ponto de encontro de crianças das freguesias de Arroios e São Vicente de Fora e de muitos jovens estrangeiros que estão a viver na cidade.



Fim de tarde no Jardim da Estrela, local da primeira biblioteca pública «ao ar livre» (1922).



Calçada portuguesa da Baixa de Lisboa vista do cimo do Arco da Rua Augusta.



Edifício da Culturgest, perto da Biblioteca Palácio Galveias, no Campo Pequeno.



Janela no Alto de Santo Amaro (Alcântara).



O ocre domina os fins de tarde de Verão, potenciado pelos tons do pôr-do-sol.



A estátua do Cristo Rei sob o manto do nevoeiro matinal, visto da Ponte 25 de Abril.



Pôr-do-sol sobre o rio Tejo, na Praça do Comércio, com vista sobre a Ponte 25 de Abril.



CEIT

Centro de Estudios
Iberoamericanos y
Transatlánticos



ANDALUCÍA TECH
Campus de Excelencia Internacional
Aula María Zambrano
Estudios Transatlánticos



INSTITUTO
INTERUNIVERSITARIO
DE LA INFANCIA



CENTRO DE
DOCUMENTACIÓN



DEPARTAMENTO DE
INVESTIGACIÓN Y
ANÁLISIS

TSN

TRANSATLANTIC STUDIES NETWORK
MULTIMEDIA

fguma.es

ceit@fguma.es



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA



FGUMA
FUNDACIÓN GENERAL
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

Monográfico

**La reflexión sobre España, Europa y América
en los pensadores del exilio republicano de 1939**

**José Luis Mora García
(Universidad Autónoma de Madrid, España)**

LA REFLEXIÓN SOBRE ESPAÑA, EUROPA Y AMÉRICA EN LOS PENSADORES DEL EXILIO REPUBLICANO DE 1939. INTRODUCCIÓN

José Luis Mora García
Universidad Autónoma de Madrid (España)

En recuerdo de Pablo de Andrés Cobos (1899-1973), en el cincuentenario de su fallecimiento

Recoge este número de la revista TSN las ponencias presentadas en el VI Workshop Internacional de Estudios Iberoamericanos y Transatlánticos, celebrado en el Aula María Zambrano de la Universidad de Málaga y organizado por el propio Centro de Estudios Iberoamericanos y Transatlánticos. Propusimos a los ponentes que nos ofrecieran sus investigaciones acerca de la reflexión que sobre España, Europa y América realizaron algunos de los pensadores del exilio republicano de 1939 por ser un tema que aquellos abordaron con intensidad y continuidad y la investigación reciente ha rescatado con dedicación y esfuerzo. El resultado fueron ocho ponencias dedicadas a Isabel Oyarzábal (Matilde Eiroa), María Zambrano (Elena Trapanese), Fernando de los Ríos (Álvaro Garrido), Pere Bosch i Gimpera (Yolanda Blasco y Armando Pavón), Joaquín Xirau (Conrad Vilanou), José Gaos (Agustín Serrano de Haro), Francisco Ayala (Giulia Quaggio), José Ferrater Mora (Joan Vergés) y a ese imperativo casi categórico que aún resuena en los oídos al ser pronunciado por la fuerza con que lo formuló Luis Cernuda: «Recuérdalo...» (Manuel Ángel Vázquez). Todos ellos con una obra sólida y con aportaciones muy relevantes y positivas para la construcción de la convivencia entre sí de los tres ámbitos políticos señalados. Se sumaban a estas aportaciones tres que ofrecían una visión más de conjunto sobre el exilio en Puerto Rico (Iliaris Avilés), Inglaterra (Stephen Roberts) y la antigua Unión

Soviética (Carolina Castillo)¹. Este número recoge diez de las ponencias que conforman un cuerpo de doctrina muy completo sobre las propuestas que hicieron quienes padecieron el exilio con objeto de que no hubiera más exilios y para dar cuenta de las razones (sinrazones, más bien) que condujeron a su expulsión en 1939. Muchas son las reflexiones que prueban la importancia de la memoria histórica como base de la reconstrucción de una sociedad verdaderamente democrática en el marco de una convivencia «cósmica». Este fue el término que utilizó María Zambrano cuando en 1989 (*Abc*, 28 de agosto de 1989) afirmó que «hay ciertos viajes de los que solo a la vuelta se comienza a saber [...], porque yo quería que no volviese a haber exiliados, sino que todos fueran seres humanos y a la par cósmicos, que no se conociera el exilio». Para que ello sea así, es preciso que las sociedades estén construidas sobre la justicia y que nadie se apropie de la verdad que es colectiva, como reflejan las reflexiones de Bosch i Gimpera, Joaquín Xirau o José Ferrater Mora, el autor que acuñó el término «integracionismo».

En este regreso del viaje permanecen reflexiones necesarias para la España democrática, plural y unida, pues «unión» era el término que gustaban de utilizar Bosch i Gimpera y sus interlocutores

¹Por distintas razones no pueden ser incluidas en este número la ponencia dedicada a Francisco Ayala (Giulia Quaggio) ni la referente al exilio en la Unión Soviética (Carolina Castillo), que se pueden consultar en el enlace de la grabación. En cambio, se incluye la ponencia referente al exilio inglés (Stephen Roberts), que no se pudo presentar presencialmente por enfermedad del ponente.

Quizá sea esta una de las experiencias radicales del exiliado: el descubrimiento de que sin ánimo no hay vida

castellanos, los Carretero, padre e hijo, ya en México. O sobre la construcción de una realidad cultural iberoamericana, en la que incidieron con tanta lucidez Joaquín Xirau y José Gaos. O sobre el lugar de la religión respecto del Estado, sobre lo que habló Fernando de los Ríos a sus oyentes norteamericanos. O las reflexiones hechas por Francisco Ayala en los años de la transición bajo el título bien significativo de «España a la hora». La recuperación del pensamiento y el testimonio de Isabel Oyarzábal muestran gran riqueza de matices en cada una de las líneas de sus memorias escritas en México con mesura pero con alma, como alma tiene toda la obra de María Zambrano, como alma tiene ese casi grito de Cernuda. Quizá sea esta una de las experiencias radicales del exiliado: el descubrimiento de que sin ánimo no hay vida, que el ánimo es la fuente de la vida y que la realidad social y política necesitan ese ánimo. La historia de España, de Europa, de la América que vivieron los autores aquí tratados estaba dotada de ese impulso heredado de la tradición humanista a la que se sintieron pertenecer todos ellos. Cuando María Zambrano le escriba a José Luis Abellán (febrero de 1984), recordará el libro del profesor madrileño sobre el erasmismo (*El erasmismo español*, 1982) al tiempo que le confesará: «Al escribir su libro sobre el erasmismo, que no he podido escuchar todavía [se explica esta expresión porque estaba recién operada de cataratas y escuchaba los libros que su primo Rafael le leía], bien muestra usted por la vía que anda, por la que sin duda hemos andado, ¡qué remedio!, todos». Una referencia bien explícita a la necesidad que el Estado español tenía de recuperar a los heterodoxos y poder, así, recuperarse como tales en la conformación de una sociedad completa. Experiencia esta que tiene un carácter intelectual, que no prescinde de las herramientas propias del análisis y la reflexión, pero que está transida en todos ellos de esa vitalidad que define lo humano.

Esta experiencia se muestra muy a las claras en las ponencias más globales de los exilios, en las que se dan a conocer relaciones de reciprocidad, grupales, en las que se ven las tensiones entre personas de procedencias diferentes, como es el caso de españoles en Puerto Rico cuando la isla buscaba su propio lugar político; o como en el caso británi-

co, donde recalaban personalidades bien reconocibles de la Institución Libre de Enseñanza en universidades de mucho prestigio. Con ello la revista TSN propone al lector un mapa con referencias muy claras, fruto de investigaciones de años, expuestas con rigor y muchos detalles que permiten ver la evolución de su pensamiento a lo largo de un tiempo dilatado, excepto el caso de Joaquín Xirau, que falleció pronto.

Mas este conocimiento ha necesitado de la complicidad que mostraron con el exilio republicanos de la España interior desde el primer momento, quienes recibieron distintos nombres, desde resistentes hasta exiliados del interior y otros similares. Recordamos en esta presentación a Pablo de Andrés Cobos, uno de estos testigos privilegiados, fallecido cuando ve la luz esta revista hace más de cincuenta años (2 de enero de 1973). Tras estudiar con Blas Zambrano, padre de nuestra filósofa, y convivir con Antonio Machado, del que sería más adelante un consumado estudioso, quienes fundaron la Universidad Popular Segoviana (1919), fue maestro en Valdepeñas, ciudad de nacimiento de Lorenzo Luzuriaga; más tarde de La Granja de San Ildefonso, ciudad de veraneo donde tenían casa ilustres miembros de la ILE; en Barcelona, donde tuvo ocasión de asistir al seminario de Joaquín Xirau y conocer a José Ferrater Mora; finalmente en Madrid, buen oyente de los cursos de Ortega, muy próximo a Bartolomé Cossío y con él a José Gaos y a los catedráticos de aquella incipiente Escuela de Madrid, algunos de los cuales publicaron en la revista fundada por él y otros dos maestros (Norberto Hernanz y David Bayón): *Escuelas de España*. La guerra sobrevino cuando se hallaba en La Granja, junto a la sierra del Guadarrama, que hacía de frontera entre la España republicana (Madrid) y la que ocuparon quienes dieron el golpe de Estado (Segovia). Juzgado y encarcelado durante un tiempo, se le privó de la docencia el resto de su vida, mas eso no impidió que se incorporara al grupo que formaron editores y contertulios en torno a la revista *Ínsula*, fundada por el granadino Enrique Canito y el algecireño, de vocación malagueña, José Luis Cano. Bien es sabido que esta revista fue un puente activo con el exilio, que publicó pronto textos de exiliados, que importaba sus libros y que recibía a los hispanistas que venían a hacer sus tesis doctorales a España a partir, sobre todo, de los años sesenta. Y sobre todo, que era una ínsula en la España interior que guardaba los ideales de libertad, democracia y justicia como rescoldos preparados para activarse en cuanto fuera posible. Fue José Luis Abellán, miembro igualmente de *Ínsula* que tenía a su cargo la crítica de libros, de los primeros, si no el primero, que reconocieron su deuda con este maestro segoviano cuando publicó *Filosofía*

española en América (1966), libro temprano en la recepción de los exiliados. Por su parte, Pablo de Andrés mantuvo relación epistolar prolongada con María Zambrano durante más de dieciséis años, y más breve, pero intensa, con David García Bacca a propósito de su común admiración por Antonio Machado, y desde la revista hizo reseñas y apoyó la línea que había iniciado José Luis Cano a favor de reintegrar todo el pensamiento vivo del exilio, lo que la revista cumplió con creces. El propio Cobos nos dejó una amplia bibliografía como testigo de una época y fue lector atento de cuanto le llegaba a través de la librería de la propia revista.

Sirva, pues, esta presentación como homenaje a quienes mantuvieron estos hilos casi tan imperceptibles como imprescindibles en la recuperación de una obra dispersa por unos y otros lugares y sometida a un trasiego largo en el tiempo. A ellos se refirió José Luis Aranguren cuando publicó un temprano y controvertido artículo titulado «La evolución espiritual de los intelectuales en la emigración» (1953), y tirando de esos hilos ahora casi invisibles rescatamos el testimonio de un breve inédito, de los cuatro que legó Pablo de Andrés, titulado muy significativamente «Expelido», calificativo que se dio a sí mismo como expulsado de su «huerto». Es la única vez que se sepa de la utilización de este término para calificar la postura de los republicanos que o no pudieron o no desearon salir al exilio. Mas quizá es el más preciso. La Real Academia de la lengua define «expelido», participio del verbo «expeler», como expulsar, lanzar, despedir, arrojar. Es María Moliner quien añade un matiz importante: «Hacer una cosa que salga de ella con fuerza, algo que tiene en su interior». En esta última palabra está la clave en tanto en cuanto alude a algo que le pertenece propiamente, que no es algo espurio ni ajeno. Expelido, pues, es ser arrojado por el Estado de la sociedad a la que se pertenece como constitutivo de ella misma. Mas no es un mero acto socio-

lógico, ni siquiera jurídico, lo es personal. Muchos lo fueron, los más comprometidos desde el interior fueron quienes tomaron conciencia de esta situación de «expelidos». Pablo de Andrés nos dejó este testimonio que leído hoy sobrecoge. Es el párrafo con el que concluye esta su confesión:

—Señor, por favor, ¿dónde queda mi mundo, el que dejé, aquel en que tuve un sitio?

—Las guerras son duras: destruyen mundos enteros.

La verdadera angustia lo es de soledad y la angustia de soledad es el camino, o agujero, que nos lleva hacia la Nada. Sentí, como Abel Martín, que Dios no me miraba, porque no me daba ya el hombre compañía, y momentos hubo en que se me hicieron ilusión descansadora el puñado de pajas de centeno del Magistrado y el petate de Rafael Pérez. ¿Por qué no tenderse en el mar del eterno reposo?

Mi mundo era mi casa, y mi oficio, y mi tertulia, y mis libros, y mis periódicos, los que leía y en los que escribía, y mis amigos, mis correligionarios, mis oponentes, mis diversiones... Pero ¿cómo encontrar los mis sin el yo? ¿Y cómo recuperar el yo sin el mundo que lo contenía?²

Desde esta situación que no es puramente social, ni siquiera puramente psicológica, sino existencial, expelidos como Pablo de Andrés buscaron cómo reconstruir esa unidad entre su yo y los «mis» o el «nosotros». Este número de la revista TSN tiene como objetivo contribuir a esta restauración desde el estudio y el conocimiento, de la mano de investigadores cualificados que han conseguido encontrar claves que asienten el «nosotros», recuperando pensamientos, reflexiones y experiencias de los exiliados. Al tiempo que se conoce esta inmensa obra, nos apoyamos en el testimonio de cuantos mantuvieron esos hilillos nunca desaparecidos, aunque hubiera que buscarlos en las profundidades y en quienes tuvieron la oportunidad de bucear en aquellas aguas procelosas y contribuyeron a encontrar la paz y la unión que toda sociedad democrática necesita.

²Debo el conocimiento de estos inéditos a la generosidad de su hija Marisol de Andrés, profesora durante muchos años de la cátedra de Diego Catalán en el marco del Instituto de Estudios Históricos que impulsara Ramón Menéndez Pidal.

ENTRE EL ESPACIO LATINO Y ANGLOSAJÓN: PENSAMIENTO Y ACCIÓN EN LA TRAYECTORIA DE ISABEL OYARZÁBAL*

Between the Latin and Anglo-Saxon Space:
Thought and Action in Isabel Oyarzábal's Career

Matilde Eiroa San Francisco
Universidad Carlos III (España)

Isabel Oyarzábal representa a una de las mujeres de la generación de las modernas de los años 1920-1930, caracterizada por su polifacetismo, la ruptura con las normas tradicionales y la defensa de los derechos de las mujeres. Siendo autodidacta, desarrolló un pensamiento vinculado a la educación como motor del progreso de la nación, la libertad y el feminismo. Estas ideas se observan en su producción literaria y periodística, pero también en los círculos nacionales e internacionales en los que participó. Sus reflexiones no fueron solo teoría, sino que las puso en práctica a través de su compromiso con asociaciones de mujeres o en organizaciones europeas, como la Sociedad de Naciones, en las que fue a la vez aprehendiendo y difundiendo sus consideraciones acerca de la sociedad, las relaciones entre sexos o el mundo laboral. Asimismo, su intensa movilidad en España, Escocia, Gran Bretaña, Canadá, Cuba o Estados Unidos le sirvió para trasladar su experiencia vital como mujer y española a esos espacios latinos y anglosajones.

Palabras clave

Isabel Oyarzábal, generación de las modernas, feminismo, educación femenina

Isabel Oyarzábal represents one of the women of the so called "Modern Women Generation" in the 1920s-1930s, characterised by her versatility and defence of women's rights. Self-taught, she developed a way of thinking linked to the idea of education as an engine for the progress of the nation, freedom and feminism, defended in her literary and journalistic production, but also in national and international circles where she explained the basic arguments for its defence. Her reflections were not only theory, but she put them into practice through her participation in women's associations or in European organisations, such as the League of Nations, where she was both learning and disseminating her considerations about society, relations between sexes and the world of labour. Likewise, her intense mobility in Spain, Scotland, Great Britain, Canada, Cuba and the United States helped her to transfer her life experience as a woman and a Spaniard to these Latin and Anglo-Saxon spaces.

Keywords

Isabel Oyarzábal, Modern Women Generation, Feminism, Women Education

*Este estudio está basado en la obra *Isabel de Palencia. Diplomacia, periodismo y militancia al servicio de la República*, Universidad de Málaga, 2014a. En 2013 recibió el XXIII Premio de Investigación Victoria Kent de dicha universidad.

Introducción

La generación de intelectuales que escribió y creó cultura a principios del siglo XX vivió en un período de transición entre lo decimonónico y la modernidad. El contexto de la época intersecular generó un torbellino de ideas en torno a lo hispano, el imperio perdido, la tradición y la crisis de identidad individual y colectiva posterior al 98, un pensamiento que influyó en las mujeres de la llamada edad de plata de la cultura española y en las «modernas», tomando la denominación de Shirley Mangini para referirse a ese conjunto de mujeres que rompió con las normas tradicionales que las relegaban al ámbito doméstico y con la desigualdad y abrió caminos que conducían al progreso¹. Dejaron atrás el siglo XIX pretendiendo con ello cerrar los hábitos que las ataban e impedían su emancipación, una cuestión que se observa en las contradicciones y paradojas de sus obras, fruto de vivir a caballo entre dos épocas.

Estas mujeres, como Luisa Carnés, Ernestina de Champourcin o Victoria Kent, por citar algunas, nacieron a fines del siglo XIX y sus años más sobresalientes coinciden con las décadas de 1920 y 1930, cuyo momento más destacado fue en la Segunda República y el más dramático en la guerra civil, la represión de posguerra y el exilio, un destino que privó a generaciones de españoles formarse bajo su tutela.

Su trabajo intelectual giró en gran parte en torno a España y la mujer, un binomio vinculado de forma sutil y profunda al compartir adversidades heredadas desde antaño. Para muchas, el derecho a la educación era prioritario al derecho al voto y esta prelación se justificaba en la firme creencia de que atesorar formación superior era la única vía de regeneración de España.

En este período de fines del XIX y principios del XX se entiende el perfil de Isabel Oyarzábal. Su identidad es la suma de un compendio de circunstancias, experiencias y especialidades profesionales que constituyen una figura de mujer poco habitual. Fue una mujer pionera, avanzada para su época, polifacética, una autodidacta que optó por la modernidad, por la adopción de actitudes y comportamientos rupturistas, y que entendió la tradición como un legado que había que respetar y conservar, pero no practicar en la vida cotidiana de principios del siglo XX. Cultivó el teatro, la escritura autobiográfica, el discurso, el ensayo, el artículo corto y la columna periodística; una gran variedad de estilos y actividades hiladas por varios ejes centrales de pensamiento renovador. En sus obras exhibió una gran fortaleza y, sobre todo, expresó su

convicción acerca de la igualdad intelectual de la mujer y del relevante papel que desempeñaba en la sociedad, aunque no fuera visible. Su posicionamiento ideológico transcurrió desde el conservadurismo propio de las familias burguesas de la época hasta un intenso compromiso político con la izquierda a partir de la década de 1920.

En la actualidad contamos con numerosos estudios sobre su trayectoria biográfica y profesional. En primer lugar, se han traducido al español sus dos libros autobiográficos, titulados *He de tener libertad* (que es traducción de *I Must Have Liberty*, escrito en 1940) y la segunda parte, *Rescaldos de libertad* (publicada en Estados Unidos en 1945 con el título de *Smouldering Freedom. The Story of the Spanish Republicans in Exile*)². En segundo lugar, destacan las investigaciones de Olga Paz³, Amparo Quiles⁴ o Pilar Nieva⁵, entre otras, que han desentrañado aspectos distintos de su vida y producción escrita. Estas publicaciones revelan qué reflexiones realizó sobre el entorno social y político en el que vivió y qué ideología defendió, especialmente vinculada a aquella que asumía los derechos humanos.

Un recorrido breve por una vida intensa

La trayectoria de Isabel Oyarzábal es bien conocida, y se podría sintetizar de la siguiente manera: entre 1878 y 1918, los primeros cuarenta años de su vida son los de una mujer nacida en Málaga, una burguesa de provincias con influencia formativa de su madre, que era escocesa, protestante y educada en un ambiente más liberal que el de las españolas del momento. Con una edad madura para la época, es decir, entre veintitrés y veinticinco años, comenzó a expresar sus ideas a través de su obra periodística y literaria⁶, fruto tanto de su perfil como del marco habitual de dedicación de muchas mujeres coetáneas insertas en el triángulo más prolífico de la historia de España: la literatura, el periodismo y la

¹ Mangini, 2001 y 2009.

² *I Must Have Liberty* (Nueva York-Toronto: Longman, Green and Co. Inc.) fue traducido y editado en 2010 por Nuria Capdevilla-Argüelles con el título de *He de tener libertad* (Madrid: Horas y Horas la Editorial). Asimismo, hubo otra traducción en 2011 titulada *Hambre de libertad: Memorias de una embajadora republicana*, con prólogo de Aurora Luque (Málaga: Editorial Almed). La segunda parte de su autobiografía es *Smouldering Freedom. The Story of the Spanish Republicans in Exile* (Nueva York-Toronto: Longman, Green and Co. Inc.), traducida por María del Mar Mena Pablos en 2008 como *Rescaldos de libertad* (Málaga: Alfama). Fue reeditada en 2009 con el título *Rescaldos de libertad. Guerra civil y exilio en México* (Málaga: Alfama).

³ Paz, 2009.

⁴ Quiles, 2002.

⁵ Nieva, 1993.

⁶ Quiles, 2013a y 2013b.

política. Era una mujer con cierto espíritu renovador que se asienta en la capital a partir de 1905, se casa, tiene hijos y comienza su integración profesional en el ámbito del periodismo, así como su integración social en el ámbito del asociacionismo femenino.

La etapa 1919-1939 será la de una mujer con un creciente reconocimiento público y de adquisición de un compromiso político, como demostrará con plenitud en los años republicanos. Esta etapa corresponde a la forja definitiva de su identidad como periodista, feminista, activista a favor de los derechos sociales y también como mujer comprometida con el republicanismo de izquierdas. Ganó las oposiciones a la Inspección de Trabajo, y fue la primera mujer con el cargo de inspectora. Aceptó su nombramiento como ministra plenipotenciaria de la República con destino en Suecia y el resto de países nórdicos.

Finalmente, el tramo de su vida en el exilio (1939-1974), al que se enfrenta con sesenta años y con la obligada tarea de compatibilizar una nueva vida con el peso y compromiso de la anterior. Un tramo muy prolífico como escritora, ya que fue el período en el que redactó los dos volúmenes de su biografía y otros muchos textos de variada temática.

Como hemos señalado al principio, Oyarzábal puede ser considerada como una integrante de la denominada «generación de las modernas» debido a su reivindicación de derechos sociales, políticos y educativos y a la adopción de actitudes rupturistas con los comportamientos tradicionales⁷. Sin embargo, al contrario de otras mujeres de su generación, como Victoria Kent, María de Maeztu o Matilde Huici, no realizó estudios superiores y su formación fue, en consecuencia, autodidacta. En cambio, aprovechó notablemente lo que significó el aprendizaje de una lengua extranjera, el inglés, que se hablaba en su hogar, sus viajes a Escocia, Inglaterra, Estados Unidos y Canadá, y todo lo que conllevó el hecho de mantener contactos con sufragistas británicas, hombres y mujeres del teatro y de los espectáculos, así como sus lecturas. Asimismo, aprendió de la mera observación de su entorno, como las desigualdades en las que vivía la clase trabajadora.

Ejes fundamentales de su pensamiento

Con su creatividad y su participación intensa en la vida pública de los años veinte y treinta, nos preguntamos en qué medida se reflejó la influencia de la tradición española en la obra de Oyarzábal y en qué medida se reflejó la anglosajona. La hipótesis

que planteamos es que el pensamiento anglosajón, el liberal no revolucionario, el parlamentario, es el que se trasluce en su producción escrita y el que practicó en su vida profesional. Fue el pensamiento que aprendió de sus lecturas, de sus contactos con intelectuales de la época y en sus numerosos viajes a Gran Bretaña y al mundo transatlántico. Y lo aplicó al espacio y a los debates nacionales, a esa España sobre la que tanto reflexionó y para la que quería un régimen de libertades y de derechos sociales en igualdad de condiciones para hombres y mujeres de todas las clases sociales. Oyarzábal aprendió los valores de la democracia, de las libertades, por sus vínculos con ese mundo transatlántico e intentó ver el modo en que se podían adaptar o acomodar a la cultura española.

Es necesario tener en cuenta que, al ser autodidacta, no tuvo una formación teórica sólida, y sus obras son de gran sencillez. Sus planteamientos se enmarcan en el contexto de su identidad, es decir, una burguesa bilingüe integrada en la sociedad elitista de la capital, cosmopolita e implicada en la política progresista que en los años treinta traería la República.

Las temáticas más tratadas en sus ensayos y textos periodísticos responden a reflexiones sobre la mujer, la educación, las desigualdades sociales y la libertad. A veces fueron abordadas de forma independiente y otras veces mezcló estos pensamientos, porque los asuntos de mujer, educación, desigualdad y libertad están inevitablemente enlazados. Debido a la necesidad de obtener ingresos económicos, en su obra periodística se advierte el tratamiento de aspectos más frívolos, como la moda, la belleza y el teatro, una afición que mantuvo siempre. Pero, incluso, estos asuntos más frívolos en ocasiones solo lo fueron en apariencia, porque Oyarzábal intentó conectarlos con propuestas sociales y educativas de un profundo calado.

Destacaremos, en primer lugar, su pensamiento sobre la mujer. Es notoria la influencia del mundo sufragista, anglosajón y feminista en el planteamiento que hizo sobre la necesidad de que las mujeres adquirieran derechos que hasta el momento les estaban vetados y la necesidad de lograr independencia económica como única posibilidad de adquirir autonomía frente al padre o el marido. Podríamos decir que se adentra con fuerza en esta idea, aunque la había manifestado con anterioridad, en torno a los años de la Primera Guerra Mundial y en el debate en Gran Bretaña sobre la cuestión feminista. Isabel se formó y escribió sobre estas problemáticas participando activamente en asociaciones como la Asociación Nacional de Mujeres Españolas (ANME) en 1918 y el Consejo Feminista de España, del que fue presidenta en 1920. Este año participó como delegada en el

⁷ Samblancat, 2007.

VII Congreso de la Alianza Internacional para el Sufragio de la Mujer, celebrado en Ginebra, y presidió la Liga Femenina Española por la Paz y la Libertad en el área de la mujer y el niño. En Ginebra tuvo la oportunidad de escuchar a mujeres de multitud de países que reflexionaban acerca de la posguerra, la situación económica y social de las mujeres, y la desigualdad. Los debates en estos ámbitos le sirvieron para ser consciente de que la caridad hacia los pobres que ejercían la Iglesia católica y las clases altas en España no era suficiente para solucionar el problema de la pobreza. Desde su punto de vista, existía un problema de injusticia con los trabajadores, que en realidad eran los que más contribuían a la economía nacional, pero recibían muy pocos beneficios sociales a cambio. Una injusticia más acentuada para las mujeres trabajadoras, en unas pésimas condiciones laborales.

En el marco de la Primera Guerra Mundial, Isabel Oyarzábal ensalzó las reformas implantadas en los países occidentales encaminadas a la incorporación de la mujer al trabajo, una medida que demostraba su capacidad para la ingeniería, la medicina, la telecomunicación o la biología. Este logro lo comparó con la situación en España, donde las mujeres estaban confinadas a las tareas tradicionales, y muy alejadas de la inserción laboral.

Estas inquietudes las reflejó en sus textos periodísticos, especialmente en el periódico *El Sol*, donde Oyarzábal fue la firma femenina principal de los primeros años bajo el seudónimo de Beatriz Galindo⁸. La auténtica B. Galindo había nacido en Salamanca en 1465 y recibió una profunda formación en la lengua docta y diplomática de la época, el latín, un conocimiento estratégico que le proporcionó la oportunidad de dedicarse a la educación de la reina Isabel la Católica y sus hijas. Oyarzábal conocía la historia de esta mujer de los últimos años del medievo, en la que vio esfuerzo, cultura, voluntad, autonomía, autodidactismo y cambio. De ahí que apreciara sus virtudes y decidiera adoptar su nombre como seudónimo para la firma de los artículos.

Las columnas para *El Sol* llevaron los nombres sucesivos de «Diario de la mujer», «Crónica femenina», «Revista de trajes», y en ellas fue ahondando cada vez de modo más crítico y reivindicativo en las problemáticas vinculadas a las desigualdades entre sexos. Por ejemplo, la concesión del sufragio femenino, un tema de actualidad en Gran Bretaña y Estados Unidos, fue objeto de varias columnas, en las que dejó traslucir los beneficios que la sociedad había recibido a lo largo de la historia cuando se adoptaron decisiones relativas a la igualdad política. Su aspiración era que en España se concediera el de-

recho al sufragio como prueba de que el país se incorporaba a la modernidad que parecía imponerse en Europa. Estaba convencida de que la posguerra mundial era un buen momento para unir a las mujeres y avanzar hacia la consecución de sus derechos.

Isabel Oyarzábal ensalzó las reformas implantadas en los países occidentales encaminadas a la incorporación de la mujer al trabajo

Isabel Oyarzábal escribió también sobre contenidos tradicionales de la prensa femenina, como la moda, la belleza o *toilette* y la decoración. Bajo el término *toilette* se incluyeron cuestiones sobre el cuidado físico o la estética, vinculadas a la higiene y la atención al cuerpo para mantener unos niveles mínimos de salud y bienestar. Estos asuntos fueron divulgados mayoritariamente en 1918, el año de la epidemia de la gripe en Europa. Ella transmitió la idea de la necesidad de la vigilancia sobre los alimentos, la prevención de la salud, el conocimiento de los nutrientes, la higiene personal, el ejercicio físico, la limpieza y la ventilación del hogar. Todo esto lo relacionó con la ciudadanía responsable, con el compromiso individual, cuya suma daría lugar a la responsabilidad colectiva.

En segundo lugar, un aspecto fundamental de su pensamiento lo representa la educación, considerada para Oyarzábal como un requisito indispensable para la regeneración del individuo y la nación. La autora dio mucha importancia a la lectura como medio para comunicarse intelectualmente con los hombres, disminuir las desigualdades culturales entre sexos y acabar con la tradición de un país atrasado que veía con malos ojos que sus mujeres leyeran. Por eso abordó este tema en sus columnas, como la del 21 de febrero de 1920, «La comentarista anónima», donde comparó las inclinaciones lectoras de las mujeres europeas, «desde las novelas de corazón, propias de las italianas, a los relatos espirituales del gusto de las francesas». En su análisis, concluía con la triste premisa del bajo nivel de afición a los libros de las españolas, fruto de una apatía derivada de la carencia formativa. Afirmó que muchas españolas ocultaban su interés por los libros, sobre todo si pertenecían a familias conservadoras, que consideraban tendenciosas las obras no sujetas a los principios eclesiásticos. Una prueba de esa actividad oculta se hallaba en los comentarios anónimos escritos al margen de las

⁸ Eiroa, 2013; Mateos Ruiz, 2005; Quiles, 2008 y 2013b.

obras prestadas en las bibliotecas, donde era habitual ver frases con pensamientos y emociones al hilo de la lectura de sus páginas.

Asimismo, Oyarzábal reprobó el retraso de la implantación de mejoras para la educación de la mujer y abogó por una solución, en cierto modo autobiográfica, en la que incluía la cultura individual, el esfuerzo y el desarrollo de las capacidades por medio de una disciplina adecuada. Algunos de los factores que intervenían en este retraso los situaba en que la mujer no tenía asumido el concepto de responsabilidad, porque ni la religión ni las costumbres ni la ley le habían ayudado a desarrollarlo.

Las obras de su repertorio literario que trataron con intensidad cuestiones relativas a la educación son el ensayo *El alma del niño. Ensayos de psicología infantil* (1921) y la novela *El sembrador sembró su semilla* (1923).

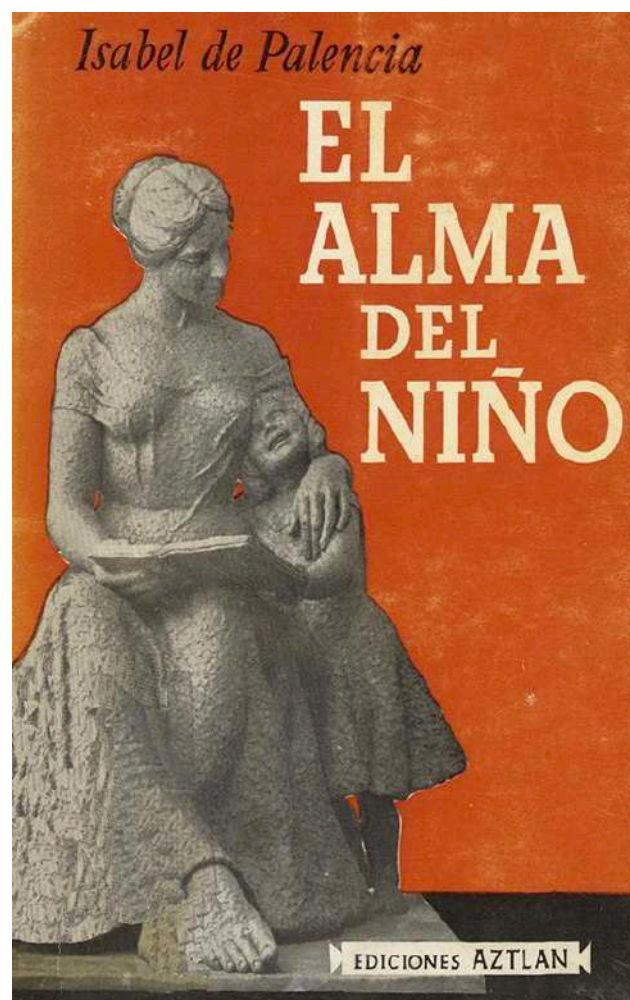
En *El alma del niño*, escribió sobre la educación familiar, la educación en valores como el respeto al otro, la verdad o la tolerancia⁹. Pretendía buscar el origen de la diferencia espiritual de cada individuo y aprovechar su fuerza actitudinal en su propio beneficio y el de la colectividad. En el ensayo eran evidentes la connotación maternal y la crítica a la política social de los Gobiernos de la Restauración, que descuidaba a las capas más débiles.

Oyarzábal planteó un método de educación basado en sugerencias y consejos más que en imposiciones autoritarias, e hizo hincapié en la necesidad de que se promulgaran leyes de protección a la infancia y a la maternidad. La autora consideraba que cuidando y educando a los niños se conseguían personas responsables para el futuro. Subyacía su intención de rehabilitar la sociedad a través de la educación de la mujer, dejando atrás el aislamiento en el hogar y la inferioridad social, política, legal y económica que padecía. A su juicio, solo con madres bien instruidas se lograba un adecuado aprendizaje en normas de convivencia e igualdad. En el ensayo elevó su propuesta a valores más generales, como el sentimiento patriótico, el religioso, la libertad, el sentido de la lógica o el concepto del derecho, unos principios básicos que habían de ser inculcados desde la niñez. Vio la solución capacitando a la mujer para comprometerse con una maternidad responsable. Su propuesta era una especie de maternidad politizada, donde la madre ejercía de educadora y de agente de socialización y compromiso de sus hijos con la sociedad. La madre debía tener conocimientos y una «política» clara sobre todos los asuntos relacionados con el bebé, incluso los aspectos cotidianos, como el aseo, la alimentación, la lactancia o el juego,

⁹Bados, 2012; Ferrer y Bosch, 2000.

porque esa educación estaba vinculada a la patria, a la prosperidad y al progreso.

En el niño del presente, ella veía al hombre del futuro, de ahí que sus escritos insistieran en la articulación correcta de una educación basada en principios éticos y saludables. Son dignos de destacar los análisis de la mentira y la envidia, desde su punto de vista grandes vicios nacionales explicados, en parte, por los favoritismos, la falta de educación y las políticas de desigualdad practicadas desde hacía décadas. Otros defectos que llamaron su atención fueron la terquedad, la falta de generosidad, la ingratitud o la tendencia individualista. Precisamente, «el alma del niño» debía ser atendida y formada para hacer frente a tendencias y emociones cambiantes a lo largo de la vida. Estas reivindicaciones están vinculadas a su empeño regeneracionista y pedagógico.



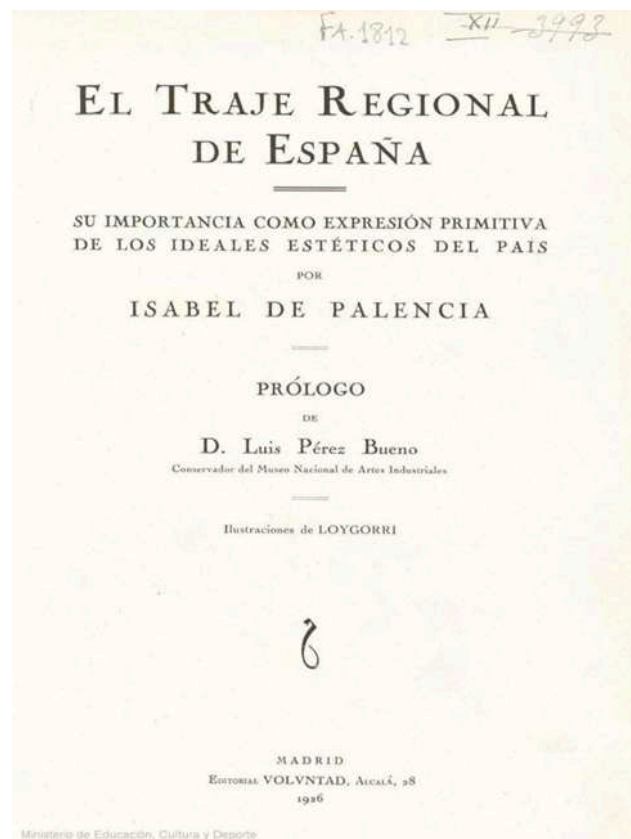
En esa línea de abogar por la necesidad de incrementar la educación femenina, se encuentra la novela *El sembrador sembró su semilla*, cuya trama aborda también la instrucción y sus implicaciones con la sexualidad. La obra estaba centrada en el



tema de la herencia y se introducía en los efectos de la ignorancia de la mujer sobre su propio cuerpo y la maternidad, enlazando con las preocupaciones regeneracionistas sobre el cuidado de los individuos desde el momento de la concepción. Era una narración en tercera persona donde la voz protagonista intentaba desmontar la falsa moral de una ciudad provinciana de principios del siglo XX y su impacto sobre la heroína, Mónica González de la Roca. Esta joven mostraba una profunda rebeldía contra la educación recibida, aunque era una rebelión contradictoria y llena de conflictos, como les sucedía en ese momento a las mujeres intelectuales o a la propia autora. Su destino trágico se cumplió cuando dio a luz a un bebé que morirá debido al contagio de una enfermedad sexual transmitida por el padre.

El título era un símil en el que el hombre sembraba la tierra de forma inconsciente e irresponsable, llevado por instintos, mientras que la mujer reaccionaba de forma pasiva y sumisa, ignorante e imprudente. Ambos actuaban pensando en satisfacer sus deseos a corto plazo, obviando las consecuencias de una conducta basada en el hedonismo. De ahí que no hubiera frutos sanos y que con su actitud se aniquilara la tierra, dejándola estéril para la sociedad. El argumento, por tanto, está vinculado a la convicción de Oyarzábal de que, si mujeres y hombres adquirirían conocimientos, estos errores se corregirían y habría una posibilidad de regeneración, al igual que ocurría con la patria si se practicaba una política basada en la educación de los ciudadanos.

Esta convicción de que el problema de la ignorancia era uno de los más relevantes del país se manifestó igualmente en las conferencias que impartió en los años 1920-1930 tanto en España como en Estados Unidos y Canadá en el contexto de una gira que realizó para promocionar uno de sus libros de más éxito, *El traje regional de España. Su importancia como expresión primitiva de los ideales estéticos del país*, publicado en 1926. En él explicó el legado de la tradición a través del traje, considerado como un producto cultural que tenía que ver con la costumbre, el folklore y la herencia del pasado. Se trataba de un ensayo general en el que resaltó la necesidad de conservar la tradición, pero como un asunto procedente de la herencia cultural que invitaba a su conocimiento y respeto, porque conociendo estos aspectos de la vida cotidiana la sociedad conocía sus orígenes y podía entender mejor el entorno en el que vivía.



En tercer lugar, un tema fundamental de su pensamiento y de su recorrido vital fue el de la libertad, la adquisición de derechos sociales y civiles que condujeran a la libertad del ser humano, aunque hacía especial hincapié en quienes menos libertades tenían, es decir, las mujeres.

Este concepto se observa en los títulos de sus libros de contenido autobiográfico escritos en inglés, que son: *I Must Have Liberty* (1940) y *Smouldering*

Freedom. The Story of the Spanish Republicans in Exile (1945). En ellos pretendía ofrecer su testimonio sobre lo ocurrido en España, al igual que lo hicieron otras mujeres contemporáneas que se vieron obligadas a marchar al exilio. En sus trabajos es difícil discernir entre lo público y lo privado, porque lo privado lo enmarca en un colectivo que sobrepasa su experiencia vital.

La primera parte de su autobiografía (*I Must Have Liberty*, 1940) se debe interpretar como un documento de historia política y cultural con el propósito de informar al mundo sobre su visión de los sucesos en España¹⁰. El título, donde enfatiza «I» y «must», evidencia la firmeza y fortaleza de su carácter, y refleja la voluntad de exponer su experiencia vital y opinión en primera persona, a diferencia, por ejemplo, de la obra de Constanza de la Mora *In Place of Splendor: The Autobiography of a Spanish Woman*, en la que destaca la colectividad frente a la identidad individual. El núcleo narrativo se basa en su vida supeditada y en relación a los principales acontecimientos históricos que vivió, pero también en su experiencia personal como mujer. Refleja su deseo de libertad desde la infancia, cuando se siente acorralada en el colegio de monjas de la Asunción, donde ingresa con siete años y permanecerá hasta completar su formación a los catorce. En sus recuerdos manifiesta la necesidad que siente de ser libre, de verse liberada de una reglamentación estricta en el contexto de un colegio confesional en la España finisecular. Solo los viajes a Escocia parecen descargarla del control eclesiástico durante el curso escolar.

Desde su punto de vista, las diferencias sociales, la mala distribución de la riqueza, la ausencia de una formación política, la nula educación de la población —especialmente de las mujeres, además relegadas al hogar—, así como la resistencia de las clases privilegiadas a perder ámbitos de poder eran algunas razones que explicaban el estallido de la guerra. Su opinión corresponde a la de una mujer que vio en la política reformista de la Segunda República la solución a la mayor parte de las cuestiones que asolaban España desde hacía décadas y que permanecían sin resolver. En este libro refleja, asimismo, su camino hacia el despertar de la vida, en el que va haciendo escalas que la conducen progresivamente a una actitud más liberada, más independiente incluso del amor de su marido, quien la defrauda extraordinariamente cuando comete una infidelidad¹¹.

La segunda parte de su vida la escribió algún tiempo después bajo el título *Smouldering Freedom. The Story of the Spanish Republicans in Exile*



(1945), y relataba su biografía a partir del final de la guerra civil y en los primeros años de su exilio en México. También aquí encontramos la palabra «libertad», ardiente libertad, un concepto que vincula al deseo de salir de un entorno, el de la guerra civil española, cuyo desenlace estaba derivando en un ambiente de sometimiento y opresión que no puede tolerar. Asimismo, lo vincula a los restos de libertad que quedaban de la experiencia republicana, en la que tuvo la oportunidad de participar en la vida pública de una manera intensa y comprometida. En esta parte de su biografía se identificó con los exiliados. Describe su angustia personal como madre y esposa, alejada de su familia como consecuencia de su destino en Oslo como embajadora de la República y desconocedora del paradero de sus más allegados. Narra los primeros años de su estancia en México, las dificultades financieras y personales hasta la instalación definitiva en el destierro. Es una visión trágica, como lo fue los últimos meses de la contienda, en la que refleja una percepción negativa de la política y los políticos, llevados por la cobardía, los intereses económicos y los egoísmos. Una conjunción de actitudes que, desde su punto de vista, condujeron a un dramático final para la propuesta modernizadora y reformista republicana. Isabel Oyarzábal no acusa a nadie en particular, sino a la coyuntura internacional, a los poderes económicos, a la falsa moral de la diplomacia y de los líderes internacionales, así como a las presiones de los grandes empresarios.

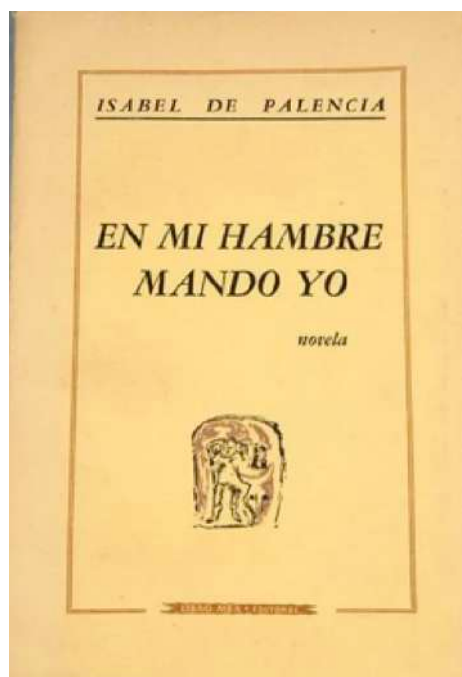
Un último aspecto tratado en sus obras fue la discriminación y la desigualdad sociales en España, tanto entre hombres y mujeres como entre ricos y pobres. Ella lo comparó con las tendencias en Gran Bretaña y Estados Unidos, países donde el movimiento feminista daba pasos firmes en la consecución de derechos.

El tema de la desigualdad en la distribución de la riqueza se observa en su libro titulado *En mi hambre mando yo*, que fue publicado en 1959. Es una novela social en la que deja patente su visión sobre las

¹⁰ Martínez, 2006; Luque, 2010.

¹¹ Nieva de la Paz, 2016.

mujeres y sus ideas socialistas, y en la que enfrenta el amor con los conflictos entre clases sociales¹². La trama de este nuevo texto nos sumerge en un guion muy frecuente en la literatura: la protagonista se enamora de un joven, pero el entorno familiar impide que mantengan una relación normalizada, de ahí que opte por el matrimonio con un señor mayor al que no ama. Pronto enviuda y se reencuentra con su amor inicial, aunque las circunstancias políticas de la guerra civil les complican la relación hasta tal punto que acaban teniendo un final trágico.



En este texto escrito en México con ochenta y un años, Isabel Oyarzábal abordó los problemas estructurales de la España latifundista, y percibe las profundas desigualdades sociales a través de la comparación entre la tierra y la mujer, la maternidad y el hambre del campesinado andaluz. La escritora explicó los problemas del latifundismo y el conservadurismo con el símil tierra-mujer, desde el cual resalta que ninguna de las dos produce más porque el patriarca no se lo permite. La oligarquía y el patriarcado se presentaban no solo como poderes caducos, sino como elementos corruptos y perniciosos para la sociedad contra los que había que combatir hasta el punto de un enfrentamiento civil. En sus páginas se observa que Oyarzábal pensaba que ambos factores formaban parte del ser de España y habían de ser extirpados para siempre, a fin de edificar una sociedad sana y libre de dependencias jerárquicas y económicas. La novela,

¹²Nieva de la Paz, 2015.

pues, se inspira en la observación de la realidad social descrita a través de la trama amorosa entre los dos protagonistas, Ramón y Diana, hasta tal punto que se podría considerar perteneciente al género de novela rosa si no fuera por el fuerte contenido ideológico impregnado en toda la narración.

En suma, la obra literaria de Oyarzábal es la de una mujer comprometida con la política y la sociedad del tiempo en que vivió. Sus escritos, tanto literarios como periodísticos, dan cuenta de su implicación política y de sus principios ideológicos, combinando en ellos su mentalidad progresista con el respeto a la fe católica, aunque viera en ella gran parte de los males del país. En su obra se proyecta una imagen de una España muy atrasada frente al mundo transatlántico, una España en la que tienen una importancia nuclear la ignorancia y el analfabetismo de gran parte de la población, especialmente de las mujeres, el atraso de las políticas sociales, la permanencia de privilegios ancestrales que impedían el progreso, el peso de la Iglesia católica, y la ausencia de políticas regeneradoras y reformistas. De ahí que la escritora viera en la propuesta de la Segunda República la salvación de la nación, en cuanto que esta planteaba un estado similar homologable al de otros países occidentales. Es decir, defendía la República porque apostaba por la extensión de la educación a todos los ciudadanos, la separación Iglesia-Estado, la concesión de derechos políticos como el sufragio femenino, la incorporación de las mujeres al espacio público, la reforma agraria, la reforma militar y ese largo etcétera de transformaciones esbozadas durante el primer bienio republicano y reactivadas tras el triunfo electoral del Frente Popular en febrero de 1936.

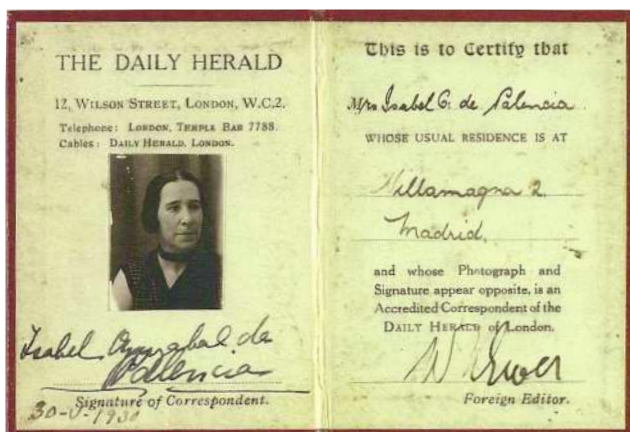
La práctica de un pensamiento: activismo político y social en el espacio público

Este pensamiento relativo a la educación, las mujeres, la libertad y la denuncia de las desigualdades Isabel Oyarzábal lo materializó en su vida cotidiana. Fue una mujer muy activa desde su juventud y lo manifestó con actividades tan heterodoxas como la de actriz de teatro, pero también con su tarea como editora y periodista de la revista *La Dama*, que puso en marcha a principios del siglo XX con una de sus hermanas, una tarea en la que ya mostró su voluntad de tener independencia económica y su interés por el tema femenino¹³.

Desde su traslado a Madrid en 1905, se fue abriendo camino en la sociedad madrileña, en los círculos sociales y de poder de la capital, especialmente

¹³Bados, 2010.

cuando la nombraron corresponsal en España de algunas cabeceras británicas y con sus colaboraciones en revistas como *Blanco y Negro*, *La Esfera* o el *Nuevo Mundo*. Con esta incursión en el ámbito periodístico, pudo comprobar en primera línea cómo era la vida real, con injusticias y dificultades para la supervivencia. Su experiencia laboral le sirvió para aprender y desarrollar su pensamiento; por tanto, podemos decir que su acción y sus reflexiones ideológicas se desarrollaron de manera simultánea.



Tarjeta de corresponsal del Daily Herald. (Fondo Isabel Oyarzábal. Archivo Nacional de Cataluña).

Oyarzábal se implicó en las asociaciones de mujeres, como la ANME en 1918. Diez años más tarde fue nombrada vicepresidenta del Lyceum Club, junto a Victoria Kent, cuya presidenta era María de Maeztu. En el Lyceum defenderá el acceso a la educación para las mujeres y promoverá actividades de carácter internacional con invitaciones a europeas para que impartan conferencias y hablen a las españolas sobre su experiencia en la sociedad. A tal fin organizó y participó en charlas en el Ateneo de Madrid, en la Residencia de Señoritas y en el Instituto Internacional, donde habló sobre las culturas que había visto en sus viajes, sobre el feminismo y los derechos de las mujeres¹⁴.

A principios, pues, de la década de 1920, con algo más de cuarenta años, Isabel Oyarzábal había forjado su identidad y formulado sus principios ideológicos y su pensamiento —expresados a través del periodismo, la literatura, el activismo y posteriormente la militancia política en el socialismo que concretará algunos años después—. Estas características se verán en su actividad incesante a partir de 1931: se afilió a la UGT y al PSOE; ganó la oposición como inspectora de trabajo y, siendo una mujer muy relevante, fue nombrada vocal

para los patronatos del Instituto de Reeducción Profesional, del Museo del Traje Regional e Histórico, y del Patronato Central para la Protección de Animales y Plantas. Es decir, instituciones vinculadas a sus reflexiones en torno a la educación, el respeto al entorno y la herencia cultural.

Igualmente, su pensamiento político, vinculado a la consecución de las libertades básicas de los individuos, y, en consecuencia, su pensamiento republicano y antifascista se manifestaron con especial intensidad a finales de los años veinte y especialmente en los treinta, cuando se implicó con la República y las libertades que simbolizaba. Esta actitud se expresó aceptando el cargo de delegada en numerosas asambleas de la Sociedad de Naciones (SN) y de la Organización Internacional de Trabajadores (OIT) y de embajadora en Suecia, un cargo que posteriormente se amplió al resto de los países nórdicos¹⁵.

¿Cuál fue su actuación en estos organismos? Pues actuaciones vinculadas al pensamiento que había expresado en sus escritos, es decir, la igualdad salarial del trabajo femenino con el masculino, la libertad de información y expresión, la lucha contra la esclavitud que se practicaba en las colonias, la denuncia de la doble moral de algunos países europeos que en sus colonias aceptaban un modo de vida que era impensable en la metrópolis, así como la abolición de prácticas que reforzaban los roles de género tradicionales. En la Sociedad de Naciones participó desde 1933 a 1938 en el Comité de Expertos sobre la Esclavitud. En dicha comisión, Oyarzábal expresó su línea de defensa de la igualdad y la libertad¹⁶. Abogó por la supresión inmediata de ese modelo económico que iba en contra de las mujeres, niños y otros grupos sociales que se hallaban en situación de debilidad frente a los grandes imperios económicos. En otras ocasiones, intervino para debatir sobre aspectos de la trata de mujeres y el tráfico de niños, apoyándose siempre en la legislación republicana y haciendo referencia a las reformas que se llevaban a cabo en España.

También estuvo presente en la Organización Internacional del Trabajo desde 1932 como delegada del Gobierno en su calidad de la primera mujer en España que había ganado las oposiciones a inspectora de trabajo en España. En mayo de 1933 el ministro de Trabajo, Francisco Largo Caballero, la nombró consejera técnica en la delegación de España. Formaba parte del Comité de Expertos para el Trabajo Femenino, cuyo objetivo era plantear los problemas relativos a la incorporación de las mujeres al sector industrial. En la OIT habló

¹⁴ Eiroa, 2015.

¹⁵ Eiroa, 2014a.

¹⁶ Paz, 2008; Di Febo, 2009.

de huelgas, de las desigualdades y las injusticias cometidas contra los trabajadores que, desde su punto de vista, podrían resolverse a nivel internacional, evitando así tensiones internas en los sectores productivos nacionales. La narrativa discursiva de Isabel Oyarzábal en la OIT y la SN podríamos resumirla en algunas grandes reivindicaciones generales, como la defensa de la democracia o la igualdad, pero también en propuestas específicas relacionadas con los temas que más controlaba, es decir, los derechos de la mujer y la infancia, para lo cual no dudó en denunciar la prostitución o la esclavitud infantil. Podríamos decir que contribuyó a la incorporación del discurso femenino al debate internacional.



Isabel Oyarzábal junto a Francisco Largo Caballero y la delegación española ante la Organización Internacional del Trabajo (Ginebra, 1932), https://www.mites.gob.es/es/sec_bep/Archivo-Central/contenidos/imagenes/dia_internacional_mujer/index.htm (© ILO/OIT).

Su pensamiento político se expresó igualmente con el ingreso en el Comité Nacional de la Asociación de Mujeres Antifascistas Españolas, presidido por Dolores Ibárruri y a la que pertenecieron figuras conocidas como Margarita Nelken, Constanza de la Mora o Victoria Kent¹⁷. El compromiso con el antifascismo se confirmó con su nombramiento como miembro de la Comisión de Auxilio Femenino para colaborar en el abastecimiento de los frentes de Madrid, en la que también estaba Victoria Kent.

En su actuación como embajadora en los países nórdicos, destacó su defensa de la República como régimen de libertades, una defensa que realizó ante el Gobierno de Suecia y en conferencias en Gran Bretaña ante el Partido Laborista. En sus conversaciones con políticos internacionales, recalcó la necesidad de educación y de concesión de

derechos sociales y políticos a todos los ciudadanos. Reprochó a las democracias europeas su indiferencia ante el ataque de los Gobiernos nazi-fascistas al Gobierno legítimo de la República, y se presentó en el Parlamento británico para explicar en inglés la realidad del golpe de Estado y de la guerra. De esta misma manera, realizó una gira por diversas ciudades de Estados Unidos para recabar fondos para la retaguardia republicana.

Durante su estancia en Suecia como embajadora, entabló una relación estrecha de amistad con Alexandra Kollontay, embajadora soviética en este país¹⁸. De ella aprendió mucho en sus tareas como diplomática, pero también de medidas para enterrar las desigualdades sociales, promover la educación de los pueblos y mejorar la situación de la mujer. De nuevo, las mismas temáticas de las que se preocupó durante toda su vida.

En el exilio en México, donde se asentó a partir de 1939, colaboró con las instituciones republicanas ubicadas en este país, así como con sus medios de comunicación. Especialmente trabajó con la organización de mujeres antifascistas, pero también con otras entidades que surgían entre los republicanos¹⁹.

Paralelamente, publicó artículos en la prensa norteamericana sobre la situación en España, el ataque fascista a la democracia republicana o su experiencia como mujer en trabajos donde habitualmente había hombres. En Estados Unidos había un gran interés por conocer lo ocurrido en España, especialmente en tiempos de la Segunda Guerra Mundial²⁰. La opinión pública necesitaba saber qué había ocurrido, cómo había sido el ataque, qué consecuencias tuvo, y confiaban en la palabra de Oyarzábal, a la que conocían de sus conferencias y giras por diversas ciudades norteamericanas en los años veinte para promocionar sus libros y en el otoño de 1936 para defender la República.

Isabel pronunció conferencias en Estados Unidos y Canadá, donde explicó las luchas de las españolas por conseguir derechos civiles. Entre otras instituciones, fue invitada por el Spanish Institute de Florida, el Women's Faculty Club de la Universidad de Columbia, la Universidad de Arizona, el Museo de Arte de Brooklyn y el Wellesley College de la Universidad de Wisconsin.

Para finalizar, podríamos afirmar que se observa en el pensamiento y la práctica de su vida cotidiana a una mujer preocupada por la educación, las mujeres, las desigualdades sociales y la libertad, todos ellos factores relacionados con una ideología progresista que respeta la tradición pero aboga por

¹⁸Oyarzábal, 1947.

¹⁹Yusta, 2005.

²⁰Eiroa, 2014a y 2014b.

¹⁷Martínez, 2002.

la modernización de España. Seguía así una ruta similar a la de las democracias europeas y norteamericanas, donde las posibilidades de desarrollo personal eran superiores a las del mundo hispano, dominado por sistemas como la aristocracia, la Iglesia católica, los latifundistas y las élites de poder, que impedían el avance social y político de la mayoría social. Una situación que Isabel Oyarzábal solo veía posible solucionar con una forma de Estado como la democracia republicana, cuya Constitución recogió los derechos y los deberes de todos los ciudadanos en igualdad de condiciones.

Fuentes y bibliografía

- Bados, Concepción (2010): «Isabel Oyarzábal, editora y redactora: *La Dama y la Vida Ilustrada*», en Margherita Bernard e Ivana Rota (eds.): *Escritoras y periodistas en España (1900-1939)*. Bérgamo: University of Bergamo Press.
- Bados, Concepción (2012): «*El alma del niño*, de Isabel Oyarzábal: educación infantil y maternidad en los años veinte», en Margherita Bernard e Ivana Rota (eds.): *Nuevos modelos: cultura, moda y literatura (España 1900-1939)*. Bérgamo: University of Bergamo Press.
- Capdevilla-Argüelles, Nuria (2010): *He de tener libertad*. Madrid: Horas y Horas la Editorial.
- Di Febo, Giuliana (2009): «Isabel de Palencia: una republicana en la Sociedad de Naciones», en Mary Nash (coord.): *Ciudadanas y protagonistas históricas. Mujeres republicanas en la II República y la guerra civil*. Madrid: Cuadernos del Congreso de los Diputados.
- Eiroa San Francisco, Matilde (2013): «Espacio para mujeres en *El Sol* de Urgoiti y Ortega: las columnas de Beatriz Galindo», en *Revista de Occidente*, 384, pp. 50-69.
- Eiroa San Francisco, Matilde (2014a): *Isabel de Palencia. Diplomacia, periodismo y militancia al servicio de la República*. Málaga: Publicaciones Universidad de Málaga.
- Eiroa San Francisco, Matilde (2014b): «Una visión de España en la obra de Isabel Oyarzábal de Palencia», en *Bulletin Hispanique*, 116 (1), pp. 363-380.
- Eiroa San Francisco, Matilde (2015): «Isabel Oyarzábal: asociacionismo femenino y cambio social en la España de entreguerras», en Laura Branciforte y Rocío Orsi (eds.): *La guillotina del poder: género y acción sociopolítica*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Ferrer, Victoria Autora, y Bosch, Esperanza (2000): «*El alma del niño. Ensayos de psicología infantil: una obra olvidada de una mujer olvidada*», en *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 21, pp. 85-94.
- Luque, Amparo (2010): «El hambre de libertad de Isabel Oyarzábal», en *El maquinista de la generación*, pp. 18-19 y 26-37.
- Mangini, Shirley (2001): *Las modernas de Madrid. Las grandes intelectuales españolas de la vanguardia*. Barcelona: Península.
- Mangini, Shirley (2009): «Aires de modernidad y espacios de encuentro: la mujer española entre la época "moderna" y la República», en Mary Nash (coord.): *Ciudadanas y protagonistas históricas. Mujeres republicanas en la II República y la guerra civil*. Madrid: Cuadernos del Congreso de los Diputados.
- Martínez, Josebe (2002): *Las intelectuales. De la II República al exilio*, Victoria Kent, Margarita Nelken e Isabel Oyarzábal de Palencia. Madrid: Ayuntamiento de Alcalá de Henares.
- Martínez, Josebe (2006): «*I Must Have Liberty*, para una arqueología sobre la recepción internacional de la guerra civil», en Manuel Aznar (ed.): *Escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*. Sevilla: Biblioteca del Exilio-Renacimiento.
- Mateos Ruiz, María Luisa (2005): «Isabel Oyarzábal de Palencia y sus artículos en *Blanco y Negro (1925-1928)*», en María José Jiménez Tomé e Isabel Gallego Rodríguez (coords.): *Escritoras españolas e hispanoamericanas en el exilio*. Universidad de Málaga.
- Nieva de la Paz, Pilar (1993): *Autoras dramáticas españolas entre 1918 y 1936. (Texto y representación)*. Madrid: CSIC.
- Nieva de la Paz, Pilar (2015): «Isabel Oyarzábal Smith y su testimonio republicano en la literatura (*En mi hambre mando yo*)», en *Anales de la Literatura Española Contemporánea (ALEC)*, vol. 40, núm. extra 1, pp. 257-283.
- Nieva de la Paz, Pilar (2016): «El matrimonio en el teatro de Isabel Oyarzábal: Hacia una revisión de la identidad femenina tradicional», en *Estreno*. Austin (Texas, Estados Unidos), 42.1, pp. 38-49.
- Oyarzábal, Isabel (1940): *I Must Have Liberty*. Nueva York-Toronto: Longman, Green and Co. Inc.
- Oyarzábal, Isabel (1945): *Smouldering Freedom. The Story of the Spanish Republicans in Exile*. Nueva York-Toronto: Longman, Green and Co. Inc.
- Oyarzábal, Isabel (1947): *Alexandra Kollontay: Ambassador from Russia*. Nueva York: Longmans, Green & Co.
- Paz Torres, Olga (2008): «Isabel Oyarzábal Smith and Her Role in the League of Nations Committee of Experts on Slavery (1934-1938)», en *US Nations. Revue des Fonctionnaires Internationaux de l'Onu*. Ginebra, 678.
- Paz Torres, Olga (2009): *Isabel Oyarzábal Smith (1878-1974): Una intelectual en la Segunda República española. Del reto del discurso a los surcos del exilio*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- Quiles, Amparo (2002): «Isabel Oyarzábal Smith», en Cristóbal Cuevas (dir. y edit.): *Diccionario de escritores de Málaga y su provincia*. Madrid: Castalia.
- Quiles, Amparo (2008): «Isabel Oyarzábal Smith: mujer, prensa e ideología», en Pilar Nieva de la Paz et al.: *Mujer, literatura y esfera pública (1900-1940)*. Londres: Tamesis Books.
- Quiles, Amparo (2013a): «Mujer y prensa: artículos periodísticos de Isabel Oyarzábal Smith (1907-1921)», en Carmen Servén e Ivana Rota (eds.): *Escritoras españolas en los medios de prensa, 1868-1936*. Sevilla: Renacimiento.
- Quiles, Amparo (2013b): *Mujer, voto y libertad: Textos periodísticos de Isabel Oyarzábal Smith*. Sevilla: Renacimiento.
- Samblancat, Nuria (2007): «Isabel Oyarzábal Smith, una mujer moderna», en Alejandro Díez Torre et al. (eds.): *Ateneístas ilustres*, vol. II. Madrid: Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid.
- Yusta, Mercedes (2005): «The Mobilization of Women in Exile: The Case of the "Unión de Mujeres Antifascistas Españolas" in France (1944-1950)», en *Journal of Spanish Cultural Studies*, núm. 6, pp. 43-58.

ESPAÑA, EUROPA Y AMÉRICA EN LA REFLEXIÓN DE MARÍA ZAMBRANO

Spain, Europe, and America in the Reflections of María Zambrano

Elena Trapanese
Universidad Autónoma de Madrid (España)

Durante su largo exilio, María Zambrano nunca dejó de reflexionar sobre España, sobre su tradición literaria y de pensamiento, sobre sus sueños y fracasos. Tampoco Europa la abandonó, imponiéndose como tema de reflexión acuciante sobre todo a raíz de la Segunda Guerra Mundial y de la ocupación nazi de Francia. Sin embargo, también América tuvo un papel fundamental en sus escritos y en su vida, influyendo en las reflexiones sobre España y Europa hasta su definitivo regreso al continente europeo en 1953.

Palabras clave

Zambrano, España, Europa, América, exilio

During her long exile, María Zambrano never ceased to reflect on Spain, on its literary and intellectual tradition, on its dreams and failures. Nor did she abandon Europe, which became a pressing subject of reflection, especially in the aftermath of the Second World War and the Nazi occupation of France. However, America played also a fundamental role in her writings and life, influencing her reflections on Spain and Europe until her definitive return to the European continent in 1953.

Keywords

Zambrano, Spain, Europe, America, exile



I. Las Américas de Zambrano

Y no era como otras veces; ahora, su casa había desaparecido y «aquello», su destino soñado, quedaba en suspenso, suspendido entre cielo y tierra o más allá; no podía saberlo, pues aún no se hacía cargo de la derrota. [...]

Mas ahora no se sentía en ninguna parte, en parte alguna del planeta, como sucede en el centro del océano cuando el alma no siente ninguna señal de la presencia de la tierra, de esa presencia que se acusa antes de hacerse visible. Antes de que el vuelo de ningún pájaro la anuncie, por una especie de presentimiento del ser terrestre que somos, por un sentir originario, de las raíces del ser, que solo en la tierra encuentra su patria, su lugar natural, a pesar de la lucha que ello entraña, o por ella, la tierra. (Zambrano, 2014b, pp. 1050-1053).

Con estas palabras, la filósofa María Zambrano Alarcón describía sus primeros pasos y momentos hacia el Nuevo Mundo, porque como otro medio millón de españoles se vio obligada al exilio. El suyo fue especialmente largo –más de cuatro décadas– y la llevó a residir entre Europa y América: en México, Cuba, Puerto Rico, Francia, Italia y Suiza, antes de su definitivo regreso a España.

En una entrevista realizada por Francisco Umbral (1985) poco después de su vuelta a Madrid, María Zambrano confesaba no haber extrañado nunca España, por haberla llevado consigo siempre, en las entrañas y en el corazón: España «fuera de mí no ha estado nunca; yo dentro de ella no he podido estar». España, en efecto, nunca la abandonó y la pensadora reflexionó sobre su patria perdida, sobre su tradición literaria y de pensamiento, sobre sus sueños y verdades a lo largo de todo el exilio. Tal vez precisamente por ello, después de su regreso a Madrid, decidió no volver a ver algunos de los lugares que la habían acompañado en el recuerdo: entre ellos, el Museo del Prado, patria de una España artística y literaria a la que Zambrano nunca renunció, aun en los momentos más duros del exilio. Tampoco Europa abandonó su pensamiento, imponiéndose como tema de reflexión acuciante sobre todo a raíz de la Segunda Guerra Mundial y de la ocupación nazi de Francia, así como de su liberación tras la derrota de los totalitarismos alemán e italiano.

Si es indudable que María Zambrano fue y se sintió siempre muy europea y española, es también evidente que América (las muchas Américas que le tocó vivir) tuvo un papel fundamental en sus escritos y en su vida, influyendo también en las reflexiones sobre España y Europa hasta su definitivo regreso al continente europeo en 1953.

Sabemos que María Zambrano tocó tierra americana por primera vez en octubre de 1936: llegó

a Cuba, La Habana, haciendo escala rumbo a Chile. Su marido, el historiador Alfonso Rodríguez Aldave, acababa de ser nombrado secretario de la embajada española en Santiago de Chile. Como ha señalado Francisco José Martín, en Chile Zambrano no tiene ningún cargo oficial, pero «en ningún momento se acomoda al papel de esposa de diplomático, como testimonia el hecho de que llegara a tener un “despachito” en la embajada [...] desde el que actuaba en primera persona y con voz propia» (Martín, 2022, p. 744). El joven matrimonio desarrolló una imponente actividad en favor de la causa republicana, testimoniada por la fundación de la Editorial Panorama. Aldave pudo apoyarse en sus experiencias previas en la edición de la revista *Atalaya* y además contó con la valiosa colaboración de Zambrano, quien editó tres de los seis libros publicados: la *Antología de Federico García Lorca*, el *Romancero de la guerra española* y su propio libro, *Los intelectuales en el drama de España*¹. La filósofa colaboró también redactando un epílogo en *Madre España. Homenaje de los poetas chilenos*, «un libro sin duda importante con el que la plana mayor de la poesía chilena de entonces manifestaba su apoyo a la causa republicana española» (Martín, 2022, p. 744). Para poder entender el papel jugado por Zambrano y su compromiso con la causa republicana, no hay que olvidar los artículos que en estos mismos meses publica en la prensa argentina, chilena y española.

James Valender (2010) ha subrayado que existen diferencias sustanciales entre los primeros escritos sobre América redactados a raíz de su estancia chilena², los comentarios sobre la vida en México, en Cuba y en Puerto Rico afectados por la trágica situación europea y familiar de los años cuarenta y los textos que más tarde Zambrano escribirá sobre las tierras americanas (inspirándose en libros de Octavio Paz y de Laurette Séjourné)³.

Los artículos chilenos de Zambrano muestran ante todo una actitud «sigilosa» (Soto García, 2005, p. 63): la pensadora evita cuidadosamente cualquier

¹ Debemos a Francisco José Martín (2022) la importante labor de rastreo y edición de cuatro de los artículos que confluirán, con algunas modificaciones, en la segunda parte de *Los intelectuales en el drama de España*. Estos artículos habían sido publicados previamente en la revista *Crítica*, de Buenos Aires, gracias a la mediación de Rodrigo Soriano Barroeta-Aldamar, embajador de España en Chile.

² Sobre los artículos, ensayos y antologías pertenecientes al período chileno de Zambrano, cfr. Soto García (2005), Sánchez Cuervo (2015) y Martín (2020).

³ Me refiero, por un lado, a «Un descenso a los infiernos», una reseña escrita con toda probabilidad alrededor de 1964 con ocasión de la publicación de la segunda edición de *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz; por otro, a «El camino de Quetzalcóatl», una reseña al libro de Laurette Séjourné, *El universo de Quetzalcóatl*.

España «fuera de mí no ha estado nunca; yo dentro de ella no he podido estar»

referencia a la compleja situación de la embajada de España en el país (Martín, 2022) y es probable que el deseo de proteger la labor del embajador y de su marido estén «en la base de la motivación que mueve a Zambrano a publicar fuera de Chile algunos de sus artículos más comprometidos con la denuncia de la situación española» (Martín, 2022, p. 745). Además, en *Los intelectuales en el drama de España* y aún en los textos de principios de la década de los cuarenta, la filósofa parece estar buscando en América valores que la hermanaban con España y Europa, capaces de salvar al Viejo Continente de los derrumbes de la guerra.

En un artículo titulado «La tierra de Arauco», dedicado a Pablo Neruda y luego incluido en *Los intelectuales en el drama de España*, Zambrano recordaba su primera experiencia chilena, cuando América le había parecido «una dimensión de España», un refugio posible, casi un «privilegio», pero nunca un lugar de posible destierro: la tierras americanas seguían siendo «las Indias doradas», una «posibilidad de evasión a un mundo fantástico y real cuando la áspera realidad de casa nos cerraba el horizonte. América era siempre y sobre todo eso: horizonte de España» (Zambrano, 2015a, p. 332). Terminaba su reflexión confesando que le resultaba imposible separar su primera experiencia en América de su situación como española: «Fue entonces, avivada por el resplandor de España en tierras americanas, cuando se me revelaba como una fuerza indestructible la existencia misma de España. Fue desde América cuando descubrí España» (2015a, p. 333).

Fue entonces desde Chile cuando María Zambrano descubrió España. Gracias a la inesperada hermandad de los chilenos, empezó a escuchar una expresión con toda su fuerza: «madre España»:

¿Cuánto tiempo haría que los pueblos de América, lejos de los banquetes de estrechamiento de lazos, lejos de fórmulas vacías, no decían estas palabras? ¿Cuánto tiempo que no nombraban a España como madre? No sé, pero pienso que ha tenido que ser necesario que España muestre su cara verdadera, que rompa la espesa costra formularia, el fuego de su verdadero ser, para que vuelva a parecer como madre del Nuevo Mundo. Pero sí sé que un fuerte sentimiento de responsabilidad traspasó la conciencia: la pereza de España. Su ausencia de sí misma, su enajenación de los dos

siglos pasados las sentí con mayor angustia aún que las había sentido por nuestro mismo pueblo; sentí la responsabilidad tan seria de esta realidad maternal de España, pero sentí también la esperanza. ¡Madre del Nuevo Mundo siempre España! (Zambrano, 2015a, p. 337).

A los ojos de la joven pensadora, España y Chile parecen hermanadas ante todo por el idioma, pero también por una soledad ancestral. La filósofa recuerda los inmensos horizontes de las tierras castellanas y sus campos de trigo, habitados por hombres y mujeres que callan y miran, que parecen bastarse a sí mismos; están solos, comenta Zambrano, porque quieren. Su mirada luego se dirige a la soledad de las calles cuadradas de Santiago de Chile y de las vastas tierras araucanas, habitadas por personas cuya soledad no parece ser resultado de la voluntad, ni siquiera parece ser una soledad humana. Es una soledad «cósmica» (Zambrano, 2015a, p. 336). El primer encuentro de Zambrano con América es, en realidad, un encuentro especular, porque la filósofa proyecta sobre Chile sentimientos, esperanzas, hasta paisajes españoles. No sin matices que bien podríamos definir eurocéntricos, cuando, al hablar del «roto» chileno que «vaga por las calles sin empleo», reconoce en él «un sopor casi vegetal», cerrado a toda cultura. ¿«Qué cultura es esta entonces» —se pregunta Zambrano— que parece haberse quedado en los tiempos del habla de Cervantes? El roto chileno, Adán americano, ha sido abandonado en «un mundo de técnica y de fuerza» (2015a, p. 336); pero, sin embargo, su soledad será la única capaz de despertar a los españoles, de ofrecerles un futuro. James Valender comenta al respecto que, perdida la guerra civil, las posturas de Zambrano se fueron alejando de lo que bien podríamos definir un «nacionalismo tan exacerbado» (Valender, 2010, p. 625) y América —en particular sus islas— se convirtió en el único lugar habitable para el exiliado. América dejó de ser simplemente hija para convertirse en una madre acogedora, donde la filósofa pudo refugiarse, refugiando al mismo tiempo sus sueños y esperanzas.

En su autobiografía *Delirio y destino* recuerda:

¿No era América, acaso, hija del sueño de Europa? Y ahí estaba, no había tenido que despertarla. Se había despertado de aquella pesadilla que comenzaba a pesar un poco en aquel París en cuyo rostro se leía la inminencia del cerco también, de un terrible cerco que se apretaba, aunque sin precisarse todavía. Había recibido en una misma mañana dos cables, dos llamadas, dos ofrecimientos, de México y Cuba. Dos días después, otra para él, de Chile. Responderían a la triple llamada de la América maternal, ¡tan ancha! (Zambrano, 2014b, p. 1052).

Con otras palabras, Pedro Garfias daba voz a esta nueva relación entre España y América en un hermoso poema, que compuso en el *Sinaia* y recitó *ipso facto* a Adolfo Sánchez Vázquez. Palabras conocidas, en las que el poeta invierte los papeles históricos de conquistadores y conquistados:

Como en otro tiempo por la mar salada
te va un río español de sangre roja,
de generosa sangre desbordada.
Pero eres tú, esta vez, quien nos conquistas
y para siempre, ¡oh vieja y nueva España!
(Sánchez Vázquez, 1997, p. 40)

América, después de una estancia no muy feliz en México, será para Zambrano un lugar capaz de evocar nostalgia y esperanza al mismo tiempo: lugar de la obligada dispersión, pero también un lugar esperanzador. Cuba y Puerto Rico se convertirán muy pronto en símbolos de aquellas islas que el exiliado va creando a su paso, que todo exiliado «hace sin saberlo allí donde no aparecen», «dejándolas flotar» sobre las aguas del mar, como movidas por una brisa invisible. «Y la brisa traerá con ella algo del soplo de la creación», termina Zambrano (2004, pp. 41-42).

La imagen del exiliado es la de un ser humano que, obligado a abandonar la tierra firme de su patria, deja a sus espaldas el continente y navega en mar abierto. En este mar, a veces árido como el desierto, el exiliado va creando sus propias islas, cuyas raíces no ahondan en la tierra, sino en el agua. En los momentos de máxima desesperación el exilio, afirma Zambrano, puede llegar a parecer un «océano sin isla alguna a la vista, sin norte real, punto de llegada, meta» (2004, p. 39).

Solo el exiliado puede dar visibilidad a las islas, fragmentos de lo perdido, pequeños trozos de tierra que parecen estar flotando en la inmensidad del océano. Las islas se configuran como lugares capaces de revelar el carácter siempre incipiente y «apócrifo» (2004, p. 43) de toda patria verdadera. El exilio, concluye Zambrano, es el «signo inequívoco» de la patria y solo «en algunas islas emerge la verdadera y ella crea el exilio»⁴.

La filósofa confiesa, en *La Cuba secreta*, haber encontrado en Cuba su «patria prenatal» (2014a, p. 288). En la isla caribeña destierro e infancia se unen.

El instante del nacimiento nos sella para siempre, marca nuestro ser y su destino en el mundo. [...] Y si la patria del nacimiento nos trae al destino, la ley inmutable de la vida personal, que ha de apurarse sin descanso –todo lo que es norma, vigencia,

historia–, la patria prenatal es la poesía viviente, el fundamento poético de la vida, el secreto de nuestro ser terrenal.

Y así, sentí Cuba poéticamente, no como cualidad sino como sustancia misma. Cuba: sustancia poética visible ya. Cuba: mi secreto. (2014a, pp. 288-289)

La imagen de las islas sugiere en Zambrano –y en el hombre contemporáneo– una promesa que recuerda la infancia perdida: son casi una «compensación esperada», una «graciosa donación». Al referirse a Cuba, añade:

Las islas sugieren en la mente del hombre de tierra firme, la imagen de una vida libre de cuidados, entregada al disfrute de la belleza, reminiscencia del paraíso, Isla perdida. Y aquellas sombras de lo que falta en una vida, donde todo ha de ser conquistado, se unen formando un ensueño muy preciso y resplandeciente. [...]

Y así es la isla cuando al fin se la ve; se la sigue buscando por un tiempo, pues su tierra a pesar de la intensidad de la luz o por ella, es más que corpórea, fantasmal. [...] Isla en la luz, más que en el mar, imagen inasible de una tierra que apenas pesa. Posada sobre las aguas como una imagen descendida de ese su cielo, tan cercano; sostenida en el cielo más que fijada en las entrañas de la tierra. (Zambrano, 1996, pp. 154-155).

Sin embargo, después del estallido de la Segunda Guerra Mundial, la mirada de Zambrano será inevitablemente la mirada de una exiliada que añora lo perdido: lo perdido en España, pero también lo perdido en Europa. Es decir, una forma de vida europea que le fue arrancada y está en crisis. En 1940 redacta un breve texto, titulado *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor*, apenas dos hojas de periódico en su primera versión y en torno a cuarenta en su segunda propuesta.

El ensayo arranca, como ha subrayado Valender, «con un breve bosquejo de lo que podríamos llamar un “tratado de las islas”» (2010, p. 626), que seguramente resintió de la influencia de la «teología insular» de José Lezama Lima, inseparable amigo de Zambrano durante y después de su estancia en Cuba. En este texto, las islas parecen ser ante todo promesas de paz e hijas de un ensueño:

Una isla es para la imaginación de siempre una promesa. Una promesa que se cumple y que es como un premio de una larga fatiga. Los Continentes parecen haber desempeñado el papel de ser la tierra del trabajo, la morada habitual del hombre tras de su condenación. Las islas, en cambio, aparecen como aquello que responde al ensueño que ha mantenido en pie un esfuerzo duro y prolongado; como la compensación esperada; compensación

⁴Ib.

verdadera, más allá de la justicia, donde la gracia juega su papel. Las islas son el regalo hecho al mundo en días de paz para su gozo. (Zambrano, 2016a, p. 33).

Pero, nos advierte Zambrano, son también el residuo de algo, «el rastro de un mundo mejor, de una pérdida inocencia», el testimonio de una forma más pura, más verdadera de vida humana, la «huella de un mundo mejor» (2016a, p. 34). La filósofa nos advierte de que aquello que los seres humanos suelen entender por «mundo mejor» es, en realidad, el resultado de una selección que operan guiados por la nostalgia, porque el ser humano «es la criatura que se define por sus nostalgias más que por sus tesoros, por lo que echa de menos tanto o más que por lo que tiene» (2016a, p. 35). La nostalgia es un sentimiento poderoso que no consiste en sentir la ausencia de lo perdido, sino más bien la presencia de esta misma ausencia. Los españoles exiliados no vivían en la nada, sino en un estado pendular entre nostalgia y esperanza:

El español no vive en la nada, siempre tiene algo, pues tiene la melancolía, tiene la ausencia, tiene lo que le falta, que es lo que se ha ido o lo que nunca llegó a tener. Su apego al mundo que ve y siente, que toca y gusta, es tan grande, que no se queda jamás en la nada. Sus manos están rebosantes, como lo están las de todo enamorado. Y así, de la misma melancolía nace como su hermana gemela, la esperanza, que es su prolongación en sentido contrario; las dos son formas de tener, no teniendo. Y no es sino que la vida está abierta recogiendo lo inmediato, sí, pero sin afirmar que eso sea lo único que haya, sin encerrarse en sus límites. Melancolía y esperanza, son la manera en que la vida penetra más allá de lo que tiene delante de sí. (Zambrano, 2016a, pp. 215-216).

Precisamente por eso, las islas se convierten, a menudo, en un símbolo de evasión, porque son para la mente humana lugares en los que nos refugiamos en los momentos de angustia y asfixia. Este ha sido el papel que han jugado en la historia y en la imaginación, desde Colón hasta el Romanticismo; sin embargo, Zambrano no abandona su compromiso político y se pregunta qué papel estaban jugando las islas en la primera década del exilio republicano español: «Hoy, ¿qué vemos los europeos, y concretamente los españoles, ante esa promesa que sugieren las islas, estas islas, esta isla de Puerto Rico? La nostalgia que ante ella se dispara, ¿de qué es? Toda nostalgia cuando se dirige hacia algo se transforma en esperanza. ¿Qué nos hace esperar?» (2016a, p. 36).

La nostalgia de los europeos es total, comenta Zambrano. Y como toda nostalgia total, termina

América será para Zambrano un lugar capaz de evocar nostalgia y esperanza al mismo tiempo: lugar de la obligada dispersión, pero también un lugar esperanzador

por fijarse en detalles: un perfume, una palabra, un sabor, una cierta luz a la caída de la tarde, una canción a medio recordar. Detalles, trocitos de una vida imposible por ahora, porque ha cambiado algo sustancial en la vida de españoles y europeos.

Nos han quitado una forma de vida, un repertorio de cosas y de maneras, un «estilo», es decir: un sistema de atenciones y de desdenes, una unidad de razón y sensibilidad; una medida consistente y flexible.

Porque nada, ni lo más sensorial, cuando responde a un estilo, a una forma de vida, anda suelto, ni podrá existir sin profundas conexiones. La canción es sedimento de una tradición musical arraigada, y el farol de gas concreta a la par un saber científico, una técnica y unas ciertas preferencias por determinadas formas. Y así todo. Y todo ha vivido abrigado por principios protectores y rectores. Hay que recordar que los principios son lo que edifica, lo capaz de levantar y mantener en pie y a la par cubrimos; lo más hondo e invisible y lo más alto y luminoso.

Y estos principios que han regido la vida europea los podemos concretar ahora en unas palabras: Democracia y Libertad. (2016a, p. 37).

Las islas recordaban a españoles y europeos la pérdida de la democracia y de la libertad; la pérdida de toda posibilidad de vivir en un mundo habitable, como personas y no solo como individuos.

Sin embargo, la isla de Puerto Rico fue, también, para Zambrano una importante fuente de inspiración para reflexionar sobre la raíz española de América y los fracasos del Imperio español. Desde la «islita» nuestra pensadora vuelca su mirada hacia lo español y afirma que cualquier español que llegue a América «comienza a sentir un dolor peculiar» (2016a, p. 43), un hondo remordimiento. Hablando del fracaso del Imperio español, comenta Zambrano: «Tal vez, la virtud propia de lo español no sea producir imperios ni Estados, ni estructuras de poder alguno. Que su genio estribe en alguna otra cosa. Y así, mientras el Estado –el imperial y el otro– se encuentran deshechos, esté más llena de vigor que nunca, más en trance de

crecimiento que jamás, lo que no llegó a organizarse de ninguna manera bajo ninguna forma estatal» (2016a, p. 48).

Las palabras que hasta ahora hemos recordado chocarán fuertemente, por un lado, con la desilusión de la vida en el exilio durante los años cuarenta, al darse cuenta de que el Nuevo Mundo era otro mundo en el que resultaba imposible vivir como españoles; por otro, con la angustia de saber a Europa víctima de los fascismos y agonizante.

II. Europa

El estallido de la Segunda Guerra Mundial y las noticias de la ocupación nazi de Francia influirán hondamente en el sentir zambrano. «La radio dio la noticia al mediodía, en las escuetas frases de los partes militares, en aquel lenguaje lacónico que no había tenido tiempo de olvidar», recuerda en *Delirio y destino* (2014b, p. 1055). Hubiera querido esconderse, comenta, huir del dolor que le provocaba imaginar a su madre en peligro, sola y despavorida, en un Viejo Continente lacerado por la violencia. Ya no había remedio, la suerte de su madre parecía tener eco en la suerte de la misma Europa.

Y la madre era también Europa; otra madre despedazada; una madre que se había vuelto loca. ¡Oh, Medea! Medea matando a sus hijos, a sus hermanos, a sí misma, Medea en un delirio de crimen que era el peor de los suicidios. La Madre loca. ¿Por qué? ¿Por qué enloquece la madre? O no es la madre, es... ¿quién? El extranjero, el enemigo, «el Otro» a quien se entregó sin poder acabar de entregarse.

¿De dónde la guerra civil, de qué crimen espantoso nace? ¿De qué locura? ¿Es la locura de la madre que enloquece a los hijos? ¿Es el crimen de los hijos que enloquece a la madre? Ella sabía de guerras civiles algo; no se había extinguido la suya, no, ¡todavía! Y ahora Europa, siguiendo el mismo camino, la misma fatalidad, le despertaba en el pecho la pregunta: ¿de dónde la guerra civil? ¿Será la última? Quizá la última, la inevitable o inevitada simplemente, para llegar a la unidad. Si todos los europeos pudieran ver a Europa desde lejos, desde este continente que nació de ella, de sus sueños, desde esta hija perpleja y angustiada, obligada a hacerse madre de su propia madre también, si ellos pudieran ver a Europa desde este «lejos» que no es un «fuera» sino una dimensión en el interior de la historia. [...]

Y empezó a sentir lo que es una agonía. La agonía de su madre, de la única, ¡quizá en aquellos mismos momentos! ¡Quizá mi madre agoniza ahora! No lo podía desechar. Y la agonía de Europa, su madre en la historia, de Europa, su patria irrenunciable. (2014b, p. 1055).

No es baladí que Zambrano publique en 1945 un libro titulado *La agonía de Europa*, que recoge textos escritos entre 1940 y 1944. Si, como veremos más adelante, en los primeros años del exilio, la indagación de Zambrano se había dirigido al análisis del hondo sentir español, a mediados de los años cuarenta esta misma indagación se dirige hacia Europa: *La agonía de Europa* «arranca con una larga reflexión sobre la crisis de la cultura occidental, buscando sus raíces en el Viejo Continente y en la violencia congénita de su historia», subraya María Luisa Maillard (2016, p. 317). La investigadora hace hincapié en el elemento más novedoso del planteamiento de Zambrano, que no busca comprender al ser humano a través de la historia, sino comprender la historia a través del ser humano, de su experiencia, de sus sentimientos: la confianza, el rencor, el resentimiento, la esperanza, el culto al éxito. Europa, comenta Zambrano, «tuvo rostro, forma y figura. ¿Por qué, entonces, esta desbandada de leales, por qué este triunfo del sordo rencor, del descarnado arribismo que pretende dejarla atrás como a “una etapa superada” ya?» (2016b, p. 334). Como exiliada, comenta lúcidamente: «Parece que todo lo que triunfa humanamente engendre su sombra. Hasta ahora, no parece haberse cumplido el anhelo de una historia sin vencido, de una victoria que consista íntegramente en convencer. Y el vencido, condenado a no desarrollarse, se convierte en pábulo de resentimiento. Ni aun la resplandeciente figura del amor ha dejado de proyectar siempre la opaca sombra de la envidia» (2016b, p. 334).

Sin embargo, ni el resentimiento ni el culto al éxito pueden ser considerados los únicos responsables de la crisis europea. El origen de la violencia reside en su propia historia, concluye Zambrano, por haber adorado al Dios cristiano, pero olvidando que, además de ser Dios creador, es también misericordioso: «Al adorar a este Dios de la creación y de la misericordia, se subraya lo primero. De las dos actividades de la divinidad, la primera parecería atraer más que la segunda», evidencia la filósofa (2016b, p. 351). No es baladí que el primer viaje a Italia de la filósofa, pocos años después, fuera motivado precisamente por el deseo de estudiar el cristianismo, sus raíces y no la versión europea más actual del mismo. En *La agonía de Europa* manifiesta toda su preocupación al respecto, así como la necesidad de un análisis profundo de la cuestión.

Y así podemos hoy preguntarnos: lo realizado por Europa en su religión: ¿ha sido el cristianismo? Y la verdad es que basta sentirse cristiano en un grado mínimo para presentir y vislumbrar que no, que lo realizado por Europa no ha sido el cristianismo, sino, a lo más, su versión del cristianismo, la versión europea del cristianismo. ¿Es posible otra, que sea europea [...]? (2016b, p. 361).

Pese a que Cuba ofrecía posibilidades de vida y trabajo para los refugiados, ya desde finales de la Segunda Guerra Mundial, el deseo de María Zambrano de volver a Europa para juntarse con su hermana y su madre se convierte casi en una obsesión. Alfonso Rodríguez Aldave nos ofrece uno de los testimonios más significativos al respecto en una carta que envía a Araceli Zambrano, hermana de María: «Actualmente [María] se siente muy agotada, aburrida de estos países y ansiosa de reunirse con Vds. Desde la liberación de París este ha sido su deseo más ferviente, y desde el final de la guerra, ya no es un deseo, sino una obsesión» (Trapanese, 2018, p. 25).

Zambrano desanimará en repetidas ocasiones a Araceli y a su anciana madre, quienes habían manifestado el deseo de alcanzarla en América, y confiesa padecer «el desengaño de América. Quizá parte de la culpa sea mía, nuestra, es posible...» (Trapanese, 2018, p. 25). Y añade: «¿Cómo explicar lo que es América? Si tuviese que elegir una palabra sería esta: desolación. Aparte de todo nuestro problema, me gustaría que lo supieran las gentes de ahí que aún sueñan con el "Paraíso Perdido" americano [...] pues es muy de europeos inteligentes esperar todo del Nuevo Mundo que no es mundo todavía y que no es nuevo» (Trapanese, 2018, p. 26). En una carta publicada en *El exilio como patria* por Juan Fernando Ortega Muñoz, vuelve sobre el tema, pero esta vez para confesar su irremediable inadaptabilidad.

Mi vocación, mi educación, la infinita exigencia intelectual y moral que papá en un modo y mamá en otro, ejercieron sobre mí, todo, todo, lo que he comido, lo que he visto en nuestra España, todo, hasta los antepasados con su fuerza han hecho de mí un ser que no se adapta, que no puede adaptarse a lo que en América hay que ser... Mucho me temo que sea así en todo el mundo. La verdad, toda la verdad es esta que yo creí no tendría que decíroslo porque el decirla es cruel y más dramático que vivirla a diario: para mí no hay sitio en ninguna parte. (Zambrano, 2014c, p. 17).

El empeoramiento de las condiciones de salud de la madre en 1946 es el factor decisivo del primer regreso de Zambrano a Europa, vía Nueva York y a través de la ayuda de su amiga Josefina Tarafa. Llegará a París demasiado tarde, y encuentra a su hermana ya sola y padeciendo el recuerdo de la experiencia del acoso de la Gestapo, de la captura de su pareja, Manuel Muñoz Martínez, y de la muerte de la madre. Nos traslada los recuerdos de su llegada a la capital francesa en *Delirio y destino*:

Pasaban ya sobre Irlanda; no descendieron. Y así, cuando vino a darse cuenta, ya estaban sobre París. En París, una sombra alta, inmensa, se puso a su

derecha; luego giró hasta quedar de frente en el mismo avión. Vio de lejos a su hermana; también ella tenía una amiga al lado, que ella conocía. Mas, a pesar de que le rodeaba los hombros con un brazo, ella vio que una capa de aire la aislaba de su amiga y de todo, que estaba sola, sola... Sí; era cierto. La madre no había podido diferir más su agonía; ellas dos hacían una sola alma en pena. (2014b, p. 1059).

Se trató de un regreso muy diferente de aquel que la filósofa iba planeando para revitalizarse en lo físico y en lo intelectual. A partir de su primera vuelta a Europa, los discursos de Zambrano cambian, y si por un lado Europa le parecía de nuevo visible, herida pero no muerta, por el otro la imagen de París había cambiado de forma irreversible. La ciudad se había convertido en una ciudad gris, fiel reflejo del dolor vivido por Araceli.

No sorprende entonces que Zambrano decidiera volver a América con su hermana. Esta vez, ya no movida por la necesidad de huir de la guerra ni tampoco guiada por sueños utópicos e ingenuas proyecciones, sino por la conciencia de estar situada existencial e intelectualmente entre dos continentes: «Así que estoy entre dos mundos o entre dos Continentes; no soy la única y creo que se trata de una situación de privilegio desde el punto de vista moral e intelectual», escribirá a Josefina Tarafa desde París en 1951 (Trapanese, 2018, p. 23).

Sin embargo, la llamada de Europa fue demasiado fuerte y María y Araceli Zambrano decidirán dejar definitivamente la amada isla de Cuba en 1953, camino a Italia. Europa era de nuevo visible, pero el futuro de España estaba aún por decidirse.

La historia misma se adelgazaba, perdiendo peso y textura, y se le revelaba de pronto vivida, sentida en vivencias para ella inéditas, la historia lejana de sus orígenes, de allí donde ella venía en cadena de generaciones, su historia ancestral... Sus múltiples patrias. Y así fue descubriendo el Mediterráneo, pues todas sus patrias estaban en él o se asomaban a él como su patio central de donde habían recibido luz y fuego. España estaba cerca. ¡Era tan moderna! Roma, ante la cual se sentía siempre avasallada desde cualquier patria que la mirase y desde todas rescatada [...]. (Zambrano, 2014b, p. 1102).

III. España y su tradición

Merece la pena recordar que durante el primer año de exilio Zambrano había publicado dos de sus textos más importantes, *Filosofía y poesía* y *Pensamiento y poesía en la vida española*. Este último, en particular, es el testimonio de la búsqueda de Zambrano de la estructura de la vida íntima de España, de aquellos lugares privilegiados donde se muestra el resorte íntimo del pueblo español. En otras

palabras, de aquella unidad o comunidad de sentir y pensamiento que la guerra civil española parecía haber olvidado, roto, fragmentado y escindido. O también, las razones del fracaso. Zambrano ya no se interroga, como en los textos escritos durante la guerra civil, sobre el papel de los intelectuales, sino que dirige su mirada hacia una indagación más íntima de la cultura española y de las raíces profundas de la crisis de la razón sistemática. «He de confesar que –escribe en el “Propósito”– hasta julio de 1936, en que España se lanza a la hoguera en que todavía arde con fuego recóndito, no me había hecho cuestión de la trayectoria del pensamiento de España» (2015b, p. 557). Nuestra pensadora confiesa que antes del estallido de la guerra civil se encontraba completamente absorbida por problemas universales y que rehuía hasta cierto punto el análisis de las peculiaridades del pensamiento español, sobre el cual circulaban tópicos que no habían conseguido explicar la función real que ese pensamiento había tenido en la vida del país.

Pero –seguía– la tremenda tragedia española ha puesto al aire, ha descubierto las entrañas mismas de la vida. Esto, por una parte, y, por otra, que en los trances decisivos, el amor surge absorbente, intransigente. Y así, eso que se llama patria, y que antes los españoles, al menos, no nos atrevíamos a nombrar, ha cobrado en su agonía todo su terrible, tiránico, poder. Imposible liberarse de su imperio; imposible, porque tampoco queremos librarnos, sino entregarnos, como todo amor ansía, más y más. Y la mente va allí donde el amor la lleva [...].

A veces un temor me asalta: ¿es que se irá a convertir España para los españoles en tema de «hispanismo»? ¿Es que el afán de conocerla se originará de que no la hemos sabido hacer? Todo es posible, pero mi actitud no es esa; muy al contrario, si siento tiránicamente la necesidad de esclarecimiento de la realidad española, es porque creo que continuará existiendo íntegramente en espera de alcanzar, al fin, la forma que le sea adecuada; porque espero que España puede ser, es ya, un germen, aunque en el peor de los casos, este germen no fructifique dentro de sí mismo. Porque, al fin, la dispersión puede ser la manera como se entregue al mundo la esencia de lo español. (Zambrano, 2015b, pp. 557-558).

El desgarramiento producido por el exilio había puesto de manifiesto la necesidad de comunicar con un ayer del que los españoles habían quedado aislados e ignorantes. El libro de Zambrano era una llamada a la necesidad de conciencia, memoria y esperanza para dar continuidad a una tradición que había salido perdedora de la guerra civil, pero que necesitaba ser conservada y guardada. «Confiemos, sí –terminaba Zambrano– en que mientras exista poesía, existirá España» (2015b, p. 656).

El desgarramiento producido por el exilio había puesto de manifiesto la necesidad de comunicar con un ayer del que los españoles habían quedado aislados e ignorantes

A partir de los años cincuenta las reflexiones zambranianas se dirigen hacia el presente y el futuro de las nacientes democracias; hacia una España cercana geográficamente, pero aún víctima de la dictadura. Los años sesenta fueron, desde este punto de vista, años centrales para que nuestra pensadora volviera a dirigir su mirada sobre España: ya no buscando las categorías de la vida española en el realismo, estoicismo, en la mística y en la poesía –como había hecho en su libro de 1939–, sino la España cuya verdad había que reconstruir incluyendo los sueños y las esperanzas fracasadas, los mitos, la pintura y a personajes literarios. A distancia de poco tiempo, Zambrano publicará dos textos clave, a mi parecer, para entender este renacido interés por España: *La España de Galdós* (1960) y *España, sueño y verdad* (1965).

El interés de Zambrano por el autor canario es precoz y desde su juventud empieza a admirar los *Episodios nacionales* y a personajes como Nina y Tristana. «El caso es que leía a Galdós por primera vez –recuerda en *Delirio y destino*–; y se dio cuenta de que leía a España por dentro» (2014b, p. 894). España y su pueblo, subraya Zambrano, tenían «el hambre y la esperanza contenidas»: el hambre «del no tener o del abstenerse una vez que se tiene» (2014b, p. 895), como si fuera imposible concebir una vida sin hambre. Pero habían tenido que contener no solo sus necesidades primarias, sino también sus esperanzas.

Nuestra pensadora no se limitará a ser una fiel lectora de Galdós, sino que dedicará también numerosos textos a sus novelas y personajes femeninos: desde el temprano artículo «Misericordia» de 1938 hasta *La España de Galdós*, el primer libro de Zambrano publicado por una editorial española.

La lectura de la novela *Misericordia*, lejos de ser un mero comentario de texto, se configura como una meditación sobre la condición humana (Mora, 2020) y el peligro de que «la historia se le convierta en novela a todo un pueblo, a todo un mundo de personajes que aparecen vagando en una atmósfera, en un ámbito donde ya no es posible otra cosa» (Zambrano, 2011a, p. 533).

Misericordia es el centro del análisis zambrano, porque en ella aparece la condición de autor de Galdós:

Acoge y rescata criaturas –nos referimos, ante todo, a las novelescas– sacándolas de las aguas amenazadoras donde se hunden las criaturas por nadie miradas; dándoles un nombre, y hasta un «ser», al poner en claro –en limpio– su historia.

Y así entre estas anónimas criaturas, salen algunas que trascienden la historia; esa historia que a todos envuelve: la de España, presentando así el suceso de salvarse en ella. Mas, claro está, que no solo en España la humana criatura necesita ser salvada de la historia, que ello es exigencia de la persona en cualquier historia que se encuentre envuelta. Salvarse, sí, trascenderla, lo que no quiere decir desconocerla, ni negarla, ni abandonarla, que la completa salvación sería salvarse, salvándola. (Zambrano, 2011a, p. 519).

Existe, desde este punto de vista, un importante elemento de continuidad entre Cervantes y Galdós, raras veces tomado en cuenta según Zambrano. Los dos ofrecen dos mundos de novela en los que los españoles han podido mirarse, pero quedando atrapados en ellos: por un lado, el mundo del fracasado ensueño de don Quijote; por otro, el misericordioso mundo de Nina, la protagonista de *Misericordia*, rodeada por la novelaría de los otros personajes, que consigue reducir, pero no trascender del todo. Benigna es el único personaje no novelesco y menos aún novelero de la historia. Reflexiona al respecto nuestra filósofa:

Todos los personajes de Galdós, y en forma más pura y transparente los de *Misericordia*, se debaten no pudiendo vencer su suerte. Su suerte, ¿cuál? ¿No será esta de pertenecer a un mundo en que la historia se ha convertido en novela? Como si ella, España, hubiera corrido la suerte de don Quijote y la historia se le hubiese convertido en novela. El novelesco mundo de Galdós es consecuencia de que don Quijote no haya podido ser otra cosa en el mundo –en la historia– que personaje de novela. Que el modo de hacerse historiable ese ser, esa verdad –esa inocente pretensión–, no haya podido ser de otro que el novelesco. (2011a, p. 533).

La atención prestada por Zambrano a las novelas cervantina y galdosiana le permite advertir que nadie, sobre todo un pueblo, debería quedarse en personaje de novela. Tal vez la clave para desnovelarse, para liberarse de siglos de novelaría, se encuentre en la misericordia, la de Nina. Aquella misericordia olvidada por Europa –olvido denunciado por Zambrano en *La agonía de Europa*– que la novela galdosiana supo nombrar y guardar.

El gran mérito de Galdós, a través de Nina, consiste en habernos señalado la posibilidad de un trato misericordioso con la realidad: tratar la realidad como a una igual, sin violentarla, respetándola. Como ha subrayado José Luis Mora, Zambrano y Galdós «compartieron el afán por descubrir las verdades de la historia, de las historias, y el esfuerzo por conseguir que esas verdades llegaran a tiempo, antes de que la propia historia las inutilizara» (2020, p. 20).

Las reflexiones sobre España de Zambrano llegan a su momento más alto, desde nuestro punto de vista, en *España, sueño y verdad*. Ya en la advertencia de 1959 que precede al índice de «Camino de España» –uno de los proyectos previos a la publicación del libro–, la filósofa escribe que los ensayos que iban a formar parte del volumen tenían en común el tratar de temas españoles. Sin embargo, añadía:

Podría presentarse como el segundo volumen del primer libro del autor publicado en México justamente, en 1939: *Pensamiento y poesía en la vida española*. Ha estado a punto de ser así, mas algo me ha retenido de hacerlo. Pues estos ensayos no tienen solo la unidad del tema español, a través o más bien, en cada uno de estos ensayos aparecen no ya el pensamiento y la poesía, sino el sueño –sueño de ser y existir sea histórica o individualmente– y la conciencia. A veces casi me ha acometido un cierto temor de que España aparezca casi como un personaje, o como un «ente». Y de aquello que pudiera desprenderse la creencia o el sentir el peligro, en suma, de que aparezca España como «pueblo elegido» o como el País protagonista entre todos de la tragedia de ser hombre. (Zambrano, 2011b, p. 681).

Nada más lejos, en las intenciones de Zambrano, de querer hacer de España un personaje, un ente, o reducirla a esencias: cada pueblo y cada cultura son posibles caminos del ser humano sobre la tierra. La filósofa no pretende trazar en este libro el camino de España, sino más bien un camino hacia ella: pasos hacia la verdad de España que se quedó entre sueño y vigilia, sin conseguir incorporarse a la historia. Como reconocerá ella misma en el «Prólogo» a la primera edición de 1965, la novedad del libro consiste en presentar no solo autores y obras, sino mitos conocidos –como don Quijote, el Cid y don Juan– y también personajes de la vida misma nunca acuñados por el pensamiento discursivo, como el idiota; sin embargo, la atención de Zambrano se dirige también hacia lugares de la palabra, como la ciudad de Segovia.

En relación con la urgencia de ofrecer una imagen histórica a España, Zambrano escribía a su amiga Elena Croce en 1959:

Y ya sabemos que la vida humana es histórica siempre, que siempre engendra historia, pero... que sea

otra, otra historia, forma de historia, más modesta y más verdaderamente audaz, una historia en lo posible sin máscara. Y si Italia y España no lo intentan, dime, ¿quién?; si en ellas no se abre paso, ¿dónde? Somos lo bastante antiguos para poder ser nuevos de verdad. Tenemos la suficiente historia para poder irnos liberando de sus excesos, para comenzar a vivir, a ir viviendo. (Croce/Zambrano, 2020, p. 49).

Precisamente para dar voz a esta otra historia Zambrano publica *España, sueño y verdad*, cuyas raíces es posible encontrar ya a principios de los años cincuenta en libros proyectados sobre Ortega y Gasset, sobre la figura de la Esfinge y sobre Felipe II.

Las reflexiones zambranianas parecen un evidente intento de contestar a la España del poder, que había ofrecido una imagen de la historia de la nación hecha por los vencedores de la guerra civil. La filósofa nos recuerda que la patria se construye también con los sueños y esperanzas, no solo por la apropiación geográfica de tierras o el establecimiento de confines políticos. Reseñando la *América mágica* de Germán Arciniegas⁵, comentaba:

El hombre es un animal de horizonte: lo descubre, lo agranda y hasta lo sufre, por ese su insoslayable quehacer que es historia o se hace historia. Todo, hasta sus sueños, se hace historia.

Y lo que es propiamente historia: la construcción de una patria, en grado eminente, viene de un sueño y de algo más. Ninguna patria lo llega a ser si solo ha sido concebida como la edificación de un Estado, de un orden: como la apropiación de una geografía por una raza o pueblo, por unos pobladores nacidos o llegados; si no nace de un ensueño y de una esperanza: de una de esas esperanzas mezcladas siempre de nostalgia, que son los aspectos o manifestaciones de lo esencial humano; de ese planear del hombre sobre su ser encontrado; de ese su ensoñarse y aun inventarse a sí mismo y al mundo, ensueño que puede ser delirio y del que luego ha de tener conciencia. Una conciencia que no lo disuelva, que lo haga germinar en realidad, en sustancia de hombría y en orden de mundo, orbe, órbita donde habitar. Pues diríamos que el gran hacer y padecer del hombre es hacerse una patria, desde que la perdiera. (Zambrano, 1961, p. 85).

La patria se crea históricamente no solo con las hazañas o con las pasiones y los sentimientos que las han engendrado y sustentado, sino llevando a la conciencia las esperanzas, los sueños y los ensueños que han quedado fuera de los cuentos oficiales, porque de la historia que nos afecta personalmente a veces pasamos por alto algunos episodios. La literatura y

⁵ El colombiano Germán Arciniegas (Bogotá, 1900-1999) fue ensayista, periodista, diplomático, ministro y varias veces embajador de Colombia en Roma.

la leyenda, precisamente porque no pretenden ser verdad, pueden «recoger algo de lo que la historia desdeña» (2011b, p. 708). La poesía –leyenda, mito, drama– es la única fuente capaz de restituirnos cosas sucedidas o soñadas, ofreciéndolas «entre la verdad y el sueño», más allá de la historia que suele acomodarse al esquema de la objetividad.

Su pensamiento fue un pensamiento mediador entre saberes, historias, fracasos y sueños, pero también entre España, Europa y América

España, sueño y verdad se configura, entonces, como un camino hacia España *entre* sueño y verdad. Escribía María Zambrano que conocer a alguien de veras significa saber qué espera y qué sueña; también conocer y reconocer a España significó para ella saber qué esperaba y soñaba. Su salvación dependía, en definitiva, del hacer revivir mitos, sueños y figuras al margen de la palabra, como el idiota, del atreverse a narrar una historia más íntima, huyendo de falsos universalismos. Resulta significativo que Zambrano mencione explícitamente esta necesidad en una reseña a un libro de Laurette Séjourné dedicado a Quetzalcóatl:

Pues que de una parte el hombre culto, por culto que sea no puede actualizar, revivir todo el pasado de la humanidad; ello, de lograrse, paradójicamente, lo deshumanizaría, lo colocaría en cierto modo por encima de la historia y más allá de ella, como habitante de otro planeta. Mas este «revivir» resulta necesario, ineludible para que el camino del hombre a través de la historia no se ciegue, que creyéndose el más avanzado, y aun culto, no recaiga en el esquematismo del alma y de la mente, en la orgullosa barbarie de la que no hemos dejado los occidentales de dar ejemplo.

Mas no se trata en verdad de tener presente toda la historia de igual manera, sino más bien, de recuperar todo lo que tenga un sentido para la particular historia de cada cultura. Pues que solo de este modo la pretensión de universalidad será valedera renunciando de laso a la ambición que tras la pretensión de universalidad se esconde y la ambición reducida dejará ver entonces las verdades fuentes de «sentido asimilable», por así decir. Ya que si el hombre no solo hace historia, sino que necesita conocerla, es porque necesita conocerse, identificarse, integrarse. (Zambrano, 1964, pp. 70-71).

La obra de Zambrano es un claro ejemplo de esa búsqueda incesante de fuentes de sentido asimilable, para que los españoles pudieran conocerse y reconocerse, integrándose en una sociedad capaz de escuchar no solo las demandas de la necesidad, sino también nuestras esperanzas. Su pensamiento fue un pensamiento mediador entre saberes, historias, fracasos y sueños, pero también entre España, Europa y América.

