

Territórios e Culturas Ibéricas

Conferências – 2 e 3 de Dezembro 2004

Ángel Marcos de Dios
Universidad de Salamanca

Capítulo IV

- MARGENS E CULTURAS

- Margens e culturas: enquadramento – António Pedro Pita
- Viaje del Siglo de Oro a la Cultura Portuguesa – Ángel Marcos de Dios
- Estudio y edición de un Cancionerillo Bilingüe Sefardita – Jacobo Sebastián Sanz Hermida
- Cultura de fronteira: um desafio à integração – António Bartolomeu Jácomo Ferreira
- El concepto de Iberismo y su sentido Actual – Fernando Rodríguez de la Flor

VIAJE DEL SIGLO DE ORO A LA CULTURA PORTUGUESA

A pesar de los conocidos versos de Garcia de Resende, que aluden a la varias veces frustrada unión política de Castilla y Portugal, versos que concluyen con "portugueses, castellanos non hos quer Deos juntos ver", la unión espiritual fue una realidad: Reconquista a los árabes paralela, continuos casamientos entre las monarquías reinantes, el fluido intercambio universitario, las conquistas y descubrimientos marítimos, dos lenguas muchas más próximas que en la actualidad, el bilingüismo de buena parte de los hombres cultos de ambos países (sobre todo de los portugueses), etc. Esta unidad espiritual, paradójicamente, comenzó a dejar de serlo con la unificación política de ambos reinos por Felipe II y sobre todo a partir de la Restauración de 1640. Es curioso observar cómo los hechos portugueses tratados por la literatura española no sobrepasan el reinado de Felipe II. No ha habido después de D. Sebastián un tema luso importante que haya ocupado el imaginario de la literatura castellana.

Si Menéndez y Pelayo dijo que "no hay historia de España sin Portugal; no será completa la historia de nuestra literatura que no comprenda, como parte integrante, la portuguesa", y Fidelino de Figueiredo, reflexionando sobre la historia de ambos países, habló de "paralelismo e assincronia", nosotros parafraseando a Menéndez y Pelayo, podemos decir que no hay cultura española sin cultura portuguesa y al contrario.

La acotación del título de esta exposición a un periodo (eso sí, muy brillante) de la literatura española, como es el Siglo de Oro, no tie-

ne otra justificación que ceñirnos al tiempo de que disponemos, aunque, por otra parte, es este el periodo en el que España mejor comprendió a Portugal. El abismo entre españoles y portugueses se abrió después. Sería imposible, en el marco de esta comunicación, no ya analizar, posiblemente ni siquiera enumerar el tratamiento de temas emblemáticos portugueses por los literatos del Siglo de Oro, temas que han llegado hasta la literatura de nuestros días: en Unamuno, por ejemplo, desembocan muchos de las grandes temas de la literatura portuguesa, ya tratados en el Siglo de Oro, como son el Sebastianismo, Inés de Castro, El príncipe constante... Incluso así, ciñéndonos a ese corto periodo de tiempo, nuestra exposición apenas podrá ceñirse a poco más que a su enumeración.

Y, como no podía ser menos, es en el teatro donde se manifiesta el esplendor de la temática portuguesa en la literatura española. La gran tría del teatro español del Siglo de Oro (Lope, Tirso y Calderón, por orden de nacimiento) construyeron obras con temas portugueses, entre las que sobresale Calderón con El príncipe constante.

Acabamos de enunciar algunos de los más recurrentes en la lengua castellana, temas que también forman parte del imaginario portugués de todos los tiempos: Inés de Castro y el Sebastianismo. Los dos han tenido una proyección pareja en la literatura española, en parte porque son temas de alguna manera vinculados con la historia de España; y los dos han tenido amplia representación en los diferentes géneros literarios, como veremos. Comenzaremos por Inés de Castro.

INÉS DE CASTRO

Es quizás el tema portugués más presente en la literatura española de todas las épocas y en los diferentes géneros. En cierto modo, Inés de Castro también es un tema español. Por la parte que atañe a la historia de España, hay que subrayar que Inés era gallega, de la familia de los Castro, con poder en la corte de Castilla, en la que sus dos hermanos intrigaban. Probablemente fue la razón de Estado, por temor a la pérdida de la independencia, la principal causa de la ejecución de Inés.

No es necesario en este escenario explicar la problemática histórica de Inés de Castro. Solamente diremos que el rey don Pedro de Portugal se había casado sucesivamente con las españolas Blanca y Constanza, y se enamoró de Inés de Castro, dama de la corte de Constanza. Ya rey, don Pedro de Portugal, pactó con Pedro I de Castilla el intercambio de refugiados castellanos en Lisboa por la de los refugiados portugueses en Castilla y culpables de la muerte de Inés, "cambiando burros por burros".

Son varios los géneros en los que se pueden rastrear los amores –y sus funestas consecuencias– de la dama gallega con el infante portugués.

Nos vamos a fijar, en primer lugar, en el Romancero. La composición y gusto por los romances, como se sabe, nació en España e irradió a Portugal. Según Teófilo Braga, en general los romances portugueses son traducciones de los castellanos, sucediendo incluso que los portugueses recitaran y reprodujeran los romances castellanos en esta misma lengua. No es de extrañar, por tanto, que los primeros romances sobre Inés de Castro tengan su origen en España.

En opinión de Menéndez y Pelayo y Carolina Michaëlis de Vasconcelos hubo romances primitivos en español sobre el tema inesiano. En el Romancero general de Agustín Durán figuran "Romances de Don Pedro I de Portugal y Doña Inés de Castro" de Gabriel Laso de la Vega; otros son anónimos; hay también romances anónimos sobre el mismo tema o sobre doña Isabel de Liar, posible trasunto del tema de doña Inés de Castro. En pliegos sueltos también se conocen romances posteriores, algunos de ellos burlescos.

También la lírica y la épica se han nutrido de Inés de Castro. Grande fue la fortuna de *Os Lusíadas* en la literatura española, de tal manera que hubo en castellano tres ediciones (que son traducciones al castellano: las de Benito Caldera y Luis Gómez de Tapia en 1580 y la de Enrique Garcés en 1591) antes que en Portugal. Y sus mejores comentarios quizás, fueron publicados en castellano, aunque fueran obra de un portugués, residente en Madrid, Faria e Sousa. Todos conocemos la relevancia lírica del episodio del canto III de *Os Lusíadas* referido a

los amores de D. Pedro y doña Inés. Un portugués, João Soares de Alarcón publicó en castellano, en 1606, la epopeya *La infanta coronada por el rey D. Pedro*, compuesta en octavas reales. Lope de Vega, gran conocedor de la tradición peninsular, al menos publicó en sus *Rimas* (1602) un soneto dedicado al tema. D. Francisco Manuel de Melo publicó en 1628 Doze sonetos por varias acciones. En la muerte de la Señora Doña Inés de Castro mujer del Príncipe Don Pedro de Portugal.

Es el teatro, sin embargo, el género que ha producido las obras más notables. Es posiblemente este género en el que siempre ha habido una mayor confluencia cultural: son sobradamente conocidas las representaciones de compañías españolas en Portugal, en las que naturalmente incluían temas portugueses. En este sentido, podemos concluir con Menéndez y Pelayo que el teatro peninsular era uno: "No hay teatro portugués, ni castellano, ni catalán, hay un teatro español, cifra y compendio de las ideas y sentimiento de la raza, como lo es Camões en la epopeya erudita y de segunda mano [...]. Aquel teatro fue común porque respondía a lo que pensaban y creían todos". Podemos decir, por ello, que la literatura española contribuyó eficazmente a la difusión y elaboración del tema, que se convierte en un mito, un mito de la historia: el triunfo del amor sobre la muerte. Posiblemente por la influencia de *A Castro*, y también porque en el teatro tiene su expresión más lograda el drama humano, fue en este género donde con más profusión trató el tema la literatura clásica española, tema que incluso ha llegado hasta nuestros días.

El gallego fray Jerónimo Bermúdez, con el seudónimo de Antonio da Silva, publicó en 1577 *Primeras tragedias españolas: Nise lastimosa y Nise laureada: Doña Inés de Castro y Valladares, princesa de Portugal*, Madrid, Francisco Sánchez, 1577. De ellas la *Nise lastimosa* no deja de ser una adaptación al castellano de la *Castro* de António Ferreira, y la *Nise laureada* es una continuación de mal gusto por el horrible castigo de los culpados y por la escenificación de la coronación post mortem.

Sabemos que se ha perdido la inmensa mayoría de las comedias de Lope de Vega, y entre ellas al menos figura una *Inés de Castro*, citada en *El peregrino en su patria*, en la edición de 1618. Mexía de la Cerda compuso en 1612 una *Tragedia famosa de doña Inés de Castro reina de Portugal*, publicada con las *Comedias* de Lope de Vega y otros autores con sus loas y entremeses, tercera parte (Barcelona, Sebastián de Cormellas)

Pero, sin duda, la obra más importante sobre el tema inesiano es *Reinar después de morir*, de Vélez de Guevara, obra póstuma (1652; el autor

había muerto en 1644), una de las realizaciones más interesantes del teatro áureo español. La obra ha sido ampliamente comentada por diferentes críticos, cuya bibliografía puede fácilmente ser encontrada. Solamente apuntamos que Vélez de Guevara utiliza la acertada metáfora de la garza despedazada por las garras de un gerifalte. Ver y creer, de Juan de Matos Fragoso es una continuación de la obra de Vélez de Guevara. En el teatro español aluden al tema muchas otras comedias como Siempre ayuda la verdad..., de Tirso de Molina.

EL SEBASTIANISMO

La muerte del rey D. Sebastián en la batalla de Alcazarquivir en 1578 produjo la mayor frustración de afirmación nacionalista y el mayor atentado contra la independencia del pueblo portugués. Precisamente por esto esa muerte dará origen a uno de los mitos populares que ha alimentado sin descanso la literatura lusa de todas las épocas. Y también la española, como veremos.

No obstante, la leyenda del Encubierto es anterior a D. Sebastián (aunque también a él se le aplicará este nombre). La leyenda en cuanto tal tiene su origen, al parecer, en S. Isidoro de Sevilla y tuvo otros seguidores en España antes de que en Portugal surgieran las coplas del zapatero de Trancoso, O Bandarra, coplas en las que se anunciaba la venida de un mesías libertador, que incluso vencería al turco e instauraría el Quinto Imperio. Con la muerte del rey D. Sebastián, sin descendencia y sin la certeza física de su muerte, comienza a crecer el mito de su venida y la restauración de la independencia portuguesa sacudiéndose el yugo castellano.

Parece que los primeros relatos sobre el Sebastianismo son de origen español: se ha hablado de encargos interesados de Felipe II para destruir el mito de la supervivencia de D. Sebastián a Alcazarquivir, con el fin de presentar como segura la muerte del disparatado monarca portugués. En Portugal aparecieron al menos dos suplantadores de D. Sebastián (el novicio carmelita de Alcobaza, llamado "el rey de Penamacor", y Mateu Álvares, denominado "el rey de Ericeira"), uno en España y otro en Italia (el calabrés Marco Tulio Catizone). En nuestra literatura, sin duda es el español Gabriel de Espinosa, conocido como "El pastelero de Madrigal" (por su oficio y su tierra de origen) y que fue tema de obras de varios autores españoles, el que ha originado un mayor tratamiento también en documentados estudios.

Gabriel de Espinosa era un soldado español que había servido en Portugal en los ejércitos de Felipe II, donde había conocido a fray Miguel de los Santos, confesor de D. António, prior de Crato,

e interesado en que éste pudiera reinar en Portugal. El parecido físico de Gabriel de Espinosa con don Sebastián, su porte distinguido y un lenguaje nada común hicieron ver a fray Miguel de los Santos que el pastelero sería el trasunto perfecto del difunto monarca. Gabriel de Espinosa aceptó la impostura, lo a la postre le acarreó la ejecución. Esta es la sucinta historia, contada con diferentes variantes, adornos y aditamentos, que se nos ha transmitido en varias fuentes, entre ellas, la Historia de Gabriel de Espinosa, pastelero de Madrigal, que fingió ser el rey Don Sebastián de Portugal. Y asimismo la de Fray Miguel de los Santos, de la Orden de San Agustín, en el año de 1595 (Impreso en Xerez, por Juan Antonio de Tarazona. Año de 1683), un librito de gran circulación y éxito. Pero son muchos los manuscritos que narran esta historia, como los numerados 1493, 1601, 2527, 6488, 7178, 7448, 8568, 9324 y otros muchos de la Biblioteca Nacional de Madrid. La Historia de España desde los tiempos primitivos hasta la mayoría de la reina Doña Isabel II, redactada y anotada con arreglo a la que escribió en inglés el doctor Dunham, por Antonio Alcalá Galiano (Madrid, Imprenta de la Sociedad Literaria y Tipográfica, 1845) fue el modelo que debió servir a Zorrilla para la composición de Traidor, infanado y mártir.

De este modo, tanto la persona y circunstancias de D. Sebastián como el mito sebástico han nutrido una parte no desdeñable de la literatura española del Siglo de Oro, desde el Romancero hasta el teatro pasando por la lírica: Fernando de Herrera, Fray Luis de León, Lope de Vega, Vélez de Guevara, etc.

El cariño que suscitó en España el rey portugués, al mismo tiempo que la guerra al infiel, hacen que los primeros versos dedicados al monarca sean poemas elegíacos llorando su derrota y muerte. Fray Luis de León, Fernando de Herrera y Luis Barahona de Soto son tres de los poetas españoles (los tres murieron en la década del 90) que se hacen eco de la muerte del rey portugués. Fray Luis lo menciona en algunas de sus Odas. La "Canción por la pérdida del rey don Sebastián", grandiosa composición en estancias de trece versos, entre la elegía y el epinicio, junto con "Canción por la victoria de Lepanto", son los momentos cumbres de la manifestación del alma épica de Fernando de Herrera. El tercero escribe la elegía "A la pérdida del rey don Sebastián en África". Sebastián de Mesa escribió la "Jornada de África por el rey don Sebastián".

