

Nº 244  
 Noviembre  
 1994  
 S   
 umario

<b>Ensayo - La lengua española, hoy (XXIII)</b>	3
<i>El español sefardí (judeoespañol, ladino) (y 2)</i> , por Iacob M. Hassán	3
<b>Arte</b>	19
Exposición «Tesoros del Arte Japonés»	19
— Kayoko Takagi: «La cultura de Edo»	20
— Fernando García Gutiérrez: «Arte decorativo y arquitectura japonesa»	23
Mejoras en el Museo de Arte Abstracto Español, de Cuenca	26
— Se ha habilitado una nueva sala para exposiciones temporales	26
<b>Música</b>	27
Finaliza en noviembre el ciclo «Dos imágenes del nacionalismo ruso»	27
— Andrés Ruiz Tarazona: «Dos polos de la música rusa: Rubinstein y Rimsky-Korsakov»	27
Concierto Homenaje a Gonzalo de Olavide, el 30 de noviembre	29
Entrega del Premio «Montaigne» 1994 a Cristóbal Halffter	29
«Conciertos de Mediodía», en noviembre	30
La guitarra romántica, en los «Conciertos del Sábado» de noviembre	31
<b>Cursos universitarios</b>	32
José Luis Abellán: «Las grandes polémicas de la cultura española»	32
<b>Publicaciones</b>	38
«SABER/Leer» de noviembre: artículos de Ruiz Ramón, Manuel Alvar, Márquez Villanueva, Seco Serrano, García Berrio, González de Cardedal y Francisco Marsá	38
<b>Biología</b>	39
Encuentros del Centro de Reuniones Internacionales sobre Biología	39
— «Carcinogénesis epitelial en humanos y en sistemas experimentales»	39
Nuevos <i>workshops</i> en noviembre	40
<b>Ciencias Sociales</b>	41
Seminarios del Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales	41
— Peter Cowhey: «La revolución de las comunicaciones globales»	41
— Eusebio Mujal-León: «Determinantes de la política exterior española en el siglo XX»	42
<b>Calendario de actividades culturales en noviembre</b>	44

## El español sefardí (judeoespañol, ladino) (y 2)\*\*

3.3. Y junto a lo que tiene de español, ¿qué de *judeo-* tiene el judeoespañol?

Ante todo tiene la tradicional grafía aljamiada a la que ya he aludido. Para hacerla posible, el alefato, no concebido para la representación gráfica de una lengua románica, ha sufrido adaptaciones a lo largo de los siglos y una evolución desde sus fundamentos inicialmente ortográficos, hasta llegar a ser en su última etapa un sistema de base fonética coherente y sorprendentemente eficaz; si bien no deja de ofrecer la limitación de que —salvo que estén vocalizados (o dotados de mociones)— algunos de sus grafemas son de interpretación no unívoca: las consonantes vocálicas *yod*, que representa las dos vocales de la serie anterior *i* y *e*, y *vav*, que representa las dos de la serie posterior *u* y *o*, y la consonante guímal con



**Iacob M. Hassán**

Doctor en Filología Semítica, estudió Filología Románica en la Universidad Complutense y Lengua Hebrea en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Ha sido profesor de Hebreo en las Universidades Complutense y Pontificia de Comillas y de Lengua y Literatura Sefardíes en la Autónoma de Madrid. Es investigador numerario del CSIC, especializado en Filología Sefardí. Su más reciente publicación es la edición facsimilar e introducción de la *Biblia de Ferrara*.

\* BAJO la rúbrica de «Ensayo», el Boletín Informativo de la Fundación Juan March publica cada mes la colaboración original y exclusiva de un especialista sobre un aspecto de un tema general. Anteriormente fueron objeto de estos ensayos temas relativos a la Ciencia, el Lenguaje, el Arte, la Historia, la Prensa, la Biología, la Psicología, la Energía, Europa, la Literatura, la Cultura en las Autonomías, Ciencia moderna: pioneros españoles, Teatro Español Contemporáneo y La música en España, hoy. El tema desarrollado actualmente es «La lengua española, hoy».

\*\* La primera parte de este ensayo se publicó en el número anterior de este Boletín.

tilde, que representa los sonidos de prepalatal africada sonora [g̃] y sorda [ç̃].