Fuentes y bibliografía

- Croce, E./Zambrano, M. (2020): *Hasta pronto, pues, y hasta siempre. Cartas 1955-1990*. Valencia: Pre-Textos.
- Maillard, M. L. (2016): «Presentación», en María Zambrano: *Obras completas*, II. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Martín Cabrero, F. J. (2020): «María Zambrano en la trinchera chilena de la guerra civil española (De un contexto de escritura y a propósito de la razón poética)», en *RiCognizioni. Rivista di Lingue, Letterature e Culture Moderne*, 14.
- Martín Cabrero, F. J. (2022): «Zambrano en Chile: artículos argentinos olvidados (Rescate y edición)», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (3), pp. 737-758.
- Mora, J. L. (2020): «Introducción», en María Zambrano: *La España de Galdós*. Madrid: Alianza.
- Sánchez Cuervo, A. (2015): «Presentación», en María Zambrano: *Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil*, en *Obras completas*, I (Libros, 1930-1939). Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Sánchez Vázquez, A. (1997): *Recuerdos y reflexiones del exilio*. Barcelona: Associació d'Idees/GEXEL.
- Soto García, P. (2005): «María Zambrano en Chile», en *República de las Letras*, 89, pp. 48-69.
- Trapanese, E. (2018): *Sueños, tiempos y destiempos. El exilio romano de María Zambrano*. Madrid: UAM Ediciones.
- Umbra, F. (1985): *Tatuaje: Sueño y verdad de María Zambrano*, <https://www.rtve.es/play/videos/programas-y-concursos-en-el-archivo-de-rtve/sueno-verdad-maria-zambrano/6133862/>
- Valender, J. (2010): «María Zambrano y su visión de América Latina. Lectura de cuatro ensayos», en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 58 (2), pp. 619-643, <https://doi.org/10.24201/nrfh.v58i2.991>
- Zambrano, M. (1961): «La "América mágica" de Germán Arciniegas», en *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, 54 (noviembre), pp. 85-88.
- Zambrano, M. (1964): «El camino de Quetzalcóatl», en *Cuadernos Americanos*, 2 (marzo-abril), pp. 69-77.
- Zambrano, M. (1996): *La Cuba secreta y otros ensayos*. Madrid: Endymion.
- Zambrano, M. (2004): *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela.
- Zambrano, M. (2011a): *La España de Galdós*, en *Obras completas*, III (Libros 1955-1973). Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Zambrano, M. (2011b): *España, sueño y verdad*, en *Obras completas*, III (Libros 1955-1973). Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Zambrano, M. (2014a): *La Cuba secreta*, en *Obras completas*, VI (Escritos autobiográficos, 1928-1990). Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Zambrano, M. (2014b): *Delirio y destino. Los veinte años de una española*, en *Obras completas*, VI (Escritos autobiográficos, 1928-1990). Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Zambrano, M. (2014c): *El exilio como patria*. Barcelona: Anthropos.
- Zambrano, M. (2015a): *Los intelectuales en el drama de España*, en *Obras completas*, I (Libros, 1930-1939). Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Zambrano, M. (2015b): *Pensamiento y poesía en la vida española*, en *Obras completas*, I (Libros, 1930-1939). Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Zambrano, M. (2016a): *Isla de Puerto Rico. Nostalgia y esperanza de un mundo mejor*, en *Obras completas*, II (Libros, 1940-1950). Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Zambrano, M. (2016b): *La agonía de Europa*, en *Obras completas*, II (Libros 1940-1950). Barcelona: Galaxia Gutenberg.

FERNANDO DE LOS RÍOS EN EL EXILIO: PENSAR EUROPA DESDE AMÉRICA

Fernando de los Ríos in Exile: Thinking Europe from America

Álvaro Garrido Desdentado
Universidad Autónoma de Madrid (España)

El presente artículo versa sobre el pensamiento político de Fernando de los Ríos durante el exilio. Nos centramos, pues, en sus escritos posteriores a 1939, pero sin olvidar que son deudores de sus vivencias de los años treinta, de sus viajes a Rusia y América y, por supuesto, de su obra anterior, en la que se sentaron las bases de su filosofía política. No obstante, sostenemos que la experiencia del exilio fue clave para forjar su pensamiento europeísta y democrático.

Palabras clave

Exilio, socialismo, totalitarismo, democracia liberal, federalismo europeo

This article is about the political thought of Fernando de los Ríos during his exile. We focus on his writings after 1939 but without forgetting that they are indebted to his experiences in the thirties, his trips to Russia and America and, of course, his previous work in which his political philosophy begins. However, we maintain that the experience of exile was key to forging his pro-European and democratic thought.

Keywords

Exile, socialism, totalitarianism, Liberal democracy, European federalism



Las reflexiones de Fernando de los Ríos sobre Europa y España se encuentran dispersas a lo largo de su obra en forma de artículos, ensayos y conferencias. No se aprecia un gran cambio entre sus escritos anteriores y posteriores al exilio. Por ello, aunque me voy a centrar en los publicados durante el exilio, aludiré también al resto de su obra. Una obra que, además, está ligada a su actividad como político. No se puede olvidar que ocupó puestos de responsabilidad tanto en la dirección del PSOE como en el Gobierno de España. Fue ministro de Justicia, de Educación y de Estado. Como ministro durante la República, además de participar en los grandes debates de la época, redactó proyectos de reforma agraria, preparó la Ley del Jurado, la reforma de la Ley de Enjuiciamiento y, como es sabido, impulsó la presencia de la mujer en la función pública. A modo de ejemplo, recordemos que nombró a Victoria Kent directora general de prisiones. Además, como ministro de Educación abrió más de diez mil escuelas y se volcó con las Misiones Pedagógicas, encargó a Lorca poner en marcha La Barraca y fundó la Universidad Internacional de Verano de Santander.

Como consecuencia de su actividad política y académica, realizó dos viajes que marcaron su pensamiento político. Uno es el viaje a Rusia, del que nos dejó testimonio en su célebre libro *Mi viaje a la Rusia soviética*. Es sobradamente conocida su entrevista con Lenin, en la que el dirigente socialista español le preguntó por las libertades políticas y el líder soviético contestó con el célebre «¿Libertad para qué?». «—¿Cómo y cuándo cree usted —interrogamos— que podrá pasarse del actual período de transición a un régimen de plena libertad para sindicatos, prensa e individuos? —Nosotros —respondió Lenin— nunca hemos hablado de libertad, sino de dictadura del proletariado [...]. Sí, sí, el problema para nosotros no es de libertad, pues respecto de esta siempre preguntamos: ¿Libertad para qué?» (Ríos, 1970, pp. 97-98). Desde las primeras páginas de este magnífico libro de viajes y de reflexión política, refleja su malestar hacia la incipiente Revolución rusa. Recordemos algunas de sus impresiones en las que se revela su raigambre liberal. Uno de los aspectos que resalta de sus primeros días en Rusia es que «no cabe tomar iniciativa sin incurrir en riesgo; esta sensación de impotencia llega a producirnos un inmenso cansancio nervioso y nos da la sensación, por vez primera, de la subversión profunda que en la organización de nuestra vida representa este régimen». La «iniciativa individual» parece haber quedado en suspenso y las necesidades económicas hacen que no se pueda ir ni a «un almacén de comestibles, si los que están abiertos no disponen de lo necesario para el que trabaja, y aun este ha menester de infinidad de

formalidades para recibir la ración que le corresponde...» (Ríos, 1970, p. 52). Más tarde, cuando describe al personal del hotel, denuncia las nuevas desigualdades: «Había muchachas de expresión humilde y triste que carecían asimismo de abrigo fuerte, de chanclos, de guantes recios. Los empleados, no del hotel, sino de la Internacional, no carecían de nada» (Ríos, 1970, p. 57).

Su socialismo humanista de impronta institucionista no puede admitir que la política se convierta en religión y que el Estado anule la individualidad. De los Ríos no dudó en calificar la incipiente Revolución rusa de Estado policíaco. Su obra magna, el *Sentido humanista del socialismo*, nace de la preocupación social, de la necesidad de reconducir el liberalismo hacia el socialismo, pero también de desligar el socialismo del modelo soviético. En una carta a Unamuno dejó testimonio del impacto que le produjo aquel viaje: «Ha ahondado en mí el amor frenético a la libertad referida a la conciencia: ¡qué cosas oí y vi! [...]. ¡Qué huella ha dejado en mí la visita a Rusia...!» (citado en Zapatero, 1999, p. 168).

Pero hay otro viaje sobre el que no escribió un libro, aunque está bien presente, de manera más o menos velada, en el resto de su obra. Me refiero al viaje a América o, mejor dicho, a sus viajes a América, porque, a diferencia de Rusia, adonde no quiso volver, las visitas a Estados Unidos y a Hispanoamérica son una constante en su vida. Realiza varias estancias en los años veinte, tanto en Nueva York como en La Habana y Puerto Rico. Más tarde será embajador en Washington durante la guerra civil (la transcripción de sus entrevistas con Roosevelt son de gran interés para el estudio de la obra de nuestro autor, pero también para cualquier interesado en la política del presidente estadounidense). Tras la derrota, exiliado en Nueva York, trabaja para The New School, universidad en la que propuso crear un Instituto de Estudios Iberoamericanos. Y desde allí, desde Nueva York, visita con frecuencia multitud de países de Hispanoamérica. En estos otros viajes a Estados Unidos y a Latinoamérica es en los que nos vamos a adentrar en las siguientes páginas.

El viaje a América de 1926: el redescubrimiento de España

La primera salida a Estados Unidos se remonta al año 1919, cuando De los Ríos acudió como consejero de una delegación del Partido Socialista al Congreso Internacional del Trabajo. Apenas duró un par de meses y, aunque le sirvió de primera toma de contacto con el país, no se puede comparar con otro que realizaría en 1926, que fue clave. Este año viajó para impartir unas conferencias en la Universidad de Harvard sobre la situación de la

filosofía española, sobre pluralismo y totalitarismo en la filosofía política y sobre la legislación española en el siglo XVI y su influencia sobre la legislación colonial. Contactó con Federico de Onís, que trabajaba en la Universidad de Columbia, y acabó dando conferencias en esta universidad, pero también en las de Austin y Los Ángeles. A esto hay que sumar que la embajada de Cuba en España le invitó a visitar el país y él, además, estaba interesado en conocer México, por lo que en este viaje recorrió gran parte de Estados Unidos y dos países de Iberoamérica (Zapatero, 1999, pp. 213-226).

Nueva York le entusiasmó desde el primer momento. La arquitectura de la ciudad la comparó con el «ritmo quebrado e inarmónico» de la música moderna (citado en Zapatero, 1999, p. 215), y años más tarde, ya a comienzos de la década de los cuarenta, llegó a afirmar que era «el símbolo de la tolerancia» (Ríos, 1997, p. 161). Conforme pasan los meses, su aprecio por América se acrecienta; pero, además, en cierto modo redescubre España y le impresiona la importancia de la cultura hispánica en América. En una carta a su esposa, afirma: «Sale uno asombrado de la falta de perspectiva que tenemos en España sobre lo que nuestra cultura es y significa en el mundo. Siempre te he dicho que para darse cuenta de lo que ha sido España y de lo que pesa en la historia es preciso venir a América; ahora con más motivo me afirmo en mi idea y creo en España» (citado por V. Zapatero, 1999, p. 220).

Desde septiembre de 1926 hasta febrero de 1927 estuvo cinco meses recorriendo Estados Unidos, México y Cuba. Regresó impactado por la importancia de la cultura española en América y convencido de que España tenía que mirar hacia el continente americano, en especial hacia Iberoamérica. Apenas un año más tarde, en 1928, regresa a Estados Unidos y, tras visitar a algunos amigos en Nueva York, sale rumbo a Cuba, después regresa a Nueva York y de allí sale de nuevo hacia Puerto Rico y México. Tras regresar a España, volverá en 1929 a Nueva York con Federico García Lorca. Da la sensación, pues, de que su viaje a América no termina nunca. Cuando regresa a España, ya está pensando en volver otra vez. Es innegable que desde su primer encuentro con América quedó entusiasmado tanto con Estados Unidos como con la América de habla española.

Las conferencias de la España del siglo XVI: dos tesis

Como he dicho antes, en 1926 viajó para impartir unas conferencias en Harvard. Sobre ellas voy a centrarme a continuación. En julio de 1927 se publicarán en las páginas del diario *El Sol* extensos fragmentos de la conferencia titulada *Religión*

y *Estado en la España del siglo XVI*. La reflexión sobre España y Europa es siempre apasionada, pero también rigurosa y profunda. Podríamos decir que defiende dos tesis.

La primera, que el fascismo es un movimiento político que hay que subsumir dentro de la historia absolutista europea. Es decir, que la idea de un Estado-Iglesia no es privativa del siglo XVI, sino que reaparece bajo otras máscaras a lo largo de la historia; el fascismo, de hecho, no sería más que su última manifestación. Ahora bien, habría grandes diferencias entre el fascismo italiano y la España del XVI, porque en esta última había una finalidad trascendente, espiritual. España se había erigido en la defensora de la fe y pretendía homogeneizar el Estado por esa finalidad religiosa. En cambio el fascismo no. El nuevo Estado-Iglesia ha vuelto por cuestiones económicas, nacionalistas o raciales. Para apoyar su tesis, cita como ejemplo las palabras de Gentile en una entrevista para el *New York Times* en la que el filósofo italiano habría afirmado: «El Estado fascista es un superestado, la idea fascista de jerarquía es, en parte, militar, pero principalmente eclesiástica...» (citado en Ríos, 2007, p. 75). El fascismo es un movimiento inédito en la historia ligado al contexto posterior a la Primera Guerra Mundial. Ahora bien, nuestro autor busca las raíces, los antecedentes de esa nueva concepción absoluta de la política. A lo largo de la conferencia desentraña las raíces del modelo de Estado fascista, contra el que va a proponer un nuevo humanismo. Veamos esa propuesta. Es decir, la segunda tesis, que no desarrolla pero sí deja apuntada.

De los Ríos sostiene que, frente a la escisión que nace en el siglo XVI entre civilización y espíritu, tradición y progreso, o individuo y comunidad, en España surgió una tradición al margen del poder, que en el siglo XX encarna la Institución Libre de Enseñanza, un liberalismo que consigue conciliar los opuestos que han sido motor de las guerras europeas. En la búsqueda, pues, por conciliar los valores que entraron en lucha antagónica en el siglo XVI, encuentra la posible vía de solución para un continente europeo que acababa de sufrir una guerra mundial y que estaba a punto de adentrarse en los convulsos años treinta. Probablemente es en su conferencia en México del año 1945, ya en el exilio, titulada *Sentido y significado de España*, donde desarrolla con más detalle sus reflexiones sobre España, o al menos donde sintetiza mejor todo su pensamiento sobre la historia y la cultura española. Convencido de que en el exilio se dan «mejores condiciones que nunca para hablar de España» (Ríos, 1997, p. 342), reflexiona sobre la España que tanto apreciaba y que se podría resumir en dos notas: la heterogeneidad y la heterodoxia.

En primer lugar, reivindica la España heterogénea, la de la Escuela de Traductores de Toledo.

Toledo del siglo XIII. Os confesaré que ese fue mi sueño como ministro de Educación. Lo dije y buenos porrazos me costó por parte de cierta prensa. Lo dije en Tetuán, al verme rodeado de moros, árabes, hebreos y cristianos. Dije: «Esta es la España que yo sueño, la España del siglo XIII». (Ríos, 1997, p. 349).

Hay en su visión de la historia de España una clara idealización de la Edad Media, época que simbolizaría la integración, la convivencia entre los distintos. Frente a ella, el siglo XVI como momento desintegrador. Probablemente, su análisis histórico se nubla por el presente desde el que escribe y reflexiona. En cualquier caso, lo cierto es que como ministro se propuso recuperar la cultura árabe y sefardí. Sobre la primera, basta recordar la creación de la Escuela de Estudios Árabes en Granada y Madrid. Y de la cultura sefardí me gustaría recordar una de sus intervenciones en las Cortes:

Nosotros consideramos un deber nuestro aprender a los israelitas hispánicos, a los sefarditas de Tánger, para realizar con ello una intensa labor de cultura hispánica; y bueno será, puesto que reiteradamente se me ha acusado –y se han empleado siempre en tono peyorativo esas palabras– de ser yo un defensor de los israelitas, subrayar ahora que, efectivamente, lo soy, como de todo pueblo perseguido. Y los israelitas sefarditas, en Tánger como en Bucarest, en Sofía como en Constantinopla, en Nueva York como donde quiera que se hallen, hacen lo que muchos españoles no hacen. Porque yo he visto a los españoles, en Nueva York, que a la tercera generación han perdido la lengua española como lengua materna, y en cambio, he visto allí, en Nueva York, la primera sinagoga que se levantó en América: la levantaron los sefarditas españoles y portugueses, y me invitaron a que oyera sus salmos en días memorables para ellos; salmos que todavía los cantan en la lengua española del siglo XV; y me llevaron a sus casas para que viera hasta qué punto se mantiene viva la emoción de lo hispánico en sus hogares. (Ríos, 2010, p. 125).

Por tanto, en primer lugar, desde un punto de vista historiográfico ensalza la obra de Alfonso X y rechaza la construcción del Estado moderno español, que habría provocado la expulsión de judíos y posteriormente de los moriscos al buscar la homogeneidad por la unidad de la fe.

En segundo lugar, reivindica la larga historia de los heterodoxos españoles. Benedetto Croce en su *Historia de Europa del siglo XIX* comenta lo extraño que resulta que precisamente en España apareciese el término «liberal» como contrapuesto a «servil», «el país que, más que cualquier otro de Europa, se había cerrado a la filosofía y a la cultura modernas; el país por antonomasia medieval y escolástico,

clerical y absolutista» (Croce, 2011, p. 9). Efectivamente, tal y como atestiguan los estudios de Vicente Llorens, el término «liberal», en su acepción política, surgió en España durante los debates constitucionales de 1811; en concreto, durante el debate sobre la libertad de imprenta (Llorens, 1967, pp. 45-46). Por tanto, no comienza a obtener difusión universal hasta que en Cádiz se empieza a usar para nombrar a los partidarios de construir un modelo político enraizado en revoluciones políticas (inglesa, americana y francesa) y en corrientes filosóficas previas. Ahora bien, aunque algunas de las raíces del liberalismo se remontan a la revolución inglesa y a las obras de John Locke, muchos de sus presupuestos básicos, por ejemplo el respeto al individuo y a su libertad de conciencia, son anteriores. Del mismo modo que habrá que esperar a autores posteriores, como Montesquieu, para que se introduzcan principios tan básicos del liberalismo como la división de poderes. En definitiva, el liberalismo es una tradición política que se ha ido forjando en el tiempo y que podríamos decir que ahonda sus raíces en las corrientes filosóficas que han buscado la primacía del individuo, su liberación o independencia frente a las coerciones exteriores y en las revueltas contra los poderes absolutos.

Regresando a lo apuntado por Benedetto Croce, podríamos añadir que en esa historia por la defensa de la libertad política, que posteriormente veremos encarnarse en el modelo liberal, España no puede quedar a un lado; ni siquiera si damos por válido el carácter oscurantista del país, pues este sería un motivo mayor para que surgiese una resistencia a los poderes absolutos. Autores como Cervantes, corrientes como la erasmista y todos los heterodoxos que estudió Menéndez Pelayo están muy alejados de esa España negra que nos recordaba Croce, y son los antecedentes en la defensa de la libertad que defenderá posteriormente el liberalismo político español. Esta es, en gran medida, la tesis de Fernando de los Ríos, que en la citada conferencia en México establece una clara línea de continuidad entre erasmismo, ilustración, liberalismo y finalmente la Institución Libre de Enseñanza. Para De los Ríos, la futura Constitución democrática que acabe con la dictadura franquista tendrá que estar enraizada en esta tradición española.

Cierto es que no desarrolla la relación entre erasmistas e ilustrados, pero la deja apuntada. Una relación que ha demostrado José María Ridaó en su libro *Contra la historia*, donde le dedica un capítulo entero (Ridaó, 2000, pp. 166-182). La conexión entre erasmistas e ilustrados se pone de manifiesto, por ejemplo, cuando comprobamos que tanto unos como otros se propusieron transferir la fe al ámbito de la intimidad para que la esfera pública se gobernase en una atmósfera de tolerancia. Sin

embargo, también están en sintonía en otras cuestiones políticas y sociales, como que el hombre es producto de sus obras y que para distinguir a las personas se debe tomar en cuenta sobre todo el mérito personal, y no únicamente su condición de cristiano viejo. Asimismo, coinciden en otras cuestiones, como su preocupación por la pobreza. Pero, sobre las conexiones, Ridaó resalta la importancia de la mirada del otro. Tanto Cervantes como Cádiz eligen a alguien ajeno a la cultura cristiana –Cide Hamete Benengeli o Gazel y Ben Beley– para que nos narre nuestra historia.

En esa línea de continuidad establecida entre erasmistas e ilustrados, De los Ríos se detiene en la «maravillosa figura de Jovellanos» (Ríos, 1997, p. 348); algo que no puede extrañar, porque precisamente el pensador ilustrado se situó en una posición compleja: contra el absolutismo del Antiguo Régimen, pero también contra el liberalismo revolucionario decimonónico. Probablemente, este sería el motivo por el que Fernando de los Ríos encontró en Jovellanos un referente, un antecedente de sus propias posiciones, que también fueron reformistas pero enfrentadas a las revoluciones de su tiempo. La continuidad de esa tradición heterodoxa se mantiene en el XIX con liberales como Larra y posteriormente con la Institución Libre de Enseñanza. Pero no está enfrentando dos Españas que viven en perpetua guerra y que en política representan la izquierda y la derecha, liberales y conservadores. En ese sentido es categórico, no cae en maniqueísmos y en la propia conferencia denuncia a los que desde la izquierda tampoco respetan la libertad de conciencia (Ríos, 1997, p. 348).

En resumen, podríamos decir que Fernando de los Ríos está contraponiendo la Institución Libre de Enseñanza (ILE) y la tradición heterodoxa española a las concepciones absolutistas de la política que, con el totalitarismo, vuelven a azotar Europa. Hay, por tanto, un patriotismo, el patriotismo crítico de la ILE, que en cierto modo recuerda al que proponía Orwell frente al nazismo en el *León y el unicornio*: frente al peligro del nacionalismo fascista, el patriotismo cívico que reivindica lo mejor de la cultura del país. Por otro lado, quisiera subrayar que nunca perdió su impronta liberal, pero en el exilio, tras el estallido del totalitarismo, quiso enfatizar más su compromiso con la democracia y la libertad, «cada día soy más liberal; cada día más demócrata», decía en Puerto Rico (citado en Zapatero, 1999, p. 454). En sus conferencias en el exilio insiste una y otra vez en ello. Su política siempre estuvo orientada en esa dirección, pero en el exilio, por la experiencia de la guerra civil, se acentúa aún más esa búsqueda de la convivencia entre españoles. En Puerto Rico, en un banquete de despedida, tras ser presentado por María Zambrano, pedirá:

«Dignidad y concordia, perdón y olvido entre los españoles» (citado en Zapatero, 1999, p. 455). No es de extrañar que María Zambrano en *Delirio y destino* comparase su imagen con la del marqués de Spínola de *Las lanzas* de Velázquez (Zambrano, 2014, p. 974).

En resumen, podríamos decir que Fernando de los Ríos está contraponiendo la Institución Libre de Enseñanza y la tradición heterodoxa española a las concepciones absolutistas de la política que, con el totalitarismo, vuelven a azotar Europa

Fernando de los Ríos, como su maestro Giner, otorga una gran importancia a la nación, pero compatibilizó su preocupación por España, y la reivindicación de una nación española asentada en la gran tradición de disidentes, con su preocupación por Europa.

Europa desde América: la descomposición política del mundo

Quizá uno de los escritos más interesantes de su pensamiento político sea *El sentido de la actual descomposición política del mundo* (Ríos, 1997, pp. 150-182). Este ensayo nace de las conferencias que impartió en La Habana en los años cuarenta. De los Ríos recorre la historia de Europa desde el Renacimiento hasta el estallido del totalitarismo y la Segunda Guerra Mundial. Para el autor, el optimismo racionalista que nació en el siglo XV no conoció límite hasta la Primera Guerra Mundial. Frente a ese optimismo, frente a la idea de que el progreso era ilimitado, como si de una venganza se tratara, surgió, tras la guerra, una reacción irracional en la que va a primar lo emocional, el culto al éxito o la adulación a la juventud. Pues bien, en ese momento histórico de desdén hacia la razón racionalista, que lo había prometido todo y tras la guerra se revelaba fracasada, nacen el fascismo y el nazismo y triunfa el bolchevismo en Rusia. Los tres representan tres mitos. El mito de la redención proletaria, el mito de la nación y el de la raza. Los tres son universalistas, en la medida en que no tienen límites geográficos y sus políticas implican necesariamente el traspaso de las barreras nacionales.

He aquí cómo la desilusión que sobreviene después de la guerra, por no haber triunfado el racionalismo en lo que había primado, llevado de su obsesiva fe en sí mismo, ha hecho caer a los hombres en una situación extraordinariamente extraña, no supieron salvarse como hombre individuo y ahora, desilusionados de su poder como hombre individuo, quieren salvarse como hombre ciudadano y otorgan al Estado la misión de redentor y le piden que les lleve al país utópico que en su imaginación acarician.

He aquí por qué esa fertilidad del mito, ese poder del mito como algo indefinido, algo que no ha menester de marcar los contornos de su premisa, porque el mito no se lo exige, sino que es pura y exclusivamente una descarga emocional. (Ríos, 1997, p. 172).

El bolchevismo habría realizado una interpretación voluntarista de la obra de Marx. Estaríamos ante un movimiento elitista, que entiende la libertad como un concepto burgués irrelevante y que, a través de una minoría, define la única verdad posible dentro de la comunidad con el objetivo de conseguir la igualdad económica. Para ello, la dictadura se extenderá tanto como sea necesario en el tiempo. Por su parte, el mito del fascismo sería la nación. El alma ya no se ofrece a una idea religiosa, sino al ídolo nación. Para el fascismo el Estado sería un absoluto en el que el individuo solo tiene un valor relativo. Asimismo, entiende que en la guerra se aprecia el máximo de tensión, de energía humana. Es un movimiento que cultiva las diferencias como si fueran abismos, que ensalza los opuestos. En definitiva, que entiende la política a la manera smithiana, como mero antagonismo. Por último, del nazismo señala que su mito es la raza y que su dogmática visión del mundo es mucho más grave que la del Estado del siglo XVI, pues se repite la homogeneidad de la sangre, pero con la ayuda de la técnica. Su preocupación por la expansión del nazismo fuera de Alemania se puso de manifiesto en un minucioso estudio, de 1940, sobre la «Infiltración nazi en Iberoamérica», donde estudia con detalle las dependencias económicas de varios países de América respecto a la Alemania nazi, las asociaciones y periódicos que se dedican a difundir el discurso alemán y a culpar a Estados Unidos de todos los males que acechan a América. Señala que «no se debe olvidar que el Estado nazi es un estado racial y que, por eso, no puede considerar las fronteras políticas de su soberanía como coincidentes con las geográficas» (Ríos, 1997, p. 97). También subraya que la propaganda nazi en Iberoamérica insiste en presentar a las democracias occidentales como países en decadencia y explotadores frente al nuevo mundo liberador que representa el nazismo. Para De los Ríos, los países de Iberoamérica tienen tres claras vulnerabilidades que les ponen en riesgo de

ser controlados por el nazismo. En primer lugar, la deriva autoritaria, pues en gran parte de estos países el ejército desempeñaba un papel clave y prácticamente en ninguno funcionaban de manera correcta las instituciones democráticas. El segundo factor de vulnerabilidad son los conflictos sociológicos y geográficos entre muchos de estos países (entre Perú y Chile, Colombia y Panamá, Colombia y Ecuador, Guatemala y México...). Puntos de fricción que estarían siendo aprovechados por las minorías nazis de estos países. Y en tercer lugar, la estructura agraria señorial y la explotación de la población indígena. En definitiva, naciones no bien cohesionadas que la propaganda nazi intentaba desestabilizar y «hacer imposible toda suerte de compromisos entre las fuerzas políticas» (Ríos, 1997, p. 102) para potenciar la polarización.

Como ya hiciera en sus conferencias sobre la España del siglo XVI, insiste en el componente eclesial de los movimientos totalitarios y en especial en el poder redentor del mito. En cierto modo, siguiendo la clasificación de estudios que sobre el totalitarismo realizó Simona Forti, podríamos decir que la visión del totalitarismo que nos ofrece nuestro autor forma parte de las corrientes que entienden que el sistema totalitario no solo es fruto de una crisis política o institucional y, por tanto, no se puede reducir al mero estudio de una serie de hechos, sino que «hay que ahondar en ellos para estudiar sus raíces» (Forti, 2008, p. 119). En consecuencia, su pensamiento se encuadra dentro de los que buscaron una «arqueología de la ideología totalitaria», pues ligan «el funcionamiento ideológico totalitario a una específica modalidad de comprensión de la realidad» (Forti, 2008, p. 120). En el caso de nuestro autor, el totalitarismo hunde sus raíces en la concepción mítica de la política, que, como dirá más tarde García Pelayo, divide a la sociedad en dos polos, imposibilita los matices propios de la democracia y reduce al adversario a un compendio de cualidades negativas (García, 1981, p. 33).

Ahora bien, nuestro filósofo somete a una dura crítica a la razón técnico-científica, que nos ha dado grandes resultados en el campo de la ciencia pero ha dejado en soledad al hombre, desligado de los lazos comunitarios. La reivindicación de la religiosidad erasmista está unida a su preocupación por el totalitarismo; en gran medida, la vuelta al hombre interior que pedía es también contrarréplica a la soledad del sujeto moderno que han aprovechado los movimientos de masas. Reflexión que nos recuerda aquello que decía Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* sobre la soledad: «Lo que prepara a los hombres para la dominación totalitaria en el mundo no totalitario es el hecho de que la soledad [...] se ha convertido en una experiencia cotidiana de crecientes masas de nuestro siglo» (Arendt, 2017, p. 639).

Busca en la historia del pensamiento occidental las raíces de pensamiento totalitario. Los culpables señalados, a mi entender de forma injusta, son en especial tres autores: Maquiavelo, por desligar política y moral; Hobbes, por tener una concepción deificada del Estado y mecánica de la política; y Hegel, para quien la moral se hace carne en el Estado. Contraponen la figura de este último a la de san Agustín, que entendía que la ciudad terrenal estaba siempre en pecado frente a la ciudad de Dios, que no puede ser construida en la tierra; es decir, que hacía imposible la realización de toda utopía. En *El sentido humanista del socialismo*, ya había denunciado que desde la Revolución francesa hasta la rusa la idea de redención total, «de premio final a la lucha», «arrastra y avasalla» la conciencia política de Occidente (Ríos, 1976, p. 184). El culto a la historia, el afán desmedido por hacerla es señalado con lucidez por nuestro autor antes de que estalle la Segunda Guerra Mundial. Más tarde, Koestler hará una reflexión similar cuando en *El cero y el infinito* afirme: «El Partido es la encarnación de la idea revolucionaria en la Historia. La Historia no tiene escrúpulos ni vacilaciones. Inerte e infalible, corre hacia su fin. [...] El que no cree en la Historia no debe estar en las filas del Partido» (Koestler, 2013, p. 69). Para De los Ríos, la concepción mesiánica, redentora, de la historia lo único que logra es inmovilizar a la sociedad. La utopía supone estancamiento, parálisis, pero la vida es corriente, permanente fluir, que en política se traduce por reformismo. El respeto a las instituciones liberales era clave para poder avanzar hacia un modelo de Estado social de raigambre liberal abierto a un pluralismo democrático que imposibilitaba todo culto a la unidad. Por contra, el carácter eclesial de los movimientos totalitarios lo que revelaba, sobre todo, era su voluntad de unidad, de anular la pluralidad democrática.

Siguiendo a nuestro autor, el pluralismo y los conflictos no pueden ser disueltos en ninguna unidad superior, son adherentes a la política. Ahora bien, esta casa mal tanto con el marxismo, por su visión economicista y mecánica de la historia, como con el capitalismo. De los Ríos no negaba que la lucha de clases existiese, que el conflicto fuese adherente a la política, pero enfatizaba el hecho de que debe saber conciliar el conflicto con el acuerdo: «Lucha y concierto son dos necesidades vitales, y por eso el orden jurídico, que es el modo de anudar cada día las voluntades discordes, es un orden en permanente fluir» (Ríos, 1976, p. 203).

Por lo que respecta al capitalismo, diferenciaba entre este y el liberalismo, corriente política heredera del humanismo renacentista. El capitalismo supone una ruptura con la tradición humanista, porque el hombre deja de ser el centro, lo que no quiere decir que el capitalismo no esté enra-

zado en valores propios del Renacimiento: «el espíritu de empresa, la sed de libertad, el valor que se concede al individuo, la utilización de la nueva ciencia...» (Ríos, 1976, p. 113). Ahora bien, el capitalismo viene a presentar la racionalización del hombre frente a su espiritualidad. El derecho de propiedad se convirtió en «dios de carne y sangre» al que quedan supeditados el resto de derechos. Lo que va a provocar tres escisiones. La primera, entre la propiedad y el trabajo. La segunda, entre el poder político y el económico; con el capitalismo va a primar este último, lo que no es sino un resultado de otra escisión más en el campo del derecho: la relación entre derecho y obligación. Esta tercera escisión es quizá la más antidemocrática, pues sin ella no hay posibilidad de una política pluralista: «La obligación –cito a Fernando de los Ríos– que es la faz social del derecho, aquella en que junto al “yo” surge el “tú”, el *alter ego*, la pluralidad de individuos y fines humanos» (Ríos, 1976, p. 132).

El camino de la democracia

En definitiva, a los extremismos, modelo capitalista manchesteriano, el comunista y los nazifascismos, les faltaría la visión del camino. Y es que «caminar por la vía de la justicia y hacia ella no puede, pues, estribar en cultivar la lucha, sino en no desdeñarla, pero teniendo el ánimo siempre propio al arbitraje» (Ríos, 1976, p. 205). El socialismo democrático de Fernando de los Ríos se revela así como una «idea positiva, afirmativa» y no en política antagonica o, por decirlo en palabras del autor, en «mera conciencia de oposición» (Ríos, 1976, p. 209). De hecho, como es sabido, para De los Ríos la única revolución pendiente que tenía España era la revolución del respeto. El socialismo que nos plantea estaría ligado, pues, al humanismo, al liberalismo y a la democracia, de ahí el rechazo a la revolución que en el pasado fue «objeto de arrobamientos cuando aún no se conocía en su intimidad el valor del maridaje representado por el liberalismo y la democracia...» (Ríos, 1976, p. 263). Liberalismo y democracia serían inquebrantables:

Democracia, si no se le añaden otras exigencias, no es bastante a dar satisfacción a la conciencia individual. Primero libertad, y con la libertad, democracia. Cuando la democracia queda suelta, la democracia puede muy bien, y nosotros lo sabemos por esos testimonios de nuestra propia historia, desembocar en el autoritarismo. (Ríos, 1997, p. 350).

La democracia sin más, es decir, sin liberalismo, no es garantía para el disidente, figura en torno a la cual podríamos decir que gira todo su pensamiento político. La democracia de Fernando de los Ríos es, en

cierto modo, la patria de los disidentes. El socialismo, por tanto, solo puede ser democrático y la democracia, a su vez, tiene que ser entendida no solo como una forma de gobierno, sino como una forma de vida. A este respecto, me gustaría traer a colación parte de una entrevista que se le realizó en plena guerra civil:

Nosotros los erasmistas de la República somos responsables de desarrollar el sentido humano de la democracia que es algo más, mucho más que una forma de gobierno. Es nada menos y nada más que un régimen de vida. Desde el monje compañero de Carlos V hasta la España moderna de don Francisco Giner de los Ríos, e incluso yendo a Miguel de Unamuno, todos nosotros, en el fondo, somos erasmistas que aspiramos a realizar el sentido cristiano de la vida, aunque fuera de dogmas y ritos, y tomando de la Contrarreforma el mensaje de que el Espíritu es más que la Razón y esta un pequeño islote del espíritu humano. (*La Vanguardia*, 30 de septiembre de 1938).

No se puede obviar que De los Ríos conoció a John Dewey en Estados Unidos en 1926, el autor de *La democracia como forma de vida*. Dewey afirmaba:

Las garantías meramente legales de las libertades civiles (de la libertad de creencias, de expresión y reunión) son un pobre aval si en la vida cotidiana la libertad de comunicación y el intercambio de ideas, hechos y experiencias se ven trabados por la sospecha mutua, el abuso, el miedo y el odio. Estas cosas destruyen la condición esencial del modo de vida democrático incluso más efectivamente que la coerción abierta, la cual –como lo prueba el ejemplo de los Estados totalitarios– es efectiva solamente cuando tiene éxito en alimentar el odio, la sospecha y la intolerancia en las mentes de los seres humanos individuales. (Dewey, 2017, p. 200).

Para ambos autores, la democracia desaparece cuando en la vida cotidiana la razón democrática deja paso a los valores negativos propios del totalitarismo. La erosión de las instituciones liberales no es sino una consecuencia posterior a la aparición de estos.

Hacia los Estados Unidos de Europa

En varios escritos de este período reflexiona sobre el concepto de soberanía nacional, y pide superarlo por considerarlo obsoleto para un mundo interconectado. El Romanticismo llenó el mundo de naciones, pero la dependencia económica las ha hecho interdependientes e inviables si no se unen. De los Ríos rememora la propuesta de Aristid Birand y lamenta que no se le escuchara. Asimismo, le parece inaceptable la idea de que pequeñas naciones, condicionadas por la historia y la geo-

Para ambos autores (De los Ríos y John Dewey), la democracia desaparece cuando en la vida cotidiana la razón democrática deja paso a los valores negativos propios del totalitarismo

grafía, tengan que ser sometidas por otras grandes potencias. Por eso plantea la siguiente disyuntiva: o se avanza en la descomposición política del mundo y los Estados quedan supeditados al poder de la tiranía nazi, o se construyen federaciones, como los Estados Unidos de Europa, para preservar la democracia liberal y superar el modelo internacional que se está configurando, modelo que no duda en denominar feudalismo internacional. De los Ríos participó, junto con otros intelectuales como Stephen Ladas y Kondenhove-Karlegi, en la elaboración de un borrador de Constitución de los Estados Unidos de Europa. Esta Constitución nace en el contexto de la Conferencia Paneuropea celebrada en Nueva York en 1944, y en ella se pide una política exterior común, un ejército propio, una política económica común y una declaración de derechos fundamentales que deben ser reconocidos a todos los europeos (Ríos, 1997, pp. 326-341).

Habría que recordar que son las fechas del manifiesto de Ventotene (1941), de Altiero Spinelli, y que pocos años después, recién finalizada la guerra mundial, cobrará impulso el proyecto federalista. Pensadores como Camus o Hanna Arendt van a insistir en la misma idea: que el mundo se revela cada vez más unido y necesita nuevas formas jurídicas y políticas supranacionales. El primero pidió tras la Segunda Guerra Mundial una «democracia internacional» (Camus, 1996, p. 718) frente a la utopía del Estado nación. Por su parte, Arendt, afirmaba rotunda: «La humanidad que para todas las generaciones anteriores no fue más que un concepto o un ideal, se ha convertido en algo que tiene una apremiante realidad» (Arendt, 2017, p. 90). De los Ríos comparte este diagnóstico y no solo subraya la necesidad de la creación de los Estados Unidos de Europa, sino que también pide la integración política hispanoamericana (Ríos, 1997, p. 108).

El final de una aurora

Fernando de los Ríos es un autor de la generación del 14, una generación que desde su juventud se

volcó en la transformación y regeneración de la vida española. Como ha dicho Jacobo Muñoz, la generación del 27 fue auroral, frente a la crepuscular del 98 (Muñoz, 2006, p. 32). Basta recordar lo que decía Stefan Zweig en sus memorias sobre la confianza que tenía la Europa anterior a la guerra en el futuro, en el progreso. La generación del 14 española confió también en la regeneración de España y en sus posibilidades para convertirse en un país moderno. Sin embargo, la Primera Guerra Mundial, el crack del 29 y sobre todo, en el caso español, la guerra civil van a darnos una imagen de fracaso ligada a esta generación. Los conceptos relacionados con el futuro, las utopías, esperanzas y confianzas en el progreso se ensangrentaron en los sistemas totalitarios que arrasaron Europa.

**Una filosofía que nos libera
de la tiranía del futuro,
del futuro como un ídolo,
de las utopías racionalistas,
pero que precisamente por ello
nos lo hace posible**

Como vengo diciendo, De los Ríos fue consciente de esta deriva, del paso del optimismo racionalista a la pesadilla de los sistemas totalitarios, pero gran parte de sus propuestas comenzaron justo en la otra mitad del siglo XX que no pudo vivir: la integración política europea o la creación del Estado social y democrático. Mucho le debemos a su generación y en particular a su obra, pero todavía queda mucho por hacer: una política internacional española hacia Iberoamérica, la construcción de una federación europea y la lucha contra los regímenes iliberales de cualquier signo son claros ejemplos de tareas aún pendientes, para las que su pensamiento nos será de gran ayuda. Su obra en gran medida cumple con esa filosofía que pidió una de sus mejores discípulas, María Zambra-

no (Zambrano, 2011, p. 294), una filosofía que nos libera de la tiranía del futuro, del futuro como un ídolo, de las utopías racionalistas, pero que precisamente por ello nos lo hace posible.

Fuentes y bibliografía

- Arendt, H. (2017): *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Camus, A. (1996): *Ni víctimas ni verdugos*, en *Obras*, II, José María Guelbenzu (ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Croce, Benedetto (2011): *Historia de Europa en el siglo XIX*. Madrid: Ariel.
- Dewey, John (2017): *La democracia como forma de vida*, Diego Antonio Pineda (trad., introducción y comp.). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Forti, Simona (2008): *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Barcelona: Herder.
- García Pelayo, Manuel (1981): *Los mitos políticos*. Madrid: Alianza Universidad.
- Koestler, A. (2013): *El cero y el infinito*. Barcelona: Debolsillo.
- Llorens, V. (1967): «Sobre la aparición de "liberal"», en *Literatura, historia y política*. Madrid: Revista de Occidente.
- Muñoz, Jacobo (2006): «Introducción», en Fernando de los Ríos: *El sentido humanista del socialismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ridao, José María (2000): *Contra la historia*. Barcelona: Seix Barral.
- Ríos, Fernando de los (1970): *Mi viaje a la Rusia soviética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ríos, Fernando de los (1976): *El sentido humanista del socialismo*, Elías Díaz (ed., introducción y notas). Madrid: Castalia.
- Ríos, Fernando de los (1997): *Obras completas*, V (Escritos guerra civil y exilio), Teresa Rodríguez de Lecea (ed.). Barcelona: Anthropos.
- Ríos, Fernando de los (2007): *Religión y Estado en la España del siglo XVI*. Sevilla: Renacimiento. Biblioteca Histórica.
- Ríos, Fernando de los (2010): «Extracto oficial de la sesión de las Cortes celebrada el día 21 de diciembre de 1932», en J. M. Estrugo: *El retorno a Sefarad. Un siglo después de la Inquisición*. Sevilla: Renacimiento. Biblioteca Judaica.
- Zambrano, María (2011): *El hombre y lo divino*, en *Obras completas*, V. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Zambrano (2014): *Delirio y destino*, en *Obras completas*, VI. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Zapatero, V. (1999): *Fernando de los Ríos. Biografía intelectual*. Valencia: Pretextos.

REFLEXIONES SOBRE ESPAÑA EN AMÉRICA DE PERE BOSCH GIMPERA

Reflections on Spain in America by Pere Bosch Gimpera

Yolanda Blasco Gil
Universitat de València (España)

Armando Pavón Romero
Universidad Nacional Autónoma de México (México)

En medio de la guerra civil española, 1937, durante la apertura de curso de la Universidad de Valencia, el catedrático de Historia Pere Bosch Gimpera fue el encargado de pronunciar la lección inaugural, titulada «España». Con ella iniciaba la reflexión sobre la historia de España que continuaría el resto de su vida, ya en el exilio.

Palabras clave

Segunda República, guerra civil, universidad, historiografía, Castilla, Cataluña, Andalucía, unidad, diversidad, exilio

In the midst of the Spanish civil war, 1937, and during the opening of the course at the University of Valencia, history professor Pere Bosch Gimpera was in charge of delivering the inaugural lecture, entitled "Spain". With it he began the reflection on the history of Spain that he would continue the rest of his life, already in exile.

Keywords

Second Republic, Civil War, university, historiography, Castile, Catalonia, Andalusia, unity, diversity, exile

Introducción

Pere Bosch i Gimpera (Barcelona, 1891-Ciudad de México, 1974) fue una de las pérdidas que sufrió la universidad con la guerra civil española. Historiador y jurista, catedrático de Historia Universal Antigua y Medieval de Barcelona, en 1916 creó un seminario de investigación e inició el servicio de investigaciones arqueológicas del Institut d'Estudis Catalans. Su actividad política comienza en la República con Acció Catalana, el partido fundado por Nicolau d'Olwer. Fue decano de la Facultad de Letras y miembro del comisariado, encargado de la reforma y redacción del Estatut de Autonomía de la Universitat de Barcelona. Durante la guerra civil participó en el Gobierno de la Generalitat como *conseller* de Justicia. Tras su exilio y un breve paso por Francia e Inglaterra en la Universidad de Oxford, llegó a Panamá, Colombia, y desde Bogotá fue invitado a México. Allí estuvo vinculado a El Colegio de México y después a la UNAM, desde 1942¹. Un año después, participaría en la Primera Reunión de Profesores Universitarios Españoles Emigrados, celebrada en La Habana, con el fin de diseñar la reconstrucción de España una vez, creían, acabado el fascismo.

Seis años antes, durante la apertura de curso de la Universidad de Valencia, capital de la República, Bosch Gimpera había sido el encargado de pronunciar la lección inaugural, titulada «España».

Con ella iniciaba la reflexión acerca de la historia de España que continuaría en su exilio.

I. 1937: Valencia, capital de la República

La lección de apertura de curso fue publicada en los *Anales de la Universidad de Valencia*. Dos años después, en 1939, una vez ocupada la ciudad por las tropas franquistas, se ordenó destruir «casi toda la edición que se encontraba en el edificio de la universidad»². En este sentido, Miguel Tarradell, autor del prólogo a la edición mexicana de la UNAM de 1981, dice que esta es la razón por la que la obra había sido desconocida y, más todavía, «así se comprende que nunca se cite a pesar de ser cronológicamente el primero de una serie de ensayos de interpretación de la historia peninsular. Mientras, otros escritos de temática parecida se hicieron famosos, como los de Menéndez Pidal, Américo Castro, Sánchez Albornoz o Vicens Vives»³. Tarradell también afirma que era un trabajo nuevo en la obra de Bosch Gimpera, la cual nunca había traspasado el «campo estricto de la prehistoria o de la arqueología»⁴.

Es comprensible el tema abordado debido al momento crítico que vivía la República. Frente al peligro en que se encontraba el Gobierno legítimamente constituido, era necesario ofrecer un toque de optimismo, saber que «España» trascendía

¹ Archivo General de la Dirección de Personal de la UNAM, núm. 7039. Blasco Gil, Y. (2012): «Los costes del franquismo para la universidad española y para los profesores exiliados. El caso de Pere Bosch Gimpera», en *Historiografías. Revista de Historia y Teoría*, 3, pp. 45-61. Blasco Gil, Y., y Mancebo Alonso, M. F. (2016): «Pere Bosch Gimpera y Luis Recasens Siches. Profesores exiliados y provisión de sus cátedras», en A. Pavón Romero, C. I. Ramírez González, A. Velasco Gómez (coords.): *Estudios y testimonios sobre el exilio español en México. Una visión sobre su presencia en las Humanidades*. México: Bonilla Artigas-Conacyt, pp. 311-334. VV. AA. (2017): *Diccionario biobibliográfico de los escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*, J. R. López García y M. Aznar Soler (eds.), 1, pp. 411-412. (2022): *Notitia Vasconiae. Diccionario de historiadores, juristas y pensadores políticos de Vasconia*, t. III (1876-1936), pp. 871-875. Madrid: Marcial Pons. Blasco Gil, Y. (2012): «Los costes del franquismo para la universidad española y para los profesores exiliados...». Blasco Gil, Y., y Pavón Romero, A. (2016): «El exilio y el descubrimiento de una vocación antropológica», en *Estudios y testimonios sobre el exilio español en México...*, pp. 335-372. Son muy interesantes y de gran ayuda los trabajos de Gracia Alonso, F. (2011): *Pere Bosch i Gimpera. Universidad, política, exilio*. Madrid: Marcial Pons; «Pere Bosch Gimpera. Deconstruyendo un mito para establecerlo de nuevo», en *Cercles. Revista d'Història Cultural*, 14, en línea, pp. 173-200. Reventós, J. (1994): *Bosch i Gimpera: un catalán abierto al mundo*. Cuadernos de la Fundación Españoles en el Mundo, 6. Madrid: Fundación Españoles en el Mundo. Soler, M. (2015): *La casa del éxodo: los exiliados y su obra en La Casa de España y El Colegio de México*, 2.^a ed. corregida y aumentada. México: El Colegio de México.

² En 1981 la UNAM publicó «España», la lección de apertura del curso de 1937 y el libro póstumo *La España de todos* en un solo volumen. Bosch Gimpera, P. (1981): *El problema de las Españas*, estudio preliminar de Carlos Bosch García, prólogo a «España» de Miguel Tarradell y prólogo a *La España de todos* de Anselmo Carretero. México: UNAM, 318 páginas. Esta es la edición que utilizaremos a lo largo de este trabajo. La cita, en p. 30.

³ Tarradell, M.: «Prólogo»..., p. 30. El texto «España» de Pedro Bosch Gimpera en su edición de 1937 está catalogado en la Biblioteca del Ateneu Barcelonès. Se trata de un folleto de 47 páginas de 25 cm. La signatura es FG 089/03. También existen tres versiones más en la Biblioteca de la Universitat de Barcelona: en la Biblioteca de Derecho, de Letras y del Pavelló de la República (especializada en el exilio). Agradecemos al profesor Conrad Vilano Torrano estas referencias.

⁴ Tarradell, M., «Prólogo»..., p. 30. Además, en p. 31, Tarradell comenta que Bosch Gimpera podía dar este «salto» científico gracias a esa formación en arqueología adquirida en Alemania: «Él mismo lo ha confesado en uno de sus últimos libros, *La Universitat i Catalunya*, que en buena parte es un libro de memorias. En la página 98 dice: "Kossina, sobre todo arqueólogo teórico, era un profesor excelente y fundó la verdadera escuela con su método de la Siedlungsarchaeologie, o arqueología del poblamiento. A él debo también mucho de mi formación y de manera muy especial el hábito de tratar de rastrear la formación de los pueblos en conjunto mediante la evolución y extensión de los núcleos culturales. Él adquiere pleno sentido histórico cuando las culturas se pueden ligar con las noticias de los geógrafos y de los historiadores antiguos". En p. 32, Tarradell aclara que Pere Bosch Gimpera «nunca cayó en forzar los argumentos para llevarlos hacia un nacionalismo romántico y racial, como hizo su maestro».

y trascendería aquella situación. Pero la llegada a este punto era el resultado de un análisis histórico que trataba de contestar la pregunta «¿Qué es España?». Bosch Gimpera se revelaría como agudo historiador al iniciar su madurez intelectual —tenía cuarenta y seis años y llevaba veintiuno como catedrático—, capaz de analizar de manera crítica la historiografía anterior y hacer una nueva propuesta. El punto de partida era, por supuesto, su conocimiento de la historia antigua de España. En los orígenes antiguos descubría la conformación de los pueblos, que sufrirían la interferencia de agentes externos o «superestructuras», como los llama. Es necesario aclarar que, para el autor, las «superestructuras» son Estados bien conformados o formaciones cuasi estatales. Aunque parece un guiño al marxismo, el uso de este concepto parece tener el objetivo de evitar otros, como «imperio», «civilización», «cultura», «invasor», «conquistador»..., incluso le permite reducir al máximo el uso de la palabra «Estado». También tiene la función de diferenciar lo que es el «pueblo» de las élites que conforman o se incorporan. Estas superestructuras trataron de dominar a los pueblos originarios —aquí usamos nosotros una expresión mexicana—⁵ e imponerles una unidad. Plantea entonces una tensión entre la diversidad de pueblos y la unidad y uniformidad impulsada por esas superestructuras. Esta tesis constituía, en sí misma, una nueva explicación de la historia de España y, por tanto, un programa de investigación que, a grandes rasgos, traza en aquella lección de 1937. Vale la pena, pues, profundizar en semejante propuesta.

La versión historiográfica tradicional

Bosch Gimpera inicia su lección inaugural con la visión tradicional de la historia de España. Esta versión «oficial, ortodoxa», dice, se aprende en la escuela. Presenta una «unidad y cohesión esencial de España». Semejante unidad estaba «prefigurada en la época romana por Castilla y por la monarquía desde Ataúlfo hasta la dinastía borbónica». Fue puesta en peligro por la fragmentación medieval. Sin embargo, dicha «unidad» se reconstruye durante la Reconquista y continúa con los Reyes Católicos:

[...] los verdaderos restauradores de España y se convertían en el punto de partida de su grandeza. Desde entonces los valores castellanos, sublimados por el Imperio, entre los que se encontraba la lengua, se convirtieron en los valores españoles por antonomasia⁶.

⁵ Bosch Gimpera los llama «pueblos primitivos».

⁶ Esta cita textual y las del párrafo anterior en Bosch Gimpera, P.: «España», *op. cit.*, pp. 39-40.

Argumenta que esta versión no solo presenta la historia de España como una unidad, sino que además hace de Castilla el factor de esa unidad. El autor critica e indica que se trata de una historia sin pruebas ni fundamentos científicos, porque: «Durante más de un siglo se ha presentado esa historia como un dogma [...]»⁷, pues «el único hecho evidente es la unidad geográfica de la península ibérica». Del mismo modo, argumenta que los grupos que habitaban la península eran diversos y diferentes, con una cultura común de solidaridad, sin que dominara ninguno de ellos y, por supuesto, sin que ninguno impusiera sus valores sobre los demás.

[...] Pero de ninguna manera crea una nación unitaria; y menos la necesidad de admitir que un pueblo determinado o una cultura determinada se identifique con el todo.

Reconoce, eso sí, que a lo largo de la historia ha habido momentos de unidad, impulsados por lo que denomina «superestructura» o «supraestructura» y que, como ya se ha dicho antes, no es otra cosa que los diferentes Estados o formaciones cuasi estatales que se han superpuesto a los pueblos originales. Algunas de estas superestructuras, en breve repaso, son la romanización, la monarquía visigótica, el califato de Córdoba, los Austrias, los Borbones...

[...] en esa forma la monarquía visigótica impuso la unidad durante algunos siglos, el califato de Córdoba lo hizo durante muy poco tiempo y no lo consiguió del todo, lo mismo sucedió con la monarquía borbónica del siglo XVIII y con el constitucionalismo del XIX. En la época romana no hubo unidad política, ni tampoco en la Edad Media, ni con los Austrias o cuando subsistía la diversidad de manera latente y volvió a estallar en cada ocasión propicia en los tiempos de la unificación aparente⁸.

Aquí se advierten ya algunos elementos de su propuesta historiográfica: una diversidad de pueblos que se han visto sujetos a diversas fuerzas externas, a veces, con todas las características de verdaderos Estados. Estas fuerzas, al expandirse, han intentado crear una unidad que nunca terminó por borrar los elementos originales.

La génesis de una nueva propuesta historiográfica

El reconocimiento de la diversidad de los pueblos peninsulares es algo que para 1937, año de la lección inaugural, se había ido imponiendo y, de buena o mala gana, había sido aceptado por diferentes

⁷ *Ib.*, p. 40.

⁸ *Ib.*, pp. 40-41.

autores. Se trata de una tesis alternativa y distante de la «ortodoxa», desarrollada por autores catalanes como Pi i Margall o Prat de la Riba, que «descubre la verdadera España»:

Se había formado otro concepto que ahora triunfa y nosotros creemos que descubre la verdadera España. En Cataluña fue proclamada esta tesis desde Pi i Margall y Prat de la Riba, que desarrollaron sus tesis federalistas y el catalanismo político⁹.

El planteamiento hecho por ellos, dice Bosch Gimpera, permitió recuperar la lengua, la tradición cultural y descubrir en la versión oficial una historia disimulada:

[...] reavivar los fundamentos y los signos exteriores de nuestra personalidad: en esa forma fue como recuperamos la lengua, volvimos a nuestra tradición cultural y descubrimos nuestra historia ignorada y disimulada en la visión «ortodoxa» de la historia de España¹⁰.

Y también esta nueva tesis se hizo presente en otros intelectuales, como Ortega y Gasset o Menéndez Pelayo. Ellos tuvieron que reconocer la diversidad de los pueblos, aunque no siempre de buen grado:

[...] en historiadores que trabajaban objetivamente y poco a poco se dejó de identificar los valores culturales españoles con los castellanos y se trabajó sobre la diversidad de los pueblos hispánicos, como hizo Menéndez y Pelayo... Quizá hubo quien reconociera esta diversidad con dolor no confesado, pero volver atrás resultaba ya difícil. Ortega y Gasset¹¹ todavía dice que España se había vertebrado gracias a Castilla [...], y Menéndez busca la comprobación de esta tesis en la época romana. Pero ya no existe quien piense en negar la diversidad española a pesar de que se trate de un problema que hay que «soportar», a menudo con pocas ganas de hacerlo. No solo ya no se llega a condenar nuestra tesis como subversiva, sino que se proclama cordialmente como la única que explica la verdadera tradición y la verdadera realidad española¹².

Hasta aquí quedan expresadas las dos versiones de la historia de España: la tradicional, centrada en la unidad, cuyo eje fue Castilla; y la más reciente, basada en el reconocimiento de la diversidad de pueblos hispánicos. Vistos los avances historiográficos,

ofrece su propia interpretación, que servirá como programa de investigación que podrán realizar futuros historiadores¹³.

La nueva propuesta historiográfica

Bosch Gimpera encuentra en los pueblos antiguos el origen de la verdadera historia de España. La huella de estos pueblos permanecerá a lo largo de la historia. Así lo asienta en su epígrafe «La España primitiva, raíz de toda evolución posterior»:

[...] representa el tallo del que arranca la verdadera tradición indígena, en la que se empalma o superpone todo el resto. Cuando todavía no existe España, su substancia amorfa y latente ya empieza a determinar de manera embrionaria lo que serán más tarde sus cualidades y defectos. Y como sus estructuras resurgirán de continuo, dejarán una señal indeleble en toda la tradición española¹⁴.

De no tener en cuenta ese pasado que llama «primitivo» y que tiene un peso determinante en el proceso histórico ulterior, se desviará la explicación correcta de la historia¹⁵. Esos primeros grupos originales tienen tres características, a saber, la variedad de elementos étnicos, la cultura y la espontaneidad en la creación:

En primer lugar [...], la abigarrada variedad de elementos étnicos en la diversidad geográfica de la península [...]. En segundo lugar la existencia de un fondo de cultura primitiva, intensamente «primitiva», con instituciones y hábitos comunes a todos los pueblos primitivos, aun en los más bárbaros, que persiste tenazmente gracias al conservadurismo y al tradicionalismo que se hace sentir en todo el proceso de la historia española [...] y a la vez hace persistir instituciones o formas exteriores de civilización hasta mucho después de lo que ocurre en otros países donde ya fueron sustituidas esas características: supersticiones prehistóricas, costumbres, tipos artísticos, persistencia del pequeño núcleo social, del espíritu de la familia primitiva, del clan o del poblado, el caudillaje [...]. En tercer lugar, están la espontaneidad y fecundidad en la creación y también en la improvisación [...]¹⁶.

Según el autor, estas características existen en España «mucho antes de la romanización» y han evolucionado de manera intensa. Este es el sustrato

⁹ *Ib.*, pp. 43-44.

¹⁰ *Ib.*, pp. 43-44.

¹¹ Ortega: *España invertebrada*, p. 689 de las *Obras completas*, citado por Bosch Gimpera: «España», p. 44.

¹² *Ib.*, pp. 44-48.

¹³ *Ib.*, p. 48.

¹⁴ *Ib.*, pp. 50-51.

¹⁵ «[...] hará desviar la interpretación de los hechos y llevará a errores en el planteamiento de los problemas y de sus posibles soluciones» (Bosch Gimpera: «España», p. 51).

¹⁶ *Ib.*, pp. 51-53.

original de los pueblos hispánicos, que –insiste– reaparece a lo largo de la historia¹⁷. Tales son¹⁸:

[...] los grandes núcleos de pueblos meridionales, levantinos, centrales, occidentales y cántabro-pirenaicos con mezclas de elementos diversos en Cataluña [...] representan una prefiguración de aquello que más tarde se convertirá en las nacionalidades medievales o en las regiones actuales [...].

Los pueblos levantinos y cántabro-pirenaicos primarios, con raíces en el norte de África los primeros y los segundos en el sistema pirenaico y en la Francia meridional [...] forman grandes núcleos respectivamente en Andalucía y en el norte de España con una intersección en las regiones de levante [...]. La separación geográfica establece la diferencia y la personalidad de la zona occidental galaico-portuguesa por la prolongación de los grupos primarios, que también parecen mezclarse.

Esta es la España indígena que, con infiltraciones mutuas de los unos hacia los otros en las regiones centrales, persiste y llega a una altura considerable existente a finales del Paleolítico, que avanza hasta los últimos tiempos del Neolítico, así como también a la Edad del Bronce y da principio a una irradiación en todas direcciones por los países atlánticos, por Francia y por el Mediterráneo [...]¹⁹.

Tras estos pueblos que podríamos llamar «originarios», comenzarán los aluviones étnicos. Bosch Gimpera pasa revista desde los más antiguos, como tartesios, celtas e iberos, y seguirán cartagineses y griegos.

Continúa con un repaso histórico acerca de los distintos «aluviones», que ahora no serán solo étnicos, sino con una mayor estructuración política, algunos de los cuales tendrán características de verdaderos Estados. Aquí comienza a hablar de «superestructuras» para referirse a tales «aluviones» y sus instituciones políticas y administrativas. Enumera así a romanos, germánicos, visigodos y musulmanes, y detiene su recuento en la Edad Media. En este período caracterizado por el fraccionamiento del poder, dice el profesor, se produce un resurgimiento «de los antiguos núcleos» que da lugar a las «nacionalidades medievales» y sus correspondientes Estados, configurando lo que llama «la verdadera España»²⁰, a saber, la Castilla primitiva, vascos y navarros, Aragón, Asturias, Galicia, Portugal, León, Andalucía, Cataluña...

¹⁷ *Ib.*, p. 56.

¹⁸ «IV. La constitución natural de los pueblos hispánicos y su reaparición perpetua», *Ib.*, p. 56.

¹⁹ *Ib.*, pp. 57-58.

²⁰ Esta y las otras citas textuales del párrafo en el mismo texto, *ib.*, p. 63.

Los antiguos cántabros se convierten en la Castilla primitiva. Los núcleos vascos y navarros siguen los de los antiguos vascones. Aragón, después de su primera etapa pirenaica, se organiza sobre el núcleo ibérico del Ebro con las mismas tendencias expansivas de la época primitiva, incluyendo aún su infiltración en la zona fronteriza de la Meseta Central. La personalidad del reino de Asturias, Galicia y Portugal hace revivir los núcleos indígenas celtizados. El reino de León, con sus tendencias de asimilación e imperiales, es el continuador de la España central céltica, que absorbió elementos indígenas anteriores menos caracterizados. La personalidad destacada, pero aún, de los reinos musulmanes de Andalucía y la diversidad de sus reinos musulmanes de levante realientan a los antiguos pueblos tartesios [...]. Cataluña, reuniendo los condados del extremo oriental del Pirineo y en contacto con las comarcas iberizadas, vecinas de Occitania, al conquistar los territorios ya desde mucho antes relacionados íntimamente con los de la zona ibérica de Lérida, Tarragona y Tortosa, hereda las tendencias de expansión hacia el sur de los antiguos pueblos pirenaicos y termina dominando el levante ibérico. También termina reuniendo la vecindad ibérica del sur de Cataluña con las tierras vecinas del Ebro en la Confederación Catalano-Aragonesa. El reino frustrado de Sancho el Mayor de Navarra parece revivir la expansión ibérica hacia el centro de España desde su base en el Ebro. León incorporándose [a] Castilla y dominando toda la España central tiende a rehacer la España visigótica-romana, pero, de hecho, sigue la ley de expansión de los antiguos pueblos célticos centrales. Los musulmanes de Andalucía después de su etapa imperial del califato o de los episodios efímeros de los almohades y almorávides –de hecho, *razzias* de guerreros africanos– vuelven a recluírse en el antiguo territorio tartesio. Murcia oscila, según sus afinidades primitivas, entre los iberos o los levantinos, en ese momento zona de expansión de los iberos catalanes y de los iberos de la Mancha dominados por la monarquía castellano-leonesa. La conquista final de los reinos andaluces realiza a su término la antigua conquista céltica fracasada en la Antigüedad²¹.

Bosch Gimpera concluye que la romanización, la llegada de los musulmanes, el descubrimiento de América y la política imperial del Renacimiento desviaron el curso de la historia de España²². Llegados a este punto, su propuesta historiográfica está ya bien definida: la diversidad de pueblos originarios constituye la base de la verdadera historia de España y la llegada de otras «superestructuras» paraliza «a veces la evolución natural del país». Es importante advertir que aun cuando las «superestructuras» son, con frecuencia, extranjeras, no se trata de un conflicto entre lo local y lo extranjero, pues, con frecuencia, algunos elementos locales –grupos

²¹ *Ib.*, pp. 63-65.

²² *Ib.*, p. 69.

o individuos— se incorporan a esas «superestructuras»; se trata más bien de una oposición entre el pueblo y las élites que controlan el Estado.

El mensaje de 1937

Tras ofrecer su propuesta historiográfica, la lección de apertura de 1937 terminaba con un toque de optimismo. Era necesario hacerlo así debido a la situación que vivía el Gobierno de la República en aquellos momentos. Por eso decía Bosch Gimpera: «Las maravillosas fuerzas y la riqueza natural del país de los antiguos *laudes Hispaniae*, las aptitudes y las energías inacabables y mágicas de las razas españolas flotan por encima de todo»²³. Considera a España como un crisol donde se funden los distintos elementos, incluidos los aportados por las superestructuras. «Al lado de la arquitectura de los reinos cristianos aparece la de los mozárabes en pleno califato de Córdoba o la de los mudéjares en los Estados no musulmanes». Asimismo, considera que en la Edad Media se estaba creando una «verdadera» cultura popular, resultado de la «mezcla y reconciliación» de los «aluviones culturales». Hace ver que los Reyes Católicos no formaron esa España única, centralizada y castellanizada que relata la versión tradicional, sino que fue un Estado que toleró los gobiernos de los diferentes reinos, respetando su «autonomía interior y conservando la legislación diferente». Del período de Carlos V destaca la formación de una «espléndida cultura castellana»²⁴. De las monarquías Habsburgo y Borbón, que considera «Estados monstruosos», emergieron el Siglo de Oro y la Ilustración; en el XVIII en Barcelona, ante la supresión de su universidad y la creación de Cervera, considerada por él un «instrumento de dominio», surgieron academias y escuelas, a la vez que renacen la prosperidad económica y la industria. Son catalanes, dice, quienes organizan los servicios médicos del ejército español y de la Facultad de Medicina de San Carlos, en Madrid. En el siglo XIX²⁵, pese a «los partidos, los desastres coloniales y las sacudidas reaccionarias», el esfuerzo del pueblo, del «país», supera la inoperancia del Estado. El pueblo es capaz de encontrar «energías y recursos insospechados». Tras la pérdida de las últimas colonias, por ejemplo, surge la generación del 98; las becas al extranjero concedidas por la JAE renuevan las universidades. Y dedica unas palabras a su momento actual, en el que se vive «la más cruel de las guerras y revoluciones». Mientras, el pueblo de Madrid ha conformado un ejército capaz de resistir al ejército rebelado «contra la patria», reforzado por árabes, alemanes e italianos. De igual

manera, «hubo quien se dedicara a la salvación sistemática del patrimonio artístico nacional y en todas partes se manifestó el anhelo de cultura»²⁶. «En medio de la tragedia actual —dice—, de la crisis más profunda que hayan vivido nuestros pueblos, creemos en ellos y en España»²⁷. Pero la verdadera España no es la de los sublevados, sino una España en construcción que será solidaria de todos «sus valores tradicionales verdaderos», en la que ninguno de sus pueblos «morirá», esa España nueva, «únicamente, podrá florecer si se consigue integrar toda su masa humana y sacarla de la miseria y de la ignorancia infundiéndole la conciencia de unos ideales comunes, nacionales y humanos al mismo tiempo [...]»²⁸.

Bosch Gimpera realiza un significativo esfuerzo por reconocer la diversidad de los pueblos que conforman el territorio español y propone una entidad política que reconozca y respete esa diversidad, una federación de naciones

La República fue derrotada y numerosos españoles terminaron en el exilio, como el propio Bosch Gimpera. En México nunca abandonó la reflexión sobre España y los temas dibujados en 1937. Era necesario hacerlo por diferentes motivos, acaso para entender el significado de la derrota en una perspectiva histórica más amplia, también para fundamentar una posición política frente a la dictadura y, desde la perspectiva académica, para apuntalar su propuesta historiográfica. De hecho, la muerte lo sorprendió, en 1974, preparando un libro cuyo título *La España de todos* era el último llamado a construir una España incluyente de todas las culturas, como escribiría en 1943: una «nación de naciones».

II. El libro *La España de todos*

Como se ha dicho, nuestro autor murió en 1974. Dejó inconcluso un libro. Su familia pidió a Anselmo Carretero, segoviano exiliado y militante socialista,

²³ *Ib.*, p. 86.

²⁴ *Ib.*, p. 87.

²⁵ *Ib.*, pp. 88-89.

²⁶ *Ib.*, pp. 89-91.

²⁷ *Ib.*, p. 93.

²⁸ *Ib.*, p. 94.

que completara el esfuerzo del arqueólogo catalán. El libro final se tituló *La España de todos*²⁹, que consta de dieciocho capítulos. Aunque no se reporta la procedencia de varios de los textos, los más antiguos son de 1943 y los más recientes de 1972. Es un período de casi treinta años en el que este profesor continuó reflexionando sobre la historia de España, a partir de su propuesta de 1937. La amistad entre el catalán y el segoviano venía de lejos, al menos desde 1947, cuando coincidieron en la revista *Las Españas*, y se reforzó con la publicación de Carretero titulada *Las Nacionalidades Españolas*³⁰, suplemento de la revista *Las Españas*. Es posible que años antes el arqueólogo hubiera conocido a Luis Carretero Nieva, padre de Anselmo, en 1943 o 1944, cuando el segoviano dictó unas conferencias a petición de vascos y catalanes exiliados en México. La amistad entre los Carretero y Bosch Gimpera nacía de una coincidencia intelectual. Reconocían que España estaba conformada por diferentes naciones y criticaban la historiografía que hacía de Castilla una entidad imperialista y dominante de las otras nacionalidades españolas. Recuerda: «Rara era la plática en que no tocábamos el tema de España como nación y el lugar que en ella y en su historia ocupaban nuestras patrias catalana y castellana [...]»³¹. Pues bien, en 1952 se haría una segunda edición. Para entonces Luis Carretero había muerto y el texto original había sido ampliamente desarrollado por su hijo Anselmo. La nueva edición llevaba ahora un prólogo del arqueólogo catalán³². La afinidad de ideas explica que Bosch Gimpera prologara la obra de Carretero padre y que Carretero hijo concluyera la antología póstuma del arqueólogo y prehistoriador.

La España de todos es un libro que conviene comentar, pues ahí se desarrollan algunos temas que quedaron enunciados en la lección de apertura de 1937 y que resultan necesarios para apuntalar la propuesta historiográfica de este catedrático. Sin afán de exhaustividad, señalaremos solo algunos:

²⁹Bosch Gimpera, P. (1976): *La España de todos*, prólogo de Anselmo Carretero. Madrid: Seminarios y Ediciones. Como se ha mostrado en la nota 2 de este trabajo, hay una edición mexicana, de la UNAM, de 1981, que es la que utilizamos aquí.

³⁰Carretero y Nieva, L. (1948): *Las Nacionalidades Españolas. Suplementos de «Las Españas»*, revista literaria bimestral [91 pp., sin paginar]. México.

³¹Bosch Gimpera, P.: *La España de todos...*, p. 104.

³²Carretero y Nieva, L. (1952): *Las nacionalidades españolas*, prólogo de Pedro Bosch Gimpera, edición y notas de Anselmo Carretero y Jiménez, Colección Aquelarre. México, 293 pp. Bosch Gimpera y Anselmo Carretero compartían la idea de que España era una «nación de naciones». No es raro que en diversas publicaciones se atribuya a uno u otro autor el origen de dicha expresión. También compartían la crítica a una historiografía que hacía de Castilla una entidad imperialista y dominante de las otras nacionalidades españolas.

cuál fue el peso que ha tenido Castilla en la historia de España, cómo ha vivido Cataluña esa relación con Castilla, cuál fue la importancia del Imperio español en el siglo XVI y cómo deben reinterpretarse o explicarse nuevamente estos temas.

Castilla

Era necesario revisar el papel que ha desempeñado Castilla si se desea construir una nueva explicación de la historia de España, pues en la versión tradicional se presenta a Castilla como el centro unificador y dominante, según cita «una hegemonía de tendencias imperialistas y opresoras de la libertad de los demás pueblos»³³. Para semejante revisión, Bosch Gimpera utiliza con frecuencia el ensayo de Luis Carretero «Las nacionalidades españolas»³⁴. El arqueólogo catalán menciona varias virtudes de ese trabajo. Pero quizás sean dos sus principales virtudes historiográficas. La primera es que los Carretero, padre e hijo, conciben España como «una comunidad de pueblos» que «los siglos y la tradición» han convertido en «nacionalidades», haciendo de España una «supernacionalidad», una «nación de naciones», expresión utilizada por el profesor, al menos, desde 1943³⁵. La segunda virtud historiográfica es separar la monarquía del pueblo. Los reyes castellanos conforman una autoridad política con intereses diferentes a los del pueblo. En ese sentido, el pueblo castellano padeció tanto como catalanes, vascos, valencianos... Asimismo, es importante diferenciar a las personas que conformaron el aparato burocrático de aquella mayoría amplia que conforma al pueblo. Sin duda, señala, hubo numerosos castellanos en los consejos, en los tribunales, en el ejército, en la diplomacia..., en todo el aparato administrativo de la monarquía, pero esos individuos no son la totalidad de Castilla. El autor se atreve todavía más: dice que como parte de ese aparato administrativo también hubo catalanes, vascos y... de muchas otras partes, que bien pueden ser considerados «elementos colaboracionistas». Esto, desde

³³Bosch Gimpera, P.: «Cataluña y España», en *La España de todos...*, pp. 288-289.

³⁴Sobre las primeras dos ediciones de este libro Bosch Gimpera dice: «*Las nacionalidades españolas*, del segoviano –fallecido en el exilio– Luis Carretero y Nieva, que más recientemente ha vuelto a publicar ampliado y con más documentación su hijo Anselmo Carretero y Jiménez, en versión que me ocupó el honor de prologar». Bosch Gimpera, P.: «La España de todos», en *La España de todos...*, p. 116.

³⁵Así aparece en Bosch Gimpera, P. (1943): «España y la organización política internacional», discurso pronunciado el sábado 25 de septiembre de 1943 en «VIII. Sesión solemne plenaria en la aula magna de la universidad. Presentación de la declaración de La Habana», en Y. Blasco Gil (2018): *1943: La transición imposible. Edición del «Libro de la Primera Reunión de Profesores Universitarios Españoles Emigrados»*. València: Tirant lo Blanch, 327 pp. La expresión «nación de naciones» en p. 209.

luego, solo muestra la separación de la monarquía y su aparato del resto de la sociedad. En este sentido, el pueblo castellano fue tan oprimido como lo fue el catalán, el vasco o el gallego.

Esa visión de una Castilla imperialista y opresora ha dado lugar, como recoge, a «las tendencias separatistas catalanas»

La monarquía castellana se enlaza, más bien, con otras del pasado, como la visigótico-leonesa. Es decir, se trata de un tema de aparatos de poder o de Estados, de «superestructuras», concepto ampliamente utilizado por el catalán en muchos trabajos. Pero, va más lejos, todavía, y considera que la monarquía, al menos desde la llegada de Carlos V, tiene un carácter extranjero, ajeno a la realidad española. Primero los Habsburgo y, luego, los Borbones. Considera una desviación histórica «la vinculación a la dinastía extranjera de los Habsburgo, que la hizo girar en la órbita alemana [...], la cual desangró a España en guerras y, en definitiva, es corresponsable, en gran proporción, del lamentable estado de decadencia que encuentra a España la nueva dinastía en el siglo XVIII [...]»³⁶. Por tanto, al hablar de la nación castellana debe pensarse en su sociedad separada de la monarquía.

Cataluña

Como parte de su propuesta historiográfica, Cataluña ocupa un lugar especial. Como las otras nacionalidades, la catalana encuentra sus orígenes en los pueblos antiguos, cuando

se dibujan grandes núcleos de pueblos meridionales, levantinos, centrales, occidentales y cántabro-pirenaicos con mezclas de elementos diversos en Cataluña [...].

Esa primera formación emergerá nuevamente en la Edad Media, cuando en opinión del autor se conforman las «nacionalidades medievales», sus particulares civilizaciones y sus correspondientes Estados, configurando lo que llama «la verdadera España»³⁷. Los ritmos de este proceso tuvieron lugar en diferentes momentos. Por ejemplo, en «La Andalucía musulmana desde el siglo X al XII, Cataluña del X al XV,

Galicia del XI al XIII, Castilla del XII en adelante»³⁸. Por su parte, Cataluña se conformó reuniendo

los condados del extremo oriental del Pirineo y en contacto con las comarcas iberizadas, vecinas de Occitania, al conquistar los territorios ya desde mucho antes relacionados íntimamente con los de la zona ibérica de Lérida, Tarragona y Tortosa, hereda las tendencias de expansión hacia el sur de los antiguos pueblos pirenaicos y termina dominando el levante ibérico. También termina reuniendo la vecindad ibérica del sur de Cataluña con las tierras vecinas del Ebro en la Confederación Catalano-Aragonesa³⁹.

Esas nacionalidades darían lugar a España como «unidad compleja», una diversidad que tendía a una «organización conjunta», basada en el respeto a la singularidad y la diferencia:

[Esas naciones] han querido encontrar una organización conjunta en la cual, manteniéndose y respetándose las personalidades de los diferentes pueblos, se llegase a una colaboración cordial en la que hemos denominado «España, comunidad de pueblos, o nación de naciones»⁴⁰.

El resultado lógico sería una formación «federal, respetuosa de las autonomías de las naciones que lo componen»⁴¹. Sin embargo, la «nación» catalana sufrirá, como las demás, las tendencias uniformadoras de los distintos aparatos de Estado o «superestructuras», que interrumpen la «evolución natural» de España. Eso ha hecho que los catalanes atribuyan a Castilla

la opresión de que han sido víctimas, debida en realidad a las «superestructuras» y sus colaboradores contagiados de las mismas tendencias –colaboradores que sin duda han sido muchos, incluidos catalanes–. No hemos de olvidar los *botiflers* de tiempos de Felipe V, ni los colaboradores de la dictadura de Primo de Rivera, ni los falangistas catalanes, ni los ministros catalanes del franquismo⁴².

Esa visión de una Castilla imperialista y opresora ha dado lugar, como recoge, a «las tendencias separatistas catalanas» que se refuerzan o menguan según el momento político. Cuando en el resto de España se comprende y reconoce el anhelo catalán a la libertad es cuando se está en posibilidad de construir una España incluyente, a la manera de Suiza y sus cantones o de las repúblicas federales,

³⁶ Bosch Gimpera, P.: «La España de todos», en *La España de todos...*, pp. 113-114.

³⁷ Bosch Gimpera: «España», o. c., p. 63.

³⁸ Bosch Gimpera, P.: «Particularismo y unidad...», p. 237.

³⁹ Bosch Gimpera: «España», o. c., p. 64.

⁴⁰ Bosch Gimpera, P.: «Cataluña y España», en *La España de todos...*, p. 287.

⁴¹ *Ib.*, p. 289.

⁴² *Ib.*, p. 290.

como México, donde sus estados se llaman «estado libre, independiente y soberano»⁴³.

Andalucía

A pesar de las graves implicaciones políticas que resultan de esa tensión entre uniformidad y particularismo en la historia de España, es en su artículo «Andalucía»⁴⁴ donde mejor presenta las deficiencias de la explicación tradicional y donde, en consecuencia, destacan mejor las virtudes de su propuesta historiográfica. En «España», su texto de 1937 que venimos citando, planteó que la esencia de los pueblos originarios se ha mantenido a pesar de los distintos «aluviones» y de la superposición de «superestructuras», pero asimilando lo mejor de tales «aluviones». Sin embargo, en aquel texto apenas presenta o demuestra esta fusión o asimilación. Esto es comprensible debido a su interés por afirmar la continuidad original de los pueblos antiguos. En cambio, en «Andalucía» Bosch Gimpera logra mostrar la articulación de ambos elementos: la continuidad original y la amalgamación de las aportaciones externas. Así nos presenta su tesis sobre Andalucía:

De los pueblos españoles, el andaluz es sin duda uno de los de más destacada y vigorosa personalidad, resultante maravillosa del cruce de razas y de culturas que desde los más remotos tiempos prehistóricos han venido sucediéndose sobre su territorio. Invasiones y dominios extranjeros se suceden y aclimatan allí nuevos elementos étnicos y nuevas corrientes de civilización. Después de cada catástrofe, Andalucía enmudece, pero, al fundirse los recién llegados con la población tradicional, se asiste a una nueva afloración y, con lenguajes y formas distintas, hay una perdurable continuidad del espíritu andaluz [...]. A la larga, nada se ha perdido y todo sirve para dar una mejor calidad a sus valores, que su pueblo mantiene como un depósito inagotable [...]⁴⁵.

Bosch Gimpera ilustra esta tesis con distintos capítulos de la historia de Andalucía. Sobre el período visigodo dice:

Después de las invasiones bárbaras, del dominio vándalo y del bizantino, de Andalucía saldrán las grandes figuras de la España visigoda que la mantienen siglo y medio bajo su poderío, y san Isidoro, al mismo tiempo que es el animador de la cultura visigoda, es una figura universal de inmensa repercusión en Europa en la Edad Media⁴⁶.

De «la entrada de los musulmanes» indica que «hizo reaparecer los pueblos [originarios], incluso en el territorio musulmán dependiente de Córdoba, como es el caso del reino de Teodomiro [...], de los mozárabes y sus rebeliones, del núcleo andaluz de Omar-ben-Hafsún de Bobastro [...], de los Beni Casi de Zaragoza [...]»⁴⁷. La cultura que emergió, reconoce, debe mucho a los factores orientales (árabes, sirios, hebreos), «pero mucho, y particularmente el espíritu, es hispánico y, sobre todo, andaluz».

Andalucía produce bajo el dominio musulmán una civilización espléndida, como no la tenía la Europa cristiana en la misma época [...]. En la España musulmana florecían todos los ramos del saber y había grandes bibliotecas en muchas poblaciones. Se cultivaban las matemáticas [...] y la astronomía [...], la filosofía [...]⁴⁸.

Se apoya en Dozy, historiador neerlandés de los musulmanes de España: «[...] siempre en el fondo del alma quedaba un no sé qué puro, delicado, espiritual, que no es árabe»⁴⁹. Sobra decir que ese «no sé qué puro [...] que no es árabe» es lo andaluz, la aportación del pueblo antiguo original.

Cuando pasa a la Reconquista, Bosch Gimpera dice que «la superposición castellana parece que va a asimilar a Andalucía». Antes de continuar, vale la pena notar que el autor catalán no utiliza el término «reconquista». Esto confirma lo que adelantamos en las primeras páginas de este trabajo cuando señalamos que usa el concepto «superestructura» para evitar otros términos muy cargados de valores:

La superposición castellana [es decir, ajena a Andalucía] parece que va a asimilar a Andalucía y, a pesar de la unificación religiosa y lingüística y de la absorción por Castilla de las selecciones andaluzas, la personalidad del país continúa vigorosa y el espíritu andaluz persiste y se salva en lo popular que perdura bajo la transformación que, desde el siglo XIII, se opera a partir de la conquista de Sevilla. El arte nazarí de Granada, el arte mudéjar y los romances castellanos fronterizos son las manifestaciones de esta nueva Andalucía⁵⁰.

En unas pocas líneas nos ofrece la fusión de culturas y, a la vez, la persistencia de la pureza original, gracias al pueblo, a «lo popular», dando lugar

⁴⁷ *Ib.*

⁴⁸ *Ib.*, p. 270.

⁴⁹ Dozy, R. P. (1920): *Historia de los musulmanes de España*, Magdalena Fuentes (trad.), 4 vols. Madrid, citado sin precisar volumen ni página por P. Bosch Gimpera: «Andalucía», en *La España de todos...*, p. 273.

⁵⁰ *Ib.*, p. 273-274.

⁴³ *Ib.*, pp. 290-291.

⁴⁴ Bosch Gimpera, P.: «Andalucía», en *La España de todos...*, p. 266.

⁴⁵ *Ib.*, p. 266.

⁴⁶ *Ib.*, p. 268.

a grandes expresiones artísticas. Concluye, por tanto, afirmando la grandeza cultural andaluza:

[...] todo fue absorbiéndose dentro de la personalidad geográfica, ética y cultural de Andalucía cada vez más robusta y más afirmada, a pesar de las divisiones políticas [...]. Entonces, con la última supervivencia de lo musulmán –el Alcázar de Sevilla...– se creará lo mudéjar, que penetrará hondamente en Andalucía e irradiará por toda Europa y que se ha llamado «el arte más típicamente español», más típicamente andaluz, podríamos decir mejor. Pero los nuevos llegados, nobles o plebeyos, se andaluzan también, se sienten identificados con el país, y ven sus problemas como andaluces y menos ya como castellanos⁵¹.

Esta valoración tan positiva lo conduce necesariamente a hacer una crítica de la historiografía tradicional. Andalucía, escribe, ha producido admiración entre españoles y extranjeros; sin embargo, con cierta frecuencia ha sido mal comprendida. Entra de lleno a la crítica de la *Teoría de Andalucía*, de Ortega y Gasset:

Para él el andaluz representa una cultura agraria, identificada con la tierra y el paisaje, rico y bello naturalmente, que reduce al mínimo las necesidades materiales de la existencia [...] y reproduce la pereza, la evitación del esfuerzo y da vida a su tono de *adagio cantabli* [...]. El ideal andaluz, según Ortega, parece a las gentes de más al norte algo demasiado sencillo, primitivo, vegetativo y pobre, que estiliza e idealiza los actos cotidianos más simples [...]⁵².

Se trata de dos valoraciones de Andalucía, una positiva y otra negativa. El arqueólogo catalán refuerza la visión de Ortega sobre Andalucía utilizando algunas citas de la *España invertebrada*, pero, más todavía, utiliza este texto para mostrar la importancia que Ortega atribuye a Castilla en la construcción de España:

Porque no se le dé vueltas: España es una cosa hecha por Castilla y hay razones para ir sospechando que, en general, solo cabezas castellanitas tienen órganos adecuados para percibir el gran problema de la España integral⁵³.

⁵¹ *Ib.*, pp. 274-275.

⁵² *Ib.*, p. 279.

⁵³ Véase Ortega y Gasset, J. (1921): *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, p. 31. Madrid: Calpe, citado sin precisar volumen ni página por P. Bosch Gimpera: «Andalucía», en *La España de todos...*, p. 280.

Bosch Gimpera extrae entonces la consecuencia lógica de un planteamiento semejante:

[...] eso lleva a una concepción hegemónica y a dar a «Castilla» un complejo de superioridad sobre los demás pueblos españoles, considerados propiamente como inferiores. Implica además un desconocimiento o una interpretación tendenciosa y no correspondiente a la realidad de la historia de España⁵⁴.

Podríamos decir que ambas valoraciones son interesadas y dejan mucho que desear desde un punto de vista histórico actual. Pensar que hay algo inmanente en un pueblo, algo que persiste a lo largo de milenios de historia y que resiste a pesar del contacto con otros pueblos o Estados, o que cuando se produce una asimilación solo deja resultados positivos es casi tan inaceptable como sostener que solo en Castilla existen cabezas capaces de «percibir el gran problema de la España integral».

Bosch Gimpera, sin embargo, a diferencia de Ortega y Gasset, realiza un esfuerzo significativo por reconocer la diversidad de los pueblos que conforman el territorio español y la riqueza que semejante diversidad aporta al conjunto. Más todavía, hace su propuesta en el momento en que los Estados nacionales se afirmaban con mayor fuerza y buscaban la mayor unidad y homogeneidad no solo de sus territorios, sino de sus sociedades. En este sentido, también resulta atrevida y visionaria su propuesta de construir una entidad política basándose en el reconocimiento y respeto de esa diversidad. El texto «Andalucía» se publicó en 1972, pero las ideas principales habían sido enunciadas ya en 1937 y serían extrapoladas al escenario internacional en la Reunión de La Habana, que se celebraría en 1943. En aquella reunión, como veremos a continuación, propondría una federación de naciones.

III. La Reunión de La Habana de 1943

La derrota republicana y el exilio de muchos profesores universitarios no les arrebató la esperanza. Confiaban en el triunfo de los aliados en la Segunda Guerra Mundial y en el fin del fascismo, que creían ya próximo. A mediados de 1943 había ya indicios que apuntaban a una victoria de los aliados. Los corazones de muchos republicanos exiliados estaban esperanzados. Un grupo de profesores exiliados –entre ellos María Zambrano, la única mujer que participó en la organización, junto

⁵⁴ Bosch Gimpera, P.: «Andalucía», o. c., p. 281.

a Consuelo Betés como técnica— se reunió en La Habana en 1943 con el objetivo de estudiar, de forma amplia y ordenada, los problemas que debían enfrentar los españoles para reconstruir España. Bosch Gimpera participó de manera activa en esta primera y última asamblea. La Reunión de La Habana se organizó en tres secciones: la primera dedicada a la educación y cultura⁵⁵, la segunda trató los problemas sociales⁵⁶ y la tercera estuvo centrada en problemas jurídicos y económicos. El equipo de esta última sección comenzó debatiendo cuáles debían ser las orientaciones para la reintegración de España a su legitimidad política, porque en palabras de Demófilo de Buen después de los sucesos ocurridos sería grave error intentar «un retorno puro y simple al pasado».

El papel de Bosch Gimpera en la Reunión

Bosch, como se ha dicho, participó en la tercera sección, sobre problemas jurídicos y económicos. Personalmente, debatió sobre la futura organización internacional con la propuesta de una declaración de derechos del hombre y el ciudadano⁵⁷. Su ponencia se tituló «España y la organización política internacional». Intervinieron en el debate los doctores Zulueta, Pittaluga, Pedroso, De los Ríos, De Benito, Xirau, él mismo como ponente y el presidente Ruiz-Funes. Y se aprobaron las conclusiones⁵⁸. Días después, el 25 de septiembre, en la sesión solemne en la que se leyó el proyecto de declaración, Bosch Gimpera tuvo una segunda intervención en la que abordó «la integración de sus pueblos en una superior unidad, a la vez que un respeto absoluto de sus características históricas y culturales»⁵⁹. Es decir, en sus dos ponencias trató tanto los problemas internacionales como los internos de España. Para nuestra exposición, conviene comenzar por la segunda participación y terminar con la primera, de carácter más general.

Segunda intervención

En la sesión del 25 de septiembre de 1943, además de la Declaración de La Habana se pidió al historiador catalán que hiciera una intervención sobre «Pluralidad y unidad española». Era, sin duda, el tema que venía planteando desde 1937. Expuso, entonces, la tensión existente, en España, entre diversidad y uniformidad, y proclamó «la unidad

compleja, la diversidad y a la vez la unidad española», con posibilidad de integrarla libremente como una comunidad de pueblos, como una nación de naciones⁶⁰. No es necesario extendernos en esta intervención, pues ya conocemos sus ideas al respecto. Vale la pena señalar, eso sí, que en esta intervención usaba, al parecer por primera vez, el concepto «nación de naciones».

Primera intervención

Bosch Gimpera participó con una ponencia titulada «España y la organización política internacional». En ella debatió la futura organización internacional y propuso la existencia de una declaración de derechos del hombre y del ciudadano. Su intervención constó de nueve tesis, que quedaron impresas en el libro que resultó de aquella reunión. Comenzó afirmando que «Todos los problemas humanos son solidarios», y por ello propuso «una declaración de derechos del hombre, del ciudadano y de los grupos con características culturales afines, en la cual queden protegidas la libertad personal y política y la seguridad económica»⁶¹. Asimismo, recuperó la idea expresada en la Constitución republicana de 1931 de que «la cooperación general», internacional, obligaba a una cierta limitación de la soberanía nacional. Propuso también la idea de un tribunal de justicia y una organización internacional basada en un principio «federativo» orientado por intereses generales, sin sujetarse a la hegemonía de las grandes potencias. Prestó atención a dos aspectos que pronto adquirirían una importancia capital: el colonialismo y la necesidad del bienestar social. Sobre el primero, sostuvo la necesaria abolición progresiva del régimen colonial y, de manera particular, fomentar las relaciones de España con los pueblos latinoamericanos. En cuanto a la necesidad del bienestar social, propuso que la futura Sociedad de Naciones debía contar con instituciones capaces de garantizar las libertades, la seguridad social de los trabajadores, incluida la sanidad, así como la economía, el comercio y el acceso a materias primas...⁶²

Está claro que algunas de las propuestas estaban ya en la práctica, como el Tribunal de Justicia Internacional o la Sociedad de Naciones. Asimismo, distintos actores venían estudiando ya la que sería la futura declaración universal de los derechos hu-

⁵⁵Blasco Gil, Y. (2018): *1943: La transición imposible...*, o. c., nota 35, pp. 138-150.

⁵⁶*Ib.*, pp. 151-187 y 188-197.

⁵⁷*Ib.*, pp. 52-53.

⁵⁸*Ib.*, p. 195.

⁵⁹*Ib.*, p. 205.

⁶⁰Bosch Gimpera, P.: «Pluralidad y unidad española», en Y. Blasco Gil (2018): *1943: La transición imposible...*, o. c., pp. 204-207.

⁶¹Blasco Gil, Yolanda (2018): *1943: La transición imposible...*, o. c., pp. 189-190.

⁶²De la tercera a la novena tesis, en Bosch Gimpera, P.: «España y la organización política internacional», en Y. Blasco Gil (2018): *1943: La transición imposible...*, pp. 189-190.

manos. De hecho, los exiliados españoles trataban de insertarse en el ámbito diplomático internacional que parecía configurarse con el triunfo de los aliados. Por ello utilizaban un lenguaje semejante. Quizás la originalidad de las propuestas de nuestro autor radica en la visión que tenía de España y de su historia, una visión capaz de adquirir dimensión internacional. Propuso el respeto y reconocimiento a la diversidad de pueblos que conformaban el concierto internacional. Por eso sugiere que la declaración de derechos del hombre sea también una declaración que incluya a «los grupos con características culturales afines». No se habla ni de Estados ni de países, sino de un principio integrador basado en la afinidad cultural. De hecho, su recelo a las superestructuras que han interferido en la historia de España se advierte al sugerir una organización federativa de la Sociedad de Naciones en la que no haya predominio de las potencias. El respeto a la diversidad también lo conduce a demandar el fin del colonialismo; y su interés por el pueblo, por las grandes mayorías, se traduce en la propuesta de fomentar el bienestar social. Esperaban que la Sociedad de Naciones fuera algo más que un espacio diplomático y que se la dotara de instituciones capaces de garantizar libertades, seguridad social, economía, comercio, materias primas. Ese sería en definitiva el sentido de la Reunión y de la Declaración de La Habana, unas propuestas desde el exilio para la reconstrucción de España que adquirirían una proyección internacional. Y esa misma proyección había dado Bosch Gimpera a su intervención, basada en su idea de España para todos...

Fuentes y bibliografía

- Archivo General de la Dirección de Personal de la UNAM, núm. 7039, expediente de Bosch Gimpera.
- Blasco Gil, Y. (2012): «Los costes del franquismo para la universidad española y para los profesores exiliados. El caso de Pere Bosch Gimpera», en *Historiografías. Revista de Historia y Teoría*, 3, pp. 45-61.
- Blasco Gil, Y. (2018): *1943: La transición imposible. Edición del «Libro de la Primera Reunión de Profesores Universitarios Españoles Emigrados»*. València: Tirant lo Blanch, 327 pp.
- Blasco Gil, Y., y Mancebo Alonso, M. F. (2016): «Pere Bosch Gimpera y Luis Recasens Siches. Profesores exiliados y provisión de sus cátedras», en A. Pavón Romero, C. I. Ramírez González y A. Velasco Gómez (coords.): *Estudios y testimonios sobre el exilio español en México. Una visión sobre su presencia en las Humanidades*. México: Bonilla Artigas-Conacyt, pp. 311-334.
- Blasco Gil, Y., y Pavón Romero, A. (2016): «El exilio y el descubrimiento de una vocación antropológica», en *Estudios y testimonios sobre el exilio español en México...*, pp. 335-372.
- Bosch Gimpera, P. (1976): *La España de todos*, prólogo de Anselmo Carretero. Madrid: Seminarios y Ediciones, 210 pp.
- Bosch Gimpera, P. (1981): *El problema de las Españas*, estudio preliminar de Carlos Bosch García, prólogo a «España» de Miguel Tarradell y prólogo a «La España de todos» de Anselmo Carretero. México: UNAM, 318 pp.
- Carretero y Nieva, L. (1948): *Las Nacionalidades Españolas. Suplementos de «Las Españas»*. México: Las Españas. Revista Literaria Bimestral [91 pp. sin numerar].
- Carretero y Nieva, L. (1952): *Las nacionalidades españolas*, prólogo de Pedro Bosch Gimpera, ed. y notas de Anselmo Carretero y Jiménez. México: Colección Aquelarre, 293 pp.
- Dozy, R. P. (1920): *Historia de los musulmanes de España*, Magdalena Fuentes (trad.), 4 vols. Madrid.
- Gracia Alonso, F. (2011): *Pere Bosch i Gimpera. Universidad, política, exilio*. Madrid: Marcial Pons.
- Gracia Alonso, F. (2011): «Pere Bosch Gimpera. Deconstruyendo un mito para establecerlo de nuevo», en *Cercles. Revista d'Història Cultural*, 14, en línea, pp. 173-200.
- Notitia Vasconiae* (2022): *Diccionario de historiadores, juristas y pensadores políticos de Vasconia*, t. III (1876-1936), pp. 871-875. Madrid: Marcial Pons.
- Ortega y Gasset, J. (1921): *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*. Madrid: Calpe.
- Reventós, J. (1994): *Bosch i Gimpera: un catalán abierto al mundo*, Cuadernos de la Fundación Españoles en el Mundo, 6. Madrid: Fundación Españoles en el Mundo.
- Soler, M. (2015): *La casa del éxodo: los exiliados y su obra en La Casa de España y El Colegio de México*, segunda edición corregida y aumentada. México: El Colegio de México.
- VV. AA. (2017): *Diccionario biobibliográfico de los escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*, J.R. López García y M. Aznar Soler (eds.), 1, pp. 411-412.

JOAQUÍN XIRAU (1895-1946): LA PAIDEIA HUMANISTA Y ESPIRITUALISTA TRANSTERRADA

Social Joaquín Xirau (1895-1946):
The Exiled Humanist and Spiritualist Paideia

Conrad Vilanou Torrano
Universidad de Barcelona (España)

En este trabajo se ofrece una aproximación al pensamiento de Joaquín Xirau (1895-1946) desde la perspectiva de su concepción pedagógica humanista y espiritualista, que trasladó en 1939 a América. Se analizan sus propuestas educativas fraguadas en torno a la figura de Goethe durante la etapa de la Segunda República española, un proyecto de reforma social sobre la base de una filosofía de la educación inspirada en el krausismo y en la filosofía de los valores. Llegado a tierras mexicanas, Xirau configuró a partir del amor cristiano (*Charitas*) una *Philosophia Christi* que bebe en las fuentes de Ramón Llull, Erasmo y Juan Luis Vives. De este modo, ideó una utopía o provincia pedagógica para las tierras hispanoamericanas, inspirada en figuras de la historia mexicana como Vasco de Quiroga o Bartolomé de las Casas, que respondiese a una religiosidad interior, de la conciencia humana, abierta a un nuevo mundo de paz y concordia, un paso previo a la plenitud vital, a la eternidad.

Palabras clave

Xirau, *paideia*, *Charitas*, *Philosophia Christi*, humanismo, Hispanoamérica

This paper offers an approach to the thought of Joaquín Xirau (1895-1946) from the perspective of his humanist and spiritualist pedagogical conception, which he transferred to America in 1939. His educational proposals forged around the figure of Goethe during the period of the Second Spanish Republic, a social reform project based on a philosophy of education inspired by Krausism and the philosophy of values, are analyzed. Arrived in Mexican lands, Xirau configured from Christian love (*Charitas*) a *Philosophia Christi* that drinks from the sources of Ramón Llull, Erasmus and Juan Luis Vives. In this way, he devised a utopia or pedagogical province for the Latin American lands, inspired by figures from Mexican history such as Vasco de Quiroga or Bartolomé de las Casas, which responded to an interior religiosity, of the human conscience, open to a new world of peace and concord, a previous step to the fullness of life, to eternity.

Keywords

Xirau, *Paideia*, *Charitas*, *Philosophia Christi*, humanism, Latin America



El mundo hispano es la viviente
encarnación de un espíritu.

Xirau, 1942

Es bien sabido que la trayectoria biográfica de Joaquín Xirau se inició el 23 de junio de 1895 en Figueras (Gerona), al abrigo de los aires del Mediterráneo, un mar de culturas, continuó en Barcelona, donde se embebió de la metafísica espiritual de su maestro Jaime Serra Húnter, y se completó en Madrid, donde además de recibir la influencia orteguiana se familiarizó con M. B. Cossío, de quien aprendió que educar es, en esencia, vivificar o, lo que es lo mismo, dar vida espiritual. Por otra parte, Cossío influyó también sobre José Gaos —a quien se atribuye el término «transterrado»—, que dio cuenta y razón del funcionamiento de la cátedra de Pedagogía para los estudios de doctorado que dirigía Cossío, cuyas clases se impartían en el Mueso Pedagógico. Vale la pena recordar que Gaos fue alumno también de Cossío durante el curso académico 1922-1923, y así escribió junto a Antonio Moxó un artículo que data de 1936 en que recogía esta afirmación de Cossío: «Todo lo pedagógico es acción»¹. A grandes rasgos, estas palabras coinciden con lo que expresa Xirau en *Manuel B. Cossío y la educación en España* al remarcar que «la pedagogía es la ciencia de la acción educadora»².

Resulta evidente, pues, que Cossío marca un punto de referencia ineludible en el pensamiento humanístico de la España reciente, al socaire de los vientos de la Institución Libre de Enseñanza y sus hombres, en especial Julián Sanz del Río y Francisco Giner de los Ríos. Pero en el universo de Xirau aparecen antecedentes humanísticos desde la Edad Media, con autores como Llull, visto como una figura imperial³, según plantea en *Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística* (1946), con su utopía de raíz franciscana que formula una nueva conciencia ecuménica que sale a la búsqueda de un imperio espiritual que será uno de los rasgos característicos del humanismo hispano⁴. Sin orillar las aspiraciones reformistas de Arnau de Vilanova, la utopía ecuménica tuvo un momento estelar

con Erasmo y Vives, se prolongó con la modernidad (Ilustración, liberalismo) y el krausismo (Giner, Cossío), a la vez que se proyectó hacia América. En conjunto, Xirau dibuja tres situaciones cruciales de la historia europea y occidental que reflejan diferentes crisis, esto es, la medieval, la renacentista y la del siglo XX. De alguna manera, Xirau traza una filosofía de la historia del espíritu hispano que encuentra, antes y después de la debacle de la guerra civil (1936-1939), un lugar privilegiado en América, que así adquiere la condición de una especie de utópica provincia pedagógica que recoge las aspiraciones lulianas, erasmistas, vivistas y krausistas de una conciencia ecuménica.

Xirau y su circunstancia histórica

El itinerario de Xirau se vio jalonado por diversos reconocimientos académicos, entre los que destaca el haber representado a España en el Congreso Descartes, celebrado en París del 1 al 6 de agosto de 1937, que coincidió con la Exposición Internacional, cuyo comisario fue justamente Gaos. Por lo demás, su trayectoria vital concluyó trágicamente al morir en un accidente de tráfico el 10 de abril de 1946 en México, donde se instaló gracias a la generosidad de las autoridades locales, especialmente del presidente Lázaro Cárdenas. Pero cuando alcanzó tierras americanas su estado de ánimo no era satisfactorio. «Llegué a México en agosto de 1939 con el alma deshecha por la magnitud del desastre espiritual. México ha sido para mí una verdadera resurrección»⁵. En efecto, sabemos que su situación emocional no era óptima durante la primavera de 1939, de manera que emprendió el camino hacia México en medio de la postración y el abatimiento. Pero, como venimos diciendo, en México recuperó el tono vital con la esperanza puesta en un mesianismo espiritual, cristiano y pacifista, que recogió también la herencia erasmista y krausista. En cualquier caso, Xirau —con su religiosidad espiritualista que apuntaba a la eternidad, tal como se refleja en *Lo fugaz y lo eterno* (1942)— revivió en tierras americanas, después de haber padecido el sufrimiento de la guerra civil y la tribulación de la derrota republicana, una especie de *via crucis* personal, como el de tantos otros exiliados.

No puede extrañar, pues, que publicase en México lo más granado de su producción intelectual, que —entre otras cosas— desprende buenas dosis de esperanza y confianza en el ser humano, sobre la base del amor cristiano. Sin embargo, en tierras

¹ Gaos, J. (2018): «La cátedra de Pedagogía», en *Obras completas, I. Escritos españoles (1928-1938)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 308.

² Xirau, J. (1999): «Manuel B. Cossío y la educación en España», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 85.

³ Xirau, J. (1999): «Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, o. c., p. 227.

⁴ *Ib.*, p. 321.

⁵ Xirau, J. (1999): «México: "Nobleza obliga"», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 530.

americanas Xirau no tenía a mano su biblioteca particular, de modo que a lo sumo debió llevar consigo algunas notas que pudieron servir de esqueleto para pergeñar una obra como *Amor y mundo* (1940), que exalta la importancia de una pedagogía basada en la conciencia amorosa, en sintonía con un planteamiento de inequívoca ascendencia cristiana, y connotaciones goethianas, a la vez que busca en *Lo fugaz y lo eterno* (1942) la plenitud vital.

Vivir es trascenderse, penetrar en la realidad plena del mundo circundante, incorporar el mundo a la propia experiencia y henchirla de sus tesoros inagotables. Toda vida posee una dirección, se traza un camino y abre ante sí un ámbito de luz⁶.

En todo caso, parece que Xirau fue reticente a trasladarse a México, ya que su idea inicial debió ser permanecer en Europa, en Francia principalmente, debido a los contactos que tenía con pensadores como Maritain y Vigneaux. Ello explica que su discípulo Roura-Parella llegase a México unos días antes (el 30 de julio había atravesado la frontera por Laredo) y que lo fuera a recibir el 7 de agosto de 1939 a la terminal de autobuses en Ciudad de México, después de viajar por carretera desde Nueva York, adonde arribó por vía marítima procedente de Europa. Además, de la correspondencia que se cruzaron diferentes exiliados se deduce que Xirau no mantuvo buenas relaciones con todos sus discípulos, hasta el punto de que García-Bacca, en una misiva fechada el 15 de agosto de 1940 y dirigida a Roura-Parella, escribió lo siguiente: «Yo me he apartado mucho de él los últimos tiempos y no quiero tener que deberle nada; si enreda tenemos demasiados secretos y cosas para que se aventure a hablar demasiado»⁷. Una prueba palpable de este distanciamiento se encuentra en que cuando se publicó en México *Educación y ciencia*, la tesis doctoral defendida por Roura-Parella en Barcelona el año 1937, no se incluyó ningún prólogo ni presentación de Joaquín Xirau.

Al margen de estas pequeñas miserias humanas, comprensibles por las dificultades que en ese momento afectaban a todos los que decidieron abandonar España por su compromiso moral, es evidente que Xirau fue un pensador «transterrado» que representa a la España peregrina. Abandonó la ciudad de Barcelona la noche del lunes 23 de enero de 1939, después de haber impartido normalmente por la mañana sus clases en la universidad. Además,

dejaba abandonada en su domicilio del Ensanche de la Ciudad Condal su biblioteca particular, quizás pensando que el regreso sería cuestión de meses. Lo cierto es que la situación se complicó con el inminente estallido de la Segunda Guerra Mundial, de modo que finalmente aceptó la oferta mexicana que había rechazado unos meses antes.

Hasta entonces, Xirau había desarrollado una importante actividad intelectual bajo el amparo de M. B. Cossío, y así vinculó la filosofía a la pedagogía. De este modo, su cosmovisión ofrece un punto de anclaje bifronte, con un pie en la reflexión filosófica y otro en la acción pedagógica, dos disciplinas que en el pensamiento de Xirau se encuentran íntimamente unidas. No en balde, el 30 de diciembre de 1930, con una conferencia de Adolphe Ferrière, se iniciaban las actividades del Seminario de Pedagogía, que atesoró una importante biblioteca y que en 1936 pudo formalizar legalmente los estudios de la licenciatura de Pedagogía que funcionaban en Barcelona desde hacía unos cursos.

Cabe remarcar que Xirau era consciente de que, de acuerdo con Platón, política significa pedagogía, ya que ambas «se identifican en lo alto», a la vez que consideraba, con Julián Sanz del Río, que la filosofía es la gran educadora de la humanidad, una fórmula que repitió hasta la saciedad⁸. Efectivamente, los vínculos entre la política y la pedagogía serán definidos de diversas formas, pero siempre con la misma intención de fondo. «Toda política es esencialmente pedagogía, conducta, ejemplo»⁹. Por descontado, su filosofía incorpora una dimensión pedagógica, hasta el punto de considerar que la gran función de la filosofía no es otra que una tarea educadora. Así las cosas, la filosofía adquiere la condición de un saber de salvación, al pretender regenerar el mundo y superar la profunda crisis en que se encontraba sumido. Su estilo de redacción, conciso y conceptual, así lo manifiesta si leemos algunas de sus afirmaciones, que se pueden enlazar de manera concatenada: «La filosofía no es ante todo una doctrina sistemática, sino una fuerza moral y educadora»¹⁰, a la que siguen «la filosofía es la gran educadora de la humanidad y se presenta siempre de nuevo en todas las crisis»¹¹ y, por último, la filosofía como la gran «educadora de la humanidad»¹².

⁶Xirau, J. (1998): «Lo fugaz y lo eterno», en *Obras completas, I. Escritos fundamentales*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 303.

⁷Gómez Inglada, P.; Marquès Sureda, S.; Pagès Manté, J.; Planagumà Vilalta, L.; y Vilanou, C. (2012): *La carpeta de l'oncle: correspondència de l'exili de Joan Roura-Parella*. Girona-Tortellà: Universitat de Girona-Ajuntament de Tortellà, p. 119.

⁸Xirau, J. (1999): «Prólogo a *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives*», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico, o. c.*, p. 545.

⁹Xirau, J. (1999): «Vida y obra de Ramón Llull», p. 329.

¹⁰Xirau, J. (1999): «Julián Sanz del Río y el krausismo español», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico, o. c.*, p. 558.

¹¹*Ib.*, p. 559.

¹²*Ib.*, p. 563.

En el fondo, sabía que «en medio de la hecatombe moral del mundo» no solo había lugar para la dignidad humana, sino también –y esto es lo más importante– para el amor y, por extensión, para una mentalidad ecuménica en sintonía con la *Philosophia Christi*, que, como recuerda Bataillon, «debe ser vivida, no argumentada», con la mirada puesta en la unión de los pueblos hispánicos en una integración iberoamericana que rechazaba la idea de imperio. Nada de resentimientos ni resabios, ni siquiera después del fracaso de la Segunda República española con una guerra civil que acabó con derrota, pero cuya misión intelectual y educadora se debía proyectar en América. Tampoco era tiempo para rencores y odios. Si durante los tres años de contienda bélica se manifestó a favor del amor en distintos lugares –ya fuese en la Sorbona en enero de 1937, donde impartió una conferencia, en sus clases en la Universidad de Barcelona, que no se interrumpieron, y, naturalmente, en los trabajos publicados durante aquellos años de contienda fratricida–, no podía cambiar de orientación en el exilio, en el que reivindicó la *Integración política de Iberoamérica* (1945). Por consiguiente, Xirau se desmarcaba de las divisas franquistas al uso, esto es, de la «unidad de destino en lo universal» y «por el imperio hacia Dios», fórmulas que substituía por una inquebrantable fe en la pervivencia del humanismo hispano en tierras americanas que se debía organizar políticamente a través de una estructura federal, de acuerdo con una concepción que coincidía con el tópico krausista de la unidad en la variedad y que hundía sus raíces en la raigambre federalista de su Figueras natal.

En verdad, podemos considerar su vida como un viaje que transcurre a través de un puente imaginario que cruza el Atlántico y une España y México, Europa y América, que conecta la tradición humanista europea (Erasmus, Moro, Vives, etcétera) con la confianza en el futuro de Iberoamérica, donde existían semillas humanistas que fueron esparcidas por aquellos que, como De las Casas, se pusieron del lado de los débiles. Con este trasfondo, su trayectoria puede ser entendida como un proceso hacia la plenitud vital a través de un periplo que se inició en tierras ampurdanesas, aquel emporio a través del cual los griegos desembarcaron en España, y que concluye en 1946 en Ciudad de México, que durante años fue la capital intelectual de la España peregrina.

Todo indica que Xirau luchó por ir más allá de lo puramente fenoménico para alcanzar un mundo espiritual que debía realizarse en la tierra a través de un mesianismo ecuménico, pero que debía apuntar hacia zonas más altas y elevadas. En *Amor y mundo* (1940), Xirau escribe: «“Soy de la raza de hombres que de lo oscuro hacia lo claro aspiran”, ha dicho Goethe. Es el imperativo insaciable de

Xirau luchó por ir más allá de lo puramente fenoménico para alcanzar un mundo espiritual que debía realizarse en la tierra

luz»¹³. Poco después, en *Lo fugaz y lo eterno* (1942), encontramos la misma idea, redactada de una manera casi idéntica: «Todavía en los albores del romanticismo reclama Goethe, sobre la turbulencia del *Sturm und Drang*, “luz, más luz”, y afirma resueltamente: “Yo soy de la raza de hombres que de lo oscuro hacia lo claro aspiran”»¹⁴.

Bien mirado, eso mismo es lo que buscaba Xirau, la luz de la eternidad, pero desde una posición situada en el mundo material, en la realidad histórica, que veía como utopía o provincia pedagógica, que debía anticipar y preparar para la eternidad. Juan Roura-Parella –que también formó parte de la comitiva que marchó al exilio a finales del mes de enero de 1939– ha dejado testimonio de esta búsqueda de la eternidad, representada por la figura del poeta Antonio Machado.