También el Romancero, género netamente español, también se volcó en la figura del desdichado rey portugués. En el Romancero General ya se recogen tres romances, reproducidos en el siglo

XIX por Agustín Durán (Romancero, 1828-1832), de donde los toma Teófilo Braga para incluirlos en el tercer volumen bajo la denominación de "Romances da História de Portugal".

Más eco tuvo, sin duda, el mito sebastianista en el teatro, del que son muestra varias obras. Antes de 1604 debió componer Lope de Vega La tragedia del rey don Sebastián y Bautismo del príncipe de Marruecos, hoy perdida, pero citada en la primera edición de El peregrino en su patria. Posterior a Lope y de gran interés es El pastelero de Madrigal (1592) de Jerónimo de Cuéllar y la Chaux (1622-h. 1665), obra solamente impresa tres veces y que no lo ha vuelto a ser desde el siglo XVIII. Como en el caso de Inés de Castro, también aquí Vélez de Guevara se fijó en un tema portugués con el título Comedia famosa del rey don Sebastián, publicada por Werner Herzog, que se basa en dos textos, uno manuscrito (el 15.291 de la Biblioteca Nacional de Madrid) y otro impreso (el utilizado por Schaeffer para su edición y que se conserva en la Biblioteca de la Universidad de Friburgo). Juan Bautista de Villegas compuso la comedia El rey don Sebastián y portugués más heroico (representada en Salamanca en diciembre de 1606), recogida en Parte diecinueve de las comedias nuevas y escogidas de los mejores ingenios de España (Madrid, Pablo de Val, 1663), y donde se atribuye falsamente a Francisco de Villegas. El toledano D. Diego Duque de Estrada, en su obra autobiográfica Memorias del desengañado afirma haber compuesto la comedia El rey Sebastián fingido. Sin embargo, la más famosa de todas las comedias relativas a D. Sebastián (aunque ya fuera de nuestro marco cronológico) es la de José Zorrilla, Traidor, infanoso y mártir.

Estos temas han sido constantes el imaginario español de todos los tiempos. Nosotros nos hemos ceñido a un periodo muy concreto de nuestra historia literaria, pero el eco y tratamiento de estos temas en la literatura de nuestro país de todos los siglos ha sido recurrente.

Y entramos aquí no ya en un tema concreto, sino en un género literario privilegiado en el Siglo de Oro en el que se manifiesta una profusión de temas portugueses. Son personajes comunes en el teatro español, sobre todo en las farsas, los portugueses. Comenzamos por la citada tríada: Lope, Tirso y Calderón.

En 1599 Lope de Vega viaja a Portugal y entabla fluidas relaciones con los duques de Braganza. Su conocimiento de la vida y literatura portuguesas es proverbial. No en vano son diversos los eruditos que han hablado del lusitanismo de Lope de Vega, entre ellos, Fidelino de Figueiredo, Joaquín

de Entrambasaguas, Edward Glaser. Camões es uno de sus poetas preferidos, al que cita innumerables veces, por no hablar ya de la influencia que en él ejerció el famoso soneto "Sete anos de pastor Jacob servia...", cuyos últimos versos fueron reproducidos más de una vez por el español.

Pero es en el teatro donde despliega sus conocimientos y su tratamiento de la materia portuguesa. Se encuentran cuatro textos que atañen directamente a Portugal: El Duque de Viseo (parte 6ª de las Comedias). El príncipe perfecto I y II (partes 11ª y 18ª de las Comedias) y El Brasil restituido (publicado por Menéndez y Pelayo en 1902). La mejor construida de estas comedias es El príncipe perfecto, cuya acción sucede en tiempos de D. João II y cuya intriga está constituida por los amores de D. João de Sousa con la española doña Leonor, dama de la princesa doña Isabel, mujer del malogrado hijo del monarca, y después de su tío D. Manuel.

Claro que si nos fijamos en el número de obras escritas por un autor determinado, la palma se la lleva, naturalmente, Tirso. De entre las cerca de cien comedias tirsianas conservadas, más de una docena tienen relación directa con Portugal. De ellas, siete suceden completamente o en parte en territorio portugués: El vergonzoso en palacio, Siempre ayuda la verdad, Averigüelo Vargas, Las quinias de Portugal, dos actos de El amor médico, un acto de Doña Beatriz de Silva, y varias escenas de La gallega Mari-Hernández. Escarmiento para el recuerdo es la dramatización del naufragio de Sepúlveda. Antona García alude a la batalla de Toro. En El Burlador de Sevilla y convidado de piedra (sobresale el elogio a Lisboa) y en la segunda parte de Santa Juana hay importantes referencias a Portugal. Otras obras en las que es bien patente la marca portuguesa son: ¿Tan largo me lo fiáis?, La Peña de Francia y Escarmientos para el cuerdo (sobre el naufragio de Manuel de Sousa Sepúlveda y su muerte en las costas de Mozambique). De Tirso de Molina dijo Menéndez y Pelayo que era el primero de los autores cómicos y el más sólido en la creación de caracteres, aspecto en el que hay que destacar la vigorosa construcción de los caracteres femeninos portugueses.

Calderón es el menos prolífico de esta tríada. Es interesante contrastar los temas portugueses de D. Pedro Calderón de la Barca y su visión de la historia portuguesa, aunque su contribución se ciñe a El príncipe constante y a A secreto agravio secreta venganza. A pesar del poco aprecio que en el siglo XIX portugués se tuvo a las letras castellanas, Calderón constituye una honrosísima excepción. La primera de ellas es una de las obras cumbres del gran Calderón de la Barca y es una de las pocas obras de teatro castellanas traducidas al portu-

gués. Toda la obra calderoniana ha sido objeto de los más concienzudos estudios, y una de las más estudiadas ha sido *El príncipe constante*. Nosotros remitimos a la abundantísima bibliografía en torno a esta obra y solamente nos fijamos en las raíces portuguesas del tema; mejor debemos decir que es un tema portugués. *El príncipe constante*, una obra escrita hacia 1628 y que ha influido en el teatro europeo posterior, es un drama histórico tomado de la crónica de D. Afonso V, y su héroe el infante don Fernando, su hermano, que, en una desgraciada expedición a Fez, cayó prisionero de los moros. Éstos negocian con D. Afonso V su rescate a cambio de la ciudad de Ceuta, y aunque éste acepta, el príncipe se opone a la entrega de una ciudad cristiana; de este modo muere en medio de atroces sufrimientos.

La fortuna de esta obra ha sido inmensa en todas las literaturas europeas, especialmente en las de ámbito germánico, sobre todo en el siglo XIX, y los estudios que ha suscitado son numerosísimos. Ya en el siglo XVII se publicaron diversas ediciones: tras la editio princeps de 1636 (con una segunda edición en 1640) aparece en la colección de Comedias de los mejores y más insignes poetas de España (Lisboa, 1652).

A las aportaciones teatrales de tema portugués de Luis Vélez de Guevara, ya tratadas, hay que añadir *Rey en mi caballo*, sobre un episodio de Aljubarrota. A principios del XVII Antonio Mira de Amescua escribe *La vida y la muerte de la monja de Portugal*, sobre las imposturas de Soror Maria da Visitação, do convento da Anunciada, de Lisboa, y *El esclavo del demonio*, sobre S. Frei Gil de Santarém. En 1625, Francisco Contreras la Nave trágica de la India de Portugal. Índice de la repercusión literaria en España del asesinato de la Duquesa de Braganza, doña Leonor, por el duque D. Jaime, es la *Tragedia del Duque de Braganza*, obra de Álvaro Cubillo de Aragón escrita en 1625. Rojas Zorrilla escribe, en 1640, el drama *Santa Isabel de Portugal*.

Otros géneros también han servido de inspiración a nuestros escritores del Siglo de Oro. Sirvan como ejemplo la *Historia de Portugal y conquista de las islas de las Azores*, de 1591 y de la autoría de Antonio de Herrera y Tordesillas; la *Vida de S. Antonio de Lisboa*, de 1603, de Mateo Alemán, etc.

Tómense estas apuntes (sólo son apuntes, el tema daría para mucho más, incluso cualquiera de los dos primeros, Inés de Castro o el Sebastianismo, llenaría muchas páginas) como un simple enunciado de la repercusión de la cultura portuguesa en el imaginario español del Siglo de Oro. Como hemos observado en ciertos casos a pie de página, algunos de estos temas han seguido alimentando la literatura española de todos los siglos. No obs-

tante nunca se produjo un encuentro tan notable entre las letras castellanas y la cultura portuguesa como en el Siglo de Oro. A partir de 1640, y sobre todo después de desaparecer la generación nacida antes de la Restauración, la cultura portuguesa va a interesar poco en España. Esa fecha consuma la separación espiritual de dos países que habían estado unidos culturalmente, y a partir de ella los portugueses irán a beber definitivamente en la cultura francesa, y los españoles se sumirán en sus desdichas nacionales.

El gran crítico e historiador contemporáneo de la literatura portuguesa, António José Saraiva, resume así realidades, anhelos y voluntades confundidas:

"Hasta principios del siglo XVII el hispanismo esencial de Portugal era perfectamente admitido por nosotros. Portugal era uno de los reinos de España. Por eso no había problema en utilizar el castellano como lengua literaria junto al portugués, como hicieron Camões, Gil Vicente, Sá de Miranda, etc., como lo hizo Jorge de Montemor, que escribió en castellano la *Diana*, uno de los grandes éxitos literarios de la segunda mitad del siglo XVI, traducida a varias lenguas europeas. Pero desde 1640 Portugal renegó de sus raíces hispánicas. Ayudó a esto el hecho de que España estuviera en esa época en un naufragio y de que el poder político, económico y tecnológico que perdía se transfiriera a manos inglesas y francesas.

Portugal renegó de sus raíces hispánicas y procuró salvarse del naufragio en el que España se había hundido. Pero no ganó con eso su independencia cultural. Económica y políticamente pasamos a la órbita de Inglaterra, que había sido la enemiga de la España a la que Portugal había pertenecido. Literariamente nos convertimos en un arrabal de París. Para ser más exacto, no fue Portugal quien renegó de España, fue toda España que renegó de sí misma y que se afrancesó. De modo que incluso siendo un arrabal de París, Portugal siguió el rastro de España.

Sin embargo, el renegar tiene un precio espiritual: el no querer ser aquello que se es. Quisimos ser el contraste de España, la España al revés; quisimos caracterizarnos como líricos porque ellos son épicos (y olvidando que nuestra obra literaria más conocida en el mundo es un poema épico); quisimos ser gente del litoral, porque ellos son continentales (olvidando que el litoral es la orla del continente)".

PARTE VI - "MARGENS E CULTURAS"

4.2 - Estudio y edición de un cancionerillo
bilingüe Sefardita

Jacobo Sanz Hermida
Universidad de Salamanca

A principios del siglo pasado, tras una enjundiosa visita a la Biblioteca del Museo Británico¹, José Leite de Vasconcelos daba noticia a la comunidad filológica del hallazgo de un manuscrito, compilado por un judío portugués de Ámsterdam, en el que se recogían varios romances y cancioncillas de carácter popular difundidos tempranamente en la Península. Posteriormente editaba dos romances juglarescos recogidos en dicho códice².

Medio siglo después, Dirk Van der Cruysse analizaba en detalle otra copia de estas *Relações*, *cantigas*, *adivinhações*, e outras corizidades, custodiada en este caso en los anaqueles de la *Bibliothèque Royale Albert Ier* (Bruselas)³. Su trabajo daba a conocer el nombre del compilador, Yitzchak ben Mattatiah Abohav⁴, el contenido total del manuscrito y su posible cronología. En este sentido, y pese a que en la portada de ambas copias se data «Em Amsterdam, 1683», el ejemplar belga añade al final dos folios –de mano diferente al grueso del texto– en uno de los cuales se contiene una anécdota de «una pobre vieja *confeiteira*» hallada «muerta a puñeladas» en Santarem, por haber «blasfemado da ley judaica», fechada en 1689⁵, que evidencia su carácter de cartapacio abierto, susceptible de ser manipulado –primordialmente ampliado con nuevas anotaciones– por su poseedor. El investigador belga finali-

za su artículo justificando esta compilación, como se observa ya desde su propio título, dentro del saudosismo de la comunidad judía hispano-lusa asentada en Holanda: «Le manuscrit gravite autout de deux pôles d'attraction bien définies: la saudade et la rancune»⁶.

Algunos años más tarde, Samuel G. Armistead y Joseph H. Silverman, teniendo por primer vez a la vista los dos manuscritos, editan el romance del Testamento del rey Felipe (Testamento de Carlos quinto titulan los manuscritos), como un ejemplo más que sumar a la larga lista de romances que han «sobrevivido vigorosamente en la tradición oral de los sefardíes de Marruecos»⁷. Y contextualizan la formación de cancionerillos como el que nos ocupa en el ámbito de la diáspora «marrana» de los judíos hispano-portugueses a Ámsterdam –«un verdadero "Jerusalén holandés" para los sefardíes», que pese al paso del tiempo continúan conservando su lengua como seña de identidad:

Durante más de dos siglos y medio no sólo se hablará español y portugués, sino que se cultivará en estas lenguas una abundante y rica literatura en la que se ejemplifica una gran variedad de géneros. Hasta mediados del siglo XIX se seguía hablando portugués entre los sefardíes de Ámsterdam... Y aunque el holandés ya se ha convertido en la lengua nativa de los sefardíes de Ámsterdam, un extenso repertorio de palabras y expresiones hispánicas seguía usándose en ámbitos familiares y rituales incluso casi hasta nuestros días⁸.

La notoriedad de este cancionerillo en el ámbito de la difusión del romancero tradicional ha quedado subrayada recientemente en su inclusión como fuente literaria en el Nuevo Corpus de la antigua lírica popular hispánica (Siglos XV a XVII) de Margit Frenk⁹.

Una última aproximación al estudio de nuestro texto es la realizada por el profesor de la Universidad de Calgary, Kenneth Brown, en su busca de

1) En las guardas de este manuscrito, el Add. 18155, se indica la fecha de su ingreso en los fondos de la British: «Puch. of M. Asher. 11 May 1850».

2) A este códice dedica sus trabajos De Campolide a Melrose. *Relação de uma viagem de estudo* (Filología, Etnografía, Arqueología), Lisboa, Imprensa Nacional, 1915, p. 7 y pp. 159-164; y «Dois romances peninsulares», *Revista de Filología Española*, IX (1922), pp. 395-398.