Otra que podemos considerar limitación de la aljamía es que los numerosos préstamos del hebreo ha sido tradicional escribirlos según su grafía normativa en la lengua de origen y no de modo que reflejen la pronunciación real del hebraísmo en sefardí; por ejemplo, *sabá* 'sábado', con neutralización de las sibilantes palatal y alveolar en un archifonema sibilante sordo y con la esperada pérdida de la *-t* final, no se escribía *sámej-álef-bet-hé* según la norma de la aljamía sefardí, sino *šin-bet-tav* como su étimo hebreo *šabat*, forma inexistente en sefardí tradicional, salvo en pronunciación afectada.

Tiene también el hebreo una considerable aportación léxica. Para designar conceptos judíos son numerosísimos los hebraísmos, como era de esperar, y su mera enumeración llenaría varias páginas (el reciente léxico de D. Bunis contiene más de cuatro mil entradas principales); pero no solamente, pues también son frecuentes en palabras de significación neutra (*garón* 'garganta', de donde *garonado* 'tragón') e incluso en nexos gramaticales como *mehamad* (hb. *me-ḥamat*) 'a causa de; puesto que'. La adopción de tantos hebraísmos sin justificación conceptual sólo puede entenderse a la luz del activo bilingüismo sefardo-hebraico de los autores de la literatura clásica, a través de cuyas obras pasaron a los no conocedores del hebreo.

Pero además, y esto es fundamental, hay en toda la lengua clásica una influencia hebrea subyacente que no puede reducirse a préstamo léxico. Es un lugar común que esos préstamos no léxicos le vienen al sefardí por la vía de las traducciones de la Biblia y de otros textos sagrados hebreos, para las que se usaba un sistema de traducción que buscaba «trasladar» la sacralidad de la fuente mediante la «imitación» en la lengua de destino de los rasgos morfológicos, semánticos y sobre todo sintácticos de la lengua de origen. Para ilustrar ese sistema puede servirnos cualquier versículo bíblico, por ejemplo los iniciales de *Génesis* en el Pentateuco trilingüe (hebreo, ladino y neogriego) de Constantinopla 1547:

<sup>1</sup>*En prencipio creó el Dio a los cielos y ala tierra.* <sup>2</sup>*Y la tierra era vagua y vazía y escuridad sovre faces de abismo, y viento de el Dio esmoviense sovre faces de las aguas.* <sup>3</sup>*Y dixo el Dio «Sea luz» y fue luz...*

La traducción es un puntual reflejo de rasgos lingüísticos generales del hebreo bíblico —objeto directo inanimado determinado por artículo introducido con la preposición *et* ('a') («creó el Dio a los cielos y ala tierra»), verbo copulativo *ser* con significación

**EL ESPAÑOL SEFARDÍ (JUDEOESPAÑOL, LADINO)**

existencial 'haber' y frecuentemente omitido («*sea luz y fue luz*», «*escuridad*  $\emptyset$  *sovre faces de abismo*»), participio de presente cumpliendo función de tiempo finito (reflexivo *esmoviéndose* 'se cernía')— o específicos del texto —*prencipio* sin determinante (igual que hb. *rešit*), *faces* en plural (como hb. *panim* 'faz'), *abismo* sin artículo determinante (como hb. *tehom*), *viento* significando 'aliento, espíritu' (como hb. *rúah-*), etcétera. El resultado es que más que traducir del hebreo al sefardí, se han proyectado en éste formantes lingüísticos de aquél, quedando sometida la románica lengua sefardí a la distorsión que supone ajustarla a la estructura de la semítica hebrea.

3.4. Esta técnica de traducción nos sitúa ante una cuestión terminológica y de teoría lingüística. Desde la década de los setenta, la escuela francesa de seguidores de I. S. Révah, en especial H. V. Sephiha y sus discípulos, ha venido sosteniendo con insistencia que el resultado de aplicar esa técnica traductoria es una «lengua calco», litúrgica, escolástica y netamente diferenciada de la vernácula, y reservando en exclusiva para esa que llaman «judeoespañol calco» la denominación de *ladino*.