Fijo en nosotros está aquel día triste de invierno en que rondándole ya la muerte hemos visto al poeta aguardando, con estoica serenidad, el momento de subir al vehículo que tenía que conducirlo al destierro. Sin prisas, quiso ser el último en subir a la ambulancia. Un hombre de ese temple ha superado la corriente del tiempo y vive ahora desde los dominios de la eternidad¹⁵.

Es por eso que, emulando a Machado y sin olvidar a Scheler, que en su libro *Muerte y supervivencia* ensalza a Goethe por representar el tipo de creencia en la inmortalidad «que se halla más próximo a la verdad», Xirau aborda el futuro con la esperanza de una conciencia amorosa que aborda el futuro de manera optimista¹⁶. Un poco más adelante, en esta obra publicada póstumamente, Max Scheler recoge una serie de manifestaciones de Goethe –entresacadas de sus conversaciones con Eckermann– a favor de la creencia en la inmortalidad, entendida a modo de supervivencia

¹³Xirau, J. (1998): «Amor y mundo», en *Obras completas, I. Escritos fundamentales*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 204.

¹⁴Xirau, J. (1998): «Lo fugaz y lo eterno», p. 280.

¹⁵Roura-Parella, J. (1950): *Tema y variaciones de la personalidad*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, p. 209.

¹⁶Scheler, M. (1934): *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*. Madrid: Revista de Occidente, p. 74.

personal. Scheler apostilla que «el naufragio de esta creencia representa por esto, al propio tiempo, un testimonio del naufragio de la conciencia de nuestra potencia espiritual»¹⁷. En contra justamente de esta pérdida, Xirau dirá que «vivir sin ilusiones equivale a perder el sentido de los valores y de las cosas y reducir la realidad del mundo a la miseria esquelética de los tópicos. Una vez más es la vida amorosa, plenitud, ilusión»¹⁸.

En realidad, Xirau aboga por la unión entre dos mundos, esto es, la tradición de la cultura europea, con su doble raíz clásica grecolatina y cristiana, que cristalizó en el humanismo de Lulio, del erasmismo y de Vives, y la esperanza en una América que se convirtió –como en los tiempos del humanismo renacentista– en tierra de utopía, a la vez que asumía la tradición de los Vasco de Quiroga, Bartolomé de las Casas, etcétera, que «perteneían a la más alta selección europea de su tiempo»¹⁹. Quizás América no era más que una utopía que después del fracaso de la provincia pedagógica europea con el ascenso del nazi-fascismo se trasladó a tierras americanas, donde debía triunfar el reino del amor, la paz y la concordia, en una actitud que recuerda al erasmismo y que se distancia, por igual, de los vientos paganos del Renacimiento italiano del siglo XVI con la decadente vida de la corte papal y de la intransigencia protestante nórdica que causó las guerras de religión de los siglos XVI y XVII.

Aparte de coincidir en su militancia socialista, el pensamiento de Xirau presenta concomitancias con el de Fernando de los Ríos, que había publicado *Religión y Estado en la España del siglo XVI* (1927), cuyo origen radica en una conferencia pronunciada en Estados Unidos. En aquel texto, que data de 1926, cuando se cumplían cincuenta años de la Institución Libre de Enseñanza, Fernando de los Ríos exaltó la dimensión conciliatoria del institucionismo:

Ha representado en el alma del pueblo español el intento de conciliación de aquellos elementos pugnativos sobre los cuales hemos insistido; buscó la conjunción viva de tradición y progreso, afinando la sensibilidad histórica y al par que ella, el anhelo de renovación; lucha por hacer ver que lo universal espiritual y la libertad para la conciencia racional, si bien en el plano de la conciencia individual se resuelven en la subordinación de lo subjetivo ante el espíritu absoluto, en cuya meditación se depura y eleva a la subjetividad; en la vida práctica, en cambio, no puede hallar otra forma vital que la libre acti-

¹⁷ *Ib.*, p. 74.

¹⁸ Xirau, J. (1998): «Amor y mundo», p. 208.

¹⁹ Xirau, J. (1999): «México: “Nobleza obliga”», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, o. c., p. 531.

vidad de la razón y el perdurable transir de religiosidad todo el vivir, por considerar, a esto último efecto como san Agustín, que en los actos inspirados en el sumo amor radica la suprema unidad posible²⁰.

Existe un verdadero aire de familia entre las propuestas de Fernando de los Ríos y Joaquín Xirau, ya que estas, además de reparar en la ruptura de la conciencia europea que representó el siglo XVI con la Reforma y la Contrarreforma, rezuman erasmismo y krausismo, esto es, un profundo espiritualismo y confianza en la historia de España y su proyección en América, a pesar del «Estado católico cerrado», una idea presente igualmente en ambos autores. También, los dos fijaron su atención en América, y es más que probable que Xirau oyese algunas de las conferencias que Fernando de los Ríos dictó en México –un estado laico– sobre el sentido de España, escritas desde una posición que propiciaba una religiosidad interior cristiana inspirada en el erasmismo. En efecto, en su parlamento sobre el sentido y significado de España, pronunciado en el Centro Español de México el 17 de enero de 1945, sostiene una interpretación de la historia de España en la línea de la tradición ilustrada (Jovellanos) y krausista, sin olvidar, empero, otras referencias, como la *Utopía* de Tomás Moro, el papel de Juan Luis Vives con su preocupación por la subvención de los pobres y Vasco de Quiroga, que en conjunto siguen las orientaciones de fundar una República cristiana²¹.

Además, los dos –Xirau y De los Ríos– publicaron en editorial Losada: Xirau, *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives* (1944); mientras que Fernando de los Ríos se encargó de *El pensamiento vivo de Giner* (1949). Por su parte, Carlos García de Andoin ha expresado que el «pensamiento de Fernando de los Ríos permite considerar el erasmismo como un contenido a insertar en la edad de oro del mito-logema laico-liberal», aspecto que también podemos hacer extensivo en la evolución de Xirau, que concilió la *Charitas* con la *Philosophia Christi*²².

De acuerdo con Vives, Xirau opta por una tercera vía entre el protestantismo y el contrarreformismo, una posición inequívocamente humanista y reformista, siempre alejado de conatos revolucionarios,

²⁰ De los Ríos, F. (1998): *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, en *Obras completas, II. Libros*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, pp. 412-413.

²¹ De los Ríos, F. (1997): «Sentido y significado de España», en *Obras completas, V. Escritos guerra civil y exilio*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, pp. 342-356.

²² García de Andoin, C. (2017): «El erasmismo de Fernando de los Ríos», en *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne* (en línea), 51/2017, publicado el 9 octubre de 2018, consultado el 1 de mayo de 2021, <http://journals.openedition.org/bhce/727>; Doi: 10.4000/bhce.727.

que recuerda la postura de Stefan Zweig, que mostró sus simpatías por Erasmo en un libro publicado en 1938, justamente cuando Xirau también dirigió su mirada hacia el insigne humanista holandés²³. Recordemos que entre las cualidades que Zweig atribuye a Erasmo, que ejemplariza el ideal humanista, destacan el pacifismo, el cosmopolitismo y la lucha contra el fanatismo, aspectos que también encontramos en el universo mental de Xirau. Notemos de paso que, como Zweig subraya, Erasmo desarrolló una filosofía que comportaba una nueva manera de buscar a Dios, aspecto que también se da en el caso que nos ocupa. En su libro sobre Erasmo, publicado cuando sobre Europa se cernían los nubarrones más oscuros, Zweig ponía de relieve la opción erasmista por la educación y la cultura, una instancia igualmente empleada por Xirau, que, si bien durante la Segunda República se situó al amparo de la filosofía de Goethe, cuyo centenario se conmemoró en 1932, un autor que no dejó de trabajar ni en los momentos más crudos de las guerras napoleónicas, da la impresión de que a partir de la guerra civil experimentó un giro que fijó su atención en Erasmo y su influjo en el Renacimiento español.

De este modo, su reflexión sobre el humanismo hispánico se puede poner en relación con la filosofía erasmista, hasta el punto de que parece que Xirau siga su misma trayectoria, en el sentido de que, como él, se opone al luteranismo fanático que Zweig vincula al *furor teutonicus* que supone la fragmentación y división de la unidad europea, a la vez que opta por una solución tolerante, conciliadora y ecuménica representada por la minoría selecta del humanismo hispánico y así, a partir de su llegada a México, establece un puente entre Europa y América. No sabemos si Xirau conoció esta obra de Zweig sobre Erasmo aparecida en 1938, aunque sí que hemos de suponer que tuvo acceso al libro de Marcel Bataillon sobre *Erasmus y España* (1937) y a los trabajos de Américo Castro. También desconocemos si leyó el libro de Zweig *Castiello contra Calvino*, publicado en 1936, en el que el polígrafo austríaco expresa su confianza en que «siempre habrá algún Sebastián Castellion que se alce contra cualquier Calvino, defendiendo la independencia soberana de la opinión frente a toda violencia ejercida desde el poder»²⁴.

Al buscar coincidencias y similitudes entre los dos pensadores, entre Zweig y Xirau, no podemos soslayar que la vida de ambos acabó trágicamente, con el suicidio de Zweig en Petrópolis el 23 de

febrero de 1942 cuando las tropas del Eje dominaban el mundo y la muerte en accidente de circulación de Xirau el 10 de abril de 1946, atropellado por un tranvía cuando acudía a la universidad en compañía de su hijo. Así pues, Joaquín Xirau falleció cuando le faltaban algunos meses para cumplir cincuenta y un años de edad, es decir, poco después de alcanzar la madurez intelectual y cuando lo más granado de su producción intelectual estaba todavía por llegar, aunque podemos avanzar que el último tramo de su vida estuvo influido por el erasmismo, lo cual no invalida otros influjos como el franciscanismo, el krausismo y el institucionalismo que el mismo Marcel Bataillon puso en relación, aunque para el autor francés «la obra de Erasmo ofrecía una plataforma mucho más amplia, mucho más sólida, mucho más cómoda que la de un Krause para un trabajo de renovación espiritual»²⁵.

Resta observar que, para Xirau, Krause –y, por extensión, el krausismo– poseía una entidad propia que contribuyó a mantener viva la llama del humanismo hispánico. En este sentido, sus textos son bien reveladores. «Con el krausismo y sus hombres, España se reincorpora a los hontanares de su historia, toma conciencia de sí misma e inicia la trayectoria de su historia, toma conciencia de sí misma e inicia la trayectoria de un nuevo *siglo de oro*»²⁶. Por lo demás, en su opinión el krausismo se presentaba como un proyecto abierto, una especie de estado de ánimo con un alto compromiso moral. «El krausismo español no es un sistema filosófico, completo y acabado [...]. Es más bien una disciplina moral, una tesitura espiritual, una conducta, una norma de vida. Esencial para el logro perfecto de la autonomía espiritual»²⁷. En cualquier caso, el krausismo no es visto por Xirau como un cuerpo de doctrina dogmático, sino a modo de una manera de pensar, de una actitud abierta, un formalismo metodológico. «En una sola coinciden todos: en la actitud, en el método, en la afirmación de la libertad de conciencia y de la investigación objetiva y rigurosa»²⁸. No acaba aquí la cosa, porque el krausismo ofrece dos aspectos positivos, como son el racionalismo armónico y el panteísmo. «Mediante el primero se alcanza a conciliar, en la unidad de una doctrina orgánica, las exigencias ineludibles de la razón con los dictados del intelecto de amor. Mediante la segunda, sin dejar de buscar lo divino en la naturaleza y en el es-

²³ Zweig, S. (2006): *Erasmus de Rotterdam. Triunfo y tragedia de un humanista*. Barcelona: Paidós.

²⁴ Zweig, S. (2010): *Castiello contra Calvino. Conciencia contra violencia*. Barcelona: Acantilado, p. 252.

²⁵ Bataillon, M. (1991): *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, p. 805.

²⁶ Xirau, J. (1999): «Julián Sanz del Río y el krausismo español», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico, ib.*, p. 557.

²⁷ *Ib.*, p. 557.

²⁸ *Ib.*, p. 558.

píritu, se salva la trascendencia de Dios»²⁹. En suma, Xirau apuesta por una vía reformista entre los dos extremos, ya fuesen de derechas o de izquierdas, que entronca con la tradición del franciscanismo, del erasmismo y del krausismo, porque «los nuevos fundadores que se inspiran en el krausismo no intentan una obra revolucionaria y hostil»³⁰.

La *paideia* republicana, un proyecto a la sombra de Goethe

Por de pronto, hay que reconocer que Xirau procuró dirigir la educación en Cataluña durante la Segunda República buscando una especie de «provincia pedagógica» a la manera que Goethe describió en *Los años itinerantes de Wilhelm Meister*³¹. Si Eugenio d'Ors intentó liderar la educación y la cultura en Cataluña durante los años de la Mancomunidad hasta su defenestración en 1920, Xirau aspiró a algo semejante durante la etapa de la Segunda República. Pues bien, Xirau estaba convencido de que «política quiere decir pedagogía», título de un libro de Rafael Campalans, líder del socialismo catalán, que en 1933 prologó nuestro protagonista³². Defraudado por lo que había visto en Rusia en un viaje realizado en 1931 para asistir a la VII Conferencia Internacional de Psicotecnia, reunida en Moscú entre los días 8 y 13 de septiembre, Xirau abrazó la causa de un socialismo de regusto humanista, que recuerda el de Fernando de los Ríos, en que la conciencia moral socrático-kantiana tenía más importancia que las ideas de lucha social de ascendencia marxista, lo cual hizo que los elementos obreristas de la Unió Socialista de Catalunya no compartiesen los postulados del grupo intelectual del que Xirau formaba parte³³.

Acaso por esto, Xirau apostaba por una especie de *Kulturkampf*, de lucha por la cultura que debía contribuir a cambiar la realidad social del Principado, en sintonía con la política de la Segunda República, bajo los auspicios del programa de la Institución Libre de Enseñanza, para lo cual contaba con un importante círculo de discípulos³⁴. Se trata, pues,

de un republicanismo renovador que apostaba por la reforma social a través de la educación y la cultura, que además fijaba su atención en el ducado de Weimar y, por extensión, en la República de Weimar, siempre bajo la sombra de la figura emblemática de Johann Wolfgang Goethe. Además, y esto no es menor, la filosofía orgánica de Goethe mantenía una cierta familiaridad con los postulados krausistas de la unidad en la variedad, un tópico que se encuentra en la visión de Alejandro von Humboldt, cuya filosofía de la naturaleza fue introducida en España por los cenáculos krausistas. No en balde, Bernardo Giner de los Ríos –hermano de don Francisco– tradujo los *Cuadros de la naturaleza* (Madrid: Imprenta y Librería de Gaspar, 1876). Poco antes, con la colaboración de José de Fuentes, también vertió la obra principal de Humboldt: *Cosmos, ensayo de una descripción física del mundo* (Madrid: Imprenta de Gaspar y Roig, 1874-1875, cuatro volúmenes).

Se ha dicho que el pensamiento de Goethe quedó un tanto olvidado después de su muerte y fue durante el Segundo Imperio germano, instituido en 1871, cuando se recuperó su figura, que en 1932 –al cumplirse el centenario de su fallecimiento– fue celebrada ante los peligros ultranacionalistas que acechaban la República de Weimar. Por otra parte, la personalidad de Goethe se vincula al ideal de formación (*Bildung*), que contaba en tierras germanas con una larga tradición neohumanista (1780-1830). Bien mirado, el ideal formativo de la *Bildung*, concepto que traducimos por «formación» y al que algunos autores añaden el calificativo de «cultural», comporta una verdadera formación que contempla el cultivo de uno mismo a través de la música, la literatura y las artes, aspectos bien presentes en la «provincia pedagógica» de Goethe³⁵. Tal vez no encontramos nada más humano que los proyectos pedagógicos gestados al socaire de los vientos neohumanistas (Comenius, Lessing, Krause, Fichte, Goethe) que poseen una aspiración colectiva que no excluye la individualización –el hombre es visto como una mónada (Leibniz)–, sino que, justamente, la exige a través de un proceso personal de metamorfosis que encuentra su plena realización en la colectividad, con lo que el ideal de la formación (*Bildung*) se popularizó, tal como se desprende de las campañas llevadas a cabo en España por las Misiones Pedagógicas.

Con este caldo de cultivo, se comprenderá cuánta incidencia tuvo la figura de Goethe, para quien el alma humana, al igual que las formas orgánicas de las plantas y de los animales, constituye

²⁹*Ib.*, p. 561.

³⁰*Ib.*, p. 560.

³¹Goethe, J. W. (2017): *Los años itinerantes de Wilhelm Meister*. Madrid: Cátedra.

³²Campalans, Rafael (1933): *Política vol dir pedagogia*, prólogo de Joaquín Xirau. Barcelona: Biblioteca d'Estudis Socials.

³³Monserat, J. (2012): «Joaquim Xirau i la Unió Socialista de Catalunya», en *Afers, fulls de recerca i pensament*, v. 27, núms. 71-72, pp. 305-323.

³⁴Pomés Vives, J. (2021): «La Universitat de la "concordia" (1928-1936). Joaquim Xirau, el seu club de deixebles i la Federació Universitària Escolar (FUE) catalana», en *Temps d'Educació*, núm. 60, pp. 193-228.

³⁵Ritscher, Hans (1985): «Educación y responsabilidad. (Conferencia con motivo del 150 aniversario de la muerte de J. W. Goethe)», en *Educación*, núm. 31, pp. 58-73. Tübinga.

una organización que está sometida a la ley de la metamorfosis, aunque es más importante la transformación moral que la natural. Tal como señala Spranger, refiriéndose a Goethe, «evolución y formación se entrelazan para él en una sola cosa», no respondiendo en modo alguno al esquema de la simple adaptación³⁶. Ahora bien, esta evolución exige la realización de uno mismo a través de una lucha entre la bondad natural del hombre y la maldad que representa el espíritu demoníaco (Mefistófeles), con lo que el individuo necesita el apoyo de los otros, de un círculo de personas espiritualmente activas en torno a él, tal como reflejan la Sociedad de la Torre en los *Años de aprendizaje del Meister* y la provincia pedagógica de *Los años itinerantes de Wilhelm Meister*, dos proyectos utópicos para la educación de la humanidad.

No deja de ser sintomático que en 1932 Lorenzo Luzuriaga tradujese en la *Revista de Pedagogía*, que dirigía, en el número destinado a conmemorar el centenario de la muerte de Goethe, todo un símbolo para la narrativa pedagógica republicana, ávida por emular al Júpiter de Weimar, el pasaje de *Los años itinerantes de Wilhelm Meister* sobre la «provincia pedagógica» en el que se da una vida colectiva en plena paz y armonía. Se pasa, pues, de la individualidad a la colectividad, en un proceso que puede resumirse en la fórmula que Spranger ensaya con la siguiente regla pedagógica: «Tomar como punto de partida la individualidad que se *insinúa* es la primera sabiduría educativa; *darle contrapesos*, la segunda»³⁷. De ahí, pues, que la formación individual –vista como una mónada– exige la presencia o contrapeso de un vínculo social que aboga por la totalidad. Sin embargo, hay que respetar cada energía individual positiva y evitar la uniformidad, a través de un proceso que no concluye nunca, porque el hombre busca siempre la luz de la inmortalidad o, lo que es lo mismo, la eternidad.

Por su parte, Xirau en su síntesis de la cosmovisión goethiana insistió en la significación de su totalidad orgánica, que rige toda la naturaleza, a la vez que destacó la idea de metamorfosis, que, junto a la noción de evolución, comporta notables implicaciones pedagógicas, ya que da lugar a múltiples formas en el desarrollo de los individuos. Conviene insistir en que Xirau destaca la visión unitaria que Goethe tiene de la naturaleza, de la cual se desprende la existencia de una sola realidad en la que convergen la materia y el espíritu, es decir, lo material y lo ideal, el ser y el valer, de manera que no se produce una cosificación de la realidad como

la que se ha derivado de la ciencia moderna, que lo ha reducido todo a simples cosas. Heisenberg recuerda que la objeción goethiana de la visión newtoniana de la naturaleza radica en que para Goethe «la verdad era indispensable de la definición del valor», relación que la ciencia moderna ha separado de cuajo, tal como constata el mismo Xirau.

El naturalismo en todas sus formas, desde Spinoza hasta Freud, pasando por La Rochefoucauld, Spencer, Schopenhauer..., no ha consistido en otra cosa que en la amputación de una de las aspiraciones fundamentales de la vida, del valer al ser, de toda cosa a cualquier cosa y la consiguiente supresión de la realidad autónoma del movimiento amoroso³⁸.

En otro pasaje de *Amor y mundo* encontramos la siguiente afirmación, no menos contundente: «La ciencia positiva, considerada como una concepción de la vida y del mundo, se reduce a un puro nihilismo»³⁹. Por lo demás, Xirau reparó en que Fausto, recluido en su gabinete de estudio, reformuló el famoso inicio del Evangelio joánico: «En el principio era el Verbo». Fausto ensaya un par de nuevas redacciones: «En el principio era el Espíritu», a la que siguió «En el principio era la Fuerza». Finalmente, Fausto –después de sentirse iluminado y de ver con claridad– se decide resueltamente a favor de la fórmula definitiva: «En el principio era la acción», lo cual pone al descubierto que la filosofía no es tanto un saber de contemplación como una invitación a la praxis activa, es decir, una acción que nos acerca –gracias al ejercicio de la voluntad– hacia el ideal que nos hemos propuesto de acuerdo con nuestra vocación, porque la vida no se arriesga en la pasividad, sino en la acción, esto es, en la actividad.

Dios es la eterna afirmación, la actividad sin fin que suscita la inmensa sucesión de formas que nacen y se desarrollan y mueren y se transfiguran sin cesar. El «verbo» –concepto, idea, forma– es producto del ímpetu inagotable. En él reside el poder de irradiar eternamente todas las cosas vivientes. La actividad es el fundamento de todas las cosas. En un principio era la acción⁴⁰.

De igual manera, resaltamos que el año 1932 fue una fecha clave para la historia europea, que se encontraba a las puertas de uno de sus episodios más oscuros por el ascenso del nacionalsocialismo. Sin

³⁶ Spranger, E. (1948): «Goethe y la metamorfosis del hombre», en *Cultura y educación. Parte histórica*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, p. 93.

³⁷ *Ib.*, p. 96.

³⁸ Xirau, J. (1998): *Amor y mundo*, p. 182.

³⁹ *Ib.*, p. 189.

⁴⁰ Xirau, J. (2000): «La concepción del mundo de Goethe», en *Obras completas, III. Escritos sobre historia de la filosofía, vol. 2. Artículos y ensayos*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 226.

embargo, si bien es cierto que Alemania asistía a la crisis final de la república de Weimar —a la crisis parlamentaria que se arrastraba desde su implantación en 1919 se añadió la crisis económica y social desencadenada en 1929—, España vivía una época de euforia y expectativas después de la proclamación de la Segunda República el 14 de abril de 1931. Si en Alemania el sistema democrático llegaba a su fin, España tenía la oportunidad de consolidar una república después del efímero intento de 1873. Frente a la barbarie que representaba el régimen de Hitler, la celebración del centenario de la muerte de Goethe sirvió para revivir —tanto en Alemania como en España— un autor cuya vida, partiendo de las fuerzas románticas, buscó afanosamente los referentes del clasicismo. Ya con anterioridad el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* se había interesado por el ideal educativo de Johann Wolfgang Goethe, que, al enfatizar la dimensión autoformativa, se prefería a los sistemas pedagógicos que diluían al individuo en los proyectos colectivos de signo político que, en virtud de sus dosis materialistas, estaban faltos de valores espirituales. Según Keiper, la idea de autoeducación representaba la búsqueda del hombre perfecto que fue el mismo Goethe: evolución de la individualidad hasta convertirla en personalidad⁴¹.

Sin lugar a dudas, Goethe ejerció una notable influencia sobre la cultura española desde la época de entre siglos, en el tránsito del siglo XIX al XX. De un lado, incidió sobre el modernismo catalán cuando Maragall tradujo algunas de sus obras. Por otra parte, también dejó su huella en el novecentismo, aspecto que no sorprende si se tiene en cuenta que Eugenio d'Ors —el líder y mentor de aquel movimiento cultural— pretendió ser una especie de réplica del insigne autor alemán, tal como se desprende de una glosa —publicada en la edición matinal de *La Veu de Catalunya* el 15 de mayo de 1918— en la que manifiesta, sin ambages, su deseo de emularlo. Así Xenius aspiraba a hablar como Demóstenes, a escribir como Boccaccio, a pintar como Leonardo y a tener, al igual que Napoleón, un extenso Imperio... Todas estas cualidades y atributos se concitaban, empero, en un único hombre, de modo que Eugenio d'Ors aspiraba a ser Goethe, desdoblando su personalidad en diferentes seudónimos (Xenius, Octavio de Romeu) que pueden ser vistos como remedos de Eckermann, cuyas conversaciones con el poeta alemán constituyen una joya de la literatura universal⁴².

⁴¹Keiper, W. (1922): «El ideal educativo de Goethe», en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, vol. XLVI, pp. 97-104 y 133-138. Madrid.

⁴²Quintana Trias, Ll. (1999-2000): «Algunes lectures de Goethe a Catalunya (Maragall i Eugeni d'Ors)», en *Estudi General. Revista de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona*, núms. 19-20, pp. 55-68.

Merece citarse que el deseo por divulgar la obra de Goethe —estandarte del humanismo— hizo que apareciese una *Antología* escolar, publicada justamente aquel mismo año de 1932, dedicada a las escuelas de Cataluña. Esta antología, que fue ilustrada por Josep Obiols, contaba con un prólogo de Carles Riba, en el que se hacía constar el carácter iniciático de dicho florilegio. El hecho es que, a través de estos pasajes literarios, se manifestaba que, aunque nadie se ha de proponer ser ni vivir de la misma manera que Goethe, sí ha de contemplar cómo los grandes hombres han respondido a las expectativas de su destino, es decir, cómo han cumplido su misión al desarrollar su personalidad original⁴³.

Xirau centra su atención en la *Charitas* y el humanismo hispánico, que ofrece, a lo largo de la historia, un poso cristiano que se manifiesta a través del erasmismo y del institucionismo

Por esta razón, la filosofía de Goethe es una invitación a la acción y, por ende, al trabajo, porque únicamente la lucha puede salvar al ser humano: «La lucha salva al hombre. Su ser es su actuar. Luchar es ser y ser es luchar. Solo en la acción constante se afirma la propia esencia»⁴⁴. Esta dimensión agonística de la filosofía de Goethe constituye un verdadero acicate para la formación humana, que se perfila, de este modo, como una empresa autoeducativa que exige esfuerzo y dedicación, a modo de un verdadero cultivo de uno mismo. Ahora bien, este aspecto que destaca la importancia del individuo en orden a su propia autorrealización no pierde de vista la perspectiva social ni, menos aún, la cósmica, ya que el alma humana y el mundo se encuentran en perfecta simbiosis: «Y solo es posible salvarse mediante la salvación del mundo que llevamos perennemente en el alma»⁴⁵.

En consecuencia, la vida es movimiento, riesgo, anhelo y entrega. No es suficiente con una actitud meramente intelectual y pasiva que se regocija en

⁴³Riba, C. (1988): *Obres completes, IV. Crítica*, 3. Barcelona: Edicions 62, p. 130.

⁴⁴Xirau, J. (2000): «La concepción del mundo de Goethe», en *Obras completas, III. Escritos sobre historia de la filosofía*, vol. 2. *Artículos y ensayos*, ib., p. 226.

⁴⁵Xirau, J. (1998): «Lo fugaz y lo eterno», p. 306.

Al propugnar la separación entre la Iglesia y el Estado, se abrió el horizonte de una religiosidad de la conciencia, a cuya labor se dedicó buena parte de la reflexión de Xirau

la visión de las cosas. Se precisa de la acción. En *Amor y mundo* leemos: «La vida es, además de contemplación y aun por encima de ella, acción. Y la acción se realiza a través de una serie de impulsos, afanes, propósitos, designios y finalidades»⁴⁶. Así pues, Xirau insiste en la conveniencia del esfuerzo y la lucha, en un llamamiento agonístico que recuerda el *ethos* de la *paideia* griega y que responde a las exigencias imperativas del mandato pindárico, según aparece en la pítica segunda: «Sé el que eres». De conformidad con lo que decimos, esta demanda que exige fidelidad al propio ser apunta a un mundo superior, a una realidad epifenoménica que se revela como una esfera espiritual que se debe alcanzar a través de la acción y que está reservada únicamente a aquellos que tienen un futuro seguro en la eternidad. «Ser realmente un hombre supone vivir en unidad, tener y mantener un ideal y la conciencia de una misión, oponer a la disolución la coherencia, al desfallecimiento la entereza. Solo en la entereza se revela la propia estimación»⁴⁷.

Tampoco ha de extrañar que en este contexto histórico-culturalista que recuperó la figura de Goethe –«gran fenómeno de plenitud humana», al decir de Eduard Spranger– se reivindicase el protagonismo de la *Paideia* helénica, que constituía, según Werner Jaeger –cuya emblemática obra se publicó en México a instancias de Juan Roura-Parella⁴⁸, un auténtico ideal formativo no solo para la cultura griega, sino también europea. Resulta útil recoger aquí que la *Paideia* de Jaeger –traducida por

Joaquín Xirau y Wenceslao Roces⁴⁹ actualizó una determinada manera de entender la cultura que enfatiza la importancia de la educación, de modo que las grandes aportaciones de la filosofía clásica se entienden desde una perspectiva radicalmente pedagógica, en sintonía con los defensores de los valores del humanismo (Burckhardt, Wilamowitz-Moellendorff) que propiciaron una vuelta a los antiguos⁵⁰.

El teólogo sueco Anders Nygren escribió en *Eros y ágape*: «En su gran obra sobre Platón, Wilamowitz-Moellendorff critica severamente, y con razón, la confusión habitual entre el “eros” platónico y la “ágape” del Nuevo Testamento. San Pablo desconocía el “eros”, al igual que Platón la “ágape”. De hecho, no puede haber duda alguna de que “eros” y “ágape”, originariamente, pertenecen a mundos espirituales totalmente distintos». Por otro lado, entre 1925 y 1936, Jaeger fundó y dirigió la revista *Die Antike*, en la que aparecieron sus primeras intuiciones en torno a la *Paideia*, aquella magnífica exposición de los ideales de la cultura griega que fue publicada en Alemania el año 1936 y de la que Juan Roura-Parella dio inmediata noticia bibliográfica en España.

Quienquiera que haya ojeado esta magnífica obra se habrá percatado que Jaeger no abordó la figura de Aristóteles, y menos aún la época helenística. Si es verdad que con anterioridad ya había dedicado al estagirita una monografía específica, aparecida el año 1923, no sucedía lo mismo con el helenismo, que quedó fuera del arco histórico de su *Paideia*. Por ello, durante su estancia en Estados Unidos, en 1961, amplió el ideal de *paideia*, que así fue enriquecida por la *paideia Christi*, en un planteamiento que antes Xirau también había defendido al enfatizar la relevancia del tránsito del *eros* helénico al amor cristiano, esto es, a una pedagogía que procedía del Verbo encarnado y que a través del humanismo de Erasmo y Vives dará lugar a la *Philosophia Christi* que el mismo Xirau asumirá y

⁴⁶Xirau, J. (1998): «Amor y mundo», p. 166.

⁴⁷Xirau, J. (1998): «Fidelidad», en *Obras completas, I. Escritos fundamentales*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 356.

⁴⁸Juan Roura-Parella escribió en 1965 la siguiente nota en su artículo sobre Francisco Giner de los Ríos: «Werner Jaeger ha tratado magistralmente el sentido mundial de la educación en Grecia. Leí su *Paideia* bajo la influencia de las ideas de Giner, libro cuya traducción recomendé en su día al Fondo de Cultura Económica» (Roura-Parella, J. (1965): «El pedagogo», en *Cuadernos Americanos*, CXXXIX, núm. 2, p. 77).

⁴⁹Jaeger, W. (1942-1945): *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 3 vols.

⁵⁰Nygren, A. (1969): *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Barcelona: Sagitario, p. 23. Nygren discrepó de la tesis de Wilamowitz-Moellendorff, ya que a su entender no se da una oposición entre *eros* y *ágape* –dos categorías procedentes del mundo helenístico–, sino entre *eros* y *charitas*, concepto este último que a su entender fue sintetizado por san Agustín, disolviéndose posteriormente a lo largo de la historia hasta su reformulación por Lutero. Según Nygren, la «*ágape* surge en un mundo marcado por el *eros*» (p. 45), habiendo afirmado poco antes que la «*ágape* constituye la concepción original y fundamental del cristianismo» (p. 40). La carta-encíclica *Deus caritas est* (2005) puede entenderse como una respuesta católica a esta interpretación, de clara significación luterana.

defenderá⁵¹. Al fin de cuentas, el modelo de sabiduría de Vives –para Riber, el espíritu más cristiano de todo el Renacimiento– integra la tradición del saber teórico y especulativo clásico (socrático-platónico, estoico), el saber práctico de la retórica (Isócrates, Cicerón, Quintiliano) y el saber actuar de Cristo en una síntesis que da sentido a la *Philosophia Christi*, un ideal pedagógico del Renacimiento con raíces paulinas que siempre estará presente en Xirau⁵².

De todo ello puede deducirse que Xirau llevó a cabo un proceso desmitologizador que recuerda el camino emprendido en 1941 por Rudolf Bultmann. En efecto, Manuel Azaña pronunció en la sesión del 13 de octubre de 1931 en las Cortes, al abordar lo que se denominaba el problema religioso, la famosa declaración de que «España había dejado de ser católica», con lo que, en palabras de Azaña, «el problema político consiguiente es organizar el Estado en forma tal que quede adecuado a esta fase nueva e histórica el pueblo español». Pero para Azaña no existía tal problema religioso, porque «el auténtico problema religioso no puede exceder de los límites de la conciencia personal, porque es en la conciencia personal donde se formula y se responde la pregunta sobre el misterio de nuestro destino».

Al propugnar la separación entre la Iglesia y el Estado, se abría el horizonte de una religiosidad de la conciencia, a cuya labor se dedicó buena parte de la reflexión de Xirau, al centrar su atención primero en la *Charitas* y, más tarde, en el humanismo hispánico, que ofrece, a lo largo de la historia, desde Lull hasta el siglo XX, un inequívoco poso cristiano que se manifiesta a través del erasmismo y del institucionalismo, una *Charitas* de naturaleza cristiana que se había de traslucir en un *ordo caritatis*, esto es, en un orden social basado en el amor o ágape.

Al paso, cabe indicar que Fernando de los Ríos –amigo e interlocutor de Xirau en los momentos posteriores al 14 de abril de 1931– ya se mostró partidario de un cristianismo erasmista, un aspecto que fue destacado por Bataillon en las conclusiones en su conocido *Erasme et l'Espagne* (1937). En concreto, el investigador francés no citaba el nombre de Fernando de los Ríos, que era presentado como un ministro de la joven República española que en el Congreso de los Diputados, el 8 de octubre de 1931, identificó a los heterodoxos españoles, que él mismo representaba, como hijos erasmistas⁵³. De hecho, Fernando de los Ríos asumió su filiación de hijo erasmista

en diversos momentos, si bien podemos aplicar el concepto de «erasmistas de la República» no solo a Fernando de los Ríos, sino al mismo Joaquín Xirau. Precisamente en la conferencia pronunciada por Fernando de los Ríos en México el 17 de enero de 1945 sobre el sentido y significado de España, elogió la tolerancia que se vivía en el Toledo del siglo XIII, que «fue mi sueño como ministro de Educación»⁵⁴.

Por tanto, podemos indicar que la argumentación histórica a la que Xirau recurrió para poner las bases del humanismo hispánico coincide a grandes rasgos con el hilo conductor ya establecido por Fernando de los Ríos, a quien García Lorca calificó como «Fernando, el erasmista». También Juan Marichal, que trató a Fernando de los Ríos hacia el final de sus días, reconoció que, aunque este no encajaba en el erasmismo del siglo XVI, sin duda se podía calificar de tal manera «en cuanto hombre de paz y sobre todo de mediación»⁵⁵. Pero además de en Erasmo, Xirau fija su atención en Lull en los comienzos del humanismo hispánico que proyectó hacia América con intención de forjar la «Integración política de Iberoamérica» (1945).

Ahora bien, Xirau trazó su propia trayectoria y así buscó la esencia del cristianismo, que, si en un primer momento fijó en la *Charitas*, más tarde completó con la *Philosophia Christi*, en una línea que puede ponerse en relación con la *devotio moderna* de Tomás de Kempis y su *Imitación de Cristo*. Tampoco se puede perder de vista que el desarrollo de la Filosofía de Cristo, tal como Erasmo la expuso, suponía «un peligro de muerte para la dogmática cristiana», lo cual puede explicar el surgimiento de actitudes contrarias a su difusión⁵⁶. De igual forma, y tal como Bataillon sugiere, la Filosofía de Cristo –un núcleo esencial del humanismo hispánico– implicaba un ideal de regeneración social a través del cual «el hombre moderno pueda encontrar la alegría y la paz»⁵⁷.

Siempre bajo una influencia romántica, Xirau mantuvo una especie de cruzada contra todo lo que significara una visión geométrica de las cosas, ya se tratase del eros helénico o del emplazamiento de Madrid como capital de España por razones geográficas en el centro de la península, o bien de la creación de la Sociedad de Naciones, cuyo fracaso estaba anunciado desde su fundación en 1919.

⁵¹ Jaeger, W. (1965): *Cristianismo primitivo y «paideia» griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

⁵² Redondo, E. (1966): «La integración del concepto de sabiduría en la pedagogía de Luis Vives», en *Revista Española de Pedagogía*, núm. 94, pp. 99-111.

⁵³ García de Andoin, C. (2018): «El erasmismo de Fernando de los Ríos».

⁵⁴ De los Ríos, F. (1945): «Sentido y significado de España», en *Obras completas, V. Escritos guerra civil y exilio*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 349.

⁵⁵ Marichal, J. (2000): «Sobre don Fernando de los Ríos», en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, núms. 37-38, p. 60.

⁵⁶ Bataillon, M. (1991): *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, p. 606.

⁵⁷ *Ib.*, p. 802.

El defecto principal de la Sociedad de las Naciones fue su concepción simétrica y abstracta. Descansaba en una ficción. La Liga de las Naciones efectiva solo puede construirse sobre una concepción orgánica y armónica, como aquella por la cual abogaba Francisco de Vitoria. El espíritu hispano es la viviente encarnación de un espíritu⁵⁸.

En último término, Xirau apostó por la filosofía cristiana que se articula como una alternativa a la modernidad físico-matemática que parte del antropocentrismo renacentista y cartesiano, por su alto contenido moral en una línea en que se encuentran autores como Tomás Moro y su utopía, un itinerario que profundiza en el alma humana no desde posiciones positivas y materialistas, sino espiritualistas que invitan a la introspección y, por ende, a la reflexión moral desde una posición de interioridad de ascendencia cristiana. En realidad, Xirau y sus discípulos —entre los que se cuenta Juan Roura-Parella— marcharon al exilio por un imperativo moral, porque habían permanecido leales al régimen republicano y, aunque salieron de España durante la guerra civil, siempre regresaron sin aprovechar la ocasión para instalarse en el extranjero. Dicho con otras palabras: Xirau procuró vivir en consonancia con su manera de pensar, siendo consciente de que formaba parte de aquella minoría selecta humanista que había constituido una constante a lo largo de la historia de España, salvo durante la cerrazón del período imperial iniciado con Felipe II, una tradición abierta, pacífica y cristiana que pregonaba la concordia y la armonía entre los pueblos de conformidad con los principios cristianos.

Por una senda clara: de la *Charitas* a la *Philosophia Christi*

Con las palabras «Por una senda clara», que reproducen las del poema que Machado dedicó a Francisco Giner de los Ríos cuando este falleció en 1915, Joaquín Xirau calificó el accidentado camino hacia el exilio que emprendió, a fines del mes de enero de 1939, en una comitiva de intelectuales que salió de Barcelona con destino a Francia en una ambulancia militar. Hay que añadir que «Por una senda clara» es un texto que Xirau firmó en marzo de 1939 en París, que se publicó tardíamente en la revista *Diálogos* en 1983 y que fue incluido en el primer volumen de sus *Obras completas*. El escrito da cuenta de la última residencia de Antonio Machado en Barcelona, a la que había llegado procedente de Valencia, donde había pasado unos cuantos meses desde su salida de Madrid. En la

⁵⁸Xirau, J. (1999): «México: "Nobleza obliga"», p. 533.

Ciudad Condal, Machado residía en la Torre Castañer, en el paseo de San Gervasio, en la zona de la Bonanova, en la falda del Tibidabo. «Don Antonio a los sesenta y tres años se hallaba en la plenitud de su vigor espiritual. Trabajaba intensamente». Y aunque «su cuerpo era débil», su alma era fuerte. Ya entonces «las piernas medio paralíticas apenas le podían sostener». Sin embargo, su fuerza espiritual no había mermado, sino que —al contrario— se mantenía en todo su esplendor.

Su fuerza espiritual se manifestaba en la vivacidad penetrante de su mirada y en la amenidad de su conversación en la cual alternaba el fervor con la benevolencia de un humorismo irónico. Nunca hablaba mal de nadie. Difícilmente se le podía hablar de alguien sin que respondiera inmediatamente: «¡Buena persona!». En ello se revelaba la profunda bondad de su alma. Era un hombre sencillo «y, en el buen sentido de la palabra, bueno»⁵⁹.

Según el retrato que Xirau dibuja, todo desprendía tranquilidad y sosiego, en unos momentos en que España se desangraba en una guerra fratricida. «Lo único que le encendía y promovía en su alma un movimiento de ira indignada eran los bombardeos de la ciudad indefensa por la aviación italiana». Pero consciente de la derrota inminente mantenía una actitud digna, señorial y perfecta. «Sabía —escribe Xirau— que solo es digna de ser vivida una vida consagrada al ideal». Xirau añade que Machado era contrario a las injerencias de la política internacional en los asuntos españoles, describiendo el ambiente de apacible serenidad que se establecía en amable conversación en torno a una taza de tila, ante la falta de café.

Con frecuencia eran evocadas las grandes figuras del genio español: Ramón Llull y Cervantes, san Juan de la Cruz y Ausias March, Lope de Vega y Luis de León... Machado insistía siempre en la profundidad de pensamiento de las coplas andaluzas y presentía que en ellas se hallaba el germen de una posible filosofía española. Revestida de estilo y de dignidad poética, en muchos de sus poemas se halla el alma de la copla: la sentencia, el pensamiento escueto y sentencioso⁶⁰.

Es de sobra conocido que el poeta Antonio Machado, acompañado de su madre, formaba parte de aquella expedición de unas veinte personas que, después de diversas peripecias, pudo alcanzar la frontera francesa. Mientras Machado y su ma-

⁵⁹Xirau, J. (1998): «Por una senda clara», en *Obras completas, I. Escritos fundamentales*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. LI.

⁶⁰*Ib.*, p. LIII.

dre se instalaron en un pequeño hotel de Colliure, Xirau penetró en el interior del país vecino. A orillas del Mediterráneo, Antonio Machado moría el día 22 de febrero de 1939, y tres días más tarde fenecía su madre, a la edad de noventa y siete años.

Pocos días después, el 6 de febrero, desde Marsella, Xirau remitió una carta a Manuel Azaña en la que describió las vicisitudes de aquel triste viaje hacia el exilio, a la vez que lamentó el trato dispensado a las personas leales a la República. Las palabras de Xirau, que suenan a queja, no pueden ser más ilustrativas:

Haciendo expresa omisión de mí, me creo en el deber de dirigirme a usted como la representación más pura de nuestra patria, para decirle lo que indudablemente habrá usted pensado ya, es decir, el deber primordial de todas las personas que han ostentado la representación de nuestra España, de salvar, en estos momentos angustiosos a la minoría selecta y representativa de nuestra espiritualidad que ha permanecido fiel, silenciosa y abnegada a través de todos los azares de la guerra y que se halla ahora, en razón de su misma idiosincrasia, fuera de su patria, sola y desvalida. Yo no sé lo que se puede hacer ni dónde ni cuándo ni cómo. Me limito a ponerme una vez más a su disposición, para que use de mí en lo que crea necesario⁶¹.

En este punto, y antes de proseguir, valga señalar que el *Juan de Mairena* de Machado no es nada más que un conjunto de sentencias, donaires, apuntes, recuerdos y consejos del profesor de retórica que habla, gracias a la sabiduría popular, sobre todas las cosas. Hay que suponer que aquellas conversaciones entre Machado y Xirau poseían un alto voltaje intelectual y promovían un fecundo ocio espiritual. En alguna ocasión, Tomás Navarro aportó a aquellos encuentros discos de su colección de españoles ilustres, y así pudieron oír la voz de diferentes pensadores, entre los que sobresalía la figura de M. B. Cossío⁶². Pero, además de las palabras, hubo intercambio de ideas, tal como se refleja en las revistas del momento, publicadas a pesar de las dificultades existentes. En este sentido, Machado –transmutado en Juan de Mairena– había saludado, desde las páginas de la revista *Hora de España*, un artículo publicado por Xirau, en el número 3 de la revista *Madrid. Cuadernos de la Casa de la Cultura* (Barcelona), correspondiente al mes de mayo de 1938 con el título de «Charitas». En su exposición, Joaquín Xirau –en plena contienda– daba un avan-

⁶¹ Xirau, R. (1998): «Prólogo», en *Obras completas, I. Escritos fundamentales*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. XVIII.

⁶² Xirau, J. (1999): «Manuel B. Cossío y la educación en España», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispano*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 60.

ce de su filosofía de la conciencia amorosa que mereció la atención de Antonio Machado, que, después de resaltar la «irreductible oposición entre el eros platónico-aristotélico y el amor cristiano», sospechaba que «Xirau parece no intentar una nueva escolástica sin Aristóteles», es decir, «una justificación del dogma cristiano». A continuación, se fijó en el Cristo crucificado y agonizante de Unamuno, que contrapuso a la filosofía cristiana de Xirau, que –como hemos indicado– gira en torno al amor. «Es muy posible, casi seguro, que Joaquín Xirau sea fiel hasta el fin a su vocación de filósofo, y que su filosofía cristiana sea una honda meditación, más o menos sistemática, sobre la ingente experiencia del Cristo todavía en curso, que sea precisamente en Roma, donde no se le ve nunca»⁶³.

Puede decirse, pues, que Xirau acentuó durante la guerra civil su vinculación con el cristianismo, un aspecto que se acabó de manifestar plenamente en el exilio. No por azar, la filosofía cristiana fue el eje central de la reflexión de Xirau en tierras americanas, primero con *Amor y mundo* (1940) y más tarde con la *Philosophia Christi*, que marcó el sentido de su visión del humanismo hispánico. Pero vayamos por partes y quizás sea conveniente referirnos, siquiera brevemente, a su filosofía amorosa, que contiene un alto sentido pedagógico, ya que con *Amor y mundo* se sitúa, como hará con el humanismo hispánico, en una tercera vía, puesto que no acepta la tesis de la educación como corrección ni tampoco la que lo deja todo a la espontaneidad, de acuerdo con Rousseau. Una tercera vía que, de acuerdo con la axiología de Max Scheler, reclama una conciencia amorosa que lleve al alumno a elegir los valores más altos.

Por el amor todos los caminos son claros, todas las perspectivas luminosas: las cosas cambian fundamentalmente según se encuentran delante del foco de la conciencia amorosa o de la conciencia rencorosa. «Ante la mirada rencorosa o indiferente, lo superior se pone al servicio de lo inferior y por este mero hecho queda aniquilado»⁶⁴. Pues bien, el amor confiere a la vida humana el impulso dinámico de la dialéctica ascendente y creadora que nos eleva hasta los valores más sublimes, con ilusión y esperanza. Ahora bien, se ha de destacar que, gracias al amor, no hay una jerarquía fija y predeterminada de los valores. «La conciencia amorosa ordena y jerarquiza los valores implícitos en la percepción de las cosas. El amor ilumina los valores y es juez y señor. Por él llegamos a conocerlos y a estimarlos. Sin amor no hay valor»⁶⁵.

⁶³ Machado, A. (1938): «Miscelánea apócrifa. Sigue Mairena...», en *Hora de España*, núm. XX, p. 7.

⁶⁴ Xirau, J. (1998): «Amor y mundo», p. 209.

⁶⁵ *Ib.*, p. 221.

El amor, que no es un contenido de la conciencia, sino una forma peculiar del espíritu, constituye un previo para cualquier cosa. El amor es iniciativa y espontaneidad, donación gratuita y desinteresada. En verdad, no es que el conocimiento nos lleve hasta el amor, sino al revés: el amor –tal como postulaba Lull– se ha hecho para pensar y no el pensamiento para estimar. El amor es una intuición que se fundamenta en una especie de razón cordial, ya que ni los conocimientos ni la fuerza, ni la aptitud artística, ni la preparación técnica son suficientes para despertar el amor. Para Xirau, la actividad amorosa no es otra cosa que el ímpetu, el impulso que nos permite pasar de los grados inferiores a los superiores. La relación, pues, entre amor y valor es íntima y directa. El amor se encarga de descubrir los valores, de iluminarlos, pero se ha de añadir que ni los promueve ni los crea, simplemente los descubre y, finalmente, los acaba aceptando.

El amor, que no es un contenido de la conciencia, sino una forma peculiar del espíritu, constituye un previo para cualquier cosa

No hay duda de que su argumentación es diáfana, al reconocer que, aunque el amor griego y el amor cristiano tienen un punto inicial de coincidencia, ya que ambos «representan en el mundo y en la vida aquello que hace que la vida sea digna de ser vivida», sus características son bien dispares. Mientras el *eros* es un *daimon* que pone a los hombres en contacto con los dioses gracias a los grados de ascensión del amor, la *Charitas* cristiana «no es un demonio, sino la esencia de Dios». El amor de Dios –continúa Xirau– es el amor fundamental, porque no es un motor inmóvil, sino plenitud amorosa: amor es vida, vida suprema y creadora. Aquí el amor no es un ascenso, sino un descenso, una abundancia espiritual que Dios derrama sobre los hombres. «Es abundancia espiritual que se desborda y, al salir del recinto, pletórico, crea. Por esta razón el amor platónico iba de abajo arriba. La plenitud espiritual que el amor cristiano supone, al desbordarse, desciende y se dirige de arriba abajo»⁶⁶.

Así, por ejemplo, san Pablo en la primera carta a los corintios (1 Cor 13) nos da una imagen del ágape, término que utiliza y que se ha identificado con una

necesaria y verdadera *caritas*. «La caridad es sufrida, es benigna; la caridad no tiene celos, no presume, no se infla, no traspasa el decoro, no busca lo suyo, no se exaspera, no toma a cuenta el mal. No se goza de la injusticia, antes se goza con la verdad. Todo lo disimula, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera» (1 Cor 13, 4-7). Para el apóstol de los gentiles, la caridad sobresale entre las virtudes teologales: «Ahora subsisten fe, esperanza, caridad, esas tres; mas la mayor de ellas es la caridad» (1 Cor 13, 13).

Si el mundo antiguo está hecho de planos, superficies y cuerpos, el mundo moderno –que asume los principios de la tradición cristiana– constituye una comunión de espíritus personales. Esto quiere decir que los antiguos miraban el universo desde fuera, enfoque que contrasta con la posición de los modernos, que –a partir del cristianismo– situaron el centro neurálgico de las cosas en la interioridad, que se manifiesta en un cristianismo interior que se hace palpable en la corriente erasmista y en el krausismo. No es ninguna casualidad –argumenta Xirau– que el cristianismo haya descubierto el mundo de la vida interior y haya sido el instaurador de una moral enraizada en el amor, cosa que los antiguos desconocieron, una realidad que dará sentido a la *Charitas* en un plano horizontal que sintonizará con la *Philosophia Christi*, que implica la unión de todos en un cuerpo cuya cabeza es Cristo.

Gracias a esta nueva lógica de la *Charitas*, se abandonó la *areté* clásica (el ideal permanece fuera de la vida personal) por una nueva concepción de la virtud, según la cual la perfección no es una ascensión dialéctica, sino plenitud y recogimiento interior que, gracias al amor, se desborda hacia el prójimo. De ahí, el sentido salvador y redentor del amor cristiano, que corresponde a un *Logos* que se ha hecho carne, que se ha encarnado en Cristo, hijo de Dios.

Dios se hace hombre y es escándalo para los hombres, porque vierte su amor redentor precisamente sobre aquello que para los hombres es lo más bajo. El amor de Dios encarnado en la persona de su hijo desciende sobre aquello que está más cerca de la perdición y lo salva por su sola presencia⁶⁷.

Si el amor helénico aspira siempre al mundo de las ideas, el amor cristiano se dirige al núcleo de la persona, gracias a la misericordia divina. Aquí resueñan las palabras del Evangelio, el mensaje paulino, las reflexiones de san Agustín y los comentarios de Pascal, en el sentido de que todos ponen de manifiesto –de una u otra manera– que Dios está en mí, en el interior del hombre. «Este cambio profundísimo en las perspectivas y en los horizontes

⁶⁶Xirau, J. (1998): «Charitas», en *Obras completas, I. Escritos fundamentales*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 343.

⁶⁷*Ib.*, p. 344.

de la realidad impregna la totalidad de la cultura occidental a partir del cristianismo. Las cuestiones "objetivas" devienen cuestiones "personales". Al diálogo sustituye la comunión. Y toda verdadera purificación es confesión»⁶⁸.

Así pues, hemos pasado del dios-inmóvil al Dios-amor sin modificar esencialmente —escribe Xirau— el sentido del *logos* helénico. Si el *logos* pagano tiene un sentido ordenador, el *logos* cristiano —al encarnarse en el Verbo del Hijo de Dios— se ha hecho amor, *Charitas*. «El amor cristiano no es hijo de la pobreza y de la riqueza. No tiene nada que ver con la pobreza. Es plena riqueza. La única auténtica riqueza. No es un demonio, sino la esencia de Dios. Hijo exclusivo de la plenitud y de la abundancia, se identifica con la plenitud suprema que se encuentra en la divinidad»⁶⁹.

Consecuentemente, el amor es previo a la idea de Dios, porque el amor es la condición de posibilidad para cualquier consideración intelectual y para cualquier relación humana. La conciencia humana, gracias al cristianismo, se ha convertido en una conciencia amorosa que ve todas las cosas a través del filtro del amor. Así pues, nos hallamos ante dos mundos o cosmovisiones bien diferentes. El mundo griego con su racionalismo conceptual y lógico que aspira a la visión de las ideas nos da un paisaje frío y geométrico de las cosas, mientras que la visión cristiana —a través de su orden amoroso— nos ofrece un mundo de plenitud y sobreabundancia espiritual que se abre a la eternidad porque —en último término— el hombre es un animal que vive de pie con la esperanza puesta en un futuro «que es iluminado por la omnipresente luz de la eternidad»⁷⁰.

De esta manera, se entienden las razones por las que Xirau perfiló una pedagogía basada en el amor, es decir, en un *ordo amoris* que a partir del *eros* pedagógico helénico genera, gracias a la acción vivificadora de la *Charitas* cristiana, una *paideia* potenciadora de la subjetividad humana que permanece abierta al personalismo comunitario y axiológico. Siguiendo los pasos del humanismo socrático, de la «vida interior» de san Pablo, de la doctrina del amor de san Agustín, de la tradición franciscana, del orden amoroso luliano y de la espiritualidad erasmista, Xirau combinó la tradición helénica con el cristianismo, lo cual generó un profundo espiritualismo de raíz personalista que insiste en la importancia que la conciencia y la intimidad poseen para la vida humana. Un poso que sirvió

de caldo de cultivo para la recepción del mensaje erasmista de la Filosofía de Cristo y que, a la larga, se manifestó en el krausismo.

Desde luego, hemos de suponer que la aparición en 1937 de la obra de Marcel Bataillon sobre *Erasmus y España* fue objeto de comentario entre Machado y Xirau durante su estancia en Barcelona, amén de que influyó también sobre otros intelectuales⁷¹. Cabe destacar que Juan de Mairena saluda en el número XX de la revista *Hora de España*, correspondiente al mes de setiembre de 1938, la aparición de este libro, que posiblemente llegó a las manos de Machado a través de Xirau. Al margen de esta circunstancia, lo significativo es que la valoración de la obra por parte de nuestro poeta fue muy positiva, por representar «una importancia capitalísima para el estudio de la cultura española del siglo XVI». En aquel momento difícil de la historia, cuando el fin de la guerra se acercaba con la derrota republicana, Machado no dudó en escribir lo siguiente:

Consoladora es para nosotros la lectura del libro *Erasmus et l'Espagne* de Marcel Bataillon, donde se dicen tantas cosas exactas y profundas sobre la prerreforma, reforma y contrarreforma religiosa en España y se pone de relieve la enorme huella de Erasmo de Rotterdam a través de nuestro gran siglo. En la honda crisis que agita las entrañas del cristianismo en aquella centuria no fue decisiva la influencia de Erasmo, sino la de Lutero, en Europa y la de Loyola, en España, mas fue en España donde tuvo de su parte a los mejores, sin excluir a Cisneros ni a Cervantes⁷².

Si miramos las cosas con atención, observamos cómo se abrieron en aquellos momentos trágicos del fin de la guerra civil dos temas de estudio que marcaron la trayectoria del pensamiento de Xirau a partir de entonces. Por un lado, profundizar en el tema del amor, en la *Charitas* como alternativa al *eros*, tal como se refleja en *Amor y mundo* en 1940, una pieza fundamental de su filosofía de la educación. Con todo, esta obra no fue más que un jalón en su camino hacia la eternidad que quizás ya reflejaba el mismo Machado, tal como bosquejó en su libro *Lo fugaz y lo eterno* (1942) al plantear la manera de cómo conseguir la plenitud vital. Más allá de la fugacidad del mundo fenoménico que siempre se volatiza, existe un mundo de luz que nos acerca a la eternidad, porque toda la filosofía, desde Platón hasta Nietzsche, posee un contenido religioso.

⁶⁸*Ib.*, p. 345.

⁶⁹*Ib.*, p. 342.

⁷⁰Xirau, J. (1998): «Volumen del tiempo (Las dimensiones del tiempo)», en *Obras completas, I. Escritos fundamentales*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 365.

⁷¹Redondo, A. (2015): «La recepción del *Erasmus y España* de Bataillon (1937-1950)», en Eliseo Serrano (coord.): *Erasmus y España. 75 años de la obra de Marcel Bataillon (1937-2012)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, Colección de Letras, pp. 17-51.

⁷²Machado, A. (1938): «Mairena póstumo», en *Hora de España*, XXI, p. 6.

Vivir es trascenderse, penetrar en la realidad plenaria del mundo circundante, incorporar el mundo a la propia experiencia y henchirla de sus tesoros inagotables. Toda vida posee una dirección, se traza un camino y abre ante sí un ámbito de luz. Y al hacerlo, al trascenderse y entregarse, halla ante sí la resistencia y el apoyo de otras realidades con sentido que trazan sobre el mundo otras trayectorias luminosas. En la confluencia dinámica de unas y otras aparece el mundo revestido de la policromía de las sensaciones, encuadrado en la vertebración de las ideas y orientado por la reverberación de los valores⁷³.

A la vista de lo que decimos, podemos afirmar que Antonio Machado y Joaquín Xirau compartían aspectos comunes. En ambos casos, cabe destacar el apego por la filosofía platónica y, a la vez, su vocación por la fuerza de las ideas y su profunda religiosidad, gestada al abrigo de la tradición institucionista y que, remotamente, puede vincularse al erasmismo. Machado al lado de Francisco Giner de los Ríos, Xirau junto a Manuel Bartolomé Cossío. Ambos –Machado y Xirau– comparten un trasfondo espiritual que bebe en las fuentes del platonismo. No en balde, cuando Juan de Mairena pensó fundar una Escuela Popular de Sabiduría negó que al pueblo no le interesase la filosofía de Platón. «Grave error», sentencia Machado. «De Platón no se ríen más que los señoritos, en el mal sentido –si alguno hay– de la palabra»⁷⁴.

A decir verdad y en paralelo a la reflexión sobre la *Charitas*, se abría una nueva vía de estudio que podemos considerar como el acercamiento a la *Philosophia Christi*, que presidirá los trabajos de Xirau sobre el humanismo hispano. En esta nueva singladura del pensamiento de Xirau, hay que mencionar los nombres de Marcel Bataillon y Américo de Castro con sus respectivos estudios sobre Erasmo y Cervantes, dos autores presentes en sus reflexiones sobre el humanismo hispánico. En este punto quizás sea oportuno recordar lo que Américo Castro, que polemizó años después con Claudio Sánchez-Albornoz sobre la realidad de la Edad Media española, escribió sobre el erasmismo en una misiva fechada el 11 de marzo de 1940 dirigida a Bataillon, unas palabras que pueden aplicarse –salvando las distancias que convengan– al mismo Xirau. «Para los españoles en el siglo XVI el erasmismo fue una “actitud”, más que una religión con un contenido preciso; erasmismo, alumbramiento, mesianismo, tentativas de revolución social, serían caras diferentes de una misma tendencia cuyos an-

tecedentes, cuyas manifestaciones ya se perciben en el siglo XV»⁷⁵.

También para Xirau las cosas eran un poco así, aunque él retrocede a los siglos XIII-XIV para encontrar en Llull un antecedente del humanismo hispano, en una línea de tolerancia y armonía que coincide con el erasmismo, con Américo Castro y que sintoniza también con su visión del krausismo. Refiriéndose a los institucionistas de filiación krausista, Xirau escribe: «En una cosa coinciden todos: en la actitud, en el método, en la afirmación de la libertad de conciencia y de la investigación objetiva y rigurosa»⁷⁶. De hecho, para el profesor Abellán también el erasmismo fue un «estado de espíritu», una idea que, como vemos, ya fue planteada por Xirau al referirse al humanismo hispano del Renacimiento y al krausismo⁷⁷.

De manera recurrente, Xirau se refirió a la minoría selecta que asumió el ideal de «una cristiandad armónica y triunfante», que existió no solo en España, sino también en Europa⁷⁸. Se trata de una «minoría de personalidades selectas» que se dio en la época renacentista y entre las que Vives sobresale, «para el cual, el ideal supremo no se halla ni puede hallarse en el cultivo de las letras clásicas ni en la persecución de la gloria o de la fama, sino en la elevación y la dignificación del hombre, de todos los hombres, cualquiera que sea su condición»⁷⁹.

En diferentes pasajes de sus obras, Xirau remarca la existencia de esa minoría selecta que había asumido el ideario humanista, de signo erasmista, situado a medio camino entre el Renacimiento neopagano de la Roma decadente y la quiebra que representó el protestantismo nórdico, también combatido por Zweig, con las consiguientes guerras de religión. Como vemos, Xirau se sitúa en una tercera vía: la minoría selecta de Erasmo y Vives, que encuentra antecedentes en la Edad Media con autores como Llull, Ramón «lo Foll», cuya locura anticipa la de Erasmo y la del Quijote, y que prosigue, después de la cerrazón de la Contrarreforma, vista como un período de obscurantismo que se inicia con Felipe II, con los ilustrados, los liberales deci-

⁷³ Xirau, J. (1998): «Lo fugaz y lo eterno», pp. 303-304.

⁷⁴ Machado, A. (1972): *Juan de Mairena*. Madrid: Editorial Castalia, p. 197.

⁷⁵ Castro, A., y Bataillon, M. (2012): *Epistolario*. Madrid: Biblioteca Nueva-Fundación Xavier Zubiri, p. 117.

⁷⁶ Xirau, J. (1999): «Julián Sanz del Río y el krausismo español», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 558.

⁷⁷ Abellán, J. L. (1982): *El erasmismo español*. Madrid: Espasa-Calpe, p. 45.

⁷⁸ Xirau, J. (1999): «Prólogo a *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives*», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 515.

⁷⁹ *Ib.*, pp. 520 y 523.

monónicos con Julián Sanz del Río a la cabeza y todos aquellos que formaban parte –como él mismo– del núcleo institucionista.

La locura de Llull, Ramón «el de la barba florida», puede ligarse a la propia locura de Xirau, de salvar un mundo en proceso de disolución. No en vano, muchas de las ideas que Xirau observa en Llull fueron asumidas por él mismo como santo y seña de su empresa salvífica. Llull renuncia al mundo material, a los honores de la corte, para poner su empeño en la salvación del mundo a través de «la salvación ecuménica mediante la depuración de la conciencia cristiana y la conversión de “todos” los infieles»⁸⁰. La locura de Llull anticipa, además, la utopía de Vives, de los Valdés, de Vitoria, etcétera. «La idea luliana –su única Idea– es la de convertir la Iglesia cristiana –previamente depurada– a una alta empresa misionera conducida y únicamente orientada por el intelecto y el amor»⁸¹.

Nos encontramos, pues, ante una nueva conciencia ecuménica sobre una base franciscana que será vivificada por el erasmismo –recordemos la afirmación del profesor Abellán al señalar que «Erasmus fue holandés, pero el erasmismo es español»⁸² y por el krausismo, ya que todos estos movimientos –franciscanismo, lulismo, erasmismo, krausismo– coinciden en adoptar una actitud, una manera de entender el mundo desde posiciones radicalmente humanistas, enraizadas en el cristianismo. En lo que concierne a Xirau, combina la *Charitas* con la *Philosophia Christi*, o Filosofía de Cristo, clave de bóveda o dovela central del humanismo hispano que se abría a dos mundos, a la vieja Europa e igualmente a las tierras americanas, donde cuajaron las semillas esparcidas por una minoría selecta (Vasco de Quiroga, Las Casas, Vitoria, etcétera). Con estos antecedentes, según escribe Xirau en la introducción al *Pensamiento vivo de Juan Luis Vives* (1942), la Filosofía de Cristo «se levanta contra los excesos de la escolástica» y «ha de ser directamente vivida; no argumentada»⁸³. En realidad, estas palabras coinciden con lo que Bataillon había escrito en *Erasmus y España* (1937), donde afirma que «la Filosofía de Cristo debe ser vivida, no argumentada»⁸⁴.

⁸⁰Xirau, J. (1999): «Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística», pp. 231-232.

⁸¹*Ib.*, p. 232.

⁸²Abellán, J. L. (1982): *El erasmismo español*. Madrid: Espasa-Calpe, p. 33.

⁸³Xirau, J. (1999): «Prólogo a *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives*», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, p. 515.

⁸⁴Bataillon, M. (1991): *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, p. 75.

América, provincia pedagógica del humanismo iberoamericano

Innecesario es decir que América, durante la modernidad, asumió la condición de utopía, alejada de los vicios de la vieja Europa, sobre todo de las guerras religiosas. El viejo sueño agustiniano de la Ciudad de Dios se proyecta ahora sobre el nuevo continente. No en balde, Xirau expresa en *Lo fugaz y lo eterno* (1942) el deseo de una nueva Ciudad de Dios a fin de combatir el estado de barbarie en que se encontraba la humanidad. «Es preciso escribir una nueva *Ciudad de Dios* y pensar y construir un cosmos que discipline y ordene el caos de la vitalidad actual»⁸⁵.

En efecto, si, como hemos visto, Goethe se refería a la provincia pedagógica, también cabe indicar que Marcel Bataillon en el prefacio a la edición francesa de *Erasmus y España* hacía constar que no pretendía escribir la historia religiosa del siglo XVI español, sino algo distinto que tiene que ver con las «provincias espirituales que pisábamos en los confines del erasmismo»⁸⁶. De este modo, la idea de provincia puede entenderse desde esta doble perspectiva espiritual y pedagógica, dos aspectos que de acuerdo con la visión orgánica de Xirau se conglutinan en una misma provincia.

Así las cosas, América adquiriría la condición de una especie de provincia pedagógica utópica, en la que Xirau no solo resucitó moralmente, sino que también proyectó una república ideal presidida por la *Charitas* cristiana. De ahí, pues, que el continente americano –él únicamente visitó México y Cuba– fuese tierra propicia para el desarrollo del humanismo hispano, que gira, como hemos visto, en torno a la *Philosophia Christi* que puede vincularse a la imagen o ideal del cuerpo místico de Cristo, como propone Abellán, pero que en el caso de Xirau adquiere un cariz salvífico o mesiánico, al definir la Filosofía de Cristo como un intento de salvación integral⁸⁷. No se puede negar que Xirau gira sobre la concepción erasmista de «un cristianismo esencial, centrado en torno a la fe en Cristo», en una línea de argumentación que Bataillon ya apuntó y que llegó hasta los mismos krausistas⁸⁸.

De hecho, ya desde los tiempos de Llull, en el siglo XIII, el humanismo hispano ha gestado un movi-

⁸⁵Xirau, J. (1998): «Lo fugaz y lo eterno», p. 265.

⁸⁶Bataillon, M. (1991): *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, p. VII.

⁸⁷Xirau, J. (1999): «Humanismo español (Ensayo de interpretación histórica)», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, p. 541.

⁸⁸Bataillon, M. (1991): *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, pp. 804-805.

miento que se caracteriza por su carácter misionero y mesiánico,

que se siente llamado a llevar la unidad y la paz a la cristiandad y, mediante ella, la salvación al mundo, y un movimiento de reforma interior, paralelo y aun anterior al que promovió la Reforma germana, que intenta depurar la conciencia cristiana y elevar el espíritu y las costumbres de las jerarquías eclesiásticas, para convertirlas en instrumento limpio y apto para la realización de aquella alta empresa⁸⁹.

Con este trasfondo, el ideal del género humano no se define de manera abstracta, sino a través de una dimensión cristiana que une a todos los seres humanos. Nos encontramos, pues, ante una filantropía de naturaleza religiosa, en consonancia con la *Charitas* que proviene de Dios, con lo cual se aleja del trilema de la Revolución francesa, de manera que el amor cristiano substituye a la fraternidad republicana. Desde este prisma, se abren en la modernidad dos caminos: el del republicanismo laicista francés, que tanto influyó en la historia de España, y el del humanismo hispánico, que se distingue por el universalismo, armonía y concordia. Además, esta segunda opción, por su naturaleza cristiana, inspirada en la Filosofía de Cristo, no entra en contradicción con el mensaje del hijo de Dios, a la vez que gracias a su mesianismo adquirirá connotaciones utópicas.

El humanismo español es el intento heroico de salvar, en el espíritu y en la acción, la unidad ecuménica de un mundo que se escinde. La coyuntura es decisiva y trágica. Si Europa se hunde, se quiebra la más alta esperanza. Si la vieja cristiandad se salva, se avecina la plenitud de los tiempos⁹⁰.

Conviene precisar que el humanismo hispano puede interpretarse como un proceso de larga duración que desde la Edad Media llega al siglo XX, con el intervalo de la cerrazón que supuso el período imperial derivado de la Contrarreforma. Se da, pues, una especie de enfrentamiento entre la España humanista de gran recorrido y la España imperial, geométrica y católica que con Felipe II se irradia desde Madrid, vista como centro matemático de la península. «A la España generosa, humana y vital de los humanistas, va a suceder una España ciertamente grande, pero profundamente trágica [...]. España se retira en sí misma y se cubre de negro»⁹¹.

Con la Contrarreforma, se da un movimiento de cerrazón a través del cual «España se repliega en

sí misma para desplegar ante el mundo una bandera universal, netamente “católica” en el sentido más auténtico de la palabra»⁹². Xirau opta por una tercera vía: frente al paganismo de Roma y el furor protestante, que se basa en la pureza de la vida cristiana⁹³, a fin de forjar un intento de salvación integral⁹⁴, centrada en la Filosofía de Cristo y en la esperanza en el mensaje ecuménico y pacífico⁹⁵, con la mirada puesta en la salvación del mundo, una nueva Ciudad de Dios, fruto de la comunidad universal, la comunidad de la Iglesia militante, una nueva cristiandad⁹⁶. Bien mirado, esta es la tarea del humanismo hispánico, entendido como continuación del humanismo español en su apertura hacia América, sobre todo después de una Europa en guerra, próxima al abismo⁹⁷.

El ideal del género humano no se define de manera abstracta, sino a través de una dimensión cristiana que une a todos los seres humanos

Tampoco cabe la menor duda de que Xirau procede, en sus estudios sobre el humanismo hispánico, que abarcan el período comprendido entre 1940 y 1945, a un análisis sobre la génesis y evolución de esta tradición que se encuentra jalonada por momentos estelares, como los que corresponden al humanismo de signo erasmista personificado en Vives y al pensamiento ilustrado y liberal que favoreció la importación del krausismo a través de Julián Sanz del Río y el ulterior desarrollo de la Institución Libre de Enseñanza, fundada en 1876. Por otra parte, Xirau contaba con los soportes bibliográficos de Marcel Bataillon (*Erasmus y España*, 1937) y Américo Castro (*El pensamiento de Cervantes*, 1925), que ponían de relieve la incidencia del erasmismo en el humanismo hispano. Con relación a este punto, Américo Castro ya destacó la honda influencia de Erasmo en la ideología del autor del *Quijote*⁹⁸.

⁸⁹Xirau, J. (1999): «Julián Sanz del Río y el krausismo español», p. 556.

⁹⁰Xirau, J. (1999): «Humanismo español (Ensayo de interpretación histórica)», p. 540.

⁹¹*Ib.*, p. 541.

⁹²*Ib.*, p. 542.

⁹³*Ib.*, p. 538.

⁹⁴*Ib.*, p. 543.

⁹⁵Castro, A. (1925): *El pensamiento de Cervantes*. Madrid: Centro de Estudios Históricos-Revista de Filología Española, p. 309.

⁸⁹Xirau, J. (1999): «Humanismo español (Ensayo de interpretación histórica)», p. 542.

⁹⁰*Ib.*, p. 543.

⁹¹*Ib.*, p. 549.

Con este enfoque, la presencia erasmista en el humanismo hispano desempeña un papel catalizador, ya que marca el destino de España que se impregna de la Filosofía de Cristo, lo cual confiere a sus empresas políticas y sociales un sentido inequívocamente reformador y cristiano que se trasluce en un proyecto universal, mesiánico, armónico y pacifista, siempre alejado de las luchas bélicas, porque la guerra no es patrimonio de los seres humanos, sino de las bestias, como se desprende de la etimología de la palabra *bellum*. En el estudio sobre *Vives y el humanismo* (1940), Xirau apuesta por una pedagogía en favor de la paz, fruto de la influencia del sedimento cristiano en el humanismo hispano. «La guerra es pillaje y furia bestial –de ahí que se llame *bellum*, de *bellua*, bestia salvaje–. Es preciso fomentar en la educación el odio santo a la guerra y su condenación incondicional. Todas las guerras son civiles. Toda guerra entre cristianos es impía y contra la voluntad de Dios»⁹⁹.

A este respecto, Xirau propone cambiar su visión respecto a los caudillos independentistas, y así considera que Bolívar, al igual que Riego y Torrijos, actuó como español en sus críticas¹⁰⁰. Tal planteamiento determinó que la guerra por la independencia hispanoamericana fuese interpretada como una contienda civil¹⁰¹ entre españoles, ya que los pueblos hispanos son vistos desde un prisma orgánico, no geométrico, sino armónico. No acaba aquí la cosa, porque América tiene la obligación de salvar Europa, con lo que propone una especie de Commonwealth hispánica en sentido humanista y universalista. El referente de este hispanismo universalista se acerca más a Vives que a Erasmo, por su humanismo aristocrático.

Nada más concorde con el espíritu de la tradición humanista española. Para Sanz del Río, como para Luis Vives, la filosofía en una tarea religiosa y la religión se halla necesariamente impregnada de un sentido vital, ético y práctico. Menguada significación pueden tener los preceptos divinos si no han de repercutir en la conducta, en la acción moral y en la orientación de la vida entera. Dios es razón. Cristo es el hijo de Dios. Pero el hijo de Dios es Verbo, palabra *Logos*. Es, por tanto, preciso que los preceptos de la religión resistan a la prueba de la razón. Solo así será posible que la religión venga a fortificar los preceptos inviolables de la ley moral mediante la presencia inmanente del divino legislador¹⁰².

⁹⁹Xirau, J. (1999): «Luis Vives y el humanismo», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, p. 511.

¹⁰⁰Xirau, J. (1999): «Humanismo español (Ensayo de interpretación histórica)», p. 535.

¹⁰¹*Ib.*, p. 536.

¹⁰²Xirau, J. (1999): «Julián Sanz del Río y el krausismo español», p. 558.

Así se explica la estima de Xirau por Vives, puesto que en su pensamiento «hallamos la idea de una sociedad universal, constituida por el género humano»¹⁰³, con lo que se establece la idea de una sociedad internacional, con dos referentes como Vives y Vitoria. «De ahí la condenación incondicional de toda guerra que no tenga por objeto el restablecimiento del derecho y la defensa de la justicia»¹⁰⁴. A tenor de lo expuesto, el humanismo hispánico aparece como una doctrina de salvación. «Ella es lo que lleva al padre Las Casas a instalarse en defensor de los indios y a increpar, también, al emperador para que les otorgue su soberana protección [...]»¹⁰⁵.

Por todo cuanto venimos diciendo, está claro que Xirau se inscribe como un eslabón más de la España humanista, con una inequívoca vocación misionera y mesiánica que traza un continuo histórico que, además, no depende de las influencias forasteras, sino que surge de la propia tradición autóctona, esto es, de un humanismo hispano profundamente cristiano. «El humanismo hispano no es una resonancia de voces extranjerizantes como lo creen acaso espíritus exentos de profundidad. Tenemos padres, tenemos viejos e ilustres padres y es necesario que les hagamos honor»¹⁰⁶. De este modo, el humanismo hispano ofrece una peculiaridad diferencial que, además, se proyectó hacia América con la defensa de los indígenas, a través de Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria, entre otros. «Los pueblos ibéricos y el mundo de tradición española forman un cuerpo espiritual en la cultura y en la historia»¹⁰⁷.

Con esta perspectiva, la tradición del humanismo hispánico se perfila como una alternativa al origen de la modernidad que se puede inscribir en la línea de la *mathesis universalis* del pensamiento físico-matemático (Descartes, Galileo, Newton), de modo que entronca con una concepción orgánica que se singulariza por el espíritu cristiano, y que desde un punto de vista político opta por el federalismo. De ahí quizás su preferencia por el término hispano, que a grandes rasgos coincide con el ideal de una unidad ibérica que es inherente a la trayectoria federalista de Pi y Margall y que Xirau hará extensiva también a América.

Por ello, el espíritu del humanismo hispano no es otro que el sentido cristiano, fruto de la Filosofía de

¹⁰³Xirau, J. (1999): «Humanismo español (Ensayo de interpretación histórica)», p. 546.

¹⁰⁴*Ib.*, p. 547.

¹⁰⁵*Ib.*, p. 547.

¹⁰⁶*Ib.*, p. 551.

¹⁰⁷Xirau, J. (1999): «Integración política de Iberoamérica», en *Obras completas, II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*, p. 565.

Cristo, inherente al erasmismo, que además implica una doctrina de salvación que obligaba a una concepción orgánica de los diferentes intereses que se daban dentro de una realidad política transatlántica que supera la geografía peninsular y se propala por América, en sintonía con un organicismo que coincide con el tópico de la unidad en la variedad. Se dibuja, pues, una visión de lo hispánico como una fusión de «las naciones de España, como las llama Cervantes», a fin de que mantengan «la integridad de sus prerrogativas dentro de la unidad orgánica del conjunto y conserven, dentro de la armonía total, toda su personalidad y toda su dignidad»¹⁰⁸.

A modo de conclusión

Es hora de finalizar este trabajo, que ha intentado poner de relieve la evolución del pensamiento de Joaquín Xirau en el período que va de la proclamación de la Segunda República en 1931 hasta la muerte de Xirau en México en 1946. De alguna manera, se pueden dividir estos quince años de vida académica e intelectual en tres momentos. En primer lugar, cabe señalar la ilusión republicana en la que Xirau actuó mediatizado por la figura de Goethe con su ideal de provincia pedagógica forjada de acuerdo con la fórmula platónica de que la política implica pedagogía, en un contexto en el que además la filosofía se define por su fuerza educadora.

En un segundo momento, hay que destacar los años de la guerra civil –que seguro que trajo a su mente las guerras de religión que habían azotado Europa a raíz del protestantismo–, en los que el filósofo catalán debió vivir una profunda crisis de conciencia ante el fracaso político y la pérdida de la guerra, con su marcha posterior al exilio, primero en Francia y más tarde en México. A nuestro entender fue entonces, en los meses en que trató en Barcelona a Antonio Machado, cuando acentuó un giro en su trayectoria que paulatinamente adopta una significación espiritualista de signo cristiano, que entronca con el erasmismo y el institucionismo y que coincidía con la búsqueda goethiana de luz, más luz, esto es, la eternidad.

Precisamente durante esta época –que hemos de emplazar entre 1937 y 1940– elabora su tesis en torno a la *Charitas*, uno de los ejes sobre los que pivotará *Amor y mundo* (1940), su obra más emblemática. Ahora bien, una vez sistematizado el amor cristiano Xirau avanza hacia la Filosofía de Cristo en una actitud inequívocamente erasmista, que ejemplarizó en Vives y en Vasco de Quiroga, quien da un paso más que Tomás Moro: la utopía se hace realidad.

Por lo demás, aquel espíritu erasmista, que se extiende y prolonga con el krausismo y el institucionismo, se proyectó en América, lo cual le llevó a profundizar en el humanismo hispánico que, en sintonía con los trabajos de Bataillon, incorporó a las poblaciones indígenas al cuerpo místico de Cristo. Está claro que la figura de Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán y un punto de referencia para la población mexicana, constituyó una especie de revelación, esto es, la existencia de una tradición humanista hispánica que se extendía a ambos lados del Atlántico.

La *Utopía* de Tomás Moro, origen de todas las utopías «modernas», surge de lo profundo de aquella mentalidad –la *Philosophia Christi*–. Con una diferencia, sin embargo, esencial. Tomás Moro se limita a escribirla. Vasco de Quiroga intenta denodadamente realizarla¹⁰⁹.

Este conjunto de circunstancias –un cristianismo de signo erasmista y krausista, con raíces franciscanas– favoreció la existencia de un humanismo ecuménico, mesiánico, pacifista y reformador que enfatiza la imitación de Cristo y que adquirirá incluso una dimensión política, que había de federar al mundo hispánico en consonancia con los principios republicanos. De esta manera, después del fracaso de la Segunda República como provincia pedagógica, Xirau trasladó al continente americano sus anhelos y deseos de un mundo mejor, que solo sería posible a través de la *Philosophia Christi*, aquel viejo sueño erasmista que los discípulos de la Institución Libre de Enseñanza también hicieron suyo.

En definitiva, América se convertía en tierra de ilusión y utopía para una humanidad que había de estar presidida por la *Charitas* y la *Philosophia Christi*, dos caras de una misma moneda que singularizan, según Xirau, al humanismo hispánico que en aquella encrucijada histórica –después de dos guerras mundiales y una civil española– aparecía como elemento regenerador de primer orden. Lejos de pesimismo y lamentaciones, Xirau mantenía viva la llama del humanismo, al abrigo de las ciencias del espíritu que en su caso marcan un itinerario que se inscribe en la propia tradición hispana con tres jalones, como el franciscanismo luliano, el erasmismo de Vives y su acogida en América y, finalmente, el krausismo. En este sentido, se puede decir que Xirau fue un hijo de Lull, de Erasmo, de Vives, de Giner y de Cossío, siempre a favor de un cristianismo interior que se podía llevar a la práctica en un país laico como México.

¹⁰⁸Xirau, J. (1999): «Humanismo español (Ensayo de interpretación histórica)», p. 547.

¹⁰⁹Xirau, J. (1999): «Vida y obra de Ramón Lull», p. 345.

Es obvio que los planteamientos de Xirau –con su reivindicación de la *Charitas* y de la *Philosophia Christi*, elementos básicos de una *paideia* amorosa– tienen mucho de una cosmovisión orgánica, que se aleja de la modernidad físico-matemática moderna, fría, abstracta y geométrica. Xirau nos propone, pues, otra navegación que hunde sus raíces en el mensaje evangélico a través de un itinerario jalonado por el lulismo, el erasmismo y el krausismo, un proceso de larga duración que apunta gracias al ecumenismo a una fusión orgánica sellada por el humanismo hispánico que actúa como resorte o condición de posibilidad para la unión política iberoamericana.

Consecuentemente, la tradición pedagógica cristiana-humanística, heredera del mundo clásico y medieval, conducía inexorablemente a la implantación de una pedagogía de la conciencia amorosa que buscaba una plenitud vital que –a modo de beatitud– encontró en tierras americanas una especie de «provincia pedagógica» utópica en que, más allá de la materialidad, debía reinar la espiritualidad. He aquí las palabras de Xirau:

El auténtico amor rechaza toda concupiscencia terrestre y nos eleva, por una ascensión gradual, por la muerte progresiva y deliberada de todo afán y todo deseo particular, a la esfera luminosa en la cual, mediante la renuncia a toda felicidad terrena, alcanzamos la verdadera y auténtica beatitud¹¹⁰.

Se establece, pues, una estructura jerárquica en que por encima del mundo material aparece otro espiritual –que se hace palpable en el humanismo hispánico– e, incluso, un tercer nivel religioso, teológico si se quiere, que conduce a un estado de beatitud.

No es de extrañar, por consiguiente, que, cuando Xirau llegó a México y encontró un panorama filosófico dominado por el neokantismo, Francisco Larroyo le dedicara un libro en tono crítico, censurándole su apego romántico¹¹¹. Su hijo Ramón comenta que probablemente su padre hubiese aceptado cierta proximidad con el Romanticismo si ello implicaba tener alguna relación con el entusiasmo, los sentimientos y la vida activa, principios inherentes a su filosofía, que puede ser interpretada –como hemos sostenido– por el itinerario de una senda clara que va de la *Charitas* a la Filosofía de Cristo, con el horizonte de una unión política iberoamericana a través del federalismo. Todo ello con la intención de forjar una unidad orgánica supranacional presidida por una política democrática y federal en sintonía con el tópico de la unidad en la

variedad, una nueva realidad que debía substituir a la vieja cristiandad, preludio a su vez de una nueva Ciudad de Dios que respondiese a una religiosidad interior, de la conciencia humana, abierta a un mundo nuevo de paz y concordia, un paso previo a la plenitud vital, a la eternidad.

Fuentes y bibliografía

- Abellán, J. L. (1982): *El erasmismo español*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Bataillon, M. (1991): *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Campalans, Rafael (1933): *Política vol dir pedagogia*, prólogo de Joaquín Xirau. Barcelona: Biblioteca d'Estudis Socials.
- Castro, A. (1925): *El pensamiento de Cervantes*. Madrid: Centro de Estudios Histórico-Revista de Filología Española.
- Castro, A., y Bataillon, M. (2012): *Epistolario*. Madrid: Biblioteca Nueva-Fundación Xavier Zubiri.
- De los Ríos, F. (1997): «Sentido y significado de España», en *Obras completas, V. Escritos guerra civil y exilio*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, pp. 342-356.
- De los Ríos, F. (1998): *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, en *Obras completas, II. Libros*. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid, pp. 412-413.
- Gaos, J. (2018): *Obras completas, I. Escritos españoles (1928-1938)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- García de Andoin, C. (2017): «El erasmismo de Fernando de los Ríos», en *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne* (en línea), 51/2017, publicado el 9 de octubre de 2018, consultado el 1 de mayo de 2021, <http://journals.openedition.org/bhce/727>; Doi: 10.4000/bhce.727.
- Goethe, J. W. (2017): *Los años itinerantes de Wilhelm Meister*. Madrid: Cátedra.
- Gómez Inglada, P.; Marquès Sureda, S.; Pagès Manté, J.; Planagumà Vilalta, L.; y Vilanou, C. (2012): *La carpeta de l'oncle: correspondència de l'exili de Joan Roura-Parella*. Girona-Tortellà: Universitat de Girona-Ajuntament de Tortellà.
- Jaeger, W. (1942-1945): *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 3 vols. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (1965): *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Keiper, W. (1922): «El ideal educativo de Goethe», en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, vol. XLVI, pp. 97-104 y 133-138. Madrid.
- Larroyo, F. (1941): *El Romanticismo filosófico. Observaciones a la «Weltanschauung» de Joaquín Xirau*. México: Logos.
- Machado, A. (1938): «Miscelánea apócrifa. Sigue Mairena...», en *Hora de España*, núm. XX, pp. 5-12.
- Machado, A. (1938): «Mairena póstumo», en *Hora de España*, XXI, pp. 5-12.
- Machado, A. (1972): *Juan de Mairena*. Madrid: Editorial Castalia.
- Marichal, J. (2000): «Sobre don Fernando de los Ríos», en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, núms. 37-38, pp. 59-60.

¹¹⁰Xirau, J. (1998): «Amor y mundo», p. 138.

¹¹¹Larroyo, F. (1941): *El Romanticismo filosófico. Observaciones a la «Weltanschauung» de Joaquín Xirau*. México: Logos.

- Monserrat, J. (2012): «Joaquim Xirau i la Unió Socialista de Catalunya», en *Afers, Fulls de Recerca i Pensament*, v. 27, núms. 71-72, pp. 305-323.
- Nygren, A. (1969): *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Barcelona: Sagitario.
- Pomés Vives, J. (2021): «La Universitat de la "concordia" (1928-1936). Joaquim Xirau, el seu club de deixebles i la Federació Universitària Escolar (FUE) catalana», en *Temps d'Educació*, núm. 60, pp. 193-228.
- Quintana Trias, Ll. (1999-2000): «Algunes lectures de Goethe a Catalunya (Maragall i Eugeni d'Ors)», en *Estudi General. Revista de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona*, núms. 19-20, pp. 55-68.
- Redondo, E. (1966): «La integración del concepto de sabiduría en la pedagogía de Luis Vives», en *Revista Española de Pedagogía*, núm. 94, pp. 99-111.
- Redondo, A. (2015): «La recepción del Erasmo y España de Bataillon (1937-1950)», en Eliseo Serrano (coord.): *Erasmo y España. 75 años de la obra de Marcel Bataillon (1937-2012)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, Colección de Letras, pp. 17-51.
- Riba, C. (1988): *Obres completes, IV. Crítica*, 3. Barcelona: Edicions 62.
- Ritscher, Hans (1985): «Educación y responsabilidad. (Conferencia con motivo del 150 aniversario de la muerte de J. W. Goethe)», en *Educación*, núm. 31, pp. 58-73. Tubinga.
- Roura-Parella, Juan (1950): *Tema y variaciones de la personalidad*. México: Instituto de Investigaciones Sociales.
- Roura-Parella, J. (1965): «El pedagogo», en *Cuadernos Americanos*, CXXXIX, núm. 2, pp. 73-88.
- Scheler, M. (1934): *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*. Madrid: Revista de Occidente.
- Spranger, E. (1948): «Goethe y la metamorfosis del hombre», en *Cultura y educación. Parte histórica*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, pp. 79-104.
- Xirau, J. (1998-2000): *Obras completas*, 4 vols. Barcelona: Anthropos-Fundación Caja Madrid.
- Zweig, S. (2006): *Erasmus de Rotterdam. Triunfo y tragedia de un humanista*. Barcelona: Paidós.
- Zweig, S. (2010): *Castiello contra Calvino. Conciencia contra violencia*. Barcelona: Acantilado.

LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA QUE JOSÉ GAOS TRANSTERRÓ A MÉXICO

The Spanish Philosophy that José Gaos Transferred to Mexico

Agustín Serrano de Haro

Instituto de Filosofía del CSIC (España)

La idea de «transtierro» admite aplicarse también al pensamiento filosófico que José Gaos llevó consigo a México. Gaos contaba ya con una filosofía original suya propia cuando salió de España en 1938. Era una peculiar defensa y asimilación del raciovitalismo de Ortega. En su caso, la idea de la vida humana como realidad radical conectaba además con una denuncia de la metafísica, con una «prosopopeya del filósofo», tal como él dirá en la última lección de filosofía impartida en la facultad de Ortega. También de estos años de la guerra civil data su reivindicación de que había existido un genuino pensamiento moderno en lengua española. Tiene un notable interés vincular estos esbozos claros de su filosofía madura con su formalización temprana, ya en 1945, de que en la realidad hispanoamericana prevalecía un pensamiento filosófico de expresión literaria y con firme proyección política. Se concluye apuntando algunas posibles dudas acerca del equilibrio interno de estos distintos elementos.

Palabras clave

Gaos, filosofía española, Ortega, escepticismo, transtierro

The idea of “exile as transplant” can also be applied to the philosophical thought that José Gaos took with him to Mexico. Gaos already had his own original philosophy when he left Spain in 1938. It was a peculiar defense and assimilation of Ortega’s raciovitalism. In his case, the idea of human life as the radical reality was also connected with a denunciation of metaphysics, with a “prosopopoeia of the philosopher”, as he would say in the last philosophy lesson given at Ortega’s Faculty. Also from these years of the Civil War dates his claim that there had been a genuine modern thought in Spain. It is of notable interest to link these clear outlines of his mature philosophy with his formalization, already in 1945, that in the Latin American reality there prevailed a philosophical thought of literary expression and with a firm political projection. We conclude by pointing out some possible doubts about the internal balance of these different elements.

Keywords

Gaos, Spanish philosophy, Ortega, skepticism, exile as transplant



Mientras que en su patria española de nacimiento el nombre de José Gaos y González Pola (1900-1969) ha quedado asociado al traductor precoz de Heidegger, de Husserl, de Scheler, al mediador incansable para tantos otros pensadores de lengua alemana, en su patria mexicana de destino el nombre de Gaos designa ante todo al incansable catedrático que puso la filosofía mexicana a la mejor altura del siglo XX, al mismo tiempo que reivindicaba precocemente el pensamiento de lengua española y la existencia de una comunidad filosófica hispanoamericana. Estos dos o tres perfiles del personaje describen, desde luego, a tan singular personalidad. Entre ellos se tiende, además, el puente cargado de resonancias del «transtierro»: ese vínculo de continuidad fecunda que sobrevivía al desgarró biográfico de la guerra civil y que florecía por sobre la terrible derrota política. En el neologismo que él mismo acuñó tempranamente, y que ha hecho fortuna, recogía su experiencia personal y quizá también intransferible, o, con seguridad, menos transferible de lo que él juzgaba. El exilio de España habría significado para Gaos el traslado a una tierra hermana más propicia y a una comunidad política libre, en que su vocación de filósofo, su profesión de catedrático de filosofía contemporánea y, en suma, la identidad de un pensador liberal discípulo de Ortega hallaban el cumplimiento que la guerra civil y la derrota de la República parecieron truncar. Pero, más allá de estas ricas referencias elementales, el pensamiento de Gaos bien pudiera merecer una discusión atenta y un conocimiento cuidadoso. Estas líneas responden, si acaso, a tal propósito.

El asunto particular que yo quiero evocar aparece en el título de mi ensayo con más claridad de lo que la lectura rápida de él puede sugerir. Tiene sin duda interés teórico e histórico reconstruir la filosofía propia que Gaos tenía ya en la cabeza cuando abandonó España en junio de 1938 (para nunca retornar). Pues una primera constatación es que, en efecto, ya existía tal filosofía gaosiana y que ella se había incluso expresado en los años de la guerra civil; se trata del peculiar escepticismo teórico al que Gaos dará precisión en las décadas siguientes. Pero, por otro lado, se trataba también de una filosofía española no solo por oriunda de su patria nativa, sino por nacida en la circunstancia filosófica inmediata que la figura tutelar de Ortega había creado y determinado. En el discípulo, la tesis metafísica de que la vida biográfica es la realidad radical implicaba la asunción de que la metafísica, el saber buscado, carecía de toda verdad universal que proponer y estaba condenada a ser una confesión personal, una narración autobiográfica del filósofo-metafísico. Pero es que, además de ello y a diferencia nítida de Ortega, el raciovitalismo escéptico de Gaos permitía, en cambio, redescubrir

El raciovitalismo escéptico de Gaos permitía, en cambio, redescubrir la tradición oculta de un pensamiento en lengua española y replantear su vigencia

la tradición oculta de un pensamiento en lengua española y replantear su vigencia. También de esta vertiente hay rastros en el Gaos previo al transtierro. Pero puede decirse que el potente ensayo *Pensamiento de lengua española*, aparecido en México en 1945, es un hito fundamental, si es que no fundacional, para el reconocimiento del «pensar en español», para una cierta defensa de su pasado y de su viabilidad. En ese mismo año del final de la Segunda Guerra Mundial daba él también a la imprenta la monumental *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea*. Más de 1.200 apretadas páginas en la edición de las *Obras completas* de Gaos, que probaban *ad oculos* la ausencia de prejuicios ideológicos en el profesor transterrado, cuya reivindicación del pensamiento en español admitía a Balmes y a Menéndez Pelayo en la vecindad no ya solo de Ortega o de Unamuno, sino también de toda una serie de pensadores y políticos liberales hispanoamericanos: Sarmiento, Bello, Rodó, Martí... En esta década de 1935-1945 se formó, en suma, tanto la peculiar disidencia de Gaos respecto del pensamiento de Ortega en el seno de la Escuela de Madrid como su conciencia creciente de que esta derivación original conectaba con una línea filosófica posible de pensar en español a lo largo del siglo XX. El título de mi ensayo alude sintética, concentradamente, a todas estas vertientes, que a continuación me propongo desglosar con un mínimo detalle.

Apenas hace falta decir que la ocasión propicia para esta pequeña revisión es la reciente publicación del tomo primero de las *Obras completas* de José Gaos; el primero en el orden programado de la edición, pues reúne los escritos españoles del filósofo, y casi el último en el orden de la publicación efectiva, dada la extraordinaria dificultad de la reunión y cotejo de los materiales —que reúne también múltiples inéditos, intervenciones orales, cursos impartidos, correspondencia, discursos durante la guerra civil, etcétera—¹. El trabajo editorial que inició Fernando Salmerón y que está a punto

¹Gaos, José (2018): *Obras completas, I. Escritos españoles (1928-1938)*, vols. 1 y 2. México D. F.: UNAM.

de culminar Antonio Ziri3n Quijano es digno del mayor reconocimiento y admiraci3n. La Universidad Nacional Aut3noma de M3xico ha prestado un servicio valios3simo m3s a la cultura filos3fica en nuestra lengua compartida.

1. El primer momento cronol3gico y tem3tico de esta exposici3n debe ser noviembre de 1935, en la Facultad de Filosof3a y Letras de la Universidad de Madrid. El catedr3tico titular de Introducci3n a la Filosof3a propone a sus alumnos, es decir, al grupo de estudiantes que al concluir ese curso acad3mico en junio de 1936 iban a constituir la primera promoci3n, y la 3ltima, del plan Morente, les propone –digo– suspender durante una semana, quiz3 dos, el ritmo de las clases con el fin de celebrar adecuadamente la efem3ride de las bodas de plata de Ortega con la C3tedra de Metaf3sica. Gaos presentará entonces sus reflexiones sobre la persona y la filosof3a de Ortega, sobre «el ente o la entidad» Ortega, como su colega catedr3tico dice desenfadadamente². No son pensamientos espont3neos en un entorno de conversaci3n informal, sino un largo texto escrito que el disc3pulo prepara para la ocasi3n. Seguramente se unieron m3s personas a esa audiencia de la que formaban parte, en primer lugar, Juli3n Mar3as, Antonio Rodr3guez Hu3scar, Manuel Granell, Leopoldo Eulogio-Palacios, Manuel Mind3n..., pues sabemos que tambi3n Mar3a Zambrano estuvo all3 y escuch3 «las tres espl3ndidas conferencias»³. Gaos puso incluso un t3tulo a su disertaci3n, que rezaba «La filosof3a de don Jos3 Ortega y Gasset y las nuevas generaciones espa3olas». La generaci3n directa o primeramente aludida era de hecho la suya propia, la de quienes, como 3l, estaban en torno a los treinta y cinco a3os, que es como empezaba sus palabras: confesando sin ambages su edad. Ortega, que ese a3o hab3a cumplido cincuenta y dos a3os, encarnaba la generaci3n anterior, la que se hallaba en la culminaci3n de su trayectoria vital y de su influencia social, y el grueso del auditorio pertenec3a a la generaci3n siguiente a la de Gaos: superados los veinte a3os, ellos estaban a punto de incorporarse profesionalmente a la sociedad espa3ola. Es tambi3n el catedr3tico que est3 hablando quien les describe esta «maravillosa arquitectura» de las tres generaciones contempor3neas, que no coet3neas, que el propio Ortega acababa de desarrollar en el curso acad3mico anterior como una clave inmanente de comprensi3n hist3-

rica⁴. M3s relevante todav3a es que Gaos declaraba que la personalidad de Ortega, su empresa de renovaci3n cultural, su programa de regeneraci3n nacional, hab3a sido «el tema» de su generaci3n intermedia, el verdadero asunto que hab3a marcado la sensibilidad de los coet3neos de Gaos, sobre el que ellos hab3an tenido *velis nolis* que posicionarse, a favor o en contra. A3ade adem3s el matiz significativo de que en referencia a Ortega hab3a «una cuesti3n de ser o no ser», una pregunta decisiva para ese tema generacional, una divisoria de los esp3ritus y de las acciones; y tal era la cuesti3n de si Ortega en definitiva era, o no, un fil3sofo; vale decir un verdadero fil3sofo, un pensador de cuerpo entero que soportaba la comparaci3n con los grandes nombres europeos contempor3neos a 3l.

Muy caracter3stico del estilo intelectual de Gaos es el que ante la cuesti3n hamletiana de «ser o no ser Ortega fil3sofo» empiece por recopilar todas las objeciones que ya se hab3an acumulado contra el estatuto filos3fico de la obra de Ortega: falta de rigor, ausencia de las problem3ticas distintivas de la metaf3sica (el mundo, el alma, Dios), ausencia de pruebas demostrativas, no insistencia en los asuntos tratados, etc3tera. Este elenco de argumentos, que en la Espa3a de Franco se repetir3an *ad nauseam*, era revisado por Gaos, que los rechazaba uno por uno. Todos los reparos ignorar3an la clave hermen3utica del ejercicio filos3fico de Ortega, que es el «gran pensamiento» de que «la vida debe interpretarse desde ella misma y no sobre la base de una teor3a del orden del mundo». Los objetores de la dignidad de fil3sofo de Ortega recurren a una concepci3n tradicional de la filosof3a como sistema y como ordenaci3n deductiva de razones, la cual es solo una idea posible de la filosof3a, apta quiz3 para un estilo de saber cient3fico y filos3fico. Pero, dado que la vida humana es realidad antes de ser idea y tiene una «unidad evolutiva, hist3rica, de contrarios», ella requiere de otro m3todo, no intelectualista, para su aprehensi3n –que aqu3, y solo aqu3, Gaos calificará de «dial3ctico»–⁵. El enigma de la vida y la propia experiencia de la vida individual se hace presente de manera m3s directa en las creaciones de la gran literatura, de las cuales no ha de extra3ar que la nueva filosof3a, como ya otras del siglo XIX (Emerson, Nietzsche), puede sentirse m3s cercana.

Esta temprana defensa del maestro por parte de su disc3pulo de la generaci3n intermedia conclu3a con el argumento de que la «filosof3a de expresi3n literaria» de Ortega implicaba, adem3s, como una

² «La filosof3a de don Jos3 Ortega y Gasset y las nuevas generaciones espa3olas (1935)», en o. c., p. 928.

³ As3 las evoca ella misma en «El problema de la filosof3a espa3ola» (1948), en *Escritos sobre Ortega*, edici3n de Ricardo Tejada, p. 86 (Madrid: Trotta, 2011).

⁴ «La filosof3a de don Jos3 Ortega y Gasset y las nuevas generaciones espa3olas (1935)», p. 927. Gaos repite tres veces la expresi3n. Ortega hab3a presentado la teor3a de las generaciones en el curso *En torno a Galileo*, impartido en 1933 en la Facultad de Madrid y al que Gaos hab3a asistido, sentado en los bancos de los alumnos.

⁵ O. c., p. 938.

En el prólogo introductorio a *Escritos españoles (1928-1938)*, Serrano de Haro afirma que estas conferencias de Gaos en el aniversario de la cátedra de Ortega pueden considerarse la toma pública de conciencia de la Escuela de Madrid, su fecha efectiva de nacimiento

parte esencial del planteamiento teórico, «la acción cultural sobre su pueblo». La regeneración nacional, la renovación política, la pedagogía social no eran ampliaciones extrínsecas de la metafísica de la circunstancia, sino exigencias intrínsecas de la autenticidad a que debe aspirar el sujeto que vive en la circunstancia española. Gaos propone una fórmula conceptista muy de su estilo: «Con Ortega no cabe más que negarlo o hacerlo»⁶. Es decir, no cabría tratar su pensamiento como un sistema más en la historia de la metafísica, no cabría «afirmarlo» a secas, en adhesión simplemente intelectual, en forma exenta. Tanto para el discípulo intermedio como también para la nueva promoción de la que saldrán nuevos seguidores del maestro, la opción forzosa sería «hacer» esa filosofía, promoverla, renovar la realidad española en el espíritu del raciovitalismo.

En el prólogo introductorio a *Escritos españoles (1928-1938)*, Serrano de Haro afirma que estas conferencias de Gaos en el aniversario de la cátedra de Ortega pueden considerarse la toma pública de conciencia de la Escuela de Madrid, su fecha efectiva de nacimiento⁷. El aniversario que está en el origen de estas palabras y el lugar académico en que se celebra la efemérides, la concurrencia a la vez simbólica y real de las tres generaciones españolas, tanto en el tema tratado como en la propia situación ilocuocionaria, el hecho de que sea la conceptualización orteguiana de la idea de generación la clave de comprensión, el hecho mismo de que Gaos hable como un primer discípulo creador dirigiéndose a sus futuros y prometedores discípulos, y en fin la reivindicación explícita y polémica del metafísico Ortega como un pensador por hacer

o que hacer en la realidad española, todo ello conspira a considerar estas palabras como el hito de referencia en la constitución de una escuela viva de filosofía de filiación conscientemente orteguiana. El estallido de la guerra civil, apenas unos meses después, conmocionó de arriba abajo la circunstancia española y destruyó la posibilidad de una eficaz continuidad intelectual y generacional, académica y cultural. Pero no anuló la existencia de tal escuela. También por ello tiene interés destacar que Gaos volvió a leer ese texto, o a resumirlo, el 6 de agosto de 1936 en la Universidad Internacional de Verano de Santander, que todavía pudo funcionar con una cierta normalidad durante ese último curso. Muy probablemente no tenía Gaos en ese momento ninguna noticia de que Ortega ya había abandonado España y de que en la guerra se sentía por entero desligado del destino de la República que él tanto había contribuido a traer.

En los meses siguientes, el discípulo reafirmó, en cambio, su adhesión incondicional a la causa de la República y asumió cargos políticos de muy notable relevancia: rector de la Universidad de Madrid en octubre de 1936, presidente de la Junta Delegada de Relaciones Culturales de España con el Extranjero en noviembre del mismo año. Maestro y discípulo coincidieron de hecho en la capital francesa durante los meses en que Gaos presidió la comisión organizadora del pabellón español en la Feria Internacional de París, es decir, en la Exposición Internacional en que se mostraría el *Guernica*. Es una leyenda sin fundamento el que la comunicación entre los dos filósofos se hubiera roto y la amistad quebrado. En otro lugar he ordenado yo las evidencias fácticas, que, a mi juicio, resultan incontestables, de que ya desde noviembre del año 1936 y durante todos esos meses de 1937 ambos mantuvieron el trato personal, y de que Gaos pasó tardes parisinas enteras en animada conversación filosófica con Ortega, quien, eso sí, no quería aparecer en público con cargos del Gobierno republicano⁸.

En distintas intervenciones públicas como representante del Gobierno de la República, en Goteburgo, en Ámsterdam, en París, Gaos volvería, en medio de la guerra de España, sobre el asunto de la filosofía en España. La más significativa a este respecto es la conferencia de Ámsterdam de marzo de 1937, de título «El problema de la filosofía en España». En la ciudad holandesa, corazón de la Europa liberal, Gaos defendió ante un público, quizá sorprendido, que en la historia moderna ha existido un pensamiento español. Se habría caracterizado,

⁶O. c., p. 941.

⁷O. c., pp. 31-32.

⁸Serrano de Haro, Agustín (2019): «Ortega recibió a Gaos. Acerca de la relación entre maestro y discípulo durante la guerra civil», en *Estudios orteguianos*, 38, mayo, pp. 87-104.

de nuevo, por expresarse en géneros literarios y por cuidar siempre la belleza del discurso, lo que habría dificultado mucho su reconocimiento en el exterior, en la Europa moderna de la filosofía como ciencia. Pero este pensamiento español detectable desde el siglo XVIII habría tomado conciencia de sí y de sus mejores posibilidades en Ortega, cuya obra busca una expresión más claramente filosófica sin por ello renunciar a la plasticidad y a la metáfora. Frente al idealismo del pensamiento europeo moderno y frente al realismo de las cosas, a la afirmación del mundo en tercera persona, la veta orteguiana encarna una «corriente de realismo humano en el seno de la filosofía contemporánea»⁹. En la conferencia hay de nuevo un reconocimiento decidido de la «Escuela de Ortega» y del discipulado activo en torno a él. Y se subraya asimismo la vocación europeizante del pensamiento español, europeizante justo por compromiso con su patria. Quizá la prueba más clara del valor teórico y práctico que se atribuye a esta filosofía surgida en España es que ella ha cobrado una inesperada vigencia en el combate europeo contra el totalitarismo, o quizá cabría decir contra los totalitarismos. Gaos concluía su intervención en Ámsterdam con estas palabras de un fuerte sabor orteguiano, que traduzco del francés en el que fueron pronunciadas:

El intelectual no puede renunciar, en fin, a la conciencia de la misión educativa que recae sobre la inteligencia, al deber de iluminar a su pueblo. Ciertamente, al actuar sobre los destinos de su país, el pensamiento español se ha comprometido a seguir estos destinos. No ha querido abandonar su suelo ni su tiempo en favor del *topos ouranios* y de la *species aeternitatis*. Lo que determina, sin duda, su drama actual. Pero más allá de que la influencia mutua entre pensamiento y realidad, entre la razón y la vida, sea por doquier la esencia misma de la filosofía contemporánea, ella constituye también el atractivo que el pensamiento español puede tener, a mi juicio, para todos los hombres con corazón del día de hoy¹⁰.

2. Un segundo momento temático y cronológico en esta exposición puede abarcar el período entre marzo y octubre de 1938, estableciendo así el nexo entre el profesor republicano y el pensador recién transterrado a México.

Justamente en marzo de 1938 Gaos impartió la última lección de filosofía que se pronunció en la Facultad de la Universidad Central; quiero decir la última lección en la facultad de Ortega, pues en tan

⁹ «Le problème de la philosophie en Espagne (Conférence de Ámsterdam, 16 de marzo de 1937)», en *op. cit.*, p. 1115.

¹⁰ *Ib.*, p. 1116.

gran medida era hechura suya. En este momento de la guerra se trataba ya, claro está, de la Universidad Central con sede en Valencia. Fueron en realidad tres lecciones bajo el título común *Prosopopeya del filósofo*, de las que solo se ha conservado íntegra la segunda. Pero esta permite reconocer con claridad que Gaos embarcó en Barcelona para América, un par de meses después, con su filosofía más personal ya en la cabeza, ya formulada en aspectos esenciales. Su radicalización del raciovitalismo llevaba al extremo tanto la individualidad absoluta, solitaria, monadológica, de cada vida humana como, al mismo tiempo, la historicidad absoluta, irreductible, de la circunstancia histórica, que hace imposible una verdad suprahistórica. Gaos aboga por hacerse cargo, con todas sus consecuencias, de la acusada historicidad de los sistemas filosóficos. Cada sistema de pensamiento que ha pretendido una validez intemporal ha tenido una vigencia tasada en tiempo; su comprensión del mundo, del ser humano, de Dios, ha prevalecido solo durante unas fechas históricas limitadas, hasta ser desautorizada por una nueva, en la que alienta la misma pretensión que la derrocada hizo valer frente a las anteriores. Gaos hace suya la idea de Dilthey de una «filosofía de la filosofía» que examine las distintas ideas del propio saber filosófico que se han sucedido en la historia. Pero Gaos conduce el enfoque a examinar ante todo la motivación última que lleva a algunos seres humanos a buscar un saber perenne y obligatorio. Y detecta que el motivo psicológico en ellos oculto –de aquí la expresión «prosopopeya»– es la soberbia. Desde el aislamiento en su estudio, en su cuarto de trabajo, y por medio de la abstracción de la inteligencia, lo que el metafísico quiere en el fondo –cree Gaos– es prevalecer sobre sus prójimos humanos, es ser más que sus semejantes, desorientados sin remedio en la confusión de su circunstancia. Esta soberbia determinante sería, con todo, una muestra de debilidad, ya que este pensador quiere imponerse por las meras ideas, por la compulsión anónima que ejercen los conceptos y las categorías insertos en pruebas y demostraciones. A tal pretensión opondrá aquí Gaos, por lo pronto, un pluralismo radicalizado, en que «lo primero que se necesita para que haya un ser humano es que haya dos», no uno encerrado en sí y en la verdad de sus libros¹¹.

Por tosca que parezca esta presentación, el motivo de la soberbia débil acompañó ya siempre a la obsesiva reflexión de Gaos sobre su vocación de filósofo y sobre la índole del extraño saber buscado. Dedicó centenares de páginas a pulir esta primera tentativa –en la cual, como he dicho en alguna ocasión, es casi imposible advertir un solo rasgo

¹¹ *Prosopopeya del filósofo*, p. 1002.

de la vida de Sócrates— y afirmó la compatibilidad del historicismo irrefragable de la filosofía, y de todo saber, con lo que él mismo llamó en alguna ocasión «personismo» o «personalismo»: «La sensibilidad radical para la individualidad solitaria en su intimidad última, la soledad histórica del individuo en medio de su tiempo»¹². Pero esta filosofía de la filosofía fue también la carta de presentación filosófica de José Gaos en América en junio-julio de 1938. Con autorización expresa del Gobierno de la República, Gaos salió de España y llegó a La Habana, donde expuso el mismo contenido, acaso ya ampliado, de las conferencias de Valencia; tuvo ocasión también de tomar la palabra en una charla sobre «La forma del pensamiento español»¹³. En agosto estaba ya en México y en octubre presentaba en el paraninfo de la Universidad Nacional su concepción de la filosofía. Le salió entonces un primer y agudo contradictor, el joven pensador neokantiano Francisco Larroyo, formado en Alemania, que reputó a la filosofía gaosiana de la filosofía de invención tan peregrina como una imposible «física de la física». Gaos tuvo oportunidad de contestar a la impugnación, de señalar que el análogo de su planteamiento era más bien una «filosofía de la física» y de reivindicar un sesgo no psicologista, sino orteguiano, para su planteamiento: «Lo trascendental es nuestra vida», y el hecho absoluto, la única realidad radical, es el «vivirnos convivendo»¹⁴. El intercambio de sus respectivas argumentaciones se publicará en 1940 como *Dos ideas de la filosofía (Pro y contra la filosofía de la filosofía)*, que el propio Gaos celebró como «ejemplo de la más veraz cooperación entre la intelectualidad de España y la de la América española». No había exageración en estas palabras, no al menos si las restringimos al gremio filosófico. Y con ellas alcanzamos el tercer momento temático y cronológico de mi exposición.