3) Se trata del Ms. II 93. Véase su artículo «Un témoignage de rancune et de «saudismo» judéo-portugais au XVIIe siècle», *Les Lettres Romanes*, XXVII, 1 (1973), pp. 16-36.

4) En el manuscrito de la British [BL] (fol. 27v) aparece su firma, Isaac Aboab con un pequeño diagrama ornamental, que se reproduce también en el códice de la Bibliothèque Royale [BR] (fol. 20v). Pero, sin lugar a dudas, es más destacable el folio 39r del códice de la Bibliothèque Royale, que se utiliza a modo de colofón, escrito por una mano distinta a la totalidad del manuscrito, con una hermosa caligrafía hebrea. En él se indica además del nombre del compilador, Yisshaq Ben Matatiah 'Abohab, la frase «Guárdele su roca y su Go'el. Amén», y la fecha, «Año de la creación del mundo 5443 (=1683)».

5) Por otra parte el manuscrito de la BL se inicia con la relación del convite que el príncipe de Orange hizo a los Estados Generales, datado en marzo de 1672, con lo que tenemos perfectamente delimitadas las fechas entre las cuales debieron de copiarse los códices.

6) Art. cit., p. 31.

7) «El Romancero entre los sefardíes de Holanda», in *Etudes de Philologie Romane et d'Histoire Littéraire offertes à Jules Horrent*, eds. Jean Marie d'Heur & Nicoletta Cherubini, Liège, 1980, pp. 535-541, la cita en la p. 537.

8) Art. cit., pp. 535-536.

9) México, Fondo de Cultura Económica, 2003, vol. II, p. 1816.

voces femeninas en cancioneros sefarditas¹⁰. Después de manifestar sus objeciones al saudismo del judío errante declarado por Van der Cruysse, a la luz de las numerosas composiciones satíricas, centra su trabajo en su interés por las composiciones femeninas, poco usuales en las letras sefarditas. Y así, además de hacer referencia al diálogo entre Rica y Sara, ama y sirvienta, como «ejemplo vivo y gracioso del cotorreo como discurso literario», señala:

Matatías Aboad incluye tres poemas de Blanca Rodríguez, especie de matriarca de la comunidad sefardí de Ámsterdam, donde se cuentan consejos prudentes a la recién espasada y donde la señora entona una canción de lecho infantil¹¹.

Estos son en suma los estudios con los que me encontré al iniciar mi trabajo que ha contado con el apoyo de una beca del Centro de Estudios Ibéricos de Guarda, para la realización de la edición crítica de estas *Relações, cantigas, adivinhações, e outras corizidades, trasladadas de papeis velhos e juntados neste Caderno*. En este sentido, como tuve ocasión de adelantar en el relatório que presenté el pasado mes de septiembre, dividí mi labor en dos partes: en un primer momento me dediqué a compilar todos los estudios existentes tanto sobre esta miscelánea como acerca de la literatura de los judíos portugueses en Ámsterdam; para más tarde, en un segundo apartado, realizar la edición crítica y anotada de este cancionerillo a partir del cotejo de los dos códices en los que se nos ha transmitido.

El estudio pormenorizado de ambos manuscritos me permitió averiguar, a través de sus diferencias, que la copia de la British Library debía ser considerado el códice óptimo a partir del cual realizaría la posterior edición, pues presenta unas lecturas más correctas y un orden más lógico de compilación, así como aporta un mayor número de composiciones. Pude establecer, pues, el aparato de variantes textuales, fijar las fuentes y anotar las composiciones que habían sido objeto de estu-

dio por otros investigadores¹².

Un total de 64 textos diferentes se recopilan entre ambos manuscritos, de los cuales casi el doble, 42, están escritos en verso, frente a los 22 en prosa, lo que me ha permitido considerarlo, pese a su marcado e indiscutible carácter misceláneo, como un pequeño cancionerillo. Cartas, diálogos, testamentos, trovas, sonetos, romances, recetas ridículas –sales de ingenio–, octavas glosadas, sermones, enigmas y adivinaciones, problemas y preguntas problemáticas, narración de sucesos, poesía de taberna goliardesca, etc., se aglutinan creando un texto de gran riqueza genérica, en el que el predominio de los romances constata de nuevo la gran raigambre que esta forma poética poseía entre los sefarditas.

En cuanto a su lengua, se constata un claro dominio del idioma portugués –38 composiciones–, frente al español –25 composiciones–. Se recoge también una versión bilingüe luso-holandesa de un problema. Anecdótico y ciertamente extraño resulta el pequeño texto hebreo –cierta mixtura de judeoespañol–, recopilado¹³, pues, como me indica el profesor Carlos Carrete Parrondo, especialista en literatura sefardí, carece de sentido alguno al tratarse de una repetición absurda de vocablos cuya razón tan sólo podría explicarse en un ámbito escolar, como un ejercicio gráfico. Su inclusión podría encontrar dos explicaciones contrarias: o bien se trataría de un ejemplo más que sumar a los textos burlescos y ridículos que jalonan nuestro cancionero como marca propia de los judíos, en especial de los sefarditas, que encontraban gusto en parodiar su propia cultura; o, en contra, es una muestra del desconocimiento que el compilador poseía del hebreo, hecho este bastante común pues, como es sabido, la comunidad de Ámsterdam se vio obligada a organizar un sistema escolar que permitiera enseñar la lengua de su religión a los jóvenes.

Sea como fuere, lo cierto es que el jovencito Isaac de Mathatias Aboad, compilador de la miscelánea, es un personaje de cierto prestigio en la comunidad israelita portuguesa de Ámsterdam, pese a que para Kenneth Brown no se trate más que de «un filólogo temprano y local, sin instrucción formal, que se dedicó a salvar de la destrucción voces del pueblo sefardí»¹⁴. Conocemos detalladamente la genealogía de este polígrafo holandés gracias al manuscrito *Livro e Nota de ydades Reduzido por my Isaac Aboab e copiado por my Mathatia do*

10) «El parnaso sefardí y sus cancioneros, siglos XVII-XVIII», en *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (21-26 de agosto de 1995, Birmingham), Tomo II: *Estudios Áureos I*, edición al cuidado de Jules Whicker, Birmingham, Department of Hispanic Studies, 1998, pp. 60-69, especialmente pp. 64-65; y «La poetisa es la luna que con las de Apolo viene»: nuevos datos sobre textos de varias poetisas sefardíes de los siglos XVII y XVIII», en *La creatividad femenina y las trampas del poder*, Kassel, Reichenberger, 1997, pp. 439-480.

11) «El parnaso sefardí y sus cancioneros, siglos XVII-XVIII», art. cit., p. 64.

12) Los resultados de esta primera pesquisa se publicaron en mi artículo «La compilación sefardita de Isaac Mathatias Aboab: apuntes para su edición», *Estudios Portugueses*, 3 (2003) pp.159-169.

13) Reproducidos en el fol. 34v de BL y 33v de BR.

14) «La poetisa es la luna que con las de Apolo viene"... », art. cit., p. 447.

senhor Isaac Aboab, publicado parcialmente hace algunos años por I. S. Revah, como un extraordinario ejemplo que nos permite reconstruir la historia de los cristianos nuevos portugueses tan difícilmente historiable por la dispersión, continua movilidad e inestabilidad de sus individuos¹⁵. Mathatias Aboab nació en Ámsterdam el 6 de septiembre de 1631 y murió en la misma ciudad en 1707. Hijo de los portugueses Manuel Diaz Henriquez, alias Mathatias Aboab –nacido en Porto el 19 de mayo de 1594– e Isabel de Pina, alias Esther Naar –nacida en Tomar el 12 de febrero de 1599–, que se vieron avocados a emigrar a Ámsterdam, tras su persecución por la inquisición mejicana, el 18 de noviembre de 1626. Boyante mercader, Mathatias Aboab dedicó muchos de sus años jóvenes a reconstruir parte de su cultura ancestral¹⁶, haciéndose autor de un nutrido corpus literario de muy diversa índole, modesta aportación al parnaso luso-judaico¹⁷.

En Ámsterdam, la familia Mathatias Aboab había conseguido no sólo pasar del "marranismo", que habían ejercido en Portugal y México, al judaísmo oficial, sino que encontró, como otras tantas familias hebreas, un espacio vital donde

desarrollar sus creencias con libertad plena¹⁸. La comunidad de Ámsterdam se había organizado siguiendo el modelo de Venecia, como nos recuerda Pilar Huega Criado:

Su estructura, reglamentos, estatutos de cofradías y métodos de enseñanza los tomó de los venecianos. La aventura –individual y colectiva– que habían emprendido, consistía en recorrer el camino que los separaba del judaísmo tradicional, en gran parte olvidado y desvirtuado durante el transcurso de los años pasados bajo el ropaje de cristianos nuevos. Acometer la tarea de reconvertir a los marranos en auténticos judíos suponía despojarlos de todos los elementos extraños procedentes del cristianismo que se les habían ido adhiriendo hasta asumirlos como propios y, al tiempo, adoctrinarlos y enseñarles a practicar correctamente la religión mosaica¹⁹.

A comienzos del Setecientos se produjo una avalancha masiva de familias judías: algunas procedían de estancias intermedias en ciudades francesas que como Bayona, Burdeos, Nantes o Ruán les habían acogido durante algunos años; otras llegaban en 1630 de Alemania, Polonia y Austria tras una trágica expulsión. En cualquier caso este notable incremento demográfico conllevó un replanteamiento de la ciudad acorde a los nuevos

15) "Fundo de Manuscritos. Pour l'Histoire des Nouveaux-Chrétiens Portugais. La relation généalogique d'I. de M. Aboab", Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira, II, nº. 2 (abril-junio, 1961), pp. 276-312.

16) Cabe recordar que el origen de la familia es español, pues está documentado que a partir de 1290 se encuentran en el Al-Andalus. Tras la expulsión de 1492 se asientan en Porto donde algunos miembros de la familia permanecerán superando incluso la expulsión portuguesa de don Manuel de 1498. Recientemente un descendiente de los Aboab, Denis Aboab ofrecía una entrevista en París a la revista *Latitudes* (nº 21-septiembre 2004, pp. 57-62) en la que hacía una breve reseña de la historia familiar, a la vez que prometía la publicación reciente de un volumen en el que se ofrecerá por extenso toda su relación genealógica, que ciertamente servirá de fiel testimonio para conocer en detalle aspectos de la historia portuguesa y de la comunidad de Ámsterdam. Agradezco a Anibal Frías el haberme dado noticia y facilitado una fotocopia de este artículo.

17) «Modesto se bem que laborioso e inteligente obreiro da literatura luso-judaica», le considera Moses Bensabt Amzalak en la noticia bibliográfica que abre la edición a su *Doutrina Particular*, Lisboa, 1925, p. 14. Una revisión de su producción literaria puede verse en el artículo arriba reseñado de Revah. Asimismo son útiles las noticias que nos ofrecen José M^a Agustín Ladrón de Guevara y M^a Luisa Salvador Barahona en su *Ensayo de un catálogo Bio-Bibliográfico de Escritores Judeo-Españoles-Portugueses del Siglo X al XIX*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1983, tomo I, pp. 21-22. Algunas de sus obras han gozado de ediciones modernas, como la traducción inglesa de su *Comedia de la Vida y sucesos de Joseph*, llamado el Perseguido dicho: Relación muy agradable en que se refieren todas las tragedias y grandezas que por dicho Josseph passaram (Ámsterdam 5446 = 1686), realizada por Michael McGaha, *The Story of Joseph in Spanish Golden-Age Drama*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1997.

18) Muchas de estas familias se mantuvieron fieles a su religión no mezclándose con los cristianos nuevos, como hace años apuntaba António José Saraiva: «Indicamos as razões pelas quais nos parece que o Judaísmo deixou de ser praticado em Portugal, a não ser excepcionalmente, em famílias muito tradicionais, e que nao misturaram como os Cristãos-velhos. Estas últimas devem ter constituido uma boa parte das primeiras vagas de emigração, e puderam judaizar além-fronteiras. Elas foram os pioneiros dos núcleos de Judeus portugueses na Turquia, em Marrocos, na Itália, na França, nos Países Baixos. Citemos, por exemplo, os irmãos Usque, Abraão, que editou livros portugueses em Ferrara, e Samuel, autor da *Consolação às Tribulações de Israel*, obra que pertence simultaneamente à cultura judaica e à literatura portuguesa». Véase su *Inquisição e cristãos-novos*, Porto, Editorial Inova, 1969, pp. 217-218.

19) En su trabajo, *En la raya de Portugal. Solidaridad y tensiones en la comunidad judeocoversa*, Salamanca, Universidad, 1993, p. 260. Venecia se convirtió, pues, en el carril de deceleración de muchos judíos que huían de la persecución peninsular, como ilustra con detalles el capítulo V, "Italia: reclamando una herencia" del estudio de Yosef Hayin Yerushalmi, *De la corte española al gueto italiano. Marranismo y judaísmo en la España del XVII. El caso de Isaac Cardoso*, Madrid, Turner, 1989, pp. 109-119.

ciudadanos²⁰. Organizaron tempranamente un sistema escolar, fundando en 1616 una cofradía de enseñanza a la que denominaron "Talmud Tora", donde se estudiaba la Biblia hebrea, el Talmud, y se impartían todas las disciplinas del judaísmo. En 1637, se creó la universidad Ets Haïm, dotada de recursos financieros acordes a las exigencias de un centro de estudios superiores. Paralelamente se publicaban obras escritas en español con el fin de divulgar entre la mayoría los principios y ritos religiosos y resolver sus dudas, ya que la mayoría desconocía el hebreo. En este sentido los diferentes orígenes y lenguas de muchos judíos no facilitaba el establecimiento de un criterio homogéneo, y pese a que los rabinos profesaban una fe fuertemente acrisolada en la tradición, no resultaba sencillo desterrar el escepticismo que asolaba a muchos sefardíes.

El portugués seguía siendo la lengua familiar, la de los negocios y la empleada en las decisiones comunitarias. El español era la lengua culta, de la cual se sentían tan orgullosos que en ningún momento tuvieron intención de abandonarla. Seguían pensando, hablando, escribiendo y orando en español, según señalaba hace algunos años Mendes dos Remédios en su estudio fundacional²¹. Pero pese a ser gran parte de ellos oriundos de España, preferían considerarse portugueses.