En otro lugar he expuesto largamente que el primer significado de *ladino* en sefardí es precisamente 'significado, interpretación' («ay muchos que lo meldan y no entienden el *ladino* de los biervos»); luego designa la lengua sefardí, pero no en sí misma sino en contraposición a la hebrea; por extensión, es la denominación castiza que se da tanto en particular a la lengua más hebraizante usada en traducciones serviles de la Biblia y otras fuentes textuales hebreas de contenido religioso (esa que denominan «calco»), como en general a la menos hebraizante lengua sefardí clásica desarrollada en traducciones no serviles y en obras de libre creación; y no pocas veces designa la totalidad de la lengua sefardí tanto clásica como moderna. Así es en el uso actual, aunque es también frecuente un uso adjetival («español *ladino*»), y hay puristas que lo refieren sólo a textos «antiguos» en los que se meldó (se estudió o se rezó) algo escrito originariamente en hebreo. Consecuentemente *ladinar* es 'romancear': poner en lo que en hebreo se denomina *lá'az* —y que podríamos traducir por «en cristiano»— (o sea, 'poner en sefardí') lo que está en otra lengua (especialmente hebreo).

Pero no todo es cuestión de terminología, sino también del mismo concepto de «lengua calco» que denotaría el término. De aplicar el sistema (o técnica) de traducción servil, lo que resulta no es una «lengua» diferente, sino un *nivel* estilístico de la misma

lengua; que ciertamente, en virtud de la intención de mantener la sacralidad, somete las palabras, forzándolas, a las estructuras lingüísticas (morfológica, léxica, semántica, sintáctica) del hebreo, pero que no deja de ser la misma lengua sefardí común, del mismo modo que no es una lengua «diferente» del español, sino sólo un nivel especial de la lengua común, la variedad arcaizante de los textos jurídicos.

Por tener raíces medievales, los ladinamientos de la Biblia conservan arcaísmos hispanos, lo que ha llevado a más de uno a afirmar que el ladino sea todo él una lengua arcaica, cuando lo cierto es más bien lo contrario: en el nivel de las traducciones hebraizantes la lengua sefardí se manifiesta innovadora al explotar las posibilidades virtuales de la derivación léxica. Por poner un ejemplo: la acción de cumplir la prescripción bíblica conocida como ley del levirato (*Dt 25:5*), según la cual si un hombre muere sin hijos y tiene un hermano soltero, éste está obligado a casarse con su cuñada viuda, se dice en hebreo *leyabem*, forma verbal intensiva de la raíz consonántica *y-b-m* del sustantivo *yabam* 'cuñado', pero en español no puede decirse sin recurrir a perífrasis; en ladino, en cambio, la carencia léxica se resuelve mediante la ecuación «hb. *yabam* es a esp. *cuñado* como hb. *leyabem* es a lad. *equis*», en la que para despejar la *equis* se recurre a inventar el verbo *acuñar* (en sefardí tardío *acuñadear*); así el pasaje aparece traducido en el Pentateuco trilingüe de Constantinopla «... su cuñado venga sobre ella y tomarlaá a él por muger y *acuñar-laá*», es decir, 'y cumplirá con ella la ley del levirato' (según traduce una biblia moderna).

Tampoco confirman los textos la afirmación de que el judeoespañol llamado calco esté netamente diferenciado del considerado vernáculo. En una colección de relatos que nada tiene de obra litúrgica ni escolástica podemos encontrar un pasaje en el que de alguien se dice que «él demanda en la *paz* de los otros y otros no demandan en su *paz*», y los lectores, desconocedores de la fuente y sin saber hebreo, entendían perfectamente que él saluda (= pregunta cómo está) a los otros y los otros no le saludan (íd.); sin saber hebreo... y sin pararse a analizar, como lo haría hoy un lingüista, que la palabra *paz* del fondo tradicional hispano soporta en sefardí toda la misma carga semántica que su paralelo *šalom* en hebreo: 'paz' desde luego, pero también 'plenitud' y de ahí '(buen) estado de salud'. Si un lector sefardí encuentra en una copla que del Dios creador se dice que «este día el seteno él folgó y *almeó*», sabe inmediatamente que los dos verbos son sinónimos, aunque no advierta que la creación léxica de corte hispánico está basada en

**EL ESPAÑOL SEFARDI (JUDEOESPAÑOL, LADINO)**

que la palabra hebrea *vayinafáš*, que en hebreo bíblico expresa el descanso sabático de Dios (*Ex* 31:17), tiene la misma raíz consonántica que *nefeš*, que significa 'alma'. Si un autor escribe en una narración —y sus lectores lo entienden— el diálogo «Salió un moço y dixo a él: —¿Quién tú?— Dixo a él: —Judió yo y de el Dio yo temién», o la frase «Agora supe que varón sabio tú», alternando con otras con verbo copulativo explícito, es porque la explicitación de *sos* ('eres'), *so* 'soy' es potestativa y su hebraica omisión no pertenece en exclusiva a ningún nivel estilístico sino a toda la lengua en general.