3. Pensamiento español ve la luz, en efecto, en el año 1945. En la dedicatoria a Antonio Caso por la acogida que dispensó «a sus colegas españoles “transterrados”, que no “desterrados”», se leyó quizá por vez primera el neologismo gaosiano que tan larga vida ha tenido. La publicación constaba de tres partes, la primera de las cuales es el ambicioso ensayo *El pensamiento hispanoamericano. Notas para una in-*

terpretación histórico-filosófica. El afán del autor por no separar el pensamiento cultivado en España y el producido en la América hispana le lleva pronto a la rotunda declaración política de que, en esa fecha, «España es la última colonia que permanece colonia de sí misma, la única nación hispanoamericana que, del común pasado imperial, queda por hacerse independiente no solo espiritual, sino también políticamente»¹⁵. Pero es la contraposición entre filosofías metódico-sistemáticas, en la línea Aristóteles-Descartes-Spinoza-Kant-Hegel, y filosofías de exposición literaria, en la línea Montaigne-Schopenhauer-Nietzsche-Unamuno, que asomaba en la defensa de Ortega en 1935, la que alcanza aquí su plena formalización. Bajo la segunda línea se sitúa, con plenos derechos, el pensamiento hispanoamericano contemporáneo.

El filosofar hispanoamericano sería, en primer lugar, «característicamente estético». Y esto en varios sentidos convergentes: no solo por el cuidado de la belleza literaria y por los diversos géneros literarios en que se expresa, que admiten el ensayo y el artículo periodístico y se abren incluso a las formas orales de la conversación y del ejercicio oral de la cátedra, sino por la multiplicidad de asuntos de la experiencia humana individual y colectiva por los que muestra interés y en cuya clarificación interna, sin separarlos de su circunstancia, se afana. Es, en segundo lugar, «fundamentalmente político», como si supiera de antemano que la filosofía genuina o se niega o se hace. Gaos se compromete incluso con que la inspiración política dominante en el pensamiento hispanoamericano del XIX y el XX es ni más ni menos que la «típica ideología ochonovecentista, democrática, liberal, republicana, socialista, antiimperialista, pacifista, “beata” de la “cultura”, progresista, optimista»¹⁶. A su juicio, son tan importantes los nombres que responden a este, al parecer, perfil unitario (Bello, Sarmiento, Montalvo, Martí, Darío, Rodó, Alfonso Reyes, etcétera) que ni siquiera las vacilaciones políticas de Ortega en la década de 1935-1945 llegan a desequilibrar la balanza a favor del platillo tradicionalista o conservador, o pesimista. De ambos rasgos se sigue la asunción de una función pedagógica del discurso estético-político respecto del pueblo al que va dirigido; «el total y radical pedagogismo» viene al cabo a confundirse con la idea de salvación de la circunstancia nacional.

No deja de sorprender que Gaos vea en el pensamiento en lengua española una tradición de un profundo inmanentismo en todo lo relativo al ser humano, al mundo y a Dios. El pensador transterrado

¹² «Notas sobre Husserl», en *Obras completas, X. De Husserl, Heidegger y Ortega*, p. 70.

¹³ Sobre todas las circunstancias de su llegada a Cuba y la instalación en México, pueden leerse los magníficos capítulos 2-4 del libro de Aurelia Valero (2015): *José Gaos en México. Una biografía intelectual 1938-1969*. México D. F.: El Colegio de México.

¹⁴ En *Dos ideas de la filosofía (Pro y contra la filosofía de la filosofía)*, en *Obras completas, III. Ideas de la filosofía (1938-1950)*, pp. 119 y 121.

¹⁵ *Pensamiento de lengua española*, en *Obras Completas, VI. Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*, p. 40.

¹⁶ O. c., p. 79.

cree que la atención preferente a las cosas humanas comporta de suyo una adhesión espontánea a cómo ellas se manifiestan en el mundo contingente de nuestra vida, y que ello basta para hacer frente a la primacía de la verdad trascendente, sea en la tradición de filosofía sistemática, o sea también en la tradición católica (de la que España fue valedora política): «El pensamiento hispanoamericano es una promoción voluminosa y original de este último, extremo inmanentismo contemporáneo. “Las circunstancias” imponen su esencial diversidad a todas las filosofías en cuanto que estas son oriundas de ellas, pero la imponen por una segunda vía a las filosofías que se ocupan con ellas, de suerte que estas filosofías tendrían sobre las demás una segunda fuente de originalidad»¹⁷. Es curioso que Gaos conceda que el realismo de la realidad radical en su circunstancia propia, no muy lejos del «realismo cervantino» que invocaba Zambrano, tiene, por una parte, una inspiración cristiana, pero que, «paradójicamente», por la otra, ha devenido en un inmanentismo rotundo que no se reconoce en la ontología y teología del catolicismo¹⁸.

4. Permítanseme, a modo de conclusión, tres comentarios dispares, de distinto orden, que se hacen eco de la extraordinaria problematicidad de esta filosofía española que Gaos se llevó a México y que México le permitió definir. Son apenas unos apuntes que sugieren aspectos llamativos de esta singular posición filosófica y que pudieran conectar con tratamientos más sistemáticos de su aventura en el pensamiento¹⁹.

Primero. En la espléndida latitud con que Gaos reivindica el pensamiento no sistemático de lengua española se produce, inevitablemente, un debilitamiento del afán de Ortega por formular una filosofía primera de nuevo cuño, pero que se hallara a la altura de la gran metafísica europea. Los interlocutores teóricos de Ortega eran Aristóteles-Descartes-Kant-Husserl, y con toda la belleza de su prosa

¹⁷ *Pensamiento español*, p. 94.

¹⁸ *Vid.* a este respecto *Pensamiento español*, I, cuarta.

¹⁹ Acerca de las relaciones de Gaos con la fenomenología contamos con el minucioso e iluminador libro de Antonio Ziriñ Quijano (2021): *El sentido de la filosofía. Estudios sobre José Gaos*. México D. F.: UNAM. Acerca de sus relaciones personales e intelectuales con Ortega hay múltiples sugerencias en el estudio introductorio de José Lasaga a José Gaos (2013): *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva. Reviste también interés el capítulo «José Gaos: el cristal y el tiempo», del libro de Tzvi Medin (2005): *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva. Muy aconsejables son los *Escritos sobre José Gaos* de Fernando Salmerón (2000). México D. F.: Colegio de México. Se puede consultar, en fin, la obra de Pio Colonnello (2006): *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*. Morelia: Jitanjáfora.

y toda la relevancia política de su pensamiento, Ortega no estaba dispuesto a abandonar este campo de discusión. Su empeño intelectual era la superación simultánea y no especulativa del realismo antiguo, el idealismo moderno y la fenomenología; empresa muy heterogénea de la de los grandes literatos y políticos hispanoamericanos que Gaos aduce. Para Ortega, la nueva filosofía de la realidad radical tenía mucho, si es que no todo, de posibilidad teórico-sistemática.

No deja de sorprender que Gaos vea en el pensamiento en lengua española una tradición de un profundo inmanentismo en todo lo relativo al ser humano, al mundo y a Dios

Segundo. Llama la atención que la intensa reivindicación del pensamiento en lengua española, por parte de Gaos, siguiera conviviendo en su espíritu con un individualismo filosófico radicalizado. Y también que esta comprensión individualista, casi monadológica, de la propia persona no abandonara nunca la obsesión por el fracaso histórico de la filosofía sistemática, por la incapacidad de conquistar la verdad eterna sobre todo y sobre uno mismo. Es como si Gaos, desde que descubrió la filosofía en su adolescencia asturiana, hubiera vivido en una congoja unamuniana por el saber buscado y huidizo. Sin esta tensión, sin esta insatisfacción al cabo también con el inmanentismo, es difícil de entender cómo es que él pasó de la vocación y la profesión de filósofo a la decepción y, sobre todo, a la obsesión con la condición de filósofo. Pues tales eran las etapas necesarias de una vida en la filosofía. ¿Por qué no dejó él que se disipara en su ánimo, al modo de los dioses griegos que nadie añora, ese empeño por la verdad que la filosofía, más bien sistemática, persigue sin descanso y sin fruto definitivo?

Tercero. Pese a la guerra civil española, que marca su biografía, y a la terrible posguerra española, que se ceba con su familia paterna²⁰, pese a la Segunda Guerra Mundial y al Holocausto, en

²⁰ Margarita Ibáñez Martín ha recogido (2020) en *Los Gaos. El sueño republicano. Historia de una familia de la burguesía ilustrada fracturada por la guerra civil en Valencia* (Universitat de València) toda la afrentosa historia.

Gaos sigue viva una ideología política progresista de fuerte sabor decimonónico. La idea de transtierro conserva este signo de confianza optimista en el curso de los acontecimientos. Lo llamativo ahora es que Gaos apenas reflexionara con alguna intensidad sobre las catástrofes políticas del siglo XX, sobre «las guerras del siglo XX y el siglo XX como guerra». Le interesará con pasión inagotable su propia biografía filosófica, escrutará la sucesión

de sus adhesiones filosóficas, evocará a todos sus profesores y todas sus relaciones con Ortega, pero su biografía política, su compromiso durante la guerra, su actuación como rector de la Universidad Central o en el París de 1937, su entrevista posterior con Azaña, nada de todo esto llegó a ser una parte significativa, siquiera un capítulo complementario, de su «confesión profesional», es decir, de su autobiografía.

FERRATER MORA Y LA INTEGRACIÓN DE TRES MUNDOS: CATALUÑA, ESPAÑA, EUROPA

Ferrater Mora and the Integration of Three Worlds: Catalonia, Spain, Europe

Joan Vergés Gifra

Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo, Universidad de Girona (España)

En este artículo hacemos dos cosas. En primer lugar, explicamos de qué modo José Ferrater Mora se hizo buen conocedor de tres mundos distintos: el catalán, el hispánico y el europeo. En segundo lugar, reconstruimos algunas de sus observaciones más perspicaces sobre la naturaleza de estos tres mundos. Lo hacemos tomando su reflexión sobre las formas de la vida catalana como punto de partida y destacando su vocación por la integración.

Palabras clave

José Ferrater Mora, formas de la vida catalana, Cataluña, España, Europa, integracionismo

In this article we do two things. First, we explain how José Ferrater Mora became well acquainted with three distinct worlds, the Catalan, the Hispanic and the European. Second, we reconstruct some of his most insightful observations on the nature of these three worlds. We do so by taking his reflection on the forms of Catalan life as a starting point and highlighting his vocation for integration.

Keywords

José Ferrater Mora, ways of Catalan life, Catalonia, Spain, Europe, integrationism



1. Introducción

Si tuviéramos que encontrar una palabra que resumiera el pensamiento de José Ferrater Mora (1912-1991), con toda verosimilitud esa palabra sería «integración». Como es bien sabido, a su doctrina filosófica más original Ferrater Mora la llamó «integracionismo». Tal como el propio autor señaló en más de una ocasión, el significado de este término fue variando con el tiempo. En un principio servía para indicar un método útil para tratar con las corrientes filosóficas. Se trataba, básicamente, de evitar las deficiencias en que caen los movimientos filosóficos cuando se fijan o bien en las realidades humanas o bien en las realidades naturales entendidas como absolutos. Más adelante, en lugar de aplicar el integracionismo a las doctrinas filosóficas, lo aplicó a los conceptos: «Las realidades que aparecen, o que se presentan, como primeras o primarias –conciencia, objeto; realidad humana, realidad natural, etcétera– son expresables mediante conceptos que funcionan a modo de conceptos-límites y que, por tanto, no aspiran a tener *denotata*»¹. Es decir, bajo el nombre de integracionismo, Ferrater Mora desarrolló, al mismo tiempo, una epistemología y una ontología. La principal aspiración del integracionismo es rehuir la comprensión absoluta («unilateral») de una determinada realidad o entidad y «situarla dentro de una cierta "línea" o dentro de un "continuo", de modo que se describe como "oscilando" ente los dos polos de la idealidad y de la realidad»². El integracionismo no aspira a superar en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana las dualidades características de los planteamientos filosóficos acerca de la realidad. Más allá de esas dualidades no hay un tercer elemento unificador. Lo que hay es un continuo entre uno y otro extremo en el que cabe situar la entidad concreta. La realidad en general es un continuo. Un continuo, sin embargo, que no tiene carácter lineal, sino que consta de tipos de realidades «entreveradas y no encadenadas». Ello implica que un tipo de realidad no puede ser reducida a otra –por ejemplo, la moral no puede ser reducida a simple psicología–, aunque toda realidad está vinculada a un cierto materialismo ontológico –no monista³.

En esta contribución, sin embargo, nuestro enfoque no versará sobre el integracionismo ferrateriano

¹ Ferrater Mora, J. (2020): «Integracionismo», en *Diccionario de filosofía*, edición digital.

² *Ib.*

³ Ferrater Mora desarrolló su ontología integracionista principalmente en *El ser y la muerte: Bosquejo de una filosofía integracionista* (1962). Existe una notable literatura sobre el integracionismo de Ferrater Mora. Véanse, en este sentido, los trabajos de J. Pagès (1991), J.-M. Terricabras (1993), C. U. Moulines (1994), J. Echeverría (1994).

propiamente. En lugar de eso, nos interesa repasar algunos textos de su obra en los que encontramos una reflexión sobre tres «mundos» con respecto a los cuales el autor barcelonés intentó, como veremos, establecer algún tipo de «integración». No tan solo eso, también nos fijaremos en aspectos de su trayectoria vital que fácilmente dan pábulo a la tentación de afirmar que incluso su propia vida fue, de algún modo, un ejemplo de integración de mundos distintos y lejanos. En Ferrater Mora el movimiento integracionista fue casi una manía o un instinto.

En lo que sigue, primero vamos a repasar la vida de Ferrater Mora a fin de mostrar cómo en su periplo vital entró en contacto con toda una serie de «mundos» y hasta cierto punto los «integró». En segundo lugar, nos fijaremos en las reflexiones que el propio filósofo barcelonés produjo acerca de las relaciones y contrastes que, a su parecer, existen entre estos mundos.

2. De un mundo a otro: trayectoria vital de Ferrater Mora

Como a tantos otros en aquel entonces, a Ferrater Mora la experiencia de una diferencia entre mundos le sobrevino de manera forzada. Fueron los acontecimientos históricos, más concretamente la guerra civil española, los que lo forzaron a abandonar su Cataluña natal y exiliarse en el extranjero. Ferrater había luchado en el bando republicano y, según su amigo Herminio Almendros, en los últimos meses de la contienda había estado descifrando mensajes del enemigo en el Cuartel General de Barcelona. Tenía veintiséis años, tan solo había publicado un libro menor (*Cóctel de verdad*, 1935) y apenas había transitado por el principado catalán. A partir de aquel mes de enero de 1939, cuando cruza la frontera francesa y pasa al exilio, empieza para Ferrater Mora la experiencia del ancho mundo. Muy pronto se dio cuenta de que en Francia –sin papeles en regla ni contactos y con la amenaza más que palpable de una guerra mundial inminente– le sería difícil labrarse un futuro. La esperanza residía allende el Atlántico. Al cabo de unos pocos meses de encontrar refugio en París –a diferencia de muchos otros compatriotas, Ferrater Mora y sus amigos habían conseguido esquivar el internamiento forzoso en campos de concentración franceses cerca de la frontera– y conocer a quien sería su primera esposa –la parisiense Renée Petitsigne–, logró hacerse con un pasaje en el *Flandre* y llegó en mayo a La Habana. Fue en Cuba donde redactó la primera versión de la obra que con el tiempo le daría mayor reconocimiento, su celebrado *Diccionario de filosofía* –esa primera versión, publicada en la editorial mexicana Atlante, era una obra de un solo

volumen, lejos todavía de los cuatro volúmenes que con el tiempo llegaría a tener.

Sin embargo, Ferrater Mora no se hallaba del todo cómodo en la isla caribeña —en una entrevista televisiva dijo que allí uno siempre suda—. O cuando menos, no era el lugar más adecuado para desarrollar una ambiciosa carrera académica. Por eso, cuando el marido de María Zambrano, Alfonso Rodríguez Aldave, que había sido secretario en la embajada española en Chile durante la guerra y todavía conservaba amistades en el país andino, le habló de ir a enseñar a Santiago de Chile, Ferrater Mora no dudó en hacer las maletas. A Chile llegó en 1941 y residiría en el país hasta 1947. Durante estos seis años, además de como autor del *Diccionario*, nuestro autor eclosionó como buen conocedor de la historia de la filosofía (*Unamuno: bosquejo de una filosofía*, 1944; *Cuatro visiones de la historia universal*, 1945) y como autor con un pensamiento original (*La ironía, la muerte y la admiración*, 1946; *El sentido de la muerte*, 1947). Asimismo, entró en contacto con el nutrido grupo de intelectuales catalanes y españoles que entonces residían en el país. Fruto de ese contacto y las preocupaciones que en tales cenáculos abundaban, empezó a escribir sobre los mundos que ya entonces le servían de referencia. De hecho, de las obras que redactó en ese período, tres abordan de distintos modos la relación y el contraste entre el mundo catalán, el mundo español y el mundo europeo: *España y Europa* (1942), *Les formes de la vida catalana* (1944) y *Cuestiones españolas* (1945).

La etapa chilena termina cuando Ferrater Mora recibe una beca para investigar en Estados Unidos, país en el que se instalará ya permanentemente y donde desarrollará el resto de su carrera. La consolidación de su trayectoria académica recibirá un espaldarazo definitivo a partir de 1949, cuando, gracias a las gestiones realizadas por el poeta Pedro Salinas y el historiador Américo Castro, consigue una plaza de profesor en la prestigiosa universidad para mujeres Bryn Mawr, cerca de Filadelfia (Pensilvania). Su producción filosófica se beneficiará muy positivamente de su establecimiento en el país norteamericano. No tan solo porque las bibliotecas universitarias de Estados Unidos le permitirán proseguir la ampliación de su ambicioso *Diccionario de filosofía*, sino porque conocerá de primera mano las últimas tendencias en el ámbito filosófico. En los años cincuenta, Estados Unidos se había convertido ya en una potencia mundial en filosofía —en buena parte, gracias al flujo migratorio resultante de las conflagraciones bélicas en Europa—. Ferrater Mora, cuya formación básica es netamente continental, principalmente fenomenológica, entrará en contacto con la filosofía anglosajona y se formará en ella. De hecho, acabará siendo uno de

los autores, Miguel Sánchez-Mazas Ferlosio sería otro, que más contribuirán a la introducción de la lógica matemática y la filosofía analítica en España y Latinoamérica a mediados del siglo XX.

Con el tiempo, Ferrater Mora acabará adoptando la nacionalidad estadounidense. Desde que se marchó al exilio, ya no volvió a residir con carácter permanente en España. Eso no significa, empero, que no conociera bien la realidad del país o que mostrara desinterés por lo que acontecía en el territorio. Todo lo contrario. De hecho, a partir de 1952 sus viajes a Barcelona son intermitentes, pero muy frecuentes; al principio, cada dos o tres años, y posteriormente, casi cada año. Cabe tener en cuenta que, a pesar de desarrollar su carrera filosófica en Bryn Mawr, Ferrater Mora escribió la mayor parte de sus obras en castellano, y en menor medida en catalán y en inglés, y mantuvo un gran interés por todo lo que sucedía en el país y en el continente europeo. A uno incluso le vienen ganas de decir que tenía los pies en Norteamérica, pero la cabeza en Europa, particularmente en Cataluña y España.

3. Encuentros fortuitos de un exiliado feliz

La vida de una persona siempre está marcada por las casualidades, especialmente por los encuentros fortuitos con aquella gente que devendrá importante en su vida. Ello es válido para cualquier individuo, pero tal vez lo sea todavía más para el exiliado, para quien, al carecer de las redes de seguridad y confort habituales de que gozan la mayor parte de los mortales, el devenir siempre está más expuesto a los vaivenes de la fortuna. Ferrater Mora no es ninguna excepción a esta regla general. Tanto su vida personal como la profesional están marcadas por los encuentros más o menos casuales que tuvo durante su largo exilio, un exilio al que supo sacar un buen provecho y que, a diferencia de muchos otros españoles forzados a salir de España, no vivió de manera dramática, como una desgracia, sino atentamente, como un surtido de oportunidades. Aun cuando dispuso de algunas ocasiones, no se desvivió por volver al país⁴. El contraste entre Ferrater Mora y María Zambrano aquí, por ejemplo, resultaría particularmente iluminador. De la larga serie de

⁴Según relató Javier Muguerza en el *laudatorio* que leyó en 1986 con motivo de la concesión del doctorado *honoris causa* de la UNED, a mediados de los años sesenta, el Ministerio de Educación español había sondeado a Ferrater Mora sobre la posibilidad de volver a la universidad española. Si no lo hizo, fue porque puso como condición de su vuelta que los profesores José L. Aranguren y E. Tierno Galván fueran readmitidos en sus puestos (recordemos que habían sido apartados de la docencia por encabezar una protesta estudiantil en 1965).

encuentros más o menos casuales que Ferrater tuvo durante todos estos años, a continuación nos gustaría destacar unos cuantos que incidieron de alguna manera en el modo de enfocar su comprensión de los mundos catalán, español y europeo –dejaremos a un lado los matrimonios con Renée Petitsigne y, posteriormente, con Priscilla Cohn.

Desde entonces, cuando se trata de «pensar Cataluña», el nombre de Ferrater Mora constituye un referente para intelectuales y políticos catalanes

A decir verdad, con anterioridad al exilio, Ferrater Mora apenas había dado muestras de suscribir las tesis centrales del catalanismo y no había reflexionado sobre el encaje de Cataluña en España. Su mirada estaba menos puesta en Cataluña que en Castilla: Eugenio d'Ors, instalado en Madrid desde principios de los años veinte y con el que mantuvo una cierta correspondencia, Ortega y Gasset y Unamuno eran sus principales referentes intelectuales. No en balde su primer libro, al que antes hicimos alusión –*Cóctel de verdad*, 1935–, salió publicado en Madrid. Su mirada sobre el hecho catalán se gesta en el exilio. Y ello se debe, básicamente, a toda una serie de amistades que traba en el círculo de exiliados catalanes en Chile. Especialmente importante será su amistad con el poeta Joan Oliver –de pseudónimo Pere Quart– y el novelista Xavier Benguerel. Al parecer, ellos y otros miembros de este círculo le animaron a optar al Premio Rabell en los Jocs Florals de 1943, donde presentaría, con éxito, su opúsculo *Les formes de la vida catalana*. Con Joan Oliver y con Xavier Benguerel, Ferrater Mora mantuvo durante más de treinta largos años una correspondencia de gran interés⁵. A través de estas amistades consolidó su vínculo con la cultura catalana y arraigó un compromiso firme con el catalanismo⁶. Desde la perspectiva de los intereses de

⁵Las cartas entre Oliver y Ferrater Mora salieron publicadas en 1988 (Oliver y Ferrater Mora, 1988). Las cartas entre Ferrater Mora y Benguerel aún están inéditas. Cabe destacar aquí también la correspondencia y amistad que Ferrater mantuvo con el crítico literario Domènec Guansé.

⁶Así, por ejemplo, se integró al PEN Club Català, que envió al Congreso Internacional de Escritores que se celebraba en Estocolmo una carta denunciando el trato que recibía la lengua catalana en la España de Franco.

Ferrater Mora, es posible que *Les formes de la vida catalana* fuera más bien una obra menor, casi de circunstancias. En los esbozos que se conservan en el Archivo Ferrater Mora sobre el índice que debería haber servido para confeccionar sus obras completas, Ferrater lo sitúa en el apartado de ensayística, no en el de obra filosófica. Ello no quita en absoluto, sin embargo, que ese opúsculo –sobre todo a partir de su segunda edición en Barcelona en el año 1955–, reeditado en múltiples ocasiones, ocupe un lugar muy destacado en la notable bibliografía sobre la identidad catalana y constituya, sin duda, una de sus obras más leídas y estimadas por el público.

El historiador Jaume Vicens Vives, por ejemplo, apreciaba mucho su contenido y en la segunda edición de su *Noticia de Cataluña* (1960) discutió abiertamente y en buena parte asumió las tesis del filósofo barcelonés. La conexión con Vicens Vives es otra de esas amistades que tan solo se explican por las circunstancias casuales del exilio. Vicens Vives –nacido en Girona– toma la iniciativa de escribir a Ferrater Mora a instancias del médico gerundense Pompeu Pascual, que ha tratado a Ferrater Mora en Santiago de Chile. El historiador de Girona ve en el filósofo una mente brillante, de talante liberal, alguien con quien tal vez pueda contar cuando llegue el momento de volver a levantar la bandera del catalanismo político –el catalanismo moderado, cabe añadir–. Vicens Vives está muy interesado en trazar puentes con la intelectualidad catalana en el exterior. En su momento, con la derrota republicana, había sido depurado por el régimen franquista, pero con el tiempo había logrado ganarse los apoyos necesarios para ocupar una plaza de profesor de historia en la Universidad de Barcelona y emprender una tarea editorial muy notable. Vicens Vives está bien conectado. Es amigo, por ejemplo, del máximo responsable de la censura en España, el también historiador Florentino Pérez Embid. Gracias a esta amistad, conseguirá que algunos personajes importantes de la literatura catalana vean publicadas sus obras sin excesivos cortes de tijera. Josep Pla, amigo también de Vicens Vives, por ejemplo, pidió en más de una ocasión su intermediación ante la censura. También lo hizo Ferrater Mora⁷. El plázet de la censura a la publicación de *Les formes de la vida catalana* en 1955 se debe en parte a las gestiones de Vicens Vives. A partir de esa publicación, Ferrater Mora se convierte en un intelectual de referencia para el catalanismo en general, un catalanismo que abraza, claro está,

⁷Véase la correspondencia entre Vicens Vives y Ferrater Mora. Tanto la que ha sido publicada (Clara et al., 1994-1998) como la que todavía se halla en el Archivo Vicens Vives, depositado en la Universidad de Girona.

sectores culturales, minoritarios pero activos, en el País Valencià y las islas Baleares. Desde entonces, cuando se trata de «pensar Cataluña», el nombre de Ferrater Mora constituye un referente para intelectuales y políticos catalanes⁸.

Los contactos que Ferrater Mora trabajó y mantuvo con una parte nada despreciable de la intelectualidad española fueron también muy notables. Antes ya hemos mencionado la ayuda que Américo Castro y Pedro Salinas le prestaron para instalarse en Estados Unidos. Junto a ellos, el filósofo barcelonés mantuvo una dilatada correspondencia con José L. Aranguren, Francisco Ayala, Julián Marías, Juan Marichal –yerno de Pedro Salinas– o Javier Muguerza⁹. Asimismo, fue un pensador que gozó de una excelente reputación en muchas universidades hispanoamericanas –muestra de ello son los doctorados *honoris causa* que recibió a partir de los años ochenta–¹⁰ y con algunos de sus miembros más destacados mantuvo también una excelente relación –tal es el caso, por ejemplo, de Mario Bunge, pero también cabría nombrar a Ezequiel de Olaso, Juan Adolfo Vázquez o los académicos de origen español Ramón Xirau, José Ricardo Morales o Francisco Romero–. Resulta indudable que Ferrater Mora ejerció un notable ascendente en el ámbito español e hispanoamericano –los periódicos *La Vanguardia* o *El País*, por ejemplo, publicaron asiduamente sus artículos de opinión¹¹. Pero posiblemente fuera todavía mayor el que ejerció específicamente en el ámbito cultural catalán. En cualquier

caso, si nos atenemos al contenido de sus textos e intervenciones, parece sensato concluir que su reflexión ensayística sobre el mundo que se desarrolla en español la hizo partiendo principalmente de su condición de catalán.

Si tuviéramos que continuar con ánimo de exhaustividad la trayectoria de Ferrater Mora a través de las amistades que mantuvo a lo largo de su vida y el efecto que estas tuvieron sobre su pensamiento, ahora sería oportuno traer a colación los nombres de toda una serie de pensadores de Estados Unidos y Europa que se cruzaron en su camino y que, de algún modo, contribuyeron a la imagen que nuestro autor se formó del mundo o de los distintos *mundos* por los que deambuló. Por todo lo que hemos dicho, queda claro que Ferrater Mora fue sobre todo un pensador y un escritor en catalán y en español. Ahora bien, sus intereses iban más allá del estricto ámbito hispano. Como ciudadano norteamericano, obviamente, estaba interesado y conocía bien los entresijos de la historia y la cultura estadounidense. Pero también mantenía un interés vivo por Europa. A partir de 1950, Ferrater Mora y su familia viajaron a Europa cada año o cada dos años y, mientras estuvo casado con Renée Petitsigne, muy a menudo pasaba un mes en París, en casa de la suegra, y otro en Barcelona. En este sentido, llegó a conocer bastante bien la cultura francesa y europea. No solo eso, en algún momento llegó incluso a ilusionarse con la posibilidad de hacerse un hueco en la cultura europea. Por ejemplo, se hizo la esperanza de ver sus libros traducidos al francés. Se trataba de una ilusión nada quimérica, habida cuenta de la amistad que mantuvo durante más de quince años con el pintor y escritor polaco Joseph Czapski. Ferrater Mora había conocido a Czapski en junio de 1950 de un modo totalmente casual en el *De Grasse*, el transatlántico que le llevó de vuelta a Europa por primera vez desde que partiera a Cuba. Czapski venía de dar una serie de charlas en Estados Unidos a fin de recaudar fondos para el Instituto Literario Polaco que se había establecido en París a finales de la Segunda Guerra Mundial –el instituto en cuestión, todavía existente, funcionó en la práctica como lugar de acogida de los más eminentes exiliados intelectuales de la Europa del Este y se elevó como uno de los principales focos de resistencia cultural ante el comunismo soviético, principalmente a través de la publicación de libros prohibidos o perseguidos y de la revista *Kultura*–. Czapski, que provenía de una rica y noble familia centroeuropea, tenía muchos contactos y amistades en los cenáculos culturales y editoriales de la capital francesa –entre otros, por ejemplo, Albert Camus o André Malraux–. A través de la correspondencia entre Ferrater Mora y Czapski podemos apreciar los intentos de publicar en francés o

⁸ Como muestra, dos botones: a) En 1967, el periodista Baltasar Porcel invitó a algunas de las figuras destacadas de la intelectualidad catalana a reflexionar sobre la cultura catalana. Ferrater Mora figuraba entre ellas. Los demás invitados fueron Josep M. Castellet, Joan Fuster, Joaquim Molas y el propio Porcel. Las charlas fueron grabadas y posteriormente transcritas. Véase Castellet *et al.*, 2019. b) En segundo lugar, la participación de Ferrater Mora en los *Debates críticos sobre la cultura catalana* organizados por el Departament de Cultura de la Generalitat en 1983.

⁹ En el Archivo Ferrater Mora de la Universidad de Girona se conservan, por ejemplo, las cartas de J. L. Aranguren (110 cartas), Francisco Ayala (104), Américo Castro (94), José R. Echeverría (112), José L. González Quirós (41), Julián Marías (59), Juan Marichal (178), Javier Muguerza (173), Ezequiel de Olaso (144), José Ortega Spottorno (77), Esperanza Guisán (44), Jesús Mosterín (35) o María Zambrano (27).

¹⁰ Su primer doctorado *honoris causa* lo recibió el 1979 en la Universidad Autónoma de Barcelona. Posteriormente, en la Universidad de la República (Uruguay, 1983), la Universidad Nacional de Tucumán (Argentina, 1983), Universidad Nacional de Colombia (1983), Universidad Nacional de Educación a Distancia (España, 1986), Universidad Nacional de Salta (Argentina, 1986), Universidad Nacional de Cuyo (Argentina, 1988), Universidad de Barcelona (1988) y Universidad de Santiago de Compostela (España, 1991, a título póstumo).

¹¹ Una buena parte de esas colaboraciones periodísticas quedaron recogidas en los libros *El hombre y su medio y otros ensayos* (1971), *Ventana al mundo* (1986), *Mariposas y supercuerdas: diccionario para nuestro tiempo* (1994).

alemán *El hombre en la encrucijada* (1952), una obra que más adelante reformularía notablemente, pero que siempre tuvo en estima. A pesar de la perseverancia de Czapski, sus intentos no dieron el fruto esperado. Ferrater Mora publicó poco en francés. Sin embargo, a través del pintor polaco, entró en contacto con el entramado de publicaciones que giraban alrededor del Congreso por la Libertad de la Cultura –Czapski había participado en el acto fundacional del congreso, en junio de 1950 en Berlín–. Nos referimos a revistas como *Kultura* (en polaco), *Preuves* (en francés), *Der Monat* (en alemán) o *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura* (en español), en los que Ferrater Mora publicó algunos de sus artículos más famosos.

Por otra parte, la conexión con Josef Czapski reforzó, de algún modo, el interés que Ferrater Mora ya albergaba por el mundo de la Europa del Este, con el cual ya había establecido algún tipo de contacto a través de su amistad con el filósofo también polaco Bogumil Jasynowski, a quien había conocido en la Universidad de Chile. Un conocimiento que aumentaría todavía más gracias a la incorporación en 1959 de George L. Kline al Departamento de Filosofía de Bryn Mawr –Kline, de quien Ferrater Mora se haría buen amigo, fue uno de los máximos especialistas de la filosofía y la cultura en la Unión Soviética–. Este interés por la cultura filosófica del Este de Europa terminaría llevando a Ferrater Mora a postular que en el mundo soviético existe un cierto estilo de hacer filosofía, tesis que plasmó en un texto que, por ejemplo, fue del agrado de otro ilustre pensador polaco, M. Bochenski¹². Prosigamos a partir de aquí, pues, con el contenido básico de algunas de las reflexiones que formuló Ferrater Mora sobre estos distintos mundos por los que transitó su vida, sus amistades y sus intereses.

4. La reflexión sobre los mundos catalán, hispánico y europeo

Las reflexiones de Ferrater Mora sobre el mundo catalán, el mundo hispánico y el mundo europeo se encuentran principalmente en el libro *Tres mundos: Cataluña, España, Europa*, publicado por la editorial Edhasa en 1963 en una colección muy ilustrativamente titulada *El Puente*. Uno también podría

¹²Véase a este respecto la carta del 30 de julio de 1960 que Bochenski dirigió a Ferrater Mora con motivo de la publicación de su libro *Philosophy Today* (1960; en 1959 había salido una versión en castellano bajo el título *La filosofía en el mundo de hoy*; en 1965 saldría en catalán como *La filosofía en el món d'avui*). El filósofo polaco elogia especialmente la división geográfica de las corrientes filosóficas en «europea», «rusa» y «anglosajona» (Archivo Cátedra Ferrater Mora, UdG).

intentar reconstruir sus opiniones a partir de los artículos que publicó en los últimos años en los periódicos españoles. Pero la centralidad de su visión se halla en la obra mencionada. Así, por ejemplo, en una entrevista en la revista *El Basilisco* en 1981, el filósofo sostuvo lo siguiente: «Un catalán no puede dejar de ser catalanista, aunque solo sea para reaccionar contra las trabas que se han impuesto en el desarrollo de la vida y la cultura catalanas [...]. En mi volumen [*Tres mundos*:] *Cataluña, España, Europa* he agrupado algunas de las ideas sobre estos problemas; las he completado con otras en varios ensayos incluidos en la última, reciente edición de *Las formas de la vida catalana*. No tengo más que agregar» (Ronzón, 1981, p. 58). Aunque, como la pregunta de los entrevistadores versaba sobre el sempiterno problema de los nacionalismos periféricos, inmediatamente añadió: «Indicaré solo –en relación con “la marea ascendente de los nacionalismos”– que hay una solución en principio muy sensata, pero como casi nadie cree en ella puede no ser sensata políticamente: la solución federalista». Dejemos a un lado ahora la solución federalista y quedémonos con la afirmación de que sus puntos de vista están recogidos en *Tres mundos*. De hecho, la parte nuclear del libro de 1963 consiste en la traducción al castellano de *Las formas de la vida catalana*. Al lado de esta traducción, se incluyeron los ensayos «España y Europa» veinte años después, «Nuevas cuestiones españolas», «Reflexiones sobre Cataluña», «Una cuestión disputada: Cataluña y España», «Sobre estilos de pensar en la España del siglo XIX». Los dos primeros textos constituyen reformulaciones completas de unos textos anteriores que Ferrater Mora deseaba «liquidar».

Con respecto a la versión de *Las formas de la vida catalana* en *Tres mundos*, en la nota bibliográfica final el propio Ferrater Mora nos advierte que «el texto que aparece en este libro no es una reproducción de la primitiva versión en castellano, de 1944 [en la primera edición del opúsculo, en Chile, se efectuó una traducción que posteriormente no se conservó]. Es una nueva traducción en el curso de la cual no he cambiado mucho el contenido, pero he modificado grandemente la forma» (Ferrater Mora, 1963, p. 192). Y ciertamente, si uno efectúa la comparación entre el texto en catalán y el texto en castellano, no hay cambios de sustancia. Pero los cambios en la forma bastan para cerciorarse de que la perspectiva no es siempre exactamente la misma. Ferrater Mora era muy consciente de estar dirigiéndose a públicos distintos. Así, por ejemplo, en la versión castellana encontramos unas frases sobre el carácter sensualista, casi doméstico y poco metafísico de los catalanes que no aparecen en la catalana: «[Los catalanes] pueden perjurar que solo de la angustia de la nada surge la realidad verdadera

del mundo. Pueden decir todo lo que quieran. Pero a la hora de la verdad los vemos quedarse –si se quiere “ontológicamente”– en casa. Los vemos abrir los ojos y extender las manos para ver y palpar el mundo» (ibíd., p. 101). Y al revés, en la castellana desaparece la relación que Ferrater Mora establece entre *seny* y *fermesa d’esperit, robusteza* (espíritu firme, robustez). En la versión catalana escribe: «[...] el *seny* no exclou, sinó que moltes vegades postula l’atreviment i la gosadia [...] l’ideal del *seny*, és perseguir el que és just, convenient i correcte, encara que aquesta persecució sigui en alguns instants l’acció més insensata que hom pugui imaginar» (Ferrater Mora, 1980, p. 67)¹³. En cambio, en la castellana, en lugar de vincular el *seny* con la persecución de la justicia afirma que «colabora asimismo, y no poco, una cierta raíz moral que hace del quijotismo catalán [...] lo que Unamuno calificó de “locura por madurez de espíritu” [...] se puede ser “loco” por reflexión, cuando semejante “locura” va en camino de ser algo “ejemplar”» (Ferrater Mora, 1963, pp. 115-116). La diferencia de tono –cuando no de intencionalidad– es evidente.

Pero, además de esta primera advertencia –con respecto a la traducción al castellano del opúsculo originalmente concebido en catalán–, es conveniente tener presentes dos más. La segunda es que cuando Ferrater Mora habla de Cataluña tiende a identificar Cataluña con los Países Catalanes –el País Valenciano y Baleares, principalmente (Ferrater Mora, 1963, p. 85)–. No en balde en la «Introducción» al opúsculo, escrita expresamente para la ocasión, el filósofo catalán sostiene que su texto puede verse como un complemento a otras dos obras que han hecho mella en el debate reciente sobre estos temas (ibíd., pp. 79-80), a saber, *Notícia de Catalunya* (1954) de Jaume Vicens Vives y *Nosaltres, els valencians* (1962) de Joan Fuster, dos textos conectados estructuralmente y por circunstancias diversas (Vergés, 2022). Hacía un año tan solo de la publicación de la obra de Fuster, todo un hito fundacional en la bibliografía sobre los Países Catalanes, y los dos autores mantenían una cierta correspondencia fruto de una admiración mutua. Está claro, cuando menos, que en aquel entonces la idea de unos Países Catalanes no resultaba tan alarmante ni parecía insensata.

La tercera advertencia nos la aclara también el propio Ferrater Mora: «No hay que tomar estas palabras [las formas] demasiado a pecho». Para empezar, designan principalmente virtudes, pero toda virtud posee un «reverso». Ferrater Mora lo recono-

¹³«[...] el *seny* no excluye, sino que muchas veces postula el atrevimiento y la osadía [...] el ideal del *seny* es perseguir lo que es justo, conveniente y correcto, aun cuando tal persecución sea en algunos momentos la acción más insensata que uno pueda imaginar».

ce, pero, al mismo tiempo, admite que en el texto no se dedica a los reversos. Por otra parte, «estas formas no suelen manifestarse en toda su pureza; como todos los conceptos, designan tipos límites o, como suele llamárseles, “tipos ideales”» (Ferrater Mora, 1963, p. 81). Por una y otra razón, Ferrater Mora reconocerá en más de una ocasión que su texto tiende en exceso hacia la idealización. Así, por ejemplo, en una entrevista que le hace Salvador Giner en 1984, afirma que en ese texto siguió el método «idealtípico» y que «ahora escribiría un libro muy distinto», más en la línea de los otros escritos en que también abordó la temática del encaje de Cataluña en España y Europa (Giner, 1985, p. 6)¹⁴. Asimismo, en otros lugares puntualizó que su opúsculo no tiene ánimos de exhaustividad y que tal vez debería haberse titulado «*Algunas formas de la vida catalana*» (Mora, 1989, p. 13). En resumen, Ferrater Mora era muy consciente de las carencias o limitaciones de su escrito. Con todo, nunca se retractó explícitamente de lo que defiende en él y siempre sostuvo que el opúsculo sirvió bien la función de «abrir un debate» sobre el hecho diferencial catalán o, si se quiere, sobre el mundo catalán.

Naturalmente, Ferrater Mora no abrió ningún debate propiamente, si por «abrir» entendemos «originar» algo hasta entonces inexistente. Con anterioridad a él, una retahíla muy notable de autores había abordado ya la cuestión partiendo de la misma pregunta: qué rasgos caracterizan el «ser catalán»¹⁵. Y no es preciso remitirse aquí a autores casi míticos del siglo XIX como Llorens i Barba o Torras i Bages. Basta con recordar, por ejemplo, al impulsor de la colección Bernat Metge, el mallorquín Joan Estelrich, quien sostuvo en 1922 que «las cualidades propias del genio catalán» son «el *seny*, la claridad, la contundencia y la ironía» (Estelrich, 1922)¹⁶. También sería muy pertinente traer a la memoria un texto poco conocido pero muy influyente como es *L’aptitud econòmica de Catalunya* (1929), de Carles Pi i Sunyer. A pesar del título, el texto de Pi i Sunyer versa antes que nada sobre el hecho diferencial catalán y, de algún modo, anticipa algunas de las afirmaciones que posteriormente haría Ferrater Mora –aunque no nos consta que este lo

¹⁴En el *Diccionario de filosofía*, Ferrater Mora, hablando del método weberiano, escribe que los «tipos ideales» son «modelos o construcciones racionales que funcionan a la manera de conceptos límites y que describen modos de comportamiento social que tendrían lugar en condiciones de total racionalidad». Véase la entrada «Weber, Max» en <https://www.diccionariodefilsosofia.es/es/diccionario/l/4236-weber-max.html>

¹⁵Por no mencionar, claro está, todo el debate sobre el «ser español» que se originó a finales del siglo XIX y que, claro está, repercutió sobre el debate específicamente catalán.

¹⁶La traducción del catalán es nuestra.

leyera¹⁷. No se trata, pues, de un tema inexistente. Lo que sí es cierto es que el texto de Ferrater Mora dio un nuevo impulso al debate en un momento en que el grueso de la cultura catalana se hallaba en el páramo del exilio, un impulso que se alargó durante lustros¹⁸.

5. Llegar a lo europeo y lo hispánico a partir de lo catalán

Pero vayamos al contenido. ¿Qué sostiene Ferrater Mora en *Las formas de la vida catalana*? Y más específicamente, ¿qué sostiene en el texto que nos pueda ayudar a hacernos una idea cabal de su visión de los mundos catalán, hispánico y europeo? Como es bien sabido, Ferrater Mora identificó el «alma catalana» con cuatro formas: la continuidad, el *seny*, la mesura y la ironía. La primera conforma uno de los dos tipos particulares de ser en el tiempo, el que corresponde al de aquel hombre o grupo humano –Ferrater Mora los trata indistintamente– que está empeñado en existir a base de cambios e innovaciones, como si no quisiera tener nada que ver con el pasado y tan solo estuviera interesado «en invalidarlo, en destruirlo» (Ferrater Mora, 1963, p. 87). Según este modo de vida, uno se mantiene en el tiempo si se renueva constantemente. El otro se refiere al modo de ser de quien no niega ni reniega del pasado, sino que lo lleva a cuestras «sin esfuerzo» y, a partir de él, consigue renovar, si es preciso, el sentido de su existencia. En ese caso la historia no es ningún estorbo, sino «la base para cultivar nuevas posibilidades» y constituye «una especie de sabiduría» (ib., p. 91). Según Ferrater Mora, los catalanes cultivan este segundo tipo de ser en el tiempo y, en este sentido, son «tradicionalistas» (ib., p. 93). Ello se comprueba en el hecho de que «hasta ahora el respeto que los catalanes han sentido por su propia historia ha sido en general fuente

¹⁷ Carles Pi i Sunyer (1888-1971) ocupó cargos muy notables en el panorama político de los años treinta: consejero de la Generalitat, ministro en el Gobierno central, alcalde de Barcelona. Como decimos, no nos consta que Ferrater Mora lo conociera. Pero el libro de Pi i Sunyer, en dos volúmenes, fue influyente en toda una serie de personas cercanas al filósofo. Así, por ejemplo, en el fondo personal que se conserva en la Universidad de Girona podemos comprobar que Vicens Vives poseía un ejemplar de la obra de Pi i Sunyer con múltiples subrayados y anotaciones al margen. Naturalmente, decir que influyó en Vicens Vives no equivale a decir que lo siguiera al pie de la letra. Con respecto a la idea de *seny*, por ejemplo, Pi i Sunyer no suscribió la interpretación que asimila *seny* con prudencia casi en exclusiva, sino que se acercó a la interpretación que vincula el *seny* a la «decisión y la firmeza» (véase Pi i Sunyer, 1929, vol. II, p. 29).

¹⁸ Un buen ejemplo de ello es la publicación del libro de Rolf Llorens Jordana *Com han estat i com són els catalans* (2009 [1968]), una crítica explícita a Ferrater Mora.

de vida» (ib., p. 94). Pero también se comprueba en las dos maneras «cotidianas» con las que suelen ser asociados: el trabajo y la conciencia. El trabajo, en cuanto no se centra en el producto meramente, sino en el proceso, el «estilo», el «tener oficio», constituye un buen ejemplo de continuidad. Por otra parte, a los catalanes les repugna la «inconciencia», compendio de «la embriaguez mental, el sonambulismo y el desquiciamiento», que no son sino «los tres enemigos que tiene el alma catalana» (ib., p. 101). El catalán precisa del ser consciente de cada momento y de su realidad. Tan solo desde esta conciencia puede realizar la integración de su pasado en cuanto continuidad.

El catalán precisa del ser consciente de cada momento y de su realidad. Tan solo desde esta conciencia puede realizar la integración de su pasado en cuanto continuidad

Ferrater Mora explica el *seny* –que en la obra *Tres mundos* no traduce, pero que en otros lugares había traducido por «sensatez»– a partir de otros conceptos, tales como la «prudencia», entendida a la manera de los romanos, o la «cordura» y el «tino», en cuanto forma de conocimiento gracias al cual «se separa el grano de la paja». El *seny*, sin embargo, también tiene que ver con la «discreción» y la «circunspección». Contrariamente a lo que suele opinarse, observa Ferrater Mora, a lo que no equivale el *seny* es al sentido común, o sea, al sentir que uno comparte –y debe compartir– con otros: «Hay solo un sentido común, pero muy diversas formas de *seny* o sensatez [...]. El sentido común excluye la experiencia personal o, si se quiere, tiende constantemente a “rebajar” esta experiencia [...]. En cambio, el *seny* o es cosa personal, y constantemente revivida, o no es nada» (ib., pp. 106-107). El *seny*, de hecho, sirve para «orientarse» en la experiencia, «integra la moral con la realidad» (ib., p. 108). Por otra parte, el *seny* no tiene nada que ver con un cierto retraimiento en la acción o con una cierta cobardía: «El hombre sensato o de *seny* no se apresura, pero tampoco suspende la acción» (ib., p. 105). En este sentido, el filósofo barcelonés discrepa de aquellos pensadores –una tradición que posiblemente iría de Torras i Bages hasta Vicens Vives– que han visto en el *seny* una consigna de prudencia del tipo *vigila, cuidado, no te arries-*

gues. «Aun cuando sean a veces sensatos hasta la exasperación, los catalanes no están dispuestos a renunciar a las ilusiones. Solo quieren, o esperan, que no sean alucinaciones» (ib., p. 115).

La medida es una forma muy cercana a la del *seny*, puesto que en ambas se rehúyen «los extremos para procurar integrarlos» (ib., p. 108). La diferencia, sin embargo, está en que el *seny* es una forma material, es decir, consta de una serie de contenidos, mientras que la medida es una categoría formal, es decir, puede aplicarse a un número indefinido de contenidos. Consiste en una «constante invitación a que todo exhiba límites» (ib., p. 119). De algún modo responde al «de nada demasiado». La medida se manifiesta entre los catalanes en términos de «predilección por las cosas concretas», «palpables y visibles». Esto conlleva una cierta desconfianza ante lo abstracto y una cierta propensión a lo corpóreo. En el campo de las artes, se concreta en una preferencia por las artes plásticas y, muy particularmente, por las artes plásticas relacionadas con la práctica de unas habilidades concretas propias de la industria y la artesanía.

El tipo de ironía que cultivan típicamente los catalanes, según Ferrater Mora, puede explicarse también por esta vinculación con lo medido. Porque no practican la ironía romántica –consistente en «disolver» una expresión para «alcanzar una verdad»–, sino la ironía clásica, que tan bien supo resumir Eugenio d'Ors cuando acuñó la expresión «la creencia a medias». Uno ironiza cuando al hablar de un modo oblicuo en lugar de hacerlo de un modo recto da a entender que «deja de creer en la verdad absoluta de lo que sea». Asimismo, el tipo de ironía de los catalanes no es la ironía «desesperada» que encontramos en Quevedo, tan cercana al sarcasmo, ni tampoco la ironía intelectual tan propia de los moralistas franceses, que no juegan con las cosas, sino con los conceptos; se trata de una ironía más bien «cervantina» que expresa «piedad» y que «no hiere ni lacera», «enemiga de la disolución y de la confusión» (ib., pp. 134-136). Por otra parte, aun cuando sea un «modo de escapar, o tratar de escapar» de la desesperación que tiene lugar en los períodos de crisis –«un modo de afrontar la perplejidad proponiéndose no echarse de cabeza contra cualquier muro» (ib., p. 137)–, la ironía de los catalanes no deforma la realidad hasta el punto de hacernos el mundo «aborrecible», sino que cumple con la función terapéutica de atemperar los problemas, «suavizar las aristas lacerantes de las cosas, aligerar el peso de los acontecimientos, poner en evidencia el carácter presuntuoso de todo fanatismo» (ib., p. 139).

Hasta aquí la breve descripción de las formas que, en opinión de Ferrater Mora, ayudan a definir el ser de los catalanes. Lo interesante, para nosotros,

ahora, es que a partir de estas características sobre el «alma» o mundo catalán podemos acercarnos a las ideas que el filósofo barcelonés se hacía sobre los otros dos mundos, el hispánico y el europeo. Efectivamente, ya al principio del opúsculo Ferrater Mora afirma que «tres formas de vida colectiva han influido, o siguen influyendo, sobre la existencia catalana: la hispánica, la europea y la mediterránea» (ib., p. 84). Debemos entender Cataluña como un lugar de «prolongación» y «confluencia» a la vez de estas tres formas de vida colectiva. La continuidad, por ejemplo, sería el elemento más europeo. No es completamente europea, porque «algo de hispánico y de mediterráneo» tiene. Pero ese tipo de continuación que no reniega del pasado, sino que lo integra y saca de él una energía renovadora pertenece típicamente a lo europeo y aleja lo catalán de lo hispánico. En este punto, la versión en catalán resulta posiblemente más clara que la castellana –existen ligeros cambios entre las versiones–. Dice en la catalana: «[...] el món hispànic se'ns presenta d'antuvi com un viure essencialment discontinu, com una existència dispersa i fragmentària» (Ferrater Mora, 1980, p. 36)¹⁹. España se desarrolla a partir de discontinuidades²⁰. «El món hispànic [...] és, en efecte, un món on la història i cada un dels moments de la història no semblen mai indispensables» (ib.)²¹. El mundo hispánico posee, no obstante, un tipo de continuidad o permanencia. Pero se trata de un continuar metafísico, poco empírico, que se proyecta más acá o más allá de lo histórico, de carácter eterno, más bien moral.

Por otra parte, la medida, el «de nada demasiado», sería un elemento netamente mediterráneo en la medida que alude a lo clásico. El *seny* también debe mucho a la mediterraneidad. En un pueblo marcado por el *seny* hay siempre una tendencia a lo externo, «lo palpable, la tierra, todo lo que tiene perfil, forma, figura», algo típicamente mediterráneo. En el mundo hispánico, en cambio, habría una cierta debilidad por lo abstracto, la idealización y lo místico. Asimismo, la pasión habría sido una constante en –y un elemento explicativo de– la discontinua historia española. Finalmente, la filiación de la ironía catalana a un mundo es ambigua: es y no es

¹⁹«[...] el mundo hispánico se nos presenta de entrada como un vivir esencialmente discontinuo, como una existencia dispersa y fragmentaria».

²⁰Jordi Gracia, un autor que ha leído con detenimiento a Ferrater Mora, en su ensayo *La resistència silenciosa* (2006) también relaciona el catalanismo con la voluntad y necesidad consciente de mantener una continuidad y lo contrasta con la voluntad de discontinuidad del falangismo.

²¹«El mundo hispánico [...] es, en efecto, un mundo en el que la historia y cada uno de los momentos de la historia no parecen nunca indispensables».

hispanica. Por un lado, se trata de una ironía clásica, no romántica ni desesperada o sarcástica como la de Quevedo. Pero, como vimos, coincide con el tipo de ironía castellana que encontramos en Cervantes: «Rehúsa tanto el juego del entendimiento como del arrebató del corazón» (Ferrater Mora, 1963, p. 135).

¿Cuál de estas formas es la más importante? ¿Cuál pesa más? Dada la adscripción entre formas y mundos que acabamos de ver, señalar una forma como la preponderante equivaldría a señalar qué mundo es más importante en el ser de los catalanes. Pero Ferrater Mora responde a esta cuestión más bien negando su sentido: todas las formas son «inseparables» cuando se trata de comprender el modo de ser de los catalanes (Ferrater Mora, 1963, p. 141). Todas ellas se hallan «integradas» en la forma general de ser de los catalanes y no es posible comprender bien una sin remitirse de algún modo a las otras. Con todo, resulta tentador ver en la primera de ellas, la continuidad, la forma sin la cual las otras formas no podrían realizar propiamente su función y, por consiguiente, la forma a la que cabe conceder una cierta preeminencia. Una tentación a la que resulta difícil resistirse al final del opúsculo cuando, en un ulterior esfuerzo de análisis, Ferrater Mora halla en la «perseverancia» o la «voluntad de persistencia» —una voluntad con claras reminiscencias a Vicens Vives—²² el elemento que unifica todas las formas (ib., p. 142). En efecto, cuesta no percibir en esta voluntad de persistencia una referencia velada a la forma de la continuidad, más cuando una de las especificaciones de tal continuidad es la consciencia de perdurar.

Si somos fieles a la argumentación de Ferrater Mora, conceder una cierta preeminencia a la forma de la continuidad por encima de las otras tres conllevaría conceder también una cierta preeminencia al elemento europeo en el alma catalana. El filósofo barcelonés no lo afirmó. Pero llegar a esta conclusión tendría una cierta virtud: nos permitiría dar más calado a una de las tesis que Ferrater Mora repitió, una y otra vez, en otros textos menos especulativos posteriores cuando habló de la relación entre Cataluña y España —por ejemplo, en el artículo «Una cuestión disputada: Cataluña y España», en catalán «Catalanització de Catalunya»—. Me refiero a la tesis según la cual Cataluña tendría una misión en España, concretamente la misión de «europeizarla». En este punto Ferrater Mora se adhiere a la consigna que ya había lanzado su amigo Vicens Vives en *Notícia de Catalunya* en 1954 y afirma que los catalanes deberían «dejar de pensar en términos de mera resistencia. Deben salir “de sí mismos, de la

pequeñez, de la banalidad” y aprender a mandar. Deben dejar de ser primordialmente —de hecho o en espíritu— tenderos, payeses, artesanos. Deben aprender a ser también funcionarios» («Una cuestión disputada: Cataluña y España», ib., p. 172). El peligro de los catalanes es caer en el provincianismo, en el «morbo del pasado» y quedar atrapados en él, más específicamente en los contrafácticos de lo que hubiera podido suceder si... («Reflexiones sobre Cataluña», en ib., p. 146). Los catalanes deben salir afuera e introducirse en los entresijos del Estado español a fin de guiarlo hacia Europa. «Europa es el hogar concreto donde actualmente rebullen las mayores, y mejores, posibilidades para Cataluña y España» (ib., p. 173).

Pero ¿qué significa europeizar España? Significa básicamente modernizar el país, hacer de España un país moderno, avanzado, un «país rico, responsable, limpio» (ib., p. 174)²³. Modernizar tiene aquí un significado poco controvertido: significa progreso social, político, técnico y económico. Cataluña estaría más cercana a la modernidad y sería más europea porque estaría más desarrollada. Ello habría sido así durante años, fruto de los cambios históricos relacionados con la Revolución Industrial. De hecho, una de las características de España es que está formada por regiones con ritmos diferentes hacia el futuro, hacia la modernidad²⁴. Cataluña sería una de las regiones que estarían a la cabeza en esta carrera hacia el futuro. De ahí su misión de tirar de España hacia Europa, hacia el mundo moderno. Si no asume esta misión, corre el riesgo de devenir provinciana y, de algún modo, entrar en contradicción consigo misma. Porque, si los catalanes son un pueblo moderno realmente, no pueden hacer oídos sordos a la llamada modernizadora. Por eso puede hablarse también de la necesidad de «catalanizar Cataluña», más allá del mero gesto de poner rótulos en catalán en las calles de Barcelona. «Catalanizar Cataluña» no quiere decir sino «europeizar a Cataluña» (ib., p. 166), es decir, mantenerla en la senda de la modernidad, el cosmopolitismo, la urbanidad, la apertura, el progreso.

Esto no significa para nada, en opinión de Ferrater Mora, tener que renunciar a la propia personalidad

²²Vicens Vives había afirmado al final de su *Notícia de Catalunya* que lo característico de los catalanes es la «voluntad de ser».

²³Resulta difícil no ver una conexión por contraste entre esta frase de Ferrater Mora y el famoso inicio del poema *Assaig de càntic en el temple*, de Salvador Espriu: «Oh, que cansat estic de la meva / covarda, vella, tan salvatge terra, / i com m'agradaria d'allunyar-me'n, / nord enllà, / on diuen que la gent és neta / i noble, culta, rica, lliure, / desvetllada i feliç!» («¡Oh, qué cansado estoy de mi / cobarde, vieja, tan salvaje tierra, / y cómo me gustaría alejarme de ella, / hacia el norte, / donde dicen que la gente es limpia / y noble, culta, rica, libre, / despierta y feliz!»).

²⁴Vicens Vives apreciaba especialmente esta tesis de Ferrater Mora sobre los ritmos distintos de las regiones españolas (Muñoz i Lloret, 1997, p. 303).

o a la lengua propia, el catalán. Al contrario. A diferencia de lo que han sostenido tradicionalmente los románticos de inspiración germánica y en consonancia otra vez con Vicens Vives, no podemos decir que haya una conexión necesaria entre la lengua y la personalidad propia de los catalanes –los catalanes podrían expresarse como tales en otros idiomas–. Es decir, la peculiar integración de las cuatro formas catalanas que dan personalidad a los catalanes no precisa de la lengua catalana para expresarse. Pero, después de tantos años expresándose en tal lengua, «la personalidad catalana solo puede manifestarse con plenitud por medio del uso de su propia lengua» (ib., p. 161). Y esta fidelidad a la lengua, este vínculo contingente con la lengua catalana no tiene por qué suponer ningún impedimento a la hora de acometer la misión modernizadora que cabe atribuir al pueblo catalán. No hay ninguna incompatibilidad entre ser modernos y defender la cultura propia, la especificidad cultural. Europa es un ejemplo de ello. Tal vez el mejor ejemplo. Contribuir a que los españoles se den cuenta de esta compatibilidad es también contribuir a «europeizar» y modernizar España. Se trata de convencer a los españoles de que «catalanizar a Cataluña» no es restar nada a España, sino sumarle algo, algo que la acerca a Europa.

Ahora puede verse mejor por qué dijimos que la tesis sobre la misión de Cataluña en España, consistente en europeizarla, cobra un calado más hondo cuando la relacionamos con la conclusión a la que llegamos tras el análisis de las «formas catalanas». Efectivamente, si la forma de la continuidad tiene una cierta preeminencia en el alma catalana y la continuidad es una característica eminentemente europea, cuando Ferrater Mora afirma que la misión de Cataluña es modernizar o europeizar España lo que también está de algún modo defendiendo es que Cataluña debe contribuir a incorporar este sentido de la continuidad en España. Modernizar España debe significar ayudar a que los españoles puedan hacer las paces con su historia a fin de que puedan sacar de ella la energía renovadora que los impulse sólidamente hacia la modernidad. Posiblemente signifique incluso que deberían poder reconciliarse con su pasado. Pero no entraremos en el meollo: la idea de «reconciliación» está cargada de connotaciones y el riesgo de interpretaciones sesgadas es demasiado alto si no hay tiempo para una ulterior clarificación. Dejémoslo aquí.

6. Conclusión

En *Consideración de Cataluña* (1966), Julián Marías, buen amigo de Ferrater Mora y buen conocedor de sus obras, sostuvo que los catalanes tan solo pueden ser españoles desde su catalanidad. Sin

necesidad de llegar a tal extremo, en nuestro artículo hemos aprovechado lo que sostuvo el filósofo barcelonés en *Las formas de la vida catalana* para esclarecer, a partir de su análisis de la personalidad catalana, qué pensaba sobre el mundo hispánico y el mundo europeo. Porque, tal sería nuestra tesis, Ferrater Mora llegó a integrar estos tres mundos a partir de su condición de catalán.

Hemos aprovechado lo que sostuvo Ferrater Mora en *Las formas de la vida catalana* para esclarecer, a partir de su análisis de la personalidad catalana, qué pensaba sobre el mundo hispánico y el mundo europeo

Con respecto a *Las formas de la vida catalana*, cabe decir que nos hemos dejado en el tintero muchas cosas. No hemos abordado muchos aspectos de gran interés para la comprensión de la trayectoria intelectual de Ferrater Mora. Por ejemplo, las influencias gracias a las cuales Ferrater Mora desarrolla su análisis. Algunas aparecen reconocidas en el texto: Ors, Unamuno, principalmente. Pero también son perfectamente reconocibles los trazos de Ortega y Gasset o de Bergson. Tampoco hemos dicho nada de las características que Ferrater Mora utilizó para dar cuenta de la filosofía en Cataluña –la fidelidad a la realidad, la propensión pactista, el profesionalismo y el deseo de claridad– y de su parecido con las cuatro formas del alma catalana²⁵. Hablando de modos de hacer filosofía, tampoco nos hemos referido a su análisis sobre los modos de filosofar anglosajón, europeo y ruso²⁶.

El análisis de Ferrater Mora sobre la personalidad catalana ha sido objeto de múltiples críticas. Como ya vimos, él mismo estaba dispuesto a aceptar que se trataba de un texto harto idealizante. Es posible que el principal error del texto fuera presuponer

²⁵ Sería interesante relacionar la idea según la cual la filosofía en Cataluña tiende al «pactismo» («Reflexions sobre la filosofia a Catalunya», publicado en Ferrater Mora, 1980) con la sugerencia –tal vez irónica– que hizo Ferrater Mora a Rubert de Ventós de que posiblemente el integracionismo tenga que ver con el talante pactista de los catalanes.

²⁶ Las reflexiones de Ferrater Mora sobre el filosofar de los anglosajones, europeos y rusos están recogidas en las distintas versiones de su *La filosofía en el mundo de hoy* y también en sus *Obras selectas*. Pero el texto apareció en forma de artículo en 1956 en la revista alemana *Monat*.

que hay un «alma catalana», es decir, un modo más o menos generalizado y compartido de expresarse la esencia catalana –como si tal cosa tuviera sentido–. Lo mismo cabría decir sobre su análisis del mundo hispánico o el mundo europeo. Hoy en día, estos discursos suenan a antiguo, trasnochado, casi decimonónico. Hoy resulta difícil aprovechar las ideas de Ferrater Mora para comprender Cataluña, España o Europa, sus intrincadas relaciones mutuas, sus tensiones, sus posibilidades, etcétera. En cambio, el texto y sus reflexiones cobran mucho más interés y actualidad si son vistas como un análisis –fenomenológico, si se quiere– de las categorías continuidad, *seny*, medida e ironía. Muchas de las afirmaciones que hizo Ferrater Mora sobre estas categorías todavía resultan sugerentes e iluminadoras.

En cualquier caso, gracias a *Las formas de la vida catalana* hemos podido entender mejor la visión de lo hispánico y lo europeo que albergaba Ferrater Mora y, asimismo, hemos podido comprobar hasta qué punto resultaba central en su análisis la idea de integración, una idea que ya apuntaba hacia el integracionismo. Tal vez fuera incluso ese texto el lugar en el que su doctrina más característica se expresó por primera vez (Mora, 1989, p. 10).

Fuentes y bibliografía

A excepción de las obras de Ferrater Mora utilizadas recurrentemente en nuestro texto, las menciones a las demás obras del autor no precisan de referencia bibliográfica explícita. Quien desee disponer de una referencia precisa puede dirigirse a la página que la Cátedra Ferrater Mora dedica a la producción escrita de nuestro autor.

Castellet, Josep M., et al. (2019): *Debat sobre (la) cultura catalana*. Barcelona: Avenç.
 Clara, Josep; Cornellà, Pere; Marina, Francesc; Simon, Antoni (eds.), 1994-1998: *Epistolari de Jaume Vicens*. Girona: Cercle d'Estudis Històrics i Socials, 2 vols.

Echeverría, J. (1994): «El integracionismo de J. Ferrater Mora: una filosofía abierta al porvenir», en S. Giner y E. Guisán (eds.): *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 107-125.
 Estelrich, J. (1922): «Fundació Bernat Metge: Una col·lecció catalana dels clàssics grecs i llatins», en *La Revista*.
 Ferrater Mora, J. (1963): *Tres mundos: Cataluña, España, Europa*. Barcelona: Edhasa.
 Ferrater Mora, J. (1980): *Les formes de la vida catalana*. Barcelona: Edicions 62 y La Caixa.
 Ferrater Mora, J. (2020): «Integracionismo», en *Diccionario de filosofía*, edición digital.
 Giner, Salvador (1985): «Entrevista a J. M. Ferrater Mora», en *Anthropos*, núm. 49, pp. 5-11.
 Gracia, Jordi (2006): *La resistencia silenciosa: fascismo y cultura en España*. Barcelona: Anagrama.
 Llorens Jordana, Rodolf (2009 [1968]): *Com han estat i com som els catalans*. Barcelona: Pòrtic.
 Mora, Antoni (1989): *Gent nostra: Ferrater Mora*. Barcelona: Edicions de Nou Art Thor.
 Muñoz i Lloret, Josep (1997): *Jaume Vicens i Vives: una biografia intel·lectual*. Barcelona: Edicions 62.
 Oliver, Joan, y Ferrater Mora, J. (1988): *Joc de cartes 1948-1984*. Barcelona: Edicions 62.
 Pagès, J. (1991): «Integracionisme i continuisme. Mètode i ontologia a la filosofia de J. Ferrater Mora», en *Revista de Catalunya*, 53, pp. 24-36.
 Pi i Sunyer, C. (1929): *L'aptitud econòmica de Catalunya*. Barcelona: Barcino, 2 vols.
 Ronzón, Elena, et al. (1981): «Entrevista a José Ferrater Mora», en *El Basilisco*, núm. 12.
 Terricabras, J.-M. (1993): «José Ferrater Mora: An Integrationist Philosopher», en *Man and World*, 26, pp. 209-218.
 Ulises Moulines, C. (1994): «La distinción entre hechos y valores: una perspectiva integracionista», en S. Giner y E. Guisán (eds.): *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 87-105.
 Vergés Gifra, Joan (2022): «Nosaltres els... Vicens Vives, Ferrater Mora i Fuster», de próxima aparición en las actas del Simposio Internacional Joan Fuster, que tuvo lugar en Valencia en febrero de 2022.

IDENTIDAD Y PODER: EL EXILIO REPUBLICANO ESPAÑOL EN PUERTO RICO Y EL PROYECTO DEL NACIONALISMO CULTURAL MUÑOQUISTA*

Power and Identity: The Spanish Republican Exile in Puerto Rico and Muñoz' Cultural Nationalism

Iliaris A. Avilés Ortiz
Universidad de Puerto Rico (Puerto Rico)

El presente artículo examina la acogida de los exiliados españoles de 1939 en la Universidad de Puerto Rico y cómo estos ayudaron a perfilar el proyecto político del gobernador Luis Muñoz Marín mediante la consolidación de un nacionalismo cultural basado en la identificación con las raíces hispanas irradiado desde el centro docente. Para probarlo, citaremos material de archivo, así como discursos y periódicos de la época.

This article examines the reception of the Spanish Republican exiles at the University of Puerto Rico and how this group helped Governor Luis Muñoz Marín's political project through the consolidation of a cultural nationalism discourse based on the Hispanic identity. To prove it, we will use diverse archive sources such as letters and press.

Palabras clave

Exilio republicano español, Luis Muñoz Marín, Jaime Benítez, Universidad de Puerto Rico, nacionalismo cultural, hispanofilia

Keywords

Spanish Republican Exile, Luis Muñoz Marín, Jaime Benítez, University of Puerto Rico, cultural nationalism, hispanophilia

*El presente artículo queda circunscrito a la conferencia dictada el 18 de mayo de 2022 en el VI Workshop Internacional de Estudios Iberoamericanos y Transatlánticos en torno a *La reflexión sobre España, Europa y América en los pensadores del exilio republicano de 1939*. Aquellos interesados en investigar más a fondo el exilio español en Puerto Rico pueden remitirse a varios textos, entre ellos, los publicados por el equipo liderado por la investigadora del CSIC Consuelo Naranjo (2002, 2011), Luis Ferrao (2009), Emilio Ruiz (2009) o Iliaris Avilés (2015, 2019, 2021). Para más detalles, pueden remitirse a las referencias.



El domingo, 20 de noviembre de 2016 la sección de obituarios de *El Nuevo Día* publicaba un soneto de Manuel Machado que honraba la memoria de José Antonio Primo de Rivera, hijo del dictador gaditano –Miguel Primo de Rivera– y jefe nacional de la Falange Española y de las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista, partido político español de ideología fascista que estuvo activo entre 1934 y 1937. En 2020, Ricardo Olivencia publicaba en Twitter una foto fechada en 1938 donde aparece la dirección del Casino Español de Puerto Rico recibiendo a miembros de la tripulación de un buque alemán¹. Esta foto provocó cierto revuelo en las redes, porque al fondo aparecía un retrato de Adolf Hitler. Días después, la página de Facebook del grupo Reunificación de Puerto Rico con España, cuyo objetivo claro es «devolver la isla de Puerto Rico a España como comunidad autónoma»², realizó una publicación sobre una pasquinada que llevaron a cabo miembros de este grupo en las calles españolas que están bautizadas con el nombre de la isla caribeña.

Al momento, es necesario preguntarnos por qué todo lo que tiene que ver con España despierta interés en los puertorriqueños. ¿Por qué en pleno siglo XXI se paga un espacio en un rotativo local para honrar la memoria de un falangista extranjero muerto hace ocho décadas? ¿Por qué gastar recursos en tinta y papel para promover la «reincorporación» de la isla a su antigua metrópoli? Las respuestas, posiblemente, las podemos encontrar en las palabras de Albert Memmi en *Retrato del colonizado* (1957 [1971]), texto que puede servir como punto de partida en la presente indagación. Esta tiene como objetivo concreto desglosar los vínculos intelectuales hispano-puertorriqueños como consecuencia de la guerra civil española –de su exilio concretamente– y cómo estos promovieron la construcción de un relato identitario nacional.

La universidad que nunca tuvimos

Las universidades son baluarte del conocimiento, centros de cultura donde convergen ideas y se divulgan saberes. Sin embargo, estos centros del saber también están estrechamente vinculados al ejercicio del poder: en algunos momentos en sus aulas se cuestiona el orden establecido; en otros, se justifica y consolida el poder del Estado. España nunca dotó a los puertorriqueños de una universidad.

¹ El enlace directo al tuit puede encontrarse aquí: <https://twitter.com/ricardoolivenc1/status/1374168049553653795?lang=es>

² Al momento en el que se escribe el presente artículo (primavera de 2022), se citan líneas textuales extraídas de la sección de «Información» del aludido grupo en Facebook. Para más información, puede remitirse a las referencias.

En 1795, la República Dominicana pasó a dominio francés. La compleja situación política en la isla vecina hizo que se planteara mudar la Universidad de Santo Tomás de Aquino, una de las más antiguas en las Américas, a Puerto Rico. Sin embargo, según cuenta Rojas Osorio (2002), la empresa no fue posible, por lo que continuó funcionando la cátedra de Gramática del Cabildo de San Juan, así como las de las órdenes de los hermanos dominicos y la de los franciscanos. Las oportunidades de educación a nivel superior en la isla se encontraban reducidas a las enseñanzas del anquilosado y casi superado *trívium* medieval, que podría ser convalidado (o no) en la España peninsular, cuyas universidades se encontraban un tanto rezagadas en relación con el resto de las instituciones académicas de una Europa al borde de la industrialización.

Luego de 1832, la situación de la educación superior en la isla pareció mejorar gracias a la apertura del Seminario Conciliar y a las múltiples iniciativas de la Sociedad Económica de Amigos del País. Sin embargo, para completar estudios superiores era necesario desplazarse de la isla y esto traía consigo responsabilidades pecuniarias. En *El Gíbaro* (1849 [1983]), Manuel Alonso da testimonio de sus vicisitudes al darse cuenta de que en la isla había recibido una formación deficiente³.

Como Alonso, otros tantos más. Esto no impidió que fuese forjándose una clase intelectual criolla (y acomodada) formada en Europa –particularmente en España– que hará nacer nuestra literatura nacional, que pensará nuestros problemas y propondrá soluciones variopintas a los mismos: el autonomismo, el separatismo, el federalismo. Estos y otros «ismos» también se discutían en la España decimonónica, el debate estaba ahí. Basta leer los textos de los regeneracionistas catalanes previos al «desastre de 1898». El problema de Puerto Rico era problema de España y el problema de España era problema de Puerto Rico.

Hispanismo e hispanofilia luego de 1898

Para los puertorriqueños, el 98 no supuso una total ruptura con España. Mientras que en México, finalizado el proceso de independencia en 1824 y durante la Revolución mexicana de 1910, la hispanofobia se había convertido en un elemento clave, en un arma política, en el proceso de construcción identitaria de «lo mexicano» como antítesis de «lo español» (Landavazo, 2005), en Puerto Rico se vivía otra situación. Como señala Francisco Scarano

³ Del texto, es bastante revelador el ensayo titulado «Reflexiones sobre instrucción pública. A los padres de familia» (pp. 23-32).

(2003), una vez rotas las expectativas iniciales con Estados Unidos e implantado un gobierno militar, la salida de Puerto Rico del espacio español significó un trauma para el puertorriqueño. En la isla, el discurso hispanófilo adquirirá nuevos matices, servirá para construir un imaginario, un relato identitario que hará frente al proceso de americanización por el que se estaba sometiendo la isla y por el cual nace la Universidad de Puerto Rico en 1903.

En el discurso hispanófilo se maquillará un pasado colonial cuestionable para transformarlo en nostalgia y loas a las proezas del Cid, de los conquistadores e, incluso, de los monarcas. Por ejemplo, Nemesio Canales –liberal y anticlerical– en sus *Paliques* (1913 [1952]) afirmará que prefiere ser súbdito de Alfonso XIII que ser ciudadano de Estados Unidos (palique LXIII) y que prefiere los Caballeros de Colón a cualquier compañía azucarera de capital norteamericano (palique LXVIII). No será el único: los ensayistas de la generación (puertorriqueña) del treinta se expresarán en la misma línea. Esta constituye un elemento importante para comprender las relaciones intelectuales hispanopuertorriqueñas. Muchos de sus integrantes pudieron vivir de primera mano la edad de plata española, el último florecimiento cultural español desde el tiempo de Cervantes y del que se alimentará y nacerá la Segunda República española.

Una institución sirvió como catalítico de este esplendor intelectual, cultural y científico: la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (1907). Esta institución gestionó y promovió programas de intercambio con universidades latinoamericanas que enriquecieron y fortalecieron los países de habla hispana a ambos lados del Atlántico. Gracias a este programa de intercambio, llegaron a la primigenia Universidad de Puerto Rico algunos profesores españoles que colaboraron en sus veranos con el Departamento de Español. De esta colaboración, nacerá en 1928 el Departamento de Estudios Hispánicos de Río Piedras, el cual se fundará bajo un acuerdo entre la Universidad de Columbia, el Centro de Estudios Históricos de Madrid y la Sociedad Cultural Española de Puerto Rico. Los enlaces entre estas instituciones fueron los profesores que habían visitado previamente la isla y los estudiantes más destacados del programa; entre ellos, Antonio S. Pedreira, ensayista que en su obra capital, *Insularismo* (1934 [2011]), se realizará la pregunta ontológica del ser del puertorriqueño.

Por otra parte, la Sociedad Cultural Española en Puerto Rico buscaba fomentar los lazos de hermandad y la difusión de la cultura hispánica en la isla, por lo que apoyará el nuevo departamento. Con la ayuda del Gobierno español, establecerá un programa de becas para que jóvenes puertorrique-

ños cursen estudios en Madrid. Por Madrid pasaron –además de Pedreira– Margot Arce, Tomás Blanco, Rubén del Rosario y otros. Estamos hablando de la generación del treinta: los intelectuales de los años fundacionales de la Universidad de Puerto Rico. Ahí entablaron relación con algunos de los intelectuales que tuvieron que exiliarse, pero también pudieron conocer de primera mano la España de la Segunda República e identificarse con su proyecto político. Esta es una de las razones por las que en Puerto Rico se sigue con mucho interés el desarrollo del conflicto bélico español. Otro elemento decisivo en este interés es la existencia en la isla de una colonia española robusta, poderosa y bien conectada con la Falange. La película *La gran fiesta* (1985) del director puertorriqueño Marcos Zurinaga bien lo retrata.

Lo cierto es que la colonia española radicada en Puerto Rico estaba constituida por un grupo de marcado poder, económicamente bien asentado y conservador. Los miembros de este grupo se encontraban bien organizados y eran conscientes de su rol de clase.

La colonia española en Puerto Rico es una selección de hombres laboriosos, emprendedores, activos, llenos de iniciativas y de nobles ambiciones, que están vinculados a la vida del país en tal manera, que puede afirmarse que constituyen una fuerza de incalculable resistencia que coopera eficazmente a que el país conserve su fisonomía racial. (Pérez Loredana, 1937, p. 29).

No obstante, todos estos adjetivos no caracterizan a quienes formaban la colonia española en Puerto Rico. Como señala Guisti (1996), ser español se trataba más de un asunto de clase que de un lugar de nacimiento: era un título de privilegio. La próspera colonia española de la que hablamos estaba compuesta de inmigrantes que se establecieron en la isla a finales del siglo XIX y de sus descendientes. En la isla se habían hecho ricos a través del comercio, la banca y la agricultura; eran los terratenientes, lo «barones del azúcar».

Los miembros de esta colonia movían la economía de la isla, aunque representasen una modesta competencia para el capital absentista norteamericano. Para este grupo, España siempre estaba presente, pues él mismo estaba sumamente identificado con su origen. Por esta razón, la colonia se encargó de mantener vivas sus tradiciones o la reinvención de estas a través de asociaciones culturales y otras instituciones de similares fines, como fueron los casinos españoles (Pérez Rivera, 2002). Estas asociaciones ayudaron a fomentar estrechos vínculos entre sus miembros, pero también a mantener una imagen idealizada de España. España estaba viva, pero la España de estos españoles no necesariamente concordaba con aquella

entrada en el siglo XX que pudieron conocer de primera mano los intelectuales criollos: la España de la Segunda República.

La guerra civil española y sus repercusiones en Puerto Rico

El estallido de la guerra civil española en 1936 abrió todo un debate en Puerto Rico. Este debate estuvo tan polarizado como los bandos en la lejana península. Al igual que sucedió en Cuba, la colonia comercial española local se decantará a favor de los sublevados, mientras que gran parte de la élite intelectual y literaria del país se identificará con sus amigos republicanos. No obstante, no todos los intelectuales puertorriqueños se manifestaron a favor del Gobierno legítimo. Será el conflicto bélico en la lejana España el que abrirá una brecha casi irreconciliable en la intelectualidad borinqueña (Ferro, 2009).

La prensa local puertorriqueña nos da una idea sobre cómo se vivía el conflicto en la época. Durante los tres años de guerra, uno de los periódicos más importantes del momento, *El Mundo*, publicaba prácticamente a diario noticias relacionadas con el frente y el devenir político y social de la España en armas. Los periódicos recibían y publicaban noticias de ambos bandos, a veces dejando que el sutil acomodo de los titulares permitiese inferir la postura de la dirección en torno al conflicto español. Hay que considerar, como Ferro (2009), que algunos rotativos eran administrados por simpatizantes de la llamada causa nacional; entre ellos, José Pérez Losada, cuyo sepelio fue ampliamente reseñado –en octubre de 1937– en el órgano de la Falange Española en Puerto Rico, *Avance*⁴.

Los intelectuales a favor de la Segunda República española

El periodista y ensayista Antonio J. Colorado (1903-1994) fue uno de los líderes culturales que más hizo en defensa de la Segunda República. Este, hijo de una puertorriqueña y un militar español, había culminado estudios en educación en Puerto Rico y Estados Unidos. Antes de doctorarse en Filosofía y Letras por la Universidad de Madrid en 1934, Colorado organiza un evento para celebrar el advenimiento de la República española. El 14 de junio de 1931 se constituye la Asociación Republicana Es-

⁴Las revistas *Avance* y *Alerta* pueden ser consultadas en la hemeroteca de la Colección Puertorriqueña de la Biblioteca José M. Lázaro, en el Recinto de Río Piedras.

pañola en Puerto Rico, en una actividad celebrada en el Teatro Municipal de San Juan. El evento contó con la oratoria del líder nacionalista puertorriqueño Pedro Albizu Campos, quien luchaba públicamente por la independencia del país ante Estados Unidos y cuya febril retórica, con seguidores al día de hoy, compartía rasgos con los discursos fascistas propios de la Europa del momento (José Monserrate Toro Nazario, Jaime Benítez, Gordon Lewis y Francisco Ayala en su momento lo señalarán).

Tal parece que Colorado y su grupo prorrpublicano creían coincidir ideológicamente con el grupo nacionalista de Albizu, mas no fue así. Como es de esperar, no faltó el entusiasmo ante la promesa de una España moderna, laica y democrática; sin embargo, durante la ceremonia, Albizu se decanta por la España imperial, tradicional y católica. No solo esto, sino que Albizu cuestiona a su público, como podemos ver en la cita que rescata el historiador Mario Cancel de una crónica de *El Imparcial*:

Si en este movimiento republicano socialista español, se piensa copiar los principios de la Constitución americana, para implantar el régimen actual; ¿podrá la ardiente España implantar con fortuna cánones de un frío pueblo sajón, incapaz de emociones, responderán estos a su psicología? (Citado en Cancel, 2010, párr. 8)⁵.

Excelente orador, las palabras de Albizu cayeron como un balde de agua fría sobre los organizadores del evento, simpatizantes de la Segunda República. Tras vítores e improperios, la situación subió de tono y la policía insular tuvo que intervenir. Así se daba la bienvenida al Gobierno republicano español en Puerto Rico. Así se abría la brecha en la intelectualidad puertorriqueña: conservadores tradicionales y liberales republicanos. Todo parecía reproducir los desencuentros de la península, aunque es preciso señalar que ambos grupos coincidían en su crítica al régimen colonial de Estados Unidos.

Uno de estos personajes será la poeta Julia de Burgos, que, aunque seguidora de Albizu, se decantará por el bando republicano en España (1938, p. 10):

España,
no caerás
por los vientres de tus mujeres muertas
en las balas fascistas.
En alguna, dormido para siempre
habrá un niño pequeño
soñando todavía...

En Puerto Rico, encontraremos revistas que encarnarán el conflicto ibérico y local. *Alerta* era el

⁵Según cita Cancel, el texto puede consultarse en el rotativo *El Imparcial* del 25 de abril de 1931.

órgano de difusión de los simpatizantes con la República y en ella se reproducían artículos de *Hora de España* y *Mono Azul*. Junto a este esfuerzo editorial, Antonio Colorado mantuvo en el aire el programa radial la *Hora de la República Española*, que era transmitido todos los viernes en la noche. Podemos conocer el contenido y las discusiones presentadas en el programa radial gracias a que estos eran recogidos y reproducidos la semana siguiente en la revista *Alerta*.

En las páginas de la revista también fueron reseñadas actividades a favor de la Segunda República o acontecimientos de importancia como donaciones recibidas, el relevo de cónsul en 1938 o la llegada de emisarios de Franco a la isla. Empero, cabe mencionar dos actividades de suma importancia por su poder de convocatoria: la celebración del Séptimo Aniversario de la República española y el homenaje, en 1938, a la República española en el Teatro Municipal de San Juan, hoy conocido como Teatro Tapia⁶. Las simpatías por la Segunda República española no solo quedaban manifiestas en la fundación de entidades de ayuda (como Pro-Democracia Española) y homenajes de todo tipo, sino también en el campo de batalla. Se tiene constancia de que hubo puertorriqueños que se unieron a las Brigadas Internacionales y combatieron por sus ideales. Uno de ellos –Rubén Gotay Montalvo– dejó unas memorias que fueron publicadas meses antes de que finalizara la guerra en España: *Mientras arde la hoguera. Apuntes de un corresponsal combatiente* (1939). Sin embargo, de la misma forma que simpatizantes puertorriqueños combatían por la República, falangistas ricos recaudarán dinero para el bando nacional.

La Falange Española en Puerto Rico

Falange Española tenía filiales prácticamente en toda Europa y en Hispanoamérica. La Falange Exterior radicada en distintos puntos de América formó parte del aparato propagandístico de los sublevados en la contienda civil (Ferrao, 2009). Entre los núcleos afiliados a Falange Española, está San Juan de Puerto Rico. Decir que Falange Española estaba constituida por la colonia española en Puerto Rico es generalizar. Sin embargo, tenemos que reconocer que un nutrido grupo de españoles –sobre todo los más poderosos– eran simpatizantes del movimiento de Primo de Rivera y de la intervención de Franco.

⁶Los pormenores llegan a nosotros gracias al texto «El homenaje a la República española en el Teatro Municipal de San Juan», en *Alerta*, 24 de junio de 1938, año I, núm. 47. San Juan.

Revisar atentamente las páginas de *Avance*, su propia publicación periódica, es valioso porque nos ayuda a poner nombre a los miembros de la colonia española que formaban parte de Falange Española. Sorprende encontrar entre los patrocinadores de la revista falangista apellidos de familias que aún hoy ostentan el poder comercial local y bancario. Al menos al público puertorriqueño le parecerán familiares el nombre de Rafael Carrión y las firmas Almacenes González Padín, Ballester Hermanos, las destilerías Serrallés y Barceló o E. Franco y Compañía. Estos constituían el apoyo financiero de la causa franquista dentro y fuera de Puerto Rico. Ahora, ¿cómo reaccionarán estos grupos ante la llegada de los exiliados?

El exilio en Puerto Rico y las implicaciones de la política estadounidense

Las leyes de inmigración estadounidenses no consideraban a los exiliados españoles como refugiados políticos y no será hasta luego de la Segunda Guerra Mundial que estos podrán entrar libremente a suelo estadounidense, pero en calidad de inmigrantes. En Puerto Rico, al estar bajo la jurisdicción estadounidense como un territorio no incorporado, se aplicaban todas las leyes y políticas estadounidenses. Estados Unidos, país también receptor de reputados exiliados de la crisis de entreguerras, mantuvo una peculiar postura ante el conflicto español. El miedo a que un conflicto entre dos visiones del mundo sucediera en suelo americano era real, como podemos comprobar en la prensa de la época.

La postura de Estados Unidos hacia el conflicto español fue reservada. Al estallar la guerra en España, el Gobierno estadounidense –bajo el mando de Franklin Delano Roosevelt– adoptó una política mal llamada neutral con el fin de mantener en delicado equilibrio las fuerzas nacionales e internacionales (Faber y Martínez-Carrazo, 2009). Estados Unidos se levantaba de la penuria económica y social de la Gran Depresión y mantenía unas políticas sociales un tanto progresistas para la política norteamericana que necesitaban todo el apoyo y el interés de los sectores más pudientes y conservadores de la ciudadanía estadounidense. Apoyar a la Segunda República española suponía un inconveniente doméstico.

Por su política de «neutralidad» en el conflicto español, Estados Unidos no podía reconocer en el grupo republicano salido de España a refugiados políticos, sino que estos eran inmigrantes y tenían que cumplir con ciertos criterios para poder entrar en su territorio: 1) nacimiento en su territorio, 2) parentesco de primer grado o 3) trabajo. Conocien-

do esto, Federico de Onís y Fernando de los Ríos pudieron gestionar la llegada de algunos exiliados colocándolos en universidades norteamericanas y en la Universidad de Puerto Rico. Sin embargo, estos no tendrán la misma suerte de aquellos sin credenciales académicas o contactos.

En un primer momento, la llegada de los exiliados españoles a la isla

Hubo una llegada «masiva» de exiliados españoles a los puertos sanjuaneros que fue reseñada por los rotativos locales. Estos llegaban a la isla en tránsito a otros destinos más tentadores, como México, República Dominicana o Venezuela. Como señala Ruiz (2009), todo apunta a que el primer grupo de exiliados españoles que pasa por la isla lo hace en la primavera de 1939. El 14 de mayo llegó a la isla otro pequeño grupo de exiliados a bordo del vapor *Borinquen* desde la ciudad de Nueva York con destino final a la República Dominicana. Otro barco con 1.800 exiliados a bordo llegó al puerto de San Juan en junio y fue recibido por una comparsa del Frente Popular Español en Puerto Rico (*El Mundo*, 7 de junio de 1939, p. 3). Las paradas en las dársenas sanjuaneras fueron sucediéndose hasta el otoño de ese año. Sin embargo, estos no serán los exiliados que marcarán la historia cultural y política local.

La llegada de los exiliados a Puerto Rico coincide con una transformación en la vida política y social puertorriqueña

Los miembros de las comparsas o las entidades de ayuda fundadas en el país al comienzo de la contienda bélica en España serán personajes muy vinculados al mundo académico. Como sucede en los países pequeños con clase profesional reducida, los intelectuales puertorriqueños se repartían alrededor de distintas organizaciones con una plantilla más o menos invariable. Encontrarlos en la universidad, en fraternidades, en el Ateneo y en la política no era inusual. Este mismo grupo de líderes intelectuales puertorriqueños, agrupados bajo el interés por los valores representados en la Segunda República española, son quienes organizan y gestionan los famosos círculos de conferencias en el Ateneo Puertorriqueño. Con motivo de las conferencias auspiciadas por la Asociación Pro-Democracia Española, se invitaba a algún conferen-

ciante exiliado para que hablase de algún tema actual o de la situación española. Así se establecía un pertinente vínculo entre la España peregrina y los intelectuales locales, que en pocos años serán los máximos dirigentes de la Universidad de Puerto Rico y del quehacer político del país.

Además de suponer un alivio monetario para el exiliado que enfrentaba circunstancias adversas, las conferencias constituían el «puente» que extendían los intelectuales puertorriqueños a todo el bagaje intelectual, cultural e ideológico contenido en la figura del exiliado. Los exiliados, a su vez, aportaban prestigio y novedad al quehacer cultural del país y en colaboración realizaban propaganda a su causa: las libertades democráticas. Y así el intelectual puertorriqueño fue acercándose a figuras del exilio como Fernando de los Ríos, Victoria Kent, María Zambrano, Pedro Salinas y muchos otros.

Los exiliados y el proyecto universitario

El ambiente cultural en Puerto Rico era un hervidero, era el momento propicio para una renovación cultural que se impulsara desde la propia tradición, la robusteciera y se hiciera notar fuera de las dimensiones de la isla. Había que cancelar el «insularismo» que denunciaba Pedreira, modernizar. Aquellos que tenían en sus manos el quehacer de la «revolución cultural» estaban inspirados en los modelos de la España republicana y no, necesariamente, en los vientos que soplaban del norte. El exilio les vino como anillo al dedo a esos intelectuales que admiraban la vasta cultura de la España de comienzos y mediados de siglo. Había que hacer todo lo posible por reclutarlos. Había que alimentar la raquílica universidad americanizada del espíritu hispánico, de unas raíces lejanas y perdidas, pero latentes y dispuestas a robustecerse. Los primeros pasos habían sido la fundación del Departamento de Estudios Hispánicos y los intercambios con el Centro de Estudios Históricos en Madrid. La universidad estaba pasando por un proceso de cambio. El terreno estaba listo.

La llegada de los exiliados a Puerto Rico coincide con una transformación en la vida política y social puertorriqueña. Igualmente, su arribo coincide con la reforma que impulsa Benítez al entrar como rector de la Universidad de Puerto Rico en 1942. Se trata de un momento de rupturas y cambios que el rector y su equipo supieron leer. Estos aprovecharán la coyuntura histórica para reclutar exiliados españoles como profesores de su Casa de Estudios inspirada en Ortega y Gasset (y si estos eran sus discípulos, mucho mejor).

Benítez y su equipo, además de extender invitaciones a reputadas figuras en el destierro —ofrecie-

ron tentadoras sumas para la época—, recibían de buena forma las peticiones de algunos para llegar a tierra puertorriqueña. Es decir, estos movieron todo el aparato público del pueblo de Puerto Rico para insertar a los exiliados en la universidad. Las pruebas las encontramos en cientos de hojas de petición de empleo, cartas de recomendación, cartas de seguimiento en las autoridades del Departamento de Estado y en facturas de aerolíneas resguardadas en los expedientes del Archivo Central de la Universidad de Puerto Rico. Los casos más representativos los encontramos en Fernando de los Ríos, María Zambrano y las hermanas Rodrigo. Hubo mucho esfuerzo ahí.

El interés por traer profesores exiliados a la Universidad de Puerto Rico se hace evidente en la carta que el rector Benítez envía en la primavera de 1943 a Fernando de los Ríos, que se encuentra en Nueva York.

Bien conoce usted las dificultades de llevar a cabo en Puerto Rico, y en estos momentos, la reforma universitaria que, por otra parte, Puerto Rico necesita más que nunca en estos momentos. Mi honda preocupación de hoy es que el tiempo vuela y dentro de poco nuestra isla tendrá que encararse con cuestiones históricas de gran formato y no sé si habremos de hacerlo con la madurez de juicio requerido por la circunstancia mundial. Pienso que la universidad ha de acelerar su programa en un esfuerzo casi desesperado por imponer una tónica de sobria responsabilidad contemporánea. Para ello necesito traer a la universidad, lo antes posible, cabezas claras, quienes, como enseña don José, vean [sic] ver lo que en realidad está pasando. La visita de usted —xx decirse [sic]— constituye una de mis mayores esperanzas y espero nos ayudará a todos a esclarecer la realidad circundante. (Benítez, 15 de marzo de 1943)⁷.

No hay duda de que esas «cabezas claras» son los compañeros de exilio del político socialista. Benítez entiende que para (re)construir el país se necesita material extranjero que entre en dialéctica con lo local y esta será una de las políticas de la universidad para renovarse constantemente hasta el presente. Antonio Colorado y Federico de Onís, colegas de Benítez, también harán lo suyo para atraer capital intelectual extranjero —muchas veces— desplazado a tierras americanas por la situación política en sus países.

⁷También en Avilés-Ortiz, I. (2021): «María Zambrano: la filósofa en la "Red Benítez"», en *Devenires. Revista Internacional de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, año XXII, núm. 44, julio-diciembre, pp. 97-132. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Para ver los detalles de las cartas que se citarán en las próximas páginas, remítase a las referencias en el apartado «Fuentes de archivo».

Además de ser un estudioso de Ortega, Benítez apostaba por la educación como eje del proyecto de país, como eje de la modernización de Puerto Rico. Según el joven rector, solo la riqueza intelectual y espiritual surgida del pueblo, independientemente de su clase social, sería capaz de transformar y servir para bien a la vejada comunidad puertorriqueña. De ahí, la necesidad de la reforma. Astuto, Benítez buscará llamar la atención de lo más selecto de las letras españolas de la edad de plata. Los aires de cambio en la universidad llegarán a oídos de algunos, que —con mucho entusiasmo— se unirán a la causa como si esta fuera una prolongación del proyecto de esa España perdida y dejada atrás. El poeta Salinas es uno de ellos.

He leído su discurso, y le aseguro que ha despertado en mí una cordial y completa adhesión. ¡Magnífico programa! En cualquier momento me hubiese sido grato profesar en esa universidad. Pero en este instante en que usted lanza a su universidad por esa nueva vía, con tan claro puerto y una firme mano, me siento verdaderamente integrado en ese programa, y deseoso de servirle del mejor modo que sepa. Estoy del todo de acuerdo con los puntos cardinales de su discurso. Lo que dice de llevar al pueblo, en la debida forma, los valores de la cultura, me hace recordar las Misiones Pedagógicas españolas, que tanto hicieron en ese sentido. (Salinas, 3 de mayo de 1943).

Benítez es persistente y se las arregla para —poco a poco— internacionalizar su universidad con la presencia de extranjeros y sus estrellas serán los *republicanos españoles*. De hecho, en 1948, Benítez viaja a Utrecht para asistir a la Conferencia Internacional de Universidades patrocinada por la Unesco y aprovecha la estancia para llegar hasta París con el fin de reunirse con los miembros del Gobierno republicano en el exilio (Avilés-Ortiz, 2015). Benítez quería estrechar aún más los vínculos con este grupo, al que desde hacía años se sentía sumamente ligado. El rector le reitera al grupo que Puerto Rico siente una gran conexión y simpatía por la causa que los llevó al exilio.

Otros documentos posteriores evidencian el interés de Benítez y de los miembros de su administración en que sean *españoles* los que lleguen a las aulas boricuas. En julio de 1958, el vicerrector del Colegio de Agricultura y Artes Mecánicas⁸, Luis Stefani, escribe a Benítez solicitando autorización para que uno de los miembros de su profesorado realice un viaje a España. Dentro de los propósitos o justificaciones del viaje, encontramos una primera

⁸Actualmente conocido como Recinto Universitario de Mayagüez de la Universidad de Puerto Rico.

y reveladora gestión: «Conseguir profesores españoles para la Universidad de Puerto Rico» (Stefani, 30 de julio de 1958). Por la documentación en el expediente, este viaje pudo realizarse. De hecho, fue al profesor español Tomás Rodríguez Bachiller a quien se le encargó la gestión. Este llevó a cabo su encomienda. El 28 de julio de 1958 escribe a Mariano García, director del Departamento de Matemáticas del Colegio de Mayagüez: «[...] Tengo otros dos profesores jóvenes que podrán ir para allá, pero como para este próximo semestre no podrá ser ya, espero que todo se pueda arreglar para el próximo 2do. [...]» (Rodríguez Bachiller, 28 de julio de 1958).

Ahora bien, ¿cuál era el interés por traer españoles a la universidad? Subyacía un interés más allá de la camaradería. Probablemente, la respuesta la podemos encontrar resumida en una carta del vicerrector del Colegio de Agricultura y Artes Mecánicas de la Universidad de Puerto Rico a las autoridades de la embajada de Estados Unidos en España:

Puerto Rico adolece en estos momentos de una gran falta de técnicos y científicos y es sumamente necesario para nosotros el tener al doctor Rodríguez Bachiller como uno de nuestros profesores para el año académico que se avecina. (Stefani, 7 de agosto de 1958).

Recordemos que los países que se encuentran en desarrollo o que tienen una relativamente escasa población adoptan políticas migratorias con el fin de atraer inmigrantes de cierto perfil. La República Dominicana del trujillato, por ejemplo, acogió exiliados como parte de un lavado de cara a nivel internacional tras la Masacre de Perejil (1937) y como parte de un proyecto de blanqueamiento racial; en el caso de Puerto Rico, para contrarrestar la escasez de profesionales cualificados en ciertas ramas. Si se pretendía expandir e impulsar la universidad, esta necesitaba de personal capacitado para formar una nueva generación de profesionales cualificados. Enviar a jóvenes puertorriqueños a estudiar fuera del país no era la alternativa si se pretendía extender la educación al pueblo; es decir, si se pretendía democratizar la enseñanza. Si antes las clases adineradas enviaban a sus hijos al extranjero y se perpetuaba una pequeña élite profesional, ahora *había que traer los recursos a la isla*. La clase profesional de Puerto Rico, aunque de excelencia, no daba abasto para un proyecto de tal magnitud.

El rector Benítez y el senador y futuro gobernador Luis Muñoz Marín eran miembros de un nuevo partido político, el Partido Popular Democrático (PPD). La plataforma de este partido pretendía trabajar con los serios problemas de pobreza en el país; su proyecto tenía como norte la búsqueda de una sociedad

más democrática a través de la igualdad social. Si la pobreza perpetuaba problemas de salubridad, de seguridad pública, machismo, desempleo, adicciones y analfabetismo, había que erradicar la pobreza. ¿Cómo? Invertiendo en el conocimiento, en la educación. Una sociedad más educada sería menos ignorante en cuanto a la higiene, sería más consciente de su entorno y tendría las herramientas necesarias para prestar otros servicios de carácter más cualificado que el de un jornalero en el campo, ese jornalero explotado por el yanqui absentista, dueño y explotador de tierras que ni conocía. Puerto Rico era una colonia gobernada por un delegado del presidente norteamericano, el sistema educativo correspondía a un ideal imperialista —la americanización—, la pobreza era extrema, las enfermedades se extendían a todos, el desempleo era rampante. La isla vivía una situación límite y la inestabilidad política no se hizo esperar, el nacionalismo floreció y los proyectos independentistas estaban en la mente de un buen número de intelectuales.

El éxito del Partido Popular Democrático (1938) radicaba, precisamente, en que presentaba un discurso llano pero contundente a esas clases abusadas por el coloniaje. En efecto, el proyecto del Partido Popular era uno populista que se alimentó de los mitos modernos del desarrollo y del crecimiento económico, de la industrialización, la armonía social y la identidad nacional. Sin embargo, algo fundamental lo hacía diferente a muchos movimientos populistas que surgieron por esas décadas en Latinoamérica: su fe en la intelectualidad del país como uno de los motores (Agrait, 2011). Y fueron sus líderes quienes pretendían reformar la Universidad de Puerto Rico para ponerla al servicio del cambio social, científico y político en la isla. La Reforma Universitaria de 1942, por ejemplo, dio injerencia a los puertorriqueños dentro de su propia universidad, permitió la implantación de un currículo ajustado a las necesidades del pueblo y esta cambió las condiciones de vida de muchas familias cuyos hijos pudieron profesionalizarse.

Con esto, claro queda explicar las razones por las que Benítez y compañía querían reclutar, precisamente, capital intelectual procedente de la España republicana. Estas razones las encontramos en la hispanofilia profesada por la generación del treinta. Benítez, Margot Arce, María Teresa Babín, Tomás Blanco y otros intelectuales relacionados al mundo universitario se habían formado en un ambiente intelectual en el que la bandera de la hispanidad —o mejor dicho, españolidad— era izada contra el norteamericano invasor y, sobre todo, explotador. El intelectual puertorriqueño liberal necesitaba (re)crear un pasado, crear una memoria colectiva emancipadora. «Somos españoles, nos han invadido», que contestará la pregunta casi ontológica del

qué somos formulada por Pedreira: ¿Puertorriqueños, yanquis o españoles? ¿Qué es el puertorriqueño ante una historia borrada, lejana, difusa?

Es esta la razón por la que la lengua española se convertirá en baluarte de una identidad rota. Para estos intelectuales, la identidad puertorriqueña –sin duda alguna– era de raíz española. Si en los comienzos del Departamento de Estudios Hispánicos habían llegado españoles para impulsar un programa de lengua hispana en una universidad que enseñaba completamente en inglés, los exiliados republicanos llegarían para afianzar la identidad puertorriqueña como *una nación*. Sí, una nación de origen español. Y esta tenía que ser *republicana*, porque el proyecto de estos intelectuales era un proyecto de justicia social y democrática, no uno de privilegios, aunque estos en sí fuesen parte de una casta otrora privilegiada. Así hermanaban la Segunda República en el exilio y el Puerto Rico de Muñoz Marín.

En la Universidad de Puerto Rico, los exiliados ostentaron puestos de poder e influencia en los decanatos (Sebastián González García y Jorge Enjuto), gozaron de cuantiosas ayudantías (María Zambrano, Julián Marías) y participaron en las directivas de las revistas universitarias y culturales (Juan Ramón Jiménez, Francisco Ayala). Sin duda, sus gestiones dejaron huella. Se pudieron integrar en los debates puertorriqueños, como el de la defensa del idioma español (Pedro Salinas), y asistir a las famosas tertulias de Nilita Vientós Gastón, uno de los ejes culturales de los cuarenta y cincuenta en la isla. Estaban presentes en cada renglón cultural. Escribieron columnas en los rotativos locales (Alfredo Matilla), historiaron la historia puertorriqueña (Federico Enjuto). Incluso algunos crearon escuela, como Carlos Marichal o Federico de Onís. También se integraron a programas radiales. De forma que no solamente impactaron la comunidad universitaria, sino también el resto del pueblo, aunque continuaran siendo parte de la élite por su educación, círculos y costumbres.

Republicanos españoles en el Estado Libre Asociado

Nos hemos centrado en la república de las letras, el micromundo universitario. ¿Qué hay de la política del país y su respuesta al exilio? Comencemos con que el senador y luego gobernador Muñoz era un artista e intelectual, hijo de un importante líder autonomista⁹. Por su formación y lineamientos políticos, Muñoz simpatizaba con la causa republicana y, al igual que Benítez, le sacará partido.

⁹Luis Muñoz Rivera (1859-1916). Tras el cambio de soberanía, Muñoz Rivera llegó a convertirse en comisionado residente ante el Congreso de Estados Unidos.

En algunas comunidades académicas en España se discute la implicación e influencia de la filósofa María Zambrano en la formulación de los principios del Estado Libre Asociado (Abellán, 2001). Es conocida la relación de la filósofa andaluza con algunos intelectuales miembros de la Asamblea Constituyente, así como su vínculo con Jaime Benítez y Luis Muñoz Marín. No obstante, fueron otros los exiliados que impactaron directamente el proceso constituyente puertorriqueño.

Varios autores asocian a Francisco Ayala como uno de los participantes de la experiencia constituyente, lo cual no dudamos, pues conocemos la estima profesional y personal del rector y Luis Muñoz Marín hacia este. Sabemos, además, el rol activo de este dentro de la recién fundada Escuela de Administración Pública –la primera en Latinoamérica– y que la plantilla de esta fue responsable de realizar los estudios para la constituyente¹⁰. Sin embargo, encontramos la evidencia de esto en los documentos oficiales. Este memorándum del 24 de agosto de 1951 lo comprueba:

Por la presente recomiendo que se les extiendan contratos temporeros especiales a los profesores Risieri Frondizi y Francisco Ayala, del 24 de agosto al 24 de septiembre del año en curso, para cubrir servicios especiales urgentes en relación con el Proyecto de Reforma Constitucional para Puerto Rico [...]. (Muñoz Amato, 24 de agosto de 1951).

El jurista José Medina Echeverría también estuvo implicado como investigador aplicado en el Proyecto de Reforma Constitucional de Puerto Rico. Otros profesores exiliados también colaborarán constantemente en procesos de similar naturaleza, todos relacionados con la construcción de una forma de gobierno. El país estaba desarrollando sus instituciones y, por expresa invitación, estos exiliados formarán parte del proyecto que con mucho optimismo comenzó, pero que –a largo plazo– resultó ser una farsa con mucho éxito. El país andaba en marcha, la universidad formaba parte clave al preparar el personal necesario y capacitado para hacer funcionar la isla sin la necesidad del acostumbrado paternalismo norteamericano. Ahora que el país se movía hacia la industrialización y abrazaba la modernidad, había que abandonar las relaciones pasadas de moda, *el colonialismo*. ¿Se abandonó? He ahí la ficción.

Al nacer el Estado Libre Asociado de Puerto Rico, la isla es automáticamente eliminada de la lista de

¹⁰En el ensayo «Puerto Rico: Un destino ejemplar», compilado en *De este mundo y el otro* (1963), Francisco Ayala analiza el proceso constitucional puertorriqueño. Una versión más completa del texto se encuentra íntegra en el expediente del exiliado en la Universidad de Puerto Rico.

colonias de la Organización de las Naciones Unidas. Sin embargo, la cláusula territorial en relación con Estados Unidos no se deroga: Puerto Rico *pertenece* a Estados Unidos, mas *no es parte de*. Entonces, ¿qué es? Quizás, en ese momento, una buena oportunidad para Estados Unidos. En esta coyuntura histórica, el país del norte no podía perder ninguna oportunidad. Había pasado la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría no se había hecho esperar: el bloque capitalista y el bloque comunista se abrían paso en lucha maniquea. Puerto Rico formaba parte de la «lucha democrática contra el comunismo». Lo más curioso es que los líderes que gestionan el proyecto constitucional del país en ciernes lo sabían, pues estos solicitan la incorporación de Puerto Rico al Punto IV (Rosario Urrutia, 1993).

Los exiliados fueron acogidos por los intelectuales que fundaron el Puerto Rico moderno con sus aciertos y desaciertos

El Punto IV era parte de la política extranjera de la administración del presidente Harry S. Truman luego de 1949. Este promovía la ayuda a países en vías de desarrollo para ganar simpatizantes a la causa defendida por la nación estadounidense. Los norteamericanos –a través de programas de ayuda social y económica– buscaban demostrar que el capitalismo y la democracia aseguraban la integridad del individuo. En otras palabras, querían presentar el capitalismo como antítesis del comunismo; Puerto Rico como antítesis de su hermana Cuba.

Es decir, los exiliados fueron acogidos por los intelectuales que fundaron el Puerto Rico moderno con sus aciertos y desaciertos. Los exiliados no eran ajenos a los procesos que se gestaban en la isla. Desde la esfera universitaria colaborarán con el proyecto universitario de Benítez y con el muñocista. Los republicanos exiliados en Puerto Rico ayudarán a pensar y proyectar ese nuevo modelo de Estado que era el Estado Libre Asociado. Incluso, algunos llegaron a ser sus embajadores y defensores. Queremos dejar claro que no son en vano las similitudes del texto de Zambrano *Isla de Puerto Rico...* (1940) con el preámbulo de la Constitución puertorriqueña. Todo resulta una cadena de hechos bien concatenados.

Como hemos dicho, la educación era vista como un aspecto vital y clave del proyecto político muñocista. También la economía. Apostar por la educación era apostar por una economía fundamentada

en una buena mano de obra (profesionalizada). El ELA estaba resultando exitoso, pero las dudas de los propios intelectuales que ayudaron a impulsarlo no se hicieron esperar; entre ellas, las de algunos exiliados. A pocos meses de instaurarse el Estado Libre Asociado, Francisco Ayala escribe al gobernador una elocuente misiva que ilustra la naturaleza de las relaciones entre los exiliados españoles y la clase dirigente puertorriqueña.

En la carta, con fecha del 8 de noviembre de 1952, Ayala recomienda al gobernador –como máximo jefe del Partido Popular Democrático– una reconsideración de su agenda. Es decir, un cambio de dirección en la política pública. Según el granadino, el éxito político del PPD dependía más de abrazar otros proyectos que de «capitalizar la labor ya hecha» (Ayala, 1952, párr. 5). Este entendía que no bastaba con ser el partido que modificó la relación política de Puerto Rico con Estados Unidos y que vivir de esta gesta como consigna y proyecto único llevaba irremediablemente al desgaste. En este punto cabe mencionar la agudeza política de Ayala al vislumbrar –precisamente– uno de los factores que en el presente mantienen a este partido en constante tela de juicio. El asunto del estatus político (entendido como resuelto por el partido) ha acaparado toda discusión en menoscabo de otros asuntos vitales vinculados, a su vez, al estatus.

Según Ayala, Muñoz tendría que enfocarse en la educación, reforzarla en las clases populares. El exiliado no habla de una política basada en la universidad como eje cultural e investigativo para el país, sino de un proyecto que involucrara directamente al pueblo. ¿Cómo habría de darse este? Ayala no ahonda en el particular; sin embargo, lo expuesto por el exiliado no será del todo ignorado.