Ámsterdam termina convirtiéndose en el refugio de los judíos peninsulares, símbolo, pues, de su libertad, como nos han recordado recientemente Henry Méchoulan y Gérard Nahon:

Ámsterdam es el símbolo de la libertad religiosa para los cristianos nuevos de la Península Ibérica y de Francia. Es en realidad el puerto de salvación en el que sueñan desembarcar para recobrar el judaísmo vivo que habían perdido. La "Nación portuguesa" de Ámsterdam no sólo

20) En 1619, cuando en gran parte de Europa se perseguía a los judíos, el Consejo de la ciudad de Ámsterdam permitía a la comunidad judeo-portuguesa asentarse en la ciudad y vivir oficialmente según su ley. Véase David Franco Mendés, "Memorias do estabelecimento e progresso dos judeus portugueses e espanhoes nesta famosa cidade de Ámsterdam", editada con traducción y notas por Leo Fuks y Renata G. Fuks-Mansfeld, *Studia Rosenthaliana*, IX, nº. 2 (1975), pp. 51 y ss. Asimismo puede leerse la diáspora de los marranos portugueses a Ámsterdam, aunque con algunas pintorescas pinceladas, cargadas de exageraciones gratuitas, en la *Narração da vinda dos judeus espanhoes a Ámsterdam* de Uri ben Aaron ha-Lévi (Ámsterdam, 1711).

21) Véase J. Mendes dos Remédios, *Os judeus portugueses em Amsterdão*, Coimbra, F. Franco Amado Editor, 1911. Una revisión general puede verse además en el pequeño libro de J. A. Van Praag, *Los sefarditas de Ámsterdam y sus actividades*, Madrid, Universidad (Publicaciones de la cátedra "Archer M. Huntington", 1967. Asimismo un buen contexto de la situación de los judíos en Ámsterdam en la segunda mitad del siglo XVII se lee en las páginas introductorias de H. P. Salomón a la edición del *Tratado da verdade da lei de Moisés de Saul Levi Mortera*, Coimbra, Universidade, 1988.

se encuentra en el centro de un entretejido de lazos familiares que unen a la diáspora sefardí y neocristiana sino que también es fuente de esperanzas en la Península y sus posesiones. Su existencia y desarrollo han modificado por completo la vida de los criptojudíos²².

No es de extrañar, por tanto, que surja en torno a esta "Nación" a lo largo de esta centuria numerosas obras literarias, difundidas en su mayoría en versiones manuscritas, como nuestro cancionerillo. Carácter manuscrito, pues, que limitaría su divulgación a unos círculos minoritarios, sometidos por la prohibición de los rabinos de imprimir obras mundanas²³, y en los que muchos de estos textos se convertían en testimonios familiares íntimos, que tan sólo guardaban sentido en el ámbito doméstico, personal, como es el caso de una canción de cuna o unas recomendaciones a una joven desposada, heredera de una tradición particular.

Precisamente en este ambiente, propiciado también por la aparición de escritores judíos cuyas obras comienzan a tener resonancia en el orbe literario²⁴, cabe situar nuestras *Relações*, *cantigas*, *adivinhações*, e outras corizidades... Trasladadas de papeis velhos, que se convierten en un preciado testimonio de la cultura de una familia que emigró a Ámsterdam en un obligado exilio pero que nunca renunció a sus orígenes peninsulares. En este sentido este pequeño cancionerillo puede considerarse, sin ninguna duda, un hermoso ejemplo de Iberismo luso-hispano de una familia, los Aboab que no sólo se sienten orgullosos de sus ancestros, sino que en la conciencia de su origen manifiestan de forma voluntaria su compromiso con el mantenimiento de su idiosincrasia: conservan sus costumbres y tradiciones, siguen recitando los viejos romances transmitidos oralmente de padres a hijos, continúan recreándose con las ridículas recetas, disfrutan de la burla de las paródicas preguntas o se dejan llevar por la melancolía de lo vivido.

22) En su introducción a la edición de la *Esperanza de Israel*, de Menasseh ben Israel, Madrid: Ediciones Hiperión, 1987, p. 22.

23) «Los rabinos se negaban a permitir la impresión de obras mundanas y de poesías gongorinas en que se ensalzaban las divinidades griegas. Así es que Miguel de Barrios hubo de publicar en Bruselas su *Flor de Apolo* (1663) y su *Coro de Musas* (1672)». Vid. J. A. Van Praag, *Op. cit.*, p. 24.

24) Cabe recordar la figura del poeta por excelencia, Miguel Levi de Barrios que compuso hacia 1684, entre otras muchas, una *Relación de los poetas y escritores españoles de la Nación Judaica Amstelodama*, que sirve de justificación ante la comunidad hebrea internacional de la capacidad literaria de esta comunidad. Comunidad en la que desarrollaron sus facetas creativas cristianos nuevos como Fernão Álvares Melo, Moisés Belmonte, Abraham Pereyra, Pablo de Pina, Moisés Zacuto, e incluso mujeres como doña Isabel Henriques, que había alcanzado el reconocimiento en las academias literarias madrileñas.

Un Iberismo el de esta familia judía, militante más allá de fronteras, que le obliga a estar informada constantemente de las noticias que se suceden en su lugar de origen, Portugal, y tomar cumplida nota de las que afectan a su "nación" hebrea, como esa Sentensa do Padre Antonio Vieira, lida na salla da ynquisição de Coimbra em 23 de dezembro de 1667, o la muerte de la vieja confeitira de Santarem más arriba señalada. Testimonios ambos que nos evidencian la perfecta sintonía entre la tradición y la novedad desarrollada por los sefarditas asentados en Ámsterdam, cuyo ejemplo más cercano lo encontramos en nuestro cancionerillo.

4.3 - CULTURA DE FRONTEIRA, UM DESAFIO À INTEGRAÇÃO

António Bartolomeu Jácomo Ferreira

INTRODUÇÃO

A fronteira não é exclusivamente uma linha divisória, mas é também um lugar de comunicação. Há muito deixaram de jogar um papel de barreiras separadoras para se converter em lugares de passagem e de intercomunicação.

No cenário actual, o que pode dizer a filosofia à realidade da cultura nos espaços fronteiriços?

A nossa apologia de uma perspectiva cultural da filosofia, evoca-nos os benefícios que o seu exercício pode proporcionar à nossa cultura. Na verdade, no âmbito de uma filosofia de carácter mais vivencial, as fronteiras não aparecem tão nítidas. De forma harmónica, convivem a filosofia e a literatura, a filosofia e a religião, a filosofia e a política, a filosofia e a ciência e também a filosofia e a cultura. Neste sentido, o que propomos é que na senda da mais genuína tradição ibérica, mantenhamos uma íntima conexão entre a filosofia e cultura, resistindo à tentação de ocultar que a herança cultural dum povo é fatalmente afectada por aculturações e por transformações de estrutura determinadas pela sua própria evolução.

Um fenómeno sumamente interessante para ser analisado neste estudo é que, apesar de todas as boas intenções na criação de "pontes e passadiços de diálogo", ainda nos encontramos perante uma plêiade de enfrentamentos suscitados pelo zelo cioso de salvaguardar a "identidade" de cada um dos lados da fronteira. Aos que em nome da identidade fomentam este enfrentamento é necessário dizer que a cultura significa, entes de mais, a possibilidade de uma razão aberta a tudo, de chegar aos limites em que acontecem as

questões que não recebem resposta em nenhuma ciência.

Quando nos referimos à cultura dum povo, formado por um conjunto de áreas culturais distintas e de classes estratificadas, não nos podemos necessariamente deter nas formas e instituições, temos antes de lhe procurar o seu conteúdo espiritual. Só ele deixa compreender a sua evolução cultural, porque só esse conteúdo espiritual pode ter carácter de permanência através das transformações que se vão sucedendo no tempo. A única constante dum povo é o seu fundo temperamental, que molda os múltiplos aspectos que a cultura reveste de acordo com a sua sensibilidade específica.

No nosso entender, não são as perspectivas meramente economicistas que poderão apagar a velha carga negativa que se abateu sobre os espaços fronteiriços, esbatendo assim as ancestrais barreiras que tolhem e degeneram a relação quase genética existente entre Portugal e Espanha. Se é verdade que no cômputo geral das relações ibéricas deparamos com uma endémica debilidade, é no mundo da cultura que vislumbramos uma pujança significativa.

I. CULTURA DE FRONTEIRA E IBERISMO FILOSÓFICO

O conceito de cultura tem sofrido alterações valorativas ao longo dos tempos. Pesa embora este facto inegável, existe um "fundo comum" presente na sua interpretação. A cultura não pode ser interpretada como uma forma de refinamento espiritual, mas tem como referente a atenção à globalidade da existência humana. Assim, ao aglutinar de uma forma unitária toda a actividade humana, converte-se numa realidade radical do próprio homem, definindo-o até na sua essência. "A cultura é uma ferramenta imprescindível para toda a vida, é uma dimensão constitutiva da existência humana, como as mãos são um atributo do homem. O homem às vezes não tem mãos, mas não é um homem, é um homem sem mãos. O mesmo se pode dizer que uma vida sem cultura é uma vida manca, fracassada e falsa. O homem que não vive à altura do seu tempo, vive por debaixo daquilo que seria a sua autêntica vida, ou seja, falsifica ou estafa a sua vida, desvive-a"²⁵.

Tendo em conta este pressuposto, a problematização da cultura assenta numa visão global

25) ORTEGA Y GASSET, J. - Misión de la Universidad. In: ORTEGA Y GASSET, J. - Obras Completas. IV. Madrid: Ed. Alianza Editorial, 1983, pág. 344. Na perspectiva de Jesús Mosterín, a cultura encerra uma esfera intelectual peculiar. Ela é "a informação transmitida pela aprendizagem social". MOSTERÍN, Jesús - Filosofía de la Cultura. Madrid: Ed. Alianza Editorial, 1983, pág. 21.

deste fenómeno²⁶. "Uma cultura humana deve ser precisamente o suficientemente pouco integrada para ser permeável às novas convenções, aos fenómenos de difusão e às alterações ambientais. Por isso, Colomer contrapôs à imagem de um recipiente fechado, a de um tear: um mecanismo de combinação de elementos que não ficam misturados, mas que preservam as suas qualidades específicas e que permanece aberto a incorporações sem fim²⁷.

O interesse filosófico pela cultura no contexto da peculiaridade fronteiriça radica no facto de esta ser o instrumento principal em vista a uma humanização efectiva. A cultura, enquanto conjunto de todas as formas de viver humanamente entendido, facilita a compreensão integral do ser humano²⁸. Encontramo-nos perante uma relação ambivalente entre o homem, filosofia e cultura: se por um lado o homem é o "fazedor" da cultura, por outro, a cultura molda e tipifica a própria humanidade. Como pode se apreciar, a antropologia cultural arroga-se uma função que sempre ostentou a filosofia: julgar os saberes epistemológicos, incluindo os filosóficos²⁹.

O aspecto dual associado à definição geral de cultura é evidente por si. "Junto a esta dupla existência implícita, nas últimas décadas ocuparam-se os estudiosos do aspecto mais conflituoso do conceito de cultura. Clifford observa que a cultura assim como as nossas opiniões acerca dela produzem-se historicamente e recusam activamente³⁰. A cultura é contestatária, transitória e emergente.

Em resumo podemos dizer o seguinte:

1. A etnologia deve utilizar proposições 'etnológicas', e a filosofia tem que utilizar 'filosofemas'.
2. O 'ponto de vista etnológico' e o 'ponto de vista filosófico' são diferentes, mas não tem que ser contraditórios.

26) É interessante verificar a definição que a Conferência Internacional da UNESCO adoptou no México, em 1982, e na qual se reflecte bem este carácter globalizante: "no seu sentido mais amplo, a cultura pode ser considerada actualmente como o conjunto dos traços distintivos espirituais, materiais, intelectuais e afectivos que caracterizam uma sociedade e um grupo social. Ela engloba, além das artes e das letras, os modos de vida, os direitos fundamentais do ser humano, os sistemas de valores, as tradições e as crenças". Cf. www.iphan.gov.br/legislac/cartaspatrimoniais/mexico-86.htm.

27) Cf. COLOMER, Josep – *Contra los nacionalismos*. Barcelona: Ed. Anagrama, 1984, pág. 86.

28) Daí o seu carácter artificial, manifestado no facto de "as culturas serem acordos 'pactados' pelos membros de uma comunidade para responder a vicissitudes e desafios de cada momento". SAVATER, Fernando – *La heterofobia como enfermedad moral*. In: AA.VV – *Racismo y xenofobia. Búsqueda de las raíces*. Madrid: Ed. Fundación Rich, 1993, pág. 99.

29) *Ibidem*.

30) LUGO, Alejandro – *Reflexiones sobre la teoría de la frontera, la cultura y la nación*, a.c., pág. 75.

3. A filosofia, em razão do seu objectivo e da sua reflexão, abstracção ou generalização em que se move o seu discurso, está habilitada para julgar as outras ciências, incluindo a antropologia cultural e ela mesma.

4. Por seu lado a dita antropologia talvez possa criticar ou julgar as outras ciências ou saberes sistematizados em função do seu peculiar objectivo: o homem e as suas obras ou formações culturais.

a) Enquadramento temático

Sem levar o exercício da auto-negação a extremos, a simples constatação de que existe uma cultura fronteiriça, tanto no passado, como no presente, suscita um certo consenso. Ao mesmo tempo, "não devemos absolutizar a ideia de fronteira. As fronteiras são pela sua própria natureza, algo relativo, algo poroso, como diz Ortega. Os purismos, os fundamentalismos, resultam sempre desumanizantes, destruidores da humanidade. Isto facilmente se descobre hoje em dia no contexto da globalização. Por serem relativas, nas fronteiras científicas aparecem espaços comuns e neutrais³¹.

A noção de zonas fronteiriças culturais está estreitamente relacionado com as identidades ou subjectividades sociais, ou seja, com a idade, o género, a classe, a etnicidade. Contudo, para explicar o que Sherry Ortner denomina 'intenção e acção humanas', e Sahlins 'estrutura e prática'³².