A mediados de la década de los cincuenta, en Puerto Rico se desarrolló un proyecto cultural sin precedentes: Operación Serenidad. Mientras que Operación Manos a la Obra (1940-1964) fue el ambicioso proyecto que transformó el Puerto Rico agrario en uno industrial y moderno, Operación Serenidad (1950) intentó dar corazón y alma al pueblo. Como bien señala Rosario Albert (2011), una vez superados los problemas materiales, había que trabajar en unos problemas más fundamentales, aquellos relacionados al espíritu.

Implícito al mero hecho de cultivar las sensibilidades de los isleños, el apoyarse en la cultura era una forma de reafirmar una conciencia colectiva emancipadora, era una forma de hacerse sujeto. La ficción del Estado Libre Asociado hacía nacer una nueva forma de nacionalismo cultural. Pese a la innegable asociación con Estados Unidos, había que buscar las raíces de la nación sin Estado, había que buscar en el pasado. Estamos hablando de la prolongación del proyecto de la generación del treinta,

las palabras llevadas a la acción. Por esta razón, con el fin de guardar la cultura nacional –la de antes y la de ahora–, Ernesto Ramos Antonini radica un proyecto legislativo que culmina en 1955 con la creación del Instituto de Cultura Puertorriqueña (ICPR). Sí, existía, después de todo, una cultura puertorriqueña. El nombre lo reafirmaba.

La universidad y el ICPR, entonces, eran los baluartes responsables de la cultura. No obstante, había una discrepancia. La universidad regentada por Benítez blandía una bandera defensora de la cultura occidental y de un Puerto Rico heredero de esa tradición, mientras que el instituto abogaba por un discurso puertorriqueñista y popular. ¿Cómo hacer converger ambas visiones en un mismo proyecto? Era necesario crear uno que expusiera al pueblo puertorriqueño a las expresiones de la cultura universal, que los «humanizara» y «sensibilizara». Había que revitalizar la cultura y, a la vez, *generar cultura*. Curiosamente, quien impulsará este proyecto será una de las grandes figuras del exilio español, Pablo Casals.

El maestro catalán fue invitado en un primer momento por Jaime Benítez para que se sumara al grupo de intelectuales republicanos en su Casa de Estudios. No obstante, la segunda invitación que Casals recibe de Puerto Rico «entrañaba un proyecto más ambicioso y político, en el sentido estricto del término» (Rosario Albert, 2011, pp. 39-40). Ni la Universidad de Puerto Rico ni el Instituto de Cultura Puertorriqueña serán los que se valgan de la figura del laureado músico español.

La Compañía de Fomento Industrial, a cargo de Teodoro Moscoso, tenía a su cargo la promoción de la isla como destino para empresas manufactureras estadounidenses con el fin de impulsar la economía local. Fomento Industrial también tenía dentro de su agenda la promoción de Puerto Rico como destino turístico. Un festival musical a la forma del que Casals había fundado en 1950 en Prades –localidad francesa en los Pirineos Orientales– no parecía una mala idea para impulsar el turismo en la isla y para crear su ambiente cultural. El Gobierno de Puerto Rico, a través de la Compañía de Fomento Industrial, se valdría del prestigio internacional de Casals para su proyecto cultural y para la «vitrina de la democracia». En palabras de Rosario Albert, «el festival se tornó una pieza clave en el aparato de promoción de Puerto Rico» (2011, p. 42). El Gobierno invertiría en el festival y Casals *sería su cara*.

La presencia del músico catalán y la estancia de Juan Ramón Jiménez como el «poeta de la universidad» fueron, sin duda, de suma importancia para la proyección de Puerto Rico como país de avanzada, como un país próspero, de clima afable y promotor de cultura. Si la isla estaba siendo escogida por las grandes figuras del quehacer cultural internacional como su hogar, algo de singular importan-

cia ocurría en la isla. No había duda. Todo parecía que, con la ayuda del pabellón estadounidense, la pobre isla había alcanzado, al fin, la modernidad y dejado atrás la barbarie. Había que invitar al resto de países latinoamericanos a emular su ejemplo.

Música y poesía, partes de un mismo lenguaje universal, resultaron ser el plato principal del proyecto cultural muñocista. También la cara proyectada a nivel internacional. No obstante, el proyecto muñocista también tuvo un aspecto más modesto, pero de mayor peso en la historia puertorriqueña. En efecto, Ayala tenía razón. La educación era clave y tenía que proyectarse a toda la sociedad, no solamente en el limitado mundo universitario. La educación de las clases populares diseminadas en las zonas rurales y arrabales no se podía descuidar. A partir de 1949, el Gobierno de Puerto Rico establecerá un programa con varias iniciativas educativas conocido bajo el nombre División de Educación para la Comunidad (DivEdCo). Esta, a partir de la década del cincuenta, su período de mayor actividad, se encargó de educar a las clases populares valiéndose de las artes (famosos son sus carteles y folletos) y el entretenimiento (películas y programas radiales). En este proyecto, los exiliados Carlos Marichal y Francisco Vázquez Díaz colaboraron como parte de la plantilla de artistas oficiales. María Zambrano, en la lejanía del exilio romano, también lo hará a través de la redacción de artículos de carácter educativo en las revistas de Instrucción Pública: *Escuela y Semana*. De hecho, la publicación de *Persona y democracia* (1958) se da en este contexto de efervescencia cultural promovida por la DivEdCo y Operación Serenidad.

El tiempo pasará y algunos de estos exiliados continuarán preocupándose por el porvenir de Puerto Rico e intentarán colaborar con el Gobierno –siempre del Partido Popular– en asuntos de capital importancia. Sabemos, por ejemplo, el rol que tuvo el desarrollo de Olympic Mills, la fábrica del exiliado español Francisco Carvajal, en el modelo industrial propuesto por el Estado Libre Asociado por medio de la Compañía de Fomento Industrial (Rosario Natal, 2004). Otros, en la lejanía, se permitieron realizar comentarios más audaces y expresamente políticos. En agosto de 1978, Julián Marías escribe desde Madrid a Jaime Benítez:

Nunca es tarde si la dicha es buena, quiero decir si se trata, como espero, de lanzarte como candidato a gobernador para 1980. Es *lo que hay que hacer* si no queréis despediros del Estado Libre Asociado y de un Puerto Rico que tenga alguna semejanza con aquel al que habéis dedicado vuestras vidas y que casi llegó a existir en el decenio de los cincuenta. (Marías, 4 de agosto de 1978).

Esto nunca sucedió. Benítez nunca aspiró formalmente a la gobernación, no obstante, la observación de Marías (y Ayala) es certera. El Estado Libre Asociado, sin bríos, sin un proyecto real a largo plazo, parece muerto y sin muchas salidas. Con lo expuesto, no debe existir duda alguna de que los exiliados republicanos españoles en Puerto Rico prestaron su talento para el desarrollo de este. Los proyectos sociales del PPD eran cónsonos con aquellos de la fallida Segunda República: atender al desposeído, erradicar la pobreza, atacar el poderío de los grandes intereses, la justicia social, la cultura y la educación de excelencia. El banderín de la democracia hermanaba ambos proyectos, que marcaron un hito en la historia moderna de sus países; sin embargo, son hitos alimentados de imaginarios y discursos tan frágiles como el poder.

Fuentes y bibliografía

- Abellán, J. L. (1983): *De la guerra civil al exilio republicano (1936-1977)*. Madrid: Editorial Mezquita.
- Abellán, J. L. (2001): *El exilio como constante y categoría*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Agrait, L. (2011): «Luis Muñoz Marín y la cultura», en K. Marsh Kennerley (ed.): *Explorando la Operación Serenidad*. Puerto Rico: Fundación Luis Muñoz Marín y Fundación Puertorriqueña de las Humanidades, pp. 11-18.
- Alonso, M. (1983): «Reflexiones sobre instrucción pública. A los padres de familia», en *El Gíbaro*. Santurce: Departamento de Instrucción Pública, pp. 23-32.
- Álvarez Curbelo, S. (2009): «El perfume y la isla: Zambrano y Muñoz Marín», en *La Torre*, XIV, núms. 51-52, pp. 95-103.
- Avilés-Ortiz, I. (2015): «Republicanos españoles exiliados en la Universidad de Puerto Rico. Antecedentes, continuidades y consecuencias de un proyecto político nacional puertorriqueño» (tesis doctoral inédita). Universidad Autónoma de Madrid.
- Avilés-Ortiz, I. (2017): «Francisco Ayala: entre teoría y praxis», en J. L. Mora et al.: *Laberintos del liberalismo. Actas de las XII Jornadas Internacionales de la Asociación de Hispanismo Filosófico*. España: Fundación Ignacio Larramendi, pp. 453-463.
- Avilés-Ortiz, I. (2019): «La "Escuela de Madrid" y la crisis del Estado Libre Asociado de Puerto Rico», en *Voces del Caribe. Revista de Estudios Caribeños* (versión electrónica), vol. 11, núm. 1, pp. 980-1017.
- Avilés-Ortiz, I. (2021): «María Zambrano: la filósofa en la "Red Benítez"», en *Devenires. Revista Internacional de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, año XXII, núm. 44, julio-diciembre, pp. 97-132. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Benítez, J. (1931): *The Political and the Philosophical Thought of José Ortega y Gasset* (tesis de maestría publicada). Universidad de Chicago.
- Benítez, J. (1943): «La Reforma Universitaria» (discurso pronunciado el 15 de febrero de 1943), en *Boletín de la Universidad de Puerto Rico*, serie XIII, núm. 3. Río Piedras: Junta Editora de la Universidad de Puerto Rico.
- Burgos, J. (1938): «España, no caerás» (poema), en *Renovación*, abril, año II, núm. 15, p. 10. San Juan.
- Camprubí, Z. (2006): *Diario, III. Puerto Rico (1951-1958)*, edición de Graciela Palau de Nemes. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico y Alianza Literaria.
- Canales, N. (1952): *Paliques*. Río Piedras: Editorial Phi Eta Mu.
- Cancel, M. (2010): «El Partido Nacionalista y las elecciones de 1932», en *Blog Puerto Rico entre siglos: Historiografía y cultura*, primero de mayo, <https://puertoricoentresiglos.wordpress.com/2010/05/01/partido-nacionalista-elecciones-1932/>
- Colorado, A. (1972): «La guerra en España», en *Puerto Rico: la tierra y otros ensayos*. San Juan: Editorial Cordillera, pp. 241-245.
- «El Homenaje a la República española en el Teatro Municipal de San Juan (24 de junio de 1938)», en *Alerta*, año I, núm. 47. San Juan.
- Faber, S., y Martínez-Carrazo, C. (2009): «Problemas y paradojas del exilio español en Estados Unidos», en *Contra el olvido. El exilio español en Estados Unidos*. Biblioteca Benjamin Franklin, pp. 9-30.
- Fenoy, S. (2005): «María Zambrano en el Departamento de Instrucción Pública puertorriqueño», en *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano, I. Crisis y metamorfosis de la razón en María Zambrano*. Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano, t. II, pp. 210-219.
- Ferrao, L. (2009): *Puertorriqueños en la guerra civil. Prensa y testimonios*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Gotay Montalvo, R. (1939): *Mientras arde la hoguera. Apuntes de un corresponsal combatiente*. San Juan: Editorial Imprenta Puerto Rico Inc.
- Guisti, J. (1996): «En búsqueda de la nación concreta: El grupo español en la industria azucarera de Puerto Rico, 1890-1920», en C. Naranjo Orovio et al.: *La nación soñada, Cuba, Puerto Rico y Filipinas ante el 98*. Aranjuez (Madrid, España): Ediciones Doce Calles, pp. 211-224.
- «José Antonio Primo de Rivera» (esquela), en *El Nuevo Día*, 20 de noviembre de 2016. San Juan.
- Landavazo, M. A. (2005): «Imaginarios encontrados. El antiespañolismo en México en los siglos XIX-XX», en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*. Morelia (México): Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, núm. 42, pp. 33-48.
- Marías, J. (1986): *Hispanoamérica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marías, J. (14 de mayo de 1998). «Otra vez Puerto Rico», en *Abc*, p. 3.
- Memmi, A. (1971): *Retrato del colonizado*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo.
- Moreno Sanz, J. (2004): «Ínsulas extrañas, lámparas de fuego: Las raíces espirituales de la política en *Isla de Puerto Rico*», en J. M. Beneyto y J. A. González (coords.): *María Zambrano: La visión más transparente*. Madrid: Editorial Trotta y Fundación Carolina, colección La Dicha de Enmudecer, pp. 209-286.
- Muñoz Marín, L. (1999): *Discursos, 1934-1948*, vol. I. Fundación Luis Muñoz Marín.
- Naranjo Orovio, C.; Luque, M.^a Dolores; y Albert Robatto, M. (coords.), 2011: *El eterno retorno. Exiliados republicanos españoles en Puerto Rico*. Aranjuez (Madrid, España): Ediciones Doce Calles.

- Naranjo Orovio, C.; Luque, M.^a Dolores; y Puig-Samper, M. A. (coords.), 2002: *Los lazos de la cultura. El Centro de Estudios Históricos de Madrid y la Universidad de Puerto Rico, 1916-1939*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Universidad de Puerto Rico.
- Olivencia, R. (22 de marzo de 2021): Foto de los miembros de la Junta de Directores del Casino Español y de la comunidad española durante un vino de honor que se le ofreció a la oficialidad del buque alemán *Meteor* en la Casa de España. Se observa un cuadro de Adolf Hitler. San Juan (Puerto Rico), 1938, <https://twitter.com/ricardoolivenc1/status/1374168049553653795?lang=es>
- Ortega Muñoz, J. F. (2014): Carta testimonial del exilio de María Zambrano, en *El exilio como patria*. Barcelona: Anthropos, pp. 5-26.
- «Pasaron por San Juan 1.800 refugiados españoles» (7 de junio de 1939), en *El Mundo*, p. 3.
- Pedreira, A. S. (2011): *Insularismo*, Mercedes López Baralt (ed.). San Juan: Editorial Plaza Mayor.
- Pérez Losada, J. (1937): «Lo que vale y lo que representa la colonia española en Puerto Rico», en *Avance*, año I, 17 de octubre, núm. XVII, p. 29. San Juan.
- Pérez Rivera, J. (2002): «El papel de las asociaciones españolas en el fomento de las relaciones culturales entre España y Puerto Rico, 1898-1929», en C. Naranjo Orovio, M. A. Puig-Samper et al. (coords.): *Los lazos de la cultura. El Centro de Estudios Históricos de Madrid y la Universidad de Puerto Rico, 1916-1939*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Universidad de Puerto Rico, pp. 49-92.
- Portela Yáñez, C. (coord.), 1991: *Cincuenta años de exilio español en Puerto Rico y el Caribe, 1939-1989. Memorias del Congreso Conmemorativo celebrado en San Juan de Puerto Rico*. A Coruña: Ediciós Do Castro.
- Reunificación de Puerto Rico con España (30 de marzo de 2022), página de Facebook (recuperado el 31 de marzo de 2022), <https://www.facebook.com/Movimiento-de-Reunificaci%C3%B3n-de-Puerto-Rico-con-Espa%C3%B1a-MRE-Alicante-111749690600682/>
- Rojas Osorio, C. (2002): «La enseñanza de la filosofía en la época colonial española», en *Pensamiento filosófico puertorriqueño*. Humacao: Isla Negra Editores, pp. 1-12.
- Rosario Albert, L. (2011): «Pablo Casals y la Operación Serenidad», en Katherine Marsh Kennerley (ed.): *Explorando la Operación Serenidad*. Puerto Rico: Fundación Luis Muñoz Marín y Fundación Puertorriqueña de las Humanidades, pp. 37-48.
- Rosario Natal, C. (2004): *Francisco Carvajal Narváez. De anarquista libertario a empresario humanista*. Fundación Francisco Carvajal de Puerto Rico, Hispamer.
- Rosario Urrutia, M. (1993): «Detrás de la vitrina: expectativas del Partido Popular Democrático y la política exterior norteamericana, 1942-1954», en Silvia Álvarez Curbelo y María Elena Rodríguez Castro (eds.): *Del nacionalismo al populismo: Cultura y política en Puerto Rico*. Río Piedras: Ediciones Huracán, Inc., pp. 47-178.
- Ruiz, E. F. (2009): «La acogida de universitarios españoles en Puerto Rico a raíz de la guerra civil española (1936-1938): los primeros momentos», en *Migraciones y exilios*, núm. 9, pp. 49-72.
- Scarano, F. (2003): *Puerto Rico: cinco siglos de historia*. Mc Graw Hill.
- Zambrano, M. (1940): *Isla de Puerto Rico: Nostalgia y esperanza de un mundo mejor*. La Habana: La Verónica.
- Zambrano, M. (1958): *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Hato Rey: Departamento de Instrucción Pública de Puerto Rico.
- Zambrano, M. (1989): *Delirio y destino*. Madrid: Mondadori.
- Zurinaga, M. (1985): *La gran fiesta* (película). Moreno Films.

Fuentes de archivo

- Ayala, F. (8 de noviembre de 1952): Carta al gobernador Luis Muñoz Marín. Sección V, serie 2, correspondencia particular de Luis Muñoz Marín: gobernador de Puerto Rico (1949-1964). Archivos de la Fundación Luis Muñoz Marín. Trujillo Alto (Puerto Rico).
- Benítez, J. (15 de marzo de 1943): Carta a Fernando de los Ríos. Archivo Universitario (folios 13-56, caja 37). Recinto de Río Piedras, Universidad de Puerto Rico.
- Marías, J. (4 de agosto de 1978): Carta a Jaime Benítez, rector de la Universidad. Archivo Jaime Benítez. Recinto de Río Piedras, Universidad de Puerto Rico.
- Muñoz Amato, P. (24 de agosto de 1951): Memorándum a Ramón Mellado, decano de Administración, caja 35-1-108-329. Archivo Universitario (PR-AU-UPRRP-562-Z1). Recinto de Río Piedras, Universidad de Puerto Rico.
- Rodríguez Bachiller, T. (28 de julio de 1958): Carta a Mariano García. Expedientes de personal, Archivo de Recursos Humanos, Recinto Universitario de Mayagüez, Universidad de Puerto Rico.
- Salinas, P. (3 de mayo de 1943): Carta a Jaime Benítez, rector de la Universidad, pp. 15-133. Archivo Universitario (PR-AU-UPRRP-562-Z1). Recinto de Río Piedras, Universidad de Puerto Rico.
- Stefani, L. (30 de julio de 1958): Carta a Jaime Benítez, rector de la Universidad, pp. 503-504. Expedientes de personal, Archivo de Recursos Humanos. Recinto Universitario de Mayagüez, Universidad de Puerto Rico.
- Stefani, L. (7 de agosto de 1958): Carta a la embajada de Estados Unidos en España. Expedientes de personal, Archivo de Recursos Humanos. Recinto Universitario de Mayagüez, Universidad de Puerto Rico.

EL EXILIO EN EL REINO UNIDO: IDEAS SOBRE ESPAÑA Y EUROPA DE ARTURO BAREA, JOSÉ CASTILLEJO, ALBERTO JIMÉNEZ FRAUD Y SALVADOR DE MADARIAGA (1936-1951)

Exile in the United Kingdom: Arturo Barea, José Castillejo, Alberto Jiménez Fraud and Salvador de Madariaga, and their Ideas on Spain and Europe (1936-1951)

Stephen Roberts

Universidad de Nottingham (Reino Unido)

El exilio en el Reino Unido sigue siendo relativamente desconocido en contraste con el de Francia, México o Argentina, y sin embargo un importante número de figuras destacadas de la vida política, cultural e intelectual española acabarían refugiándose en las islas británicas. Este artículo se centrará, primeramente, en la identificación de estas figuras y de las razones por las cuales eligieron el Reino Unido como destino y, en segundo lugar, se realizará un breve análisis de la evolución a lo largo de la primera etapa de exilio (1936/1939-1951) de las ideas sobre España y Europa de cuatro figuras clave: Arturo Barea, José Castillejo, Alberto Jiménez Fraud y Salvador de Madariaga.

Palabras clave

Exilio, Inglaterra, España, Europa, Barea, Castillejo, Jiménez Fraud, Madariaga

Despite the fact that there is relatively little written on the Spanish exiles from the Civil War who went to the United Kingdom, especially when compared with those who went to France, Mexico or Argentina, a large number of leading political, cultural and intellectual figures did in fact end up taking refuge there. This article will, first of all, identify these figures and the reasons for their choosing the United Kingdom as their place of exile, and, secondly, it will offer a brief analysis of the evolution of the ideas on Spain and Europe found in the work of four key figures (Arturo Barea, José Castillejo, Alberto Jiménez Fraud and Salvador de Madariaga) over the first stage of their exile (1936/1939-1951).

Keywords

Exile, England, Spain, Europe, Barea, Castillejo, Jiménez Fraud, Madariaga

Entre los países de acogida de exiliados de la guerra civil española, el caso del Reino Unido sigue siendo relativamente desconocido en contraste con el de Francia, México o Argentina. Existen algunos importantes estudios sobre los cuatro mil niños vascos refugiados en las islas británicas (véanse, entre otros, Legarreta, 1985; Benjamín, 2007; y Powell, 2022) y sobre la relación entre la confederación de sindicatos británicos (la Trades Union) y la guerra civil y sus exiliados (véase Buchanan, 1991), pero, no obstante, escasean las obras dedicadas a los refugiados más conocidos¹. En sendos libros de conjunto sobre el exilio español tras la guerra civil, Alicia Alted (2005, pp. 260-264) y Vicente Llorens (2006, pp. 316-320) dedican escasas páginas a los exiliados que eligieron el Reino Unido como destino. El libro de Luis Monferrer Catalán titulado *Odisea en Albión. Los republicanos españoles exiliados en Gran Bretaña, 1936-1977* (2007) proporciona valiosos datos acerca de las actividades de tales exiliados y de las instituciones que fueron creando, aunque sin ofrecer un análisis detallado de sus obras ni de la evolución de su ideario a lo largo de su estancia en el país.

Una de las razones que hay detrás de esta relativa falta de atención reside en la bien fundada suposición de que el Reino Unido, o por lo menos su Gobierno, era poco amigo de la Segunda República española, y por ende de sus refugiados. Como ha demostrado Enrique Moradiellos (1996), los Gobiernos conservadores de la «pérfida Albión», encabezados en primer lugar por Stanley Baldwin (1935-1937) y seguidamente por Neville Chamberlain (1937-1940), actuaron de forma harto ambigua durante la guerra civil, e impulsaron una inflexible política de no intervención para intentar evitar otra guerra europea, política que acabaría favoreciendo a Franco y a sus aliados alemanes e italianos. No hay duda de que los *tories* más reaccionarios prefirieron la posibilidad de una victoria franquista a lo que interpretaban como amenaza de una revolución izquierdista, de modo que primaron los intereses económicos sobre los democráticos en el Partido Conservador de la época (como continuaría sucediendo en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial incluso bajo el Gobierno laborista de Clement Attlee; véase Sharman, 2021, pp. 140-145).

En tales circunstancias y con el control crecientemente férreo de la inmigración en el Reino Unido en los meses inmediatamente anteriores a la Segunda Guerra Mundial, no era de extrañar una escasa acogida a refugiados españoles. Aun así, a pesar de otras consideraciones como el descono-

cimiento del idioma, la falta de ofertas de trabajo y lo poco atractivos que eran para algunos la forma de vida y el clima británicos, está claro que un importante número de figuras destacadas de la vida política, cultural e intelectual española acabaría refugiándose en las islas. Algunos se quedaron; otros vinieron de paso para luego, después de la Segunda Guerra Mundial, seguir camino hacia otros destinos, como Suiza, México o Estados Unidos. Este artículo se centrará, primeramente, en la identificación de estas figuras y de las razones por las cuales eligieron Reino Unido como destino y, en segundo lugar, se realizará un breve análisis de las ideas sobre España y Europa de cuatro figuras clave entre estos exiliados: Arturo Barea, José Castillejo, Alberto Jiménez Fraud y Salvador de Madariaga.

Entre los refugiados pertenecientes a la clase política, es de notar la presencia en el Reino Unido de varios destacados dirigentes republicanos que llegaron poco después de la victoria franquista, así como más tarde, a mediados de 1940, tras la caída de París (su primer destino) en manos de las tropas nazis. Entre los primeros se encuentran líderes del ala anticomunista del socialismo, hombres como Segismundo Casado, Wenceslao Carrillo y Luis Araquistáin, que se habían opuesto en los últimos meses de la guerra al Gobierno de Juan Negrín. Casado, que había ayudado a formar el Consejo Nacional de Defensa en marzo de 1939 con el fin de explorar la idea de una paz pactada con las fuerzas franquistas, fue el líder más visible del «golpe de Estado» contra el Gobierno socialista-comunista de Negrín, el cual precipitaría la capitulación republicana y el final de la guerra civil. Casado se refugió en Inglaterra en marzo de 1939 con el apoyo del Foreign Office, quizá como señal de apoyo a su declarado anticomunismo, y permaneció en Londres hasta su partida hacia Colombia en 1947. Wenceslao Carrillo, aliado de Francisco Largo Caballero y también miembro del Consejo Nacional de Defensa de Casado, que ocasionaría en su hijo, el futuro líder comunista Santiago Carrillo, un violento rechazo, se refugió en Londres en 1939 antes de trasladarse a Bélgica al finalizar la Segunda Guerra Mundial. Luis Araquistáin, otro socialista largocaballerista que se opuso a Negrín y a los comunistas, se exilió en 1939 a Inglaterra, país donde había vivido durante la década de 1910, cuando, junto con Ramiro de Maeztu, había entrado en contacto con los socialistas reformistas de la Fabian Society. Durante su exilio inglés y hasta su traslado en 1952 a Ginebra, Araquistáin seguiría luchando activamente a favor de un socialismo anticomunista. Otro socialista, el escritor Arturo Barea, que había desempeñado un importante papel como propagandista y censor en

¹ La excepción en este sentido es Arturo Barea, quien ha recibido considerable atención crítica. Véase, por ejemplo, Eade, 2011.

la radio y prensa del Madrid sitiado, se refugiaría en Francia en 1938 para después, a partir de 1939, asentarse en Inglaterra para el resto de su vida, país donde escribió los tres tomos de *The Forging of a Rebel* (publicados en inglés entre 1941 y 1946).

Entre los dirigentes políticos que se establecieron en Inglaterra después de la caída de Francia en junio de 1940, se encuentra, de forma preeminente, Juan Negrín, el último primer ministro de la República, que a partir de esa fecha habitaría el mismo espacio geográfico que sus antiguos enemigos políticos Casado, Carrillo y Araquistáin. Durante la Segunda Guerra Mundial, Negrín intentó sin mucho éxito imponer su autoridad como jefe del Gobierno republicano en el exilio y continuaría liderando desde Londres el Servicio de Evacuación de Refugiados Españoles. En tal empresa, Negrín contó con la importante ayuda de Pablo de Azcárate, jurista y diplomático que había trabajado como secretario general adjunto en la Sociedad de las Naciones en Ginebra (1933-1936) y como embajador de la España republicana en Londres durante la guerra civil. Azcárate, que vivió en Londres desde 1940 hasta su traslado a Ginebra en 1952, colaboró con Negrín en la fundación del Instituto Español republicano, que, entre 1944 y 1950, ofreció en la capital británica una visión más liberal de la cultura española que la brindada por el régimen franquista. En Londres, Negrín y Azcárate continuaron dialogando también con los dirigentes exiliados de otros partidos e ideologías, tales como el ex primer ministro Santiago Casares Quiroga, de la Izquierda Republicana azañista (cuyo exilio inglés duró de 1940 a 1945); Manuel de Irujo, uno de los líderes del Partido Nacionalista Vasco (1940-1945); y Carles Pi i Sunyer, expresidente de Esquerra Republicana de Catalunya (1939-1952). Con la victoria de los aliados en 1945, Negrín buscaría crear una alianza entre las distintas fuerzas políticas en el exilio con el fin de hacer frente al régimen franquista y ganar el apoyo de Reino Unido, Francia y Estados Unidos, empresa que finalmente fracasó, lo que causó su expulsión, al año siguiente, del Partido Socialista. Negrín vivió el resto de su vida entre México y París, donde murió en noviembre de 1956.

En cuanto a la clase literaria y artística, el refugiado en Inglaterra de más renombre fue el poeta Luis Cernuda. Este impartió clases de español en una escuela internacional en el condado de Surrey (1938-1939), así como en las universidades de Glasgow (1939-1943) y Cambridge (1943-1947), y también vivió temporadas en Londres, donde trabajaría a partir de 1945 para el Instituto Español fundado por Negrín y Azcárate, antes de mudarse a Estados Unidos en 1947 y de allí en 1952 a México. Se ha confirmado también que Antonio Machado, al salir de España en enero de 1939, tenía planeado exiliarse en Inglate-

rra, desde donde había recibido, entre otras ofertas, una invitación para trabajar como lector de español en la Universidad de Cambridge². Esta posibilidad no llegó a realizarse por la muerte del poeta a finales de febrero del mismo año, aunque nos permite imaginar a los más destacados representantes de dos generaciones poéticas coincidiendo en el mismo lugar. Otros escritores que sí llegaron a su exilio en Inglaterra fueron Rafael Martínez Nadal (1936-2001), amigo íntimo de Lorca y guardián de su legado poético (y de ciertos manuscritos clave), y los periodistas y novelistas Manuel Chaves Nogales (1940-1944) y Esteban Salazar Chapelá (1937-1965). Junto a ellos se refugiarían otras notables figuras del mundo de las artes, como los pintores Gregorio Prieto (1936?-1949) y Enrique Garrán (1939-195?) y los musicólogos y compositores Eduardo Martínez Torner (1936-1955) y Roberto Gerhard (1939-1970).

Finalmente, entre la clase académica e intelectual, encontramos a tres anglófilos que se refugiaron en Inglaterra en los primeros meses de la guerra española. Tanto José Castillejo como Alberto Jiménez Fraud, ambos discípulos de Francisco Giner de los Ríos, habían hecho viajes de investigación al Reino Unido en la primera década del siglo XX para estudiar el sistema educativo británico, experiencia que les sirvió para convertirse, en el caso de Castillejo, en secretario de la Junta para Ampliación de Estudios (1907-1936) y, en el de Jiménez Fraud, en director de la Residencia de Estudiantes en Madrid (1910-1936). Ambos vivirían en Inglaterra desde 1936 hasta el final de sus vidas (1945 y 1964, respectivamente). Por otra parte, la relación de Salvador de Madariaga con Inglaterra tuvo raíces aún más fuertes, ya que había vivido en el país durante la Primera Guerra Mundial, cuando colaboró, junto con Luis Araquistáin, con los servicios de propaganda británicos, y de nuevo durante los años 1928 a 1931, cuando regentó la Cátedra Alfonso XIII de Estudios Españoles en la Universidad de Oxford. Con la llegada de la República, Madariaga trabajó como embajador de España en Estados Unidos (1931) y en Francia (1932-1934), además de ser ministro de Instrucción Pública en el Gobierno derechista de Alejandro Lerroux (1934), y durante estos años también siguió colaborando con la Sociedad de las Naciones, donde había

²Véanse Dennis, 1975; Monferrer Catalán, 2007, p. 33; y Saiz, 2022. En realidad, la invitación de Cambridge llegaría demasiado tarde. El artículo de Dennis (pp. 448-449) contiene una copia de la carta del 24 de febrero de 1939 en la cual José Machado acusa recibo de la invitación que le había brindado a su hermano Antonio el profesor J. B. Trend desde la Universidad de Cambridge, invitación que llegó dos días después de la muerte de este. El profesor José Luis Mora recibió una copia de esta carta de César Gutiérrez, propietario de la Librería Torreón de Rueda, en Segovia.

mantenido un puesto permanente entre 1921 y 1927. Madariaga vivió en Inglaterra desde 1936 hasta 1973, cuando se trasladó a Suiza. Junto con estas tres señeras figuras del mundo académico e intelectual español, se refugió en Inglaterra también un buen número de profesores universitarios de la talla de Lorenzo Luzuriaga (1939-1946), catedrático de Pedagogía de la Universidad de Madrid; y Luis Portillo (1939-1993), catedrático de Derecho Civil de la Universidad de Salamanca, miembro destacado de la Izquierda Republicana azañista y, en 1937, viceministro de Justicia. En Londres, Portillo trabajaría como traductor y periodista, ayudando, entre otras cosas, a crear la versión más difundida del encuentro entre Unamuno y Millán Astray el 12 de octubre de 1936 en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca.

El refugiado español que probablemente tuvo mayor influencia en el mundo español a través de sus programas para la BBC fue Rafael Martínez Nadal

Muchas de las figuras mencionadas encontraron trabajo durante su exilio en diferentes universidades británicas: Castillejo en Liverpool, Jiménez Fraud en Oxford, Cernuda y Luzuriaga en Glasgow, y Martínez Nadal en King's College (Londres). Mención aparte merece la Universidad de Cambridge, donde el catedrático J. B. Trend, estudioso de la cultura y música españolas y asiduo amigo de la Residencia de Estudiantes, no solamente facilitó la entrada en Inglaterra de Jiménez Fraud y de su mujer Natalia de Cossío, sino que también ayudó a contratar, como lectores de español, a figuras como Cernuda y Salazar Chapela. En 1946, Helen Grant, destacada hispanista que había trabajado durante la Segunda Guerra Mundial en la Sección Española de la BBC, consiguió un puesto como profesora de español en Cambridge, y a partir de esa fecha Grant ampliaría sus contactos con destacadas figuras culturales españolas, tanto del exilio como del interior de España (véase Mora y Roberts, 2020).

Con el estallido de la Segunda Guerra Mundial, algunos de los más destacados refugiados españoles comenzaron a colaborar con la labor propagandística de la BBC. El caso mejor documentado es el de Arturo Barea, que, al ser conocido en la España franquista como locutor de la radio «roja» durante la guerra civil, fue considerado por la BBC un elemento potencialmente divisivo en el ámbito español y

por ello tuvo que contentarse con trabajar para la Sección Latinoamericana, en lugar de la Española (véanse Monferrer Catalán, 2007, pp. 397-435; EAUDE, 2011, pp. 108-159; y Nieto McAvoy, 2011). A partir de octubre de 1940, Barea, con el seudónimo «Juan de Castilla», ofreció programas semanales para el mundo latinoamericano que pretendían contrarrestar la propaganda antianglosajona de las radios fascistas y nazis, y subrayar los valores democráticos y la tradición de tolerancia de su país anfitrión. En lugar de ofrecer frías tesis académicas, Barea prefirió hablar de las idiosincrasias de la vida británica, y ofrecía relatos basados frecuentemente en sus conversaciones con hombres y mujeres que frecuentaban su pub local. En este sentido, la detallada e íntima visión que brindaba Barea de Inglaterra se parecía a la ofrecida por George Orwell en ensayos como «The Lion and the Unicorn: Socialism and the English Genius», de 1940 (Orwell, 1984, pp. 74-134). Barea y Orwell, que también trabajó durante la guerra para la BBC, vivieron muchas experiencias similares, incluidas experiencias traumáticas durante la guerra civil española y una creciente desilusión con las tendencias cada vez más totalitarias de algunos partidos de izquierdas; sin embargo, parece ser que nunca llegaron a conocerse personalmente (a pesar de que Orwell leyó y elogió el primer volumen de *The Forging of a Rebel*).

El refugiado español que probablemente tuvo mayor influencia en el mundo español a través de sus programas para la BBC fue Rafael Martínez Nadal. Al igual que Barea, Martínez Nadal había sido de joven un activista socialista (miembro del ala moderada de las Juventudes Socialistas), pero sus experiencias en el Madrid de los primeros meses de la guerra civil, especialmente las sacas y «paseos», produjeron en él un rechazo visceral hacia la violencia de ambos extremos ideológicos. Según sus propias palabras, llegó a Inglaterra en octubre de 1936 «como neutral de la guerra civil y neutral me mantuve durante toda la contienda». Añadió que, al empezar la Segunda Guerra Mundial, «esta se me apareció como *mi guerra*» (Martínez Nadal, 1989, p. 28). Esta «neutralidad», junto con sus claros dotes retóricos y comunicativos, le convirtió en el candidato idóneo para ser la voz de la BBC para España. Entre noviembre de 1940 y julio de 1944, bajo el seudónimo «Antonio Torres», Martínez Nadal escribió y presentó cientos de programas practicando un estilo que mezclaba lo coloquial y lo culto, lo serio y lo irónico (véase Martínez Nadal, 1989). Como la neutralidad española era prioritaria para el Foreign Office británico durante la guerra, a Martínez Nadal no le permitían ninguna referencia directa al régimen franquista, así que, en su lugar, disertaba sobre los regímenes nazi y fascista, y los contrastaba con el sistema y los valores democráticos

del Reino Unido y los aliados. En tal empeño, Martínez Nadal empleó principalmente la parodia, el humor y la ironía, armas muy efectivas contra la tiranía y los totalitarismos que se ganaron el cariño de miles de radioyentes españoles y, a su vez, cosecharon numerosas quejas por parte de las autoridades franquistas. Martínez Nadal finalmente dimitió de su puesto de la BBC en julio de 1944 al toparse con la oposición del embajador británico en Madrid, sir Samuel Hoare, quien creía que las parodias hitlerianas y mussolinianas, con sus poco velados paralelos con la situación española, estaban dificultando su delicada relación con las autoridades franquistas. Martínez Nadal incluso vio en este episodio el nacimiento de la política de «no intervención» que caracterizaría la actitud británica frente al régimen franquista en los últimos años de la Segunda Guerra Mundial y en la inmediata postguerra (Martínez Nadal, 1989, p. 185). Además de Martínez Nadal –y en ocasiones gracias a él–, muchos otros exiliados españoles, entre ellos Castillejo, Jiménez Fraud, Natalia de Cossío, Araquistáin, Casado, Carrillo, Portillo, Madariaga y el cura liberal vasco Alberto Onaindía, ofrecieron programas para la BBC e intentaban también compartir con los radioyentes de España obras y conmemoraciones españolas, tales como las nuevas composiciones del compositor Eduardo Martínez Torner o la representación de la *Égloga del nacimiento* de Juan del Encina, así como diversos autos sacramentales medievales y una celebración del milenario de Castilla entre finales de 1943 y principios de 1944 que incluyó presentaciones de Luis Cernuda, Pío del Río-Hortega, Enrique Moreno, Castillejo y Alberto Jiménez Fraud, entre otros.

A partir de su fundación en 1944 por Negrín y Azcárate, el Instituto Español republicano –situado en el número 58 de Prince's Gate, en Kensington– ofreció trabajo a exiliados culturales como Luis Cernuda y Esteban Salazar Chapela y sacó un *Boletín* en el que, entre 1947 y 1950, un gran número de escritores y académicos exiliados pudieron publicar su trabajo. En 1946, a una milla escasa del Instituto republicano, la embajada franquista fundó su propio Instituto de España en Eaton Square. A pesar del abismo ideológico que separaba a los dos institutos, estos terminarían abriendo vías de comunicación tanto entre las «dos Españas» como entre los exiliados y los escritores que se habían quedado en España. En sus memorias, Felicidad Blanc describe la estrecha relación entre su marido Leopoldo Panero, vicedirector del instituto franquista, y el pariente de este Pablo de Azcárate, fundador del instituto republicano, y rememora con especial cariño los domingos que las dos familias pasaban juntas en la casa de campo de los Azcárate, en el pueblo de Taplow (Blanc, 1977, pp. 161-162). Durante su estancia en Londres, Panero comenzó lo que Feli-

cidad Blanc llama su «labor de aproximación a los exilados», estableciendo contacto, entre otros, con el coronel Casado, Madariaga y el pintor Gregorio Prieto. Para el poeta Panero, tuvo especial resonancia su encuentro con Luis Cernuda, como también la posibilidad de invitar a Dámaso Alonso a venir desde España y poder presenciar la reunión entre este y Cernuda, dos destacados miembros de la brillante generación poética de 1927, que se había desintegrado a raíz de la guerra civil³.

Esta segunda parte del artículo ofrece un breve análisis de obras clave de cuatro exiliados españoles en el Reino Unido: Arturo Barea, José Castillejo, Alberto Jiménez Fraud y Salvador de Madariaga, y se centra en su particular visión, durante su primera etapa de exilio inglés (1936-1951), sobre el futuro de España y del continente europeo.

En su aspecto propagandístico, *Struggle for the Spanish Soul* sorprende por su lectura matizada de la situación española y su crítica hacia todos los bandos

A diferencia de las otras tres figuras, Arturo Barea llegó a Inglaterra cual socialista convencido, aunque, como deja claro en el tercer volumen de *The Forging of a Rebel* (Barea, 1984, pp. 323-366), durante la guerra civil había sentido también una gran decepción con respecto a la tendencia autoritaria y doctrinaria por parte de los socialistas españoles más radicales y de los comunistas (tanto españoles como extranjeros). Al mismo tiempo, Barea estaba convencido de que el futuro de España dependía del resultado de la Segunda Guerra Mundial y, en el caso de una deseada victoria de los aliados, de la política que adoptasen estos en relación al régimen franquista. Este es el contexto que nos permitirá entender dos largos ensayos políticos publicados por Arturo Barea y su esposa, la activista socialista Ilsa Barea (Pollak), desde su exilio inglés: *Struggle for the Spanish Soul*, publicado por Secker & Warburg (Londres) en 1941, y *Spain in the Post-War World*, publicado por Fabian Publications (Londres) en agosto de 1945, esto es, poco después del final de la Segunda Guerra Mundial y un mes escaso tras la victoria del Partido Laborista en las elecciones generales. No hay duda de

³Ib., pp. 161-172.

que ambos ensayos contienen múltiples diatribas contra el régimen franquista y un llamamiento para que el Reino Unido y los aliados lo trataran como a un enemigo aliado de la Alemania nazi y de la Italia fascista. Sin embargo, Barea no pierde de vista ni las especificidades del caso español ni la necesidad de convencer a sus lectores británicos de la posibilidad de un futuro régimen español que fuese de signo moderado en lugar de radical o revolucionario.

En su aspecto propagandístico, *Struggle for the Spanish Soul* sorprende por su lectura matizada de la situación española y su crítica hacia todos los bandos. Las diatribas más feroces van dirigidas a las fuerzas vivas (el Ejército, los terratenientes, la Iglesia, la Falange) que constituyen lo que los Barea llaman la «casta» que ha posibilitado el establecimiento del régimen franquista (Barea y Barea, 2021, pp. 60-68), pero también dejan claro su desprecio hacia la *fratricidal party strife* (la «lucha fratricida entre los partidos» del bando republicano), que contribuyó a la derrota de la República, así como hacia la hipócrita política de no intervención por parte de los Gobiernos británico y francés que tanto favoreció a los sublevados⁴. Lo que quieren subrayar los Barea en esta obra es que los españoles republicanos ven en la lucha de Inglaterra contra los totalitarismos una continuación de su propia lucha contra Franco y que muchos otros españoles del interior podrían llegar a compartir esta visión con tal de que Inglaterra comunicara claramente tanto su credo democrático como su antifranquismo⁵. Sin embargo, los autores del ensayo son conscientes de que tanto las autoridades británicas como muchos británicos de a pie, incluso entre las izquierdas, temen que la eliminación de Franco lleve a otra guerra civil en España y quizá al establecimiento de un régimen totalitario comunista. Por esta razón, los Barea dedican el capítulo titulado «What of the Spanish Left?» («¿Qué ocurre con la izquierda española?») a ensalzar no a los partidos políticos españoles de izquierdas, incapaces, según ellos, de liderar a las masas en los momentos más críticos de la guerra civil, sino a «the people who formed the inner core of those shapeless leaderless multitudes [which] are the most important and most constructive elements of the Spanish left, the Spanish labour movement, and the Spanish state of the future» («la gente que constituyó el verdadero núcleo de esas multitudes sin forma ni líderes [que] representan los elementos más importantes y constructivos de la izquierda española, del sindicalismo español y del Estado español del futuro»)⁶. Para Arturo e Ilsa Barea, son los sin-

dicalistas militantes, y no los partidos o movimientos políticos, quienes supieron organizar la resistencia al levantamiento militar al transformarse a sí mismos en una nueva especie de movimiento popular, «the nucleus of a social democracy, in which the old principles of Anarchism and the new doctrines of Communism are swallowed up by a fierce urge towards a cooperative social freedom» («el núcleo de una democracia social, en la cual los viejos principios del anarquismo y las nuevas doctrinas del comunismo se ven subsumidos en un impulso feroz hacia una libertad social cooperativa»)⁷; por esta razón, concluyen, las viejas formas de la izquierda española pertenecen ya al pasado, aunque este tenga mucho que enseñar, principalmente en la acción colectiva y la administración comunal que aparecieron durante la guerra civil, y son las nuevas formas las que terminarán surgiendo de las condiciones psicológicas y sociales que imperan en el momento actual⁸.

Esta defensa de un socialismo democrático, no dogmático y cooperativo por parte de los Barea, basada en una visión idealista y algo romántica del *common people of Spain* («el pueblo llano de España»)⁹ –visión que permea también en el libro que publicaría Arturo Barea en 1944 sobre Federico García Lorca (Barea, 1944)– no aparece en las páginas del segundo ensayo, *Spain in the Post-War World* (1945), donde los Barea intentan convencer a sus lectores británicos, y especialmente a los laboristas, que acababan de ganar las elecciones generales, de la necesidad de un cambio de régimen en España. Lo que Arturo e Ilsa subrayan aquí son la continuada influencia de la Falange (y a través de ella, de la cosmovisión nazi) sobre el régimen de Franco, así como su convicción de que el supuesto nuevo antifascismo de ciertos sectores del régimen franquista no es más que una farsa. Conscientes tanto de la creciente tendencia hacia la no intervención entre la clase política británica, tendencia que también había intuido Rafael Martínez Nadal, como de la arraigada creencia entre los opositores británicos a Franco de que la solución a los males españoles se encontraba en una restauración monárquica, los autores subrayan las inclinaciones reaccionarias de la monarquía española y, en su lugar, abogan por una transformación pacífica hacia un moderado régimen republicano, liberado de la influencia de la izquierda radical (Barea y Barea, 2021, p. 187). En esta obra, por lo tanto, los Barea muestran una creciente moderación en sus convicciones políticas, definidas ahora a través de palabras clave como democracia, libertad y

⁴ *Ib.*, pp. 82-83.

⁵ *Ib.*, p. 83.

⁶ *Ib.*, p. 117.

⁷ *Ib.*, pp. 118-121.

⁸ *Ib.*, pp. 132-133.

⁹ *Ib.*, p. 129.

tolerancia¹⁰, y defienden la necesidad de una vuelta al espíritu de los primeros años progresistas de la Segunda República, cuando los Gobiernos liberal-socialistas llevaron a cabo reformas en cuestiones relacionadas con la seguridad social, las condiciones laborales, la autonomía regional, la educación y la administración pública. Esta no había sido una república obrera, subrayan, aunque fueran los obreros, junto a campesinos, intelectuales y buena parte de las clases comerciantes quienes habían luchado por «a planned, humanitarian and socialistic society which would overcome misery, ignorance and corruption» («una sociedad planeada, humanitaria y socializante que venciera a la miseria, la ignorancia y la corrupción»)¹¹. Vana esperanza la de Arturo e Ilsa Barea y de tantos otros exiliados españoles en los años que siguieron al final de la Segunda Guerra Mundial. En su desgarradora novela *The Broken Root*, publicada en 1951, Arturo Barea expresa tanto su profunda desilusión política como su convicción de que ya no es posible para exiliados como él volver a vivir en España, país que, como descubre el protagonista de la novela, *alter ego* de su autor, ya ni le pertenece ni reconoce. A partir de entonces, le quedarían a Barea sus recuerdos y el ejemplo de escritores como Miguel de Unamuno, quien, como dice Barea al final de su estudio sobre el pensador vasco, «teaches how to turn conflict, contradiction and despair into a source of strength» («enseña cómo transformar el conflicto, la contradicción y la desesperación en una fuente de fortaleza», Barea, 1952, p. 58).

En contraste con las convicciones socialistas (si bien, moderadas) de Arturo Barea, las de José Castillejo, Alberto Jiménez Fraud y Salvador de Madariaga eran de corte liberal o más bien liberal-conservador. Las experiencias de estos hombres durante los primeros meses de la guerra civil, considerando que tanto Castillejo como Jiménez Fraud se sintieron amenazados de muerte en el Madrid de los milicianos, tuvieron una influencia decisiva en su decisión de buscar refugio en Inglaterra y en su posterior relación con la República. Pablo de Azcárate, en sus memorias tituladas *Mi embajada en Londres durante la guerra civil española*, reserva algunas de sus palabras más duras para estos tres hombres, a pesar de la relación tan estrecha que había mantenido en el pasado con cada uno de ellos. Siendo aquel sobrino de uno de los fundadores de la Institución Libre de Enseñanza, fue discípulo, junto a Castillejo y a Jiménez Fraud, de Francisco Giner de los Ríos, y trabajaría en los años veinte y treinta con Madariaga como parte de

la representación española en la Sociedad de las Naciones. Pese a sus fuertes vínculos personales e intelectuales con estos hombres, Azcárate arremete contra la actitud de estos durante la contienda española, incluso dando a entender que él, como embajador de la República en tiempos de guerra, llegaría a sentirse traicionado por ellos. Azcárate se muestra más suave en su comentario sobre Castillejo, del cual ensalza su labor como secretario de la Junta para Ampliación de Estudios y como «hombre clave del gran esfuerzo de renovación cultural, científica y universitaria realizado por ella», y se limita a mencionar lacónicamente su «actitud de absoluta neutralidad entre los dos contendientes de la guerra civil». Con Jiménez Fraud, sin embargo, Azcárate es mucho más duro, pues lo acusa de haber abandonado la Residencia de Estudiantes en septiembre de 1936 preso de un pánico infundado y de haber evitado, una vez en Inglaterra, cualquier relación oficial o personal con él, a pesar de mantener una relación frecuente y cordial con el duque de Alba, representante oficioso de Franco en Londres¹². Tampoco esconde Azcárate su inquina por Salvador de Madariaga, quien, dice, evitó todo contacto con él y con la embajada republicana durante la guerra civil. A diferencia de Castillejo y de Jiménez Fraud, añade Azcárate, Madariaga «no se contentó con adoptar una actitud de discreta y expectante neutralidad, sino que aspiró a colocarse *au dessus de la mêlée* y, más que copiando, parodiando a Erasmo en el siglo XVI y a Romain Rolland en la guerra de 1914, desempeñar el papel de amigable componedor entre las dos partes contendientes» –sin darse cuenta Madariaga de que carecía del suficiente prestigio político, autoridad moral y consideración general, tanto entre los españoles del interior como los del exilio, para llevar tal empresa a buen puerto–. Los tres, concluye Azcárate, habrían hecho bien en recordar la famosa ley de Solón que castigaba «al que en medio de una sedición no optaba por alguno de los bandos combatientes» (De Azcárate, 2012, pp. 61-65).

La exagerada dureza de las palabras del embajador de la República se explica en parte por las difíciles circunstancias que las originaron. Lo cierto es que, a pesar de su aparente neutralidad, tanto Castillejo como Jiménez Fraud y Madariaga, cada uno a su manera, habrían seguido buscando desde su exilio inglés posibles soluciones para la tragedia que había destrozado su país y puesto fin a sus duros esfuerzos por reformarlo y modernizarlo. Por

¹⁰ *Ib.*, pp. 189-190.

¹¹ *Ib.*, pp. 191-192.

¹² En realidad, Jiménez Fraud había tenido una larga y fructífera relación con el duque de Alba desde el año 1923, cuando este llegó a ser presidente del Comité Hispano-Inglés de la Residencia de Estudiantes.

su parte, José Castillejo publicaría en 1937 *Wars of Ideas in Spain: Philosophy, Politics and Education*, libro muy sugerente que, dirigido a un público angloparlante, pretende narrar la historia de España (y hasta cierto punto explicar las causas de la guerra civil) a través de un sucinto análisis de las aportaciones españolas a la filosofía y a la pedagogía.

En contraste con las convicciones socialistas (si bien, moderadas) de Arturo Barea, las de José Castillejo, Alberto Jiménez Fraud y Salvador de Madariaga eran de corte liberal o más bien liberal-conservador

En los primeros capítulos del libro, Castillejo identifica los momentos cumbre en la ciencia, filosofía y pedagogía españolas desde tiempos de los romanos (Quintiliano) y de los pensadores musulmanes y judíos (Ibn Arabi, Aben Ezra, Averroes) hasta la escuela de Toledo, la corte de Alfonso X y los pensadores de los siglos XVI, XVII y XVIII (Victoria, Vives, Feijoo) (Castillejo, 2009, pp. 5-62). En esta celebración de la riqueza de ideas originadas en España, Castillejo también subraya los momentos históricos, tanto bajo musulmanes como cristianos, cuando predominaba una ortodoxia religiosa acompañada de una falta de libertad de expresión, e incluso llega a identificar una tendencia intolerante en la tradición española cuyo origen achaca, en un aparte algo ilógico, a los visigodos: «La venenosa semilla [de la intolerancia religiosa] no era española; fue importada y plantada por los conquistadores nórdicos»¹³. Como es de esperar, no es sino en el capítulo que trata sobre el siglo XIX cuando detalla los conflictos entre pensadores progresistas y reaccionarios, conflictos que el escritor transforma en símbolo y prueba de la existencia de dos Españas enfrentadas. Debido a la constante oscilación (y a menudo guerras) entre estos dos extremos ideológicos, llegó a ser imposible, afirma Castillejo, generar y asegurar la mezcla de continuidad y experimentación pedagógicas que tanto necesitaba España¹⁴, hasta la llegada del krausismo, de Francisco Giner de los Ríos y de la Institución

Libre de Enseñanza. En el capítulo 8 del libro, titulado «Un llamamiento a la libertad, a la paz y a la educación»¹⁵, Castillejo se expande con entrañable entusiasmo sobre la generosidad intelectual y espiritual de su maestro Giner, recalcando la importancia que tenía para su maestro el respeto por supuestos contrarios, tales como el alma y el cuerpo, la religión (no institucional) y la ciencia, y la tradición y el progreso. El educador Giner, explica Castillejo en una formulación algo sorprendente, «en sus sentimientos, era socialista, y en sus acciones, por su optimismo y su fe en la libertad, era liberal», y su empresa tuvo como principal meta la búsqueda de «una posición inmune ante las tentaciones de poder e igualmente severa con las violencias de la derecha como con las de la izquierda», lo cual ayuda a explicar la oposición, tanto por parte de la Iglesia como de los partidos de izquierda, que recibió a lo largo de su vida¹⁶.

Hasta aquí Castillejo nos ha regalado una visión ortodoxamente krausista e institucionista de la historia de la filosofía y de la pedagogía españolas, que rubrica con una breve descripción de la misión de la Junta para Ampliación de Estudios y de la Residencia de Estudiantes¹⁷. En los tres últimos capítulos del libro, el escritor se centra en la historia más reciente de España, desde la dictadura de Primo de Rivera hasta el estallido de la guerra civil, y es aquí donde Castillejo aclara su posición frente a la contienda del momento y sugiere también una posible solución. Castillejo critica duramente la dictadura primorriverista, subrayando su naturaleza «absolutista» y «totalitaria», además de su opresión de la libertad de expresión¹⁸, y, sin embargo, es igualmente crítico con la Segunda República, sobre todo la República reformista de 1931 a 1933, la cual, asegura, pronto se mostró incapaz de solucionar los múltiples problemas económicos, sociales y pedagógicos que afrontaba el país. Según Castillejo, la República de los primeros años se transformó en un régimen impaciente que intentaba introducir reformas sin el apoyo de la mayoría de los españoles, a la vez que demagógico, ya que no toleraba ningún tipo de disconformidad¹⁹. En el ámbito educativo, afirma Castillejo, la República tuvo algunos aciertos, tales como la construcción de nuevas escuelas y la labor cultural de las Misiones Pedagógicas, aunque también «abandonó el lento proceso de libre competencia entre el Estado y las escuelas privadas, abogado por Giner, y

¹³*Ib.*, p. 12.

¹⁴*Ib.*, p. 64.

¹⁵*Ib.*, pp. 69-78.

¹⁶*Ib.*, pp. 68, 71 y 77.

¹⁷*Ib.*, pp. 91-102.

¹⁸*Ib.*, pp. 107-108.

¹⁹*Ib.*, pp. 107-110.

procedió a la supresión de las escuelas que estaban en manos de las órdenes religiosas», ejerciendo, así pues, una política «iliberal» y «totalitaria» que tuvo como consecuencia la radicalización de las fuerzas opuestas a los valores republicanos²⁰.

La República, según Castillejo, fracasó en su intento de crear una nueva base social

Y así llegamos a la guerra civil, cuyo origen achaca Castillejo a la incapacidad de la República para crear un «terreno firme» donde pudieran encontrarse las tendencias opuestas y reunirse todos los españoles. En el siglo XIX, explica, las reformas liberales rompieron la unidad de España que, durante siglos, había descansado sobre una fe religiosa y moral dominante, «pero la libertad y las disputas no desembocaron en la anarquía porque en el fondo había un sistema común: el gran sistema de la legislación romana, como baluarte de los derechos individuales». La Segunda República trajo nuevos cambios, «pero no se señaló ningún otro terreno firme que tomase el lugar del derecho privado que estaba yéndose a pique. Jactarse de que todo en el país pertenecía a la comunidad y que estaba a su servicio no era una declaración alentadora para los propietarios, ni lo suficientemente prometedor ni rápida para las masas hambrientas»²¹. La República, según Castillejo, fracasó en su intento de crear una nueva base social, ya que «la estructura liberal y democrática cedió antes de que otra estuviese preparada para tomar su lugar»; y añade que, aunque el carácter español es poco proclive a un régimen rígido de signo comunista o fascista, la guerra y sus miserias «obstaculizarán la libertad seguramente por largo tiempo, a menos que una división del país haga posible una cierta agrupación de la población de acuerdo con la afinidad de ideas, y que abra el camino a una futura unidad basada en la libre determinación y en los intereses comunes»²².

Esta sorprendente conclusión, basada en la idea profundamente inquietante de imponer en España una imposible coincidencia geográfica e ideológica, revela la desesperación de un hombre que presencia desde lejos la autodestrucción de su propio país. No obstante, pese a su naturaleza altamente cuestionable, está claro que la idea en sí responde

al énfasis krausista e institucionista en la necesidad de buscar diálogo y armonía entre opuestos y contrarios. Por esta razón, no es de extrañar que, en las últimas páginas de su libro, Castillejo vuelva al tema de la educación y a la idea de que esta podría servir para crear «el terreno básico común de una vida espiritual»²³. Como bien sabe Castillejo, el problema mayor es que la reforma de una sociedad por medio de la educación necesita paz, estabilidad y tiempo, factores claramente carentes en la España del momento. «Los ideales liberales de Giner han sido desterrados –concluye con profundo pesimismo– y no habrá lugar para ellos mientras resuene el eco de la revolución o de la política totalitaria»²⁴.

Mientras José Castillejo se centró en *Wars of Ideas* en el papel de la filosofía, la educación y la pedagogía en la historia de España, su correligionario institucionista Alberto Jiménez Fraud dedicó sus esfuerzos durante los doce primeros años de su exilio inglés a la composición de los tres volúmenes que componen su *Historia de la universidad española*, publicados en México (bajo el nombre de «Alberto Jiménez» para ocultar la identidad de su autor) entre 1944 y 1948. Al igual que Castillejo, Jiménez Fraud organiza su temática de forma cronológica, cubriendo el período que media entre la fundación de las universidades de Palencia, Salamanca y Valladolid en el siglo XIII y su época como director de la Residencia de Estudiantes (1910-1936). Jiménez Fraud resalta los momentos más brillantes de esta historia, tales como la influencia de los pensadores musulmanes de Al-Ándalus en la ciencia europea medieval y en la creación de las primeras universidades europeas, el esplendor de la corte de Alfonso X y los logros de la Universidad de Alcalá y de la Escuela de Salamanca en la primera mitad del siglo XVI. Jiménez Fraud trata también los acontecimientos históricos caracterizados por el oscurantismo y la falta de libertad de expresión, además de la decadencia de la universidad española en los siglos XVIII y XIX. El relato que ofrece el autor del siglo XIX es muy parecido al de Castillejo, en su énfasis sobre el creciente conflicto entre una España liberal y otra tradicionalista y sobre la represión ejercida por la monarquía restaurada de 1876 en el área de la educación universitaria. Jiménez Fraud nos presenta a unos krausistas creadores de un nuevo sistema educativo que se mantendría independiente tanto del Estado como de la Iglesia y que intentaría superar los supuestos conflictos entre la razón y la fe, así como entre el progreso y la tradición (Jiménez, 1971, pp. 312-374). También ofrece un conmovedor retrato personal de Giner

²⁰ *Ib.*, pp. 111-116.

²¹ *Ib.*, pp. 121-122.

²² *Ib.*, p. 122.

²³ *Ib.*, p. 123.

²⁴ *Ib.*, p. 126.

de los Ríos, maestro de maestros, motivado por su amor a España y por una «prodigalidad amorosa» y un «buen querer constante»²⁵, además de mostrarnos también un apasionado elogio de la Junta para Ampliación de Estudios y de su secretario, José Castillejo, quien murió mientras Jiménez Fraud estaba preparando este tercer volumen del libro²⁶.

Los últimos capítulos del libro ofrecen una detallada descripción de la fundación, filosofía y logros de la Residencia de Estudiantes²⁷. Jiménez Fraud cita un folleto de 1914 donde explicaba que «la Residencia quiere ser el hogar espiritual donde se fragüe y depure, en corazones jóvenes, el sentimiento profundo de amor a la España que se está haciendo, a la que dentro de poco tendremos que hacer con nuestras manos»²⁸. La función de la Residencia, añade, consistió en ofrecer una educación técnica o especializada, esto es, en formar técnicos de toda clase de disciplinas²⁹, y en esta misión pudo contar con la colaboración de los mayores expertos universitarios españoles, además de destacadas figuras de la cultura nacional e internacional, como Unamuno, Federico de Onís, Juan Ramón Jiménez u Ortega, Marie Curie, Einstein, Le Corbusier, Wells o Valéry. «De las muchas cosas que deshizo la segunda gran guerra —escribe—, nada fue más dañino y peligroso que esta destrucción radical de la extensa comunidad espiritual que iba formándose por encima de los prejuicios, limitaciones e intereses nacionales, y que trataba de construir una sociedad de los espíritus capaz de elaborar una cultura total basada en intereses comunes humanos»³⁰. Tales palabras sirven para revelar que la cosmovisión de Alberto Jiménez Fraud se basa en una concepción esencialmente educativa y cultural de la vida colectiva. En su visión personal, tanto España como Europa y la humanidad entera cobran sentido bajo la perspectiva de una «sociedad de los espíritus»³¹, esto es, como una proyección de la propia Residencia de Estudiantes, institución que había conseguido crear una comunidad de pensadores, científicos y artistas inspirados en el puro saber y en el ideal de la armonía entre opuestos.

En su encuentro en Oxford hacia el año 1947 con un antiguo estudiante de la Residencia, Jiménez Fraud aplica esta cosmovisión al estado de su país, lamentando «la falta de una visión superior que hiciera de nuevo posible la vida de conviven-

cia, visión que a mi entender debía ser expresada por quienes tuviesen capacidad para elaborarla en forma de ideas y sugerirlas como normas de gobierno»³². Jiménez Fraud está de acuerdo con el antiguo residente cuando este dice que el propósito de la Residencia fue formar una clase directora, aunque disiente con su afirmación de que «fracasó en su intento»³³. Lo que preocupa a Jiménez Fraud es el significado del concepto de «clase directora» y su convicción de que la causa del estado caótico actual (tanto en España como en el resto de Europa) no se encuentra en una falta de conocimientos, ya que «la ciencia ha puesto en nuestras manos poderes y medios regios, dignos de ser manejados por manos de dioses; y la tragedia está en que entregamos estos inmensos poderes a manos pueriles, temblorosas de imbecilidad moral», si no en una carencia de sabiduría, de sentido moral, y de discreción y bondad humanas³⁴. Para él, la educación que deben recibir las nuevas clases directoras es una educación general y profundamente liberal que abarque tanto la ciencia como el arte y, fundamentalmente, la moral, y que sirva para poner a estas clases directoras en relación directa con la «masa común», esto es, con la sociedad a la cual tiene el deber de servir³⁵.

A pesar del aparente pesimismo que siente Jiménez Fraud acerca de la posibilidad de un pronto cambio en España, el escritor y pedagogo se reafirma en su convicción de que la sociedad de los espíritus con que sueña «se va reconstruyendo» entre los escombros de la recién terminada Segunda Guerra Mundial³⁶. Aunque la Residencia de Estudiantes haya dejado de existir, ha quedado en pie «lo más esencial, lo único importante: el espíritu de colaboración, tolerancia e inteligente discernimiento y culta información sembrado en las varias generaciones residenciales»³⁷. Y no hay duda de que el propio Jiménez Fraud desempeñaría un importante papel en el mantenimiento de esta sociedad de los espíritus, especialmente a través de su *Epistolario*, el cual representa posiblemente la obra más significativa entre todas las obras producidas por los exiliados del Reino Unido. Las páginas de este *Epistolario* revelan la labor que realizó Jiménez Fraud a lo largo de su exilio por mantener vivos los lazos entre los antiguos colegas y estudiantes de la Residencia más allá de las convicciones políticas de cada uno (véase, por ejemplo, la correspondencia con Manuel García

²⁵ *Ib.*, pp. 375-404 (p. 380).

²⁶ *Ib.*, pp. 396-402.

²⁷ *Ib.*, pp. 427-499.

²⁸ *Ib.*, p. 437.

²⁹ *Ib.*, pp. 442-443.

³⁰ *Ib.*, pp. 462-463.

³¹ *Ib.*, p. 463.

³² *Ib.*, p. 479.

³³ *Ib.*, p. 479.

³⁴ *Ib.*, p. 480.

³⁵ *Ib.*, pp. 480-486.

³⁶ *Ib.*, p. 463.

³⁷ *Ib.*, p. 478.

Morente, entusiasta simpatizante del levantamiento militar, y la relación de este durante los primeros años de la guerra civil con Juan Negrín, a la sazón ministro de Hacienda en el Gobierno de Largo Caballero: en Jiménez Fraud, 2017, II, pp. 72-134 *passim*). El *Epistolario* documenta también la primera y única incursión de Jiménez Fraud en el mundo de la política, al participar este, entre mediados de 1945 y finales de 1947, en el intento por parte de José Giral y Rodolfo Llopi, sucesivos presidentes del Gobierno republicano en el exilio; de Julio López Oliván, representante del pretendiente don Juan; y de políticos e intelectuales como Indalecio Prieto, José María Gil Robles y Madariaga de formar un movimiento de conciliación que, con el apoyo del Reino Unido, Francia y Estados Unidos, pudiera reemplazar al régimen de Franco por una monarquía constitucional³⁸. Durante esta campaña y en una reunión que tuvo lugar en la casa de Madariaga en Oxford el 14 de junio de 1947, Jiménez Fraud manifestó a López Oliván que «todavía existía una clase directora dispersa que unida con la más joven inédita podrían devolver a España el decoro que todos habíamos conocido y en el que nos habíamos criado» y que era necesario «establecer inmediatamente un “contacto humano” entre los mejores para derribar la grotesca parodia de Estado que nos deshonra y empezar la labor reconstructiva» (p. 728). A pesar del fracaso de este intento de formar un frente unido entre republicanos y monárquicos antifranquistas y de la creciente improbabilidad de un pronto cambio de régimen en España, Jiménez Fraud, como aseveró a Fernando de los Ríos en una carta del 12 de diciembre de 1947, nunca perdería su convicción de que «el problema de España no puede solucionarse sin la formación previa de una minoría directora familiarizada con los problemas mundiales modernos, antidoctrinaria y con sentido solidario y de responsabilidad»³⁹; y a lo largo de los diecisiete años que le quedaban de vida, no cesaría en su esfuerzo por establecer ese «contacto humano» tanto con antiguos residentes como con los jóvenes promesas de la cultura española asentados en España, como Julio Caro Baroja o José Ángel Valente.

Salvador de Madariaga comparte con Arturo Barea, José Castillejo y Alberto Jiménez Fraud su rechazo a los extremos ideológicos que habían

dominado la reciente historia de España. En el último capítulo de la tercera edición de su libro *España. Ensayo de historia contemporánea*, publicada en Buenos Aires en 1942, Madariaga ofrece una crítica tanto de la actitud del Ejército y de la Iglesia como de los partidos de izquierda, subrayando ante todo la impaciencia de todas estas instituciones y partidos por imponer su punto de vista y la imperativa de que el país aprenda a desarrollar «la cooperación, la continuidad, la técnica, el método, el sentido del crecimiento, de la necesidad del tiempo, para que maduren las cosas de la vida colectiva» (De Madariaga, 1942, p. 759). Según Madariaga, hay que evitar sobre todo que España regrese «a la extrema izquierda de su viaje a la extrema derecha» para así impedir la continua oscilación del péndulo ideológico⁴⁰. A diferencia de sus tres compatriotas, que buscan soluciones para la situación de España en un socialismo moderado y reformado (Barea) o en una gradual reforma educacional y pedagógica fundada en las ideas de Giner de los Ríos, la Junta para Ampliación de Estudios y la Residencia de Estudiantes (Castillejo y Jiménez Fraud), Salvador de Madariaga, como ya había hecho desde el principio de su carrera, sigue insistiendo en ver España desde una perspectiva europea⁴¹. No es ni mucho menos que ignore las especificidades españolas, sino que cree que estas solamente tienen importancia y validez consideradas desde un contexto mucho más amplio que él denomina «el organismo vivo de Europa»⁴².

Desde sus primeras obras, Madariaga había indagado en la personalidad de España contrastándola con la de otras naciones europeas, principalmente Inglaterra y Francia. En *Englishmen, Frenchmen, Spaniards* (1928), por ejemplo, Madariaga, heredero de Taine, así como de Unamuno, Maeztu, Azorín y otros escritores españoles finiseculares, investiga la influencia de lo que él denomina raza, clima y condiciones económicas sobre la psicología de cada nación. «A nation is a fact of psychology» («Una nación es un hecho psicológico», en Madariaga, 1949, XI), afirma el intelectual antes de llevar a cabo un estudio del carácter o tipo inglés, francés y español basado en el supuesto *a priori* de que la tendencia predominante en cada uno es, respectivamente, la acción, el pensamiento y la pasión. Tales generalizaciones tan típicas del siglo XIX y de las primeras décadas del siglo XX concernientes al supuesto carácter nacional de los países vuelven a aparecer en el libro titulado *Bosquejo de Europa*, que Madariaga publicaría en México en 1951. En

³⁸Véase *ib.*, II, pp. 551-792. En esta empresa también colaboró Rafael Martínez Nadal, quien, en septiembre de 1946, como periodista de *The Observer*, llevó a cabo una importante entrevista con don Juan en Lisboa (entrevista que finalmente se publicaría en abril de 1947). Además, en julio de 1947, a petición de Luis Araquistáin, organizó en su casa de Londres una primera reunión entre el socialista moderado Indalecio Prieto y el conservador monárquico José María Gil Robles (véase Martínez Nadal, 1996).

³⁹*Ib.*, p. 778.

⁴⁰*Ib.*, p. 760.

⁴¹*Ib.*, pp. 765-770.

⁴²*Ib.*, p. 765.

esta obra, Madariaga analiza la aportación de los cinco países que él considera clave en la construcción de Europa: Francia, Italia, Inglaterra, España y Alemania, afirmando que, mientras los dos primeros han proporcionado las reglas y el andamiaje del escenario europeo, Inglaterra, España y Alemania, por su parte, habrían creado los personajes que actúan sobre ese escenario: en el caso de Inglaterra, Hamlet, el hombre de la acción y la duda; en el de España, don Quijote, el hombre de la pasión, y don Juan, el representante de la libertad individual absoluta; y en el de Alemania, Fausto, el hombre del intelecto, así como de las reglas y las leyes (Madariaga, 2010, pp. 77-196).

A pesar de la lectura matizada que *Bosquejo de Europa* ofrece sobre estos arquetipos literarios y de lo que supuestamente representan y revelan acerca de sus países de origen, tal formulación y su uso de estereotipos y clichés más propios del siglo XIX que del XX parecen fuera de lugar en un libro escrito en la estela de la conflagración mundial. Aun así, como indica el título del libro, el interés de Madariaga radica en la idea de Europa y en el papel que debería desempeñar cada nación en la construcción de una nueva Europa tras los desastres de la Segunda Guerra Mundial. Aunque Madariaga no incluye a todas las naciones europeas en esta empresa, ya que, como afirma en el primer párrafo del prólogo, «amenazada desde fuera y desde dentro, por el Gengis Kan mecanizado de Moscú y por sus propias tendencias suicidas, Europa está hoy en peligro mortal»⁴³. Esta declaración extrema y xenófoba sirve para situar el libro en su contexto preciso: el del miedo de la Europa occidental (miedo compartido por los Estados Unidos del macartismo) frente a la amenaza del comunismo soviético. Dentro de este contexto, Madariaga hace una loa a la Europa occidental liberal y democrática, de raíces cristianas, que sabrá resistir el empuje de las ideas comunistas desde dentro y fuera de su territorio. Esta Europa es múltiple, como revelan las tensiones existentes entre las específicas cualidades de cada una de sus naciones constituyentes⁴⁴, pero «la vida y por lo tanto la lucha seguirán, si bien en campos que la razón cerca y deslinda; de modo que estas tensiones, un tiempo causas de guerra, se integren en la vida general de Europa, de que serán estímulo y aliño»⁴⁵.

Bosquejo de Europa es un libro excesivamente eurocéntrico que, a veces, sugiere la superioridad de Europa no solamente sobre la Rusia soviética, sino también sobre el resto del mundo (aparte de

las excolonias inglesas y españolas). Además, al ensalzar la importancia del humanismo socrático y del cristianismo en la creación de la cultura europea⁴⁶, minimiza consecuentemente la importancia de otras culturas, tendencias y religiones. Sin embargo, también es este un libro que, a pesar de sus miedos y prejuicios tan tristemente típicos de la época, aboga por una Europa que sea capaz de encontrar un dinamismo a través del cultivo, en lugar de la supresión, de sus diferencias internas. En este sentido, *Bosquejo de Europa* es la creación de un hombre que, desde sus inicios en la Sociedad de las Naciones a principios de los años veinte, ha luchado por el diálogo pacífico entre naciones y quien, tan pronto como en 1942, ha pregonado la necesidad de una futura Constitución de Europa⁴⁷. Desde este europeísmo, Madariaga encontraría una esfera de acción que, tras las decepciones políticas causadas por el fracaso de las discusiones entre republicanos y monárquicos a finales de los años cuarenta, fuese capaz de situarle por encima de los problemas específicos tanto de su país natal como de su país anfitrión, y de generar, pocos años después, resultados más inmediatos y concretos, y quizá, por ende, un mayor consuelo y esperanza que el socialismo de Barea o la política educativa de Jiménez Fraud.

Fuentes y bibliografía

- Alted, A. (2005): *La voz de los vencidos*. Madrid: Aguilar.
- Barea, A. (1944): *Lorca: The Poet and his People*. Londres: Faber and Faber.
- Barea, A. (1984): *The Forging of a Rebel: The Clash*. Londres: Flamingo (primera edición en inglés en 1946, Londres: Faber and Faber).
- Barea, A. (1951): *The Broken Root*. San Diego: Harcourt Brace (publicada en castellano con el título *La raíz rota* en 2019, Barcelona: Debolsillo).
- Barea, A. (1952): *Unamuno*. Cambridge: Bowes & Bowes.
- Barea, A., y Barea, I. (2021): *Struggle for the Spanish Soul & Spain in the Post-War World*. Londres: The Clapton Press (primera edición de *Struggle for the Spanish Soul* en inglés en 1941, Londres: Secker & Warburg; primera edición de *Spain in the Post-War World* en inglés en 1945, Londres: Fabian Publications).
- Benjamín, N. (2007): *Recuerdos: The Basque Children Refugees in Great Britain*. Norwich: Mousehold Press.
- Blanc, F. (1977): *Espejo de sombras*. Barcelona: Editorial Argos Vergara.
- Buchanan, T. (1991): *The Spanish Civil War and the British Labour Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castillejo, J. (2009): *Guerra de ideas en España. Filosofía, política y educación*. Madrid: Siglo XXI de España

⁴³*Ib.*, p. 45.

⁴⁴*Ib.*, pp. 115-196.

⁴⁵*Ib.*, p. 50.

⁴⁶Véase, por ejemplo, *ib.*, p. 67.

⁴⁷*Ib.*, p. 21.

- Editores (primera edición en inglés en 1937, Londres: John Murray).
- De Azcárate, P. (2012): *Mi embajada en Londres durante la guerra civil española*. Barcelona: Ariel (primera edición en 1976).
- De Madariaga, S. (1942): *España. Ensayo de historia contemporánea*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- De Madariaga, S. (1949): *Englishmen, Frenchmen, Spaniards. An Essay in Comparative Psychology*. Oxford: Oxford University Press (primera edición en 1928).
- De Madariaga, S. (2010): *Bosquejo de Europa*. Madrid: Instituto Universitario de Estudios Europeos y Ediciones Encuentro (primera edición en 1951, México: Editorial Hermes).
- Dennis, N. (1975): «Asilo en Cambridge para Antonio Machado (Un ofrecimiento del profesor J. B. Trend)», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núms. 304-307, t. 1 (octubre-diciembre de 1975-enero de 1976), pp. 445-449.
- Díaz Pérez, E. (2019): *Rutas de exilio español en Londres*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Eaude, M. (2011): *Triumph at Midnight. A Critical Biography of Arturo Barea. Explaining the Roots of the Spanish Civil War*. Brighton: Sussex Academic Press.
- Jiménez [Fraud], A. (1971): *Historia de la universidad española*. Madrid: Alianza. (Esta edición contiene tres volúmenes, «La ciudad del estudio», «Selección y reforma», «Ocaso y restauración», publicados originalmente por Ediciones Colegio de México, en México, en 1944, 1944 y 1948).
- Jiménez Fraud, A. (2017): *Epistolario*, tres tomos (I: 1905-1936, II: 1936-1952, III: 1952-1964). Madrid: Fundación Unicaja y Publicaciones de la Residencia de Estudiantes.
- Legarreta, D. (1985): *Guernica Generation: Basque Refugee Children of the Spanish Civil War*. Reno (Nevada): University of Nevada Press.
- Llorens, V. (2006): *Estudios y ensayos sobre el exilio republicano de 1939*. Sevilla: Renacimiento, Biblioteca del Exilio.
- Martínez Nadal, R. (1989): *Antonio Torres y la política española del Foreign Office 1940-1944*. Madrid: Editorial Casariego.
- Martínez Nadal, R. (1996): *Antonio Torres de la BBC a «The Observer». Republicanos y monárquicos en el exilio 1944-1956*. Madrid: Editorial Casariego.
- Monferrer Catalán, L. (2007): *Odisea en Albión. Los republicanos españoles exiliados en Gran Bretaña (1936-1977)*. Madrid: Ediciones de la Torre.
- Mora, J. L., y Roberts, S. (2020): «Una ínsula para isleños, tierra adentro», en *Ínsula*, 886 (octubre), pp. 3-7.
- Moradiellos, E. (1996): *La perfidia de Albión. El Gobierno británico y la guerra civil española*. Tres Cantos (Madrid): Siglo XXI de Editores Españoles.
- Nieto McAvoy, E. (2011): «A Spaniard Discovers England. Arturo Barea and the BBC Latin American Service», en *Wasafiri*, vol. 26, núm. 4 (diciembre), pp. 8-10.
- Orwell, G. (1984): *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, vol. 2. Harmondsworth: Penguin Books.
- Powell, Y. (2022): *The Basque Children in Britain: Committees, Colonies and Concerts*. Londres: Iolanthe Press.
- Saiz, E. (2022): «El destino final de Antonio Machado era un exilio en Cambridge», en *El País*, 24 de febrero. Madrid.
- Sharman, N. (2021): *Britain's Informal Empire in Spain, 1830-1950. Free Trade, Protectionism and Military Power*. Cham (Suiza): Palgrave Macmillan.

«RECUÉRDALO TÚ Y RECUÉRDALO A OTROS». LUIS CERNUDA, EL EXILIO Y LA MEMORIA *

“Remember it and Remind Others about it”. Luis Cernuda, Exile and Memory

Manuel Ángel Vázquez Medel
Universidad de Sevilla (España)

Desde su salida de España en febrero de 1938, en plena guerra civil, para dar unas conferencias en Londres, hasta su muerte en México el 5 de noviembre de 1963, Luis Cernuda vivirá veinticinco años de exilio en los que se mantendrá firme y leal a los ideales de la República y contra la dictadura en su país. A lo largo de este tiempo, con diferentes tonos y modulaciones, desarrollará su obra poética, en la que la experiencia del exilio será fundamental al tiempo que, en sus cartas, en su escritura crítica y ensayística, ofrece su personal visión de España, Europa y el mundo en las décadas centrales del siglo XX. Nos aproximaremos a estas claves interpretativas poniendo en contacto la poesía meditativa de Cernuda con otros textos más explícitos, desde su convencimiento de que la causa por la que él había luchado seguía vigente a pesar de la derrota y que ello debía ser recordado como ejemplo para el futuro.

Palabras clave

Cernuda, República, guerra civil, exilio, Zambrano, Ayala, Alberti, Inglaterra, Escocia, Estados Unidos, México

From his departure from Spain in February 1938, in the middle of the civil war, to give lectures in London, until his death in Mexico on November 5, 1963, Luis Cernuda will live twenty-five years of exile in which he will remain firm and loyal to the ideals of the Republic and against the dictatorship in his country. Throughout this time, with different tones and modulations, he will develop his poetic work in which the experience of exile will be fundamental while, in his letters, in his critical and essay writing, he offers his personal vision of Spain, Europe and the World in the central decades of the 20th century. We will approach these interpretative keys, putting Cernuda's meditative poetry in contact with other more explicit texts, from his conviction that the cause for which he had fought was still valid despite the defeat, and that this should be remembered as an example for the future.

Keywords

Cernuda, Republic, civil war, exile, Zambrano, Ayala, Alberti, England, Scotland, USA, Mexico

* Quiero dedicar esta intervención a Julio Neira, al que me unió una entrañable amistad, fallecido el 7 de mayo de 2022 en la ciudad de Málaga, desde la que tanto bien hizo al frente del Centro del 27, vinculado al contenido de nuestro encuentro, o desde la dirección del Centro Andaluz de las Letras. También deseo tener presentes a los millones de exiliados y migrantes que, ante nuestros ojos, huyen del terror en muchos lugares del planeta.

Yo solo he tratado, como todo hombre, de hallar la verdad, la mía, que no será mejor ni peor que la de otros, sino solo diferente.

Luis Cernuda

Introducción: oportunidad y necesidad del rescate del pensamiento de Cernuda sobre el exilio

Deseo expresar, ante todo, mi profundo agradecimiento por poder participar en un encuentro de referencia (ahora convertido en publicación) sobre pensamiento, literatura y exilio desde una perspectiva crítica del siglo XXI, por el que felicito a sus organizadores, el Aula María Zambrano de Estudios Transatlánticos (AMZET) y el Centro de Estudios Iberoamericanos y Transatlánticos FGUMA-UMA (CEIT), especialmente a los profesores García Galindo y Mora. Pese a lo que algunos puedan sostener, estas investigaciones no son solo necesarias para el mejor conocimiento del pasado, sino también para una mejor comprensión del momento presente. Y, sin duda, será muy enriquecedora la colaboración entre historiadores del pensamiento, de la literatura y la cultura en torno a grandes personalidades que destacaron en el mundo del derecho, de la arquitectura, de la ciencia, junto a otras más directamente vinculadas a las artes y las humanidades. La colaboración interdisciplinar y la unidad del conocimiento son imprescindibles para avanzar en el horizonte de una ciencia transmoderna basada en la *consilience*.

Como muy acertadamente afirma Juan Goytisolo en el «Prólogo» al libro *Cernuda y Sevilla*, «Si la obra y figura de Cernuda mantienen intacta al cabo de los años su índole rigurosamente ejemplar, ello se debe sin duda al hecho de que simbolizan y encarnan como ninguna otra las relaciones conflictivas del escritor y artista español con su patria a lo largo de la historia y el destino de millares de compatriotas que, por idénticas razones de persecución, censura e intolerancia, se vieron obligados a dejar para siempre su suelo natal» (De la Rosa, 1981, p. 7). Vamos a aproximarnos, pues, a esta visión ejemplar sobre el exilio y sobre España durante las últimas décadas de la vida de Luis Cernuda. Para ello vamos a comenzar, directamente, por su palabra poética: esa poesía reflexiva, meditativa, enraizada en su vida y en su experiencia, que hace tan singular la obra de nuestro poeta.

Recuérdalo tú y recuérdalo a otros

1936

Recuérdalo tú y recuérdalo a otros,
cuando asqueados de la bajeza humana,
cuando iracundos de la dureza humana:
este hombre solo, este acto solo, esta fe sola.
Recuérdalo tú y recuérdalo a otros.

En 1961 y en ciudad extraña,
más de un cuarto de siglo
después. Trivial la circunstancia,
forzado tú a pública lectura,
por ella con aquel hombre conversaste:
un antiguo soldado
en la Brigada Lincoln.

Veinticinco años hace, este hombre,
sin conocer tu tierra, para él lejana
y extraña toda, escogió ir a ella
y en ella, si la ocasión llegaba, decidió apostar su
vida,

juzgando que la causa allá puesta al tablero
entonces, digna era
de luchar por la fe que su vida llenaba.

Que aquella causa aparezca perdida,
nada importa;
que tantos otros, pretendiendo fe en ella
solo atendieran a ellos mismos,
importa menos.
Lo que importa y nos basta es la fe de uno.

Por eso otra vez hoy la causa te aparece
como en aquellos días:
noble y tan digna de luchar por ella.
Y su fe, la fe aquella, él la ha mantenido
a través de los años, la derrota,
cuando todo parece traicionarla.
Mas esa fe, te dices, es lo que solo importa.

Gracias, compañero, gracias
por el ejemplo. Gracias porque me dices
que el hombre es noble.
Nada importa que tan pocos lo sean:
uno, uno tan solo basta
como testigo irrefutable
de toda la nobleza humana¹.

Un poema no debe leerse como si fuera un ensayo (aunque tengamos ensayos profundamente poéticos, como los de María Zambrano, y poemas con una fuerte carga de pensamiento), o como un texto no poético en prosa (sabemos que hay poemas en prosa y Cernuda marca con *Ocnos* y con *Variaciones sobre tema mexicano*, ambos tributarios de la experiencia del exilio, una cumbre insuperable en el género). Como discurso intensivo (por muy extenso que sea) y a veces más elusivo que alusivo, gracias a sus potenciales metafóricos y simbólicos, el poema requiere esa lectura atenta (*close reading*) que permite acceder a su interior, penetrar en su complejo orden del discurso y captar su profunda *resonancia*

¹ Luis Cernuda (1993): *La realidad y el deseo (1924-1962)*, XI. *Desolación de la Quimera. Poesía completa*, vol. I. Madrid: Siruela, pp. 544-545. En adelante citamos OC seguido del volumen y página.

(Rosa, 2019) que nos llega, nos hace pensar y sentir. Ello es especialmente importante en una creación poética como la de Cernuda, en la que el horizonte es ese *poema único* que nunca acaba de encarnarse en palabras, al que se apunta, pero nunca se explicita del todo. En su obra, como en la de los grandes poetas, se produce ese reto de intentar decir con palabras lo que no se puede decir con palabras.

Bástenos ahora subrayar el trasfondo autobiográfico de este poema, como de toda la poesía cernudiana: el encuentro de Luis Cernuda en 1961 (exactamente el 6 de diciembre), «en ciudad extraña» (en una lectura en San Francisco State College), con un antiguo soldado de la Brigada Lincoln, que hacía veinticinco años apostó su vida en España por la *causa* (noble y digna de luchar por ella), le proporciona la posibilidad de convertirlo en ejemplo de una *fe* que ha sobrevivido la derrota y que justifica la *nobleza humana*. Por ello le agradece el ejemplo con la hermosa epanadiplosis «Gracias, compañero, gracias» y se vuelve hacia nosotros, con palabras que resonarán por los siglos mientras haya alguien capaz de sentirse interpelado por ellas: «Recuérdalo tú y recuérdalo a otros».

Creo que este mandato imperativo, este imperativo ético, es el que mejor compendia y quintaesencia lo que proponemos a través de nuestra reflexión: mantener viva la memoria de una causa, de una fe, de un ejemplo. Y sí: una vez más, asqueados de la bajeza humana; una vez más, iracundos de la dureza humana. Cuando la creación poética no solo se refiere a una coyuntura histórica, sino que, desde ella, se apela a los elementos esenciales de la naturaleza humana (las «estructuras antropológicas del imaginario»), es posible superar los tiempos y seguir interpelándonos pasados décadas o siglos.

Así lo hace Cernuda partiendo de un hecho real: el encuentro, pasados tantos años, con alguien que puso su vida en juego para apoyar una causa que le parecía justa y necesaria y a la que se mantiene fiel (como el propio poeta) a pesar de la derrota. Por tratarse de uno de los poemas del período final de Luis Cernuda (apenas dos años antes de su muerte), creemos que es un importante testimonio para analizar con más detalle todo este largo proceso que inicia en el exilio de Glasgow recordando el paraíso perdido de la infancia en Sevilla, expresado magistralmente en los poemas en prosa de *Ocnos*, y terminará en México tras encontrar la alegría y el amor posibles en su especial situación, como apreciamos en *Variaciones sobre tema mexicano*. Pero no por ello deja de sentir en estos poemas últimos esa *Desolación de la Quimera* a la que responde el título de su última obra. Ni puede olvidar, como expresará en el poema siguiente, «A sus paisanos», todo el dolor de saberse lejos y no solo desterrado,

sino carente del entorno vital necesario para la ternura que expresó en otro tiempo:

De ahí la paradoja: soy, sin tierra y sin gente,
escritor bien extraño; sujeto quedo aún más que
otros
al viento del olvido que, cuando sopla, mata.
OC, vol. I, p. 547

Por ello esta aportación pretende ser también un acto de justicia, que mantiene a Luis Cernuda vivo, presente, lejos del olvido, este año en que conmemoramos seis décadas desde su muerte en el exilio de México.

La dimensión hermenéutica de nuestras aproximaciones

Dejemos por un momento el poema, al que volveremos potenciándolo con otros no menos conocidos y significativos, porque he de ofrecer una reflexión preliminar que creo imprescindible. A diferencia del ideal cientificista y aséptico que intentó implantarse en las ciencias sociales y las humanidades de buena parte del pasado siglo, en la actualidad reconocemos con más humildad (y, por cierto, con más rigor científico) que *es imposible la observación sin la implicación del observador en lo observado*. La dimensión interpretativa, *hermenéutica*, está presente en cada proceso de captación de la realidad por un ser humano, que es inevitablemente subjetivo, ya que es un sujeto de conocimiento el que realiza dicha operación. Todo es, pues, interpretación, como ya dijera con acierto Nietzsche. Como más tarde dejara claro Martin Heidegger en *Sein und Zeit* (1927), interpretar forma parte de nuestra estructura existencial de la realidad. Gadamer y Ricoeur han desarrollado aspectos esenciales de esta dimensión hermenéutica de la existencia, en la que cada uno de nosotros nos apropiamos e interiorizamos lo que nos viene de fuera desde nuestro propio horizonte comprensivo e interpretativo, desde nuestro emplazamiento en el mundo.

Ello, por cierto, no significa, como ahora pretenden algunos, que todas las interpretaciones sean iguales, que no haya interpretaciones falsas o distorsionadas, frente a interpretaciones más «correctas» y respetuosas con los hechos interpretados y la compleja red de relaciones en que se insertan. Frente al dogmatismo absoluto, que pretende imponer una *doxa*, una opinión o creencia como única válida, pero también frente al relativismo absoluto, que confunde la subjetividad con el subjetivismo y pretende que cualquier interpretación puede ser equiparada a otra, defendemos, como afirma el título de Umberto Eco (1992), *Los límites de la interpretación*: que hay interpretaciones más respetuosas

con los hechos y otras deformantes o simplemente falsificadoras. Y que los únicos criterios de discernimiento son la observación documentada y rigurosa, una y otra vez, del objeto de nuestra interpretación y el contraste, a través del diálogo, del debate riguroso entre las diversas interpretaciones para acercarnos a las más plausibles. Aquellas que en cada momento la comunidad científica juzga dignas de mantenerse en pie (o, lo que es lo mismo, sostenidas por una *episteme*).

Tales son las coordenadas de esta ciencia *transmoderna* en constitución que estamos gestando entre todos, superando las rigideces, potenciando la consiliencia, la transdisciplinarietà, y retomando el ideal del espíritu dialéctico, ternario, que una modernidad fracasada convirtió en «dualéctico», binario, contrapositivo, confrontador, de tesis y antítesis sin posibilidad de síntesis.

Vayamos, pues, a las dimensiones esenciales y la interpretación de su vivencia del exilio por parte de Luis Cernuda. Ya sabemos que su propia captación de los hechos y su reflejo en su escritura forman parte de procesos interpretativos, del mismo modo que nuestra voluntad de acercarnos a ese testimonio activa también una determinada interpretación que deseamos sea sólida y respetuosa con los textos.

En un tiempo de «conflictos de las interpretaciones», como dijera Gianni Vattimo, de revisionismo involucionista de la memoria histórica, es más necesario que nunca contribuir con datos, hechos y ecuanimidad a establecer no solo qué ocurrió en la guerra civil española y en el exilio posterior de tantos miles y miles de españoles, sino también cómo lo vivieron, cómo lo sintieron e interpretaron.

El exilio: realidades y vivencias altamente sensibles

Si ello es necesario ante cualquier objeto de estudio, no se podrá negar que lo es muy especialmente en la investigación sobre el exilio (y más específicamente sobre el exilio provocado por el golpe militar de 1936, la guerra civil y los crímenes posteriores en España a partir de 1939). Hay, en efecto, un antes y un después de esos años terribles que han terminado convirtiendo la palabra «España» en un *ideologema*, en el sentido de la sociocrítica de Edmond Cross. No hay punto cero ni asepsia posible para la consideración de España, pues su aprehensión se nos ofrece a todos desde un orden implicado. Ese «orden del discurso» de que hablaba Foucault es desde el que discurrimos, fluimos e influimos.

Las palabras no son neutras, no son asépticas. Cada una de ellas revela un «emplazamiento» determinado, una perspectiva desde la que surge una visión concreta y también una valoración de los hechos.

Decía el escritor mexicano Carlos Fuentes en *El naranjo* que «nuestras lenguas están surcadas por la memoria y el deseo. Las palabras viven en las dos orillas. Y no cicatrizan». Si él lo decía a propósito de nuestra lengua compartida a uno y otro lado del Atlántico (una realidad esencial para muchos de nuestros exiliados, que a falta de una patria buscaron en la «matria» de la lengua un lugar posible), tal vez podrían también aplicarse a las palabras con que nos referimos a todo lo acontecido en España a partir de 1936 (y 1939), que dividió a nuestro país en uno y otro lado. Y a la vista está que, casi a un siglo de distancia, la herida no cicatriza. Por ello es necesario sajarla y limpiarla de una vez por todas. Para que no se corrompa y termine provocando una especie de muerte espiritual. Porque, como advertía Umberto Eco, hay formas de un fascismo visceral (*Ur-Fascism* lo llama) que termina repitiéndose cíclicamente.

Desde luego, no podrá cicatrizar mientras España siga siendo uno de los países del mundo con más muertos en las cunetas, independientemente del lugar que ocupe en el *ranking*, objeto también, cómo no, de recuentos y confrontaciones estériles. Y, sobre todo, mientras no tengamos un corpus crítico completo, exhaustivo, ecuaníme, para conocer hasta donde ello sea posible la realidad caleidoscópica del exilio. Muy especialmente de ese exilio en el que fueron protagonistas tantas y tantas mujeres, que aún no han llegado a ocupar el lugar que merecen en nuestro campo cultural, a pesar de grandes avances, como la reciente publicación de *Mujeres en el exilio republicano de 1939. Homenaje a Josefina Cuesta*. Que, en este contexto, fuerzas gravemente involutivas desde ese *Ur-Fascism* del que nos advertiera Umberto Eco desde los años noventa se centren, precisamente, en la negación de la memoria histórica y de la dignidad y derechos de las mujeres es algo más que un síntoma del horror que puede venirnos encima –que ya se nos está viniendo encima– si no lo sabemos detener a tiempo.

Estamos ante una realidad altamente sensible. Una realidad plural, además, es cierto, vivida con muchas diferencias y muchos matices por cada protagonista. Claudio Guillén (1995, p. 11), en *El sol de los desterrados: literatura y exilio*, afirmaba:

Innumerables los desterrados. Repetida, reiniciada un sinfín de veces, interminable la experiencia del exilio a lo largo de los siglos. Sin embargo, esta experiencia cambia. Se modifican sus consecuencias, sus dimensiones, sus acentuaciones y desequilibrios. Lo que asombra a los estudiosos son las dimensiones oceánicas del tema, la infinitud del exilio y de las respuestas literarias del exilio.

Todo ello no nos puede hacer dudar de hechos firmemente establecidos (por más que un revisio-

nismo involutivo quiera volver a cuestionarlos) ni de experiencias de las que se nos han ofrecido abundantes testimonios, muchos aún a la espera de ser interpretados adecuadamente. Tenemos que hacer ciencia. Y, además, como quería el padre del pensamiento complejo Edgar Morin, recordando a Montaigne, «ciencia con conciencia».

Para ello no está de más que yo les facilite algunas coordenadas de mi propio emplazamiento ante nuestro tema, antes de centrarme en el testimonio de Luis Cernuda y su visión de España.

Cuando recibí la invitación de José Luis Mora estaba leyendo, precisamente, la obra monumental de Mercedes Monmany *Sin tiempo para el adiós: Exiliados y emigrados en la literatura del siglo XX*, en la que ofrece un impresionante mosaico de experiencias europeas. Como le indiqué, una parte importantísima de los autores que han sido objeto de mi investigación a lo largo de más de cuatro décadas vivieron la experiencia del exilio, especialmente los dos más estudiados por mí, Juan Ramón Jiménez y Francisco Ayala, que coinciden en su exilio de Puerto Rico. Pero también Rafael Alberti o Luis Cernuda, desde el que finalmente focalizaré mi reflexión. La escritura de mi artículo sobre María Zambrano y Francisco Ayala (Vázquez Medel, 2022) me ha llevado a observar aspectos que en anteriores aproximaciones habían pasado inadvertidos: convergencias y divergencias de dos andaluces universales que vivieron de manera muy distinta la experiencia del exilio².

En estas semanas me he replanteado los esquemas comprensivos utilizados hasta ahora para analizar las diversas situaciones del exilio, y las muy distintas representaciones que de España se hacen los exiliados. Creo que, por solo poner un ejemplo, aunque resultó útil en su momento y aún tiene cierta vigencia, estamos ya lejos de la distinción de José Gaos, luego matizada y completada por muchos otros, entre «desterrados» y «transterrados» que a veces se planteaba como momentos sucesivos en las dinámicas del exilio. Recordamos especialmente la aportación de Adolfo Sánchez Vázquez (2003) «Del destierro al transtierro», en la que adopta el neologismo de José Gaos. Ayala, por cierto, se pre-

²Quizá debiera añadir que mis padres fueron niños de la guerra, ambos pertenecientes a familias republicanas comprometidas con el proyecto de regeneración de España. Que mi padre murió con la pena de no saber en qué cuneta de la Cuesta de la Reina quedó el cuerpo de su hermano Antonio, y que siempre me transmitieron percepciones que con el tiempo se acreditaban como más adecuadas a los hechos y pude comprobar. Fui procesado con dieciséis años por el T. O. P. de la dictadura y no pertenezco a ninguna formación ni partido político. Pero mi compromiso con los valores de que hablaré al comentar el poema de Cernuda es firme y ha resistido el paso del tiempo. Y ello no quita la necesaria visión crítica y no maniquea de hechos y personajes.

guntaba irónicamente por la obsesión de algunos por las raíces, como si fuéramos vegetales. Pero ya sabemos la fuerza simbólica de la «madre» tierra y de nuestro enraizamiento en ella. Ayala también.

Alberti, Zambrano, Ayala como pórtico a Cernuda

Me permitiré incorporar a mi reflexión el testimonio directo que pude oír a varios de nuestros exiliados, especialmente a Rafael Alberti y Francisco Ayala (en este último caso, a lo largo de dos décadas de numerosas conversaciones, algunas de ellas grabadas y aún inéditas). En las figuras de María Zambrano, Rafael Alberti y Francisco Ayala se pueden cifrar tres de las posibilidades de reacción frente al exilio y de impacto de este en su obra. Cernuda será el necesario corolario que a la vez comparte experiencias y también se aleja, ofreciendo un sesgo singularísimo a su experiencia del exilio.

Para María Zambrano el exilio es un destino trágico («El exiliado es devorado por su historia») y profundamente contradictorio («Si yo no vuelvo, no puedo volver porque yo no me he ido nunca; yo he llevado a España conmigo, detrás de mí, en el secreto y, al par, luminoso o dramático o visible simplemente, del corazón. Nunca se ha ido de mi corazón, ni de mí, España»). El exilio marcó su vida («yo no concibo mi vida sin el exilio que he vivido»), penetró en su obra e impulsó su pensamiento. Su razón poética fue también una razón dolorida. Y sin poderse negar momentos felices en sus años de exiliada, especialmente en Roma o en La Pièce, su condición asumida e interiorizada fue una dura losa durante gran parte de su vida y hasta su muerte. Y condicionó su visión de España abrazada en su idealidad, pero rechazada en la terrible realidad de la dictadura que le llegaba en sus años de exilio. Y que le costó trabajo aceptar en su regreso, a pesar de que a él debemos su imprescindible recuperación como nuestra pensadora más importante del siglo XX. Bástenos recordar el conmovedor recuerdo de María Zambrano del momento en que abandona España:

Unas voces dijeron a nuestro lado: «¿Qué hora es?». «Las dos y veinte». Y, en el instante mismo de levantar los pies del suelo de la tierra de España, en el vacío sin límites que dejaba la patria a nuestra espalda, sentimos llegar para instalarse definitivamente lo que siempre llega cuando hemos perdido algo: una deuda, un deber. El deber de recoger esa experiencia, de clarificar en enseñanza, en clara y compleja «razón de amor» todo el dolor de un pueblo. (Zambrano, 1940, p. 44).

El caso de Rafael Alberti es diferente, y representa una posición intermedia. Por un lado, su

**«Innumerables los desterrados.
Repetida, reiniciada un sinfín de
veces, interminable la experiencia
del exilio a lo largo de los siglos.
Sin embargo, esta experiencia
cambia» (Claudio Guillén)**

carácter, su reacción práctica y su capacidad de rehacer su vida y sus proyectos en el exilio le permitieron afrontar con más felicidad su presente y con mayor esperanza su futuro. Pero, sin lugar a dudas, España estuvo siempre viva en su experiencia de destierro, hasta el punto de agrupar una parte muy importante de su producción poética bajo el título de *Poemas del destierro y la espera*. Fue, por otro lado, parte activa y militante de su compromiso político. Alberti hizo del verso, como apuntaba su camarada Celaya, un arma cargada de futuro, que esperaba influyera en la realidad y en el destino de España, a la que no solo deseaba volver, sino que lo esperaba, como, en efecto, sucedió. Un importante contrapunto de la experiencia de Alberti expresada en *La arboleda perdida* lo constituye esa obra fundamental para el destierro que es *Memoria de la melancolía*, de su compañera María Teresa León.

Francisco Ayala ha sido siempre presentado como exponente de aceptación de su destino, de no lamentarse constantemente de su condición de exiliado e incluso de ser de los primeros en regresar a España tan pronto pudo. Sin lugar a dudas, estaba convencido, como afirma Monmany (2021, p. 487), de que «cada hombre y mujer, cada exiliado español que volviera al país, rompería a su modo el maleficio de las dos Españas. La de “dentro” y la de “fuera”». Y así lo rompe en sus palabras primeras de *Recuerdos y olvidos*: «Cuando, tras del largo exilio, volví a España hacia 1960, quise visitar los lugares de mi infancia». Esa vuelta del exilio sin reproches, sin ajustes de cuentas, no puede menos que recordarnos las palabras con las que Cervantes resume sus años de Argel: «Cinco y medio cautivo, donde aprendió a tener paciencia en las adversidades».

Con todo, me gustaría ofrecer algunos importantes matices a lo habitualmente establecido sobre Ayala y el exilio, corroborados por muchas conversaciones con él. Comenzaré con su reconocimiento de este momento crítico de su vida: «Al cerrar el primer tomo de mis *Recuerdos y olvidos*, quedaron detenidos unos y otros en un momento crítico tanto para mi vida personal como para la historia del mundo: cuando, terminada la guerra civil

en España, iba a iniciarse la Segunda Guerra Mundial y, para mí, el exilio a que las circunstancias me forzaban» (1988, p. 255). Sin duda, eran terribles las circunstancias que forzaban a quien había perdido a su padre y su hermano en la guerra a escapar con su esposa, su hija Nina y su hermana María, ambas de pocos años, sin más que lo que podía llevar encima. Ayala tenía –no lo olvidemos– cuando salió de España tan solo treinta y tres años, y dejaba atrás su Cátedra de Derecho en la Universidad de Madrid, su plaza de letrado de las Cortes de la República, su importante papel en los proyectos de Ortega (*El Sol* y *Revista de Occidente*) y una incipiente vida de escritor en la que a sus dos primeras novelas juveniles *Historia de un amanecer* y *Tragicomedia de un hombre sin espíritu* se unían sus libros de relatos de vanguardia, ya homologado con las corrientes europeas, *El boxeador* y *un ángel* y *Cazador en el alba*, así como el primer libro escrito en España sobre cine, *Indagación del cinema*. No fue precisamente de los que menos perdieron cuando tuvo que empezar de nuevo en Buenos Aires, no sin dejarnos en su tránsito al exilio, escrito ya en París, el primer texto de reconciliación entre los españoles, «Diálogo de los muertos», que se publicaría en *Sur* (núm. 63) en diciembre de 1939.

En el epígrafe que comienza y da nombre al segundo volumen del *Recuerdos y olvidos*, *El exilio* (lo cual no deja de ser significativo), Ayala realiza una reflexión agarrándose a las personas individuales y no a las colectividades que no debió gustar a muchos:

Mucha, y muy florida, y muy sentimental retórica es la que se ha derrochado acerca de la generosidad con que los países hispanoamericanos recibieron a quienes, terminada la guerra civil con la derrota de la República, debimos abandonar la patria amada, fugitivos de Franco [...] pero frente a los países en los que he vivido no me creo obligado a la menor gratitud ni, por supuesto, autorizado tampoco a emitir la menor queja. (1988, p. 257).

Ayala se agarra siempre a lo inmediato, tangible, concreto: la gratitud se la debe a varios amigos, su buena voluntad, su generosa disposición... Pero no a tal o cual país.

Estos matices ayalianos pueden gustar o no, pero de lo que no cabe duda es de que sus percepciones, menos sujetas a determinados prejuicios o imperativos ideológicos que en el caso de otros exiliados, se nos revelan, pasado el tiempo, más próximas a la realidad de los hechos.

Muy recientemente Krauel (2022) ha hecho aportaciones muy interesantes, partiendo del análisis de «Diálogo de los muertos» y «Día de duelo», sobre las singularidades ayalianas, especialmente en el capítulo «Desde el mirador del exilio. Duelo, experiencia y universalismo».

Así lo descubrí, especialmente –y con ello concluyo para pasar a Cernuda– en una larga conversación en la que hacía un especial balance de su experiencia de la guerra, desde su alta y fracasada misión en la legación de Praga (parar la guerra con dignidad para la República):

Al final la locura de la guerra hacía a todos cometer errores y horrores; no me sentía orgulloso de algunas actuaciones en nombre de la República... Por ello, al final, entendí que no siempre la vida nos permite elegir entre lo bueno y lo mejor; a veces, ni siquiera entre lo bueno y lo malo, sino entre lo malo y lo peor, como quien debe decidir que le amputen un pie gangrenado para evitar que le corten la pierna, si no lo decide a tiempo, o perder la vida.

Y lo peor, en aquel momento, era el franquismo y todo lo que significaba, el apoyo del fascismo y del nazismo. Por eso decidí irme al exilio y permanecer críticamente al lado de la República y, sobre todo, a favor de la libertad y la democracia en España tan pronto fueran posibles³.

Ayala mantenía una posición similar a la del recientemente rescatado y reivindicado Manuel Chaves Nogales, que nos dejó impresionantes testimonios de la brutalidad tanto del fascismo como del comunismo, así como de «la incapacidad de las democracias en Europa para defenderse de los totalitarismos y la barbarie», de la indiferencia de las masas, la cobardía de los intelectuales y el drama de que los mejores fueran perseguidos, detenidos e internados en campos sin piedad, como muy acertadamente subraya Mercedes Monmany.

A la postre, como expresaba Mainer (2019, p. 1) en su larga nota de lectura «Francisco Ayala, a la fecha»:

El marbete de «escritores del exilio de 1939» tiene tanta legitimidad histórica y emocional como imprecisión taxonómica. Define una circunstancia, pero no acota nada en términos de historia literaria. Lo señaló con rara lucidez uno de los concernidos por ese marbete, Francisco Ayala, en un artículo titulado «La cuestionable literatura del exilio» (*Los Cuadernos del Norte*, 1981). Y, sin embargo, a varias generaciones de intelectuales españoles nos ha servido para reconocer una de las más dramáticas consecuencias de la guerra civil y para entender mejor lo que el franquismo tuvo de excluyente y vengativo. Para quienes, bien a su pesar, se vieron marcados por el signo de la extraterritorialidad física, la condición de desterrados se convirtió en tema de su obra y vivieron en diálogo apasionado e ingrato con aquella amputación de su presente y quizá de su futuro. Otros, los menos, intuyeron que

el alejamiento era una oportunidad de rehacer su vida, a menudo en horizontes más ricos e incitantes que los que habían dejado atrás.

Luis Cernuda y el exilio

Los tres casos mencionados hasta el momento, Rafael Alberti, María Zambrano y Francisco Ayala, pudieron regresar del exilio y conocer la democracia y la libertad en España. Luis Cernuda murió en el exilio de México cuando aún ni siquiera se presentaba la recuperación de la democracia en España.

Luis Cernuda, conocido o amigo de todos ellos en distinta medida (a Ayala nunca le perdonó su reseña crítica de *Perfil del aire*), vio su vida partida en dos por un exilio documentado y analizado extraordinariamente por Antonio Rivero Taravillo en *Luis Cernuda. Años de exilio (1938-1963)*, obra a la que remito para cualquier consulta de detalle, así como a los numerosos artículos sobre su exilio. Sin embargo, habremos de recordar que es el propio poeta el que cree que una lectura de su obra solo desde la perspectiva del exilio es falsificadora y reductora: «Cuando allá dicen unos / que mis versos nacieron / de la separación y la nostalgia / por la que fue mi tierra, / ¿solo la más remota oyen entre mis voces?» («Díptico español»).

Que el exilio de Luis Cernuda es uno de los casos más complejos de la literatura lo acredita ya la afirmación de Guillermo Carnero (1989, p. 290) cuando habla de sus tres exilios: «El exilio moral, iniciado mucho antes, tan pronto tomó conciencia de su condición homosexual, en su adolescencia y primera juventud. Segundo, el literario, interpretado como una conspiración contra el reconocimiento de su originalidad y su calidad, a partir de 1927; y, por último, el destierro geográfico iniciado en 1938». Pero –habría que añadir– este último termina reinterpretando y «catalizando» los anteriores.

Precisamente Ayala, en una nota con ocasión de la muerte de Bergamín, habla de la «obsesión de España»: «Bergamín –como yo mismo y como tantos otros– estaba ya en el exilio, y él –como tantos otros– suspiraba por la tierra perdida, con esa que bien pudiera llamarse pasión de amor a España, que en algunos –pongamos, por ejemplo, el de otro gran poeta desterrado: Luis Cernuda– se tomó un amargo resentimiento, y, según suele acontecer a los amantes desdeñados o desengañados, tomando apariencias de odio adoptó el lenguaje del improperio. Eran, no lo olvidemos, los tiempos de la dialéctica “España o anti-España”, dos caras de la misma moneda, y al término de la guerra civil no había duda de que la cruz les había correspondido a los vencidos. La cuestión es cómo hubo de cargar con ella cada uno». Y concluye, duramente:

³Testimonio inédito que conservo como transcripción de una de nuestras numerosas conversaciones, que confío puedan ver la luz en el futuro.

«Cernuda era por naturaleza un réprobo, un exiliado nato (y en directa referencia a esa radical condición suya, que él asumió plenamente, hay que entender su poesía)» (Ayala, OC, II, 561-562).

Muchas y muy diversas son las claves de lectura de una poesía tan rica como la de Luis Cernuda, como también habría que matizar su vivencia y sus testimonios del exilio, que van evolucionando en el tiempo. Nadie lo ha visto con tanta claridad y expresado con tanto acierto y concisión como Juan Goytisolo:

La trayectoria poética de Cernuda expresa fielmente la evolución de los sentimientos del exiliado hacia su patria, tan finamente analizada en otros ámbitos por Vicente Llorens. La ausencia y lejanía del mundo íntimo y propio desdibujan y anulan sus tachas reales, liman sus asperezas, fomentan en el desterrado una actitud de nostalgia propicia a la idealización del paisaje perdido y la elaboración de mitos compensatorios. A los vicios e imperfecciones tangibles del país que le acoge, opone la imagen embellecida del que se ha visto compelido a abandonar. La necesidad interior de forjarse un valor-refugio, le impulsa a revivir las emociones del pasado, a volver una mirada enternecida hacia el extinto paraíso infantil. Dicha disposición anímica, característica de la primera fase del destierro, cede paso, con frecuencia, a una creciente sensación de extrañeza y desarraigo tocante a su tierra que puede transformarse en algunos casos en desafecto y aun en abierta e irreductible hostilidad [...]. De la primera «Elegía española» de *Las nubes* a la acerba imprecación «A sus paisanos» que cierra *Desolación de la Quimera*, el itinerario cernudiano abrevia el drama del exiliado de hoy y todos los tiempos, ese héroe lúcido y miserable inmortalizado por creadores y poetas desde Homero hasta Joyce. (Prólogo, en De la Rosa, 1981, pp. 8-9).

Una de las características necesarias de nuestros enfoques, en este año en que conmemoramos los sesenta desde su muerte, la constituye la aceptación de la *complejidad* (E. Morin), de la que ha de derivar la *consiliencia* o unidad del conocimiento, así como una comprensión más dinámica y fluida de los procesos culturales y literarios. Por ejemplo, sabemos que una buena parte del *pensamiento* sobre el exilio nos llega a través de la poesía. Que poesía y pensamiento no solo no se excluyen, sino que se requieren, es algo bien asentado, especialmente a través de las formulaciones de María Zambrano publicadas en el exilio sobre *Filosofía y poesía*. Habría que añadirse que, al tratarse de un «pensamiento poético» y de una «poesía reflexiva», la fractura entre razón y emoción queda superada desde la complejidad de la existencia que la creación poética refleja.

Luis Cernuda salió de España para no volver el 14 de febrero de 1938. Su testimonio del paso de la frontera de Port-Bou nos da una de las primeras claves de su vivencia (*erlebnis*) del exilio:

Atrás quedaba tu tierra sangrante y en ruinas. La última estación al otro lado de la frontera, donde te separaste de ella, era solo un esqueleto de metal retorcido, sin cristales, sin muros un esqueleto desenterrado al que la luz postrera del día abandonaba.

¿Qué puede el hombre contra la locura de todos? Y sin volver los ojos ni presentir el futuro, saliste al mundo extraño desde tu tierra en secreto ya extraña. (OC, I, 592).

Es el sentimiento de desolación ante la destrucción y la muerte el que prevalece («sangrante», «en ruinas», «esqueleto»). Pero, sobre todo, la extrañeza, ese *extrañamiento* que se hace presente dos veces en la última frase: «saliste al mundo extraño desde tu tierra en secreto ya extraña».

En «Impresión de destierro», uno de los primeros y más amargos poemas del exilio, al oír la voz de un hombre que en la calle le pregunta por su país, el poeta testimonia la muerte de España:

«¿España?», dijo. «Un nombre.
España ha muerto». Había
una súbita esquina en la calleja.
Le vi borrarse entre la sombra húmeda.

OC, I, 294

Sombra húmeda, luz gris, incomunicación, cansancio, soledad, aislamiento, vida apagada expresan el tono vital del primero de los libros terminado en el exilio, *Las nubes*. Algo que se acentuará durante los años sombríos de Escocia, a pesar del positivo balance para su escritura. Esos primeros tiempos merecerán una valoración terrible: «Fue aquella una de las épocas más miserables de mi vida».

El epistolario de Cernuda es muy importante para matizar los sentimientos, a veces antagónicos o paradójicos, que tiene. En carta a Concha Méndez de 22 de febrero de 1939, aún en los meses finales de la guerra civil, dirá:

Sé lo que habéis pasado porque es lo que hemos pasado todos los españoles. Uno y otro bando político no me inspiran ya sino horror y asco. Por los españoles siento la más profunda compasión; merecerían mejor suerte. (En Valender, 2002, p. 323).

Pero que nadie, manipuladoramente, piense en posibles equidistancias. No las hay. No las puede haber. El 15 de diciembre de 1942, ya finalizada la guerra civil, pero ahora en plena Segunda Guerra Mundial, Cernuda escribe a Mercedes de Madariaga sobre la pretendida objetividad de su padre y destacado intelectual Salvador de Madariaga:

Creo que la objetividad que acaso pretende tu padre sea imposible para mí: solo el nombre de fran-

quista basta para levantar una ola de asco y repulsión en mis sentimientos. Para mí el levantamiento es responsable no solo de la muerte de miles de españoles, de la ruina de España y de la venta de su futuro, sino de todos los crímenes y delitos que pueden achacarse a los del lado opuesto fueron indirectamente ocasionados también por los franquistas. El pueblo es ciego y brutal, todos lo saben, por eso no debe dársele ocasión para que se manifieste como tal ni provocarlo. (En Valender, 2002, p. 324).

Sabemos bien –y los propios títulos lo atestiguan– que su visión de España y del exilio se fue modulando a lo largo de los cinco lustros de duración y de la distinta felicidad o infelicidad de sus estancias en Inglaterra, Escocia, Estados Unidos y México, con alguna intensa estancia en Cuba. Si *Las nubes* (1937-1940) –con poemas anteriores al exilio, pero también con los primeros escritos tras su salida de España– ofrece esa atmósfera sombría, *Como quien espera el alba* (1941-1944) traza signos de esperanza, coincidentes con el tono que revela en su confidencia a la hispanista Rica Brown el 4 de junio de 1944: «Me encuentro con que el destino me regala una de esas fases de vida plena, que yo no esperaba, ciertamente, volver a gozar». El poeta, con todo, se hace ahora consciente de las distorsiones que en Inglaterra tienen de su país. «Vamos a ver si poco a poco van desechando por aquí esas ideas absurdas que tienen sobre nuestra tierra. Lo veo difícil, porque lo que hoy llamaríamos “propaganda” antiespañola del reinado de Elizabeth es todavía base de tales ideas. Y perdone que las llame ideas. Con más de tres siglos de arraigo, ¿cuánto hará falta para mostrar su falsedad?», dirá a Salazar Chapela. Meses más tarde le dice que sus posibles conferencias «pudieran versar sobre el carácter o el temperamento español; algo elemental, pero que pudiera dar a estas gentes una idea escueta de cómo somos. Supongo que todo es inútil, ya que según dicen no hay peor sordo que el que no quiere oír, y aquí no quieren oírnos» (Valender, 2002, pp. 340-341).

Finalizada la Segunda Guerra Mundial, Roa Bastos le hace una entrevista en el Instituto Español de Londres de la que podemos recordar varias de sus afirmaciones. En defensa de su independencia espiritual y del precio que ha de pagar por ella, afirma: «Quien esto le dice vive en tierra extraña hace años, por no querer aceptar en la propia un régimen odioso» (OC, II, 796). Y ante la pregunta «¿Espera usted que finalmente España pueda ser rescatada de su cautiverio totalitario, a ella que es la única nación no beneficiada hasta ahora en Europa por el triunfo de los principios democráticos con la victoria de las Naciones Unidas?», responderá: «Es natural y justo pensar que así como la guerra que ahora termina tuvo en España su prólogo, en España también, más pronto o más tarde, deba tener su epílogo» (OC, II, 797).

Habría que pensar también que esta ventana abierta a la esperanza, justificadora del título de su libro de poemas de estos iniciales años cuarenta, se iría cerrando con el tiempo para quien hubo de morir en el exilio sin ver la libertad ni los principios democráticos, por los que él siempre luchó, restablecidos.

Las dimensiones más luminosas (pero no exentas de contrastes) de *Como quien espera el alba* llegan del recuerdo de Andalucía («Tierra nativa», «Góngora» –a quien se exalta en su derrota ante los hombres–, «El andaluz», entre otros poemas), aunque también aparezcan poemas duros de su infancia como «La familia» (que provocó el rechazo de Dionisio Ridruejo). Todo el libro está cruzado por la presencia de la muerte, que se acepta como inevitable («Todo lo que es hermoso tiene su instante, y pasa»). Y en su confidencia «A un poeta futuro» vuelve, una vez más, a su lucha «para que mi palabra no se muera / silenciosa conmigo [...]», pues «fue amor quien la inspiraba». Y en el impresionante poema «Quetzalcóatl», a través de la voz de Díaz del Castillo aborda la cuestión central de la identidad y la alteridad con ocasión de la derrota de Moctezuma y la conquista de México, sin que podamos dejar de percibir a través de algunos versos el momento en que escribe. Así, cuando dice de su tierra «madrastra fuera, que no madre, y aún la quise», o cuando constata «el horror de la guerra» y la desolación de la muerte («Ahora amigos y enemigos están muertos / y yace en paz el polvo de unos y de otros»). Y esa imagen de la patria-madrastra se reiterará en «Río vespertino» con más dureza:

Es la patria madrastra avariciosa
exigiendo el sudor, la sangre, el semen
a cambio del olvido y del destierro.

OC, I, 371

Pero no deja de estar presente la referencia constante al amor, aunque *thanatos* se encuentre en el fondo de *eros* («Vereda del cuco»):

Es el amor fuente de todo.
Hay júbilo en la luz porque brilla esa fuente,
encierra al dios la espiga porque mana esa fuente,
voz pura es la palabra porque suena esa fuente,
y la muerte es de ella el fondo codiciable.

OC, I, 375

Como ha afirmado José Teruel, «Cernuda subordina, especialmente a partir del exilio, su identidad social verdadera a la clave de su mito y su personaje: él era fundamentalmente el Poeta» (2013, p. 39). Y, a pesar de ese doble sentimiento (*odi et amo*) que siente por Juan Ramón Jiménez (Jekyll y

Hyde, le llamará), para Cernuda el moguereno es la expresión más alta del ejemplo poético. Así lo expresa en «El poeta», de 1946:

Agradécelo pues, que una palabra
amiga mucho vale
en nuestra soledad, en nuestro breve espacio
de vivos, y nadie sino tú puede decirle,
a aquel que te enseñara adónde y cómo crece:
Gracias por la rosa del mundo.

Para el poeta hallarla es lo bastante,
e inútil el renombre u olvido de su obra,
cuando en ella un momento se unifican,
tal uno son amante, amor, amado,
los tres complementarios luego y antes dispersos:
el deseo, la rosa y la mirada.

OC, I, 403

Díaz Ventas (2020, p. 18), en su análisis de la evolución del tema de España en el exilio de Cernuda, afirma:

En *Como quien espera el alba* todavía predomina una visión nostálgica, aunque lejana del tono elegiaco de *Las nubes* a causa del tiempo y la distancia. El dolor se relaciona más bien con la pérdida de una unión trascendente o con el exilio de un espacio anterior al desengaño. El tiempo histórico entra en las composiciones y sigue distanciando a Cernuda de la patria, al tiempo que se va perfilando su separación espiritual. No obstante, a pesar de la progresiva caracterización hacia la oscura figura de la madrastra, la herida todavía está abierta y aún no se ha consumado el distanciamiento que constataremos en la siguiente sección de *La realidad y el deseo*.

Cernuda ha perdido ya la esperanza de volver a España. Lo afirma con claridad en *Historial de un libro* a propósito de la invitación de Concha de Albornoz para ir a Estados Unidos: «Volver a mi tierra, ni pensaba en ello; poco a poco se consumaba la separación espiritual, después de la material, entre España y yo». Separación material, separación espiritual. Ya España es, más que madre, madrastra. Así lo proclama en los versos iniciales del poema crucial «Ser de Sansueña»:

Acaso allí estará, cuatro costados
bañados en los mares, al centro la meseta
ardiente y andrajosa. Es ella, la madrastra
original de tantos, como tú, dolidos
de ella y por ella dolientes.

Tierra de paradojas y contrastes:

El alarido ronco junto a la voz serena,
el amor junto al odio, y la caricia junto
a la puñalada. Allí es extremo todo.

Cernuda, con todo, parece añorar la España imperial, a pesar de su sinrazón:

Si en otro tiempo hubiera sido nuestra,
cuando gentes extrañas la temían y odiaban,
y mucho era ser de ella; cuando toda
su sinrazón congénita, ya locura hoy,
como admirable paradoja se imponía.

OC, I, 417

Paga el precio de no poder ser de una España que le repugna (terratenientes y toreros, curas y caballistas, vagos y visionarios, guapos y guerrilleros) con no poder ser de ninguna parte. Es el sentimiento apátrida del exiliado:

Y ser de aquella tierra lo pagas con no serlo
de ninguna: deambular, vacuo y nulo,
por el mundo que a Sansueña y sus hijos desconoce.

[...]

Vivir para ver esto.

Vivir para ser esto.

Por eso, en este *Vivir sin estar viviendo*, consumada la ruptura, el tema de España tiene menos presencia que en los libros anteriores. También Luis Cernuda irá tomando cierta distancia con algunos de sus compañeros de exilio.

Díaz Ventas (2020, p. 22) resumirá las claves del poemario escrito en Mount Holyoke ya en contraste con las experiencias de México, donde desea vivir (especialmente a partir de la experiencia amorosa con Salvador Alighieri a partir de 1951): «Además de observar en ellos los refugios más habituales del poeta —el pasado imperial y la patria ideal ligada al arte—, los poemas de *Con las horas contadas* suponen la manifestación, después de casi dos décadas de exilio, de la cicatrización de la herida del exilio». En «Pasatiempo» dirá:

Tu tierra está perdida
para ti, y hasta olvidas,
por cerrada, la herida.

[...] De algún azar espera
que un cuerpo joven sea
pretexto de tu existencia.

OC, I, 460

Desolación de la Quimera (1956-1962), que recoge los poemas de sus últimos años de vida, es también balance y recapitulación. En ellos va a reiterar dimensiones ya anticipadas, pero ahora expresadas con más claridad. Por ejemplo, su «eurocentrismo» a propósito de «Mozart»: «Es la gloria de Europa, el ejemplo más alto / de la gloria del mundo, porque Europa es el mundo». Aparece

nítidamente el arte (aquí en concreto, la música) como única posibilidad de redención humana:

Si la vida es abyecta y ruin el hombre,
da esta música al mundo forma, orden, justicia,
nobleza y hermosura. Su salvador entonces,
¿quién es? Su redentor ¿quién es entonces?

[...]

Sí, el hombre pasa, pero su voz perdura,
nocturno ruiseñor o alondra mañanera,
sonando en las ruinas del cielo de los dioses.

OC, I, 491

Luis Cernuda pareció presentir su muerte, ya que días antes, como ha testificado Concha Méndez, estuvo afable y comunicativo, recordando con emoción a sus familiares. Cuando le encuentran muerto la mañana del 5 de noviembre de 1963, en su máquina tenía una nota sobre el teatro de los Quintero. No deja de ser curioso ese vínculo con Sevilla y Andalucía en su último escrito. En nuestro estudio «Cernuda más allá de Sevilla» subrayamos la relación de amor y odio (*odi et amo*) del poeta con su ciudad natal, de la que ya se siente excluido durante su adolescencia al rechazar la moral burguesa y tradicionalista de las apariencias, dominante en su ciudad. Y destacamos su especial relación de amor con Andalucía:

Cernuda vive su peculiar experiencia de pertenencia a su tierra *más allá* de Sevilla, a través de una imagen de Andalucía extraordinariamente atractiva que, en su caso, se identifica prototípicamente con la Andalucía Romántica [...] una Andalucía idealizada, que por ser un ámbito más dilatado y, por otra parte, intermedio, entre Sevilla y España, constituyó su posibilidad de anclaje entre lo local y lo universal. (Vázquez Medel, 2003, p. 122).

Allí recojo algunos testimonios del poeta, que revelan inequívocamente que su «palabra amada» es andaluz: «Andalucía es un sueño que varios andaluces llevamos dentro». Y cuando evoca su paraíso ideal afirma: «Un edén, en suma, que para mí pudiera estar situado en Andalucía», para concluir: «Si se me preguntara qué es para mí Andalucía, qué palabra cifra las mil sensaciones, sugerencias, posibilidades unidas en el radiante haz de lo andaluz yo diría: "felicidad"» (en Vázquez Medel, 2003, pp. 128-129).

Como dijera James Valender, «a pesar de todo lo que el poeta hiciera por dejar atrás su Sevilla natal, se ve que esta lo acompañó hasta el final». Un final que no quiso concluir sin dejarnos un estremecedor testimonio poético.

El poema clave como recapitulación del exilio es, sin duda, «Díptico español». Sus dos partes se relacionan antagónica pero complementariamen-

te: «Es lástima que fuera mi tierra» / «Bien está que fuera tu tierra».

Nos parece imprescindible dar lectura completa a la primera parte, a la que añadiremos algunos comentarios que, por otro lado, la dureza y claridad del texto hacen casi innecesarios. Hemos de reparar, especialmente, en su insistencia en la falsificación de la vida y de la historia que hace una dictadura que mantiene a la gente doblegada por el miedo y vinculada a lo peor de nuestro pasado, en un nacionalcatolicismo de hábitos y uniformes militares que niega la tradición auténtica con la que se identificará en la segunda parte de este extraordinario «díptico»:

ES LÁSTIMA QUE FUERA MI TIERRA

Cuando allá dicen unos
que mis versos nacieron
de la separación y la nostalgia
por la que fue mi tierra,
¿solo la más remota oyen entre mis voces?
Hablan en el poeta voces varias:
escuchemos su coro concertado,
adonde la creída dominante
es tan solo una voz entre las otras.

Lo que el espíritu del hombre
ganó para el espíritu del hombre
a través de los siglos,
es patrimonio nuestro y es herencia
de los hombres futuros.
Al tolerar que nos lo nieguen
y secuestren, el hombre entonces baja,
¿y cuánto?, en esa dura escala
que desde el animal llega hasta el hombre.

Así ocurre en tu tierra, la tierra de los muertos,
adonde ahora todo nace muerto,
vive muerto y muere muerto;
pertinaz pesadilla: procesión ponderosa
con restaurados restos y reliquias,
a la que dan escolta hábitos y uniformes,
en medio del silencio: todos mudos,
desolados del desorden endémico
que el temor, sin domarlo, así doblega.

La vida siempre obtiene
revancha contra quienes la negaron:
la historia de mi tierra fue actuada
por enemigos enconados de la vida.
El daño no es de ayer, ni tampoco de ahora,
sino de siempre. Por eso es hoy
la existencia española, llegada al paroxismo,
estúpida y cruel como su fiesta de los toros.

Un pueblo sin razón, adoctrinado desde antiguo
en creer que la razón de soberbia adolece
y ante el cual se grita impune:
Muera la inteligencia, predestinado estaba
a acabar adorando las cadenas

y que ese culto obsceno le trajese
adonde hoy le vemos: en cadenas,
sin alegría, libertad ni pensamiento.

Si yo soy español, lo soy
a la manera de aquellos que no pueden
ser otra cosa: y entre todas las cargas
que, al nacer yo, el destino pusiera
sobre mí, ha sido esa la más dura.
No he cambiado de tierra,
porque no es posible a quien su lengua une,
hasta la muerte, al menester de poesía.

La poesía habla en nosotros
la misma lengua con que hablaron antes,
y mucho antes de nacer nosotros,
las gentes en que hallara raíz nuestra existencia;
no es el poeta solo quien ahí habla,
sino las bocas mudas de los suyos
a quienes él da voz y les libera.

¿Puede cambiarse eso? Poeta alguno
su tradición escoge, ni su tierra,
ni tampoco su lengua; él las sirve,
fielmente si es posible.
Mas la fidelidad más alta
es para su conciencia; y yo a esa sirvo
pues, sirviéndola, así a la poesía
al mismo tiempo sirvo.

Soy español sin ganas
que vive como puede bien lejos de su tierra
sin pesar ni nostalgia. He aprendido
el oficio de hombre duramente,
por eso en él puse mi fe. Tanto que prefiero
no volver a una tierra cuya fe, si una tiene, dejó de
ser la mía,
cuyas maneras rara vez me fueron propias,
cuyo recuerdo tan hostil se me ha vuelto
y de la cual ausencia y tiempo me extrañaron.

No hablo para quienes una burla del destino
compatriotas míos hiciera, sino que hablo a solas
(quien habla a solas espera hablar a Dios un día)
o para aquellos pocos que me escuchen
con bien dispuesto entendimiento.
Aquellos que como yo respeten
el albedrío libre humano
disponiendo la vida que hoy es nuestra,
diciendo el pensamiento al que alimenta nuestra
vida.

¿Qué herencia sino esa recibimos?
¿Qué herencia sino esa dejaremos?

OC, I, 504

El poeta, con extrema dureza, ha consumado su
desafección. Pero no quiere que la única clave de
lectura de su obra sea la separación y la nostalgia
por la que fue su tierra y ya no considera como suya.
Por ello reivindica el patrimonio del pasado, de la

tradicción, en sus justos términos, y no secuestrado
o falseado por la España siniestra de la dictadura,
«estúpida y cruel como su fiesta de los toros», que
grita «muera la inteligencia» y adora las cadenas,
un pueblo sin razón y adoctrinado, carente de ale-
gría. Cernuda considera que la más dura carga que
el destino le ha reservado es la de ser español. Pero
no se puede separar del todo de esa tradición, por-
que le une la lengua con la que realiza su creación
poética: esa lengua de quienes le han antecedido
y a la que se mantiene fiel. Por ello es «español sin
ganas», y prefiere no volver «a una tierra cuya fe, si
la tiene, dejó de ser la mía».

Sin embargo, no renuncia a su fe. No renuncia
a esa otra España que encuentra encarnada en los
valores de Cervantes o de Galdós. Para esa Espa-
ña posible o imposible, proclamará: «Bien está que
fuera tu tierra». Y cierra el «Díptico español» con
dos impresionantes estrofas:

Hoy, cuando a tu tierra ya no necesitas,
aún en estos libros te es querida y necesaria,
más real y entresonada que la otra:
no esa, mas aquella es hoy tu tierra.
La que Galdós a conocer te diese,
como él tolerante de lealtad contraria,
según la tradición generosa de Cervantes,
heroica viviendo, heroica luchando
por el futuro que era el suyo,
no el siniestro pasado donde a la otra han vuelto.

La real para ti no es esa España obscena y depri-
mente
en la que regentea hoy la canalla,
sino esta España viva y siempre noble
que Galdós en sus libros ha creado.
De aquella nos consuela y cura esta.

OC, I, 507

Cernuda nos invita a seguir siempre adelante,
fieles a nuestros valores, a una España viva y noble,
heroica en la vida y en la lucha; al camino propio
que hemos de proseguir hasta el final. Más fieles
a nuestra conciencia que a un ideal abstracto de
patria, por noble que sea:

¿Volver? Vuelva el que tenga,
tras largos años, tras un largo viaje,
cansancio del camino y la codicia
de su tierra [...].
Mas, ¿tú? ¿Volver? Regresar no piensas [...].
Sigue, sigue adelante y no regreses,
fiel hasta el fin del camino y tu vida.

OC, I, 530

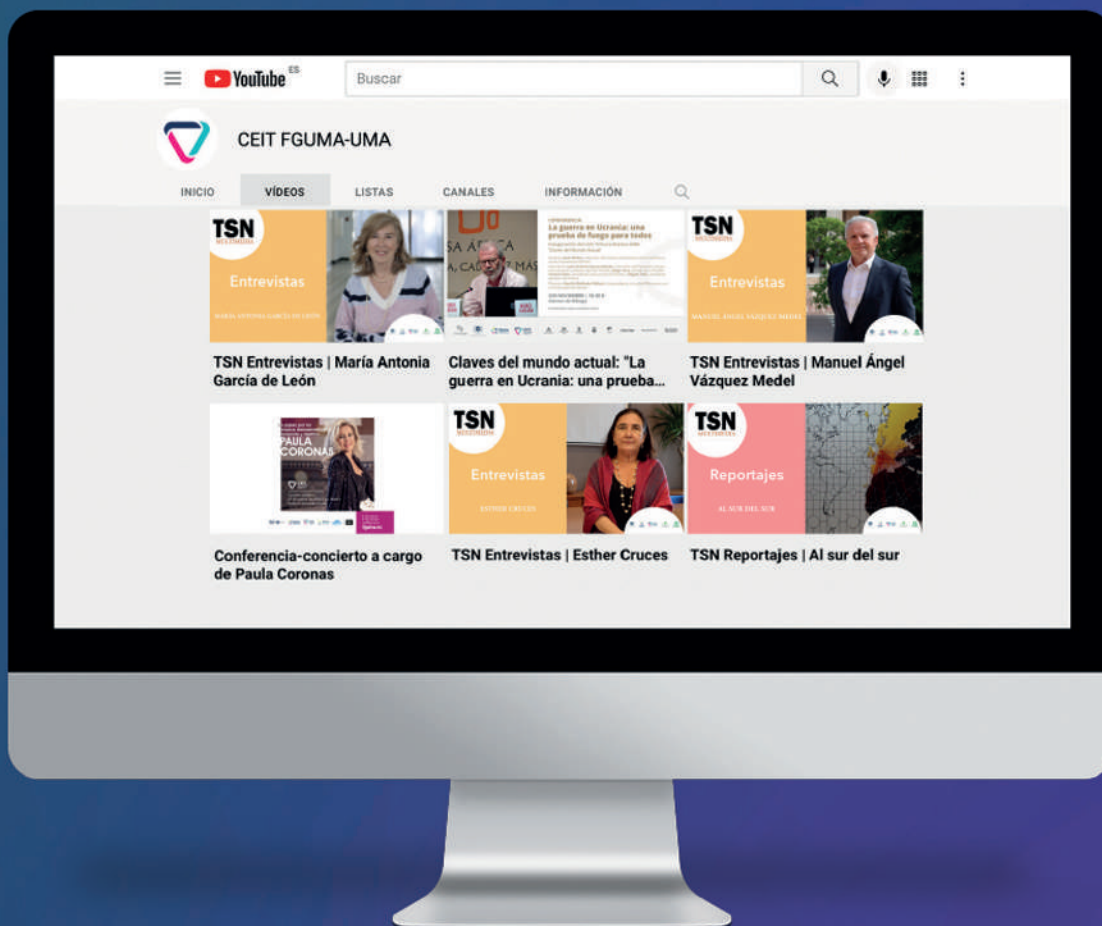
Así lo hizo él: fiel a su conciencia hasta el final
del camino de su vida. Parte esencial de esa fide-
lidad es el mandato ético que da título a esta confe-
rencia: «Recuérdalo tú y recuérdalo a otros».

Fuentes y bibliografía

- Abellán, José Luis (dir.), 1977: *El exilio español de 1939*, 5 vols. Madrid: Taurus.
- Ayala, F. (1988): *Recuerdos y olvidos*. Madrid: Alianza.
- Ayala, Francisco (2007-2014): *Obras completas*, edición de Carolyn Richmond, VII vols. Barcelona: Galaxia Gutenberg. (Citamos OC seguidas del volumen y página).
- Aznar Soler, Manuel, y López García, José Ramón (eds.), 2016-2019: *Diccionario bibliográfico de los escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*, 4 vols. Sevilla: Renacimiento.
- Carnero, Guillermo (1989): *Las armas abisinias: ensayos sobre literatura y arte del siglo XX*. Barcelona: Anthropos.
- Cerezo Galán, Pedro (ed.), 2005: *Filosofía y literatura en María Zambrano*. Barcelona: Fundación Lara.
- Cernuda, Luis (1993-1994): *Obra completa*, 3 vols., edición de Derek Harris y Luis Maristany. Madrid: Siruela. (Citamos OC seguidas del volumen y página).
- Cernuda, L. (1998): *La realidad y el deseo*, prólogo de José Á. Valente, álbum de Arturo Ramoneda. Madrid: Alianza.
- De la Rosa, Julio M. (1981): *Cernuda y Sevilla (Albanio en el Edén)*, prólogo de Juan Goytisolo. Sevilla: Edisur.
- Díaz Ventas, Á. (2020): «El tema de España en la poesía del exilio de Luis Cernuda. De la madre a la madrastra», en *Philobiblion: Revista de Literaturas Hispánicas*, 11, pp. 9-30.
- Eco, Umberto (1992): *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen.
- Egido León, Ángeles; Eiroa San Francisco, Matilde; Lemus López, Encarnación; y Santiago Bolaños, Marifé (dirs.), 2021: *Mujeres en el exilio republicano de 1939. Homenaje a Josefina Cuesta*. Madrid: Ministerio de la Presidencia, Relaciones con las Cortes y Memoria Democrática.
- Guillén, Claudio (1995): *El sol de los desterrados. Literatura y exilio*. Barcelona: Sirmio.
- Jerez-Farrán, Carlos (2005): «Los exilios de Luis Cernuda», en *Neophilologus*, 89, pp. 49-72.
- Krauel, Javier (2022): *Un intelectual en tiempos sombríos. Francisco Ayala, entre la razón y las emociones (1929-1949)*. Granada: UGR/Fundación Ayala.
- Mainer, José Carlos (2019): «Francisco Ayala, a la fecha», en *Revista de Libros*, <https://www.revistadelibros.com/francisco-ayala-a-la-fecha>
- Monmany, Mercedes (2021): *Sin tiempo para el adiós: Exiliados y emigrados en la literatura del siglo XX*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Rivero Taravillo, Antonio (2011): *Luis Cernuda. Años de exilio (1938-1963)*. Barcelona: Tusquets.
- Rosa, H. (2019): *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz.
- Sánchez Trigueros, Antonio, y Vázquez Medel, Manuel Ángel (eds.), 2007: *Francisco Ayala y América*. Sevilla: Alfar.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (2003): «Del destierro al transtierro», en *A tiempo y destiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 569-605.
- Sicot, Bernard (2006): «Luis Cernuda: los años del compromiso (1931-1938)», en *Bulletin Hispanique*, 108, núm. 2, pp. 487-515.
- Teruel, José (2013): *Los años norteamericanos de Luis Cernuda*. Valencia: Pre-Textos.
- Valender, James (2002): *Luis Cernuda. Álbum*, imágenes de Luis Muñoz. Madrid: Residencia de Estudiantes.
- Vázquez Medel, Manuel Ángel (2003): *El deseo, la rosa y la mirada. Introducción a la vida, a la poesía y a la poética de Luis Cernuda*. Sevilla: Alfar.
- Vázquez Medel, Manuel Ángel (2005a): *El poema único. Estudios sobre Juan Ramón Jiménez*. Huelva: Diputación de Huelva.
- Vázquez Medel, Manuel Ángel (2005b): *Rafael Alberti y Andalucía*. Sevilla: Alfar.
- Vázquez Medel, Manuel Ángel (2007): *Francisco Ayala: el sentido y los sentidos*. Sevilla: Alfar.
- Vázquez Medel, Manuel Ángel (2022): «María Zambrano y Francisco Ayala», en *Transatlantic Studies Network (TNS)*, 13, pp. 245-257.
- Zambrano, María (1940): «Confesiones de una desterrada. Una voz que sale del silencio», en *Nuestra España*, VIII, mayo, pp. 35-44.
- Zambrano, María (2011): *Obras completas*, VIII vols. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

TSN MULTIMEDIA

Entrevistas - Reportajes - Conferencias



Suscríbete al canal de YouTube del CEIT



LISBOA ENTRE TERRA E MAR. INTRODUÇÃO

Lisboa between Land and Sea. Introduction

Raquel Baltazar y Rita Amorim
ISCSP-CAPP, Universidade de Lisboa (Portugal)

TEJO

Aqui e além em Lisboa – quando vamos
Com pressa ou distraídos pelas ruas
Ao virar da esquina de súbito avistamos
Irisado o Tejo:
Então se tornam
Leve o nosso corpo e a alma alada.
Sophia de Mello Breyner Andresen,
(1994) publicado em (2011)

O rio Tejo que aqui vemos no poema de Sophia de Mello Breyner Andresen é o ponto de partida para este texto sobre Lisboa. Nasce em Espanha e atravessa Portugal até ao oceano Atlântico. No final da sua viagem percorre a paisagem lisboeta aparecendo por entre as vielas e as esquinas.

Os turistas chegam e partem como os cacilheiros deixando impressas nas ruas de Lisboa uma multiculturalidade singular. Lisboa transforma-se em lugar de encontro para descobertas, desafios e aventuras. Os seus habitantes, alfacinhas de gema trilha por entre as sete colinas, acompanhados por elétricos que coloreiam as ruas, avenidas, vielas e calçadas. O Tejo novamente insiste em pontuar a capital de azul, e a cidade distingue-se por entre ambientes verdejantes temperados por um clima mediterrânico. A vida cultural é um convite aos viajantes que deambulam acompanhados por Fernando Pessoa, José Saramago ou mesmo Eça de Queiroz. Tendo sido o epicentro dos descobrimentos desde o século XV, a cidade é marco entre passado e presente, entre história e memória. Os seus monumentos imprimem na paisagem vestí-

gios da presença muçulmana e romana. O terramoto de 1755 reescreveu a paisagem e Marquês de Pombal cuja estátua vislumbra a cidade observa os telhados alaranjados tão tradicionais da traça lisboeta. Os candeeiros pontuados por caravelas e corvos iluminam as ruelas e as escadarias permitindo um entardecer acolhedor.

Lá no alto o Castelo de São Jorge controla a cidade permitindo uma vista envolvente desde o Parque das Nações até à Torre de Belém, até ao Mosteiro dos Jerónimos, até ao mais recente Museu de Arte, Arquitetura e Tecnologia. A cidade é calcorreada por turistas que entram e saem das igrejas encontrando refúgio num banco de jardim onde se aprazem com os pastéis de nata.

Ao longe, a ponte embeleza os postais e revela uma travessia para a outra margem, ao encontro do Cristo Rei. Lisboa, cidade luz, luminosa nos seus bairros típicos e tavernas é inspiração para pintores, como Maluda ou para fotógrafos como a Isabel Araújo Branco. Através das suas fotografias, vislumbramos um olhar atento à mundividência que pauta a cidade. Abordamos Lisboa também pelas palavras de Isabel Dâmaso e de Vanda Rosa que nos revelam a tradição iconográfica e literária. Isabel Dâmaso apresenta-nos a figura de Santo António que ocupa um lugar singular no imaginário cultural lisboeta revelando-se num mito histórico-religioso que permanece vivo na memória coletiva nacional. Vanda Rosa fala-nos de Fialho de Almeida, um escritor do século XIX que se enamorou da capital e cujo olhar nos presenteia com os contrastes da cidade.

A LISBOA DE SANTO ANTÓNIO

The Lisbon of Saint Anthony

Isabel Dâmaso Santos

Universidade de Lisboa (Portugal)

Portugal, e em particular a cidade de Lisboa, estão intimamente relacionados com a figura de Santo António, desde o seu nascimento, no século XII. Esta ligação reflete-se na designação pela qual o santo é conhecido em Portugal: Santo António de Lisboa. Tanto assim é que o património arquitetónico e cultural antoniano constitui um dos principais traços identitários da cidade de Lisboa, revelando-se como uma história viva da história de Santo António, da sua vida e da sua taumaturgia, que se reinventa constantemente de acordo com a evolução do culto antoniano, ao ritmo do desenvolvimento da sociedade. Esta particularidade da capital portuguesa demonstra a sua grande capacidade de conciliar tradição e modernidade, ao mesmo tempo que promove a existência de um imaginário próprio e único, no qual se destaca o significado simbólico que a imagem de Santo António envolve, considerada um dos ícones mais distintivos da identidade da cidade de Lisboa.

Palavras-chave

Santo António, Lisboa, cultura, identidade, património, culto, devoção

Portugal, and in particular the city of Lisbon, has had a very close relationship with the figure of Saint Anthony, since his birth in the 12th Century. Such connection is reflected in the name by which the saint is known in Portugal: Saint Anthony of Lisbon. Saint Anthony's architectural and cultural patrimony constitutes one of the main identifying characteristics of the city of Lisbon. It unveils as a living story of the history of Saint Anthony, of his life and of his thaumaturgy, that constantly reinvents itself based on the development of the cult expressed by society. This specific aspect of the Portuguese capital demonstrates its great capacity to combine tradition and modernity, as well as give rise to a unique popular imagery emphasizing the symbolic meaning of the image of Saint Anthony, considered one of the most distinctive icons of Lisbon's identity.

Keywords

Saint Anthony, Lisbon, culture, identity, patrimony, cult, devotion

A cidade de Lisboa vive uma relação muito íntima com a figura de Santo António desde o seu nascimento, facto que se reflete na designação pela qual o santo é identificado em Portugal: Santo António de Lisboa. No entanto, fora de Portugal, é mais conhecido como Santo António de Pádua, em referência ao local da sua morte, que ocorreu a 13 de junho de 1231. Ultrapassando esta dicotomia, Santo António é universalmente conhecido como «o santo de todo o mundo», conforme foi designado pelo Papa Leão XIII.

Santo António nasceu na cidade de Lisboa, no final do século XII, onde viveu os primeiros anos. Mais tarde, mudou-se para a cidade de Coimbra, onde se converteu ao franciscanismo. Em 1220, foi para Marrocos, onde permaneceu pouco tempo, pois alguns problemas de saúde determinaram o seu regresso a Lisboa. Forçado pela doença, Fernando empreendeu a viagem de regresso a Portugal, mas novamente seria surpreendido pelos acontecimentos: segundo a lenda, uma tremenda tempestade empurrou o navio para a ilha da Sicília, onde foi recebido num mosteiro de franciscanos.

Aí iniciou um caminho cheio de grandeza, chegando a conhecer o seu fundador. Contribuiu enormemente para o crescimento e renovação desta Ordem, que ainda procurava um lugar no panorama das instituições religiosas. Na verdade, foi em Itália, principalmente na região de Pádua (onde se encontram preservados os seus restos mortais) que Santo António se destacou em vida.

Não regressaria a Lisboa, mas podemos considerar que uma relação especial entre o santo e esta cidade teve início a 30 de maio de 1232, quando o Papa Gregório IX canonizou Santo António em Spoleto, Itália. Conta-se que, exatamente nesse momento, os sinos das igrejas de Lisboa começaram a tocar em unísono, como sinal da preferência do santo pela sua cidade natal.

Com a notícia da canonização em Pádua e deste acontecimento extraordinário em Lisboa, estabeleceu-se o culto antoniano na cidade: foi-lhe dedicado o altar-mor da Sé, o templo onde fora batizado e onde iniciara os seus estudos, e deu-se início ao processo de edificação da igreja de Santo António, no local onde se julga que terá nascido, mesmo junto à Sé, em Lisboa. Este templo tornar-se-ia o mais emblemático lugar relacionado com o culto antoniano em Lisboa, garantindo os ofícios religiosos, nomeadamente no que toca às duas datas celebradas: 15 de fevereiro, em alusão à cerimónia da trasladação do corpo do santo, ocorrida em 1363, em Pádua, quando foi encontrada a sua língua incorrupta, que seria convertida em relíquia simbólica da santidade da sua palavra e da sua acção; e o dia da festa anual dedicada ao santo, a 13 de junho. A primeira data foi perdendo impacto

à medida que a segunda foi ganhando popularidade e dimensão.

Inicialmente de natureza puramente religiosa, e acompanhando a difusão da Ordem Franciscana, o culto antoniano contou desde muito cedo com o apoio da monarquia portuguesa. Santo António rapidamente se tornou um santo tão popular que uma série de manifestações de carácter devocional começaram a realizar-se em sua homenagem, especialmente em Lisboa, que se assumiu como um lugar privilegiado por ter sido o local de nascimento de um santo tão milagroso.

A cidade de Lisboa vive uma relação muito íntima com a figura de Santo António desde o seu nascimento

A veracidade atestada das suas origens no bairro lisboeta de Alfama conferiu-lhe o estatuto de amigo íntimo dos outros vizinhos lisboetas, que começaram a atribuir-lhe a capacidade de os ajudar, confiando-lhe os seus problemas à espera de solução. Sentiam-se privilegiados por terem convivido com o santo e, segundo a crença, por isso ele poderia favorecê-los, concedendo-lhes graças. Julga-se que desde muito cedo, ou melhor, já na Idade Média, o santo era muito requisitado pelos lisboetas com todo o tipo de pedidos de ajuda. A piedade popular foi fazendo crescer a devoção por Santo António, vindo a atingir uma dimensão extraordinária que ultrapassa fronteiras e credos.

Como é compreensível, a cidade de Lisboa, enquanto berço, arroga-se uma relação particular com o santo. Tanto é assim que um dos traços identitários da cidade de Lisboa é o património arquitectónico e cultural antoniano, sob as suas diferentes formas de expressão: monumentos relacionados com a sua vida na cidade e outros construídos em sua honra; toponímia e expressões coloquiais com origem em momentos da vida e da taumaturgia do santo; rituais religiosos específicos; ritos de festas de rua que abrangem toda a cidade e algumas estruturas, tais como a Câmara Municipal, o Patriarcado, os comerciantes, as coletividades recreativas dos bairros, especificamente os «Casamentos» e as «Marchas» de Santo António. Na verdade, a figura de Santo António constitui um ícone cultural identitário da cidade de Lisboa, tendo em conta o património material e imaterial existente. De facto, o volume e a variedade de manifestações arquitectónicas, artísticas e devocionais, de natureza erudita

e popular, alusivas à sua figura, constituem um riquíssimo acervo documental da arte e da cultura de Portugal, e de Lisboa em particular.

Começemos pelos monumentos relacionados com a sua vida em Lisboa e que nos permitem recuperar a sua trajectória biográfica nesta cidade:

- Igreja-Casa de Santo António: monumento erigido em sua honra, destruído em parte pelos efeitos do terramoto de 1775, mas que preserva na cripta o local onde se acredita que o futuro santo nasceu. Conserva a imagem do século XVI, que é exposta durante a procissão de 13 de junho, e que sobreviveu intacta à destruição causada pelo referido terramoto. Conta, ainda, com uma relíquia de Santo António e com pinturas atribuídas ao artista português Pedro Alexandrino, como a aparição do Menino Jesus, entre outras jóias artísticas.

- Catedral: templo edificado no início do século XII a partir de uma mesquita existente, guarda a pia baptismal na qual o pequeno santo recebeu o nome de Fernando (que alteraria mais tarde para António, em Coimbra, ao entrar na Ordem Franciscana). É também o local onde aprendeu as primeiras letras, a partir dos sete anos de idade. Nas escadas que levam ao coro alto, pode ver-se na parede uma cruz que o pequeno aprendiz terá esculpido com o dedo, como gesto para espantar o demónio que o tentava.

- Mosteiro de São Vicente de Fora: mosteiro da Orem de Santo Agostinho, no qual entrou com quinze anos e onde estudou durante dois anos, antes de ser transferido para Coimbra. Aí se conserva a cela que ocupava e que está transformada em capela, onde se encontra o túmulo da sua mãe.

- Igreja de Santo António do Vale: construída no local onde o santo teria descansado, em 1220, quando passou por Lisboa: supostamente, o santo terá parado neste local para descansar, durante o percurso que fez a partir do Mosteiro de São Vicente, onde terá ficado alojado, até ao porto, onde embarcaria para Marrocos. Esta pequena igreja possui dois magníficos painéis de azulejos que retratam este episódio da vida do santo – a sua partida para Marrocos – e outros da sua taumaturgia – o milagre da salvação do pai, a pregação aos peixes e a Eucaristia.

Para além destes monumentos, palco de episódios biográficos de Santo António, outros templos e organismos relacionados com a sua figura devem também ser valorizados:

- Museu de Lisboa-Santo António: contíguo à igreja de Santo António, guarda obras de arte erudita e popular que espelham a devoção ao santo, bem como objectos utilizados para adornar a igreja. Há que destacar um painel de azulejos que retrata Santo António a pregar aos peixes e que data do século XVII;

- Estátua de bronze, que se encontra em frente à igreja e ao museu, que representa a figura do

santo e alguns dos seus milagres. Foi realizada pelo escultor Soares Branco, e inaugurada a 12 de maio de 1982, momento em que recebeu a bênção do Papa João Paulo II;

- Capela de Santo António do antigo Convento da Madre de Deus, que corresponde ao Museu do Azulejo, onde se guardam magníficos painéis de azulejos que cobrem as paredes disponíveis, isto é, que não se encontram ocupadas pelo conjunto de pinturas atribuídas ao artista seiscentista André Gonçalves, e que representam episódios da vida e da taumaturgia do santo;

- Capela de Santo António, na Igreja de São Roque, que apresenta valiosas pinturas do século XVIII, atribuídas ao pintor Vieira Lusitano;

- Museu Nacional de Arte Antiga, que reúne uma notável coleção de pinturas e esculturas antonianas.

Os monumentos diretamente relacionados com a biografia de Santo António ficam situados em dois dos bairros mais antigos – Alfama e Graça –. Os outros monumentos ficam localizados em diferentes áreas da cidade, todas elas zonas carismáticas do ponto de vista da história e da geografia da cidade. Ou seja, integram sempre ambientes emblemáticos para a identidade da cidade e da cultura portuguesa.

A arte pública dedica-lhe uma grande estátua de bronze, inaugurada a 4 de outubro de 1972, na Praça de Alvalade, eixo central de um bairro que tinha acabado de ser construído nessa altura. O escultor António Duarte quis destacar a vertente de pregador do santo, razão pela qual não acompanha a figura do Menino Jesus.

Por outro lado, abundam vestígios do nome do santo na toponímia da cidade, seja em ruas, praças, escadas/escadinhas, rotundas, etc., espalhadas por diferentes bairros: todos querem homenageá-lo e sentir-se mais protegidos.

O milagre que o santo terá operado quando veio a Lisboa para salvar o pai de ser injustamente enforcado deixa a sua marca na toponímia da cidade, que conta com a Rua do Milagre de Santo António, onde se acredita que o prodígio tenha ocorrido, no bairro de Alfama, perto do Castelo de São Jorge.

Em referência a este milagre, embora cada vez mais em desuso, ainda se pode ouvir a expressão coloquial *parece que vai livrar o pai da força*, quando nos referimos a alguém que se move de forma muito rápida e com determinação, tal como se terá deslocado Santo António desde Pádua até Lisboa para salvar o seu pai.

A expressão *estar a pregar aos peixes* continua a ser utilizada para referir alguém que está a falar sem que haja quem o oiça com atenção, numa clara alusão ao que terá acontecido aquando do milagre do sermão do santo aos peixes em Rímini.

Torna-se bastante interessante observar a apropriação destes dois episódios milagrosos por parte da língua portuguesa coloquial, demonstrando a forte presença da figura do santo no âmbito quotidiano.

Outra tradição muito popular é colocar uma imagem do santo, geralmente em forma de pequenos painéis de azulejos que são aplicados nas fachadas das casas, com a intenção de garantir a proteção das mesmas

Enquanto protector, julga-se que o facto de os marinheiros, sobretudo os da região de Lisboa, confiarem as suas vidas a Santo António antes de partirem de viagem, bem como o costume de levarem uma imagem sua, pode encontrar origem numa certa identificação com o sofrimento que o santo terá vivido quando, enfermo, sobreviveu à forte tempestade que o levou a Itália.

Outra tradição muito popular é colocar uma imagem do santo, geralmente em forma de pequenos painéis de azulejos que são aplicados nas fachadas das casas, com a intenção de garantir a proteção das mesmas. Pensa-se que este costume terá começado após o terramoto, de acordo com muitos relatos de milagres de salvação atribuídos ao santo. Por esta altura, chegou a suplantiar tanto a imagem de São Francisco de Borja, venerada como protetora contra terremotos, quanto a de São Marçal, conhecida como protetora contra incêndios.

Com efeito, a relação identitária entre o santo e a cidade de Lisboa seria reforçada em consequência do terramoto. Segundo a opinião dos lisboetas, os estragos causados pelo desastre, apesar de avultados, não corresponderam à magnitude do mesmo, milagre que se atribuiu à acção protectora de Santo António. Assim, os moradores juntaram-se para fazer renascer a cidade das cinzas deixadas pelos muitos incêndios que surgiram em consequência do terramoto. Foram sobretudo as crianças do bairro de Alfama que assumiram a tarefa de pedir donativos à porta das igrejas que tinham ficado de pé. Tinham como objetivo angariar dinheiro para a reconstrução da igreja de Santo António, bastante destruída pelos efeitos da catástrofe, com excepção da lápide alusiva à fundação da igreja, da cripta e da imagem do santo, como já foi referido. As crianças aproveitavam as escadas e

escadarias para montar «tronos», encimados pela imagem do santo, onde os moradores e visitantes podiam deixar as suas esmolas.

Nascia, assim, um costume tipicamente lisboeta que sobrevive ainda hoje e é atualmente motivo de um concurso anual promovido pela Câmara Municipal, através da EGEAC (Empresa de Gestão de Equipamentos e Animação Cultural), que premeia os mais belos e simples «tronos», representativos desta tradição. É possível encontrar «tronos» em diferentes pontos dos bairros mais típicos da cidade, associados por vezes à decoração de montras de lojas durante o período das festas. Pertence a este organismo, sem dúvida, o enorme mérito de continuar a apoiar e desenvolver um conjunto de tradições relacionadas com Santo António e as festas em sua honra no dia 13 de junho, incorporando-as no quadro das festividades da cidade de Lisboa.

Há notícia de que no ano de 1318 já havia festas em Lisboa com animados bailes em honra a Santo António. No século XVII, encontrava-se já enraizado o costume de realizar representações teatrais e corridas de touros, para além de uma feira e arraiais.

Todas estas manifestações festivas foram interrompidas na sequência do terramoto de 1755, e retomadas pouco a pouco, ao ritmo dos trabalhos de recuperação da cidade. Em 1778, realizaram-se importantes festas em honra a Santo António com a finalidade de angariar dinheiro para a reconstrução da igreja do santo, bastante destruída pelos efeitos da catástrofe. Em 1787, o culto encontrava-se totalmente restabelecido e, a partir daí, os festejos foram sendo retomados em pleno e em crescendo ao longo do século XIX. O centenário do nascimento do santo, celebrado em 1895, representou um grande impulso do culto lisboeta.

Mas foi no século XX, a partir das comemorações da morte e da canonização de Santo António, em 1931 e 1932, respetivamente, que se desencadeou um conjunto de iniciativas que levaram ao reconhecimento do seu valor iconográfico como emblema nacional e à revalorização da sua figura do ponto de vista cultural. Note-se o seguinte:

- em 1932, realizou-se a primeira edição das «Marchas Populares», que foram incluídas no Programa das Festas de Lisboa a partir de 1934;
- em 1934, el Papa Pio XII designou Santo António como Protector de Portugal, conjuntamente com Nossa Senhora da Conceição;
- em 1946, Santo António foi consagrado Doutor da Igreja pelo Papa Pio XII, em reconhecimento pelo seu valor como teólogo e como predicador, convertendo-se no único português que mereceu até hoje esta consagração;
- em 1952, deu-se início ao Concurso dos «Casamentos de Santo António», devido à vertente casamenteira do santo;

- em 1953, o dia 13 de junho foi decretado feriado municipal de Lisboa por despacho do Diário do Governo n.º 119, 2.ª Serie, de 6 de junho, passando Santo António a figurar também como patrono da cidade, estatuto que partilha com São Vicente.

Verifica-se que estamos perante um período de cerca de vinte anos que constitui um verdadeiro fenómeno de popularização da figura de Santo António, cujos resultados percebemos na actualidade, inclusivamente no domínio do turismo. Há que ter em conta a pertinência, a utilidade e a oportunidade das festas populares como iniciativa estratégica de animação turística da cidade, que atrai cada vez mais turistas desejosos de assistir e de participar nas diferentes actividades festivas, seja nos casamentos, nas marchas, nos arraiais ou na procissão, numa harmoniosa mescla entre o sagrado e o profano.

As cerimónias religiosas têm início treze dias antes da festa, com as trezenas que são rezadas na Igreja-Casa, e em muitos outros templos, como ritual de preparação para a festa. As cerimónias litúrgicas começam na Igreja-Casa de Santo António, com missas, celebrando-se às 12 horas a missa solene da festa, seguida da distribuição dos pães. O momento mais valorizado consiste na procissão que sai às 17 horas e que enche de devotos as ruas das imediações. Os moradores ornamentam as janelas e as varandas das casas com colchas e lançam pétalas de flores no momento em que passa a imagem do santo. Ao longo do percurso vão-se incorporando andores com outros quatro santos: São João, São Miguel, Santo Estêvão e Santiago, patronos das igrejas do bairro de Alfama. Nesta procissão participam diversas individualidades de relevo para a cidade, nomeadamente o Presidente da Câmara Municipal. No final, todos assistem ao Te Deum, a oração de Acção de Graças presidida pelo Arcebispo de Lisboa e realizada no adro da Sé.

Estas celebrações remetem para práticas anteriores que se perpetuaram no tempo. Há notícia de que no século XVIII, nas Vésperas de 13 de junho, toda a corte comparecia e a música era executada pelos músicos da Capela Real. O bodo era distribuído aos pobres, que consistia num lanche composto por diferentes pães e doces. A família real também recebia um ramo de cravos.

Atualmente, os ramos de cravos são vendidos nas ruas e quem os compra oferece-os ao santo como forma de gratidão pelos favores obtidos. Também perdura a tradição de abençoar e distribuir os pães, praticada em muitas partes do mundo. Em Lisboa, o lucro obtido com a venda simbólica destes pequenos pães reverte para a Obra da Imaculada Conceição e Santo António, que acolhe cerca de uma centena de crianças carenciadas.

Esta tradição, que se mantém em muitos santuários antonianos dispersos por todo o mundo, teve

origem em Pádua, no século XIV, quando, segundo a lenda, uma mulher prometeu oferecer trigo aos pobres, em peso igual ao do seu filho, de vinte meses, se Santo António o salvasse. Por intercessão do santo, criança foi ressuscitada, depois de se encontrar afogada, após ter caído a um poço. Portanto, o milagre aconteceu e a mulher cumpriu a sua promessa. Em França, generalizou-se o costume de benzer o trigo, dado em quantidade igual ao peso da criança que se pretendia colocar sob a protecção de Santo António.

Às celebrações religiosas antecedem festividades de cariz mais popular. Com o início do mês de junho, a cidade de Lisboa começa a vestir-se de festa para celebrar o seu santo. As varandas cobrem-se de flores, principalmente de cravos, os recantos vão-se transformando em zonas de convívio, as ruas enchem-se de balões e são inundadas pelo cheiro a sardinha assada. No dia 12 de junho, realiza-se a cerimónia dos Casamentos de Santo António, promovida pela Câmara Municipal e organizada pela EGEAC (Empresa de Gestão de Equipamentos e Animação Cultural) com o apoio de alguns comerciantes da capital. Esta iniciativa, que teve início em 1958, em virtude da fama casamenteira de Santo António, foi lançada pelo extinto jornal *Diário Popular*, mas foi interrompida em 1974, no contexto da Revolução, sendo posteriormente recuperada em 1997.

Trata-se de um casamento coletivo, em que se casam os dezasseis casais selecionados. Todos os candidatos são sujeitos a um processo de selecção, para o qual têm de apresentar candidatura, que podem fazer a partir do dia 14 de fevereiro, assinalado como o Dia dos Namorados, sendo obrigatório que pelo menos um dos membros do casal seja residente em Lisboa. O objetivo inicial era ajudar os jovens a começar uma vida juntos na cidade, favorecida por Santo António. Por esse motivo, todas as despesas relacionadas com a cerimónia ficam a cargo das empresas patrocinadoras. Esta tradição constitui um momento alto das emissões televisivas, que acompanham a par e passo, não só as celebrações, como todos os preparativos, dedicando a este assunto vários programas que antecedem a cerimónia de dia 12 de junho, para que se fique a conhecer melhor os casais eleitos e a sua história romântica.

Com o tempo, a tradição dos casamentos foi-se modernizando. Inicialmente designada «Noivas de Santo António», tinha lugar na Igreja de Santo António, sendo que atualmente a cerimónia religiosa decorre na Sé de Lisboa, e, nos últimos anos, estendeu-se ao Salão Nobre dos Paços do Concelho, para celebrar os casamentos civis, refletindo o espírito multicultural existente. Há cada vez mais casais com elementos de raças e origens diversas. Assim, esta tradição consegue atualmente contribuir também para a integração dos estrangeiros na realidade cultural da cidade e do país.

Seguindo a tradição, ao terminar a cerimónia oficial de casamento, as noivas de Santo António podem oferecer os seus ramos de flores ao santo, e à noite todos os casais costumam desfilarem pela Avenida da Liberdade, durante o concurso das «marchas», que também integra o programa das festas de Lisboa.

Fernando Pessoa nasceu precisamente no dia 13 de junho (de 1888), dia de Santo António, motivo pelo qual recebeu o nome Fernando António

A tradição das «marchas» pode ter as suas origens em antigos desfiles inspirados no Carnaval e nas marchas militares francesas destinadas a celebrar a tomada da Bastilha, designadas «Marche aux Flambeaux». A primeira edição das «marchas» em Lisboa realizou-se em 1932, ano em que se comemorou o Sétimo Centenário da canonização de Santo António, e a partir de 1934 foram incluídas no Programa das Festas de Lisboa, com o patrocínio da Câmara Municipal. O cinema contribuiu para a popularização desta tradição, principalmente através de dois filmes: *A Canção de Lisboa* (1933) e *O Pátio das Cantigas* (1941). No entanto, a sua realização foi interrompida em várias ocasiões, principalmente durante os anos setenta. Nos anos oitenta a «marcha» das crianças foi incluída como estratégia de revitalização. A organização das «marchas» foi recuperada nos anos noventa com regularidade e novo vigor, e vive atualmente um dos seus melhores momentos.

Estes desfiles são organizados pelas colectividades associativas dos bairros mais antigos e típicos da cidade. Estas sociedades recreativas têm um papel fundamental na vida dos moradores, como foco unificador das diferentes gerações, como rede de apoio social, como eixo de transmissão de valores culturais ou, ainda, como espaço de encontro, socialização e entretenimento. Esta fórmula festiva consegue reunir participantes de todas as idades numa mesma festa, fortalecendo os seus laços. Cada comunidade escolhe um tema relacionado com o quotidiano do bairro para criar uma melodia (letra e música) com a coreografia e figurinos correspondentes, que desfila pela Avenida da Liberdade, artéria estruturante da cidade, convertida em palco de uma disputa bem castiça entre as colectividades envolvidas. Pretende-se, assim, contribuir para intensificar a identidade do bairro, recorrendo frequentemente à imagem do santo e aos seus

milagres. Trata-se da principal manifestação etnográfica da cidade e constitui um símbolo festivo, popular e urbano ao mesmo tempo. As «marchas» representam num contexto urbano a atmosfera do bairro, do grupo, dos vizinhos, das pessoas.

A este espectáculo organizado juntam-se os «arraiais» que se realizam, quase de forma espontânea, um pouco por todos os bairros de Lisboa. As ruas e ruelas são adornadas com lanternas e grinaldas de papel para decorar os espaços onde têm lugar animados bailes e retumbantes fogos de artifício. Antes, havia ainda a tradição de saltar as fogueiras, costume que se encontra em declínio por razões de segurança. Estas festas são condimentadas com requintados petiscos bastante típicos destas festividades: sardinha assada, com pão ou broa, e caldo verde, acompanhados de vinho tinto. É possível provar estas iguarias em cada recanto dos bairros mais antigos, em restaurantes de rua ou em bares improvisados.

Julga-se que estas manifestações populares tenham raízes em celebrações que remontam aos séculos XVII e XVIII, quando se festejavam as vésperas dos dias dos três santos populares – Santo António, São João e São Pedro – mas cujas origens mais remotas nos remetem para o processo de assimilação de cultos pagãos relacionados com o solstício de Verão e até com antigos rituais de fogo, implícitos no simbolismo das fogueiras nestes festejos.

Devido à tradição de comer sardinhas assadas nos arraiais da noite de 12 de junho, e ao longo dos dias que marcam esta época festiva, a figura da sardinha foi adquirindo ao longo dos últimos anos um lugar particular enquanto marca integrada nas Festas de Lisboa, com mais impacto desde 2003. A partir de 2011, a Câmara Municipal instituiu o concurso das sardinhas, que tem visto aumentar o número de candidaturas de ano para ano. Trata-se essencialmente de um concurso que põe à prova a criatividade em torno da imagem da sardinha, que surge muito associada a outros elementos tradicionais lisboetas, nomeadamente Santo António.

Por esta altura, são vendidos nas ruas pequenos vasos de *manjericos*, com cravos de papel e quadras populares escritas em pequenas bandeirolas. Todos os anos há concursos de quadras de Santo António, também organizados pela Câmara Municipal de Lisboa.

Até o escritor Fernando Pessoa escreveu quadras alusivas a esta tradição como, por exemplo, a seguinte:

O manjerico e a bandeira
Que há no cravo de papel –
Tudo isso enche a noite inteira,
Ó boca de sangue e mel.

Fernando Pessoa nasceu precisamente no dia 13 de junho (de 1888), dia de Santo António, motivo

pelo qual recebeu o nome Fernando António, que junta os dois nomes do santo.

Para além das celebrações religiosas e das festividades populares mencionadas, não podemos deixar de referir uma infinidade de actividades e de espectáculos que integram o programa das Festas de Lisboa, enriquecendo as tradições portuguesas com novos contributos, seja com espetáculos de dança, fado, jazz e tango, por exemplo, seja com mostras de cinema, exposições de artistas variados ou espetáculos teatrais.

Em suma, a cidade de Lisboa é um relato da história de Santo António, da sua vida, da sua taumaturgia, mas que se reinventa, acompanhando o desenvolvimento do culto e da sociedade

A verdade é que as festas populares dedicadas a Santo António sempre tiveram uma forte componente musical e de espetáculos. Um bom exemplo é a representação realizada a 11 de junho de 1934 do *Auto de Santo Antônio*, de Gustavo de Matos Sequeira. Trata-se de um texto dramático escrito a partir de um auto quinhentista com o mesmo título e composto por Afonso Álvares. Sequeira introduziu personagens para dar vida a episódios que retratam a evolução do culto antoniano. Incluiu, ainda, uma personagem feminina que é a personificação da cidade de Lisboa e que se apresenta a cantar com grande esplendor as suas maravilhas. Este texto foi representado algumas vezes, em espaços públicos, ao longo do século XX, graças ao trabalho da companhia Teatro do Povo.

Já no século XXI (em 2008), o GEFAC (Grupo de Etnografia e Folclore da Academia de Coimbra) apresentou o espetáculo *Comédia do verdadeiro Santo António que libertou o pai da morte em Lisboa*. O espetáculo, que decorreu no Largo da Rosa, praça do bairro lisboeta da Mouraria, por iniciativa da Associação Renovar a Mouraria, e que foi integrado no programa das Festas da Cidade, baseia-se num texto teatral popular mirandês e é o resultado de um intenso trabalho de recolha e investigação levado a cabo pelo referido grupo conimbricense. Em 2013, foi representada a peça *Santo António*, nos claustros da Sé de Lisboa em junho, pelo Grupo de Teatro A Barraca, com o apoio da Câmara Municipal.

Como fica demonstrado neste trabalho, as festividades em torno de Santo António que decorrem em Lisboa constituem um momento importante na vida da cidade e contribuem para delinear o seu perfil identitário na sociedade actual, razão pela qual foram incorporadas no programa oficial das Festas de Lisboa, organizado pela Câmara Municipal.

Estas festas consistem num conjunto significativo de expressões da cultura popular que, a par das cerimónias religiosas, envolvem um grande número de habitantes da cidade. Estas festividades, vividas maioritariamente na rua, exigem um grande esforço de organização por parte dos moradores, que colaboram de bom grado nesta festa colectiva, que atrai cada vez mais turistas todos os anos. Os moradores dos bairros vivem com grande intensidade essas festas que permitem preservar rituais ancestrais dentro do contexto urbano. Além disso, graças à sua celebração, garante-se a ritualidade festiva necessária na sociedade actual.

Outro aspeto fundamental é a capacidade que essas festas têm de ultrapassar a fraca sociabilidade da vida urbana moderna por meio de manifestações coletivas como as «marchas» ou os arraiais, por exemplo, que exigem formas comunitárias de organização e estimulam as relações de vizinhança. As festas tradicionais são readaptadas ao contexto urbano moderno, tornando-se expressões simbólicas heterogéneas.

Cabe à figura de Santo António o grande mérito de envolver a cidade nesta atmosfera festiva e única, conferindo-lhe uma identidade específica que contrasta com o inevitável processo de globalização da sociedade atual. Assiste-se a um movimento de dignificação dos fatores de diferenciação e reconhecimento de estruturas simbólicas que outorgam identidade exclusiva a cada lugar e que assentam na revalorização e reinvenção do passado, do património, da memória, das tradições, do folclore, do artesanato, da gastronomia, etc. Este processo desenvolve-se também através da fixação de ícones identitários identificadores, desenhados com uma auréola de modernidade, projetando uma imagem que associa a tradição ao presente, projectando uma visão de futuro.

Note-se o crescente envolvimento da orgânica e das estruturas municipais na dinamização de eventos festivos em torno da figura de Santo António e das festas que a sua imagem suscita, fazendo-as dilatar ao longo do mês de junho sob a designação de Festas de Lisboa.

Em suma, a cidade de Lisboa é um relato da história de Santo António, da sua vida, da sua taumaturgia, mas que se reinventa, acompanhando o desenvolvimento do culto e da sociedade. Constitui uma especificidade da cidade, capaz de conciliar tradição e modernidade, para além da

homogeneidade indiferenciada e indiferente ao local, mas homogénea quanto ao significado simbólico que alcança como ícone identitário.

Fontes e bibliografia

Anes, José, e Macedo, António (1997): «Santo António e as festas solsticiais», em Instituto Português de Museus e Instituto do Comércio Externo Português: *O Santo do Menino Jesus: devoção e festa*. Lisboa: Autor, pp. 49-54.

Brito, António Fialho (1997): *Lisboa de Santo António*. Lisboa: Instituto do Comércio Externo Português e Instituto Português de Museus.

Caeiro, Francisco da Gama (1995): *Santo António de Lisboa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Caseiro, Carlos (2003): *A Marcha é linda! Lisboa – O culto a Santo António. As Marchas Populares da cidade*. Lisboa: Ideias & Rumos.

Espírito Santo, Moisés (1998): «Santo António de Lisboa», em *Semanário*, 12 de junho, p. 13.

Gusmão, Marionela (coord.), 1982: *Álbum Comemorativo do 750º Aniversário da Morte de Santo António (1231-1981)*. Lisboa: Edição da Igreja-Casa de Santo António.

Henriques, Eduardo Brito (1996): *Lisboa Turística – entre o imaginário e a cidade*. Lisboa: Edições Colibri.

Maurício, Domingos (1934): «O Município de Lisboa e o culto de Santo António no século XV», em *Brotéria*, 18, pp. 387-396.

Miranda, António (1995): «Ai! Vai Lisboa!... com as marchas populares», em Instituto Português de Museus: *O Santo do Menino Jesus: devoção e festa*. Lisboa: Autor, pp. 35-44.

Moita, Irisalva (1981): *O culto de Santo António na Região de Lisboa*. Lisboa: Câmara Municipal.

Pacheco, Georges (2002): *Santo António em Alfama*. Lisboa: Câmara Municipal.

Rema, Henrique Pinto (1998): «A piedade popular e Santo António», em *Cultura (Revista de História e Teoria das Ideias)*, vol. X, IIª série, pp. 15-42.

Sottomayor, Ápio (2004): *Lisboa de Santo António*. Lisboa: Impreopa.

A LISBOA DECADENTE DE FIALHO DE ALMEIDA*

The Decadent Lisbon of Fialho de Almeida

Vanda Rosa

Escola EB 2,3/S Aquilino Ribeiro, Oeiras (Portugal)

O século XIX foi um século de grandes mudanças na Europa. Devido à Revolução Industrial, tanto a imagem física das cidades como as condições sociais, alteraram. Londres foi o cenário de estas grandes mudanças, contudo a capital portuguesa, à sua maneira, também sentiu os efeitos da modernização. Ainda que fosse uma cidade de casas abastadas, também haviam bairros de muita pobreza e degradação social. Os jornalistas literários deambulavam por estes lugares e nas suas crónicas retratavam a realidade que observavam. Um de estes autores, que escreveu sobre a cidade de Lisboa, foi Fialho de Almeida, um médico do campo que se enamorou da decadente capital de Portugal. Através dos seus olhos podemos observar as casas miseráveis, a decadência das suas gentes e o rio Tejo contaminado, assim como os bairros ricos. A noite é o seu momento preferido para passear por este labirinto que é Lisboa.

Palavras-chave

Lisboa, noite, pobreza, decadência, labirinto, Fialho de Almeida

The XIX Century was one of enormous changes in Europe. Due to the Industrial Revolution, the physical image of the cities, as well as the social conditions, changed. London was the stage for these major changes, but the Portuguese capital, in its way, also felt the effects of modernization. Being cities of wealthy houses, there were also neighbourhoods of immense poverty and social degradation. The literary journalists wandered in these places and depicted in chronicles the reality they observed. One of these authors, who wrote about the city of Lisbon, was Fialho de Almeida, a doctor from the countryside who fell in love with the decadent capital of Portugal. Through his lenses we can observe the miserable houses, the decadent people and the polluted river Tagus as well as the rich neighbourhoods. The night is his favourite moment to wander in the labyrinth that is Lisbon.

Keywords

Lisbon, night, poverty, decadence, labyrinth, Fialho de Almeida

*Este artigo é constituído, na sua quase totalidade e com algumas alterações, por alguns subcapítulos da tese de doutoramento em Ciências da Comunicação intitulada *A cidade de Lisboa no jornalismo literário de Fialho de Almeida*, a qual foi defendida em outubro de 2019 no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa.

A Lisboa decadente de Fialho de Almeida

O século XIX foi um período de grandes transformações urbanas e sociais. A Revolução Industrial alterou a fisionomia das cidades, como é o caso de Londres. Mesmo Portugal viu um desenvolvimento industrial, ainda que modesto, se comparado com outros países europeus. Em Lisboa e no Porto, por exemplo, havia modernas fábricas de fição e de tecelagem de algodão. Mas Lisboa também viu as suas fronteiras serem alargadas com o abrir de novas avenidas em direção aos campos que rodeavam o centro urbano (entre a Rotunda e o Rato e as Avenidas Novas em direção ao Campo Grande, ou ainda os eixos da Avenida das Cortes – atual D. Carlos I – e da Avenida dos Anjos – atual Almirante Reis – ou com a renovação de espaços como o Passeio Público, que se transformou na Avenida da Liberdade nos dias de hoje, encimada pelo atual Parque Eduardo VII, com possível inspiração na Avenida Foch de Paris (Le Cunff, 2003, p. 183).

Alguns autores escreveram textos sobre esta nova Lisboa e Fialho de Almeida foi um deles. Nascido no Alentejo em 1857, mas um amante da capital portuguesa, Fialho foi um médico que quase não exerceu a sua profissão, preferindo dedicar-se às letras desde cedo. Escritor de contos, folhetins e romances, foi a sua vertente de jornalista literário que nos transmitiu a sua visão desta capital em evolução, através das crónicas impressas em vários periódicos do final do século XIX e inícios do século XX. É na apresentação das crónicas intituladas «Os gatos: publicação mensal de inquérito à vida portuguesa» que Fialho revela como é a sua escrita e o porquê do título que escolheu para as nomear:

Deus [...] fez o crítico à semelhança do gato [e deu-lhe] a graça ondulosa e o assopro, o rorom e a garra, a língua espinhosa e a *câlinerie*. Fê-lo nervoso e ágil, refletido e preguiçoso; artista até ao requinte, sarcasta até à tortura, e para os amigos bom rapaz, desconfiado para os indiferentes, e terrível com agressores e adversários. (Almeida, 1992a, p. 31).

Assim, nas suas crónicas, Fialho vai «miando pouco, arranhando sempre, e não temendo nunca» (Almeida, 1992a, p. 31). De facto, a característica que sobressai na escrita deste autor é precisamente o sarcasmo, a ironia e a denúncia de várias situações por ele consideradas negativas, quer relativamente a pessoas, quer a espaços da cidade. Como refere Buescu, a cidade já simbolizava, na tradição literária, ambição, corrupção e impureza. Passou a ser espaço em que as doenças dos homens e do mundo podem ser equacionadas e onde se podem conceber hipóteses de cura para essas doenças (Buescu, 2001, p. 208). Assim, Fialho de Almeida tentará, através do seu jornalismo literário, apresentar algumas soluções para esta capital decadente.

Escritor de contos, folhetins e romances, foi a sua vertente de jornalista literário que nos transmitiu a sua visão desta capital em evolução, através das crónicas impressas em vários periódicos

Segundo Fialho de Almeida (1992c, p. 43), Lisboa cresceu, desde a década de 1880, devido a um aumento de imigrantes que vieram de outros pontos do país por causa da miséria provocada pela crise na agricultura, desde os ricos proprietários aos pobres agricultores. É uma ideia que o autor repete na sua crónica publicada em *Pontos nos II* a 29 de maio de 1890 e inserida na obra *Vida irónica* (Almeida, 1957, p. 9). Na verdade, houve problemas graves na agricultura devido a um surto de filoxera desde 1870 que havia destruído grande parte da vinha duriense e que terá alastrado ao resto do país. A mão-de-obra em excesso aliada a alguma industrialização e a um aumento da população terá levado, portanto, muitos a emigrar para o Brasil ou a deslocarem-se para a capital (Martins, 1997, pp. 495-496). A contribuir para o aumento da população em Lisboa, que em 1900 se situa nos 356 mil habitantes (Vieira, 1999, p. 138), estão também pessoas que haviam estado no Brasil e que regressaram à capital, segundo Fialho de Almeida (1992c, p. 44). De acordo com o autor em apreço, todos foram enganados e acabaram por perder o pouco de bom que tinham, os valores que a vida no campo transmite:

[Lisboa] é ainda hoje a mais desleixada, a mais porca, e a mais artificial de todas as capitais do universo. Mas vai que a passagem dessa gente, dos seus lugarejos natais, para um acampamento promíscuo, como este, d'ã beira Tejo [...] depois fere-os no peito, entra a contaminá-los de todos os vícios e de todos os fastios da vida alfacinha, desencaminha-os da sobriedade primeva para os esgotos do gozo dia a dia, [...] acaba de lhes tirar o pouco que eles traziam de bom das suas terras. (Almeida, 1992c, pp. 44-45).

São os espaços e as pessoas miseráveis e com vícios que Fialho descreverá, tanto nos textos jornalísticos como nos contos. Para tal, a noite é o seu

momento preferido e o bairro de eleição a Mouraria. Na crónica do periódico *Correspondência de Leiria* de 13 de dezembro de 1874, intitulada «As noites de Lisboa», este autor, no início de carreira literária e um jovem de apenas dezassete anos, desabafo já sobre o seu fascínio pela noite lisboeta:

Eu amo as noites de Lisboa em que as luzes das montras das lojas chispam reflexos cintilantes nos objetos que expõem, e iluminam de relance grupos de senhoras que passam, ou bandos de rapazes que riem.

É então que a vida parece crescer e brilhar. Passam ruidosamente as equipagens esplêndidas, iluminam-se num momento as salas dos cafés por lustres de cristal, os teatros coroam-se de lampiões, gritam os vendedores de senhas, ri-se, gesticula-se, fala-se, e tudo é vivo, forte, brilhante e despreocupado. Se há nuvens e a noite é escura, o gás forma sobre a cidade uma como auréola de reflexos.

Mas na primavera, no verão, a lua ergue-se entre cerros calvos, cai sobre as águas imóveis, prateia-as, e indo ao longo das ruas, ao centro das praças tudo alegre e tudo vivifica. Ai, como eu te amo, ó noite! (Almeida, 1874, dezembro 13, p. 2).

Através da análise das várias crónicas fialhianas, verificamos um contraste acentuado entre as crónicas mais tardias e esta, quando era ainda um jovem adulto. Naquele momento tudo era maravilhoso. Vislumbram-se já características do jornalismo literário, como a emotividade («Ai, como eu te amo, ó noite!») e os recursos expressivos – a adjetivação («tudo é vivo, forte, brilhante e despreocupado»), a antítese e a metáfora («as noites de Lisboa em que as luzes das montras das lojas chispam reflexos cintilantes») e a personificação («lua ergue-se entre cerros calvos, cai sobre as águas imóveis, prateia-as, e indo ao longo das ruas, ao centro das praças tudo alegre e tudo vivifica»). Mais adiante, encontramos os traços de *flâneur*, o viajante na cidade, algo que manterá durante toda a sua vida: «Às vezes caminho por Alfama ou Bairro Alto, altas horas» (Almeida, 1874, dezembro 13, p. 2).

No entanto, Fialho de Almeida reconhece já a dualidade da capital, pois nela encontra o lado pobre dos albergues, com ânsias, lágrimas e desvarios. Para termo de comparação menciona outras capitais europeias: «Londres com os seus milhares de famintos e perdidos, Paris com as suas *lorettes* lívidas, Madrid e a nossa Lisboa mesmo que, sem cantos nem mistérios, nos apresenta por vezes quadros que nos magoam» (Almeida, 1874, dezembro 13, p. 2). De facto, Fialho de Almeida não conhecia pessoalmente estes locais, mas interessado que era pela literatura, terá tido contacto com essas realidades através de obras de autores que as viveram, como Charles Dickens (1812-1870) ou Honoré de Balzac (1799-1850); as obras destes

dois autores encontram-se no catálogo da sua biblioteca, contudo são de edições posteriores à da escrita da crónica.

Quando ficou a conhecer bem a cidade pela imersão que nela fazia, Fialho passou a descrever a miséria que assolava as pessoas da capital, «gente imprevidente e regalona, sem pé-de-meia, afoita ao viver imoral do dia a dia» (Almeida, 1992f, p. 201), que pede esmola nas ruas, está doente ou se suicida. Salaria o caso das velhitas que andam nas ruas a pedir esmola, envergonhadas. Mas «desce a noite como um capuz colossal sobre a cidade, amplificam-se os bairros, os prédios crescem, e as ruas se anastomosam em inextrincáveis arborências, desconformes da sonolência trágica da sombra» (Almeida, 1992f, p. 201). À noite tudo é hiperbolizado e, mais uma vez, o autor recorre à comparação. É a hora do gás, do jantar dos ricos e da ceia dos pobres, das refeições nas tascas, do movimento dos americanos e das tipoias. E é «nesse egoísmo monstro da digestão duma cidade [que] as pobres velhas, encostadas aos muros, resfolegando o esfacelo dos pulmões asmáticos do frio, as pobres velhas lá descem, coitadinhas, dos bairros lúgubres, para vir esmolar nos bairros da concorrência» (Almeida, 1992f, p. 202). Fialho mostra que está na rua a ver estas criaturas e reconhece uma delas como sendo uma viúva que havia tido uma boa vida e que caíra em desgraça por leviandade do filho, outra espanhola com uma história de vida ainda pior, novamente por culpa dos seus dois filhos. Outra, na zona do Montepio Geral, é «um espantalho de trapos [...] de ossitos débeis, punho esburgado, branca da exangüidez das velhas peles que foram bem tratadas, e onde braceletes tilintaram, quem sabe, noutra tempo...» (Almeida, 1992f, p. 203). A descrição que Fialho nos apresenta destas velhas choca o leitor pela crueza e violência das palavras. Na verdade, não podemos ignorar que os primeiros textos de *New Journalism* eram pautados por notas sensacionalistas, cujo objetivo era causar repugnância. Esta descrição aponta também para o Naturalismo, pois o autor revela a decadência social destas mulheres, explicando ao mesmo tempo a causa dessa mesma decadência, uma vez que «o Naturalismo implica uma posição combativa, de análise dos problemas que a decadência social evidenciava» (Coelho, 1994, p. 701). Estes excertos de Fialho e outros que analisaremos inserem-se, ainda, naquilo que Kevin Kerrane e Ben Yagoda denominaram de «contos da cidade» (1998, p. 17), textos que focam as histórias humanas de cariz social.

De volta às palavras fialhescas, a compaixão apodera-se do autor, que lamenta ainda mais as velhinhas que são deficientes, pois por elas há maior repulsa, e critica os que recusam a ajuda a

estes seres. À sua amargura, que tantas vezes deixa transparecer nos seus textos, contrapõe-se a ternura, pois como afirmou Raul Brandão, «se o virassem do avesso, escorria ternura» (Brandão, 1969, p. 44). Na verdade, as ruas de Lisboa estavam repletas de pedintes. Muitos pediam as moedas e orações pela sua alma em lugares fixos, outros entravam nas estalagens e casas de pasto. Apresentavam doenças, feridas, deformidades físicas, eram cegos ou faziam-se passar por tal (Veiga, 2003, p. 176).

Na crónica «De noite», inserida na obra *Lisboa galante* (1890), Fialho de Almeida vai novamente circulando na cidade e mostra as suas impressões, bem menos esfusiantes e positivas do que as demonstradas na crónica da *Correspondência de Leiria*. Por volta das cinco ou seis horas desce a noite e os candeeiros a gás «acendem as suas luzinhas vermelhentas, em fúnebres fieiras, que parece fazerem nas ruas grandes perspectivas de enterros» (Almeida, 1994, p. 121). As pessoas nas ruas são «escuros formigueiros de gente» (Almeida, 1994, p. 121). As lojas iluminam as suas montras e mostram os transeuntes: «Mulheres apressadas, cujos tacões mordem a lama, num tique de bonecas e de adúlteras, carvoeiros e janotas, barretes e chapéus altos» (Almeida, 1994, pp. 121-122). Ou seja, na rua circulam mulheres menos honestas, assim como gente do povo e pessoas de uma classe social mais elevada. Mas na descrição deste início de noite reitera-se a imagem de morte que já havia sido revelada com os candeeiros: «Nas janelas das casas há moribundos brilhos discretos de candeeiros, sombras que se desfazem [...]; e a gentana cresce, acotovela-se, confunde-se, apagando os cambiantes de estofos na mesma uniformidade de vultos pardacentos» (Almeida, 1994, p. 122). A mesma ideia repete-se mais abaixo:

O céu ganhou uma cor de nanquim lúgubre e morta, sem estrelas, zebrada com farrapos de névoa, de onde goteja o tédio em pérolas letais: [...] os olhos veem os cocurutos dos prédios apagarem-se num vago, e os fios do telégrafo em pautas de música, de esquina a esquina, reduzirem vagamente, como outras tantas cordas de uma harpa, onde em surdina vibrasse o *De profundis* de uma raça de escravos e truões.

Vista do cimo dos montes, a essa hora, a cidade perdeu completamente a configuração burguesa que havia à luz do sol, para tornar-se numa indefinida necrópole de assustadoras perspectivas. (Almeida, 1994, p. 122).

A Lisboa diurna, burguesa, transforma-se numa necrópole onde tudo é vago e assustador, não faltando até a banda sonora deste velório. E para a vivacidade desta descrição contribuem os recursos expressivos, característica do jornalismo literário, como a adjetivação «nanquim lúgubre e morta»

e as metáforas «zebrada com farrapos de névoa», «de onde goteja o tédio em pérolas letais», «os fios do telégrafo em pautas de música».

Na mesma crónica, «De noite», Fialho sugere que se veja a cidade a partir do adro da igreja da Graça, numa noite sem lua, para ouvir os sons que sobem da Baixa. Estando aí, «percebe-se à esquerda o monte do Castelo, que parece emergir de um charco de tinta, e ele mesmo esbatido em negro, [...] recortando-se num fundo de céu cinzento, de água do Tejo, e casarias esburacadas de luzeiros» (Almeida, 1994, p. 123). À esquerda vê-se Nossa Senhora do Monte, com casas novas, quintais e mirantes. Entre estas duas colinas, «a casaria atropela-se de corrida [...]. É assim um grande leque de casarões, de que a noite não deixa aperceber senão bocados, e de cuja sobrançeria soturna a fantasia só evoca monstruosidades e tragédias (Almeida, 1994, p. 123).

Fialho de Almeida transmite-nos aquilo que Lynch denomina de «visual scope» (2000, p. 106): são qualidades que aumentam o campo de visão, de forma simbólica ou real. Esta categoria de desenho de uma cidade inclui transparências; panoramas que aumentam a profundidade de visão (mostra a cidade vista de um plano superior); elementos articuladores, como a colina do Castelo e Nossa Senhora do Monte, o alto dos prédios ou os fios do telégrafo; a concavidade, sugerida pelas «casarias esburacadas de luzeiros»; pistas que nos remetem para um elemento invisível, como as monstruosidades ou tragédias em Fialho (Lynch, 2000, pp. 106-107).

Fialho de Almeida acrescenta ainda que a imagem descrita é «semelhante a um pesadelo hugoesco que Goya e Rembrandt houvessem reproduzido» (Almeida, 1994, p. 123). O primeiro pintor, Francisco de Goya (1746-1828), retratou cenas de guerra ou morte e Fialho refere-se precisamente a esses quadros, como *Los desastres de la guerra* ou *Saturno devorando a un hijo*. No caso de Rembrandt (1606-1669), a sua utilização da luz e da sombra fê-lo reconhecer que a imagem da Lisboa noturna seria bem retratada.

Continuando a sua *flanagem* e descrevendo um mapa da capital, descendo e passando pelos hospitais do Desterro, de S. Lázaro e de S. José, Fialho escolhe palavras relacionadas com o sofrimento, próprio dos espaços que o circundam, e exagera na comparação dos edifícios: «A mole dos hospitais [...], hirta e soturna, sem luzes, com um sino rouco batendo os quartos de hora de agonia – mole viva e sinistra, feita de grandes edifícios quadrilongos, que antes parecem troncos de animais, canzarrões dantescos» (Almeida, 1994, p. 124). Seguindo o seu périplo, chega à Mouraria, «uma massa se sombra caliginosa [...]; ali os prédios são velhos, as ruas estreitas, nenhuma reverberação de gás lambe as

paredes» (Almeida, 1994, p. 124). Aqui o jornalista deixa de observar a urbe de cima para ter uma visão ao nível da rua, revelando já uma atitude ativa, embrenhando-se nas ruas da capital. Ainda no mesmo texto, «De noite», Lisboa à noite é personificada num monstro:

Neste corpo de monstro escamoso e fosforescente, que é Lisboa de noite, feito de placas, corcovas, pernas, anciloses, há um sistema arterial desenhado a luzes de gás, por cujos grandes vasos corram movimento e vida; e um sistema nervoso para a repercussão das suas grandes misérias e das suas grandes dores.

O coração do primeiro é o quadrilátero chamejante do Rossio. O encéfalo do segundo parece ser a grande massa dos edifícios hospitalares. Daquele Rossio claro e saltante brota de facto um ruído incessante em catadupas, que parece crescer, ter raias, sobressaltos; e é feito do rodar dos trens, dos silvos dos *tramways*, dos pregões dos jornais e das convulsivas vozes de centenas de bocas que peroram, palestram, dizem mal – ruído gerado ali mesmo e propulsando ao longe, através a rosácea das ruas, todos quantos frémios a população àquela hora da noite ainda pode conter de atividade. Como um coração que expede para os diferentes pontos do corpo as hematias da vida, assim daquela praça o gás se ramifica, num escorpião de artérias luminosas, que descem e sobem, mergulham e afloram os tecidos profundos dos bairros, coleando e luzindo... a Avenida, S. Pedro de Alcântara, a Rua Áurea – e para todos os lados luzinhas bruxuleiam, pelas artérias somenos da cidade, até se perderem nas ilhotas de sombra, onde os vícios dormem, e a pobreza espatina entre a miséria e a taberna, como um rato de esgoto entre duas ratoeiras. (Almeida, 1994, pp. 124-125).

Esta longa citação é pertinente, uma vez que este ser monstruoso que é a capital de Portugal emite ruídos que saem dos meios de transporte, dos pregões, dos maldizentes. Aliás, é precisamente o ruído que transmite imagem do monstro assustador, devorador. A iluminação das ruas é semelhante a um escorpião, animal mortífero que vive nas trevas e cuja cauda sempre esticada tem o veneno num agulhão pronto a picar até à morte quem lhe tocar. Quem andar nas ruas arrisca-se a ser tocado pelo vício e morrer com o seu veneno. As ramificações de luz chegam a todo o lado, até aos bairros mais pobres da cidade, onde impera o vício. Fialho de Almeida apresenta uma descrição vívida e pormenorizada, em que o monstro está nas profundezas da cidade, nos seus bairros vitais, e o homem está condenado, dificilmente será regenerado.

Continuando o seu percurso pela capital, Fialho chega às oito, nove horas da noite. Encontra menos gente na rua, pois um terço das pessoas que por lá andava tinha ido para os teatros. Se uns foram para

os teatros, os estudantes foram estudar, os operários foram para os seus casebres e as costureiras «enfazaditas, com *toilettes* fanadas, joias de *strass* e chapéus murchos» (Almeida, 1994, p. 125) passavam em grupos de três ou quatro. Tinham o aspeto dúbio entre mendigas e cocotes, lábios pintados e olhavam pelo canto do olho homens que paravam na rua, procurando dinheiro nos bolsos. Ficam na rua os noctívagos «para dar largas aos seus caprichos, monomanias, análises e doenças» (Almeida, 1994, p. 126), criaturas que se assemelhavam a animais:

Veem-se aqueles tresnoitados bichos surgir dos portais das casas e entrarem e saírem dos cafés, dos bilhares, das casas de batota, prostíbulos e baiucas de aguardente, as pálpebras pisadas que um tique epileptiza, olhos de morcegos e de gatos, o passinho mole, as mãos errantes, procurando apagar-se, não dar nas vistas. (Almeida, 1994, p. 126).

O autor faz a descrição física destes seres: «Alguns são pálidos, bisonhos, longos, dessimétricos de face, com uma vacuidade de espectros e de lesmas. Outros gorduchos, com apoplexia no afoqueamento da papada» (Almeida, 1994, p. 126). Alguns começaram a beber ainda adolescentes, pelo que apresentam ventres dilatados. A voz é roufenha e com guinchos.

A hereditariedade, tema muito em voga na ciência do século XIX pelos avanços do darwinismo e por influência de Taine, é um aspeto fundamental para que estes seres apresentem estas características¹. Afirma Fialho que «na ascendência de quase todos há fatalidades lúgubres de herança, o alcoolismo, a loucura, a paralisia geral, a pederastia e todas as vesânicas estranhas do luxo, misticismo e dissipação. [...] [São] espectros» (Almeida, 1994, pp. 127-128). Salientamos a constante utilização do

¹A teoria da raça, do meio e do momento, de Hippolyte Taine, ou teoria determinista, surgiu na obra *Histoire de la littérature anglaise* (1866). Aqui, o autor defende que o meio em que o indivíduo vive (a natureza e as outras pessoas) influencia o desenvolvimento do seu carácter. As três forças primordiais para a formação do homem são a raça, o meio e o momento. Taine afirma que «*la race, ce sont ces dispositions inées et héréditaires que l'homme apporte avec lui à la lumière, et qui ordinairement sont jointes à des différences marquées dans le tempérament et dans la structure du corps. Elles varient selon les peuples*» (Taine, 1866, p. XXIII). Estas disposições são instintos e aptidões que estão no sangue. A mudança ocorre com uma mistura de sangue como, por exemplo, através de uma invasão ou conquista permanente. No entanto, estas características hereditárias podem ser alteradas pela ação de elementos do meio: o ar, os alimentos, a temperatura, o clima, a Natureza e os homens que rodeiam o indivíduo. O momento é também importante, seja aquele em que se vive como os passados, que deixam marcas que sobrevivem até ao presente. Cada momento produz resultados diferentes. Pela interseção destas três forças, o homem revela-se através das suas roupas, gestos e ações.

vocábulo «espectro», que acentua a vida decadente destas pessoas, cuja hereditariedade tem um papel importante.

A cidade como que fica à mercê dos sonhos trágicos, as ruas são maiores, as casas mais lúgubres, as árvores colossais de desespero, e os próprios sinos se esquecem de dar horas

Por volta das onze horas, meia-noite, terminam os teatros e as ruas voltam a encher-se temporariamente. O teatro era a paixão nacional por esta altura. Quem tivesse dinheiro e tempo livre esgotava os teatros para ver os seus atores favoritos (Eduardo Brasão, Augusto e João Rosa, Rosa Damasceno ou Virgínia), que eram os ídolos desta época (Vieira, 1999, p. 129). Os teatros eram espaços para divertimento ou convívio social: «A grande maioria ia ao teatro para ver e ser visto ou até mesmo para tratar de negócios» (Magalhães, 2014, p. 309). A população distribuía-se de acordo com o seu estrato social e preferências de género teatral: a elite preferia, para além do São Carlos, a principal sala da capital onde se representavam óperas, as récitas do Teatro D. Maria II (drama e alta comédia) e do Teatro D. Amélia (atual São Luiz, por onde passavam as principais companhias estrangeiras); as classes médias repartiam-se pelos teatros do Ginásio (comédia), Avenida e Rua dos Condes (revista e opereta), Príncipe Real (Apolo, depois de 1910, apresentava melodramas) e Trindade (teatro musicado e drama); o povo distribuía-se pelos palcos de muitas sociedades recreativas e pelos teatros ambulantes que se erguiam nas feiras de Belém, Alcântara, Santos ou Parque Eduardo VII (Magalhães, 2014, pp. 310, 314).

Ainda às onze horas da noite há polícias nas ruas e os noctívagos caem «de bebedeira, de fome, de fadiga, de doença e de deboche, até que a polícia os distribui pelas cadeias, os estatela nos albergues de noite, ou os manda de presente à Misericórdia e aos hospitais» (Almeida, 1994, p. 127). Fialho acrescenta que todos os dias há miseráveis que vão «para a vala» (Almeida, 1994, p. 127). Além disso,

uma multidão de miseráveis novos ocorre de todos os pontos da província, a povoar os nossos asfaltos com os mesmos monstros, que por causas idênticas chegam a contaminar-se das mes-

mas perversões, a constituir-se autómatos dos mesmos vícios, e a acabar por fim no mesmo lodçal de infâmia e perversidade (Almeida, 1994, p. 127).

Nota-se um crescente de negativismo na descrição da cidade de Lisboa à noite e a cidade, que é um monstro, tem também monstros nas suas ruas com os vícios idênticos e constantes que não permitem a sua regeneração. O ambiente da cidade leva ao comportamento degenerado, como se comprova por estas palavras fialhescas.

Na obra *Vida irónica* [1892], de Fialho, também se fala de Lisboa à noite. Nas negridões dos bairros há sobressaltos, abismos das ruas, lagos de sombras das praças e crateras extintas dos outeiros. É uma Lisboa diferente, «latente de tragédias, convulsa apesar da pesia exterior que a cadaveriza, aflita» (Almeida, 1957, p. 3), cada vez mais espectral à medida que a noite avança. Novamente o vocabulário menciona a morte. Nesta noite em que o autor circula há frio, solidão, desconforto. Os recursos expressivos, próprios da escrita do jornalismo literário, regressam à escrita de Fialho de Almeida: «Claridades lambem com brusca língua o chão molhado» (Almeida, 1957, p. 3); «do rio que ao largo muge, das beiras dos telhados que ciciam, e da água dos chafarizes que pede que a deixem voltar de novo aos tanques e às nascentes» (Almeida, 1957, p. 4). São os elementos da cidade que ganham vida através da personificação. Mas também existem hipérbolos quando o autor exagera a impressão que a escuridão transmite quando não há ninguém nas ruas:

a cidade como que fica à mercê dos sonhos trágicos, as ruas são maiores, as casas mais lúgubres, as árvores colossais de desespero, e os próprios sinos se esquecem de dar horas, uma angústia mortal baba das coisas, há rondas de loucura nas tremulinas do gás, soluços vagos, até que os gongs da Sé dão de repente quatro e meia. (Almeida, 1957, p. 4).

Se a noite é assustadora e trágica, à hora em que a cidade recomeça a viver com a chegada das carroças para o mercado a morte continua presente. As carroças são «lúgubres como sarcófagos» (Almeida, 1957, p. 4), os hortaliçeiros têm gestos de autómatos, a carne dos animais mortos é sangrenta. O mercado é sinistro, o céu é fúnebre, há fuligens trágicas no ar. Às seis horas da manhã «é quando entra do prostíbulo e da batota a gente que apodrece, e quando sai para a labuta a gente que trabalha» (Almeida, 1957, p. 6).

Se, por um lado, Fialho nos apresenta uma cidade assustadora e miserável, por outro este era o seu espaço de eleição, «com os escaninhos, as ruas escusas, as casas de vício, os lausperenes, os frades

de pedra e os galegos» (Almeida, 1969, p. 45). Mas não era só da cidade que ele gostava, a noite era o tempo da sua boémia. Como o autor afirma no seu texto «Boémios» (n. d.), inserido na coletânea póstuma *Figuras de destaque* [1924], depois de estarem no café Mónaco ou no Martinho a falar sobre o dia, literatura, política ou boas mulheres, seguia o grupo de amigos em que Fialho se inseria pelo Rossio e pelo Passeio Público até ao café Vigia ou tascas da Rua do Salitre, ou até ao Tejo pela Baixa. A noite atraía-o pelo mistério, pela imprecisão das linhas a adivinhar o Impressionismo, pelas tragédias, pelos poemas fantasmáticos:

a noite, com seu mistério turbante, suas vozes erráticas, suas moles de linhas imprecisas, suas lagoas de tinta sulfurosa, suas tragédias de nervos e de estrelas, seus *sabbats* aberrantes de ideias e deboches, é a grande caverna da alquimia poética onde os Faustos escarvam, sob o satanismo do génio, os fantasmáticos poemas de *mors amor*. (Almeida, 1969, p. 53).

A referência às lagoas sulfurosas e a Fausto remetem-nos para um lado mais terrível da noite, para o lado infernal e espectral da urbe noturna, já por nós referido. Para Fialho de Almeida, à noite a realidade muda: o barulho das ruas muda de sentido e de ritmo, prenunciando catástrofe; os rostos transformam-se e vê-se «uma espécie de loucura perseguida, de frenesi macabro, de ânsia prevaricante, de insofrida luxúria, asinina, felina» (Almeida, 1969, p. 54). A noite torna-se, assim, reveladora de uma realidade plena de loucura, de pecado e de instintos animais. É a noite que o autor se alheia de tudo o que o rodeia e, «nessas incoerentes jornadas, dia ou noite, quando o delírio da imaginação solitária me põe à estrada, Lisboa vai-me abrindo gradualmente o seu mistério e os seus recantos» (Almeida, 1892, p. 202). Como afirma Lucília Verdelho da Costa, o amor de Fialho pela Lisboa noturna fez com que o escritor lhe dedicasse «páginas impressivas de uma beleza convulsiva» (2004, p. 73).

Vista de cima, à noite, a cidade de Lisboa assemelha-se a uma necrópole. Percorrendo as suas ruas, o jornalista literário embrenha-se nas entranhas do monstro que todo devora. O progresso do final do século não chega a todos os bairros e a decadência dos seus habitantes é chocante. O uso de vocabulário negativo e a recorrência de determinadas palavras comprova esta imagem da cidade maldita e dos habitantes miseráveis que vivem uma existência trágica nas entranhas de um ser colossal e monstruoso.

Fialho de Almeida circula por Lisboa, pelos seus bairros, dedicando maior atenção à Mouraria e a Alfama. Nas suas palavras, no bairro de Alfama nada há a nível arquitetónico que valha a pena manter,

salvo algumas alfurjas e becos e partes da muralha fernandina e joanina. Sai-se «enojado da porcaria das ruas e das lojas, da insulez arquitetónica dos prédios, da irremissibilidade anti-higiénica, enfim daquele imundo *ghetto* onde pulula uma ralé de gente verde, ossosa, e que parece exumada depois de alguns meses de podridão subterrânea» (Almeida, 1960, p. 107). Novamente se faz referência à morte e aqui, de forma muito explícita, a ideia do submundo que é este bairro (e outros, como o Castelo, Santa Apolónia ou Mouraria), por toda a miséria que os percorre. É a visão de baixo da cidade, segundo Pike (1981, p. 36), em que o observador se imiscui nas suas fundações. Quer isto dizer que o jornalista literário passa de mero observador de cima a transeunte ativo no coração da cidade. Fialho afirma mesmo que, na sua opinião e de outros médicos que têm «escoldrinhado» (Almeida, 1960, p. 107) aqueles bairros, estes devem ser demolidos para conseguir destruir os seus «focos de patogenia complexa» (Almeida, 1960, p. 108) e para construir uma adequada rede de canalização e de esgotos «para a imundícia não fazer depósitos permanentes no subsolo, já de si secularmente infiltrado e pestilento» (Almeida, 1960, p. 108). Fialho, apesar de praticamente não ter exercido a profissão para a qual estudou, não deixa de aplicar os conhecimentos obtidos no trabalho literário. Com o advento do Realismo-Naturalismo, o repórter passou a ser um cientista social, que investigava a sociedade que o rodeava para escrever os seus textos. Aliás, Soares considera que os primeiros jornalistas literários foram os primeiros sociólogos, que se preocupavam em investigar a pobreza, a falta de higiene, as doenças, a mortalidade infantil, a poluição e outros problemas sociais, como o crime, a prostituição e os vícios que levam à degradação humana (2017, p. 65). São precisamente estes os temas mencionados nas crónicas escritas por Fialho de Almeida. Na verdade, ele encara a sociedade como um organismo doente e não se consegue dissociar da sua formação médica. É o que afirma Costa:

Como médico, o escritor vê sobretudo doentes, casos clínicos: do psiquismo, do carácter, do meio ambiente que frequentam. O mundo é um grande hospital: cada indivíduo com a sua história de vida (e de doença). [...] Já não se situa numa lógica naturalista: se o destino das personagens se encontra relativamente traçado, e anunciado, em função das leis do determinismo social, é o sintoma e o caso da doença, como degenerescência, que interessam Fialho, e não a sociedade em si. Sob este aspeto, Fialho é não só um pessimista, como um individualista. Como escritor, não consegue separar-se do médico. A sua medicina foi a escrita. (Costa, 2004, p. 27).

Bairros decadentes, em que as condições das ruas e do interior das casas são inaceitáveis e nojentas, propiciando o aparecimento de focos de infecção graves que levam à morte de muitos dos seus habitantes

Para Fialho de Almeida, a decadência dos bairros depende dos seus habitantes: «Não é bem a miséria, muitas vezes, o impulsor principal da porcaria lisboeta [...] mas o desmazelo horrível que as famílias do povo põem na casa, e a nenhuma noção de aconchego que a população operária se faz sobre a vida de família» (Almeida, 1904, pp. 354-355). O autor refere que o interior das casas dos operários parece uma toca para dormir, com poucas peças de mobiliário que ninguém limpa ou repara; os quartos estão nas zonas escuras da casa e olhar lá para dentro faz náuseas; a cozinha tem tudo sujo e os cheiros da pia e do esfregão são fétidos. A ideia destes locais como sendo tocas ou covis, espaços destinados a animais, reforça ao mesmo tempo a ideia de primitivismo e animalidade dos seus habitantes. A imundície e a falta de mobiliário é também notada. Na realidade, as novas construções não tinham qualidade e a única limitação era ter no máximo cinco andares numa regulamentação de 1903 (Vieira, 1999, p. 139).

Fialho de Almeida não se limita a observar e a relatar o que vê. Quer ser interventivo e sugere que a Câmara Municipal proporcione banhos gratuitos a estas pessoas e que o governo forneça água barata e que ensine «o amor da casa e da limpeza» (Almeida, 1904, p. 355) em vez de se lembrar delas apenas para pedir impostos e levar os filhos para o exército. Sugere ainda que lhes seja dada a possibilidade de morarem em bairros mais claros e a disponibilização de cursos de labor doméstico para estas mulheres, e não que se ensine apenas «bordados a ouro» (Almeida, 1904, p. 357). Além disso, os polícias devem inspecionar regularmente estas casas e impor a higiene.

Na crónica «Lisboa Monumental» (1906), inserida na coletânea *Barbear, Pentear* [1911], Fialho de Almeida fala dos bairros operários e reforça a impressão obtida com o interior das casas. Neles, tudo é mau:

são poçanheiras asfíxicas, sem beleza nem graça, em pátios lúgubres, terrenos de refugio e mau acesso, mal expostos, mal calafetados, mal enxutos

[...]. Casas estreitas, mal repartidas, decrépitas, ruas tortuosas onde escasseia a luz e o ar, canos insuficientes que estagnam debaixo dos prédios, por tempo indefinido as imundícias e resíduos da vida – lixo, dejetos, que agora saem pelos barris e canos de esgoto, e logo tornam pela janela, em poeiras e exalações do solo e do ar contaminados, ou sob a forma de lamas, pela porta, agarrados aos pés dos moradores... Ruas varridas em seco, às horas vitais em que a população inda moureja, e não varridas nunca, numa terra em que a nortada imbecil, todas as tardes faz engolir aos transeuntes o esterco avulso das calçadas mal feitas e dos macadames nem petrolados, nem alcatroados, segundo a norma das terras higiénicas... Carroças de lixo a céu aberto, cheias de buracos e fendas, que por um lado apanham o esterco, e por outro o vão peneirando aos solavancos das rodas, por calçadas cheias de escaninhos... Esgotos horríveis, pestosos urinóis sem desinfecção nem limpeza regular, latrinas no sítio mais escuso e húmido das casas, onde os únicos líquidos são urinas ou águas corruptas de cozinha – madeiras podres e soalhos fendidos, por cujas frinchas os detritos infecciosos se anicham, lustres, constituindo nos entressolhos outros tantos focos de cultura – doenças contagiosas que passam, matam e vão renovando os inquilinos, sem que nenhuma desinfecção, pintura ou lavagem regular dos muros e soalho. (Almeida, 1960, pp. 108-109).

Esta longa citação revela o ambiente que se vivia nestes bairros decadentes, em que as condições das ruas e do interior das casas são inaceitáveis e nojentas, propiciando o aparecimento de focos de infecção graves que levam à morte de muitos dos seus habitantes. A solução apresentada pelo autor, noutra situação interventiva, é deitar abaixo as casas, drenar os solos, fazer uma canalização hermética e esgotos para o rio ou, com uma visão muito contemporânea, «revertendo os dejetos para montureiras que a química trate e inofensiva, o que daria por si uma riqueza subsidiar da agricultura suburbana, evitando a infeção da margem do rio» (Almeida, 1960, p. 110). As novas casas seriam pequenas, com um ou dois pisos, em tijolo refratário, de inspiração típica portuguesa, jardins e muros. E a descrição que é feita destas futuras habitações é alegre, colorida, por oposição à triste realidade: «Os muritos brancos da cerca, orlados de rede de adobos, vermelha ou amarela, [...] cancelas verdes, [...] o *cottage* risonho, airoso, de cortinhas brancas e gaiolas» (Almeida, 1960, p. 111). As ruas seriam direitas, largas, com passeios e árvores, bancos à porta. Uma rotunda central seria ajardinada e iluminada para concertos e atividades ao ar livre. Teria também a biblioteca pública, o lactário, a creche, o balneário gratuito, ginásio, uma igreja, um espaço para conferências e comícios e a escola. Daqui sairiam todas as ruas, que dariam para praças com jardins infantis e campos de jogos

para adultos. Seria um espaço saudável, arejado e agradável, o contrário da realidade existente.

No entanto, já a 26 de novembro de 1876, na secção do folheto e na primeira página do jornal *Correspondência de Leiria*, num conjunto de cinco crónicas intituladas «Calamitas, calamitatis», Fialho de Almeida apresentava a razão para a calamidade de doenças e epidemias que acontecia nas cidades (não só Lisboa, mas também Londres ou Paris): a aglomeração. E apresenta exemplos que comprovam a sua afirmação, descrevendo os habitantes destes bairros decadentes:

Os que responderem que romantizo, visitem Alfama, as vielas da Esperança que se empinam até Castelo Picão, os labirintos imundos que começam à roda do Hospital de S. José e acabam próximo de S. Domingos e Betesga ou Rua Nova da Palma. Ao escurecer todas essas vielas lamacentas, já mais beijadas pelo sol, todas essas casas negras, sem vidros, sem asseio, sem conforto, são inundadas pela turba operária, pela população ociosa e criminosas; acotovelam-se fadistas e meretrizes, operários e costureiras. O investigador tomará, atravessando as turbas, conhecimento duma série infinita de amores venais, projetos estultos, intrigas criminosas; se tiver o ouvido delicado, sairá com ele fechado por um *calão* assustador e áspero, por gargalhadas de gente sem pudor e sem brio, por apóstrofes de canalhas para canalhas; e se detiver um momento, parando, a sua curiosidade, corre o perigo de um insulto ou duma violência corporal. (P. 1).

À degradação das habitações junta-se a degradação das pessoas que lá moram, os «outros» lisboetas, pobres, operários, ociosos, criminosos. Salientamos a utilização da palavra «investigador» para o autor se referir a quem imergir nas ruas para se inteirar da verdadeira situação social. Poderá ser um cientista (médico, como o próprio Fialho) ou o jornalista literário.

Em Lisboa, o próprio rio Tejo comunga desta decadência que se encontra nos bairros degradados, é o esgoto de uma cidade em crescimento: «A água assim sulfídrica, oceanos e rios cessaram de ser o laboratório da perpétua atividade universal, [...] para ficarem sendo um desagradável extrato de cadáver, purgativo quando se bebe, fastidioso quando se olha, e febre-tífico aquando respirado» (Almeida, 1992d, p. 185). Ali há a «drenagem duma capital de quatrocentas mil almas, lançando as ondas, quotidianamente por canos de chumbo, os sobejos da sua porcaria; [...] dejetos das fábricas, dos mercados, às lamas dos chuveiros, às folhas putrefactas das florestas, e aos solutos maláricos das rochas, [...] imersão direta das podridões» (Almeida, 1992d, p. 186). Sendo um homem de Ciência, Fialho de Almeida recorre a termos científicos, faz referência aos químicos na água, a água não como

elemento que dá a vida, mas repositório de morte, consequência do progresso industrial e do aumento populacional. Ou seja, Lisboa, apesar de ser francamente mais retrógrada do que outras capitais europeias, como Londres, também sofre as consequências de um progresso à sua medida.

As condições de salubridade eram, como se vê, escassas e os habitantes da cidade viviam num perigo constante. As questões de saúde eram apenas um problema entre tantos outros

Se a água do rio não era apetecível, na crónica de 14 de junho de 1876, na *Correspondência de Leiria*, Fialho de Almeida menciona o problema da falta de água na cidade de Lisboa, uma vez que «com a falta de chuva a canalização da cidade entulha-se de defecções que exalam pelos respiradouros dos passeios os mais pestilentos miasmas» (14 de junho de 1876, p. 2), podendo até causar uma epidemia. Além disso,

os únicos despejadores bem e largamente construídos pertencem ainda ao século 17, e são obra do grande marquês; os mais nem têm regularidade nem inclinação; compõem um labirinto tortuoso, estreitamente aberto, consertado aqui, estragado além, que não faz mais do que aglomerar nuns pontos a imundície arrastada doutros. Sucede que só quando as chuvas abundam é que estes enormes intestinos se desobstruem e que a cidade pode ficar livre dum foco terrível. (14 de junho de 1876, p. 2).

O labirinto não se encontra apenas nas ruas da cidade, também o sistema de escoamento o era. Sabemos que em 1880 se introduziram as águas do rio Alviela na cidade de Lisboa e se encerraram muitos poços, essencialmente nas zonas marginais e baixas da cidade, o que levou à redução da mortalidade por febre tifoide (Pato, 2011, p. 26). Quanto aos esgotos, foi Ressano Garcia em 1884 quem projetou um sistema de drenagem da cidade de Lisboa, que descarregava no rio Tejo. No entanto, «as más condições de estanquidade e autolimpeza dos coletores levaram a proibições frequentes da descarga de águas residuais domésticas nos coletores pluviais, com a conseqüente necessidade de recolha d[as] águas residuais doméstic[as] depo-

sidad[as] em recipientes de barro deixados à porta das habitações durante a madrugada» (Botica, 2012, p. 8). Entretanto, era a água das chuvas que levava os dejetos amontoados nas ruas diretamente para o rio (Botica, 2012, p. 8).

A ideia de ares perigosos e irrespiráveis da cidade também havia já sido transmitida na crónica fialhiana «Sintra» de 20 de agosto de 1876 na *Correspondência de Leiria*:

Na cidade respira-se um ar impregnado de miasmas terríveis, onde o sulfídrico tem um predomínio atroz. No Aterro é impossível transitar, no Chiado há uma exalação perigosa de gases provenientes de matérias orgânicas decompostas; nas ruas morde-se continuamente [...] uma poeira, [...] composta de pedacinhos de papel e de trapo, de esterco, de talosinhos de couve secos. (P. 2).

A única forma de fugir da ameaça da morte em Lisboa é ir para Sintra.

Durante o século XIX, era usual a colocação de latrinas e urinóis no exterior dos prédios ou grupos de prédios para utilização pública. Apenas no final do século se instalaram latrinas em edifícios, quando a tecnologia do edifício pombalino começava a deixar de ser aplicada integralmente. Só a partir da década de 40 do século XX começou a ser regular a construção de instalações sanitárias no interior das habitações (Botica, 2012, p. 11).

As condições de salubridade eram, como se vê, escassas e os habitantes da cidade viviam num perigo constante. As questões de saúde eram apenas um problema entre tantos outros. Alguns bairros da capital lusa enfrentavam uma situação de degradação. O ar envenenado com gases próprios de zonas fabris ou com os micróbios da decomposição de seres vivos, os labirintos imundos e os habitantes que pertenciam à franja da sociedade foram escrutinados por jornalistas literários em Portugal. A recorrência de vocabulário relacionado com o labirinto, as velas, os termos químicos dos elementos poluentes das cidades e dos rios e causadores de doenças comprova a preocupação dos jornalistas literários por este tema no final do século XIX. O jornalista literário investiga as suas histórias e, para tal, dirige-se aos locais para verificar com os seus próprios olhos a matéria que descreverá nos seus textos, neste caso, a miséria que assola as grandes capitais europeias (do passado e do presente).

Porém, nem só da cidade dos vivos se ocupa este autor; também a cidade dos mortos lhe merece atenção. O cemitério dos Prazeres (1834), cuja construção é inspirada no modelo do Père-Lachaise parisiense (1804), é objeto de reflexão por parte de Fialho de Almeida, numa manhã em que até lá se desloca, na sua crónica de 2 de julho de 1892 de *Os gatos*. O autor constata que há analogia en-

tre as ruas do cemitério com certas ruas da Baixa, pois cada mausoléu tenta chamar a atenção sobre si próprio com as inscrições que exhibe. Por exemplo: «Virtuoso pai de família – os afetos domésticos foram para a sua alma pura uma aspiração do céu» ou «Modelo de amizade – os duros sacrifícios que ela às vezes exige, lhe pareceram sempre suaves». Também, como nas cidades, há casas novas ao lado de casas velhas: «Ao pé dos bairros velhos, onde sepulcros tismados pela idade, esquecidos de coroas, e com as inscrições delindo à lima do desleixo, poisam [...] outros bairros recentes, de pedras brancas, legendas novas, flores e passeios marginais acabados de bater» (Almeida, 1992f, p. 52). Fialho afirma até que há jazigos com campainha e penico, porque «os cemitérios de Lisboa não passam afinal de grandes feiras de chacota, onde a galhofa dos vivos parece que se compraz a fazer surriada aos que estão mortos» (Almeida, 1992f, p. 50).