É neste quadro que se apresenta a especificidade cultural do espaço raiano ou fronteiriço para a compreensão da cultura de fronteira no contexto do iberismo filosófico: a referência às suas raízes é uma obrigação. "Vivemos num tempo e num espaço onde as fronteiras, tanto literais como figuradas existem por todo o lado (...) A fronteira traça os limites; mantém a gente dentro e fora de uma área; marca o fim de uma zona segura e o começo de uma perigosa. Enfrentar a fronteira e, mais ainda, cruzá-la, pressupõe um grande risco. Em geral, a gente tem medo de cruzar fronteiras (...) A gente aferra-se a um sonho utópico e é incapaz de reconhecer que cria e vive na heterotopia³³. Podemos dizer que a consciência de uma identidade regional ou circunstancial assenta numa "revisita" a essas mesmas raízes. Não se

31) RODRÍGUEZ PASCUAL, Francisco – *Antropología cultural y filosofía*. In: AA.VV. – *Fronteras de la Filosofía de cara al siglo XXI*. o.c., pág. 223. "A fronteira não alcança o mesmo significado conceptual nos colectivos, povos, nas instâncias político-administrativas nos territórios de ambos dos lados" AA.VV. – *Itinerarios fronterizos en la Península Ibérica*. Zamora: Ed. Fundação Afonso Henriques, 2000, pág. 149.

32) Cf. SAHLINS, Marshall – *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Ed. Gedisa, 19972.

33) MORALES, Alejandro – *Dynamic Identities in Heterotopia*. In: LUGO, Alejandro – *Reflexiones sobre la teoría de la frontera, la cultura y la nación*, a.c., pág. 64.

pode entender a "agonia", o "sentimento trágico", ou a especificidade no aceder ao conhecimento da realidade, sem uma "re-fontalização cultural", ou seja, uma visita à cultura que originou a identidade peninsular na qual nos incluímos. Esta "re-fontalização" é o encontro de dois hemisférios que, embora temporalmente distantes, são afectivamente muito próximos³⁴. Por este motivo, como refere o escritor António Cabrita, "as fronteiras não se abolem, as fronteiras desmascaram-se".

Desta forma, a cultura raiana, assim como o pensamento localizado, não estão nos antípodas da fatalidade de um pensamento globalizado. Antes pelo contrário. É pelo facto de se encontrar a "eternidade" do pensamento numa história e numa região, que se pode falar de uma valorização positiva dos projectos de construção dos alicerces de uma identidade situada. É que todo o particularismo embandeirado pelo nacionalismo é "anti-cultural"³⁵.

Só uma "cultura contextualizada" pode restituir o homem a si mesmo. Nesta perspectiva, a cultura será julgada pela sua capacidade de realizar o homem no mundo e com os outros, pois ela não é senão aquilo que, criado pelo homem, se destina a permitir que o homem seja mais homem. Ela é a via para a edificação da "aldeia global", pelo despertar de uma ética de compreensão, da tolerância e da fraternidade entre todos os homens em vez da excomunhão e anatematização.

A cultura de fronteira, como garante da existência de uma especificidade étnica, não pode ser entendida como um entrave à modernização das nações. A estrutura estabilizadora de cada tradição esconde um substrato de outras formas de cultura, ao ponto de qualquer valorização da própria cultura em confronto com outras manifestar uma concepção imobilista dessa mesma representação cultural.

Neste sentido, que importância tem a valorização da especificidade cultural raiana? Será o multiculturalismo a solução para a situação de barbárie que vivemos? Alguns acreditam que a existência acrítica de todas as formas de cultura são a única possibilidade de convivência. Apesar disso, é necessário advertir que no extremo do monoculturalismo encontra-se esse mesmo multiculturalismo que gera a guerra de culturas ou que conduz a um disfarçado "apartheid" cultural. Giovanni Sartori, no seu livro "La sociedad multiétnica"³⁶, definiu o multiculturalismo como a

antítese do pluralismo. Pela filosofia apercebemos que a necessidade da afirmação do pluralismo não é uma exigência da tolerância devida numa convivência cultural, mas é uma exigência da confrontação de opiniões e de vivências.

Neste contexto se insere a tentativa da busca do contributo da cultura de fronteira na construção de uma teoria do iberismo filosófico. O intento da afirmação de uma "razão planetária" deparou-se com o fracasso sendo hoje clara a necessidade de a substituir por uma racionalidade histórica, plural e diferenciada culturalmente.

II. A CULTURA DE FRONTEIRA NO ÂMBITO DA CULTURA POPULAR

Com a chegada dos novos processos de conhecimento, especialmente no domínio do conhecimento científico, surge uma preocupação relacionada com a incorporação da cultura popular e dos seus saberes neste novo contexto³⁷.

Assistimos a um especial interesse por esta realidade de contacto entre gerações e povos. A isto não ficará alheia uma tendência de valorização da realidade "simbólica". A produção em série, a massificação das sociedades, conduziu a uma preocupação pela satisfação das necessidades específicas, à medida do indivíduo. Assim, deparamo-nos com uma "diferenciação cultural", muitas vezes fruto do trabalho desinteressado e arreigado de muitas associações culturais nos lugares mais recônditos da nossa sociedade.

Ao mesmo tempo, a cada vez mais profunda integração europeia obriga a um esforço por manter bem presente e operativo o nosso "fundo cultural", ferramenta imprescindível para uma feliz e eficaz integração e não "diluição" num conceito asséptico de nova cultura mundial.

A concepção actual em relação à transformação da natureza da cultura (desde a homogeneidade até à heterogeneidade) segundo se manifesta nos estudos culturais e na preocupação pós moderna pela "dispersão", é um tema que influenciou claramente a re-definição de cultura em função das "zonas fronteiriças": "A ficção da cultura uniformemente compartida parece mais simples que útil. Ainda que a maioria das tipificações metropolitanas continuem a suprimir as zonas fronteiriças, as culturas humanas não são necessariamente coerentes e sempre homogéneas. A grande questão que se nos coloca é a de saber de que forma os elementos básicos, formadores da cultura popular, são apropriados pelos sistemas de conformação a um quando ideológico, às novas

34) Cf. LOURENÇO, Eduardo - A Europa e a Questão do Imaginário. In: Do Mundo da Imaginação à Imaginação do Mundo. o.c., pág. 16.

35) Cf. SANTOS Delfim - Obras completas. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, pág. 520.

36) Cf. SARTORI, Giovanni - La sociedad multiétnica. Madrid: Ed. Taurus, 2001.

37) É necessário desde já esclarecer que na nossa avaliação da realidade hodierna nada tem de pejorativo ou condenatório, pelo contrário, ela é o fruto natural da mudança de paradigma na qual se insere uma forma diferente de valorizar aquilo que se convencionou chamar "cultura popular".

tecnologias da comunicação e como conseguem recompor os seus códigos e linguagens neste novo tecido.

a) Especificidade cultural

É necessário ter em conta que "a definição de cultura popular não é tarefa simples, depende da escolha de um ponto de vista e, em geral, implica uma tomada de posição"³⁸. A dificuldade de que nos adverte Bosi está intimamente relacionada com uma distinção perniciosa entre a "cultura erudita" e "cultura popular". Esta distinção, na maior parte das vezes, conduz a uma certa hierarquização, pelo menos inconsciente, destes dois conceitos, conduzindo a uma conseqüente supremacia de uma em relação a outra.

O problema da cultura popular reside na tentativa de a converter num espectáculo exótico de uma situação em atraso que a indústria vem reduzindo à curiosidade turística, objecto de comércio de objectos artesanais, mais ou menos expostos como "souvenirs". Nessa perspectiva, cabe federar os aspectos materiais e simbólicos desta relação entre a cultura popular e a cultura erudita.

b) Elaboração, composição e intercomposição

Segundo parece à primeira vista, "saber cultural" ao contrário do "saber científico", não é um efeito produzido a partir de uma causa autónoma. A cultura não é o resultado de uma actividade mais ou menos solipsista. Nesta perspectiva só se pode perceber o "fazer cultura" tendo em conta três princípios básicos: elaboração, composição e intercomposição.

A elaboração faz parte de uma acção global de emergência de sentido em que o factor humano entra com uma dupla função: agente e resultado. Por outras palavras, quando falamos de "elaboração" no mundo da cultura, estamos a falar de uma "intercomposição". A hermenêutica contemporânea chamou a atenção para o reconhecimento das limitações das interpretações "explicativas" de carácter cientificista.

Esta chamada de atenção teve como conseqüência a "mudança de paradigma", em que a instância da "explicação" era substituída pelo conceito de "compreensão". Em resumo, a "composição" é a organização de um conjunto de conteúdos com uma triplice orientação:

1. O aprofundamento do mundo "vivencial";
2. A fusão de experiências, perscrutando a sua vectorização;
3. A originalidade de uma nova abordagem

38) BOSI, E. - *Cultura de Massa e Cultura popular*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1972, pág. 63.

compreensiva.

Aplicado ao contexto da reflexão sobre a cultura, podemos estereotipar três respostas a este problema:

a) Os que negam rotundamente a possibilidade da existência diferenciada de culturas regionais ou localizadas, baseando-se no suposto que a problemática cultural é um fenómeno globalizante;

b) Os que defendem a sua especificidade cultural. Defendem esta postura os que são adversos a todo o conceito abstracto e genérico de cultura, partindo de pressupostos "locais", defendendo uma determinada história cultural em concreto;

c) Os que defendem uma postura intermédia, afirmando que a cultura se faz por comunidades de tipo nacional, para logo reunir os seus resultados particulares em ideologias internacionais, ou inclusive num corpo universal de doutrina³⁹.

III. A CONEXÃO ENTRE PARTICULARISMO CULTURAL E UNIVERSALISMO HISTÓRICO: O CONTEXTO IBÉRICO

À primeira vista podemos notar que no processo de convivência verdadeiramente fraternal, o separatismo, obteve uma magnífica vitória histórica. Numa perspectiva da história contemporânea, Hipólito de la Torre analisa as relações peninsulares desde o antagonismo dialéctico que se foi sedimentando numa desconfiança que recusava todas as potencialidades objectivas de unidade⁴⁰.

Para levar a cabo este objectivo, recordemos as palavras de Unamuno que aludia "à petulante soberba espanhola de um lado, e a impertinente desconfiança portuguesa por outra parte"⁴¹, como a causa próxima do afastamento e da incomunicação cultural dos dois países.

Acrescente-se que esta postura intelectual não tem apenas uma vectorização. Alguns pensadores atribuem a falta de relacionamento a um complexo de inferioridade que os portugueses teriam frente a um receio de domínio espanhol.

Perante tal cenário o movimento cultural e filosófico peninsular pode ser um verdadeiro espaço de "oikoumene"⁴², que nos fala de uma linguagem carregada de símbolos. O grande problema que se nos impõe analisar é a forma como seremos capazes de dirimir os antagonismos, internos e externos, e uma cultura nacionalista de cariz político.

39) Cf. ABELLÁN, José Luis - *Historia crítica del pensamiento español*. Tomo I. Madrid: Ed. Espasa-Calpe, 1979, pág. 29-30.

40) Cf. TORRE, Hipólito de la - *Antagonismo y fractura peninsular. España-Portugal 1910-1919*. Madrid: Ed. Espasa-Calpe, 1983.

41) UNAMUNO, Miguel de - *Por Tierras de Portugal y España*. In: *Obras completas*, tomo I. Madrid: Ed. Escelicer, 1966, pág. 189.

42) Cf. CABERO DIÉGUEZ, Valentín - *Iberismo e Cooperação. Passado e futuro da Península Ibérica*. o.c., pág. 14.

Enquanto que Espanha, por exemplo, encaminhou a resolução dos seus antagonismos internos e as suas diversidades com uma resposta política na qual foram aceites as diferenças entre as regiões, como foi a Constituição de 1978; por seu lado, Portugal concebeu a identidade nacional como um projecto unitário (o qual nem o referendo da regionalização conseguiu destruir). Para Eduardo Lourenço, este é um aspecto a ter em conta uma vez que a soberania unitária de Portugal como um espaço histórico-cultural sem diferenças se oporia a um "todo ibérico" constituído por diferenças diferentes da própria nação portuguesa: "a imagem cultivada durante quarenta anos permanece intacta. Ainda que pareça escandaloso para alguns, quase se poderia dizer que em certa medida se reforçou. A nova imagem de Portugal – refiro-me menos a que outros têm de nós mesmos que aquela que nos acompanha na nossa acção e presença de nós e no mundo – não altera em nada a estrutura da hiper identidade que desde o século XVI nos caracteriza"⁴³.

a) A dinâmica radial da história como identidade acumulativa.

A cultura, como síntese de toda a actividade humana é caracterizado por uma dinâmica expansiva ou radial, na busca inconclusiva de um efeito que por sua vez se converte em causa nessa mesma "dinâmica radial".

Recordemos Delfim Santos quando diz que "cada época tem na verdade alguma coisa de específico que o artista exprime, ao mesmo tempo que a sua personalidade se vai desenvolvendo. Mas é também interessante procurar relações entre a personalidade do artista e a sua época e descobrir a relação mútua que lhes dá existência, porque, para a arte como para outra actividade espiritual, há sempre uma substância necessária: a época, (entendida como a abrangência total da sua realidade mundializante)"⁴⁴.

Mas, não estará, segundo esta perspectiva, o nosso intento condenado à contradição? Como podemos querer fazer a apologia de uma cultura regional neste contexto?

A resposta a essa questão é dada pelo pressu-

43) LOURENÇO, Eduardo - Nós e a Europa ou as Duas Razões. o.c., pág 19.