Mais uma vez compara o cemitério dos Prazeres à cidade de Lisboa: «O cemitério possui a sua baixa, o seu Buenos Aires, o seu Campo de Ourique, o seu Bairro Alto, e a sua Alfama» (Almeida, 1992f, p. 52). Há casebres, palácios-mansardas, *chalets*, palacetes e os jazigos municipais são os grandes prédios de seis andares. A par desta urbe silenciosa estão as campas rasas:

as ruas quadriculam para dentro dos seus mármoreos quarteirões pequeninos quintais de campas rasas, números brancos com placas negras, ciprestes, cedros, moitas de arbustos, erva e jaziguinhos de pobres com parapeito de sacada. É a cidade obscura dos de caixões à terra, dos prometidos das larvas, tragados por não poderem pagar-se uma salgadeira de pedra com perpetuidade, longe dos roedores subterrâneos. (Almeida, 1992f, p. 53).

Também aqui se encontram diferenças entre os mais abonados, pois «têm grades de pau, e leitões de ferro entrelaçados de sardinha e rosas de tocar» (Almeida, 1992f, p. 54). E após diferenciar os epitáfios de pobres e ricos, valorizando a singeleza das palavras dos primeiros e criticando a soberba e falta de humildade dos últimos, deixando transparecer a sua opinião de jornalista, como lhe permite o jornalismo literário, conclui:

O culto aos mortos, com doloroso soluço da saudade perpetuando a fé nas lápides das tumbas, eis em que o tornaram as desmoralizadas raças lisboetas, sem poesia doméstica, sem laços de família, sem religiões, sem crenças, sem delicadeza de alma e sem carácter, gentes que atiram aos mortos o escárnio da mais jogralasca literatice, pondo na cidade de espantos o mesmo cunho relés que a capital do país há muito tem. (Almeida, 1992f, p. 57).

A cidade dos mortos é, desta forma, um reflexo da urbe dos vivos até nas palavras que perpetuam a memória dos que haviam partido. A ideia de que um cemitério é equivalente a uma cidade é confirmada por André quando afirma:

os Cemitérios Municipais da Lisboa Oitocentista, os mais periféricos dos equipamentos urbanos liberais, foram pensados e delineados por razões higienistas, como um espaço funcional, regular e simétrico, no qual as construções tinham apenas de ser «decentes» com centralidades (praças e ruas principais) e periferias (ruas secundárias e de limite) em tudo semelhantes à morfologia urbana da cidade. (André, n. d., p. 66).

O facto de haver distinção nos túmulos e nas referências à vida terrena de quem lá está sepultado prende-se com o facto de ter havido uma alteração na forma de pensar e sentir a morte: os cemitérios passam a representar a memória da vida (André, n. d., p. 66). O espaço do cemitério começou a revelar marcas de uma burguesia em ascensão, e essas marcas traduzem-se na construção de jazigos, que progressivamente foram tendo maiores dimensões.

Já em 1881, na rubrica «Zigue-Zagues» do *Novidades* de 13 de janeiro, Fialho havia dedicado um longo texto aos ritos funerários da época. A sua preocupação era higiénica e apresenta aos leitores uma imagem dos cemitérios nada salubre:

as sepulturas, tão pouco fundamento talhadas e tão prematuramente removidas, fazem dos cemitérios enormes focos de podridão, donde se levantam, em nuvens os miasmas, que as brisas regulares, já das montanhas, já trazidos sobre as correntes do Tejo, todos os dias arrojam em corrente para a atmosfera paludosa da cidade. (Almeida, 13 de janeiro de 1881, p. 2).

O excerto revela uma preocupação do autor com a saúde pública da capital. Acaba por ser esta a situação que levou as autoridades a estabelecerem planos para novos cemitérios, uma vez que já desde o século XVIII havia queixas de corpos não enterrados quando não havia campos abertas suficientes e de exalações de podridão (André, n. d., pp. 77-78). Fialho, na mesma crónica, critica o facto de os cemitérios da cidade estarem mal situados e de serem pequenos e poucos para a quantidade de mortos que as várias doenças provocam: «Os aneurismas estoirados, as hipertrofias, os tubérculos, as meningites, os tifos e a sífilis com toda a variante enorme das discrasias do sangue» (p. 2). Critica ainda o facto de os dois cemitérios municipais (Prazeres e Alto de S. João) estarem pouco altos e pouco afastados das habitações e de as condições geológicas dos terrenos não serem as melhores para a instalação dos mesmos. Vai mais longe e

afirma que a epidemia de tifo ocorrida em 1880 em Alcântara se deveu às escorrências dos Prazeres. Fialho une, através da doença e da morte, as duas cidades que compõem a capital portuguesa. Como jornalista literário que é, não descarta nenhum por menor por si observado, não deixando ao mesmo tempo de deixar transparecer a sua interpretação dos factos que transmite ao leitor como sendo verídicos, objetivos e fiáveis.

No caso das valas comuns, o autor em estudo afirma que a situação é muito grave, uma vez que não são muito profundas e comportam muitos corpos que são levantados antes do tempo adequado (cinco ou seis anos). Juntando às condições geológicas do terreno, «o terrível invasor miasma, que se nutre da morte e da podridão, ganha força e multiplica-se, [...] [vem] espriar-se às ondas, faminto e devastador, sobre a população asfiziada já pelos animalculos da sargeta, pelos fétidos de *ménage* e pelas fermentações do saguão» (Almeida, 13 de janeiro de 1881, p. 2). Em face desta situação trágica para a higiene pública, Fialho apresenta a sua ideia para solucionar o problema: deve abolir-se o cemitério e substituir o enterramento pela cremação. Já em 1856 o Marquês de Sousa Holstein havia escrito o artigo «Inconvenientes dos cemitérios sua substituição pela ustão dos cadáveres», propondo a cremação como estratégia para evitar os problemas de saúde pública (André, n. d., p. 95). Mas o desejo fialhiano de renovação dos ritos fúnebres é tal que dá sugestões até sobre a arquitetura do crematório e os compartimentos que devia ter o edifício e as suas funções. Mais uma vez, o lado médico e científico de Fialho transparece nos seus textos.

A capital de Portugal não é constituída apenas por bairros miseráveis, como poderá parecer pelas palavras de Fialho de Almeida. A cidade na viragem do século XIX, que se encontra em transformação, apresenta outros locais que servirão de análise ao autor, como a Avenida da Liberdade, o bairro da Lapa, ou feiras ou touradas onde a população se divertia. Na imersão na cidade, Fialho de Almeida passeou igualmente num bairro rico, na zona da Lapa, Buenos Aires, um bairro «da alta finança, sem lojas, nem pregões» (Almeida, 1994, p. 17), habitado principalmente por ingleses e que apresenta, conseqüentemente, características da vida urbana britânica. A modernidade surge no vidro inteiro nas janelas, «de um cristal puro» (Almeida, 1994, p. 17), proporcionado pelo avanço tecnológico na indústria vidreira, e nos estores de seda e alcatifas, ao lado dos tradicionais «corrimões de bronze, *lambri-sées* de mogno, sob uma cúpula em *vitral*» (Almeida, 1994, p. 17), concorrendo para a ideia de que estas habitações são pequenos museus. O autor continua a descrição da riqueza e do luxo, mencionando estatuetas com globos de alabastro, jarrões

com plantas raras, espelhos com molduras de ferro forjado, estufas nos jardins com plantas exóticas. O que se constata é que Fialho de Almeida não faz os seus percursos citadinos apenas pela Lisboa noturna e negativa.

A Avenida (atualmente Avenida da Liberdade), outro espaço descrito por Fialho, foi construída onde antes estava o Passeio Público, um recinto limitado primeiro por altos muros e depois por um gradeamento de ferro com três entradas. Com a iluminação a gás, a animação diurna pôde ser feita também à noite. O Passeio era um espaço de passeio, de descanso, de conversa, de namoro de uma sociedade que se queria elegante. O projeto de Ressano Garcia² foi então avante e demoliu-se o símbolo da Lisboa romântica para se construir um *boulevard* de inspiração francesa, inaugurado em 1886, em conjunto com o Parque da Liberdade, atual Parque Eduardo VII. Fialho afirma que a Avenida é «um corredor de cantaria, com altos muros cheios de buracos, palmeiras de cabelos nas pernas, e um obelisco-termómetro marcando no primeiro de dezembro o zero da temperatura patriótica» (Almeida, 1992f, p. 194). Explica que se ouviram críticas aquando da notícia do desaparecimento do Passeio Público, fosse pelo gosto que as pessoas faziam no descanso, nas criadas ou na música, fosse pelo interesse económico de proprietários de prédios e hortas nas expropriações, ou ainda por questões políticas. Porém, constatamos que o autor dedica mais espaço nas suas crónicas aos locais degradados e decadentes e às gentes miseráveis que habitavam a capital portuguesa.

Fialho de Almeida percorreu a cidade de Lisboa durante anos e relatou as suas impressões e opiniões relativamente aos factos que testemunhava. O jornalismo literário isso permite. Os seus periplos não se circunscreviam apenas aos bairros mais degradados da capital, porém raramente conseguia descortinar apenas aspetos positivos: encontrava edifícios degradados, como palacetes outra sumptuosos ou o Hospital de S. José em quase ruína; a falta de gosto arquitetónico e o «francesamento» das construções levavam à crítica das autoridades que tal autorizavam; os cemitérios, nomeadamente o dos Prazeres, eram construídos à semelhança das cidades dos vivos, com zonas para os defuntos ricos e zonas para os pobres, e faziam a ligação entre os dois polos da cidade – a falta de higiene levava a que as escorrências dos cadáveres provocassem epidemias mortais. O jornalista/repórter/investigador social permanecia atento às

²Frederico Ressano Garcia (1847-1911) foi engenheiro, ministro, deputado e responsável pela expansão e renovação urbana da cidade de Lisboa nos finais do século XIX.

situações que colocavam em perigo a saúde pública e denunciava-as, convocando os seus pares para uma atitude semelhante. Observa uma cidade dual – com um lado rico e um lado pobre, a cidade diurna e a noturna, a vida de aparentes valores e a realidade dos pecados e do crime – que deixa transparecer através das suas palavras em textos da viragem do século XIX.

Fontes e bibliografia

- Almeida, F. de (13 de dezembro de 1874): «As noites de Lisboa», em *Correspondência de Leiria*, núm. 7, p. 2.
- Almeida, F. de (14 de junho de 1876): *Correspondência de Leiria*, núm. 85, p. 2.
- Almeida, F. de (20 de agosto de 1876): *Correspondência de Leiria*, núm. 95, p. 2.
- Almeida, F. de (26 de novembro de 1876): «Calamitas, calamitatis», em *Correspondência de Leiria*, núm. 109, p. 1.
- Almeida, F. de (13 de janeiro de 1881): «Zigue-Zagues», em *O Século*, núm. 8, p. 2.
- Almeida, F. de (1892): «Lisboa em Farrapos», em *Revista Ilustrada*, 3º ano, núm. 59, pp. 202-203.
- Almeida, F. de (1904): *Pasquinadas (jornal d'um vagabundo)*, 2.ª ed. Livraria Chardron.
- Almeida, F. de (1957): *Vida irónica, jornal d'um vagabundo*. Clássica Editora.
- Almeida, F. de (1960): *Barbear, pentear: jornal d'um vagabundo*. Clássica Editora.
- Almeida, F. de (1969): *Figuras de destaque*. Clássica Editora.
- Almeida, F. de (1992): *Os gatos*. Clássica Editora.
- Almeida, F. de (1994): *Lisboa galante*. Vega.
- André, P. (n. d.): «Modos de pensar e construir os cemitérios públicos oitocentistas em Lisboa: o caso do Cemitério dos Prazeres», em *Revista de História da Arte*, pp. 66-105, https://run.unl.pt/bitstream/10362/12450/1/ART_7_Andr%C3%A9.pdf
- Botica, A. H. P. (2012): *Redes de drenagem de águas residuais domésticas em edifícios* (tese de mestrado). Instituto Superior Técnico.
- Brandão, R. (1969): *Obras completas, I. Memórias*. Jornal do Fôro.
- Buescu, H. C. (2001): *Chiaroscuro. Modernidade e literatura*. Campo das Letras.
- Coelho, J. do P. (1994): *Teoria da literatura*. Mário Figueirinhas Editora.
- Costa, L. V. da (2004): *Fialho d'Almeida, um decadente em revolta*. Frenesi.
- Kerrane, K., e Yagoda, B. (1998): *The Art of Fact: A Historical Anthology of Literary Journalism*. Touchstone.
- Le Cunff, F. (2003): «Do Passeio Público ao Parque da Liberdade», em *Camões – Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, núms. 15-16, janeiro-junho, pp. 179-186, <http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/revistas-e-periodicos/revista-camoes/revista-no15-16-marques-de-pombal.html>
- Lynch, K. (2000): *The Image of the City*, 27.ª ed. The MIT Press.
- Magalhães, P. G. (2014): *Belle Époque. A Lisboa de finais do século XIX e início do século XX*. A Esfera dos Livros.

- Martins, C. A. (1997): «Trabalho e condições de vida em Portugal (1850-1913)», em *Análise Social*, XXXII (142), 3º, pp. 483-565, <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1221841637C1IZI0ud6Ap83SP9.pdf>
- Pato, J. H. (2011): *História das políticas públicas de abastecimento e saneamento de águas em Portugal*. Entidade Reguladora dos Serviços de Águas e Resíduos.
- Pike, B. (1981): *The Image of the City in Modern Literature*. Princeton University Press.
- Soares, I. (2017): «At the Intersection of the Risk. When Literary Journalism and Sociology Study Urban Problems by Means of Akin Methodologies», em *Sociologia, Problemas e Práticas*, 84, pp. 63-80. Doi: 10.7458/SPP2017843466.
- Taine, H. (1866): *Histoire de la littérature anglaise*. Hachette.
- Veiga, T. (janeiro-junho de 2003): «Os quotidianos da vida na Lisboa dos séculos da modernidade», em *Camões – Revista de Letras e Culturas Lusófonas*, núms.15-16, pp. 166-178, <http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/revistas-e-periodicos/revista-camoes/revista-no15-16-marques-de-pombal.html>
- Vieira, J. (1999): *Portugal século XX. Crónica em imagens 1900-1910*. Círculo de Leitores.

Creación

JUAN GAITÁN



Juan Gaitán.

Juan Gaitán (Málaga, 1966) es periodista y escritor. Preside la Federación Ateneos de Andalucía (que incluye veintisiete ateneos de diferentes ciudades andaluzas). Como periodista, ha trabajado en distintos medios locales y nacionales, y ha sido galardonado con los premios José María Pemán de Periodismo y Ateneo-Universidad de Málaga de Periodismo, además de la Medalla de Honor del Periodista, que concede la Asociación de la Prensa de Málaga. Actualmente, es columnista del grupo Prensa Ibérica y la Cadena Ser, y jefe de Prensa y Protocolo de la Mancomunidad de Municipios de la Costa del Sol Occidental. Ha publicado las novelas *Hombres de luz* (1996: Editorial Clave), cuya traducción al serbocroata obtuvo el Premio Internacional de Novela de la Comunidad Israelita de

Serbia; *El columbario* (1999: Málaga Digital); *Donde las nubes dan sombra* (2007: Ayuntamiento de Málaga); *Wolframio* (2018: El Toro Celeste); y *Aware* (2019: Adeshoras). También, los libros de relatos *Angélicas y diabólicas* (2002: Ateneo de Málaga), *Memorias de un equilibrista* (2005: Traspies) y *Ciudad violeta* (2016: Adeshoras). En 2019 obtuvo el Premio de Narración Breve de la UNED (XXX edición). Además es autor de la guía turística *Vive y descubre Málaga* (2000: Everest) y, junto a Agustín Lomeña, del libro de turismo *Reencontrar la Costa del Sol* (2009: Editorial Lhumberg). Como poeta ha publicado la *plquette Juglaría* y los poemarios *Caligrafía del lunes* (2017), *El orden de los días* (no venal, 2019) y *Animal azul* (2021). Aparecen poemas suyos en diferentes antologías poéticas nacionales

e internacionales, junto a los de autores de la talla de los premios Nobel de Literatura Seamus Heaney y José Saramago. También obtuvo el Premio Internacional de Poesía Cortijo la Duquesa en 2016. Otras publicaciones cuyas más difícilmente clasificables son *La luna*, un ensayo sobre la presencia de la luna en la historia de la pintura acompañado de veintiséis poemas a otros tantos cuadros (2009: Galería Benedito); *Ojén, origen profundo*, un libro sobre impresiones personales en torno a este pueblo de la

Costa del Sol ilustrado con fotografías de Pedro Ruiz Troyano (2011: Diputación de Málaga); y tres volúmenes de *Cuentos instantáneos*, una experiencia desarrollada durante tres años en el pueblo de Istán consistente en escuchar las historias que le cuentan los habitantes del pueblo y escribirlas «instantáneamente», en un juego con la premura que sugiere el nombre del pueblo. Próximamente estrenará una pieza teatral en Medina Azahara, conjunto arqueológico Patrimonio de la Humanidad de la Unesco.

SERES INCOMPENSIBLES

Oye la sílaba que late,
la que contiene la luz del poema.
Sobre ella se alza
esa intimidad,
esa transparencia,
ese animal azul al que
roza a veces la palabra.
No esperes más.
El poema,
como cualquier otro ser,
es finalmente incomprensible.

Si mi voz desaprendiera las palabras,
o aprendiera a decirlas de otra forma
y ya no me dolieran
como si tuviera carne en ellas,

si desaprendiera, sí, mis palabras,
y volviera
al silencio lejano de la estrella,
al exacto silencio de la piedra,

comprendería, por fin,
que del poema solo se oye
esa luz que no sabe nombrar.

Como quien se pone ante el espejo
un poco antes de morir
y se inspecciona,
detente un instante frente al silencio.

Luego

Escribe despacio,
hundiendo las palabras
hasta que tiemble la vida.

Llega el poema vacío aún,
todavía sin la sílaba de su alma,
apenas vivo su latido.

Pasan por él el viento,
el leve temblor de la tarde,
el feble hilo del tiempo,

Y luego,
a tientas,
me escribe.

El poema es eso,

un estado de fragilidad,
un modo de silencio,
una manera de intuir

que vuela hacia la nada

con su sombra de pájaro,
con su sangre de aire,
con su voz de espejo,
con su oficio de silencio.

Si tuviera que dar explicaciones,
decir qué he hecho con vosotras,
mis palabras,
con vuestro aliento azul...

si me preguntaran ahora,
de repente,
qué hice de vosotras,
no sabría qué decir,

salvo que alguna vez ardisteis
en mis manos
y otras os quemé
por imprudencia,

y que una, la esencial,
se quedó en lo oscuro,
en lo secreto,
llamándome.

Escribe el poema como se prende una hoguera.
Procura la luz, no la flama.

El poema ha de ser una lumbre, no un incendio,
una llama frágil que respire.

El silencio siempre está cerca
de ser un verso,
como la lluvia de ser un canto
y el mar de ser el tiempo.

Todo tiende a otra realidad,
aquella con la que sueña.

Empieza el poema
con la menor de tus palabras.

Con su transparencia azul,
con su forma de sostener
el peso del mundo,

ponte en paz con la vida,
paga tus deudas,
pide perdón
por los errores del oficio,
y cruza luego al silencio.

La palabra se busca en medio del vacío.

Se sabe pájaro,
y antes, tu nombre,
y ella misma después.

Y protesta desde su vuelo,
entre los obstinados azules de la noche,
por la aridez extranjera del silencio.

La palabra,
el poema,
es siempre hostil a la muerte.

Un poema que ni poema fuese,
solo un lugar
donde ardiera el vacío
y en torno a él prendiera la palabra.

Un poema que ni poema fuese,
solo algo sencillo,
pero capaz de latir
en la sequedad profunda del silencio.

Sí, escribo para eso,
para ahogar las sombras
de aquella mañana en que estaba
acercándome al poema,
rodeando su aire,
oyéndolo tiritar,
y lo supe inasible.

Sí, escribo para eso,
para no admitir
que escribir es imposible.

RELEVANCIA DE LAS ESCRITORAS EN LA LITERATURA PARAGUAYA. AUTORAS QUE HAN OBTENIDO EL PREMIO NACIONAL DE LITERATURA ENTRE 2011 y 2021

Relevance of Women Writers in Paraguayan Literature.
Female Authors Who Have Been Awarded the National Prize
for Literature between 2011 and 2021

Pilar Iglesias Aparicio

Doctora en Filología Inglesa por la Universidad de Málaga (España)

La literatura paraguaya, marcada por la historia, ha acusado retrasos importantes, en comparación con otros países latinoamericanos: el tardío desarrollo de la narrativa y la tardía incorporación de las mujeres. Sin embargo, sobre todo a partir de los años ochenta del siglo XX, encontramos una extensa y excelente producción literaria de autoría femenina, y podemos afirmar que feminista por su contenido y estilo. La literatura escrita por mujeres ha comenzado a obtener el merecido reconocimiento dentro del Paraguay, lo que se refleja en el hecho de que cinco de los seis últimos Premios Nacionales de Literatura (entre 2011 y 2021) hayan sido concedidos a mujeres: Renée Ferrer, Maybell Lebrón, Susy Delgado, Maribel Barreto y Susana Gertopán, representativas de los géneros y temáticas abordados por las escritoras paraguayas.

Palabras clave

Literatura paraguaya, historia del Paraguay, literatura feminista, literatura latinoamericana, escritoras paraguayas

Paraguayan literature, highly influenced by History, has suffered significant delays, compared with other Latin American countries: the late development of narrative and the late incorporation of women writers. However, mostly from the eighties of the twentieth century, we find an extensive and excellent literary production of female authorship and, we can affirm, that feminist, for its content and style. Paraguayan female writers have begun to obtain in their country the recognition they deserve, which is reflected in the fact that in five of the last six editions (between 2011 and 2021), the National Literature Prize has been awarded to women: Renée Ferrer, Maybell Lebrón, Susy Delgado, Maribel Barreto y Susana Gertopán, representative of the genres and themes approached by Paraguayan women writers.

Keywords

Paraguayan literature, history of Paraguay, feminist literature, Latin American literature, Paraguayan women writers

Condicionamientos históricos de la literatura paraguaya

Si la producción cultural, artística, literaria de un país está siempre influida por su situación histórica, ello es determinante en el caso de Paraguay, donde se puede afirmar, con Josefina Pla, que «la historia devoró a la literatura», lo que provocó que esta haya estado marcada por el retraso, la insularidad y el Robinsonismo de figuras literarias masculinas aisladas.

Según Teresa Méndez-Faith (2002, p. 66): «De toda Latinoamérica, Paraguay es, probablemente, el país cuya producción literaria se ha visto más afectada por los acontecimientos histórico-políticos de sus casi dos siglos de vida independiente. Es la única nación del continente que se inició como tal con una dictadura».

La escritora paraguaya Renée Ferrer comienza su artículo «Ejes temáticos de la literatura paraguaya» recordando el aislamiento¹ del Paraguay como factor decisivo para el desarrollo y divulgación de su literatura.

Es innegable que el aislamiento de nuestro país ha sido, desde los albores coloniales, una marca distintiva. Las posteriores contiendas bélicas con las naciones vecinas, las inestables condiciones políticas y los regímenes dictatoriales, amén de las secuelas de la mediterraneidad, han influido de una u otra manera en la lenta emergencia de nuestra literatura con respecto a los demás países latinoamericanos, condenándonos mucho tiempo al desconocimiento en el exterior. (Ferrer, 2010, p. 51).

Durante la época colonial, no se formó una élite cultural, la producción literaria fue escasa y la narrativa prácticamente nula. La universidad no se creó hasta el año 1889. Tras la independencia², tampoco favoreció la cultura el Gobierno despótico de José Gaspar Rodríguez de Francia (1814-1840). Por el contrario, provocó el primer exilio de intelectuales en el Paraguay. Sí se produjeron algunos avances durante el Gobierno de Carlos Antonio López (1842-1862), con la puesta en marcha de la imprenta civil, controlada por el poder; la aparición en 1858 de la primera novela paraguaya, *Prima noche de un padre de familia*, de Eugenio Bogado; y la creación de la revista *La Aurora*, dirigida por el español Ildefonso A. Bermejo.

¹ Ese aislamiento, no tanto geográfico como cultural, hizo que Paraguay fuese calificado por Augusto Roa Bastos como «una pequeña isla rodeada de tierra»; «la isla sin mar», en palabras de Juan Bautista Rivarola Mattos; o «pozo cultural», por Carlos Villagra Marsal.

² Se fecha la independencia del Paraguay en el 20 de junio de 1811, cuando quedó constituida la Junta Superior Gubernativa. Sin embargo, no se proclamó oficialmente hasta el 25 de noviembre de 1842, tras la muerte de Francia.

Estos avances quedarían anulados en la tiranía napoleónica de Francisco Solano López (1862-1870), durante cuyo Gobierno Paraguay es asolado por la Guerra de la Triple Alianza (1862-1870)³, en gran parte debida a las ambiciones de Solano. Durante la guerra tan solo se publicaron algunos relatos de carácter bélico para distribuirlos en el frente. El panorama político inmediatamente posterior favoreció la creación de poesía y ensayos históricos, que ofrecían una visión idealizada de la contienda y de la figura de Solano, mientras se rechazaba una literatura que reflejase la dura realidad social.

La denominada «era liberal» (1870-1933/35) comprende los años de intentos democráticos desde el final de la Guerra de la Triple Alianza hasta el final de la Guerra del Chaco (1933-1935)⁴, etapa también sembrada de golpes de Estado civiles y militares. Finalizada la Guerra del Chaco, se produce un período de gran inestabilidad política, con al menos diez presidentes en menos de veinte años; la tercera guerra civil paraguaya provocó la muerte de alrededor de treinta mil paraguayos y cientos de miles de exiliados al exterior, y el país se vio sometido por las dos dictaduras del siglo XX: desde la llegada de los militares al poder en 1940 con Higinio Morínigo hasta el final de la dictadura de Alfredo Stroessner en 1989.

Por tanto, encontramos en la historia del Paraguay una etapa colonial no exenta de violencia, miseria y explotación⁵; una sucesión de Gobiernos de corte dictatorial y su consecuente represión y corrupción; numerosos golpes de Estado civiles y militares; tres guerras civiles en el siglo XX⁶ y dos grandes guerras. La pobreza y el despotismo se convierten en lacras endémicas: «En el Paraguay el pobre siempre vivió sobre las armas y bajo las botas del superior, sin más derecho que consentir el mando de la autoridad» (Ferrer, 1998, p. 174). Todo ello tiene consecuencias devastadoras para la vida cultural y literaria del país:

³ Contra Argentina, Brasil y Uruguay, que tuvo terribles consecuencias económicas, sociales y demográficas, ya que la población se redujo a trescientas mil personas, en su mayoría mujeres, niñas y niños y personas ancianas, así como en lo referente a la construcción de modelos de comportamiento para hombres y mujeres.

⁴ Contra Bolivia. Aunque en esta ocasión venció Paraguay, tuvo también muy graves consecuencias económicas y políticas para la población.

⁵ Reflejada en la novela *Vagos sin tierra* (1998), de Renée Ferrer.

⁶ La iniciada por los liberales en 1904 para sacar a los colorados del Gobierno, que comenzó como un movimiento popular; la provocada por el alzamiento en armas de Adolfo Chirife con el apoyo del Partido Colorado en mayo de 1922, tras la escisión del Partido Liberal producida el año anterior, que se prolongó hasta la muerte del militar en junio de 1923; y la más larga, la de 1947.

Estancamiento de las estructuras económicas, culturales y políticas; acumulación de la tierra en manos de oligarcas tras la Guerra de la Triple Alianza, con la consecuente pobreza y desigualdad social que afecta gravemente a las mujeres; analfabetismo y desvalorización de la cultura; desarrollo de una exaltación de la identidad paraguaya, que refuerza el aislamiento del país y el consecuente desconocimiento de su producción cultural en el exterior. La corrupción se extiende y normaliza. Se crea un modelo de masculinidad basado en la imagen del soldado mientras que la historia oficial (revisada por historiadas actuales) exalta la sumisión y sacrificio de las mujeres mitificadas como rectoras de la nación guaraní, por lo que «la capacidad reproductora de la mujer se convierte así en un valor característico de la femineidad paraguaya» (Alegre Benítez, 2011, p. 7). Se acepta la poligamia con el objetivo de repoblar el país tras el desastre demográfico provocado por la guerra. Todo ello contribuye al reforzamiento de una sociedad patriarcal, sexista, machista, religiosa y cerrada sobre sí misma. La repetida persecución de intelectuales, disidentes políticos y líderes rurales provoca el exilio exterior e interior en el que publicarán algunos de los autores más conocidos, como Gabriel Casaccia o Augusto Roa Bastos, y el también oscuro insilio, en el que producen sus obras las autoras. (Iglesias Aparicio, 2021, pp. 649-650).

La «identidad nacional» que se busca crear para conseguir el apoyo a la guerra y, tras su término, para reconstruir el país se basa en modelos estereotipados de masculinidad y femineidad. Se reduce a la mujer a funciones sexuales, reproductivas y de servicio a los hombres y a la patria: «El papel de la mujer está determinado por su sexualidad, marcado por el sacrificio y subordinado al hombre, el supuesto líder y depositario del destino nacional» (Makaran, 2013, p. 44), dificultando e invisibilizando su aportación en otros campos profesionales y culturales y limitando su participación política⁷ y el goce pleno de sus derechos. A la mujer se le exige control de su sexualidad, castidad y fidelidad al varón, frente a la permisividad de la promiscuidad masculina. A nivel simbólico, la mujer es imagen de la patria paraguaya, hasta el extremo de que mantener la honestidad femineina viene a ser defender la integridad de la patria. Todo ello queda manifiesto en dos estereotipos complementarios, expresados en lengua guaraní: la *kuña guapa*, o mujer hacendosa, sacrificada y trabajadora, y la *kuña valé*,

⁷Paraguay fue el último país de América Latina en reconocer el derecho al voto de las mujeres, en 1961, por influencia de la Asociación Feminista del Paraguay, oficialista y conservadora, creada en 1943 y cercana a la dictadura de Alfredo Stroessner.

la mujer valiente, que se entrega a la lucha por su familia y por su patria.

Todos estos hechos históricos «han influido notoriamente para que en este país sea muy frecuente la figura de la mujer sola, única sostenedora del hogar, o al menos proveedora permanente de él ante lo que Bareiro denomina como un sistema de monogamias sucesivas (para las mujeres, obviamente)» (Soto, 2009, p. 7). Se «normalizan» el sistemático abandono de las mujeres por parte de los hombres y el sacrificio permanente de estas y su dedicación única al servicio de hombres, familia y nación, sin identidad propia como seres humanos. Así encontramos que un hombre paraguayo pueda referirse a su compañera o esposa como *ché servi-há*: la que me sirve; o la expresión popular, cargada de misoginia, *Kuña kuimba'épe ha so'ó mbarakajape* (la mujer es para el hombre lo que la carne para los gatos), ejemplo de machismo simplista y brutal. Modelos de género que fueron reforzados asimismo durante la dictadura de Stroessner (1954-1989), la más larga de América Latina.

A la mujer se le exige control de su sexualidad, castidad y fidelidad al varón, frente a la permisividad de la promiscuidad masculina

Ni siquiera los autores que realizan una importante revisión de la narrativa histórica paraguaya en las décadas de los sesenta, setenta y ochenta⁸ hacen visible la participación de las mujeres, y mucho menos sus «luchas contra la discriminación de género y la contribución femineina para la democratización del Paraguay» (Bareiro, Soto y Monte, 1993, p. 28). La mirada se centra en casos aislados, o bien se ensalza, una vez más, la imagen de mujeres abnegadas y sacrificadas.

Mujeres que transgreden el mandato de la sumisión y la domesticidad

Pese al marco general descrito y las múltiples barreras impuestas, encontramos numerosos ejemplos de la capacidad de resistencia y empoderamiento

⁸*El indio colonial del Paraguay* (Branislava Susnik, 1965), *La lucha por la tierra en el Paraguay* (Carlos Pastore, 1972) e *Introducción a la historia gremial y social del Paraguay*, primer tomo (Francisco Gaón, Buenos Aires: 1967; los tomos II y III fueron publicados en Paraguay en 1987, tras la muerte del autor).

de las mujeres y su aportación a la sociedad: su papel fundamental como sostenedoras de la vida en todo momento y, muy especialmente, en los dos grandes conflictos bélicos paraguayos; su protagonismo en la disidencia contra Solano y contra Stroessner, y el desarrollo del movimiento feminista.

En el marco de una sociedad profundamente patriarcal, la incorporación de las mujeres a la producción literaria encontrará, evidentemente, dificultades añadidas

Entre las precursoras del feminismo es preciso mencionar a las hermanas Adela (1865-1902) y Celsa (1868-1938) Speratti, pioneras en promover la educación de las niñas y formar maestras que pudieran ayudar a combatir el extenso analfabetismo del país; a María Felicidad González (1884-1980), maestra por la Escuela Nacional de Paraná (Argentina) en 1905, directora de la Escuela Graduada de Encarnación y regente, vicedirectora y posteriormente directora de la Escuela Normal del Paraguay, que formó parte de la Liga Internacional de Mujeres Ibéricas e Hispanoamericanas y participó en el Congreso Feminista de Baltimore (Estados Unidos) en 1922.

Sin duda, la figura pionera del feminismo en Paraguay es Serafina Dávalos (1883-1957), egresada en 1898 de la Escuela Normal de Maestras, cuya creación había impulsado; bachiller del Colegio Nacional de Asunción; fundadora de la Escuela Mercantil de Niñas, y primera mujer abogada de América Latina, al obtener el doctorado en Derecho, a la edad de veinticuatro años, con la presentación de la tesis *Humanismo*. En medio de la revolución de 1904 promovió, junto con otras veinte eminentes mujeres, el armisticio a través del Comité de Mujeres Pro Paz, acción política poco destacada por la historiografía paraguaya.

Tampoco debemos olvidar la presencia de mujeres en el movimiento campesino y en la lucha contra la dictadura. Citemos a dos de ellas como referentes del compromiso político y la acción en defensa de la justicia y la democracia de las mujeres en Paraguay: Carmen Soler (1924-1985), poeta y militante del Partido Comunista paraguayo, y Magui Balbuena (1950), cofundadora de la Coordinadora Nacional de Organizaciones de Mujeres Trabajadoras Rurales e Indígenas (Conamuri) y, en 1980, del Movimiento Campesino Paraguayo (MCP).

Tardanzas en la literatura paraguaya

Las circunstancias históricas mencionadas anteriormente afectaron sobre todo al tardío desarrollo de la narrativa, cuya escasa relevancia en la literatura paraguaya hasta bien entrado el siglo XX queda reflejada en el hecho de que existían más obras publicadas entre 1974 (fecha de publicación de *Yo el Supremo*, de Roa Bastos) y 2001 que en el resto del tiempo de existencia del Paraguay (Peiró Barco, 2001c, p. 439). Como dice Mar Langa Pizarro (2002, p. 47):

Hasta bien entrado el siglo XX, la narrativa paraguaya está marcada por el retraso: es un género que nace tarde, que acoge las tendencias universales cuando en otros países ya están caducas, y que no alcanza su madurez hasta la década de 1950. De hecho, la primera novela aparecida en formato de libro en Paraguay, *Zaida*, del argentino Francisco Fernández, es de 1872; y, hasta 1905, fecha de la publicación de *Ignacia*, del también argentino de origen, pero paraguayo de adopción José Rodríguez Alcalá, no se puede hablar de la existencia de una novela paraguaya.

En el marco de una sociedad profundamente patriarcal, la incorporación de las mujeres a la producción literaria encontrará, evidentemente, dificultades añadidas. Una pionera indiscutible será la española Josefina Pla (1903-1999), quien primero destacó como poeta.

Si la literatura en el Paraguay es un hecho tardío, más aún lo es la narrativa, y, dentro de ella, la narrativa escrita por mujeres. Son muy escasas las autoras que publican antes de la década los ochenta: en 1921, aparece el primer tomo de *Tradiciones del hogar* de Teresa Lamas Carísimo (1887-1976), seguido del segundo en 1928. En 1955, se publica la novela *La casa y la sombra*, de Lamas, y, dos años más tarde, la de Concepción Leyes (1891-1985), *Madama Lynch*, sobre la amante del dictador Solano López (1862-1870). En los sesenta, encontramos *La mano en la tierra* (1963), libro de relatos de Josefina Pla (1903-1999)⁹; la novela fantástica *La endemoniada* (1966) de Mariela Adler (1909-1991), y *Crónica de una familia* (1966), de Ana Iris de Chaves (1922-1993), hija de Concepción Leyes. En los setenta, las novelas *Yo soy el tiempo* (1973) de Esther de Izaguirre (1923-2016), *Y soy y no* (1975), de Teresita Torcida (1940-1988), publicada junto con *Andressa Escobar* de Teresa Lamas. (Iglesias Aparicio, 2022, pp. 240-250).

⁹En los ochenta, Pla publicó *El espejo y el canasto* (1981), *La pier-na de Severina* (1983) y *La muralla robada* (1989), que incluían algunos de los relatos publicados en revistas desde 1945. Los *Cuentos completos* (1996) nos permiten acceder a la totalidad de sus relatos.

Es preciso reconocer con Peiró Barco el impulso que supuso para la literatura escrita por mujeres la influencia de las pioneras Ana Iris Chaves y Josefina Pla, que contribuyen a que podamos hablar, actualmente, de una auténtica genealogía de mujeres escritoras en Paraguay:

No obstante, a pesar del carácter marginal y marginado de la narrativa femenina en Paraguay, la labor socioliteraria de Ana Iris Chaves y el carácter impulsor de Josefina Pla (1902-1999), desde los años sesenta, no deben pasar inadvertidos en el panorama de las letras del país guaraní. La primera impulsó actividades, conferencias, lecturas y presidió la Sociedad de Escritores. La segunda formó parte del grupo *Vía Raity* –El nido de la alegría–, núcleo de la llamada generación del 40 de los Augusto Roa Bastos, Hérib Campos Cervera (hijo) y Hugo Rodríguez Alcalá. Cuestionó la masculinidad de las letras paraguayas y demostró que la mujer cabía entre la intelectualidad, además de alentar la rebeldía contra las anquilosadas instituciones sociales dominadas por el hombre. Sin soslayar la labor creativa de otras escritoras, fue Josefina Pla quien renovó el espíritu y las formas de la literatura paraguaya contemporánea, hasta el punto de que buena parte de las escritoras de las dos generaciones posteriores a la suya se sienten o se han sentido herederas de su rebeldía contra una sociedad machista que coartaba la libre expresión de la mujer. (Peiró Barco, 2001b, p. 60).

Las escritoras paraguayas desde los años ochenta

En los años ochenta del siglo XX, coincidiendo con los inevitables avances del movimiento feminista y la disidencia contra la férrea dictadura de Stroessner, comienza una importantísima incorporación al panorama literario del Paraguay de escritoras de poesía, teatro y narrativa, a lo que contribuye notablemente, en este último caso, la puesta en marcha en 1983 del primer Taller de Cuento Breve, por iniciativa de la escritora Dirma Pardo (1934-2020), dirigido por Hugo Rodríguez Alcalá (1917-2007) y, tras su fallecimiento, por la propia Pardo.

En ese mismo año, se publica *La pierna de Severina*, de Josefina Pla, que incluye varios relatos de denuncia de la violencia sexual contra las mujeres; y *Golpe de luz*, de Neida Bonnet (1933), primera novela paraguaya que se centra en la voz y la experiencia de una mujer. Además, es reconocida la labor de Ana Iris Chaves, que es elegida presidenta de la Sociedad de Escritores Paraguayos.

Son muy numerosas las novelas y colecciones de relatos escritas por mujeres que se publican a lo largo de la década de los ochenta, producción que continúa y aumenta en las décadas siguientes hasta

el momento actual¹⁰. Aunque la brevedad de este artículo no permite extenderse, considero imprescindible citar algunas de ellas: en 1986 destacan *La Seca y otros cuentos*, Premio la República, de Renée Ferrer (1944), y *Hacia el confín*, de Neida Bonnet. En 1987, las colecciones de relatos *Entre ánimas y sueños* y *La oscuridad de afuera*, de Sara Karlik (1935); *Tierra mansa y otros cuentos*, de Lucy Mendonça (1932), y la novela *La niña que perdí en el circo*, de Raquel Saguier (1940-2007). En 1988, la novela *Los nudos del silencio*, de Renée Ferrer, y las colecciones de relatos *Demasiada historia* y *Efectos especiales*, de Sara Karlik, *La muralla robada*, de Josefina Pla, y *De polvo y de viento*, de Neida Bonnet. En 1989, el libro de relatos *Crisantemos color naranja*, de Ana Iris Chaves, y las novelas *La vera historia de Purificación*, de Saguier, y *Ramona Quebranto*, de Margot Ayala (1927-2019), escrita en yopará¹¹ y posteriormente adaptada al teatro por el escritor Mario Halley Mora.

En los noventa y primeras décadas del siglo XXI, dentro de una amplísima y rica producción, citemos las novelas *Esta zanja está ocupada* (1994) y *La posta del placer* (1999, Premio Municipal de Literatura 2000), de Raquel Saguier; *Puerta* (1994) y *Los gorriones de la siesta* (1996), de Yula Riquelme (1941-2002); *Vagos sin tierra* (1998), *La Querida* (2008, Premio Municipal de Literatura 2010) y *Dos rostros un destino: encuentro en Auschwitz-Birkenau* (2019), de Renée Ferrer; *Encaje secreto* (2002), de Lita Pérez Cáceres (1940); *Pancha* (2000, Premio Roque Gaona), de Maybell Lebrón (1923); *La mesa larga* (1994), *Noche para nocturnos errantes* (1999), *El lado absurdo de la razón* (2002) y *La conciencia indefensa* (2004), de Sara Karlik; *Mujeres de cera* (2010), *La voz negada* (2011), *Al amparo del tiempo* (2012), *Los nombres que habito* (2015), *¿Dónde van los gatos cuando llueve?* (2017) y *Aquello que no fuimos* (2019), de Chiquita Barreto Burgos (1947); *Donde el río me lleve* (2012), *En el Parque de Gaudí* (2015) y *Malva en flor* (2019), de Milia Gayoso Manzur (1962); *Tántalo en el trópico* (2000), *El jardín de la mirada* (2009) y *El secreto de la garza* (2011), de Nila López (1954-2021); *Sombras sin sosiego* (2009), *Ajedrez perpetuo* (2011) y *La dama y el tigre* (2013), de Lourdes Talavera (1959); *Abulio el inútil* (2005), *Alcaesto* (2009) y *El hombre víbora* (2013), de Irina Ráfols (1967); *Águilas sobre el viento* (2013) y *Contemplar el abismo* (2017, Premio Academia Paraguaya de la Lengua Española de creación literaria), de Melissa Ballach (1985); sin olvidar las

¹⁰Véase: Ferrer, 2002; Iglesias Aparicio, 2021 y 2022; Méndez-Faith, 1994; Pardo, 1999; Peiró Barco, 2001a y 2001b; Peiró Barco y Rodríguez Alcalá, 1999.

¹¹Habla popular del Paraguay, mezcla de español y guaraní.

novelas de Susy Delgado (1949), Maribel Barreto (1936-2022) y Susana Gertopán (1956), citadas más adelante.

Asimismo, encontramos una abundante producción de relatos, enriquecida por las publicaciones colectivas que promueve anualmente la EPA (Escritoras Paraguayas Asociadas)¹². Entre otros: *Con pena y sin gloria* (1990), *Con el alma en la piel* (1994) y *Delirios y certezas* (1995), de Chiquita Barreto; *Por el ojo de la cerradura* (1993, Premio Los Doce del Año) y *Entre el ropero y el tren* (2004), de Renée Ferrer; *Ora pro nobis* (1993), *Hasta que ardan las velas* (2005) y *Como pluma de ave* (2014), de Neida Bonnet; *Cuentos que no se cuentan* (1998), de Lucía Mendonça (1932-2018); *Ronda en las olas* (1990), *Un sueño en la ventana* (1991), *El peldaño gris* (1994), *Cuentos para tres mariposas* (1996), *Para cuando despiertes* (2002) y *Gorriones bajo la lluvia* (2020), de Milia Gayoso; *Memoria sin tiempo* (1992), de Maybell Lebrón (1923); *La víspera y el día* (1992), *Cuentos de tierra caliente* (1999) y *Simplemente mujeres* (2008), de Dirma Pardo; *María Magdalena María* (1997), *La pasión* (2006), *Cuentos del 47 y la dictadura* (2008), *Cartas de amor y otros cuentos* (2010) y *Mujeres que matan* (2015), de Lita Pérez Cáceres; *Bazar de cuentos* (1995) y *De barro somos* (1998), de Yula Riquelme; *Preludio con fuga* (1992) y *Presentes anteriores* (1996), de Sara Karlik; *Decisiones* (1998), *Sobredosis de cuentos* (2000), *T-quiero* (2001), *Cuentos sin mordaza* (2003) y *Rosas sobre el Río de la Plata* (2008), de Lucía Scoscería (?-2008); *Cuentos perversos de suicidas y sexo* (2012), *Los mil Oniros I* (2016), *Los mil Oniros II* (2017), *Los mil Oniros III* (2018) y *Suma de ecos* (2018), de Princesa Aquino Augsten (1964), etcétera¹³. Varias autoras han publicado estudios de crítica literaria, como es el caso de Renée Ferrer, Dirma Pardo, Maribel Barreto y Delfina Acosta.

Escritoras paraguayas y literatura feminista

Las escritoras paraguayas a que nos referimos cumplen sobradamente con las características de la literatura feminista, entendida esta como aquellas obras literarias escritas por mujeres que denuncian la opresión y la violencia de la sociedad patriarcal, mostrando, asimismo, la capacidad de resistencia

¹² Creada en 1997 por iniciativa de Dirma Pardo, Maybell Lebrón y Luisa Moreno para facilitar el apoyo mutuo entre escritoras y la publicación de sus obras.

¹³ Desborda, evidentemente, el marco de este artículo la posibilidad de incluir una bibliografía extensa de escritoras paraguayas contemporáneas, aun limitándonos al ámbito de la narrativa. Valgan las autoras y obras citadas como ejemplo de la importancia de las escritoras en la literatura paraguaya actual.

y empoderamiento de las mujeres y las estrategias que estas utilizan para transgredir los límites impuestos. Una literatura que constituye en sí misma una herramienta de liberación para las mujeres, pues rompe con las normas, y cuestiona y problematiza el orden establecido, visibilizando sus injusticias y contradicciones. Como nos dice Luiza Lobo (Lobo, 1997, p. 5), una literatura que presenta «un punto de vista de la narrativa, una experiencia de vida y un sujeto de enunciación consciente de su papel social».

La literatura feminista latinoamericana presenta características específicas. Denuncia el colonialismo y el neocolonialismo, y su opresión sobre las mujeres; subvierte la versión oficialista de la historia, visibilizando la injusticia y la violencia ejercidas tanto en el período colonial como posteriormente; visibiliza las violencias contra las mujeres de los pueblos originarios; practica la denominada «literatura del testimonio» político y social; incorpora a la literatura espacios considerados marginales en las obras de autoría masculina, pero presentes en la vida de las mujeres: «igual que la literatura feminista en otras lenguas, las escritoras latinoamericanas han legitimado los espacios marginados, sobre todo el ámbito doméstico, revalorándolo como símbolo del ser, del poder y del escribir femeninos» (Martínez, 2003). Además, abordan temas anteriormente «prohibidos» para las autoras, como el deseo y la libertad sexual de las mujeres; cuestionan el mito patriarcal de la maternidad, visibilizando y denunciando, por el contrario, la política sexual patriarcal y las violencias ejercidas sobre las mujeres y las niñas. Y en algunas de sus obras, muestran cómo la violencia dentro de la pareja, las frecuentes agresiones sexuales, el feminicidio y la crueldad específica contra las mujeres ejercida en las prácticas de opresión y tortura en los conflictos armados y las dictaduras son rostros de una misma violencia estructural, el mecanismo más potente de dominación en el sistema patriarcal androcéntrico.

Llevan a cabo transgresiones formales utilizando el humor, la ironía, la hipérbole, los elementos fantásticos, mágicos y oníricos, la locura, el terror, la monstruosidad, el difícil juego entre el lenguaje poético y el hiperrealista y descarnado como símbolos de la injusticia y la violencia de la vida real. Asimismo, emplean otras rupturas formales, como: utilización de géneros híbridos, difuminación de los límites entre realismo y fantasía, finales abiertos, frases inconclusas, reproducción del habla popular, incorporación de términos en otras lenguas –por ejemplo, en guaraní en el caso de las escritoras paraguayas–. Muestran una profunda sororidad con las mujeres, dando voz a las que son privadas de ella por la desigualdad basada en la clase social, el origen étnico y el sexo. «En un claro ejemplo de

solidaridad, escritoras prominentes han prestado su pluma para plasmar la visión del mundo de esas mujeres doblemente marginadas por la pobreza y el analfabetismo» (Martínez, 2003).

Todas estas características se dan en las autoras paraguayas, como queda reflejado en las temáticas que abordan. Como señalaban Peiró y Rodríguez Alcalá (1999, pp. 7-8):

Centrándonos en la narrativa paraguaya, prácticamente todas las escritoras a lo largo de su historia, aun con distintos puntos de vista, han tenido en común la defensa de su dignidad como mujeres y la reivindicación de derechos y hábitos de conducta que hasta pocos años antes del final del siglo XX parecían pertenecer únicamente al universo del hombre. La incorporación masiva de la mujer a la narrativa desde principios de los años ochenta es uno de los fenómenos más importantes de la literatura paraguaya actual. Casi todas las narradoras vigentes comparten perspectivas distintas de desmitificación del patriarcalismo social y de ficcionalización de ideas y sentimientos subjetivos por medio de sus personajes.

Renée Ferrer (2002, p. 29) insiste en el carácter reivindicativo de la literatura escrita por mujeres en el Paraguay, sobre todo a partir de la década de los ochenta:

Si las narradoras de principios de siglo se limitaron a escribir dentro de un esquema tradicional, sin apartarse por lo general del costumbrismo o del realismo de la vida rural o urbana; si la escritura de las que les sucedieron constituyó una tímida denuncia de esa sociedad patriarcal y castradora a la cual la mujer se vio sometida desde tiempo inmemorial, es en los últimos veinte años donde podemos encontrar la expresión liberadora de la mujer, dispuesta a contarse a sí misma desde una óptica netamente femenina, ignorando los esquemas que la educación tradicional y el imperio del hombre le han impuesto. Varias son las vías utilizadas por la mujer escritora para conseguir esa liberación a través de la escritura. Las mismas van desde la introspección con el concomitante enfrentamiento consigo misma, hasta el planteamiento de la infidelidad como un derecho a la felicidad; desde el lesbianismo como respuesta psicológica a la explotación sexual masculina a la alienación, la autoeliminación, el crimen o la locura, sin que falten los casos de un franco erotismo o de una rebelión abierta y sin rodeos.

Por ello, podemos hablar de la función catártica de muchos textos narrativos de escritoras paraguayas contemporáneas,

pues en estos relatos, por un lado, las autoras podrían reflejar, a partir de sus protagonistas, la ansiedad de liberación de la mujer. Y, por otro lado, las receptoras de las obras lograrían identificarse con estos seres ficticios. Las escritoras, a través de sus

creaciones, ofrecen un análisis y una visión de la sumisión de la mujer desde distintas perspectivas culturales. (Ávila, 2021, p. 99).

Las autoras paraguayas abordan temáticas como el papel de las mujeres en la historia de su país deconstruyendo las visiones estereotipadas y criticando la desvalorización a que han estado sometidas: *Pancha, Presentes anteriores* (en el volumen del mismo título), *La hija del héroe* (en *Con pena y sin gloria*), *La Querida*, etcétera; la violencia y el desprecio de los pueblos originarios y la absoluta desvalorización de las mujeres indígenas: *Como si fueran moscas* y *Chonga* (en *La oscuridad de afuera*), *Originarias* (2019, colección de relatos y poemas de Estela Franco) o la novela *Los claros labios del monte* (2019, de María Irma Betzel); la pobreza provocada por la desigualdad y la explotación social mantenidas en distintas épocas, y sus consecuencias para las mujeres y los niños: *Vagos sin tierra*, *La canción de la pobre María* (en *Decisiones*, de Scoscería), *Solo la misma edad* (en *Ronda en las olas*), *Ramona Quebranto*, *Para adentro* y *Un tomate redondo redondo* (en *Demasiada historia*), *Historia de un robo* (en *Señales*), *Una intrahistoria* (1995, de Nila López, 1954-2021), etcétera.

Numerosas obras denuncian la situación de las mujeres en la sociedad patriarcal; el sometimiento al control familiar; la rutina, la asfixia, las múltiples (micro)violencias dentro del matrimonio, y la hipocresía de la doble moral sexual. A modo de ejemplo: *El Ovillo*, *La exposición* y *La colección de relojes*, en *La Seca y otros cuentos*; *La vera historia de Purificación*, de Raquel Saguier; *Como si nada*, *La gran celda* y *Currículum vitae*, en *María Magdalena María*; *Jaque mate*, en *Delirios y certezas*; *Por los siglos de los siglos*, en *Presentes anteriores*; *Exceso absurdo* y *Extremos y una mesa*, en *Preludio con fuga*; *Etapas de la vida de la mujer perfecta*, en *Simplemente mujeres*; *Aquello que no fuimos* y *El fabricante de vírgenes*, en *Crisantemos color naranja*; *Madurar*, en *Decisiones*, y *Primera comunión*, en *T-Quiero*, de Lucía Scoscería.

Asimismo, son numerosas las obras que visibilizan y denuncian la violencia psicológica, económica, física y sexual contra las mujeres en el marco de la pareja, incluido el feminicidio, y muestran, en algunos casos, las diferentes estrategias de resistencia de las mujeres, incluidos el suicidio y el asesinato del maltratador (*Helena*, en *La Seca y otros cuentos*; *Querido Miguel*, en *Memoria sin tiempo*; *La infiel*, en *La víspera y el día*; *Un domingo para morir*, en *Crisantemos color naranja*; *Única decisión*, en *Delirios y certezas*; *Como si nada*, en *María, Magdalena, María*, y *El secreto de Sara Quinlan* (2002), de Lita Pérez Cáceres; *Que la muerte nos separe* (2005), de Neida Bonnet; *La tuca loca*, en *Preludio con fuga*; *El machista* y *El indulto del*

presidente, en *Cuentos perversos, de suicidas y sexo*, etcétera.

La violencia sexual ejercida contra las mujeres y las niñas, incluido el incesto, sobre todo en el ámbito rural, agravada por factores como la pobreza o el origen étnico, es tema de numerosas obras, al igual que el abandono por parte de los hombres de las mujeres embarazadas y el drama de los abortos clandestinos, que pueden llegar a provocar la muerte. Los primeros relatos que abordan la denuncia de la violencia sexual son *Siesta, Sise, Gustavo, Sesenta listas* y *La pierna de Severina*, incluidos en el volumen de este mismo nombre, de Josefina Pla. Destaquemos también *El ángel de la villa*, en *Cuentos que no se cuentan*; *Siesta de verano*, en *Cuentos de tierra caliente*; *Dormir la lluvia*, en *Demasiada historia*, y *Suburbios sin alma*, en *Oscuridad de afuera*, de Karlik; *Momento perfecto*, de Neida Bonnet, en *Veintitrés cuentos de taller* (1988); *Querida Elsa*, en *Delirios y certezas*; *El pañuelo*, en *Bazar de cuentos*; *Canciones sin sentido*, en *Ronda en las olas*; *Ojos*, de Princesa Aquino Augsten, en la obra colectiva *Ellas hablan. Cuentos sin mordaza* (2017), etcétera.

Diferentes autoras también abordan la prostitución y la trata de mujeres y niñas como forma extrema de violencia. Entre otras: *Visita*, en *La Seca y otros cuentos*; *Baldosas negras y blancas*, en *La víspera y el día*; *Miedo y Vivir en la Gloria*, en *De barro somos*; *Judith violentada*, en *Con pena y sin gloria*; *Con cara de payaso triste*, en *Un sueño en la ventana*; *La mamá de Ballena* y *El día de las locas*, en *María Magdalena María*, etcétera.

La locura de las mujeres, a la que estas son abocadas por las condiciones de vida a que son sometidas, aparece en distintas obras: *Mientras duermo* y *Aprender*, en *Cuentos sin mordaza*; *Punto de referencia*, en *Con pena y sin gloria*; *Piel de novia*, en *Bazar de cuentos*; *Un lunar en la nariz*, en *El peldaño gris*; *La hiedra*, en *El viaje* (1994), de Delfina Acosta (1956), etcétera.

Mencionemos también aquellas obras que abordan directamente la crítica a la corrupción, la represión, la tortura, la violencia, el terror en el marco de la colonización, las guerras y la dictadura: *La sentencia* e *Y... anda por ahí no más*, en *La Seca y otros cuentos*; *El pozo*, en *Por el ojo de la cerradura*, y *El despertador*, en *Entre el ropero y el tren*; *Esta zanja está ocupada*; *Insomnio*, *Espanto* y *Delirios*, en *Delirios y certezas*; *Se me pierden los muertos*, en *Presentes anteriores*; *Vuelo de picaflor* y *Especificación clara*, en *Demasiada historia*; *Tántalo en el trópico*; *Cuentos del 47 y la dictadura*; *No te metas y Te quiero tanto* y *estamos juntas*, en *María, Magdalena, María*; *¿Y las que nos quedamos?* y *Monólogo de un exiliado*, en *Señales. Una intrahistoria*; o la novela *Polca 18* (1999) y los relatos *Madeiras de Clío* (2007), de

Gloria Muñoz Yegros. Y específicamente, la tortura sexual contra las mujeres, como en el relato *Habeas data*, en *Simplemente mujeres* (2008), de Dirma Pardo, y las novelas *La Querida* y *Los nudos del silencio*.

No olvidan las autoras mostrar las estrategias de resistencia y liberación de las mujeres. Constituyen buena muestra de ello las protagonistas de *La vera historia de Purificación*, *Esta zanja está ocupada* o *Los nudos del silencio*; *Que la muerte nos separe* o *Parto en la arena*, en *De polvo y de viento*; *Orgullo de familia*, de Maybell Lebrón, en *Ellas hablan. Cuentos sin mordaza* (2017); *Algo raro*, en *Bazar de cuentos*, o *El club de las suicidas*, de Lourdes Talavera, en la obra colectiva *Mujeres en su propia compañía* (2019), etcétera. Y la sororidad entre las mujeres, como en el relato *Medianoche*, en *Delirios y certezas*, de Chiquita Barreto, y *Dos rostros un destino*.

Bien justificada queda, por tanto, la frase de Renée Ferrer (2002, p. 30): «La literatura de voz femenina tiene desde los inicios de la década de los ochenta ese tinte de rebelión y cuestionamiento que la convierten en una denuncia social a través de la estética».

Escritoras que han obtenido el Premio Nacional de Literatura desde 2011

Un ejemplo del merecido lugar conseguido por las escritoras en Paraguay es el hecho de que cinco de los seis últimos Premios Nacionales de Literatura¹⁴ los han obtenido mujeres: Renée Ferrer, 2011; Maybell Lebrón, 2015; Susy Delgado, 2017; Maribel Barreto, 2019, y Susana Gertopán, 2021. Sin embargo, durante veinte años, desde 1991 a 2011, se concedió únicamente a varones. De hecho, del total de dieciséis Premios Nacionales de Literatura otorgados (dado que en 1993 quedó desierto), once lo han sido a escritores y cinco a escritoras. Distante está aún una equilibrada paridad.

Hagamos un breve recorrido por la obra de estas cinco autoras, representativas de las temáticas y características de estilo ya comentadas.

Renée Ferrer

Es la autora paraguaya con mayor reconocimiento internacional y, sin duda, una de las principales figuras de la literatura contemporánea del Paraguay. Doctora en Historia por la Universidad de Asunción. Co-fundadora de Escritoras Paraguayas Asociadas y de la Sociedad de Escritores de Paraguay, que presidió

¹⁴Los premios a las mejores obras de ciencia y literatura en Paraguay se crearon en 1990: el de literatura se otorga los años impares y el de ciencia los pares.

en el período 1998-1999. Pertenece al PEN Club y la Asociación de Literatura Infanto-Juvenil de Paraguay. Es académica de la Academia Paraguaya de la Lengua y miembro corresponsal de la Real Academia de la Lengua, en Madrid. Recibió, en 2003, la condecoración Caballero de la Orden de las Artes y las Letras, otorgada por el Ministerio de Cultura y Comunicación del Gobierno francés, y en 2004 el premio literario Naji Naaman de la Cultura del Líbano por su obra completa. Autora de novelas, relatos cortos, cuentos infantiles, teatro, ensayos de crítica literaria y una amplia producción poética. Ha impartido talleres de narrativa desde el año 2000. Ha sido traducida al albanés, alemán, árabe, francés, guaraní, inglés, italiano, portugués, sueco y rumano. Su colección de relatos ecológicos *Desde el encendido corazón del monte* (1994) obtuvo el primer premio de la Unesco y la Fundación del Libro en Buenos Aires, en 1995. En 2011 obtuvo el Premio Nacional de Literatura por su poemario *Las moradas del universo*.

En su narrativa combina la excelente creación de situaciones y personajes con el uso de un rico lenguaje poético de «resonancias lorquianas» (Langa, 2005, p. 154), y la denuncia de la barbarie en diferentes marcos históricos: la colonia, la fundación de Concepción y el comienzo del gobierno de Francia en *Vagos sin tierra*, sin que falten pinceladas alusivas a los conflictos bélicos y dictaduras posteriores –a través de las visiones de Bernardita– y la dictadura de Stroessner –en *Los nudos del silencio* y *La Querida*–. Aunque el título de esta última parece remitirnos a Elisa Lynch, pareja de Solano y madre de siete de los hijos de este, la protagonista de *La Querida* es Dalila y tanto sus personajes como su marco temporal nos sitúan en el Paraguay de la larga dictadura de Stroessner. La obra gira en torno a la arbitrariedad y crueldad del poder absoluto.

En *La Querida*, al igual que en *Los nudos del silencio*, Renée Ferrer

revela con eficacia lo que es la pesadilla de las torturas y los métodos infalibles para hacer hablar a los infelices que caían en el ojo de la sospecha por el sistema. Porque en el libro no está presente solo el dictador, sino también, y mucho, el salvajismo y la sangre (abundante) arrancada a los inocentes en las dependencias de Investigaciones. Por otra parte, no se habla solamente de una querida, de la favorita entre ese séquito de mujeres destinadas a complacer al hombre más poderoso (el dios, como se llama a sí mismo) de este país, sino de las otras queridas, o sea, las niñas y púberes que conformaban un bocado apetecido. (Acosta, 2008).

Se inscribe, por tanto, *La Querida* en la conocida como «novela de la dictadura», junto con obras de otras autoras latinoamericanas, como *Cambio de armas* (1982) y *Cola de lagartija* (1983), de la ar-

La violencia sexual ejercida contra las mujeres y las niñas, incluido el incesto, sobre todo en el ámbito rural, agravada por factores como la pobreza o el origen étnico, es tema de numerosas obras

gentina Luisa Valenzuela (1938); *La mujer habitada* (1988), de la nicaragüense Gioconda Belli; *El padre mío* (1989), de la chilena Diamela Eltit; *En el tiempo de las mariposas* (1994), de la dominicana Julia Álvarez; *De amor y de sombra* (1994), de la chilena Isabel Allende, o la ya mencionada *Polca 18*, de la paraguaya Gloria Muñoz Yegros, narrativas «en las que podemos reconocer las particularidades de las perspectivas femeninas de la dictadura con modalidades discursivas y textuales singulares y diferenciadoras» (Zambrano, 2013, p. 130).

En *Los nudos del silencio*¹⁵, Ferrer aborda, con un lenguaje poético y un excelente juego, muy propio de la autora, entre el fluir del pensamiento, el silencio y la música, el paralelismo entre diferentes formas de violencia contra las mujeres¹⁶; a través de un mudo diálogo entre sus tres protagonistas: Malena, joven burguesa asunceña, víctima de la violencia psicológica ejercida por su esposo Manuel, de quien desconoce que ejerce como torturador al servicio de Stroessner; Mei-Li, la vietnamita traficada y sometida desde niña a la brutal violencia de la explotación sexual, y la militante sin nombre, torturada y violada hasta la muerte por Manuel y sus esbirros.

Las tres muestran su capacidad de empoderamiento y resistencia: Mei Li burla las expectativas masculinas de Manuel y otros hombres, que acuden al garito parisino donde actúa, presentando un espectáculo erótico, pero lésbico; la militante resiste la tortura sin delatar a sus camaradas, y Malena camina en la noche, desoyendo a Manuel, en un

¹⁵Obra que ha sido objeto de numerosos estudios. Véase bibliografía en Iglesias Aparicio, 2010.

¹⁶Sobre este mismo tema tratan los relatos de las autoras argentinas: *Cambio de armas* (en el volumen del mismo título) y *Simetrías* (1993), de Luisa Valenzuela; *En el subsuelo*, de Angélica Gorodicher (1928-2022); *Cuentas* (1974), de Noemí Ulla (1940-2016); *Excepto*, en *Cuarto menguante* (2003), de Mágina Averbach; y las novelas *Conversación al Sur* (1981), de Marta Traba (1923-1983); *A veinte años*, *Luz* (1998) y *Doble fondo* (2017), de Elsa Osorio, ambas argentinas, y *Carne de perra* (2009), de la chilena Fátima Simé.

final abierto que parece anunciar la ruptura con el maltratador.

En su última novela, *Dos rostros un destino*, nos sumerge en el horror del Holocausto. El encuentro de dos mujeres, Gjulisca, gitana, y Hanna, judía, nos permite acceder al terror del campo de exterminio, y al conocimiento y comprensión de sus respectivos pueblos y culturas, una vez más a través del fluir de la conciencia, que Ferrer utiliza magistralmente. También había abordado el genocidio nazi en su libro de poemas *Ignominia* (2015), publicado en España y dedicado por la autora «a las víctimas y a los sobrevivientes del Holocausto».

Maybell Lebrón

Poeta y narradora, cofundadora de la EPA; miembro de la sociedad de Amigos de la Academia de la Lengua Española del Paraguay, autora de las novelas *Pancha* y *Cenizas de un rencor* (2010), así como de las colecciones de cuentos *Memoria sin tiempo*, con la que se dio a conocer, y *El eco del silencio* (2005). Su obra poética y narrativa ha sido traducida a diferentes idiomas y publicada en antologías de diversos países. Ha participado en ediciones colectivas, como *Tiempo de contar* (2000), *Antología di raconti* (2001) y *Criaditas*, de 2001. Obtuvo el Premio Nacional de Literatura en 2015 por su obra *Poemas*, conjunto de poesías de carácter intimista. En palabras de Renée Ferrer, «en Maybell Lebrón se conjugan la denuncia política como en su cuento "Orden Superior" o la afirmación de la libertad de la mujer, que incluso llega al crimen como afirmación de su libre albedrío» (Ferrer, 2002, p. 32). Su cuento *Ojos de gato de azufre*, incluido en *El eco del silencio*, obtuvo el Premio Néstor Romero Valdovinos de relato breve.

Hagamos una breve referencia a tres protagonistas femeninas de Lebrón: Pancha, Julia –de *Querido Miguel*– y –Berta –del relato del mismo título en *Memoria sin tiempo*–. *Pancha* se basa en la vida de Pancha Garmendia, víctima del acoso sexual del dictador Francisco Solano, detenida y condenada a muerte por este. Pancha Garmendia representa a los miles de mujeres disidentes de Solano, conocidas como «destinadas», que fueron perseguidas y desterradas y quedaron durante décadas olvidadas en la historiografía paraguaya. Pancha da voz a la deconstrucción de un personaje que fue exaltado durante décadas, reduciéndolo al real tamaño de sus ansias de dominio:

El Mariscal no acepta condicionar la paz a su exilio. Piensa seguir gobernando el Paraguay hasta acabar con todos nosotros ¿Te enteraste? Han reclutado en Villa Rica niños de hasta diez años. ¿Qué ganará sacrificándolos? No van a dejar de combatir nuestros enemigos porque les pongan chiquillos de soldados. Qué espanto. En Asunción, según dicen,

nadie sabe qué hacer. El propio gobierno y hasta el hermano de López consideran que la guerra ya está perdida, pero no habrá paz pues el Dictador no acepta resignar el mando. Cada día las represalias contra los descontentos son más severas; ahora dicen descubrir un complot contra el Mariscal. Él se cree dueño del Paraguay. Ama a su patria como a todo lo que amó: sometida a su poder, obediente a su capricho. (Lebrón, 2000, p. 40).

Julia, absolutamente aislada, víctima del deseo de posesión impuesto por Miguel en nombre del «amor», encuentra una única vía de escapatoria: lanzarse fuera de la casa, sabiendo que será víctima de los dóberman que la rodean. La muerte será su liberación y su venganza del maltratador: «Hoy, cuando vuelvas y me encuentres destrozada, odiarás a lo único que también querías: tus perros» (Lebrón, 1992, p. 71).

En *Berta*, «peculiar retrato psicológico de una asesina sádica» (Peiró y Rodríguez Alcalá, 1999, p. 123), Maybell Lebrón nos sorprende con un personaje femenino poco común, casi grotesco en su falta total de valores, de fría crueldad no justificada por la pobreza o el sufrimiento. Se trata de una joven universitaria vacía y superficial, capaz de llegar al asesinato con el único fin de satisfacer su deseo de dominar y despreciar a Diego, experimentar la novedad de tener sexo con un hombre afectado de polio y, quizás, aprovecharse de su situación económica.

Provocarlo sería un error. Seguiré ofreciéndole mi amistad hasta verlo bajar la guardia. Me muero de ganas de abrazarlo y darle un beso. ¿Cómo reaccionará? Si tiene solo las piernas impedidas, es que todo el resto marcha bien. Desde mañana voy a empezar a insinuarme. La madre morirá pronto, después lo manejaré a mi antojo. Jamás podrá escapar de mi lado si yo no lo permito: con sacarle las muletas lo tendré indefenso; una media cucaracha, ni siquiera como Gregorio Samsa. Me está empezando a obsesionar. Quiero enloquecerlo, quiero ver cómo un lisiado responde al amor; es curioso, ahora la excitada soy yo. Debo ir con cuidado, las madres poseen antenas especiales, pero esta vieja no tiene demasiadas defensas. Es necesario que me deje el campo libre; ya descubriré cómo. (Lebrón, 1992, p. 19).

La venganza final de Diego contrasta con la sensibilidad y la fragilidad mostradas por el personaje en el resto del relato.

Susy Delgado

Periodista, escritora bilingüe y traductora castellano-guaraní. Académica numeraria de la Academia de la Lengua Guaraní, se dedicó al periodismo cultural durante cuatro décadas. Ha traducido al guaraní a autores como Augusto Roa Bastos, Gabriela

Mistral, Olga Orozco y Rosalía de Castro. Además del Premio Nacional de Literatura 2017, ha recibido galardones nacionales e internacionales como el Cide Hamete Benengeli, de la Universidad Toulouse Le Mirail y Radio Francia Internacional, en 2005.

Ha publicado más de treinta títulos, sobre todo de poesía en guaraní y en castellano, como los poemarios *Tesarái mbovyé* (1987), traducido al castellano por Carlos Villagra Marsal y Jacobo A. Rauskin con el título de *Antes del olvido; Tataypype* (1992), traducido por la autora como *Junto al fuego; Ayvu Membyre (Hijo de aquel verbo, 1999); Algún extraviado temblor* (1986); *El patio de los duendes* (1991); *Sobre el beso del viento* (1995); *La rebelión de papel* (1998); *Antología primeriza* (2001), y *Las últimas hogueras* (2003). *Ñe'ejovdi Palabra en dúo* es una antología comentada de sus poemarios en guaraní publicada en 2005. Algunas de sus obras han sido traducidas al inglés, portugués y alemán. Cuenta, además, con poemas y ensayos literarios incluidos en antologías, revistas y suplementos literarios nacionales y extranjeros. En 2017 obtuvo el Premio Nacional de Literatura con su poemario *Yvytu Yma (Viento de antes)*.

Incorporamos dos estrofas de su poema número 6 en *La rebelión de papel*, muestra de sencillez e ironía.

Ella sentía hambre al despertar en las mañanas
y sangraba unos días al mes.
Era maestra jardinera,
le gustaba la ropa de un discreto y refinado lujo
y quería pasar las navidades con sus hijos.
Ella era solo una mujer.
Había amado a un hombre hasta la angustia,
hasta el agotamiento,
y tal vez, empezaba a amar otra vez.
Parió dos hijos, William y Harry, y peleó por ellos.
Acarició la frente de los enfermos de sida y de los
mutilados de la guerra.
Ella era solo una mujer

Ha publicado asimismo una novela, *La sangre florecida* (2002), compuesta por siete relatos (*El camino de la sangre, La canción de la Abuela, La muñeca rubia, El regreso, La partida, La sangre florecida* y *Los rostros del amor*) con una protagonista común, María'i. La novela incluye un prólogo de Rubén Barreiro Saguier y un glosario de los términos intercalados en guaraní al final de cada capítulo. En una sociedad patriarcal y machista, la sangre marca la vida de las mujeres. La llegada de la menstruación supone para María'i, el inicio del tiempo de esconder sus pérdidas cada mes, porque

La burla más o menos velada, más o menos cruel,
siempre estuvo desde entonces, y la persiguió con
esa mirada impiadosa que desnudaba algo que
ella hubiera deseado mantener en el terreno de la
privacidad, lanzada desde los corrillos callejeros

donde la virilidad se pavoneaba de su poderío, entre piropos procaces y verdaderos torneos de proezas eróticas [...]. Y la acosaban todo el tiempo, en cualquier lugar y hora, en esas carcajadas rotundas que despertaban ante la menor alusión a su destino de oscura e inútil fuente de sangre... *Kuña rembo huguy va'era*¹⁷, para que acepte su destino, decían. (Delgado, 2002, p. 20).

Sus recuerdos la trasladan de las burlas al castigo y la bofetada de la Abuela, cuando el Abuelo¹⁸ la descubrió masturbándose, pasando por la agresión de aquel doctor al que la llevaron

recién había estrenados sus trece añitos y la primera menstruación, a ver si le sacaba los dolores, y el doctor le dijo vení sentate aquí en mi pierna te vamos a sacar los dolores mi hija, y la amarró suavemente por la cintura para animarla mientras la otra mano inspeccionaba a ver un poco cómo está el asunto por aquí y tranquila nomás mi hija relájate que yo te voy a curar. (Ídem, p. 22).

En medio de todos los recuerdos de María'i, aparece el de otra sangre, la gota de sangre del Abuelo sobre el mazo, con el que la Abuela había golpeado el cuerpo flaco del viejo, mientras recorría mentalmente la cuenta de agravios pendientes, incluido el haberla contagiado, ya anciana, el mal venéreo que acabaría con su vida.

Desde esos abandonos que empezaron en tiempos de la guerra —la única vez que no se fue por propia voluntad— y luego se fueron volviendo costumbre, con la excusa de salir a buscar un poco de plata para los cuatro hijos que les quedaban, de los diez que habían tenido la infelicidad de nacer en ese hogar de trapos viejos y cosechas magras. Recordó esa especie de fastidio que parecía ir aumentando en su marido, con cada angelito que sumaban a las pequeñas cruces del cementerio. Y que al hombre de la casa nunca se le ocurría mejor remedio al problema, que irse... Quién sabe si no era para sembrar de más angelitos otros cementerios. (Ídem, p. 64).

Maribel Barreto

Licenciada en Humanidades y máster en Letras. Fue catedrática de Lengua Castellana y Teoría Literaria en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Asunción. Fue socia del PEN Club, presidenta de la Sociedad de Escritores del Paraguay, vicepresidenta de la EPA y académica de número de la Academia Paraguaya de la Lengua Española, así como doctora honoris causa de la Universidad

¹⁷ «A la mujer solo hay que hacerla sangrar».

¹⁸ En mayúsculas en el original.

Autónoma de Encarnación en 2021. Comenzó su carrera como escritora tardíamente, ya entrado el siglo XXI, tras una larga carrera docente. Ha publicado más de treinta textos educativos, poesía y estudios literarios, como el ensayo «La literatura paraguaya contemporánea» (2007) y el volumen *Visión de dos décadas de literatura paraguaya en el siglo XXI* (2021). Es coautora de la *Antología poética del Paraguay desde sus orígenes*. Su narrativa comprende obras de literatura infantil, como *El gigante del cerro y otros cuentos* (2001), *El país de las aguas* (2002), el libro de relatos *La otra orilla y otros cuentos* (2000) y varias novelas, la mayoría de contenido histórico: *Código Araponga* (2005, Premio Bienio 2004-2006, del PEN Club y el Instituto Paraguayo Alemán Goethe), *El retorno de Araponga* (2007), *Entre guerras el amor* (2013), *Codicia* (2017, Premio Novela Inédita Augusto Roa Bastos), *Hijo de la revolución* (2019, Premio Nacional de Literatura), *Desafío* (2021), *Ciudad rebelde* (2021) y *La madre del presidente* (2022).

En *Código Araponga* denuncia la depredación violenta de la naturaleza y la corrupción y el abuso de poder permanente de Stroessner, apodado popularmente el Rubio.

En nuestro país el que puede ya no fuma cigarrillos nacionales; se acabó la era del tabaco negro. Ahora todos se hicieron partidarios del «Rubio», rubio el cigarrillo, rubia la cerveza, bife a caballo en el «El Rubio», la amistad con el Rubio es el toque, rubias las mujeres, rubios los hombres; la era rubia, la era del Rubio. Todos desean ingresar al círculo rubio. ¿Quién quiere alejarse de ese círculo o salir de él? ¿Por qué no acercarme yo? ¿Por qué no vos? Si con eso te volvéis importante, si con eso tenés influencia, si con eso se maneja el poder, la coima, los jugosos honorarios, las intrigas, los beneficios financieros, los cupos, las inversiones, las ganancias, las repartijas. (Barreto, 2005, p. 86).

La llegada del español Fabriciano a Asunción comienza *Entre guerras el amor*, que recorre, con ironía y humor, la historia del Paraguay desde la Independencia hasta el final de la Guerra del Chaco. A través de Fabriciano y sus descendientes, Barreto critica el secular abandono masculino sufrido por las mujeres y la capacidad de estas para lidiar con la pobreza.

Hijo de la revolución se centra en los enfrentamientos entre liberales en los años veinte del siglo pasado. El niño nacido de la violación de un soldado borracho a una adolescente de catorce años será un *hijo de la revolución*, al que no se le permite conocer su origen, símbolo quizás de la ocultación de los abusos que el poder trata de imponer. Según la autora, la novela es la historia de los jóvenes idealistas víctimas de la ambición de unos pocos caudillos en la guerra civil de 1922.

El interés de las temáticas y la calidad literaria de sus obras hacen que las escritoras paraguayas deban ser conocidas, divulgadas, incluidas en los currículos y estudiadas en el ámbito académico

Los personajes de *Codicia* son herederos de la violencia y el enriquecimiento basados en la corrupción y la rapaz usurpación tolerada y fomentada durante la dictadura. *Desafío* constituye una crítica de los prejuicios sociales que rechazan la relación amorosa entre Milia, una mujer llena de sabiduría, creatividad y amor pero aquejada por una discapacidad corporal, y un joven burgués, Fredy. La novela enfrenta a quienes se atienen a lo impuesto por las normas sociales y quienes se rebelan contra ellas.

Su última novela, *La madre del presidente*, publicada poco antes de su fallecimiento, se centra en Manuela Ayala, mujer campesina, luchadora, figura clave en la vida de su hijo José Eligio Ayala (1879-1930), presidente del Paraguay en dos breves períodos en los años veinte. Como el resto de novelas históricas de Barreto, se nutre de una amplia documentación sobre la época, situaciones y personajes.

Susana Gertopán

Cuenta con trece novelas publicadas entre 1998 y 2022: la trilogía *Barrio Palestina* (1998), *El nombre prestado* (2000) y *El retorno de Eva* (2004); *El otro exilio* (2007), *El equilibrista* (2009), *El callejón oscuro* (2010, Premio Lidia Guanés), *El guardián de los recuerdos* (2012), *El fin de la memoria* (2014), *El señor Antúnez* (2015, Premio Municipal de Literatura 2016), *Primera pregunta* (2017), *Todo pasó en septiembre* (2019), *La Casa de la Calle 22* (por la que obtiene el Premio Nacional de Literatura en 2021) y *La mesa está puesta* (2022).

Los temas recurrentes en Gertopán son: el destierro, la migración, el exilio; la violencia ejercida desde el poder; la tensión entre verdad y mentira, realidad e irrealdad; la soledad, el miedo; la dificultad de comunicación; la búsqueda de la identidad; la necesidad de recuperar la memoria individual y la colectiva, mantenerla y transmitirla a las siguientes generaciones.

Gertopán es la narradora por excelencia del exilio y, más concretamente, de la historia de la población paraguaya de origen judío, temática abordada

en varias de sus novelas, que incluyen términos en *yiddish* y numerosas referencias a celebraciones y tradiciones judías. Partiendo, en gran parte, de su propia experiencia como descendiente de inmigrantes desplazados de Rusia, Polonia y la actual Lituania poco antes de la Segunda Guerra Mundial, reconstruye fielmente el sufrimiento de la primera generación que vivió la persecución, el exilio y, en muchos casos, la tortura en los campos de concentración, lo que los lleva a aferrarse a tradiciones y recuerdos para mantener su identidad. De ello es buen ejemplo su primera novela, *Barrio Palestina*, retrato del barrio judío de Asunción donde se crio.

También refleja la situación de la segunda y tercera generación y el choque entre dos mundos, bien representado en *El nombre prestado* (2000), a través del enfrentamiento entre Alejandro (lósese, según el nombre judío recibido al nacer, al que él ha renunciado) y su padre. Al final de la novela, entenderemos la obsesiva insistencia del padre para que su hijo, un adulto de más de cincuenta años que ha residido parte de su vida en Estados Unidos, hable *yiddish*, conserve su nombre judío y mantenga las tradiciones, aunque sepa que no es creyente. Ese padre, que se ofende por el cambio de nombre de su hijo y se desespera porque no tiene un nieto que pueda mantener su apellido, Polniaskyn, ha ocultado toda la vida un terrible secreto: él mismo, para sobrevivir, hubo de adquirir una identidad falsa y su nombre verdadero es Elías Kohenz. La respuesta a la pregunta de su hijo sobre si logró escapar del campo de concentración, cuando al fin le cuenta esa parte oculta de su existencia, muestra la huella imborrable arrastrada a lo largo de la vida:

—De aquel campo sí, hijo, pero no de los recuerdos ni del dolor. Nunca escapé del sufrimiento, del hambre, del frío, de los ojos de esa niña pidiéndome un pedazo de pan. Nunca pude escapar de las otras personas que murieron porque no encontraron a alguien como ese panadero, que los ayudara a escapar. Tampoco pude escapar de la vergüenza de tener que vestirme de nazi para vivir, de usar un nombre prestado, para salvarme. Esa vergüenza y esa culpa, nadie jamás me las podrá quitar. (Gertopán, 2000, p. 261).

La última novela de la trilogía, *El retorno de Eva*,

vuelve a personajes de la primera novela, cincuenta años después —en Israel, en Paraguay— junto a protagonistas de las nuevas generaciones. En especial Eva, una mujer que insinúa fuerte carga autobiográfica de la autora y cuyo nombre remite a la pecadora bíblica que prueba la manzana del conocimiento y, voluntariamente expulsada del Paraíso del barrio judío de Asunción, su exesposo y toda su familia, va a vivir a Israel para iniciar una nueva vida que se revelará dura y distinta a las expectativas y mandatos paternos. (Feierstein, 2021, p. 87).

El fin de la memoria sucede en Asunción, entre los años 1968 y 1972, época de revueltas estudiantiles reprimidas por la dictadura. Al igual que en *Barrio Palestina*, *El nombre prestado* y *El otro exilio*, el protagonista es un hombre descendiente de judíos. *El callejón oscuro* narra la vida de un grupo de comerciantes judíos en un barrio de Asunción, donde conviven en los alrededores del mercado principal de la ciudad con campesinos e indígenas, manteniendo cada grupo sus respectivas culturas y tradiciones, viviendo otra forma de exilio dentro de su propia tierra.

En *Todo pasó en septiembre*, encontramos tres generaciones de mujeres: Sarah, la abuela judía que huyó del terror nazi; Frede, nieta de Sarah y madre de Brenda, que será la narradora protagonista y la columna vertebral del relato familiar. En *El equilibrista*, seguimos el viaje vital y el reencuentro en dos ocasiones de tres personas: un dramaturgo, una pintora y una fotógrafa, supervivientes del Holocausto en su infancia.

Su última novela, *La mesa está puesta* (2022), a partir de la detención y exilio de dos jóvenes de dieciocho años por disfrazarse uno de militar y otro de mujer en una comparsa de carnaval, muestra cómo la dictadura pretende no solo la persecución de la disidencia política, sino el control y la represión en todos los ámbitos de la vida. Como característica formal, incluye dentro otra novela, *Y los platos están servidos*. Además, aplica un discurso, sin marcas ni espacios, que nos introduce en el fluir de la conciencia de los personajes, técnica que no utiliza en otras novelas, pero, sin embargo, muy frecuente en la literatura latinoamericana y, en el caso de las escritoras paraguayas, en Renée Ferrer.

Conclusiones

El interés de las temáticas y la calidad literaria de sus obras hacen que las escritoras paraguayas deban ser conocidas, divulgadas, incluidas en los currículos y estudiadas en el ámbito académico, a fin de que ocupen el lugar que les corresponde en el marco de la literatura latinoamericana y reciban el reconocimiento internacional que merecen. A ello pretende contribuir este artículo. Es preciso recordar, antes de terminar, el importante trabajo de difusión y análisis crítico de la literatura paraguaya en general y de las autoras en particular impulsado en España por José Vicente Peiró Barco y Mar Langa Pizarro.

Fuentes y bibliografía

Acosta, D. (2008): «Reseña sobre *La Querida*». Disponible en http://www.musicaparaguaya.org.py/renee_ferrer.html?TB_iframe (última consulta el 10 de noviembre de 2022).

- Alegre Benítez, C. (2011): «La construcción de la mujer paraguaya a partir de la Guerra contra la Triple Alianza: el modelo ideal de las residentes y las destinadas», en *III Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres*. Jaén. Recuperado en https://www.revistacodice.es/publi_virtuales/iii_congreso_mujeres/comunicaciones/Alegre_III_Congreso.pdf (última consulta el 21 de octubre de 2020).
- Ávila, M. E. (2021): «Catarsis en la narrativa femenina contemporánea del Paraguay», en *Revista Científica de la Facultad de Filosofía (UNA)*, 13 (2), pp. 99-114.
- Barreiro, L.; Soto, C., y Monte, M. (1993): *Alquimistas. Documentos para otra historia de las mujeres*, edición digital en 2020. Asunción: Centro de Documentación y Estudios. Disponible en <https://www.cde.org.py/wp-content/uploads/2020/09/Alquimistas-Documentos-para-otra-historia-de-las-mujeres.pdf> (última consulta el 13 de julio de 2022).
- Barreto, M. (2005): *Código Araponga*. Asunción: Servilibro.
- Delgado, S. (2002): *La sangre florecida*. Asunción: Arandurá.
- Feierstein, L. R. (2021): «Nombres, exilios, encierros. Susana Gertopán y la(s) escritura(s) judía(s) de Paraguay», en *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica*, 10, pp. 83-92.
- Ferrer, R. (1988): *Los nudos del silencio*. Asunción: Arte Nuevo Editores.
- Ferrer, R. (1998): *Vagos sin tierra*. Asunción: Arandurá.
- Ferrer, R. (2002): «La liberación de la mujer a través de la escritura», en M. Langa Pizarro y V. Peiró (coords.): *Revisiones de la Literatura Paraguaya. América sin Nombre*, 4, pp. 28-34.
- Ferrer, R. (2010): «Ejes temáticos de la narrativa paraguaya», en *Scriptura*, 21/22, pp. 51-59.
- Gertopán, S. (2000): *El nombre prestado*. Asunción: Arandurá.
- Iglesias Aparicio, P. (2010): «El silencio de las mujeres en Renée Ferrer, ¿libertad o sumisión?», en *Fazendo Gênero*, 9. *Diásporas, Diversidades, Deslocamentos*. Florianópolis (Brasil): Universidade Federal de Santa Catarina. Disponible en http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1277936802-ARQUIVO_ELSILENCIODELASMUJERESENRENEEFERRERLIBERTADOSUMISION.pdf (última consulta el 23 de octubre de 2020).
- Iglesias Aparicio, P. (2021): «Complicidad y sororidad en las escritoras de narrativa paraguayas», en Daniele Cerrato (ed.): *Escritoras y personajes femeninos en relación*. Madrid: Dykinson, pp. 645-658.
- Iglesias Aparicio, P. (2022): «La violencia contra las mujeres en las escritoras de narrativa paraguayas de los siglos XX y XXI», en Natalia Muñoz Moya (ed.): *Violencias textuales. La representación de las violencias contra las mujeres*. Dykinson, pp. 248-261.
- Langa Pizarro, M. (2002): «El escritor paraguayo como re-escritor de la historia», en M. Langa Pizarro y V. J. Peiró Barco (coords.): *Revisiones de la Literatura Paraguaya. América sin Nombre*, 4, pp. 47-53.
- Langa Pizarro, M. (2005): «La novela paraguaya del nuevo milenio», en *Dos orillas y un encuentro: la literatura paraguaya actual*. Centro de Estudios Iberoamericanos Mario Benedetti, Universidad de Alicante, pp. 147-160.
- Lebrón, M. (1992): *Memoria sin tiempo*. Asunción: Arandurá.
- Lebrón, M. (2000): *Pancha*. Asunción: Arandurá.
- Lobo, L. (1997): «A literatura de autoría femenina na América Latina», en *Revista Brasil de Literatura*, 1.
- Makaran, G. (2013): «La imagen de la mujer en el discurso nacionalista paraguayo», en *Latinoamérica*, 57, pp. 43-57.
- Martínez, A. (2003): «Feminismo y literatura en Latinoamérica», en *Correo del Sur*. Disponible en <https://studylib.es/doc/8627294/feminismo-y-literatura-en-latinoamerica%C3%A9rica-page-1-of-5>
- Méndez-Faith, T. (1994): *Diccionario de la literatura paraguaya*. Asunción: Editorial El Lector. La cuarta edición es de 2021.
- Méndez-Faith, T. (2002): «Núcleos temáticos recurrentes en la literatura paraguaya del último cuarto de siglo», en *Revisiones de la literatura paraguaya. América sin nombre*, 4, pp. 66-71.
- Pardo, D. (1999): «La mujer en la literatura paraguaya», en H. Rodríguez-Alcalá y D. Pardo: *La historia de la literatura paraguaya*. Asunción: El Lector.
- Peiró Barco, J. V. (2001a): «Literatura y sociedad. La narrativa paraguaya actual (1980-1995)» (tesis doctoral).
- Peiró Barco, J. V. (2001b): «El cuento femenino paraguayo después de Josefina Pla», en *El cuento en red*, 4, pp. 60-67. Disponible en https://publicaciones.xoc.uam.mx/resumen_articulo.php?id=3311 (última consulta el 31 de noviembre de 2023).
- Peiró Barco, J. V. (2001c): «El robinsonismo de la narrativa paraguaya», en C. Alemany, R. Mataix y J. C. Rovira (coords.): *La isla posible. III Congreso de Asociación Española de Estudios Literarios Hispanoamericanos*, pp. 437-454.
- Peiró Barco, J. V., y Rodríguez Alcalá, G. (recopiladores), 1999: *Narradoras paraguayas (antología)*. Asunción: Expolibro.
- Soto, C. (2009): «Marcas culturales para las mujeres en la sociedad paraguaya», ponencia presentada en el Primer Foro Internacional del Bicentenario. Asunción.
- Zambrano, L. (2013): «*La Querida* (2008) de Renée Ferrer: entre velos y desvelos», en *Miscelánea*. Assis, 13, pp. 129-140.

ESTUDIO Y ANÁLISIS DE LA FORJA MARROQUÍ EN LA MEDINA DE TETUÁN

Research and Review of the Moroccan Forge in the Medina of Tetouan

Emilio Domingo Corpas
Arquitecto técnico (España)

Las continuas oleadas migratorias de la población proveniente del reino nazarí de Granada supusieron en el siglo XV importantes cambios en lo que hoy es el norte de Marruecos, como es el caso de Tetuán. Su medina, declarada por la Unesco patrimonio de la humanidad, aún conserva la huella de esa cultura andalusí. El presente artículo resume un proyecto que busca fomentar el estudio y conservación de su entorno urbano, cuyo estado se encuentra en serio peligro. Para tal fin, se ha reunido documentación gráfica y escrita sobre uno de los elementos singulares más característicos de la arquitectura de su medina: la reja. Para conocer en profundidad la forja tetuaní, se ha tenido en cuenta la evolución histórica de la ciudad, por lo que se han incluido las posibles influencias migratorias andalusíes en el estudio de elementos arquitectónicos hallados en el barrio granadino del Albaycín y en los pueblos de Capileira (Granada), Comares (Málaga) y Grazalema (Cádiz).

Palabras clave

Medina, Tetuán, forja, urbano, andalusí, patrimonio, artesanía

The continuous migratory waves of the population coming from the Nasrid Kingdom of Granada meant, in the 15th century, important changes in what is today the north of Morocco, as is the case of Tetouan. Its Medina, declared a "World Heritage Site" by Unesco, still preserves the traces of this Andalusí culture. The present article resumes a project that aims to promote the study and conservation of its urban environment, whose condition is in serious danger. To this end, graphic and written documentation has been collected on one of the most characteristic elements of the architecture of its Medina: its window bars. In order to know in depth the Tetouanese forge, we have taken into account the criteria of the historical evolution of the city, including the possible Andalusí migratory influences, through the study of architectural elements found in the Albaycín district of Granada and in the towns of Capileira (Granada), Comares (Málaga) and Grazalema (Cádiz).

Keywords

Medina, Tetouan, forging, urban, Andalusian, heritage, craftsmanship

Introducción

Uno de los problemas a los que se enfrentan las autoridades e instituciones marroquíes a la hora de elaborar planes especiales de protección de los cascos históricos de algunas de sus ciudades es la necesidad de conocer previamente la situación y el estado de sus medinas.

Lo más significativo ha sido encontrar elementos ornamentales similares al otro lado del estrecho en puertas de barrios tan singulares como el Albayzín de Granada

La medina de Tetuán fue declarada patrimonio de la humanidad por la Unesco en 1997. El grado de abandono al que está sometida hace peligrar bienes de interés cultural que tienen su origen en el siglo XV. Son muchas las voces que reclaman que se actúe de forma inmediata. En ese sentido, el proyecto que aquí se resume pretende ser una aportación más que motive a las instituciones y autoridades pertinentes para que se proteja y conserve el legado patrimonial de la medina de Tetuán. El proyecto consta de un catálogo de láminas –de las que hemos seleccionado cuatro en este artículo– en las que aparecen los elementos más singulares de la medina y comentarios sobre su ubicación.

En cuanto al estudio de la forja marroquí, se proponen una serie de iniciativas de gestión cultural orientadas a su recuperación, que también se podrían aplicar a otras actividades artesanales de la medina. Mención especial merecen las fíbulas o herrajes decorativos que normalmente se colocan en la parte superior de las puertas de las viviendas, que representan símbolos que buscan identificar –según hemos podido investigar en libros y encuestas a profesores y artistas de la ciudad– la procedencia y categoría de las familias que las habitan, lo cual entronca de manera significativa con el arte propiamente andalusí.

Lo más significativo ha sido encontrar elementos ornamentales similares al otro lado del estrecho en puertas de barrios tan singulares como el Albayzín de Granada, donde contemplamos fíbulas en forma de puñal o punta de lanza. También hemos visitado otros lugares en la Alpujarra granadina, los pueblos de Comares y Alcaucín en la provincia de Málaga y Grazalema en Cádiz. Esta

última localidad fue la frontera oriental del reino nazarí y conserva en el llamado Barrio Bajo arcos tan característicos como los de la medina tetuaní.

No obstante, la eclosión de la forja marroquí no se debe exclusivamente a la cercanía respecto a la identidad de al-Ándalus. Más bien, se ha llegado a la conclusión de que la forja actual de Tetuán y todo Marruecos tiene en el mismo país la explicación de su existencia, que no hay que buscar fuera de sus fronteras. Si se destaca su significación y simbolismo en relación a la herencia andalusí, es solo para incentivar su urgente y necesaria protección.

Objetivos

El objetivo principal del proyecto es analizar tipológicamente los elementos de las fachadas de las viviendas de este característico centro histórico. Pormenorizamos en la forja marroquí para proseguir con el resto de objetivos específicos:

1. Comprender y definir la evolución urbana de la medina de Tetuán.
2. Catalogar las tipologías de forja marroquí localizadas en las fachadas.
3. Demostrar la autoctonía de la forja de Tetuán.
4. Analizar la voluta marroquí y razonar sus influencias.
5. Comparar elementos singulares de fachadas de la medina de Tetuán con lo que fue el reino de Granada.
6. Establecer una base para la catalogación completa de la medina de Tetuán.
7. Exponer una serie de iniciativas y propuestas de gestión cuyo fin sea recuperar el arte de la forja.

Cumplir los anteriores objetivos ayudaría a trazar ese plan para la protección y conservación del entorno urbano, con más motivo si se tiene en cuenta que, tras una intensa búsqueda y recopilación de fuentes documentales, no se ha encontrado ningún estudio ni investigación sobre la forja marroquí en la medina de Tetuán. Ahora bien, gracias a esas fuentes documentales, debidamente recopiladas y analizadas, hemos creado un marco que nos ha permitido desarrollar y adoptar una nueva perspectiva teórica acerca del arte de la forja. Esas fuentes han sido, precisamente, el punto de partida para ampliar la comprensión acerca de este tema.

Procedimiento y metodología

Tras una intensa búsqueda y recopilación de fuentes documentales, no se encontró ningún estudio ni investigación sobre la forja marroquí en la medina de Tetuán. Sin embargo, recopilamos y analizamos

esas fuentes documentales, y con ellas creamos un marco teórico que nos permitió desarrollar y adoptar una perspectiva acerca del arte de la forja. Estas fuentes han servido de punto de partida para ampliar la comprensión acerca de este tema. Entre ellas destaca la documentación obtenida en la Biblioteca del Centro correspondiente al trabajo realizado por el arquitecto Alfonso de Sierra Ochoa: *Cuadernos de arquitectura popular marroquí*.

Por otro lado, hemos localizado en la medina de Tetuán la forja representada, la hemos fotografiado y la hemos incluido en las nuevas láminas que hemos confeccionado. Además, hemos encontrado nuevos ejemplos de forja, que también hemos fotografiado y detallado en sus correspondientes láminas. Por razones de espacio, solamente incluimos en este artículo cuatro láminas (2, 4, 6 y 9).

En nuestro primer viaje a la ciudad de Tetuán, nos dirigimos a las distintas fuentes de información antes de realizar la oportuna visita a la medina. El primer paso fue visitar la Agencia Urbana, donde entrevistamos a los señores Foud Schaidmd y Said Sabani, responsables del Departamento de Asuntos Jurídicos y Financieros. Gracias a esta entrevista obtuvimos una información relevante sobre el futuro desarrollo urbanístico de la ciudad.

En segundo lugar fuimos a las oficinas del Servicio Técnico de la Medina de Tetuán y allí nos reunimos con el arquitecto Otman Absi, responsable del Departamento Urbanístico, quien también nos aportó información sustancial para esta investigación.

Con la documentación obtenida, visitamos la medina para reconocer y localizar dentro del entramado urbano los elementos singulares que se aprecian en las fachadas. Aquí realizamos el oportuno reportaje fotográfico con la idea de recopilar los datos y signos característicos de puertas, huecos en fachada, aldabas y fíbulas, herrajes, fuentes públicas, puertas de la ciudad, detalles de murallas defensivas, adarves, zagüías, cementerio y mausoleos, etcétera. Con dichas fotos, elaboraríamos después las láminas.

En posteriores visitas a la ciudad, completamos distintos itinerarios dentro de la Medina para ampliar la localización de elementos singulares. Además, en la sede de la asociación Tetuán Asmir entrevistamos al profesor y catedrático de historia medieval Mhammad Benaboud, y también dialogamos con el artista, pintor y profesor Boubid Bouzi. Ambos nos explicaron el significado de algunos elementos arquitectónicos de la Medina, especialmente de las fíbulas en forma de granada y herradura, símbolos muy característicos y peculiares en las puertas de este emblemático barrio.

Una de las fuentes que más datos nos han proporcionado ha sido el Instituto Cervantes de Tetuán, y en concreto su Biblioteca del Centro. Allí locali-

La eclosión de la forja marroquí no se debe exclusivamente a la cercanía respecto a la identidad de al-Ándalus. Más bien, se ha llegado a la conclusión de que la forja actual de Tetuán y todo Marruecos tiene en el mismo país la explicación de su existencia

zamos bibliografía muy interesante y consultamos muchos documentos. Gracias a la colaboración de Almudena Quintana Arranza, responsable de este centro, tuvimos acceso al archivo de Alfonso de Sierra Ochoa (1916-1992), arquitecto profesional que residió y centró todo su trabajo en la ciudad de Tetuán durante la época del protectorado español.

Además de estas investigaciones en Tetuán, también visitamos diferentes localidades andaluzas en busca de posibles similitudes que nos permitieran valorar la influencia de la arquitectura andalusí en la medina de Tetuán, concretamente en sus elementos singulares en las fachadas. En la Alpujarra granadina visitamos Capileira y encontramos distintos elementos con cierta similitud a los catalogados en la medina de Tetuán, como puertas, tinaos, huecos en fachadas, adarves, arcos, etcétera. Por supuesto, también tuvimos que visitar varias veces durante nuestra investigación el barrio del Albayzín, en Granada, puesto que se considera el último vestigio urbano de la que fue la medina original de Granada.

En Málaga varias instituciones nos ayudaron e informaron sobre los elementos arquitectónicos singulares de la medina de Tetuán. En primer lugar nos dirigimos a la Fundación Ciedes, donde nos entrevistamos con Fátima Salmón Negri, directora de Comunicación. Allí nos informó de que a través de la propia Fundación existía un acuerdo del Ayuntamiento, en colaboración con Tetuán: el II Plan Estratégico de Málaga. Nos explicó que el documento estaba finalizado y se había entregado a las autoridades locales de Tetuán, pero estas discrepaban de la traducción del documento hecha al francés y por ese motivo no se encontraba a disposición pública. Esta información la constatamos en una de las visitas a Tetuán, donde nos informaron de que este documento se hallaba en el consulado español de Tetuán, pero no se podía consultar.

En una segunda visita nos entrevistamos con Mercedes Jiménez Bolívar, responsable del CTI,

quien nos informó de que en julio de 2009 se había expuesto en la ciudad de Fez un trabajo sobre «Arquitectura árabe en Andalucía» a través de la UMA, en colaboración con el Instituto Cervantes de Fez. En dicho documento, pudimos observar fotografías de elementos arquitectónicos arábigo-andalusíes que nos llamaron poderosamente la atención por su similitud con los que habíamos encontrado en la medina de Tetuán. Entre ellos destacaban los pasajes y arcos en las calles del Barrio Bajo en Grazalema (Cádiz), lugar que formó parte de la cora o provincia de Takurunna, un espacio geográfico que comprendía las serranías de Ronda y Cádiz. Esto nos animó a realizar una visita a esta localidad, donde encontramos estos elementos destacados tan similares a los de la medina de Tetuán. Asimismo, visitamos la localidad de Comares, en la provincia de Málaga, y realizamos un reportaje fotográfico de sus calles. Encontramos vestigios en su traza urbana y los típicos arcos que permitían el paso al mismo tiempo que cumplían la función estructural de mejorar la estabilidad de edificaciones próximas entre sí. Estos arcos también han sido localizados en la medina de Tetuán, lo que supone otra aportación más de la arquitectura granadina a la de Tetuán y su evolución tipológica a través del paso del tiempo.

Con toda esta información obtenida de las diferentes fuentes, nos dispusimos a presentar el proyecto: un extenso catálogo de los diferentes elementos arquitectónicos singulares de la medina de Tetuán y de las localidades visitadas en Andalucía que permitiera la comparación de similitudes debidas a la influencia del arte nazarí granadino en Tetuán.

Al final de este artículo, se recoge el resto de la bibliografía consultada.

Evolución urbana e histórica de Tetuán

Abordar el estudio de la génesis y crecimiento de Tetuán implica adentrarnos en lo que supuso la vida de la ciudad desde su creación hasta nuestros días. Es por ello fundamental conocer su historia y su desarrollo urbano, lo que nos facilitará hallar similitudes entre el reino nazarí de Granada y Tetuán.

Se han encontrado restos que demuestran que la región de Tetuán estuvo poblada desde tiempos prehistóricos, aunque según algunos estudiosos los orígenes de los primeros núcleos socioculturales son poco conocidos. Se tiene constancia de que los romanos edificaron la ciudad de Tamuda, que alcanzó su mayor esplendor en el siglo I a. C. Sin embargo, la falta de referencias históricas anteriores al año 429 –fecha en la comenzaron las incursiones de los vándalos en la Mauritania Tingitana– y en la época en que las tropas del general bizantino Belisarius es-



Arco en Comares, localidad de la provincia de Málaga. (Foto: Emilio Domingo Corpas).



Arco de la medina de Tetuán. (Foto: Emilio Domingo Corpas).

tuvieron presentes en la zona inducen a considerar que probablemente la ciudad tuvo una escasa entidad urbana a partir del siglo V. Algo parecido ocurre entre los siglos IX y XII, ya que no hay prácticamente ninguna referencia a la ciudad de Tetuán. Durante el período almohade (siglo XII e inicios del XIII), Tetuán podía considerarse la mayor de las aldeas que ocupaban las vegas del río Martil, en las que se había iniciado un tímido proceso urbano.

Será a partir de mediados del siglo XV cuando se empiece a producir un verdadero desarrollo

urbanístico de Tetuán. En 1483-1484, tras el avance de las tropas de los Reyes Católicos sobre el reino de Granada, comienzan a llegar a Tetuán los primeros exiliados dirigidos por Abu al-Hassan 'Ali al-Mandri al-Garnati al-Titwani, quien se encargaría de la reconstrucción de la ciudad (período al-Mandri, 1484-1580). Este período se caracteriza por sus construcciones de carácter militar –como alcazabas, *kasbah*–, residencias de gobierno y puestos defensivos. También destacan construcciones de carácter religioso –como mezquitas y el cementerio musulmán–, las construcciones de carácter urbano –baños públicos de al-Mandri y el zoco– y la primera judería. Las nuevas viviendas seguían un modelo claramente andalusí. Los últimos años de la vida de al-Mandri se caracterizaron por su ausencia de la política, de forma que su mujer, Sayyida al-Hurra, se encargó de las tareas de gobierno hasta la muerte de su marido en el año 1540. En ese momento, Tetuán se ve sometida a continuas luchas por el poder. Finalmente, el ejército del *caid* Ahmad Hassan ocupó la ciudad, y permaneció en el gobierno hasta 1560.

Más tarde, en el período al-Naqsis (1580-1687), se erigió el primer recinto fortificado de la ciudad. En este período tuvo especial importancia la edificación de mezquitas y viviendas. Estas últimas se construían extramuros, ya que contaban con huerta y jardín, por lo que necesitaban más espacio. También se desarrolló una nueva red de abastecimiento de agua y se construyeron alcantarillas para resolver el problema de las aguas fecales. Bajo el gobierno de Abbas ibn al-Hayy Isa al-Naqsis aumentó la prosperidad en Tetuán, ya que se desarrolló el comercio naval y el intercambio de bienes en el Mediterráneo. Así, Tetuán se convirtió en uno de los principales puertos de entrada de mercancías en la región. Entre los años 1609 y 1610 hubo una gran afluencia de moriscos a Tetuán, a causa de su expulsión definitiva de la península ibérica. Este hecho acentuó las costumbres y bagaje cultural andalusíes, pues se asimiló la cultura mudéjar; esto se puede apreciar tanto en la arquitectura como en la música, las vestiduras, las artes decorativas, el arte culinario, los bordados, etcétera.

En el período al-Riffi y Luqash (1687-1737), concretamente con el gobierno del *caid* Ahmad al-Riffi, la ciudad vivió uno de sus mejores momentos en cuanto a intercambio cultural y comercial se refiere, y surgieron zonas de especialización dentro de la medina: en torno a las mezquitas se implantan las actividades intelectuales relacionadas con la enseñanza, la religión y la judicatura, junto a otras de otras comerciales. Posteriormente, tras la muerte de Mawlay Isma'il, es nombrado sultán al-Hayy Umar Luqash, quien se hace con el control de Tetuán y sustituye las políticas heredadas

de Ahmad al-Riffi. En ese momento y durante el siglo posterior, la influencia cultural de la población andalusí-morisca fue muy visible en la ciudad, lo que contribuyó a su crecimiento hasta mediados del siglo XVIII.

Al comienzo del período de la familia Ash-ash (1757-1860), el consulado español se trasladó a la ciudad de Tetuán (1768) bajo la dirección del cónsul Francisco Pacheco. Debido a conflictos internos en la política de intercambios, los extranjeros españoles son expulsados de la ciudad en el año 1770. Decae el comercio exterior, lo que, unido a otros motivos, dará paso a una serie de conflictos y luchas por el poder central a partir del año 1821. En 1790, Moulay Sliman construyó un nuevo barrio al sur de Feddane, en los llamados Jardines del Rey, según el diseño de un arquitecto portugués. La influencia moderna se manifiesta en el plano ortogonal. En este período también destaca la construcción de las mezquitas al-Kabir y al-Fuqi. Sin embargo, la crisis política produjo auténticos momentos de tensión diplomática que afectaron a lo civil. Tras estos sucesos, se puede decir que en Tetuán hubo momentos en los que se impuso la anarquía que llegaron hasta bien entrado el siglo XIX.

En el llamado período de influencia europea (1860-1956), Tetuán ya aparece como ciudad amurallada con siete entradas o puertas. El patrimonio humano que representan las grandes puertas de la ciudad de Tetuán, así como sus murallas, les confiere una situación privilegiada, considerándolas, por excelencia, una de las maravillas arquitectónicas de las que goza todavía en la actualidad esta ciudad histórica.

Por otro lado, el aspecto de las viviendas es sobrio y cerrado, a pesar de que a partir del año 1900 las viviendas empiezan a abrirse al exterior con ventanas más grandes y construcción de balcones. Estas características hacen de la vivienda tradicional un tipo de hábitat que se adapta perfectamente a la organización de la familia típica marroquí. En esta época estalló la guerra entre Marruecos y España (1859-1860); cuando el ejército español devolvió Tetuán, el 2 de mayo de 1862, los ultrajados habitantes de la ciudad procedieron a borrar los restos de la arquitectura de influencia europea a modo de protesta. Finalmente, en 1912 Tetuán se convirtió en la capital del protectorado español, condición que mantendría hasta la independencia de Marruecos en 1956.

La forja marroquí en Tetuán

El visitante o el investigador que profundiza y se adentra en Marruecos con el hecho arquitectónico no pueden dejar de observar las rejas de la medina.

Llama la atención la simplicidad de sus fachadas –es posible que aquí resida la belleza de sus callejuelas–. En cambio, se aprecia un cuidadoso trabajo, muy variado, en la rejería con la que se adornan los huecos de fachada. Por ello, podemos afirmar que la decoración de sus huecos –reja, ventana y puerta– es la única expresión artística del marroquí a los viandantes. Sin embargo, la decoración ornamental, muchas veces excesiva, la guarda para sí en el interior de los patios de las viviendas. Por esta razón, podemos decir que la reja es el preámbulo de la belleza que contienen sus viviendas para ser disfrutada celosamente y compartida con los suyos.

Si analizamos la rejería marroquí, podemos destacar tres peculiaridades.

La primera es de carácter constructivo, porque la reja marroquí no se empotra en la fábrica de fachada, sino que va recibida a un marco de madera. Esto nos hace pensar que el propósito de la reja es decorativo, y no defensivo ni de seguridad.

La segunda característica nos habla de su fin de expresión artística para uso propio. Esta particularidad es evidente si la comparamos con la reja hebrea, también extendida por el Barrio Judío de la medina: la reja musulmana proyecta la intimidad familiar hacia el interior de la vivienda, a diferencia de la he-

brea, que la proyecta hacia el exterior. Además, si continuamos con la comparación, hay una diferencia en cuanto al tamaño, puesto que la reja musulmana es más bien pequeña, frente a la hebrea, de mayores dimensiones. En cambio, en su colocación, la reja hebrea se puede montar según la tipología musulmana, de modo que sobresale hacia el exterior volando sobre la línea de fachada a la manera de los cierres andaluces y las rejas populares españolas, de forma que se pueden colocar macetas y flores.

Finalmente, la tercera peculiaridad destacable es que las rejas marroquíes se platean, es decir, se pintan con purpurina de plata. Tras estudiar esta cuestión, observamos que gracias a este plateado se logra que la filigrana se distinga sobre toda clase de fondos, ya que solamente la plata resalta sobre todos los colores.

Alfonso de Sierra Ochoa, en *Cuadernos de arquitectura popular marroquí* (1960), afirma: «Hay diversas opiniones sobre la influencia musulmana en el arte de la forja. Si repasamos las opiniones de los estudiosos de este arte de la forja, nos llamará la atención la casi unánime apreciación sobre la nula influencia de los árabes en esta materia». Por su parte, Pedro Miguel de Artiñano nos dice en su *Catálogo de la Exposición de Hierros Antiguos Españoles*



Una forja en la medina de Tetuán. (Foto: Emilio Domingo Corpas).