44) SILVA MIRANDA, M., G. - Delfim Santos - A metafísica como filosofia fundamental. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003, pág. 41. "Em especial, quanto à situação do pensamento português, diferente mas afim da do pensamento europeu dos nossos dias, toda a onto-teologia responsável, bem como a fenomenologia de forma mais autêntica ou tendente para as formas existenciais ou existências do pensar, e as várias formas de dialéctica, idealista ou materialista, se encontram, para profundamente divergir neste ponto". Cf. MARINHO, José - Verdade, condição e destino no pensamento português contemporâneo. Porto: Ed. Lello e Irmão, 1976, pág. 253.

posto de que não se pretende uma "hermenêutica circular", mas que, por outro lado, não pode haver universalidade cultural sem uma identidade acumulativa. "Há coisas de que o homem depende e coisas que dependem do homem"⁴⁵. "Hoje, como adverte Heidegger, a razão aparece sempre como 'razão e...! Que quer dizer 'razão e...'? Toda a razão é sempre relação com algo; todo o homem, sendo embora o que esse ser singular ou genericamente é, é também sempre 'homem e...'"⁴⁶.

b) Espaço geográfico e espaço imaginário.

Para Eduardo Lourenço, a relação entre a geografia e a cultura não pode deixar de ser tida em conta na medida em que a geografia peninsular sempre manteve uma luta entre a tradição e a renovação, entre a integração no universal e o enraizamento autónomo, daí que, para este autor, é necessário que Portugal passe por cima da Espanha para tomar contacto com a Europa⁴⁷. Esta perspectiva pode ser sintetizada na relação "território e civilização". Estes dois conceitos se articulam de maneira permanente e diacrónica no espaço e no tempo, realizando uma mescla definida como "paisagem cultural". Esta paisagem mostra-se como uma grande palimpsesto, no qual o território onde vivemos já não é um simples presente da natureza, mas uma porção de espaço marcado pelas pisadas das gerações que no decurso dos tempos sofreram os embates das mais variadas influências⁴⁸.

Interessante é a abordagem real das vivências comuns e dos elementos culturais que transcendem a paisagem e o próprio território e que configuram a "alma Ibérica". Miguel de Unamuno, por exemplo, dizia que a novela de Camilo "Amor de Perdição" era "um dos livros fundamentais da literatura ibérica. É a novela de paixão amorosa mais intensa e mais profunda que se escreveu na Península e um dos poucos livros representativos da nossa comum alma ibérica"⁴⁹. Miguel Torga, por seu lado, nos seus "poemas Ibéricos" apresenta uma concepção antropológica da Ibéria, em cujas gentes descobre uma alma comum, fruto de uma trágica mistura de sangue místico e profano.

45) Epicteto. In: SILVA MIRANDA, M., G. - Delfim Santos - A Metafísica como filosofia fundamental. o.c., pág. 45.

46) MARINHO, José - Verdade, condição e destino no pensamento português contemporâneo. o.c., pág. 254.

47) Cf. LOURENÇO, Eduardo - Nós e a Europa ou as Duas Razões. In: MOLINA, César António - Sobre el iberismo e otros escritos de literatura portuguesa. Prologo. Madrid: Ed. Akal, 1990, pág 103.

48) CABERO DIÉGUEZ, Valentín - Iberismo e Cooperação. Passado e futuro da Península Ibérica. o.c., pág. 63. A Smith explica esta conexão a través do conceito de "mão invisível". Cf. BALSEMÃO PIRES, Edmundo - A sociedade sem centro. Azeitão: Ed. Autonomia 27, 2004, pág. 15.

49) UNAMUNO, Miguel de - Por Tierras de Portugal y España. In: Obras completas. o.c., pág. 191.

"Esta 'mistura trágica' faz com que Torga distinga uma pátria ou alma cívica que termina em Barca de Alba, e uma alma ou pátria telúrica que só termina nos Pirinéus"⁵⁰. "Há no meu peito angústias que necessitam da aridez de Castela, da tenacidade Vasca, dos perfumes do Levante e da luz de Andaluzia. Sou, pela graça divina da vida, peninsular"⁵¹.

Terá sido precisamente a preocupação por esta memória ibérica e a ausência de projectos permanentes e sólidos de preservação da nossa identidade frente a uma "euforia europeísta" que terá levado Saramago a escrever a narração mítica da "Jangada de Pedra" na qual se imagina a Península desligada do velho continente, convertendo-se numa gigantesca jangada à deriva através do Atlântico em busca da sua verdadeira localização e identidade num contexto de justiça e igualdade⁵². Eduardo Lourenço dirá que nesta obra se pode encontrar uma verdadeira psicanálise do mito da terra fraternal de Camões e de Cervantes⁵³.

c) Iberismo diferenciado

É nosso objectivo tentar fazer nesta apresentação a interpretação da cultura regional raiana segundo as categorias da "apropriação" e do "distanciamento".

Entendemos por "apropriação" a capacidade de interconectar duas realidades presentes no esquema cognoscitivo actual: o "ser-no-mundo" e a distinção "sujeito-objecto".

A categoria da "apropriação" faz pender toda a sua eficácia da estreita ambivalência entre o autor e a obra, ou seja, é a categoria que possibilita toda a abrangência mundivivencial do "ser-no-mundo".

Por outro lado, não ficaria totalmente aclarado o nosso intento sem fazer uma abordagem ao conceito de "distanciamento". Sem ele ficaríamos numa perspectiva tacanha de cultura, filosoficamente falando. Não se pretende fazer uma apologia da cultura de fronteira em contraposição com as restantes correntes de cultura. Queremos, antes de mais, afirmar a questão da identidade como pressuposto da universalidade. Por esse motivo, a categoria do distanciamento faz elevar uma perspectiva mais localizada ao horizonte de uma integração globalizada. Através destas duas categorias, a cultura realiza o seu ideal de uma

universalidade envolta numa construção bem concreta, onde se determina um mundo de estilo irreduzível.

d) O alicerce ontológico da cultura raiana: a especificidade conceptual das categorias do Espaço e Tempo.

Alinhado assim o nosso objectivo na tentativa de encontrar argumentos seguros para que possamos falar de um conjunto de características identificativas da aportação peninsular à cultural nos seus múltiplos vectores, é o momento de iniciar algumas reflexões sobre as condições deste discurso. É aquilo que designamos "alicerce ontológico da cultura raiana".

Envolvendo esta reflexão em parâmetros filológicos, verificamos que a cultura foi perspectivada em termos de movimento, dando-lhe uma característica de tarefa interina, pouco compatível com os pruridos de um saber necessário e definitivo. A cultura, se não fosse totalmente identificativa de um povo monoliticamente formado, deveria ser, pelo menos, um processo de diferenciação objectiva de um núcleo gregário. Enquanto actividade essencialmente histórica, a cultura não pode ser pensada, nem fora do horizonte do conceito de "situação", nem dissociada da amplitude que dá sentido de perenidade. Isto significa que o desejo universalista e perene da cultura não perderá a sua consistência e sentido. Reflectir sobre a cultura será sempre fazer história no sentido em que construir o real é construir o mundo histórico.

Os dois pressupostos, a saber, a in-racionalidade do tempo e o carácter narrativo da temporalidade, são condicionalismos básicos para que se possa alicerçar a construção de um "mundo cultural raiano Ibérico".

Assentes estes pressupostos, começaremos a sobrepor o recurso hermenêutico. Sempre a hermenêutica foi imprescindível nas preocupações da filosofia. Por outro lado, o recurso hermenêutico não é entendido como uma forma de antropomorfização da realidade, retirando-lhe todo o seu carácter ôntico. É a intenção fundamental de apresentar a cultura como uma actividade, um fazer, na qual se integra o "fazer" do mundo. Assim, quando se apela a atenção para esta característica "temporal" da cultura, o que pretendemos é realizar alguma coisa parecida com um "ex-centramento ontológico". A preocupação dada ao seu carácter temporal, não tem sido objecto frequente de reflexão por se considerar que o movimento não preservar as suas características fundamentais: a necessidade e a universalidade, que se oporiam às exigências de verdade. Assim, o cruzamento entre a cultura e o tempo suscita atitudes extremas: a que isola a cultura da tempo-

50) CABERO DIÉGUEZ, Valentín - Iberismo e Cooperação. Passado e futuro da Península Ibérica. o.c., pág. 24.

51) Miguel Torga - Diário VII. o.c., pág. 56. Cf. ÁLVAREZ, Eloísa - Iberismo, hispanismo e hispanofilia em Portugal en la última década. In: REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS, vol.18, 1996, pág. 373-387.

52) Cf. CABERO DIÉGUEZ, Valentín - Iberismo e Cooperação. Passado e futuro da Península Ibérica. o.c., pág. 15.

53) LOURENÇO, Eduardo - Nós e a Europa ou as Duas Razões. o.c., pág. 285.

ralidade e a que a circunscreve à sua história.

Servindo-nos do princípio básico da fenomenologia de que qualquer realidade só o é para uma consciência que já está nela imersa, sustentamos que a afirmação de uma pensamento regional, muito mais que sinal de qualquer provincianismo serôdio, é algo, como dizia Eduardo Lourenço “do qual não se possa sair e por isso mesmo também é nada no qual se possa entrar com essa quimérica mercadoria que é a cultura”⁵⁴, na qual qualquer tentativa de análise sobre a valorização taxionómica de qualquer expressão de pensamento, cultura ou mentalidade, seria, no mínimo, expressão de um pensamento positivista, mais ou menos semelhante aquilo que Husserl descreve em “Philosophie als strenge Wissenschaft” como “Naturphilosophie”⁵⁵.

IV. PARA UM NOVO IBERISMO: O CONTRIBUTO FRONTEIRIÇO

Esta apresentação ficaria com um sabor um pouco teórico e sem relevância prática no aprofundamento das relações ibéricas se ao terminar não fizéssemos um esforço de aplicação da “cultura de fronteira” à realidade peninsular.

Falar da raia fronteira entre Portugal e Espanha, é falar de uma realidade muito específica das relações entre estes dois países. Apesar de ser uma das fronteiras mais estáveis da Europa, encontramos neste espaço um fenómeno assintótico que não deve ser menosprezado.

A acompanhar esta relação, encontramos ao longo da fronteira aquilo que chamaríamos “comunhão na precisão”. É um dado inequívoco que nesta zona raiana, apesar do comércio mais ou menos legal que fez desenvolver inspidamente cidades como Tui e Valença do Minho, Verin e Chaves, Vilar Formoso e Castelo Rodrigo, Badajoz e Elvas, Vila Real de Santo António e Huelva, o que é certo é que a realidade que melhor define estas regiões é o subdesenvolvimento⁵⁶. Existe uma “comunhão” na urgente satisfação das mais básicas necessidades humanas.

Pesa embora a esta “comunhão na precisão”, a existência da fronteira fez com que se verificasse um “deficit” comunicacional. A falta de comunicação institucional remonta ao início da fundação da nacionalidade portuguesa. Além disso, verificamos uma assimetria no fomento destas relações: na generalidade, os portugueses interessamo-nos

mais pela realidade espanhola que vice-versa.

a) As faces do Iberismo

Como facilmente se depreende, os mais de mil quilómetros de fronteira influenciaram de forma decisiva as relações entre os dois países, contextualizadas neste estudo como “relações ibéricas”. Ao observarmos as relações entre Portugal e Espanha, podemos falar de “três Iberismos” com características históricas, sociais e políticas bem distintas, especialmente nos seus objectivos finais.

Podemos dizer que estes Iberismos foram promovidos por instituições monárquicas, federativas e por uma terceira via de tendência mais cultural.

a. O “Iberismo monárquico” assenta em pressupostos políticos e materiais. Esta forma de união, como bem refere Unamuno, nunca resultou numa verdadeira aliança e união dos povos ibéricos, antes pelo contrário, veio a exacerbar o instinto nacionalista do povo português: “Reis de Portugal ao mesmo tempo que da Espanha foram Filipe II, Filipe III e Filipe IV e, Portugal e Espanha estavam então tão separados como hoje”⁵⁷.

b. Com respeito ao Iberismo de características “federalistas”, ele teve como principais referentes em Portugal Antero de Quental⁵⁸ e Teófilo Braga. Por parte de Espanha tiveram um certo eco os regionalistas catalães.

c. Por último, o Iberismo fundado sobre os alicerces culturais tem como perspectiva uma relação não-jurídica e fáctica e na qual o relacionamento fronteiriço tem um papel insubstituível. O seu fundamento está num conjunto de aportações historicamente comprovadas⁵⁹ levadas a cabo pelos intelectuais dos dois países no sentido de resumir a aspiração ideal à associação das diferentes tendências de pensamento na península. Trata-se de uma “união de pensamento” que passa por um conjunto de ligações de carácter espiritual. Esta perspectiva “cultural” do Iberismo tem como característica principal um certo pragmatismo quanto à fusão ou união Ibérica.

Nos nossos dias, Saramago tem vindo a ma-

57) Miguel de UNAMUNO, “Por Tierras de Portugal y España” o.c., 380.

58) A questão iberista foi tratada por Antero de Quental em Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos últimos três séculos, tema que já tinha estudado em Portugal perante a revolução de Espanha e que, vinculado à ideia da federação pan-latina, discutia-se em Europa em alguns meios intelectuais. Nos dois textos defende a união com Espanha desde o ponto de vista da federação com o objectivo de impulsionar a península à Europa superando seu carácter periférico.

59) Leopoldo Alas lamenta que “o Iberismo se encontra perdido nas hemerotecas. A base para conhecer os altos e baixos nas relações culturais entre um e o outro povo da península somente pode vir à luz depois de um profundo e amplo levantamento – ao menos de um século – da imprensa diária e periódica”. Cf. MOLINA, César António – Sobre el Iberismo e otros escritos de literatura portuguesa. o.c., pág. 21.

54) LOURENÇO, Eduardo – Ocasionalis I /1950-1965. Lisboa: Ed. A regra do jogo, 1984, pág. 22.

55) HUSSERL, E., Philosophie als strenge Wissenschaft. Frankfurt: Ed. Rudolph Berlinger, 1965, pág. 19.

56) Confira-se um notável estudo de Armando de Miguel no qual se aborda a temática da “Lusitânia interior”. Cf. MIGUEL, Armando de – Informe sociológico sobre a situação social de España. Madrid: Ed. Euroamérica, 1970.

nifestar a sua preocupação pela coexistência cultural nos dois países: "Agrada-me que as relações económicas entre Portugal e Espanha estejam no bom caminho, mas preferiria que melhorassem as relações culturais...o mosaico ibérico necessita uma relação constante e circular entre as culturas que o compõe"⁶⁰

É este pragmatismo que leva ao reconhecimento de um certo "assintotismo cultural", ou seja, à consciência de que, como dizia Eugénio Montes, "Portugal e Espanha são nações paralelas e as paralelas só se encontram no infinito"⁶¹. Apesar desta afirmação, Eduardo Lourenço comenta que, se é verdade que os destinos de Portugal e Espanha foram quase sempre paralelos ou cruzados, jamás foram opostos. Porque não entrecruzá-los agora? A concepção de Espanha como inimigo natural é vista por Eduardo Lourenço como "a doença infantil do nosso nacionalismo" pelo que é necessário "um diálogo mais sério e mais profundo"⁶². Quando se fala de iberismo no plano cultural muito haverá que equacionar para a explicação da razão de um desconhecimento mútuo.

IBERISMO HOY: POSIBERISMO*

Fernando R. de la Flor
Universidad de Salamanca

1. IBERISMO

Iberismo... En realidad, en la escena de los grandes debates y cuestiones identitarias cuya actualidad hoy se dirimen en el campo intelectual de nuestro tiempo, esta palabra –iberismo–, y lo que conceptualmente expresa, no estaba previsto que hubiera podido sobrevivir a la marea del tiempo, que podríamos pensar que definitivamente la había desplazado, sometiéndola a una suerte de descatalogación, ingresándola en el museo de las ideaciones ya sin virtualidad alguna. De modo que se puede decir que, en efecto, no entraba dentro del cálculo el que ésta fuera, entre nosotros, todavía, una cuestión por pensar, o a la que hubiera que retornar en la demanda permanente de nuevas construcciones ideológicas bajo las que encontrar una suerte de cobertura en los convulsos momentos de fin de siglo XX y apertura del XXI. Ciertamente, podría pensarse que el iberis-

mo, la reflexión sobre el mismo, ya no sería más la "cuestión de nuestro tiempo". Se suponía que el viejo concepto habría debido de extinguirse y apagarse para siempre, y ello en el tránsito hacia una europeización y globalización total, que habría relegado finalmente la cuestión al archivo de lo obsoleto.

En el pasado, la fórmula iberista había adoptado la apariencia de una cuestión intempestiva, incómoda, incluso, reactiva, diría (tal vez también aureolada de reaccionaria); en todo caso, se había situado manifiestamente en contra de procesos generales de homogeneización y laminación de diferencias y de vectores que no gravitan sobre lo actual y sobre lo dado, y que, por lo tanto, se convierten en una máquina de exclusiones y desalojos de la escena de la historia. El iberismo, en cuanto supervivencia, era un cierto modo de teoría y práctica resistente, y como tal lo predicaba, por ejemplo, un Unamuno, expresándolo en una forma que lo hacía comparecer como un arcaísmo y, tal vez, hasta un ejemplo arqueológico de conservadurismo intelectual, apoyado en un arcaico afán de individuación de sujetos o de pueblos.

Quiero decir que, en cierto modo, el iberismo se había alzado como una forma de ser contra los ideales del proceso de racionalización y de asimilación a los modelos culturales europeos. Sería un invento de intelectuales que mitologizaban su pasado, y que, en cierto sentido también, como podemos ver en Unamuno o Texeira de Pascoaes, estaban poco dotados para dialogar con su presente, y menos con el futuro que se insinuaba. Y llamamos ahora futuro en realidad a la segunda y tercera revolución capitalista a la que aquellos espíritus en aquellas otras épocas se negaban.

Iberismo parecería, pues, un sinónimo de posición perdida. Y, sin embargo, he aquí que el concepto retoma aliento perdido, y que, incluso, quienes aquí de algún modo generamos su rehabilitación, lo hacemos reuniéndonos ahora y contra todo pronóstico a un cierto favor del viento de la historia, y que incluso resucitar ese fantasma no parecerá del todo un despropósito. Sólo que ahora el que la cuestión haya sido puesta sobre la mesa nos pertenece a nosotros menos como intelectuales, que lo que le pertenece a las propias estrategias de europeización, las cuales deben ahora agrupar conjuntos vecinos y próximos, solidificar lazos locales, ello en el momento taumatúrgico en que se opera la gran asimilación en la Comunidad Económica Europea.

Es cierto, y hay que reconocerlo, quienes primero han pensado en la Península Ibérica como campo de acción estratégica, ha sido naturalmente el capitalismo transnacional y, desde luego, las grandes empresas que unifican de este modo sus

60) SARAMAGO, José - ABC, 23-03-2001, citado em: CABERO DIÉGUEZ, Valentín - Iberismo e Cooperação. Passado e futuro da Península Ibérica. o.c., pág. 15.

61) MOLINA, Cesar António - Sobre el Iberismo e otros escritos de literatura portuguesa. o.c., pg 58

62) Eduardo Lourenço. In: MOLINA, Cesar António - Sobre el Iberismo e otros escritos de literatura portuguesa. o.c., pg.104.

campos de acción. Para ellos lo ibérico sí cobra hoy sentido, éste es un sentido prioritaria, exclusivamente mercantil. En consecuencia, si algo no nos está permitido a nosotros, en este delicado momento nuestro, es volvernos inconscientes del papel que se nos pide hagamos como legitimadores de procesos más generales, que ni hemos nosotros inventado, y sobre los que, en definitiva, no tenemos autoridad o dominio. Somos los servidores de mitologemas, de relatos míticos que se muestren capaces de amparar el propio hacerse de nuestro mundo. Tenemos sobre el asunto una mera autoridad discursiva, la autoridad que da el lenguaje. Y, sin embargo, todo el mundo también sabe que las palabras acaecen en el mundo, son realidades mundanas, siempre que haya alguien que las sepa hacer eficaces, logrando hacerlas descender del olimpo de lo discursivo para, al cabo, mover ciertas acciones. Y es en este sentido que somos solicitados ahora, precisamente, y con insistencia en los últimos meses y aún años, a prestar esa cobertura discursiva a las operaciones crudas de la política y de la economía. El iberismo pues resurrecciona como pensamiento que legitima una unidad de campo, perdida sí, pero también necesaria en una actualidad de nuevo unificadora de mundos y de territorios.

Empero probablemente podemos calcular que lo que en realidad se demanda de nosotros, en estos momentos cruciales para el desarrollo peninsular, tal vez sea el resucitar un cierto iberismo light, descafeinado, iberismo de salón, iberismo de conferencia, diría, sólo levemente reivindicativo, tierno y poético, que logre también exaltar ciertas peculiaridades de esta geografía del Poniente, convirtiendo estas provincias resacas del mundo en presentables Provenzas, ya que es virtualmente imposible que las hagamos pasar por Venecias del Oeste.

Y, sin embargo, el tema del iberismo, si no se toma con sólo la complacencia habitual, puede convertirse en efecto en una cuestión intempestiva, en el sentido nietzscheano; ello es: profundamente perturbadora por su carga histórica de signo redentivo e inconformista. En sí mismo el asunto cobra una dimensión crítica; tiene el carácter de ser una cuestión desestabilizadora en sí misma: el iberismo es, en definitiva, desasosiego, malestar en una condición y en un momento de la historia.

Para entender este supuesto espíritu incómodo y crítico que tiñe la cuestión, bastaría para ello con pensar que lo intempestivo no está relacionado con lo nostálgico, no es, en definitiva, una mera formalidad del retorno. No estaríamos pues ante un movimiento puramente destinado a retroceder en el tiempo, pues lo intempestivo es también

aquello que nos impele quizás a reflexionar a contrapelo (a contratiempo; de nuevo: intempestivamente); a poner tal vez en crisis el sentido de la historia, desestabilizando el imaginario coagulado en torno a las directrices de un presente falso y unidireccional. Evocar ese espectro histórico, y hacerlo quizás en contra de los intereses de sus promotores de esta hora nuestra, nos lleve definitivamente a obstaculizar también la marcha de ese mismo tiempo que nos lleva indefectiblemente a un futuro que tal vez no quisiéramos realizar (al menos no en los términos desaurificados que se nos proponen, brutaemente políticos y mercantiles). Por eso mismo lo intempestivo es una forma del pararse, del detenerse, y ello mucho más que una forma del avanzar, o, peor, un modo propio del retroceder, invirtiendo el sentido mismo del movimiento de la historia.

Lo intempestivo ahora mismo es simplemente resistir ciertas cosas, ciertos pensamientos "únicos" que se extienden ante nosotros. Evocar "lo ibérico" puede ser una forma de la resistencia intelectual, de su reivindicación de liderar procesos, espiritualizándolos. Ya decía Ortega que la entraña de lo ibérico era haber sabido resistirse a Europa, perteneciendo sin embargo a Europa, lo que debemos considerar una considerable pirueta, típica de dos países a los que la historia ha puesto muchas veces "patas arriba"

Eso, ciertamente, por un lado, pero por otro, si estamos aquí para pensar el iberismo posible que nos cumple realizar, como así parece, es, sin duda, para enfrentarlo ante su propio espejo, ante su propia categoría desgastada por la historia, para advertir allí lo envejecido de tal categoría. Esto también nos compete, pues no podemos dar enteramente nuestro aval al pasado, profesar ingenuamente la fe de carbonero de los abuelos. Estamos obligados no sólo a resistirnos a ciertas formas de futuro, sino también a acabar con nuestros propios padres espirituales; aquellos que nos metieron en sus laberintos de palabras, que eran también laberintos de saudades, si atendemos al dictum forjado por Eduardo Lourenço.

Así que, en todo caso, nos encontramos un poco desgarrados ante lo que son, por un lado, las exigencias prácticas y políticas de un futuro que se nos hecha encima, y del que sabemos que de cierto anulará propiamente los restos (si los hubiere) de cualquier orgullosa diferencia ibérica, de lo que era un "modo ibérico" de entender la vida y la historia. Pero, por otro, es lo cierto que tampoco podemos suscribir las rancias formulaciones y modos arcaicos y elitistas del pensar en que se debatió esta cuestión entre los nuestros, poco más o menos entre la mitad del siglo XIX y la mitad de nuestro siglo XX.

2. POSIBERISMO

De modo que empezaremos en realidad por ni siquiera poder aceptar la palabra como tal.

Aquel iberismo posible en el que se nos anima a pensar, de darse, de producirse, de existir (es decir: si nosotros y otros como nosotros podemos producirlo ahora como un objeto intelectual y una herramienta conceptual que mantiene su efectividad hermenéutica en nuestro tiempo), será ahora, en todo caso, un neo-iberismo, una fórmula de retorno, típicamente postmoderna, y entonces, la fórmula apropiada, y la fórmula a la que estamos condenados casi, no puede ser otra que la de posiberismo.

Nombre matizado de la posibilidad, que daría, incluso, ocasión a la acuñación más compleja y exacta de la existencia de un "momento posiberista" en el que de cierto estaríamos viviendo. Lo cual quiere decir momento al cabo irónico con respecto a las posibilidades de su propia realización, o de que cuaje en algún tipo de constructo; o, por también decirlo de otro modo, autoconsciente de las limitaciones que sobre ello pesa, a través de una historia profundamente erosionada que ha dejado al sujeto ibérico incapaz de proponer imágenes de sí mismo, entregado a que otros –llamémosles hispanistas o lusistas– se las forjen.

Asegurábamos antes, que no podemos olvidar que en realidad se nos compele, pienso, a reconocernos y a hermanarnos, sólo porque de esta manera facilitamos la final deglución de nuestras identidades. Pero es también verdad que ese mismo pensar la identidad ibérica podría ser llevado –o al menos lo que proponemos como de urgente realización es un viaje por esta orgullosa diferencia– al terreno mucho más incómodo para los unionistas de un pensar la singularidad y la posición periférica, con la intención misma de detenerse en ella, de ahondarla, de buscar finalmente –al menos en los terrenos de lo ideal– un paradigma distinto; un territorio propio y orgullosamente aislado de la centralidad, un paradigma inmanente, contemplativo, absorto en las profundidades; paradigma que no puede cumplirse en otro espacio, en verdad, que aquel de la realización poética, ficcional, mito-poética.

Este encuentro de estudios en el marco del CEI tiene esta determinación, poniendo el peso semántico en la conexión de identidades realizadas en distintos campos (especialmente aquel que podemos denominar telúrico, geográfico), pero debe alojar también un vector más tenue (pero de fuerte presencia en los imaginarios e inconscientes colectivos), y, en definitiva volcarse en un registro de efectuación poética y de autoridad sobre el imaginario, incluyendo a la propia poesía, porque es ciertamente en este campo y universo

donde sólo propiamente se realiza en verdad esa comunidad ibérica. En este sentido, el iberismo es definitivamente una cuestión poética, y acaso también una cuestión histórica (siendo la historia a que hago referencia una variedad discursiva de la propia poética, y no de la economía).

Son estos los dos vectores que aquí nos interesan, aunque sobre el encuentro no dejará en cualquier caso de planear la sombra de lo que serían los representantes del actual y pujante iberismo económico; de lo que podemos denominar un bien distinto, y distante de nosotros, euroiberismo (del que podemos decir pese a las suspicacias que puede generarnos que es, sin embargo, quien nos paga y nos compele hoy a hablar).

Si el asunto es en efecto la construcción mítica del iberismo, y con ello la realización de la reivindicación de un espacio ideal y común a cargo de los discursos de carácter ficcional y poético, entonces creo que el asunto ha dado aquí, de nuevo en esta sesión del CEI presidida por la figura de Eduardo Lourenço, con lo que podemos considerar su ubicación perfecta. La "mentalidad de Poniente" encuentra aquí por fin un lugar de alojamiento para pensar unas ciertas condiciones en que se genera la idea de un espacio tradicionalmente desierto (o, mejor, "desertado"): el del dominio vacío que dejan, en su ausencia, las redes capitalistas y organizativas, cuando todavía no se han ceñido al control de un territorio.