(1919): «En las excavaciones de Medina Azahara, Almirilla y Elvira se demuestra que el arte del hierro no preocupaba a sus artistas y que los árabes en los días de mayor cultura [...] no trabajaban el hierro desde el punto de vista artístico». Mantiene esta misma opinión Emilio Orduño en *Rejeros españoles* (1919): «No fueron las rejas y exornos del hierro los más empleados por los árabes, pues usaban principalmente para sus huecos celosías de mármol y madera y en puertas el chapeado y clavazón».

Por ese motivo, debemos preguntarnos cómo surge en Tetuán una rejería tan abundante y variada. Nos llama la atención que en el arte musulmán los grandes monumentos hoy conservados no nos muestran una forja a la altura de las demás artes constructivas y decorativas, quizá por la escasez de hierro en los países islámicos y la falta de una escuela de forjadores o por una afición más oriental a las celosías de madera y los calados sobre piedras nobles, o porque el hierro es lo primero que se extrae en los actos de vandalismo contra los monumentos en ruina por su inmediata conversión utilitaria. O quizá porque la forja marroquí fuera arte humilde, propio más bien de las viviendas modestas, que no han llegado a nuestros días.

La voluta

Acompañamos el presente estudio con una documentación gráfica en la que se detallan los tipos de voluta empleados en la medina de Tetuán (láminas 2, 4, 6 y 9). La rejería marroquí solo utiliza la voluta o roleo en sus combinaciones primarias, como se muestra en la presente documentación gráfica y se puede comprobar simplemente paseando por la medina de Tetuán con la mirada puesta en su rejería. No obstante, distinguimos algunos casos en los que las rejas cuentan con una expresividad lograda con gran acierto sin utilizar el roleo; sin embargo, la mayoría de la rejería clásica de Tetuán responde a los tipos más adelante definidos, que logran su composición final con la repetición constante de la misma voluta simple o doble. Como se puede observar en todos ellos, los huecos que quedan entre las barras principales que conforman la estructura de la reja se rellenan con dichas volutas en una acertada disposición y monotonía.

Debe acentuarse el carácter abstracto, o sea estático, de las volutas. Esto ocurre porque la voluta marroquí en Tetuán no ha iniciado su transformación a elementos dinámicos, hacia lo que en términos botánicos se denomina zarcillo («órgano filamentosos y delgado de algunas plantas que se enrolla alrededor de un soporte»), que es cuando la barra adopta formas vegetales o animales. En cambio, la forja marroquí utiliza simplemente la línea, y no la imitación de formas naturales (carácter estático). Alfonso de

Sierra Ochoa, en *Cuadernos de arquitectura popular marroquí* (1960), explica: «Lo fundamental de la forja tetuaní y, en general, en Marruecos, es la organización estructural de la reja a base de barras horizontales y verticales que definen y limitan superficies y funciones, que son decoradas luego por volutas en reposo, nunca dinámicas».

«No fueron las rejas y exornos del hierro los más empleados por los árabes, pues usaban principalmente para sus huecos celosías de mármol y madera y en puertas el chapeado y clavazón»

Así pues, la voluta es el elemento característico de la rejería marroquí en Tetuán, y en ella encontramos el puente que enlace su forja con las forjas de otros pueblos. Por tanto, para definir sus líneas de influencia deberíamos buscar dónde, cómo o cuándo encontramos la voluta en otras escuelas de forja no marroquíes.

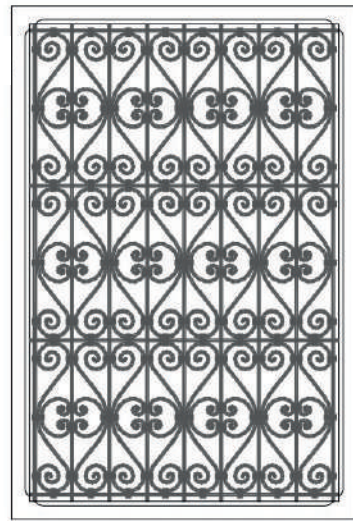
Podemos comentar brevemente la historia de la voluta, pero establecer una cronología en el arte de la forja es muy difícil. En ese sentido, el Marqués de Lozoya en su *Historia del arte hispánico* (1931), cuando se refiere a la tradición románica de rejas, ejes y volutas, dice: «Es el de la herrería el arte en que los tipos perseveran con más tenacidad y la determinación de la fecha de las piezas suele ser difícilísima». Aun así, creemos que el roleo es la primera forma que aparece en toda generación o regeneración del arte de la forja, pues la decoración por espirales se acomoda sin la menor violencia a la técnica de aquellos días que se arrollaba cómodamente sobre el extremo del yunque la barra caldeada al rojo vivo. Este proceso de generación natural, al golpear la barra contra el pico del yunque, es un fenómeno universal muy primitivo.

Respecto a la voluta románica, destacamos su dinamismo (no es estática como la marroquí). Los dibujos consultados acentúan, sin ningún género de duda, la universalidad dentro de la cultura en el área occidental y la influencia del cristianismo, especialmente del catolicismo, en dicho arte. Históricamente, la voluta románica abarca los siglos XI, XII y XIII, cuando va desapareciendo para dar paso a las delicadas manifestaciones de la forja gótica, con sus propias características: dragones, lirios, barrotes retorcidos y otros adornos que permitieron definirla también de manera universal.

Lámina nº 2

En esta reja observamos un claro ejemplo de la forja marroquí. En este caso, como en la gran mayoría de los estudiados, la reja se empotra a un marco de madera y este conjunto marco-reja se recibe a la fábrica de ladrillo. ¿Se pretende con esta solución evitar la fuerza expansiva del hierro oxidado sobre la obra de fábrica? Quizá. ¿No habría otro sistema mejor que el enmarcamiento total de la forja? Creemos que sí, y es por eso que nos inclinamos a pensar que el origen de este sistema de fijación no habría que buscarlo en una solución constructiva razonada, sino más bien en el hecho de que la reja aparece en la arquitectura popular marroquí como heredera y sustituto de los calados en madera, piedra o yeso, y no se le asignaría nunca la originaria función defensiva con la que se muestra en pueblos occidentales. Por tanto, su finalidad sería decorativa y de cierre.

Tipo de voluta:

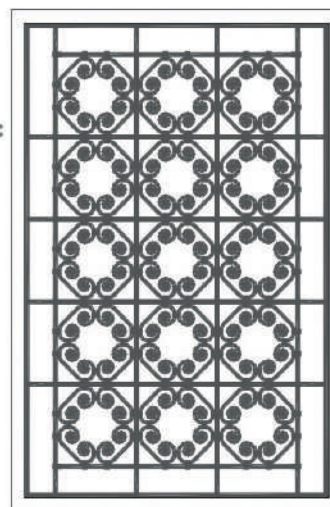


CALLE BAB SEFLI
(Localización en plano: E-1)

Lámina n° 4

Es interesante resaltar que gran número de rejas marroquíes no se pintan, sino que se platean. Mejor dicho, se pintan con purpurina de plata. Durante la investigación realizada, nos llamó la atención este hecho, pero nadie nos supo dar una explicación más allá de «es la costumbre» o «así queda más bonito». Hasta que inesperadamente los trabajadores de una construcción en la que estaban cerrando con rejas los huecos de la vivienda nos explicaron la razón de esta práctica. Nos dijeron que el plateado era el único sistema con el que se lograba que la filigrana se distinguiera cualquiera que fuera el fondo y en todo género de colores. Como se puede ver en el ejemplo representado en la fotografía.

Tipo de voluta:

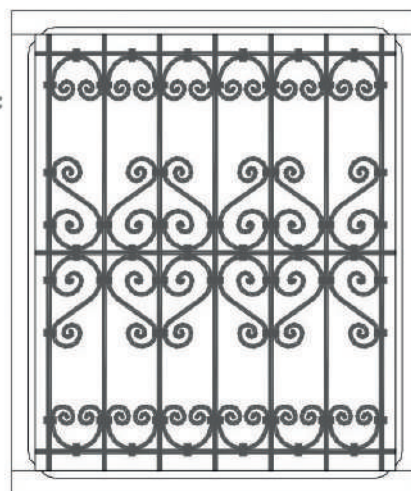


CALLE GRAN MEZQUITA
(Localización en plano: E-2)

Lámina nº 6

La expresividad estética de la forja artística no solo depende de la línea, sino también de la clase, forma y tamaño de los huecos celados y del color con que resalta su filigrana. Hay que diferenciar las rejas de seguridad de las de adorno. Las primeras son las constituidas estrictamente con el armazón para el enrejado de barras de hierro. Las segundas son las que además poseen una filigrana decorativa, ordinariamente también de barras de hierro, que se organizan en el interior de las superficies delimitadas por la armazón estructural. Unas y otras vienen definidas por las que pudiéramos denominar raíces o elementos unitarios de composición superficial, es decir, por aquellas formas simples elementales en base a cuya combinación se organizan estéticamente las rejas.

Tipos de voluta:



CALLE BAB SEFLI
(Localización en plano: E-1)

Lámina nº 9

Este es un claro ejemplo que nos señala la densidad de las «raíces» utilizadas por los artesanos de Tetuán y representa por sí sola y con elocuencia absoluta nuestra afirmación sobre el valor expresivo único de la voluta en la herrería artística de Marruecos.



CALLE BAB SEFLI
(Localización en plano: E-1)

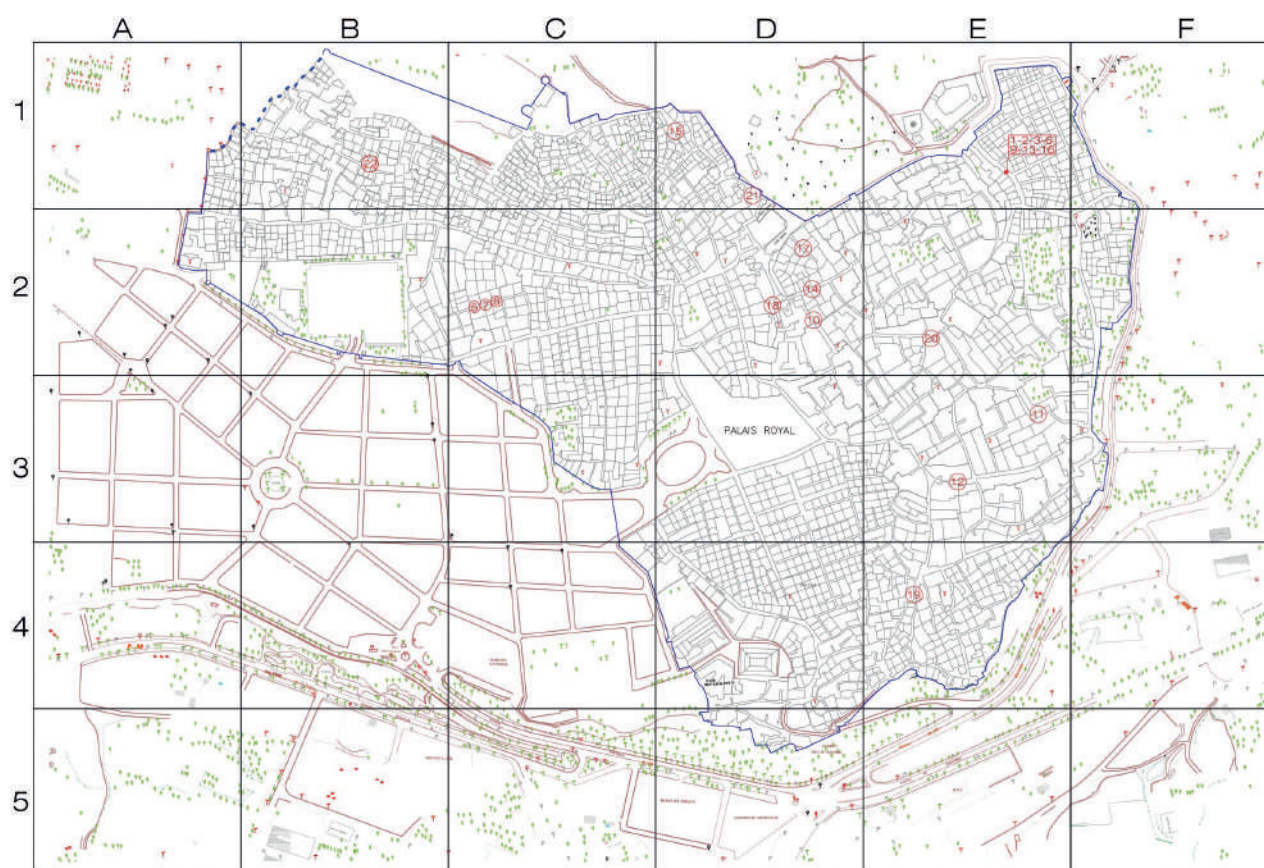
Nos llama la atención que con la finalización del románico desaparezca la voluta en España; no hay más que observar cualquier colección de hierros artísticos para apreciar que dejan de manifestarse casi completamente durante los siglos XIV, XV y XVI, salvo excepcionalmente en determinados monumentos de Francia, Alemania e Inglaterra. La desaparición de la gran forja española pudo deberse a que a partir del siglo XVI no quedase ningún santuario grande ni pequeño que no tuviera verjas en todas sus capillas. Este sería el motivo de la aparición de una escuela popular de forja, con la que la tradición de la voluta renacería en el siglo XVIII en Extremadura, Salamanca y Sevilla. Dicha forja se expresó a través de utensilios populares, como espeteras o almiereceros, o en detalles de clara ornamentación arquitectónica, como cruces, veletas o incluso rejas de ventanas, balaustradas, etcétera.

En cuanto a la localización técnica de la voluta, en primer lugar se debe tener en cuenta la aparición del hierro comercial como circunstancia decisiva. En este sentido, tanto en la forja popular española como en la marroquí se usa exclusivamente este tipo de hierro, aunque en esta segunda es mayor la tendencia al empleo de calibres delgados, sin duda más económicos y fáciles de trabajar.

En segundo lugar, cabe destacar que las volutas románicas se enlazan a los vástagos por soldadura a la calda –la manera de unir piezas de hierro utilizando el fuego de la fragua sin la aportación de otros metales– y menos frecuentemente por medio de anillas. Este enlace con arillos es, sin embargo, característico de la forja de Tetuán, donde es excepcional la soldadura a la calda o el remache, que se encuentra alternando con el arillo en otras forjas románicas y postrománicas de carácter popular.

La autoctonía de la forja de Tetuán

Hemos visto posibles e incluso probables influencias, pero, a pesar de todos los argumentos a favor de una generación andaluza de la forja marroquí, no podemos asegurarlo. Efectivamente, la similitud de líneas y la proximidad geográfica podrían ser, después de las reflexiones anteriores, motivos más que suficientes para su surgimiento. Pero no pensamos que la eclosión de la forja marroquí se justifique por la cercana identidad de al-Ándalus, sino que más bien la forja actual de Tetuán y todo Marruecos tiene en el mismo Marruecos la explicación de su existencia, no hay que buscarla fuera de sus fronteras.



Plano de localización de las láminas.

Tenemos una serie de hechos que enlazados podrían llevarnos a este punto de partida. En primer lugar, la premisa ya comentada de que el arte musulmán nunca ha sido amigo de la forja. No podemos encontrarle una ascendencia histórica ni geográfica. Es evidente que el arte musulmán ha buscado los calados en madera, piedra o yeso para decorar los huecos, y no las rejas de hierro. Por muy codiciado que fuera este material en posibles rapiñas a lo largo de la historia, hay muchos monumentos islámicos que han pervivido sin períodos de abandono y algo habría llegado a nuestros días si hubiese existido. La falta absoluta de forja es una constante, al menos en el gran arte y casi seguro en el arte popular, que al fin y al cabo sigue de lejos los caminos de aquel.

Después de todo lo visto y analizado, no creemos que la forja marroquí tenga más de un siglo y medio de tradición. Para llegar a esta conclusión, nos basamos en varias premisas. La primera es el cambio de moda (llamémoslo así) que prefiere la forja frente a los calados. Las celosías de madera se mantienen casi exclusivamente en las escuelas de artes industriales, y los calados de yeso o piedra ni siquiera en estas. La segunda premisa es el hecho de que con los protectorados llegaron al norte de África los hierros comerciales únicos que se emplean en la forja marroquí en la actualidad. Este hecho posibilita encontrar hierro adecuado con facilidad, lo que favorece y abarata el arte de la forja. En tercer lugar, destaca la desaparición de los maestros armeros y cerrajeros, que han sucumbido ante la manufactura occidental.

Si unimos todos estos motivos con los hechos probados de primitivismo técnico, la falta de tradición histórica y el aislamiento marroquí, solamente roto en la época del protectorado, no nos parece muy aventurada la autoctonía con la hipótesis de que la forja marroquí nacería al principio de la época del protectorado sin ninguna influencia anterior.

Revalorización de la artesanía de la medina tetuaní

Observar las láminas y fotografías del presente proyecto, por no mencionar la experiencia vivida tras el viaje realizado *in situ*, es toparse con la manufactura de los artistas y artesanos que han extraído su saber hacer de sus antepasados. En todo momento debía repetirse incansablemente el gesto, imitar las figuras, crear el objeto y contribuir, así, al enriquecimiento del vocabulario artístico.

A través de los siglos, las formas que surgen de la artesanía se han ido yuxtaponiendo sin borrarse para asentar los cimientos de la memoria de un pueblo y recrear toda una amalgama patrimonial constituida por la música, el canto, la danza, la tra-

dición de la literatura oral, la cerámica, la caligrafía, la miniatura, las formas arquitectónicas..., resultado de las artes bereberes y las tradiciones arábigo-andaluzas.

Observar las láminas y fotografías del presente proyecto, por no mencionar la experiencia vivida tras el viaje realizado *in situ*, es toparse con la manufactura de los artistas y artesanos que han extraído su saber hacer de sus antepasados

Oficios, técnicas y habilidades han ido sucediéndose de generación en generación por medio de los *maalems* («aquel que sabe», pero también «aquel que transmite»), recordando, así, que el artesanado forma parte de la cultura marroquí. Estos artesanos, a quienes podríamos llamar «artistas», esculpen, moldean, modelan la materia y conciben la caligrafía. Son, en todo momento, admirables creadores de un arte no figurativo, compositores virtuosos en la combinación de líneas y en la repetición de los motivos. De este arte y del trazado nacen una miríada de combinaciones en las que pueden dar vía libre a su imaginación. No obstante, estos oficios y productos elaborados devenidos de la antigua artesanía, resultado de la expresión de una identidad cultural, están en peligro de extinción; de ahí la intención de este proyecto: proponer una serie de iniciativas y medidas de gestión que supongan una novedosa contribución a futuras actuaciones sobre la medina de Tetuán, cuyo fin sea lograr la recuperación y consolidación de dichas artesanías. En definitiva, Tetuán es el centro de una gran actividad artesanal y, como tal, ha de protegerse.

Las encuestas señalan un total de 740 actividades artesanales dentro de la medina, donde se estima que trabajan 1.251 artesanos. Este gran centro histórico ofrece ciertas ventajas que propician la artesanía, como la situación de la zona comercial muy accesible para los turistas, las rentas relativamente bajas para el artesano, el uso de zonas residenciales como talleres y el incremento de proveedores de materias primas. Además, se trabajan tipologías diversas de materiales, como la madera (constituye el 19 % de la población total de la medina en calidad laboral), el cuero (18 %), el textil

(50 %) y el metal (4 %). Impulsar la conservación de su entramado urbano es sinónimo de salvaguardar ya no solo su patrimonio y tradiciones, sino el sustento de miles de personas.

Antes de estudiar esas iniciativas de gestión patrimonial y de conservación, se debe proceder a un análisis de la situación actual de las artesanías en la medina tanto internas como externas, donde se profundice en las fortalezas y oportunidades, así como en las principales dificultades. Todo ello se puede sintetizar en el análisis DAFO (debilidades, amenazas, fortalezas y oportunidades) que mostramos aquí.

ANÁLISIS INTERNO	ANÁLISIS EXTERNO
Debilidades	Amenazas
<ul style="list-style-type: none"> • Importante tasa de desempleo dentro de la Medina. • Falta de cualificación. • Escasez de terrenos para equipamientos. • Inseguridad. 	<ul style="list-style-type: none"> • El conocimiento de las artesanías tradicionales en peligro. • Invasión del comercio ilegal. • Competencia directa de la actividad comercial en el Ensanche de Tetuán.
Fortalezas	Oportunidades
<ul style="list-style-type: none"> • Localización de la Medina. • Fuente de inspiración para importar productos artesanales "Made in Tetuán". • Gran valor patrimonial y arquitectónico. 	<ul style="list-style-type: none"> • Centro de suministro de artículos orientales. • Ofrecimiento de locales comerciales de bajo alquiler para jóvenes empresarios y artesanos. • Ayudas al sector privado para la implantación de actividades artesanales.

Iniciativas de gestión

Tras evaluar la situación de la artesanía en la medina de Tetuán, se exponen una serie de medidas e iniciativas encaminadas a su recuperación y conservación, y a evitar su extinción, como, por desgracia, ya ha ocurrido en otras ciudades y barrios, como el Albayzín (Granada).

- Puesta en marcha de una red transfronteriza de centros de promoción de la artesanía y la cultura tradicional de la medina destinada, fundamentalmente, a difundir los valores de la artesanía e impulsar el desarrollo económico de este sector.

- Realización de los pertinentes estudios sobre el sector artesano y los oficios en peligro de extinción que incluyan un inventario de oficios y de artesanos en la zona de actuación. También se precisa la creación de una red de centros de promoción de la artesanía y la etnografía.

- Encuentros bilaterales entre ambos lados del estrecho para consolidar mecanismos de cooperación y colaboración entre el sector artesanal autóctono y el extranjero, realizando de vez en cuando reuniones de transferencia de conocimientos y experiencias en relación a la artesanía y la cultura tradicional.

- Organizar ferias de artesanía y muestras itinerantes entre España y Marruecos en las que se promocionen tanto los productos como los oficios artesanos andaluces y marroquíes.

- Promover la creación de microempresas en el interior de la medina para fomentar el desarrollo de las actividades económicas artesanales, haciendo de este barrio un lugar por excelencia de las actividades tradicionales.

- Considerar la posibilidad de crear asociaciones que trabajen en el campo de la artesanía para organizar programas de formación para los jóvenes, talleres, exposiciones...

- Combatir la competencia entre los productos artesanales y los industriales mediante la creación de un fondo de compensación.

- Evitar la importación de materias primas de mala calidad.

- Creación de un centro de interpretación de la artesanía y los oficios tradicionales de las ciudades mediterráneas en el interior de la medina de Tetuán.

- Promover el debate social y cultural en torno a la recuperación de las artesanías tradicionales a través de seminarios de sensibilización y puesta en valor de estos oficios como bien patrimonial y potencial recurso que ha de convertirse en motor de desarrollo.

- Restablecer la figura tradicional del *amín*: responsable de cada uno de los puestos de trabajo dentro de la medina.

- Revalorizar los materiales artesanales.

- Crear programas y actividades sociales que vinculen a la población con sus oficios tradicionales para fomentar la artesanía, como exposiciones, proyecciones, talleres, cursos, conferencias...

Por último, se propone un proyecto mayor en el que se ofertan itinerarios temáticos por la medina de Tetuán, que consiste en recorrer las principales calles de la medina donde se desarrollan la mayoría de las actividades artesanales y, dentro de este itinerario, recorridos de visitas a distintas viviendas en las que se pueden observar las diferentes rejas catalogadas en las fichas expuestas anteriormente para disfrutar de sus *bacales*. A continuación se identifica cada una de las paradas a realizar:

1. *Mellah* o judería: dedicada a la venta de frutos secos, presenta gran número de talleres de confección, sastrerías y joyerías.

2. Calle de la *Suika*: zoco de la verdura.

3. Calle de *Mesdaa*: uno de los principales ejes comerciales.

4. Calle *Saquía Foquía*: artículos textiles y bazares que ofrecen al turista todo tipo de artículos de artesanía marroquí, como la producción artesanal de alfombras.

5. *Guersa Kebira*: tiendas de vendedores de artículos de segunda mano.

6. *Jarrazín*: barrio de los artesanos del cuero.

7. *Bab Mqabar*: industria tetuaní del cuero y los tintoreros compuesta por talleres de carpintería.

Fuentes y bibliografía

Bibliografía

- Ares Río, J. A. (2007): *Forja*. Parramón.
- Artiñano, P. M. (1919): «Catálogo de la Exposición de Hierros Antiguos Españoles». Sociedad Española de Amigos del Arte.
- Bennani, A. (1992): *Tetuán, ciudad de todos los misterios: antología*. Universidad de Granada.
- Campos, J. P., y Duclós Bautista, G. (2003): *II Plan Regional de Centros Históricos: El norte de África. Evolución urbana de la medina*. Junta de Andalucía, imágenes 1-84.
- De Sierra Ochoa, A. (1959): *Proyecto de iluminación de la medina*. Municipio de Tetuán.
- De Sierra Ochoa, A. (1960): *Cuadernos de arquitectura popular marroquí, II*. Cremades.
- De Torres López, R. (2002): *La medina de Tetuán: Guía de arquitectura*. Tetuán y Sevilla: Consejería de Obras Públicas y Vivienda de la Junta de Andalucía y Consejo Municipal de Tetuán, 2.ª edición.
- Ghesquiere, B., y Chaara, M. (2006): *Etude architecturale el Plan D'Amenagement de la Medina de Tetouan*. París: Ministère Délégué auprès du Premier Ministre Changer de l'Habitat et de l'Urbanisme, imagen 23.
- Girón, C., y Fernández-Figares, M. D. (1999): *Nuevas siluetas granadinas*. Comares.
- Gozalbes Bustos, G. (1993): *Al-Mandari, el granadino, fundador de Tetuán*. Ayuntamiento de Granada.
- Malo de Molina, J., y Domínguez, F. (1995): *Tetuán, el ensanche*. Universidad de Sevilla.
- Malo de Molina, J., y Domínguez, F. (1996): *Guía de arquitectura del ensanche (1913-1956)*. Universidad de Sevilla.
- Marín López, M. A., y Martín de la Cruz, J. C. (coords.), 2007: *La recuperación de los cascos históricos y la protección de las artesanías*. Córdoba: Patrimonio Cultural y Cooperación Internacional: Córdoba-Tánger-Tetuán.
- Marqués de Lozoya (1931): *Historia del arte hispánico*. Salvat.
- Mimó, R. (1996): *Fortalezas de barro en el sur de Marruecos*. Compañía Literaria, S. L.
- Olaguer-Feliu, F. (1997): *Guía práctica de la forja artística*. Editorial de los Oficios.
- Orduño, E. (1919): *Rejeros españoles*. Madrid: Guadaleras.
- Orihuela Uzal, A. (1995): *Casas y palacios nazaríes. Siglos XIII-XV*. Lunwerg Editores.
- Pavón Maldonado, B. (2004): *Tratado de arquitectura hispanomusulmana*. Palacios, vol. III.
- Rubio, L. (ed.), 1999: *León «el Africano». Descripción de África*. Madrid: Editorial Hijos de Muley-Rubio.
- Ruiz Castillo, A. (s/f): *El arte del hierro en España*. Manuales Meseguer.
- Ruiz Cuevas, T. (1951): *Apuntes para la historia de Tetuán*. Editora Marroquí.
- Valderrama Martínez, F. (1975): *Inscripciones árabes de Tetuán*. Instituto Hispano-Árabe de la Cultura.

Otras referencias

- II Plan Regional de Centros Históricos: el norte de Marruecos. Evolución urbana de la medina de Tetuán.
- Instituto Cervantes Marrakech y UMA (2010): «Arquitectura árabe en Andalucía. Fotografías de elementos arquitectónicos arábigo-andalusíes realizadas en los primeros años del siglo XX y la primera década del XXI».
- «El Marruecos andalusí. El arte islámico en el Mediterráneo». Museo Sin Fronteras. El descubrimiento de un arte de vivir.
- «Marruecos y Andalucía ciudades históricas». Jornadas de Rehabilitación e intervención en las ciudades históricas de Andalucía y el norte de Marruecos. Tetuán, 29 de octubre al 1 de noviembre de 2001.
- «Fortificaciones en el norte de Marruecos. Tánger-Tetuán». Coordinan: Martínez López, J. A., y Akache, M., Comunidad Autónoma de la Región de Murcia. Consejería de Educación y Cultura. Dirección General de Cultura. Ligua Comunicación y Tecnología, S. L.

Páginas web

- Association Tétouan-Asmir, <https://tetouanasmir.org>
- Commune Urbaine Tetouan, <https://www.autetouan.ma/>
- Endnote, <https://www.endnote.com>
- Fundación CIEDES, <https://www.ciedes.es/>
- Instituto Cervantes de Tetuán, <https://tetuan.cervantes.es/es/default.shtm>
- Refworks, <https://refworks.proquest.com/>
- Teseo. Ministerio de Educación. Gobierno de España, <https://www.educacion.es/teseo>
- Universidad de Granada, <https://www.ugr.es>
- Universidad de Alicante, <http://www.ua.es>

Visitas en Tetuán

- Agencia Urbana de Tetuán, entrevista con el Departamento de Asuntos Jurídicos y Financieros.
- Oficinas del Servicio Técnico de la Medina de Tetuán, entrevista con el Departamento Urbanístico.
- Sede de la Asociación Tetuán Asmir.
- Instituto Cervantes de Tetuán.

Visitas en Málaga

- Sede de la Fundación Ciedes.
- Centro de Tecnología de la Imagen (CTI) de la Universidad de Málaga (UMA).



Experiencias que te acompañan.

Mucho de lo que vas a vivir en tu carrera no va a aparecer en tu currículum, **lo vas a llevar con vos, siempre**, porque desde 1956 la Universidad del Salvador te ofrece formación integral y personalizada.

Contamos con más de 70 carreras de grado y 75 de posgrado, carreras de doble titulación, intercambio y convenios internacionales, prácticas e inserción laboral y becas de estudio.

Universidad del Salvador - Buenos Aires - Argentina
www.usal.edu.ar / info@usal.edu.ar



Universidad Nacional de Itapúa

"Una universidad para todos"



De aquí y de allá

SER DOCENTE, SER ESTUDIANTE, SUS DIFICULTADES Y LA EDUCACIÓN DE CALIDAD EN PARAGUAY: EL CASO DE LAS UNIVERSIDADES

Being a Teacher, Being a Student, their Difficulties and Quality Education
in Paraguay: The Case of Universities

Matías Denis

Universidad Autónoma de Encarnación (Paraguay)

El objetivo de desarrollo sostenible núm. 4 alude a una educación de calidad y, ante esto, los países asumen un compromiso para alcanzarla. Hoy en día, más que antes, la educación de calidad tiene entre sus ingredientes clave la generación de conocimiento, es decir, la investigación. Ahora bien, ¿están las condiciones contextuales dadas para que se lleven a cabo una educación de calidad y el desarrollo de la investigación? Este texto apunta a comparar elementos de la realidad española con la paraguaya. La visión que se aporta de la realidad paraguaya es desde un rol de gestor institucional, mientras que en el caso español es como estudiante durante el grado y el máster.

Aunque siempre existen precariedades, se puede considerar que existen niveles de precariedad, pues las necesidades son diferentes según factores que inciden en el contexto. Por eso, puede resultar interesante la comparación entre contextos de quienes lean este texto para, por un lado, detectar niveles y, por otro, para considerar hacia dónde se debe apuntar para alcanzar una educación de calidad, que la dedicación a la docencia y la dedicación al estudio sean dignas.

En el caso de Paraguay, la realidad de la educación universitaria presenta características como la dedicación parcial, tanto para docentes como para estudiantes. En el caso de los docentes, su aportación a la universidad se resume, en la mayoría de los casos, a unas horas de docencia al día. Estas

horas son exclusivamente de docencia, por lo que muy limitadamente se dan espacios para acciones como la investigación y la extensión. Cabe destacar que la Ley 4995 de Educación Superior, que regula el sistema universitario de Paraguay, menciona que el ejercicio profesional docente en la universidad implica tres acciones: docencia, investigación y extensión. Sin embargo, ni las universidades públicas (8) ni las universidades privadas (46) disponen de los recursos necesarios para que, con solidez, haya equipos docentes con dedicación plena que permitan el desarrollo de la investigación y la extensión junto con la docencia, que es lo necesario para la educación de calidad.

En la mayoría de casos, quien se dedica a la docencia universitaria debe tener otra fuente de ingresos, que, incluso, supone el ejercicio profesional hasta en dos universidades. Perfectamente, el horario de ejercicio profesional puede ser de siete horas hasta las 17:00 como profesional en una empresa o de manera independiente y de 18:30 a 21:30 en una universidad unos días y en otra universidad los otros días. Por tanto, hay una limitante clave que apunta a una mayor inversión que repercuta en las condiciones profesionales de los equipos docentes, lo que podría incidir en una mejora de la calidad educativa.

En el caso de la comunidad estudiantil, la mayoría de programas de grado universitario se ejecutan en horario vespertino-nocturno, ya que quienes estudian también trabajan en el 90 % de los casos.

Es más, un estudio de la economista Verónica Serafini da cuenta de que, además de trabajar, lo hacen en condiciones de subempleo. Prácticamente, la comunidad estudiantil universitaria trabaja en los mismos horarios que cualquier profesional, de 7:00 a 17:00, pero por menores salarios de lo que le corresponde y sin ningún tipo de aseguramiento laboral. Tras su jornada laboral, ya que no hay suficientes medios para su dedicación completa a la universidad por falta de becas, entre otros motivos, concurren a las aulas universitarias, donde coinciden con docentes y sus propias limitaciones. Así pues, emergen aquí nuevos factores limitantes en busca de una educación universitaria de calidad.

El contexto anterior de los agentes educativos difiere enormemente, por ejemplo, de la realidad en España. Si bien en España también hay docentes universitarios con dedicación parcial y estudiantes que trabajan a la par que estudian, las condiciones de trabajo/trabajo+estudio son más favorables. En el caso de los docentes, sus obligaciones van a la par de su escala dentro de la universidad. En el caso de los estudiantes, la inversión en becas y las políticas de gratuidad de la universidad pública son más que interesantes.

Se espera de este texto que suponga un impulso a los agentes que se mencionan para que puedan

trabajar por la garantía de varios derechos humanos, como son el trabajo digno y la educación; como también para que, mientras se lucha por estos derechos, se encuentren formas de avanzar hacia una educación de calidad. Por ejemplo, una forma de desarrollar la investigación científica puede ser el desarrollo de la investigación pedagógica. Probablemente con esta no se puedan alcanzar publicaciones de alto impacto, pero sí se podrá desarrollar la investigación en las aulas, lo que a su vez posibilitará que las actividades en las aulas sean más activas, con más protagonismo para el estudiantado. Sin duda, tras estar en una condición de «inferioridad» y «pasividad» en las jornadas laborales, el estudiantado podría beneficiarse del dinamismo para aprender significativamente. Un aprendizaje significativo que iría más allá de lo netamente técnico de la carrera y que estaría empoderándolo para luchar por sus derechos.

Ser docente y ser estudiante en Paraguay es difícil, es un reto. Si quien lee este texto es de Paraguay, ¿qué piensa al respecto? ¿Qué otras ideas surgen como posibilidad para avanzar hacia una educación de calidad? Si quien lee este texto es de otro país, ¿cuál es la situación en su país?

Les invito a compartir sus impresiones en los próximos números de esta revista para construir en este debate.

CENTRO CULTURAL GENERACIÓN DEL 27

MÁLAGA COMO EJE DE LA LITERATURA ESPAÑOLA

Texto y fotos: LUCÍA VILLALBA PÉREZ
(TSN. Universidad de Málaga, España)

La conocida generación del 27 está compuesta por una serie de artistas que desarrollan una estética similar en sus obras y que se enmarcan en el mismo espacio temporal (finales del siglo XIX y principios del siglo XX). La mayoría son poetas: Pedro Salinas, Jorge Guillén, Gerardo Diego, Dámaso Alonso, Federico García Lorca, Vicente Aleixandre, Rafael Alberti, Luis Cernuda, José María Hinojosa, Emilio

Prados y Manuel Altolaguirre, pero también destacan músicos como Manuel de Falla, el dramaturgo Alejandro Casona, el pintor surrealista Salvador Dalí y el cineasta Luis Buñuel; sin olvidar a los novelistas Ramón J. Sender y Max Aub.

Muchos de estos artistas coincidieron en Madrid para formalizar sus estudios. Pero esto no significa que la capital sea el único lugar en el que se aglutine esta corriente artística moderna. Así, si nos trasladamos al sur de la península ibérica, en Málaga se



José Antonio Mesa Toré, director del Centro Cultural Generación del 27.



Imprenta muy similar a la que utilizó Altolaguirre cuando puso en marcha la suya propia.



Diferentes elementos para la composición de páginas de la Imprenta Sur.

creó el Centro Cultural Generación del 27 en el año 1984, que sigue abierto hasta la actualidad. A partir de entonces, la Diputación de Málaga salvaguarda la memoria de este grupo de artistas e intelectuales. Este centro no solo sirve para cuidar el pasado cultural, sino que también cuenta con iniciativas que ayudarán a que nazcan futuros artistas.

Creación del Centro Cultural Generación del 27

En el año 1983 se aprueba la creación del Centro Cultural Generación del 27 en un pleno de la Diputación de Málaga con el objetivo de homenajear a este grupo de artistas españoles. Entre los intelectuales malagueños que proponen a la Diputación la creación de este centro, destaca la figura de Rafael Ballesteros. Este poeta en aquellos tiempos estaba afiliado al Partido Socialista Obrero Español y además era diputado y presidente de la Comisión de Cultura en el Parlamento, por lo que fue el principal partícipe en el proyecto de cohesionar el legado de estos escritores que fueron una referencia a principios del siglo XX.

Málaga: eje de la generación del 27

Málaga fue la cuna de muchos de los artistas más reconocidos de la generación del 27. Manuel Altolaguirre, Emilio Prados, José Moreno Villa y José María Hinojosa nacieron en la ciudad de los espejos y vivieron en ella gran parte de su vida. Pero no son los únicos que conocen Málaga; Vicente Aleixandre, que narraba que toda su infancia fue malagueña, siempre tuvo un amor especial hacia la ciudad; así lo explicaba en su obra *Sombra del paraíso*, llena de poemas que aluden al sur de España.

Por otro lado, la familia de Federico García Lorca veraneaba en la playa de la Caleta (Málaga) y desde joven conoció a Prados y a Altolaguirre.

Rafael Alberti tenía un tío párroco en Málaga, y por ello visitaba la ciudad.

Luego, Jorge Guillén vivió en Málaga su madurez, se compró una casa en el paseo marítimo y allí residió hasta los últimos días de su vida. Está enterrado en el Cementerio Inglés de la ciudad. Dámaso Alonso solía visitar a Guillén en su casa de Málaga e incluso estuvo a punto de mudarse a la ciudad.



Colección de libros El Castillo del Inglés, con hasta cuarenta poemas.



Composición de diferentes tipos de párrafos en tipos de plomo, de la antigua Imprenta Sur.



Maquinaria de la antigua Imprenta Sur.



El cartel en la entrada de la imprenta en la época en la que la Falange, después de incautar Imprenta Sur, le impone el nombre de Dardo.

Los malagueños Emilio Prados y José María Hinojosa se reunían con Dalí en el Castillo del Inglés. Allí fue donde el catalán elaboró el famoso *Cadáver exquisito de Torremolinos*, un monstruo pintado a partes por Gala Eluard, Salvador Dalí, Darío Carmona, José Luis Cano y Emilio Prados el 18 de mayo de 1930.

Además, un elemento, sí o sí, reunirá a todos los poetas de la generación del 27 en Málaga: la Imprenta Sur.

Imprenta Sur y su revista *Litoral*

La Imprenta Sur es fundamental para dar cohesión a la generación del 27. En ella nació la revista *Litoral*, reconocida a día de hoy como la revista de poesía «más hermosa y más importante de España», como detalla José Antonio Mesa Toré, actual director del Centro Cultural Generación del 27. En ella no falta ningún miembro de la generación del 27 (a excepción de Pedro Salinas). Al igual que los artistas de esta época, la revista *Litoral* conjugaba la poesía con otras artes, e incluía en sus páginas partituras de música y obras pictóricas.

Se fundó en octubre de 1925. Emilio Prados nació en el seno de una familia adinerada y del negocio de su padre, una fábrica de muebles, sacaría el dinero necesario para poner en marcha la Imprenta Sur. Prados, desde pequeño, arrastraba problemas de salud y crisis personales, pero con esta imprenta daría sentido a su vida publicando los libros de todos sus amigos, que estaban repartidos por España, en aquel período de ebullición creativa. Este negocio sin ánimo de lucro permitirá que puedan publicar sus obras todos los poetas sin importar su nivel adquisitivo, pues la imprenta no pedía dinero a los artistas cuando estos no podían costear sus publicaciones. Los suplementos de la revista *Litoral* (impresa por Imprenta Sur) serán la más amplia colección de libros de la generación del 27. En ellos, los poetas publicaron sus primeras obras: Emilio Prados, *Tiempo*; Cernuda, *Perfil del aire*; y Lorca, *Canciones*.

Imprenta Sur estuvo activa hasta 1999. En ese año, los hermanos Andrade (familia de maquinistas de la Imprenta Sur) se jubilaron y decidieron cerrar la imprenta. Pero Lorenzo Saval, director entonces del Centro Cultural Generación del 27 (estuvo en ese cargo entre los años 1999 y 2003), y J. A. Mesa (actual director) propusieron a la Diputación de Málaga que comprara la Imprenta Sur. De esta manera, en el año 2001 el centro amplió sus dimensiones adquiriendo esta imprenta, que tendría su propia sala en el año 2005. Desde la compra de la misma, tenían claro que su objetivo era continuar la tradición malagueña y seguir editando poesía. A día de hoy, publican obras de poetas actuales, además de, por supuesto, figuras históricas como Lorca, Emilio Prados o Manuel Altolaguirre.

El Centro Cultural Generación del 27, además de conservar el patrimonio histórico de Málaga, lleva a cabo actividades culturales, premios, la edición de su propia revista cultural (*El Maquinista de la Generación*) y la tirada de obras de poesía en la antigua Imprenta Sur.



El reloj que Emilio Prados regaló a la Imprenta Sur.



Prensa de la antigua Imprenta Sur.



Las diferentes familias de letras o tipografías se clasificaban según el tamaño en cajas con compartimentos.

Actividades culturales

Las actividades culturales desde los inicios de este centro se orientan a actos relacionados directamente con la generación del 27 y actos para promocionar la literatura actual.

«Somos un centro literario, pero a mí me gusta que, igual que la generación del 27 no fue solo literaria, en nuestros actos haya música, cine, teatro o cualquier otro género artístico; aunque, eso sí, siempre en relación con la literatura», afirma el director de este centro, José Antonio Mesa Toré. *Tecleando el misterio: jazz y poesía bajo las estrellas* es un acto que tuvo lugar en Alhaurín de la Torre el pasado 3 de junio, en el que participó una banda de jazz, que aportó ambiente musical al recital poético.

También tienen lugar en el centro exposiciones con relación a la generación del 27 y otras como *La palabra pintada*, que aparece recogida en el monográfico del número 6 (pp. 65-70) de esta misma revista, *Transatlantic Studies Network* (TSN). Otro ejemplo sería la exposición fotográfica titulada *Todas las cosas del mundo*, por Ricky Dávila, inaugurada el viernes 2 de junio de 2023 e inspirada en poemas suyos, ya que en esta entidad siempre está presente la literatura.

Premios

Para apoyar la creación literaria, este centro convoca tres premios: dos de poesía y uno de ensayo. Todos ellos se desarrollan a nivel internacional, pues José Antonio Mesa confirma que tienen mucha aceptación en Hispanoamérica y que, por tanto, muchos de los ganadores son de fuera de España.

El Premio María Zambrano de Ensayo Internacional se otorga a obras que traten sobre la relación entre filosofía y literatura o bien sobre la trayectoria de la intelectual María Zambrano.



Cajoneras y tipos de plomo de la antigua Imprenta Sur.



Sello para la grabación de imágenes.

Por su parte, el Premio Internacional de Poesía Generación del 27 no presenta límite de edad y se presentan poetas con una trayectoria importante. En cambio, el Premio Internacional de Poesía Emilio Prados es para menores de treinta y cinco años, y Mesa asegura que todos los poetas jóvenes querrían ganarlo. Y es que el Premio Emilio Prados es uno de los mejor pagados en España, con una dotación económica de 6.000 euros para el primer puesto. Pero no solo eso, sino que además el ganador cuenta con la publicación de su obra en una editorial con presencia en todas las librerías de España y de Latinoamérica.

Cuando salen a la venta los libros de los ganadores, algunos de ellos son invitados a los actos y ciclos de poesía que organiza el centro. José Antonio Mesa explica que han pagado a los galardonados viajes desde el otro lado del Atlántico, pero

confiesa que actualmente no cuentan con tantos recursos.

Centro Cultural Generación del 27, creado con el objetivo de conservar y promover la literatura española. Unas figuras históricas que hay que conocer y continuar con su legado. Gracias a la generosidad que un día mostró Emilio Prados, hoy disfrutamos de grandes obras que inspiran a los artistas contemporáneos. La generación del 27 es una semilla de la creatividad.

Fuentes y bibliografía

García Luengo Manchado, J. (2010): «Generación del 27: pintura, música y poesía», en *Boletín de Arte*, 30, pp. 287-300.

Neira Jiménez, J. (2018): «Construcción crítica y realidad histórica de la generación del 27», pp. 191-209.

NÚMEROS ANTERIORES
de TSN Transatlantic Studies Network



Todos los números disponibles online

«TENEMOS OBRAS MUSICALES QUE NOS RECUERDAN LA CONVIVENCIA CON IBEROAMÉRICA»

ENTREVISTA A PAULA CORONAS

Paula Coronas es pianista y doctora en Comunicación y Música por la Universidad de Málaga, profesora titular en el Conservatorio Profesional de Música Manuel Carra, de Málaga, y vocal de Música del Ateneo de Málaga, además de directora de la revista musical *Intermezzo*. Ha sido distinguida con el Premio Andalucía, otorgado por la Junta de Andalucía, en reconocimiento a su labor musical y con el Premio Cultura Federación de Ateneos de Andalucía por su aportación a la divulgación musical. Así, a lo largo de su carrera la pianista ha ofrecido numerosos recitales y conciertos con orquesta en España y países europeos como Alemania, Francia, Italia, Portugal, Rumanía y Hungría.

Texto y fotos: RAÚL ORELLANA

(TSN. Universidad de Málaga, España)

¿Cómo se dio cuenta de que quería dedicarse a la música?

La música creció en mí de forma natural. Es verdad que mi familia siempre ha sido aficionada a los conciertos y a la música en vivo, por lo cual he crecido al hilo de esa pasión por la música. Luego, exactamente no sé desde cuándo, siempre me ha atraído el sonido del piano cuando escuchaba algo en la televisión o la radio. Me llamaba poderosamente la atención su sonido y, por ese motivo, empecé a jugar con este instrumento. A los seis años tuve un primer contacto de iniciación, a través de una rondalla que había en mi colegio, y pude dar mis primeros pasos musicales con bandurrias, laúdes y guitarras; de una forma muy infantil, pero al mismo tiempo muy agradable. Posteriormente, accedí a los ocho años al Conservatorio de la ciudad de Málaga, donde empecé a descubrir cómo me atraía este mundo, y en ese momento fui consciente de que la música podría acompañarme toda la vida. Así, a día de hoy sigo disfrutando de la música, que es mi pasión.

¿Qué le hizo elegir el piano en lugar de otro instrumento?

El piano siempre tiene la capacidad de reproducir los sonidos de la orquesta de una forma muy superior a la de otros instrumentos. Me atrajo de él que es polifónico, es decir, que tiene muchas voces, muchos timbres, y abarca toda esa gama de colores que puede producir una orquesta. La versatilidad del piano



Paula Coronas posa para TSN junto al piano de la Sala Unicaja de Conciertos María Cristina, donde tuvo lugar la entrevista para TSN.

frente a otros instrumentos me llevó a decidirme definitivamente, porque puedes interpretar como solista o en una orquesta, te puedes agrupar con otros instrumentos, puedes acompañar a otros músicos y,

además, también tienes la posibilidad de tocar cualquier tipo de música, no solamente música clásica, que es a la que yo me dedico, sino también jazz, flamenco, géneros urbanos, etcétera. Es una herramienta imprescindible para acompañar y para hacer música, algo que también me hizo ver la capacidad que tiene este instrumento, este astro rey que es el piano.

Por otro lado, en un concurso internacional en Ibiza tuve la suerte de ganar un premio. Quiero resaltar lo importante que fue para mí que uno de los miembros del jurado –el compositor de una de las obras que había que ejecutar obligatoriamente en aquel concurso– se fijara en mí, me felicitara y me transmitiera su entusiasmo cuando interpreté la obra que él había compuesto. Eso caló muy fuerte en mí y, de alguna manera, me hizo pensar que podía llegar a ser profesional de la música y alcanzar cotas elevadas dentro de este mundo. Es por eso que quiero transmitir que los concursos y este tipo de competiciones tienen ese lado importante, que sirven para darte a conocer y que quizá alguien relevante te escuche y pueda definir o marcar tu profesión para siempre.

¿Quiénes han sido sus maestros?

He tenido suerte de encontrar grandes guías y maestros. Al principio terminé mi carrera en la ciudad de Málaga en el Conservatorio Superior con el catedrático Horacio Socías, que fue discípulo de José Cubiles. Él me enseñó el rigor ante la partitura; me guio con mucho cariño y dulzura en esos pasos profesionales necesarios para acceder al texto musical y, al mismo tiempo, extraer de él la fidelidad que luego te permite ser intérprete y transmitir al público con la máxima honestidad. Posteriormente, tuve clases con la catedrática Ana Guijarro, quien estuvo un tiempo en Sevilla como profesora y actualmente es directora del Conservatorio de Madrid. Ella me enseñó un paso, quizá, más elevado, una técnica más dúctil, con la que pude acceder a obras de mayor calado, a un repertorio importante, ya que este instrumento posee una literatura musical extensísima, tal vez por su historia. Más tarde, en la Escuela Reina Sofía de Madrid con el catedrático Anatoli Povzoun, descubrí ya no solamente una técnica, un virtuosismo, sino algo más profundo, que es la filosofía de la música, el pensamiento que propiamente rodea toda la técnica de un instrumento y cómo es posible extraer un sonido de una manera aparentemente fácil y sentirte un bloque con este instrumento, algo que es apasionante, porque cada vez que te vas adentrando en él, vas descubriendo más y más, y es un proceso interminable. Así que pude estar unos años con Povzoun y toda esta escuela con un nivel tan elevado, durante los que profundicé en la herencia de tan grandísimo pedagogo y bebí de su legado.



Paula Coronas en el patio de butacas de la Sala Unicaja de Conciertos María Cristina.

¿Por qué ha decidido ligar su carrera a la docencia?

Cuando sientes pasión por alguna disciplina –como en mi caso por la música y el piano–, pues puedes transmitir y dejar algo a las generaciones venideras. Yo vengo de una familia de maestros, de enseñantes, de catedráticos, de pedagogos, y para mí ese peso de la tradición también ha sido importante, y quizá está en mi ADN enseñar a los demás. Además, en el año 1993 accedo a una plaza por oposición y desde muy joven tuve la suerte de ser profesora titular en el Conservatorio de Málaga y rodearme de gente muy joven, de la ilusión que me transmiten y me contagian las nuevas generaciones, con las que hago simbiosis dejando mi huella y mi aportación. Pienso que ser pianista y realizar viajes internacionales y, al mismo tiempo, llegar a mi aula y aportar algo me transmite estabilidad y me permite atender a lo que los jóvenes demandan y exigen, y todo eso me gratifica mucho. Así que me muevo en esa doble faceta pedagógica e interpretativa, y espero continuar así durante un tiempo.

¿En qué temas se centran sus investigaciones?

Estoy ligada permanentemente a la investigación de la música española. Siempre me he sentido muy

atraída por el importantísimo patrimonio musical que hay en nuestro país, desde los grandes clásicos que bebieron en la escuela que fundó Felipe Pedrell –descubridor del cancionero de opúsculos de nuestro nacionalismo español a finales del siglo XIX– junto a sus discípulos Isaac Albéniz, Joaquín Turina, Manuel de Falla y Enrique Granados hasta otros que vinieron después y han continuado esa estela de grandes intérpretes, maestros y creadores. Luego, he tenido la suerte de recalar en el patrimonio musical malagueño y la escuela de grandes músicos, como Eduardo Ocón –fundador de la Sala María Cristina, en la que hoy nos encontramos, que a finales del siglo XIX fue el primer conservatorio de Málaga y posteriormente sería reformada como sala de conciertos por la Fundación Unicaja– y su discípulo Rafael Mitjana y Gordon –maestro, compositor y embajador de la musicología en España, además de un importante académico e investigador–. Posteriormente descubrí a Emilio Lehmborg –otro malagueño ilustre del cual tenemos un gran elenco de obras pianísticas–, a Joaquín González Palomares, Manuel del Campo y tantos otros que han venido después. En la actualidad, me interesan mucho todo este repertorio y la música contemporánea, porque pienso que los intérpretes de hoy tenemos el deber de dar a conocer las músicas actuales. He tenido la gran suerte de convivir con Antón García Abril, por desgracia fallecido en 2021, a quien he estado muy vinculada humana y profesionalmente. García Abril ha ejercido una decisiva influencia en mi trayectoria artística, con un importante legado que he podido dar a conocer y grabar, y sobre cuyo corpus pianístico versa mi tesis doctoral. En el campo de los artistas contemporáneos, también me parece de capital importancia el descubrimiento de nuevos valores en la reserva de nuestros músicos nacionales. Así que comparto todas estas investigaciones sobre compositores y compositoras.

¿Hay en el sector musical, al igual que ocurre en otros espacios, mujeres compositoras silenciadas a lo largo de la historia?

Sí las hay, por desgracia. Tenemos que seguir reivindicando el papel de la mujer en la sociedad actual y, por supuesto, la música es una manifestación más de este olvido al que injustamente se han visto sometidas las mujeres creadoras. En el plano musical recordamos muchísimos nombres, como Fanny Mendelssohn, Alma Mahler, Nannerl Mozart, etcétera, mujeres que desempeñaron un papel preponderante y que tuvieron que firmar con pseudónimos masculinos para poder pasar a la historia. Eso ha pesado mucho y, afortunadamente, en la balanza actual tenemos ya la suerte de poder dar a conocer muchísimas obras de compositoras actuales, como Zulema de la Cruz, Diana Pérez Custo-

dio y tantas otras que nos han dejado obras importantes y nos demuestran que la mujer da un paso adelante, de modo que nosotras como intérpretes también tenemos que reivindicar y defender ese mundo. En mi caso no he sufrido personalmente esa discriminación, pero sí es verdad que he visto siempre cómo en la música el papel masculino ha tenido más relevancia y ha sido reconocido por encima del de la mujer. Así que esperemos que no necesitemos continuar con esa reivindicación y pronto tengamos realmente la igualdad entre mujeres y hombres en este campo.

¿Por qué cree que es relevante reivindicar el papel de la música española?

La música española se merece un puesto de honor en el imaginario musical universal, y yo creo que, afortunadamente, ya lo tiene. Son muchos los festivales, las programaciones, los ciclos en los que la música española ocupa una posición importante, pero es cierto que todavía tenemos que seguir exportando, porque nuestra música es muy valiosa y extensa. Tenemos músicos como Falla, que ha sido embajador en todo el mundo, Rodrigo o Albéniz, quien dejó huella con su suite *Iberia* y la *Suite española*, de los cuales posteriormente tanto compositores como intérpretes hemos bebido. Tenemos que seguir en ese campo, porque, al igual que otros países han defendido su patrimonio, nosotros también tenemos que sentirnos orgullosos. Siempre que viajo, observo que países como Alemania, Francia e Italia reconocen y veneran nuestra música como uno de los grandes tesoros mundiales. Prueba de ello es el flamenco, considerado por la Unesco patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. En la música española tenemos grandes raíces y, por supuesto, tesoros aún sin descubrir, pero también, afortunadamente, muchos que son premiados y valorados con la exigencia y la importancia que merecen.

¿Considera que la música puede servir como instrumento para el establecimiento de un diálogo intercultural?

Sí, la música es un instrumento imprescindible para el diálogo entre culturas. De hecho, la música, ante todo, es comunicación. Es una herramienta que transmite entendimiento entre los seres humanos y es portadora de un mensaje de belleza, sensibilidad e historia. Sin duda, nosotros, los intérpretes, tenemos la misión de portar la música y, con la universalidad que esta sostiene, poder hermanarnos con otras culturas, poder hacer simbiosis y mestizaje con otros pueblos hermanos y llevar ese poder a otros corazones, a otros seres humanos. La comunicación que transmite la música es muy poderosa y, desde luego, también es humanística, porque trasciende no solamente al lado artístico, sino a otras disciplinas de



Tras la entrevista para TSN, Paula Coronas interpretó al piano Fandango de Málaga.

ciencias para exportar y llegar, sin ninguna exclusión de identidad, a otros sectores de la sociedad de cualquier nivel, categoría, edad. En ese sentido, creo que nada mejor que la música para establecer puentes.

¿Cómo valora la relación musical entre España y Latinoamérica?

Creo que es una realidad que esa relación existe y siempre ha sido buena; en algunos períodos incluso ha sido excelente, por ejemplo, tras la guerra civil ha sido muy frecuente el tránsito de músicos de una orilla a otra del Atlántico, muy fluido en el sentido de que muchos países iberoamericanos recibieron nuestra aportación hispana y, desde luego, lo español siempre es síntoma de identidad, de unión. Iberoamérica y España laten en un mismo sentido. Se me ocurren casos concretos, como la música que exportó Falla cuando se exilió a Buenos Aires (Argentina) y de alguna manera llevó nuestros aires, melodías y ritmos allá, y también volvieron; son cantos de ida y vuelta. Cabe mencionar también la música de los hermanos Rodolfo y Ernesto Halffter, el primero en México y el segundo en Portugal, donde dejaron una herencia que al mismo tiempo nos la traen a España. Esos ritmos, como los tangos, las peteneras o las bulerías, han sido también nexos para llegar y volver. Tenemos muchísimas obras musicales, como

las guajiras, los danzones de Joaquín Turina o piezas de Falla como la *Cubana*, en las que vemos ese *leitmotiv* que nos trae, nos lleva y nos recuerda cómo hemos convivido de forma extraordinaria con los países iberoamericanos, en los cuales hemos sido felizmente acogidos y donde ya también formamos parte de ese imaginario. En definitiva, creo que somos un mismo corazón latiendo al unísono.

¿Qué piensa sobre el auge del español en todo el mundo gracias a géneros tan actuales como el urbano?

El auge de lo español es una realidad ya no solo como cultura, sino también como idioma. El español ya viaja gracias a la música y se integra en esas latitudes. Gracias a géneros urbanos, como por ejemplo el reguetón, se ha podido seguir cumpliendo la misión de la música, que siempre es entretener y transmitir y, por supuesto, divulgar, enseñar y estar presentes a través de nuestro idioma, que es tan rico. Por ese motivo, pienso que tenemos que estar también presentes a través del flamenco y de ritmos tan necesarios en el piano como las peteneras, las bulerías, etcétera. Todos estos ritmos interesantísimos son intrínsecos, inherentes a la música española, y forman parte de nuestra identidad. Seguiremos estando ahí, porque nuestro patrimonio es amplio, rico y muy valioso.



Para Paula Coronas, la tarea del músico es transmitir en cada una de sus interpretaciones lo mejor de sí mismo y ponerlo al servicio de la sociedad.

¿Qué opina de la situación actual de la enseñanza del piano y de la música en general?

En general, la enseñanza de la música creo que marcha por buenas sendas, puesto que el interés que despierta la música en nuestro país y en el mundo es notorio. Cada vez proliferan más centros musicales, la investigación de la música, las agrupaciones instrumentales, las bandas, las orquestas, etcétera. Es decir, se nota el deseo de los jóvenes de acercarse al hecho musical en vivo, esto es una realidad innegable. También observo con el paso del tiempo que hay que seguir reivindicando la defensa de la música en dos niveles de la pirámide pedagógica. En primer lugar, me refiero a la base de la enseñanza musical en los inicios del aprendizaje del ser humano. Todavía necesitamos que la música esté integrada en la enseñanza primaria; en los colegios no se debe erradicar la música, sino al revés, hay que potenciarla para que siempre esté muy presente en el desarrollo del individuo. En segundo lugar, de forma ascendente, en el último peldaño de la pirámide situamos la necesidad de que la música exista ligada, de manera imprescindible, a la comunidad educativa universitaria. La música está como ciencia, pero no está integrada a un nivel real en el plano universitario. No puede haber ese alejamiento que existe entre

los conservatorios de música y la realidad vigente en la universidad. Tenemos que acercar posiciones, encontrar que la música está viva de forma rigurosa como ciencia y como arte, y creo que hay que seguir trabajando unidos para lograrlo; no en direcciones contrarias, sino complementarias.

Por otra parte, en la música pianística, que es donde yo me muevo y la que conozco realmente, considero que el piano sigue siendo uno de los instrumentos más demandados, y por ello necesita más profesorado, porque sigue teniendo más éxito en el nivel del aprendizaje. El piano, sin duda, es un instrumento querido, muy popular y también muy difundido. Sin embargo, observo, quizá, una excesiva sobrevaloración de la técnica pianística por encima de lo artístico. Creo que está sobrevalorado este hecho y se descuidan algunos planos que tiene el artista como sello de identidad. Es decir, la personalidad artística debe primar por encima de lo virtuoso o técnico y, por tanto, deberíamos trabajar más en este sentido. La personalidad artística o el puro oficio artesano del pianista debe seguir existiendo. En ese sentido, creo que las escuelas tradicionales tenían un peso histórico más fuerte que el actual, pero por lo demás pienso que la técnica ha evolucionado fantásticamente, y ahora hay pianistas jóvenes y maduros

que tienen una solera importante. Tenemos pianistas en España con nombres reconocidos y no hace falta salir de nuestras fronteras para tener esa formación, de modo que en nuestro país podemos disfrutar de grandes conciertos. Por este motivo, estoy muy feliz de ver cómo ha evolucionado en España nuestro nivel en cuánto al piano y a la música en general.

¿Cuál cree que es el futuro del músico profesional?

El futuro del músico lo marca muchas veces la determinación del propio individuo, pero creo que la música tiene una cantidad de salidas profesionales muy amplia, desde la pedagogía hasta la interpretación o la propia investigación. Esto, que es algo que yo triangulo en mi camino, puede ser interesante para cualquier joven que se dedique o acceda a la música. Además, creo que el futuro de un músico lo va determinando también el mismo perfil que desarrolla según avanza en su propio camino. Siempre digo que, si tuviéramos dos o tres vidas, nos las pasaríamos ocupados en la música, porque la nuestra es una profesión muy larga, de recorrido muy amplio, y podemos acceder a muchas ventanas que nos dan visibilidad y la oportunidad de seguir trabajando en distintos ámbitos.

¿Qué proyectos musicales tiene previstos para el futuro?

Ahora mismo estoy muy centrada en una labor de investigación que ha sido mi último trabajo disco-

gráfico: *Femmes d'Espagne*. En él se ha reunido música española de todas las vertientes, con un reconocimiento amplio que incluye el trabajo de mujeres compositoras y también a compositores masculinos inspirados por mujeres. *Femmes d'Espagne* reúne a músicos como Falla, Halffter y Turina, cuya obra da nombre a este trabajo, que fue una edición francesa de la obra *Mujeres de España*. En este álbum también incluyo a algunos compositores malagueños, como Lehmborg, Ocón y González Palomares. Creo que la música tiene muchísimos ámbitos, y a mí particularmente me seduce investigar estos músicos españoles en los que me encuentro trabajando, además de otros internacionales, como Chopin, Liszt y Scriabin, músicos impresionistas que trabajo de forma continuada en los conciertos que tengo por delante con orquesta. También estoy trabajando en los conciertos de Mozart, sin olvidar el patrimonio musical de grandes clásicos como Bach o Beethoven, que de alguna manera nos han dejado su huella para seguir caminando en la actualidad.

Mi intención es seguir siempre transmitiendo tanto desde el piano como a través de mi investigación. El compromiso de transmitir debe ser una constante, porque considero que un intérprete tiene que conectar y sacar lo mejor de sí para ponerlo al servicio de la sociedad. Ese sería mi mensaje para un futuro.



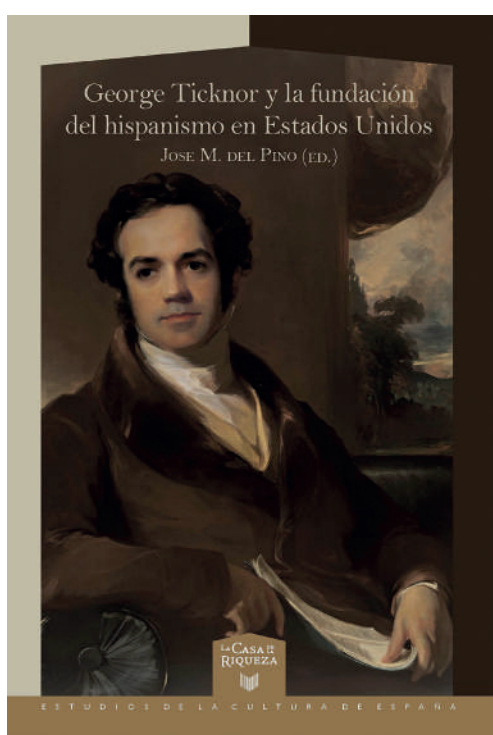
REDIAMZET

Red Internacional de Aulas María Zambrano
de Estudios Transatlánticos

www.rediamzet.uma.es



GEORGE TICKNOR Y LA FUNDACIÓN DEL HISPANISMO EN ESTADOS UNIDOS



Título: *George Ticknor y la fundación del hispanismo en Estados Unidos*

Editor: José Manuel del Pino

Editorial: Editorial Iberoamericana-Vervuert

Año de edición: 2022

ISBN: 9788491922346

por entonces en esa ciudad y se expandían por toda Europa. Las ideas de Herder, uno de los precursores del Romanticismo, la influencia de Schlegel, Goethe o Madame de Staël, con quienes trató personalmente, y las enseñanzas de un sabio de la época como Friedrich Bouterwek, a cuyas clases asistió, fueron determinantes para su propio ideario en torno al concepto alemán de *Volksgait*, aquel espíritu de los pueblos de donde emergerían las literaturas nacionales, y a la importancia de combinar la historia y la literatura de

George Ticknor nació en Boston, la gran ciudad del estado de Massachusetts que estableció desde su fundación un convenio especial con Dios, lo cual no es poco significativo, en 1791. Lo hizo en el seno de una acaudalada familia que formaba parte de aquellos WASP (White Anglo-Saxon Protestant) descendientes de los primeros pobladores británicos que constituyeron la élite económica, política y cultural, y se cuentan todavía hoy entre los más poderosos, privilegiados e influyentes de Estados Unidos. A esta, digamos, nobleza americana, conocida en Boston con el curioso nombre de los «brahmanes», o *Brahmins*, en alusión clara al sistema de castas hindú, pertenecía, pues, George Ticknor, quien desde muy temprano mostró unas capacidades intelectuales muy notables. Aprendió griego y latín bastante pronto, inició estudios de derecho y tras abandonarlos se interesó profundamente por las lenguas y las literaturas modernas europeas, en especial la francesa y la española. Sería este gran interés por la cultura europea el que propiciaría en 1815 su trascendental primer viaje a Europa, donde permanecerá hasta finales de 1818 con la intención de formarse concienzudamente en las materias de su predilección y de estudiar los métodos de enseñanza más avanzados de la época. Llega a Europa en agosto de 1815 pertrechado con cartas de recomendación de Thomas Jefferson, a la sazón presidente de Estados Unidos de América, y un buen montón de dólares. Su destino es la universidad alemana de Gotinga, donde permanecerá casi dos años entregado a un riguroso plan de estudios y a hacer suyos los presupuestos pedagógicos y estéticos de la vanguardia romántica, que causaban furor

cada nación, cuyo estudio se abordaba de forma exenta hasta ese momento. También en Gotinga observó e hizo suyos en adelante los extraños métodos educativos de la prestigiosa universidad, mediante los cuales, por ejemplo, no se establecía distinción entre estudiantes ricos y pobres, sino solo atendiendo a la capacidad y méritos intelectuales de cada uno de ellos –algo que afortunadamente hoy nos suena bastante, pero que era una enorme extravagancia entonces–. Su filantrópico propósito desde ese momento sería tratar de conseguir esa igualdad social a través de la cultura. Atestigua aún este noble propósito el sobrio y a la vez imponente edificio de la Biblioteca de Boston –la primera obra del español Rafael Guastavino en Estados Unidos, por cierto–, que George Ticknor promovió y dotó con los apabullantes fondos bibliográficos propios que logró reunir a lo largo de su vida, los mayores y más importantes del mundo en su época. Y de nuevo fue la Universidad de Gotinga la que propició una de sus aportaciones capitales a la enseñanza de las lenguas vivas en Estados Unidos, como es la sustitución de la simple memorización de frases como método de aprendizaje hasta entonces imperante por otro basado primero en la oralidad y los giros idiomáticos de cada lengua y luego en la lectura comprensiva de los autores más importantes del idioma. Todo este bagaje ideológico y metodológico del que hizo acopio en este trascendental primer viaje a Europa culminaría con la publicación en 1823 de su *Syllabus of a Course of Lectures on the History and Criticism of Spanish Literature*, su manual de enseñanza de la lengua y la literatura españolas elaborado a partir de las notas recogidas en sus clases de Gotinga, que constituye el primer plan sistemático para la enseñanza de la literatura a nivel universitario.

Mientras permaneció en Europa, George Ticknor tuvo trato con personalidades de la más alta alcurnia, duques, condesas e incluso reyes, y con las grandes figuras literarias europeas de la época, tales como Goethe, Lord Byron, Chateaubriand o el Duque de Rivas. Es muy larga la lista de excelsas celebridades con las que se relacionó, pero fue su contacto con el pueblo llano español el que le produjo una honda conmoción que a la postre resultaría decisiva. Todo fue descubrimiento e iluminación en su estancia en España, la cual prolongó por espacio de seis meses, con estancias en Barcelona, Madrid, Córdoba, Málaga, Granada, Cádiz y Sevilla, a fin de perfeccionar sobre el terreno su ya de por sí notable conocimiento de la lengua y la literatura españolas y de adquirir para sí mismo, para Jefferson y para la recién creada Cátedra Abiel Smith de la Universidad de Harvard, que le fue ofrecida por entonces, todas las obras originales que fuera capaz. No serían pocas, dado su buen montón de dólares. La primera de ellas,

harto significativa, una edición del *Quijote* comprada en Perpignan muy poco antes de su entrada en España. Fue en España donde consolidó definitivamente su tesis principal de que las manifestaciones más auténticas de la literatura de cada país surgían del pueblo, donde constató lo pernicioso de la Iglesia y la falta de libertades para la identidad cultural de ese mismo pueblo y aquí también donde le fue permitido comprobar que el choque entre culturas vigorizaba su fermento.

Es muy larga la lista de excelsas celebridades con las que se relacionó, pero fue su contacto con el pueblo llano español el que le produjo una honda conmoción que a la postre resultaría decisiva

A su vuelta de Europa en 1819 tomó posesión de aquella Cátedra Abiel Smith, recién creada en la vecina Universidad de Harvard, cuando Harvard era poco más que un cuarto de escobas, con la dotación económica de un rico comerciante de tejidos del mismo nombre. En ese puesto universitario permanecerá enseñando literatura en lenguas romances y aplicando hasta donde le dejaron sus novedosos métodos pedagógicos. Tras renunciar a su cátedra, desencantado por las disputas académicas y muy afectado por trágicos sucesos familiares, Ticknor regresa a Europa en 1835, donde es ya toda una celebridad entre las élites intelectuales. Permanecerá en el Viejo Continente hasta 1838, pero no visitará España en este segundo viaje. Desde entonces se dedicará a elaborar su obra magna: *la Historia de la literatura española*, publicada en 1849 y rápidamente traducida a las lenguas de cultura más importantes del momento, incluida la española, la cual traducción corrió a cargo del erudito arabista Pascual de Gayangos –otra celebridad de la época hoy ligeramente olvidada– y fue publicada en 1851.

De la peripecia intelectual de George Ticknor, de tan gran altura y de capital importancia al permitirle erigirse en el fundador del hispanismo en Estados Unidos –sobre la cual, después de todo, nosotros apenas hemos esbozado algunas líneas–, da cuenta pormenorizada el magnífico libro que en edición de José Manuel del Pino, catedrático de Lengua y Literatura Española en Dartmouth College (New Hampshire), vio la luz el pasado año en la editorial Iberoamericana-Vervuert y llega ahora a nosotros. *George Ticknor y la fundación del hispanismo*

en Estados Unidos, el título de la obra que reseñamos, pudiera ser tal vez la culminación de una meritoria labor investigadora que José Manuel del Pino viene desarrollando en obras anteriores de las que ha sido autor en solitario: *El hispanismo en Estados Unidos. Discursos críticos/prácticas textuales*, de 1999, o, como ahora, editor de conjunto: *América, the Beautiful: la presencia de Estados Unidos en la cultura española contemporánea*, de 2014, o *El impacto de la metrópoli: la experiencia americana en Lorca, Dalí y Buñuel*, de 2018. Como explica Del Pino en su introducción, los trabajos que se incluyen en *George Ticknor y la fundación del hispanismo en Estados Unidos* corresponden a las ponencias del congreso, promovido y organizado por él mismo, que quiso conmemorar en 2019 el CCL aniversario de la fundación de Dartmouth College, el lugar en el que se graduó George Ticknor y donde se conserva buena parte de su legado. Del Pino ha sabido reunir un nutrido grupo de especialistas, todos ellos de alto rango, cuyos trabajos brillan a un nivel muy alto. El resultado es esta obra refulgente a través de la cual, como si dijéramos, cualquiera puede hacer el tan saludable ejercicio de mirar por el agujerito de sus páginas para descubrir cómo nos ven en realidad los otros. Cada uno de los trabajos aquí reunidos podría ser merecedor de comentario. Como no es posible tal cosa, nos limitaremos a señalar algunos de ellos, con el único criterio de ser aquellos con cuya lectura más ha disfrutado el reseñista.

La obra se articula en dos partes bien diferenciadas. La primera de ellas está dedicada a la contribución del propio Ticknor al hispanismo y se abre con el artículo de José Manuel del Pino en el que traza un panorama general sobre la vida y la obra del ilustre hispanista a la vez que extrae de sus diarios de viaje succulentas observaciones sobre España y los españoles, cosa que hará por extenso Antonio Martín Ezpeleta, precisamente el editor en nuestro país de los *Diarios de viaje por España*, en el siguiente trabajo. A estos dos artículos los sigue el que dedica la finísima cervantista Isabel Lozano-Renieblas –impagable su *Sales cervantinas. Cervantes y lo jocoserio*– a George Ticknor como privilegiado lector del *Quijote* y al relevante papel que jugó en la fijación del canon de su obra, un asunto que se dirimía por estos años con virtuales duelos a primera sangre –véase el caso *Buscapié*–. Con la lectura de este artículo de tan admirable y chispeante sabiduría podremos saber además que es a George Ticknor a quien debe nuestro Siglo de Oro tal denominación. «George Ticknor y Pascual de Gayangos: historia de una mediación cultural», a cargo de Santiago M. Santiño, es otro de los artículos de esta parte que se lee con sumo placer. En la red de prescriptores que Ticknor elaboró con corresponsales en toda Europa –que no deja de

recordarnos a un rudimentario Facebook– ocupa un lugar de capital importancia el erudito español, cuyas labores de información resultaron fundamentales para el éxito y la aceptación planetaria de su monumental *Historia de la literatura española*. Resultan de gran interés en este artículo las noticias que da Santiño sobre su recepción en España, no tan rendida como se podría suponer. Para terminar con el (limitadísimo) repaso a esta primera parte de la obra, debemos hacer referencia al artículo de Bruce Edward Graves titulado «George Ticknor y la invención de la historia de la literatura en América». Apasionante. Aquí analiza Graves el proceso por el cual se introducen las circunstancias históricas en las que fueron escritas las obras en el estudio de la literatura de cada país, que, recordemos, no se tenían en cuenta hasta ese momento, un método de análisis –hoy día ya no provoca demasiada controversia, pero entonces era otra extravagancia– que defendieron tanto Ticknor como su amigo y destacado historiador W. H. Prescott. Hace referencia aquí Graves igualmente a la predilección de Ticknor por la literatura española por su carácter popular frente a la elegante y cortesana literatura francesa, y señala además que la autenticidad literaria española, según Ticknor, pierde su carácter con las limpiezas étnicas llevadas a cabo a partir de los Reyes Católicos (si se me permite la broma: como denominan los oulipanos a sus ascendientes, ¿pudo también ser Ticknor un «plagiario por anticipación» de las ideas de Américo Castro?).

La segunda parte de la obra está dedicada al estudio del legado de Ticknor. Con el criterio que hemos adoptado, nos referiremos en primer lugar al artículo del eminente historiador Richard L. Kagan «El George Ticknor de Dartmouth y el inicio de la locura española en Estados Unidos», donde nos instruye sobre el largo y a veces algo tortuoso proceso de instauración de los estudios de literatura española en Estados Unidos que desembocarían en las primeras décadas del siglo XX, sobre todo, en esa locura que se menciona en el título. Una locura, dicho sea de paso, no del todo inocente, puesto que junto con las motivaciones culturales se empiezan a barajar otras de índole comercial cuando después de la guerra con España repara Estados Unidos de América en el vasto territorio de habla hispana que se abría para sus intereses económicos. Es de alto interés igualmente el artículo que Alberto Medina da en esta sección bajo el título de «This Palace is the People's own: Ticknor, Guastavino y la Biblioteca Pública de Boston». En su trabajo, Medina expone con perspicacia los filantrópicos ideales ya mencionados que dieron lugar a la fundación de la Biblioteca Pública de Boston y las razones por las que George Ticknor propuso una arquitectura sobria, modesta, para aquel edificio,

monumental pese a todo, que albergaría su gigantesca biblioteca. Un motivo de satisfacción para el lector interesado es tener conocimiento de que fue en este edificio donde Rafael Guastavino, el célebre constructor español que hizo fortuna en Estados Unidos, utilizó por primera vez su técnica de la bóveda tabicada, tan profusamente utilizada luego sobre todo en la ciudad de Nueva York. Para no alargar en exceso este comentario, mencionaremos por último el artículo de Patricia Fernández Lorenzo titulado «Archer M. Huntington y la erudición como base de la Hispanic Society of America». La actividad de esta sociedad hispanista fundada en 1904 por otro americano, esta vez con un montón de dólares disponibles mayor que el de Ticknor, ha llegado hasta nosotros. De hecho, hasta hace bien poco, antes de la entrada en la crisis que arrastra desde hace unos años, todavía se invitaba a hacer lecturas e impartir conferencias a los autores más relevantes de nuestro país. La HSA posee una de las colecciones de arte y literatura españolas más importantes del mundo. Resulta de nuevo fascinante ver de la mano de Patricia Fernández, biógrafa de Huntington, cómo este magnate estadounidense, del mismo modo que antes su compatriota Ticknor, va siendo atrapado por esa «locura española» que tantas satisfacciones nos ha provocado; ver también con qué soltura va exponiendo las ideas filantrópicas que movieron a Huntington a dedicarse al arte y la cultura tratando de dotar a su existencia de un sentido trascendental más allá de la mentalidad mercantilista de los Estados Unidos de América.

George Ticknor murió en 1871. Mientras vivió tuvo una formidable influencia intelectual dentro y fuera de su país. Quizá hoy esté algo olvidado, inmerecidamente olvidado, podríamos apostillar nosotros. Desde luego, este libro excepcional es una herramienta de primera magnitud para la necesaria recuperación de su memoria. Como sea, George Ticknor es, al menos a los ojos de este reseñista, un personaje apasionante, y no puede evitar que se le aparezca su figura en forma de titán, de uno de esos personajes mitológicos que por sí solos son capaces de levantar algo colosal donde antes no había nada (además de resultarle la elección de su área de trabajo tremendamente halagadora, no en vano la literatura española es también para este reseñista uno de sus más grandes y viejos amores).

Todavía en 1958 John Van Horne, eminente hispanista de la Universidad de Illinois, afirmaba en un artículo publicado ese año por la revista *Arbor* que posiblemente la *Historia de la literatura española* de George Ticknor no haya sido superada nunca. A estas alturas, no hay duda de que es exagerada tal afirmación. En cualquier caso, nos puede dar idea de la monumental dimensión de su autor, y quizá por ello no debemos perder de vista algunas de las enseñanzas que pudieran todavía desprenderse de este y de aquella.

Francisco Javier Torres

Poeta y editor.

Director de Ediciones de Aquí (EDA Libros)

CONTEMPLANDO EL PARAÍSO

LAS FOTOGRAFÍAS DE THOMAS MERTON



Título: *Contemplando el paraíso: Las fotografías de Thomas Merton*
Editor: Paul M. Pearson
Traducción: Fernando Beltrán Llavador
Editorial: Ediciones Mensajero
Año de edición: 2021
ISBN: 9788427145894

Tuve ocasión de proponer a Paul Pearson la edición española de este libro singular en el año 2015, cuando se celebró el centenario del nacimiento de Thomas Merton (1915-1968). Ya habíamos dirigido juntos un congreso internacional sobre la figura del contemplativo universal en Ávila en el año 2006¹. Mientras se fraguaba su edición en lengua inglesa, que vio la luz en el año 2020, pude ir trabajando de forma paralela en su traducción y con la diferencia de unos pocos meses se publicó en esta esmerada edición en lengua española en el año 2021. Thomas Merton empezó a ser conocido desde que en el año 1948 su autobiografía, *La montaña de los siete círculos*, se convirtiera en un éxito de ventas desconcertante, porque procedía de un joven monje que narraba su itinerario en la Europa de principios del siglo XX hasta su conversión y su ingreso en un recóndito monasterio cisterciense en la América profunda. Ese *bildungsroman* pronto se tradujo a más de veinte idiomas. Merton escribió libros de meditaciones, diarios, reflexiones y poemas, junto a un vasto epistolario con escritores (desde Boris Pasternak, Nicanor Parra o Ernesto Cardenal hasta Czeslaw Milosz), intelectuales (como Erich Fromm y Rachel Carson) y representantes de distintas religiones (entre muchos otros, Abraham Heschel). Habiendo adoptado la ciudadanía norteamericana y desde una «crítica contemplativa», denunció la discriminación racial y condenó el uso destructivo de la fuerza nuclear. En su pequeña ermita congregaba a artistas y activistas para explorar juntos las raíces espirituales de la protesta en su anhelo común de paz y

justicia. ¿Quién podría haber imaginado que, después de sufrir la censura en vida por la radicalidad de sus escritos de denuncia, el papa Francisco lo destacaría en el Congreso de Estados Unidos junto a Dorothy Day, Abraham Lincoln y Martin Luther King?

Se ha escrito sobre su faceta como contemplativo, místico, poeta y profeta comprometido con su tiempo. Mucho menos conocida, sin embargo, era la forma en que su caudal creativo encontró otra vía de expresión, al final de su vida, en el mundo de la fotografía. Y solo en alguien con conocimiento exhaustivo,

¹ En ese congreso, Paul M. Pearson impartió la ponencia «Emblemas para un tiempo de furia: el arte de Thomas Merton», en la que presenta la fotografía de Merton en el contexto de su expresión poética y de su producción gráfica, publicada en Fernando Beltrán Llavador y Paul M. Pearson (eds.), 2008: *Semillas de esperanza: el mensaje contemplativo de Thomas Merton*. Ávila: Cistercium-CIEM, pp. 19-35.

acceso directo a sus fuentes documentales y la sensibilidad de Paul Pearson, director del Centro Thomas Merton en la Universidad de Bellarmine de Louisville (Kentucky), podía fructificar la idea oportuna de resaltar el papel único que desempeñó en la vida de Merton la pasión fotográfica, con la que contempló atisbos del paraíso.

En su introducción, Paul Pearson señala el legado de sus padres, ambos artistas, y los escasos antecedentes de su interés por la fotografía, que se despertó tardíamente a partir del libro de la exposición de fotografías en el MoMA *The Family of Man*², que adquirió en una visita a Louisville en 1958, así como intrigado ante las fotografías que en el año 1959 tomó de él Sibylle Akers³. Ese interés se acrecentaría a partir de 1963, cuando John Howard Griffin visitó a Merton con la intención de iniciar un archivo fotográfico sobre su vida. Dos años antes, Griffin había publicado *Negro como yo*, donde contó sus peripecias cuando se hizo pasar por negro en el sur para comprobar el problema racial. Posteriormente, Merton entablaría amistad con fotógrafos locales. Los archivos del Centro Thomas Merton guardan más de mil doscientas fotografías, en su inmensa mayoría en blanco y negro. Merton, como antes hiciera con sus dibujos figurativos o caligrafías abstractas, con su palabra, incluso con sus bongós, y con su silencio, hizo de la Kodak Instamatic, y de las Canon F-X, Nikon, Rolleiflex o una Leica, prestadas o regaladas, instrumentos de contemplación, ojos y espejos de su mirada interna.

El libro ofrece un fascinante recorrido visual que muestra algunas de esas fotografías, temáticamente agrupadas en cinco secciones precedidas de un pequeño contexto y acompañadas de pequeños extractos de sus poemas o fragmentos de sus obras en prosa. «La paradoja del lugar», la primera de ellas, recoge fotografías de su entorno monástico y tomas de la arquitectura y mobiliario artesanal de Pleasant Hill, un poblado *shaker* cercano al monasterio. El 12 de enero de 1962 Merton anota en su diario: «Espacios maravillosos, silenciosos y vastos alrededor de los viejos edificios. Frío, luz pura, y algunos árboles grandiosos... No puedo imaginar cómo el lado desnudo de una casa de madera puede ser tan sumamente bello. Un logro completamente milagroso de las formas». Además de esos encuadres, vemos bosques nevados, troncos,

raíces, muros, talleres, destilerías abandonadas, ruedas y bancos de madera, su pequeña ermita y, como un eco, leemos palabras que, lejos de desdeñar las imágenes, realzan su juego de luces y sombras: «¿a qué silencio perteneces?», «mi lugar es en realidad un no lugar», «los bosques me cultivan con su silencio». Merton se reconoció al igual que Jonás, viajero siempre «en el vientre de la paradoja». Y al modo hondo y novedoso de Xavier Zubiri, en ese viaje sin par, Merton parecía iluminar no solo la trascendencia de las cosas sino *en* ellas, presencias ahora nuevamente miradas, recreadas y habitadas.

En la siguiente sección se habla de la «fotografía zen» de Merton. ¿Por qué zen? El mismo Merton utiliza esa expresión por primera vez en una entrada de su diario personal del 24 de septiembre de 1964, cuando, en lugar de adentrarse en la lectura de la antología zen que había recibido de la biblioteca de Louisville su atención se dirige a «cosas curiosas para fotografiar, especialmente una ventana desventajada en el viejo cuarto de herramientas de la leñera». Merton mantuvo correspondencia y se encontró personalmente con el reputado divulgador del zen D. T. Suzuki. El diálogo entre ambos, un intercambio de ensayos breves, quedó recogido en el libro, ahora también ya un clásico, *El zen y los pájaros del deseo*. Entre las fotografías de ese segundo capítulo asoman cortezas de árbol, ramas, hojas, rocas, sombras, la puerta abierta de un granero, árboles desnudos, malezas, cestas, ventanas, escaleras, aperos, surcos, agua... «La luz es ella misma», leemos junto a una de sus fotografías. La del zen es una contemplación «sin objeto». Y es que Merton no fotografía objetos, su cámara no congela ni «capta» o cosifica lo que ve. Hace lo que otro monje portugués de la familia benedictina y poeta, Daniel Faria, resume en dos líneas de uno de sus poemarios: «Injerto la luz en todo lo que nombro». La fotografía de Merton lo nombra todo de nuevo, con nueva luz. Merton ve con ojos que no quieren aprehender, antes bien, son ellos quienes se exponen a la luz de cuanto sale a su paso. María Zambrano describe así, en su ensayo *La mirada*, la cualidad de ese ver y ser: «Tiene la mirada que sale de la noche una disponibilidad pura y entera, pues que no hay en ella sombra de avidez. No va de caza». Paul Pearson descubre en el modo que Merton tenía de relacionarse con la realidad de las cosas la influencia de la noción de *inscape* (paisaje interior) de Gerard Manley Hopkins y de *inseeing* (mirada interior, en la traducción inglesa utilizada por Merton) de Rilke, lo que el fotógrafo Edward Weston denominó «la quintaesencia de la cosa en sí misma».

El tercer capítulo presenta una galería de rostros entrañables y entrañados en su vida, «radiantes como el sol»: los de su amigo y también poeta Robert Lax; el de Jacques Maritain, pipa en mano; el del monje Jean Leclercq, con quien mantuvo una

² Edward Steichen (1955): *The Family of Man*. Nueva York: Museum of Modern Art. Edición especial LX aniversario, 2015, <https://www.moma.org/calendar/exhibitions/2429> (consultado el 5 de noviembre de 2022).

³ Sobre ella ha escrito un libro, en el que se recoge una selección de fotos que tomó de Merton, la doctora Covadonga Martínez (2012): *La baronesa Sibylle von Kaskel: un recorrido por la vanguardia fotográfica (1930-1950)*. Sevilla: Ediciones Albores, pp. 402-408.

fértil correspondencia; el de Madeleine Meatyard, esposa de su mentor en la fotografía, Ralph Eugene Meatyard; el semblante del hermano Patrick Hart, editor de algunas de sus obras; pero también las caras vivas y expresivas de niños y ancianos en Asia, de avezados monjes tibetanos e incluso del dalái lama. En todos ellos cobraba forma la famosa epifanía que experimentó en medio de la calle llena de gente en Louisville, que le llevó a decir que si todos viéramos la secreta belleza que irradian nuestros corazones desde una chispa tan pobre que a la vez que es una pura nada brilla más que una estrella, se acabarían todas las guerras, la crueldad, la miseria. El 1 de abril de 1961 Merton escribe una carta al erudito John Wu, quien había ayudado a Merton a componer su versión de los poemas clásicos de Chuang Tzu, y en ella alaba su «mente de niño: la única que merece la pena tener», aquella con la que también él mantenía encendido su asombro ante los otros. A Merton le atraía la soledad, pero la soledad solidaria, no la solipsista; desarmada, no desalmada; la que abraza, no la que excluye. Escribió desde la soledad sus mejores páginas, sí, pero ¡cómo apreciaba a sus semejantes!

«Bosques, costa, desierto, oriente: el peregrino» da título al cuarto capítulo. Después de veintisiete años «intramuros», en 1968 Merton se dispuso a salir de nuevo a ese mundo que tanto había cambiado. Su itinerario le llevaría a California, Nuevo México, Alaska y Asia (India, Nepal, Tailandia): ramas arrastradas a la orilla, caminos polvorientos, cumbres nevadas, observatorios de tiempos remotos, budas reclinados, botes de pesca, camiones gastados: «la geografía se desdibuja», y lo hace en espacios limi-

nales que revela su cámara. En el epílogo de su autobiografía, veinte años antes, Merton escribía: «En cierto modo, siempre viajamos... En otro sentido, ya hemos llegado». En California apunta: «Mi playa desolada... Tengo que volver». Esos lugares de desolación y desierto fueron a la vez espacios de encuentro y tiempos de celebración. En su *Diario de Asia*, Merton describe con palabras, en su visita a Polonnaruwa, lo que comunican, mudas, pero no silentes, sus fotografías: «Todo es vacío y todo es compasión».

El último capítulo está reservado a mostrar imágenes de Merton, su «rostro alegre tras la cámara», fotografías de Merton tomadas por Griffin, por su amigo de juventud en la Universidad de Columbia, Edward Rice, y por Meatyard, el fotógrafo. Son instantáneas que muestran, como escribe Paul Pearson, su *joie de vivre*. En una de ellas saca la lengua, en otras se ríe, saluda, y en la última se le ve feliz con su cámara tras haber tomado él mismo una fotografía. Quizás nadie mejor que su amigo Robert Lax haya sabido retratar el arte, a la vez profundo y transparente, de Merton, el canto de su inocencia y de su experiencia. Veinte años después de la muerte de Merton, le dedicaba este tributo:

Su obra fue juego, y su juego, juego;
su juego fue obra, y obra su obra
[...]
Sería y alegre fueron su plegaria, su vida y su obra.
Sería y alegre su vida, serio su juego y su fuego,
alegre⁴.

Fernando Beltrán Llavador
Universidad de Salamanca (España)

⁴Extracto, en mi traducción, ligeramente adaptada, de Robert Lax (1988): «Harpo's Progress: Notes Toward an Understanding of Merton's Ways», en Robert E. Daggy *et al.* (ed.): *The Merton Annual*, vol. I. Nueva York: AMS Press, p. 40.



UNA

Universidad Nacional de Asunción

La Universidad más grande e importante del Paraguay

PUESTO 117
Ranking QS LATAM

+ 50.000 estudiantes
+ 9.000 docentes
+ 300 investigadores

14 FACULTADES
42 Filiales
21 ciudades del Py

www.una.py



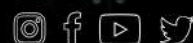
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ENCARNACIÓN



ESTUDIÁ

REALMENTE DIFERENTE

www.unae.edu.py



AUTORES

Amorim, Rita. Docente en Ciencias Sociales en la especialidad de Relaciones Internacionales en ISCSP-Universidade de Lisboa, donde es profesora auxiliar en el área de inglés para las ciencias sociales. Investigadora integrada en CAPP (FCT-ISCSP) en el Grupo de Sociedad, Comunicación y Cultura, como investigadora integrada de COMCid. Corresponsal de la *Revista de Estudos Transatlânticos* (TSN). Sus áreas de investigación se centran en estudios culturales y lingüísticos en el espacio Commonwealth y CPLP (Comunidad de Países de Lengua Portuguesa), periodismo literario, periodismo de viajes y estudios transatlánticos.

Araújo Branco, Isabel. Docente en la Universidade NOVA de Lisboa. Subdirectora e investigadora integrada del CHAM-Centro de Humanidades (NOVA FCSH-UA). Participa en el proyecto del portal «Editores y Editoriales Iberoamericanos (siglos XIX-XXI)-EDI-RED» de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Miembro del Grupo de Investigación en Literatura Contemporánea (GILCO), de la Universidad Alcalá. Participa en el proyecto «Transficción: La literatura de la transición democrática española y las narrativas transicionales europeas», de la Universidad de Zaragoza. Colabora con el Centro de Estudios Comparatistas, de la Universidade de Lisboa. Recibió el Premio Científico Internacional Mário Quartín Graça 2015, concedido por la Casa da América Latina (Lisboa) por su tesis de doctorado. Entre otros, publicó *Recepção literária das literaturas hispano-americanas em Portugal* (Münster: LIT, 2021) y *Tradução e edição de obras hispano-americanas em Portugal* (Berlín: Peter Lang, 2020).

Avilés-Ortiz, Iliaris. Grado en Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Mayagüez. Realizó estudios de posgrado en el Programa de Pensamiento Español e Iberoamericano de la Universidad Autónoma de Madrid (España), donde se doctoró en 2015 con una tesis titulada *Espanoles republicanos exiliados en la Universidad de Puerto Rico: Antecedentes, continuidades y consecuencias de un proyecto político nacional puertorriqueño*, que fue presentada bajo la tutela de José Luis Mora García. Ese mismo año, comenzó a dictar cursos en el Departamento de Estudios Hispánicos del Recinto Universitario de Mayagüez, de la Universidad de Puerto Rico. Desde 2017, enseña a tiempo completo los cursos de Historia de la Filosofía y Estética en el Departamento de Humanidades de la misma institución. Ha colaborado con revistas arbitradas a nivel internacional, como la *Revista de Hispanismo Filosófico*, *Caribbean Studies*, *Bajo Palabra*, *Aurora*, *Cuadrivium* y *Devenires*.

Baltazar, Raquel. Doctora en Estudios de Literatura y Cultura por la Facultad de Letras de la Universidade de Lisboa y profesora auxiliar en el área de inglés para las ciencias sociales y de expresión oral y es-

crita para estudiantes de Periodismo en el Instituto Superior de Ciencias Sociales y Políticas. Es vicepresidenta e investigadora integrada en CAPP (FCT-ISCSP) en el Grupo de Sociedad, Comunicación y Cultura y sus áreas de investigación se centran en la enseñanza del inglés y portugués, estudios culturales, lingüísticos y literarios, periodismo literario, periodismo de viajes y estudios transatlánticos.

Beltrán Llavador, Fernando. Profesor titular de Filología Inglesa (Universidad de Salamanca). Coordinador de la sección de España afiliada a la Sociedad Internacional Thomas Merton. Ha traducido para Sal Terrae *El Palacio del Vacío de Thomas Merton* (2014), de James Finley, y del propio Merton, «*La voz secreta*»: *Reflexiones sobre mi obra en Oriente y Occidente* (2015). Es autor en esa misma editorial de *Thomas Merton. El verdadero viaje* (2015) y en la Biblioteca Javier Coy de estudios norteamericanos (UV) de *La encendida memoria. Aproximación a Thomas Merton* (2021, 2.ª ed.). Colaboró en la edición española del *Diccionario de Thomas Merton* (Mensajero, 2015) y ha impartido conferencias sobre Merton en el Parlamento de las Religiones del Mundo (Barcelona, 2004) y en Argentina, Inglaterra y Estados Unidos.

Blasco Gil, Yolanda. Profesora titular de Historia del Derecho y de las Instituciones, de la Universidad de Valencia. Entre sus libros figuran: *La Facultad de Derecho de Valencia durante la Restauración, 1875-1900* (2000), *Oposiciones y concursos a cátedra de Historia en la universidad de Franco, 1939-1950* (2010), *Claustros de catedráticos de la Universidad de Valencia, 1775-1779* (2012), *Las universidades de Mariano Ruiz-Funes. La lucha desde el exilio por la universidad perdida* (2014), *1943: la transición imposible. Edición del «Libro de la Primera Reunión de Profesores Universitarios Emigrados»* (2018) y *La irrupción de la escritura en el Estudi General de València, 1767-1797* (2022), junto con Armando Pavón. Es coordinadora de los libros: *Universidades libres, universidades silenciadas. Autonomía y exilio, dos aspectos en la historia de las universidades* (2020); con Armando Pavón, *Autonomía universitaria y exilio académico* (2018), *Libertades universitarias bajo la monarquía hispánica, Salamanca, México y Valencia, siglos XVI al XVIII* (2021) y *El libro académico en época colonial y moderna* (2022).

Dâmaso Santos, Isabel. Doctorada en Estudios de Literatura y Cultura por la Faculdade de Letras de la Universidade de Lisboa, con el trabajo de investigación *Do altar ao palco: Santo António na tradição cultural, literária, artística e teatral em Portugal y em Espanha*. Es investigadora del CLEPUL (Centro de Literaturas y Culturas Lusófonas y Europeas), por el Centro de Tradiciones Populares Portuguesas, de la Universidade de Lisboa. Es miembro del Proyecto DIIA (Diálogos Ibéricos e Ibero Americanos), del

Centro de Estudios Comparatistas, de la Universidade de Lisboa. Es miembro del Proyecto Lit&Tour (Literatura y Turismo), del CIAC (Centro de Investigación en Artes y Comunicación), de la Universidade do Algarve. Es autora del libro infantil *Fernando, santo António y los pajaritos*, con ilustraciones de João Caetano (ed. Meiosdarte, 2009). Ha participado en congresos nacionales e internacionales, donde ha presentado diversos trabajos, y ha publicado distintos artículos en revistas, obras colectivas y libros de actas de ámbito nacional e internacional, principalmente sobre la figura de san Antonio en la literatura, la cultura, el arte y el turismo, y también en torno a los puntos de contacto entre las literaturas y las culturas ibéricas.

Denis, Matías. Coordinador del Centro de Investigación y Documentación de la Universidad Autónoma de Encarnación, investigador PRONII del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de Paraguay (CONACYT), doctorando en Comunicación, máster en Psicopedagogía, especialista en CTS, Grado en Maestro de Educación Primaria. Es coeditor de la revista *La Saeta Universitaria, Académica y de Investigación* e investigador júnior en proyectos cofinanciados sobre educación. Nació en Montevideo (Uruguay) el 29 de junio de 1990, fue criado en Albaida (Valencia, España) desde los seis años y actualmente reside en Encarnación (Paraguay).

Domingo Corpas, Emilio. Arquitecto técnico por la EUAT Universidad de Granada (UGR), ingeniero de edificación por la Universidad Europea de Madrid, máster universitario en Gestión de la Edificación por la Universidad de Alicante. Ha ejercido a lo largo de más de treinta y tres años como director de ejecución de obra y en la gerencia de un estudio de arquitectura.

Eiroa San Francisco, Matilde. Profesora titular de la Universidad Carlos III de Madrid, acreditada como catedrática en Historia Contemporánea. Líneas de investigación: siglo XX, especialmente el período 1939-1975 y represión, historia de las mujeres, relaciones internacionales y medios de comunicación. Fundadora de la Cátedra Memoria Histórica Siglo XX, dirigida por Julio Aróstegui (Universidad Complutense de Madrid, 2005). Vocal del Patronato del Centro Documental de la Memoria Histórica (Ministerio de Cultura y Deporte). Premio de Investigación Victoria Kent (2013) por *Isabel de Palencia. Diplomacia, periodismo y militancia al servicio de la República*. Ha publicado más de una decena de libros y casi un centenar de capítulos de libros y artículos. Entre sus últimas publicaciones figuran el monográfico *Españoles tras el Telón de Acero. Republicanos y comunistas en la Europa socialista* (2018) y *Franco, de héroe a figura cómica de la cultura contemporánea* (2023).

Gaitán, Juan (Málaga, 1966). Periodista y escritor. Preside la Federación Ateneos de Andalucía. Premios de periodismo José María Pemán y Ateneo-Universi-

dad de Málaga; Medalla de Honor del Periodista, de la Asociación de la Prensa de Málaga. Columnista del grupo Prensa Ibérica y la Cadena Ser, y jefe de Prensa y Protocolo de la Mancomunidad de Municipios de la Costa del Sol Occidental. Ha publicado las novelas *Hombres de luz* (Premio Internacional de Novela de la Comunidad Israelita de Serbia), *El columbario*, *Donde las nubes dan sombra*, *Wolframio* y *Aware*; los libros de relatos *Angélicas y diabólicas*, *Memorias de un equilibrista* y *Ciudad violeta*. En 2019 obtuvo el Premio de Narración Breve de la UNED (XXX edición). Autor de la guía turística *Vive y descubre Málaga* y coautor de *Reencontrar la Costa del Sol*. Como poeta ha publicado la *plquette Juglaría* y los poemarios *Caligrafía del lunes*, *El orden de los días* y *Animal azul*.

Garrido Desdentado, Álvaro. Doctor en Estudios Hispánicos por la Universidad Autónoma de Madrid. También, licenciado en Derecho y en Ciencias Políticas, Master of Laws por el IE Law School y Máster en Derechos Humanos por la Universidad de Valencia. En su tesis doctoral, titulada *El pensamiento democrático de María Zambrano: la génesis política de la razón poética*, estudió la obra política de la filósofa malagueña. Como investigador, su área de estudio se ha centrado en la historia de las ideas políticas y el pensamiento iberoamericano.

Iglesias Aparicio, Pilar. Doctora en Filología Inglesa por la Universidad de Málaga. Tesis doctoral: *Mujer y salud. Las escuelas de medicina de mujeres de Londres y Edimburgo*. Autora del estudio comparativo *Las lavanderías de la Magdalena de Irlanda y los centros del Patronato de Protección a la Mujer de España: Ejemplos de política sexual de represión y punición de las mujeres* (Primer Premio Kate O'Brien, 2020) y el libro *Políticas de represión y punición de las mujeres. Las lavanderías de la Magdalena de Irlanda y el Patronato de Protección a la Mujer de España* (2021). Ha publicado numerosos artículos e impartido ponencias sobre historia del feminismo, crítica literaria feminista, etcétera.

Mora García, José Luis. Profesor emérito de la Universidad Autónoma de Madrid. Ha impulsado durante años la enseñanza e investigación del pensamiento español e iberoamericano. Recibió en 2015 el reconocimiento de la Escuela de Altos Estudios de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional Autónoma de México). Ha sido presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico (2004-2017) y director de su revista. Es académico correspondiente de la Real Academia de Historia y Arte de San Quirce (Segovia) y de la Academia Iberoamericana de la Rábida (Huelva). Patrono de la Fundación María Zambrano. Su línea de investigación se ha centrado, principalmente, en los siglos XIX y XX, aparte de algunas incursiones en el Barroco español, con especial referencia a las relaciones entre filosofía y

literatura. Ha publicado un buen número de trabajos sobre pensadores del exilio, con especial referencia a María Zambrano, y ha editado varios epistolarios. Recientemente ha editado también, junto con el profesor de la Universidad de Salamanca Antonio Heredia, una *Guía de historia de la filosofía española* para la editorial Comares, de Granada.

Orellana, Raúl. Centro de Estudios Iberoamericanos y Transatlánticos FGUMA-UMA (CEIT). Graduado en Periodismo y máster en Dirección Estratégica e Innovación en Comunicación por la Universidad de Málaga; especialista en Montaje y Posproducción Audiovisual por el IFES Málaga; redactor de TSN. Actualmente es doctorando en Educación y Comunicación Social en la UMA.

Pavón Romero, Armando. Doctor en Historia, investigador del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, profesor de Historia Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y tutor de los posgrados de Historia y Pedagogía de la UNAM. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores desde 1996, con el nivel II. Su principal línea de investigación es la historia de la Universidad de México en el período colonial. Es autor, coautor y coordinador de más de diez libros y alrededor de ochenta capítulos de libros y artículos.

Roberts, Stephen. Catedrático de Literatura e Historia Intelectual Española y director del Departamento de Lenguas y Culturas Modernas de la Universidad de Nottingham (Reino Unido). Sus publicaciones se centran en la obra literaria y filosófica de Unamuno, así como en su papel como intelectual público (2007: *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*), y abarcan también la obra de Galdós, Baroja, Valle-Inclán, Ortega, Juan Ramón Jiménez, Lorca y Neruda, y el cine español (Bardem, Erice). Su monografía más reciente es *Deep Song. The Life and Work of Federico García Lorca* (2020). Fue comisario de la exposición *¿Agonía o transformación? El carlismo en la novela española, 1876-1912* (Museo del Carlismo, en Estella, Navarra).

Rosa, Vanda. Maestría en Lenguas y Literaturas Modernas, especialidad de Estudios Angloportugueses en la Universidade Nova de Lisboa (2001) con la tesis *Revista inglesa: trayectoria de Jaime Batalha Reis en la Inglaterra victoriana*. Doctorada en la Universidade de Lisboa en 2019 con la tesis *La ciudad de Lisboa en el periodismo literario de Fialho de Almeida*, en el área de Ciencias de la Comunicación. Desde entonces, profesora de Portugués, Inglés y Portugués para Extranjeros en enseñanza primaria, secundaria y universitaria. Actualmente, estudia Ciencias de la Educación-Gestión Escolar en el Instituto Politécnico de Leiria.

Serrano de Haro, Agustín. Científico titular del Instituto de Filosofía del CSIC. Autor de cuatro libros: *Fenomenología trascendental y ontología; La precisión*

del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería; Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl; Hannah Arendt. Editor de *La posibilidad de la fenomenología, Phenomenology 2010, Cuerpo vivido y Guía Comares de Husserl*. Ganador del Premio Teorema 2002 sobre pensamiento hispanoamericano. Prologuista del tomo *Escritos españoles* de las *Obras completas* de José Gaos. Ha traducido abundantemente tanto a Husserl como a Hannah Arendt. Entre 2006 y 2012 fue presidente de la Sociedad Española de Fenomenología. Es profesor en la Escuela de Filosofía de Madrid y patrono de su fundación. Dirige desde 2013 el proyecto oficial de investigación «Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor».

Tello Reyes, Miguel (Málaga, 1965). Licenciado en Geografía e Historia, especialidad Historia Contemporánea, por la Universidad de Málaga (UMA). Realizó la memoria de licenciatura y el programa de doctorado de tercer ciclo tomando como base la historia política en la Transición. Ha formado parte del grupo de investigación Historia, Memoria e Imagen de Andalucía, de la UMA. Ha publicado en congresos y seminarios sobre la Transición española, la Segunda República, la guerra civil y la memoria histórica. Fue coautor del libro *Ateneo de Málaga. De un espacio de libertad a la cultura en democracia*. Forma parte de la junta directiva del Ateneo de Málaga desde el año 2013, y es su presidente ejecutivo. Ejerce su actividad profesional como funcionario del Ministerio de Trabajo en el Instituto Nacional de la Seguridad Social.

Torres, Francisco Javier. Poeta, editor, licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Málaga y académico numerario de la Real Academia de Nobles Artes de Antequera. En la actualidad se encuentra preparando su tesis doctoral. Su libro *Notas para un libro futuro*, que reúne su obra poética publicada y otros textos inéditos, fue publicado en 2021 por el Centro Cultural Generación del 27, de Málaga. Desde 2004 dirige la editorial Ediciones de Aquí (EDA Libros), donde ha publicado ya más de ciento cincuenta títulos de autores nacionales e internacionales de gran relevancia en sus colecciones de poesía, narrativa y ensayo.

Trapanese, Elena. Profesora ayudante doctora de la Universidad Autónoma de Madrid. Sus investigaciones versan sobre el estudio de las relaciones entre filosofía, literatura y ciencias sociales, con particular atención por el mundo iberoamericano del siglo XX y el exilio español de 1939. Entre sus últimas publicaciones, el libro *Sueños, tiempos y destiempo. El exilio romano de María Zambrano* (2018), el monográfico de la revista *Bajo Palabra* (núm. 25, 2020) «Los pasos del exilio. Umbrales del pensamiento en María Zambrano» y el proyecto *El camino se hace al andar. Itinerarios por la Roma de los exiliados españoles* (2019). Saldrá en breve su edición del epistolario inédito entre Zambrano y Enrique de Rivas.

Vázquez Medel, Manuel Ángel (Huelva, 1956). Escritor y catedrático de Literatura y Comunicación en la Universidad de Sevilla. Miembro correspondiente de la Academia de Buenas Letras de Granada, ha recibido los premios Saltés y Aljarafe de ensayo, Intercampus de Investigación en la Red (Fundación Telefónica), Antonio Machado y Odón Betanzos de Poesía, así como el Indalo de las Letras, en reconocimiento a la excelencia de su actividad creadora e investigadora. También el Perejil de Plata, máximo reconocimiento de la Fundación Juan Ramón Jiménez, así como la primera distinción de la Fundación Francisco Ayala. Sobre la obra de autores exiliados, ha escrito *El poema único. Estudios sobre JRJ y Francisco Ayala: el sentido y los sentidos* y *El deseo, la rosa y la mirada. Introducción a la poesía y la poética de Luis Cernuda o Rafael Alberti y Andalucía*. Ha sido director del Aula Ortega y Gasset en la UIMP y es presidente de honor de la Asociación Andaluza de Semiótica, así como hijo predilecto de Huelva.

Vergés Gifra, Joan (Banyoles, 1972). Profesor titular de Filosofía Moral en el Departamento de Filosofía de la Universitat de Girona. Desde julio de 2014 es director de la Cátedra Ferrater Mora. Ha sido consultor de Humanidades en la Universitat Oberta de Catalunya, profesor asociado de Humanidades en la Universidad Autónoma de Barcelona y profesor visi-

tante de Ciencias Políticas en la Universidad Pompeu Fabra. Ha realizado estancias de investigación como *visiting fellow* en la Universidad de Harvard (Estados Unidos) y como *visiting scholar* en la Universidad de Oxford (Reino Unido). Sus intereses principales son la filosofía política contemporánea, especialmente John Rawls, la teoría del nacionalismo, el pluralismo, la diversidad religiosa y la historia de la intelectualidad catalana. Ha sido coordinador por España de la *Bloomsbury Encyclopedia of Philosophers* y actualmente dirige el proyecto de digitalización y actualización del *Diccionario de filosofía* de José Ferrater Mora.

Vilanou Torrano, Conrad. Catedrático del Departamento de Teoría e Historia de la Educación de la Universidad de Barcelona y actual presidente de la Sociedad Catalana de Filosofía. Se ha especializado en el estudio de la historia conceptual e intelectual aplicada a los discursos filosóficos y a las narrativas pedagógicas.

Villalba Pérez, Lucía. Estudiante de Periodismo en la Universidad de Málaga. Actualmente cursa prácticas en el Centro de Estudios Iberoamericanos y Transatlánticos (CEIT) y colabora en la revista TSN como redactora. Ha publicado algunos artículos y reportajes en medios digitales como *El Español*, *Diario Sur*, *La Montée Ibérique* y *Raw Magazine*.



CEIT

Centro de Estudios
Iberoamericanos y
Transatlánticos



ANDALUCÍA TECH
Campus de Excelencia Internacional
Aula María Zambrano
Estudios Transatlánticos



INSTITUTO
INTERUNIVERSITARIO
DE LA INFANCIA



CENTRO DE
DOCUMENTACIÓN



DEPARTAMENTO DE
INVESTIGACIÓN Y
ANÁLISIS

TSN

TRANSATLANTIC STUDIES NETWORK
MULTIMEDIA

fguma.es ceit@fguma.es



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA



FGUMA
FUNDACIÓN GENERAL
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

Conoce las normas para el envío de originales en la web de TSN



TSN

TRANSATLANTIC STUDIES NETWORK
Revista de Estudios Internacionales



TSN #13, 2022 (ISSN: 2830-8521)



UNIVERSIDAD DE MÁLAGA



FGUMA
FUNDACIÓN GENERAL
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA



CEIT
Centro de Estudios
Iberoamericanos y
Transatlánticos



ANDALUCÍA TECH
Campus de Excelencia Internacional
Aula María Zambrano
Estudios Transatlánticos



REDIAMZET
Red Internacional de Aulas María Zambrano
de Estudios Transatlánticos

HUM.664 **ECOM**
Grupo de estudios sobre
COMUNICACIÓN Y SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN

umaeditorial 
Universidad de Málaga

www.tsn.uma.es