Y eso es también el iberismo, condición ausente de las condiciones de desarrollo de la segunda (y, luego, de la tercera) revolución capitalista. Retraso y vacío, un poco de despoblación y un modo de vivir la decadencia en medio de nostalgias áureas por medio de una aristocracia del pensamiento que ha cortado sus raíces con París, y que, como sucede con el protagonista de Eça de Queiros, en La ciudad y las sierras decide finalmente retornar a sus sierras. Altas sierras desiertas. Vuelta, pues, a un viejo sentido de la tierra, de la propiedad, de los modos del habitar; y propiamente a lo que sería un sentido heideggeriano de ese mismo "habitar", en el momento preciso en que se puede decir que parte del suelo firme y genealógico en realidad desaparece ya bajo nuestros pies. Así que, en efecto, tal "mentalidad del poniente", de modo inevitable, da cauce a un pensamiento indefectiblemente crepuscular, que define también la quimera de este espacio nuestro marcado por las virtudes negativas de la precariedad, la ausencia, la derelcción o abandono, que practicaron como una suerte de nuevo monaquismo sus clases intelectuales.

El iberismo en su día supuso, en efecto, un modo de empezar a colocar las piedras miliare y fundadoras a fin de poner de relieve la amplitud

(y hasta se diría el aura) de esa condición ascética, deshabitada y debilitada del mundo, comprendido éste como lugar de intensiones, más que de extensiones y de conquistas materiales. Algo se sabe bien de todo "desierto" (y llamemos así a todo territorio que permanece como abstraído de una condición de franco proceso material): el que exacerba las tensiones espirituales; produce almas alucinadas, sometidas a espejismos metafísicos: Unamuno, Teixeira...

En cuanto que pensamiento que se expresa en un habla de la frontera, y se vierte en la creación de un perfil del lugar o lugares donde desfallece y se anula en realidad la energía capitalista, ese iberismo, sin duda, también consiste en la reivindicación expresa de unos reinos de perfil desvaído (quizás estemos tratando del depósito de la memoria de reinos perdidos), en todo caso de lugares en donde sea ostentosa la existencia de una condición, como diría A. García Calvo (¿un pensador del Poniente?), no progresada. Es decir de una tierra que renuncia (o la hacen renunciar) a vivir la prosperidad y el progreso franco (en medio de la cual habita), y que, en realidad lo desdeña y le da la espalda, quizá por nostalgias de algo más antiguo y esencial. El iberismo en muy buena proporción es discurso que debe articular la grandeza de una tierra vacía de hechos, pero poblada de los espíritus de antiguos dioses, héroes o religiones, al presente ya derribados de sus antiguos templos. Dice Aníbal Núñez, un poeta que sitúa sus operaciones metafóricas justo en la frontera o raya de estos dos mundos, y que nos parece parte del obligado canon ideológico-constructivo del concepto que abordamos:

Pero ya es imposible el mito. Dimos
todo al lugar equivocado,
la mención se fue a un valle que no era.
Ahora, en el lugar, aquel error nos deja
desnudos, sin excusas, no culpables;
porque la tierra a nadie culpa.
Nuestra palabrería nos dejó sin pretextos
como el viento sin pétalos a las rosas silvestres.
(Tríptico de Santiz)

2. HOY

Pero, de hecho, nos encontramos en una tesitura en que de algún modo nos es vedado por completo una prosecución de nuestro pensamiento "iberista" en la línea exclusiva que alienta una ficción, una mera estructura mito-poética. No es deseable (ni acaso posible), pues, el retomar esta línea casi fundadora de un mito y de una leyenda. El iberismo reclama también, y lo hace sobre toda otra cosa, un tratamiento histórico-materialista. Finalmente, es en el período fuerte de nuestra co-

mún historia peninsular desde donde es posible el reconstruir en esa lejana perspectiva cronológica los marcos genealógicos dentro de los cuales se pueda pensar la cuestión ibérica.

Podemos simplificar y decir entonces que el iberismo es el otro nombre que recibe la "diferencia ibérica" en las edades moderna y contemporánea, mientras que el posiberismo sería lo que al presente queda de aquella diferencia y singularidad en la tercera fase de la cultura del capitalismo.

El posiberismo, y creo que no queda otra solución que el pensarlo así, es el pensamiento de la propia imposibilidad en que se ha movido el proyecto iberista. Será probablemente una construcción crítica discursiva que señale lo que de posible (y bello, o, mejor, estético-espiritual) hubo en lo que definitivamente no pudo al fin llegar a ser. Nuestra primera dificultad consiste hoy en que, si queremos proponer un posible pensamiento neoiberista, necesitamos retornar a las fuentes de lo que constituyó en su día la raíz misma de este viaje hacia el extrañamiento con retorno, en que creo que ha consistido finalmente la cultura de la peculiaridad ibérica.

Una obra del artista Pedro G. Romero sintetiza esta aspiración posmoderna tomada de una manera irónica. En ella una península navegante, casi en forma de balsa de piedra, se despega de los Pirineos y remonta el curso de la historia hacia el continente americano.

Esto es lo sustantivo siempre en el iberismo (como hoy tal vez también lo sea en lo posibérico): una renuencia a la integración continental, secundado este sentimiento por lo que es la nostalgia activa de una travesía propia por la historia; deriva o travesía que nos permita seguir actuando como frontera mediadora de mundos diversos. Incluso frontera entre nadas, si queremos ser fieles a una cierta "poética del yermo"

Lo ibérico fue pues, indudablemente, el paradigma desviado de la cultura occidental.

En el viaje que el historiador y teórico de la estética, Mario Praz realiza por la Península a la altura de los años veinte de este siglo, encuentra una metáfora que creo que bordea aquella otra acuñada de antiguo que nombra al territorio común como Península metafísica. Se trata en el caso del texto de Mario Praz de la Península pentagonal. Vale para este caso decir, la península fortificada, cerrada en torno a sí misma en un perímetro de geometría en aristas. La metáfora es interesante y recoge una larga tradición de conceptualizaciones que han tratado de trazar lo que sería el imaginario de un aislamiento, de nuevo de una "diferencia". Tales denominaciones marcan pues, el lugar de una fractura, mientras señalan

hábilmente la irreductibilidad a cualquier anexión de este espacio geográfico, que en realidad se reivindica como superior espacio espiritual.

El iberismo es así lo que dentro de la conciencia occidental sigue representando y proponiendo figuraciones de "lo otro", perpetuamente diferido e inasimilado. El iberismo (y el posiberismo también, por tanto) es el resto, lo que, en términos de Ortega, resiste a lo hegemónico, lo que de Europa no se integra en Europa como antes hemos dicho. El iberismo es la experiencia decantada de pueblos que han tenido la experiencia de frontera (peninsular o atlántica) en la época moderna, y que han arrastrado esta experiencia, prolongándola más allá de lo razonable y sensato en la contemporánea.

Las guerras civiles de Granada, pero también los cuadros de Julio Romero u *Os Lusíadas* son testimonios iberistas, en el sentido en que relatan una experiencia de vanguardia, instalando su imaginario en la "delgada línea roja" que separa dos órdenes de lo civilizatorio. El imaginario ibérico, por lo demás, existe, ha tenido una presencia intelectual poderosa, hasta por lo menos hace poco. Puede incluso que algunos de nosotros estemos llamados a reconstruir este espacio mito-poético, legitimándolo de nuevo y dándole nuevos alcances y expansiones metafóricas. O, más modestamente, que le sepamos dar algún vuelo en tanto que profesores o historiadores, o estudiosos locales (pues el iberista tiene una fuerte vocación por el locus y por el humus, para decirlo en latín)

Pero el imaginario iberista o ibérico está abastecido sobre todo de figuras de exclusión. Si nos preguntamos de qué en verdad está constituido, diré algo que me parece obvio, y que sin embargo quizá sorprenda: la existencia del iberismo depende enteramente de las fuerzas que se le opongan.

Vivimos en un momento en que todo rasgo de diferencia ibérica o pretensión de particularidad y de reserva tiene muchos y grandes enemigos, tantos al menos como interesados y falsos amigos. Por las razones económico-políticas antes dadas, se diría que todo tiende en la actualidad a reabsorber cualquier peculiaridad y diferencia (incluyendo el particularismo de las propias lenguas), llega a su régimen final y a su estadio agónico todo aquello que obstaculice el éxtasis y apoteosis de lo comunicativo, que no es más que el nombre pudoroso que recibe la propia ley del intercambio mercantil entre pueblos disímiles, pues si éstos se vuelven irreductibles unos a otros colapsan los flujos de intercambio. Lo peligroso hoy en día; los enemigos, no ya del posiberismo, sino del iberismo a secas, se trasladan también a la escena del pasado, cosa que entre tanto no han dejado por cierto de hacer en su trabajo de laminación de di-

ferencias.

Existe, y en eso me gustaría por ahora concentrarme, existe en la actualidad un intento definido y concreto de atenuar y reducir el carácter ciertamente singular que asumió nuestra cultura común en la Edad Moderna. El período 1550-1700, trascendental y peculiarismo, me parece, para esta ideología nacida de un imperio enseguida crepuscular, está siendo reconducido lenta pero irremediablemente hacia los parámetros de una normalidad occidental. En este aspecto, en los libros de Kamen, de Elliot, de Brown (obsérvese, todos hispanistas) hay un gigantesco esfuerzo de normalización de la diferencia hispana o ibérica.

Estos historiadores, los cuales conforman hoy el canon de la mirada sobre nuestra historia en el momento de la Unión de Coronas, actúan al contrario, podríamos decir, que actuó por ejemplo Mario Praz, golpeado por la peculiaridad ibérica todavía en los años treinta. En esta operación en marcha puede verse cómo hasta lo propiamente inquisitorial, irreductiblemente peninsular, es reconducido finalmente al plano general de los aparatos de represión europeos, los cuales hubieran actuado bajo similares parámetros en toda la extensión del continente.

Pocas voces en la actualidad se atreven a contradecir este panorama de una cultura peninsular en realidad subsidiaria de parámetros europeos, franceses o italianos. Y sin embargo, la diferencia todavía es audible en la vieja voz que viene de los siglos. Como en esta del escritor portugués Juan del Sacramento:

Es la Península ibérica la más apropiada de todas las tierras europeas para el retiro, la soledad y la clausura, por ser la más occidental y, como tal, la más grave, reputada y seria, por ser la parte del mundo donde el sol, totalmente desengañado, se retira, fenece y se sepulta.

Y, en efecto, es que el mérito de la Península, como dice Ciorán, ha consistido no sólo en haber cultivado lo excesivo y lo insensato, sino en haber demostrado que "el vértigo es el clima moral del hombre". Una última cita, más genérica, ataca de frente la cuestión del nihilismo, de la tristeza consuntiva, de la saudade incluso, que atenaza nuestra cultura de tres siglos y que mucho me temo (pero también me alegro de ello), la hace particular y propia, irreductible de alguna manera a sus homologaciones europeas. En efecto, entonces: "Nuestra tierra –como dice el poeta– tenía vertientes fértiles en príncipes y artistas, y la descendencia y la raza los empujaba a los crímenes y a los lutos."

En esta fase conclusiva no es ya el momento de desarrollarlo, pero el centro nuclear de lo iberista es justo esa resistencia a los procesos de la lógi-

ca del interés que marcan la acción en la historia de las naciones colindantes de nuestro entorno. Y quizá fuera Max Weber quien haya constituido el mejor bastión del sentido y sentimiento iberista, y ello sin haberlo propiamente conocido, ni tener noticia de él, pues al definir con toda precisión la lógica y la ética del capitalismo protestante nos arrojó a una suerte de exterioridad de este modelo, condenándonos a un estado colectivo providencialista, irrealista, decepcionado en suma de los valores de la transformación del mundo, y poseído de una perpetua nostalgia indefinida, que puede ser ciertamente formulada en tanto nostalgia de la totalidad imperial perdida. O, mejor cabría decir, malversada históricamente.

Aquí se revela una figura sicológica en que se resuelve también el complejo mitológico al que denominamos iberismo. Figura según la cual estos pueblos tuvieron una experiencia única de la historia, dado que experimentaron el mayor poder y la máxima riqueza de mundo, conservándose, sin embargo, también en la mayor pobreza y en la más escandalosa penuria de bienes y conquistas sociales.

Esta arquitectura íntima que adopta en la Iberia el leviathan moderno crea, por un lado, ese colapso continuado de la acción de progreso, al tiempo que origina una hipertrofia, un delirio discursivo y productivo simbólico, en que vemos concurrir los pueblos ibéricos durante al menos un muy tenso siglo y medio, dorado por fuera y "de bronce" (como los cañones de la Unión de Coronas) por dentro.

Es el momento de detenerme, pues yo mismo me veo contaminado ahora por las fórmulas lingüísticas, y también arrastrado por los giros expresivos de calado tragico-poético que adoptaron nuestros iberistas de otrohoro.

No es preceptivo sucumbir al canto de estas sirenas

Fieles a nuestra condición "post" deberemos retomar las condiciones "materiales" que gobiernan hoy cualquier escenario de representación, pongamos por caso éste donde montamos esta obra de argumento iberista.

Lo político, lo económico, el interés nacional y el interés empresarial nos traspasan, finalmente, como traspasan también las cuestiones que nos creemos íntimamente determinados a tratar como si fueran propias.

Los discursos mitopoéticos ni fundan ya el mundo, ni apenas alcanzan virtualidad alguna sobre él. Como antes he observado, me parece que sólo tienen hoy en día un papel muy secundario: son coartadas, instrumentos de legitimación de las lógicas más audaces del interés y de la explotación material del mundo.

Queda la ilusión, sin embargo, de que la reflexión y la palabra, incluso obedeciendo las órdenes del mundo, lo vengán a contradecir y a erosionar en su sistema de seguridades, y así podría llegar a suceder que venceríamos (por la fuerza irreal de un puro momento discursivo, elocutivo), esa determinación, allá donde precisamente aquella genera sus condiciones de éxito y proclama su universal conducción de las conciencias.

El iberismo sería entonces (en la postrer de sus figuraciones) una de esas banderas caídas en la batalla por resistirse a la marcha general de las cosas, y a los procesos generales en que nos enrola un progreso sin fin (y sin finalidad). Al levantarla del polvo, en que sin duda se halla caída, uno se siente por un momento al menos como un viejo confederado, y se ve hermanado, en el instante de una fulguración, con la legión fantasmal de todos los perdedores de algunas de las grandes batallas de la historia.

* El texto es transcripción puntual de la intervención del autor en las sesiones del CEI dedicadas en Guarda a Territórios e culturas ibéricas los días 2 y 3 de diciembre del año 2004.