Fenómenos como estos de extensión semántica, de creación léxica o de construcción hebraizante no pertenecen en exclusiva a la «lengua» de los ladinamientos del hebreo. Esos y tantos otros recursos creativos análogos, presuntamente exclusivos de los ladinamientos serviles, resultan ser una variedad estilística de la lengua literaria, un repertorio de posibilidades a disposición del sefardófono; de las cuales el ladinador que ladina un texto hebreo (o arameo) utiliza todas las que puede, pero no tiene la exclusiva, ya que el potencial de creatividad lingüística que el sistema de traducción servil del hebreo pone —concentrado— a su disposición, puede en cualquier momento actualizarlo el hablante común según su libre antojo o según lo requieran en cada caso sus necesidades expresivas.

Así ha sido en toda la lengua sefardí castiza —la antigua y la clásica—, toda ella *hebraizada* (y por eso no le va mal el nombre de *judeoespañol* o 'español *judío*'): en las traducciones serviles está más hebraizada, en textos de libre creación lo está menos; pero en unas y otros lo está, y la diferencia en el grado de hebraización es cuantitativa, no cualitativa. Sólo en la lengua moderna, posterior a la occidentalización —y secularización— de las masas sefardíes tras los cambios políticos y sociales de la segunda mitad del siglo XIX, el nivel de hebraización se hace tan bajo que casi puede decirse que la lengua se ha deshebraizado.

Frente a la citada escuela francesa y sus seguidores, otros —Lazar, Jerusalmi, yo mismo— pensamos que el *ladino*, según se desprende del fidedigno testimonio tanto expreso como implícito en lo escrito por quienes han escrito en ladino —y seguramente algo sabían del asunto—, no es el judeoespañol calco ni siquiera el nivel estilístico o la variedad calco de la lengua judeoespañola, sino la 'lengua sefardí' a la que se vierten los textos clásicos hebreos; que, en virtud de su trayectoria histórica, resulta también ser la lengua sefardí *clásica* —la del siglo de oro—, que es la que ha modelado

el gusto de lectores y escritores hasta que las nuevas modas llevaron a los sefardíes a la desconsideración de su patrimonio cultural propio, en lo que fue el preludio de su irremediable ocaso.

Por eso la polémica afirmación de que «el ladino [la «lengua calco» escolástica] no se habla» sólo tiene sentido si se la entiende referida a las dos etapas de la lengua sefardí arriba expuestas: cierto es que en sefardí moderno no se habla —o se hablaba— como podía hablarse —y desde luego se escribía— en sefardí clásico; ni más ni menos que lo que ocurre en muchas otras lenguas que han sufrido profunda evolución histórica.

#### 4. *El sefardí hoy*

Tras este apresurado repaso del antes de ayer y del ayer, veamos ya el hoy.

4.1. Es difícil, por no decir imposible, cuantificar la comunidad sefardófona en el presente. Lo único que sabemos con certeza es que los hablantes son hoy considerablemente *menos* que antes de que se produjeran los cambios históricos y sociales arriba expuestos.

De los sefardófonos residentes en la histórica Sefardía (Sefarad 2) quedan prácticamente sólo unos ¿miles/cientos? en Estambul, porque el núcleo de Sofía parece ya agotado y el pequeño que quedaba en Sarajevo ha pasado a peor vida. De los de Sefarad 3, los antaño numerosos de Estados Unidos y de Israel han sido mayoritariamente capturados por el inglés y por el hebreo israelí, respectivamente; y los establecidos en España y en la América hispana se han diluido ya en la lengua común (o en el español puertorriqueño los de Nueva York, en el cubano los de Florida, en el chicano los de California...), aunque en su español puedan advertirse algunos rasgos sefardíes.

En varios países de Sefarad 2 y de Sefarad 3, y podría decirse que en casi cualquier lugar del mundo, quedan individuos que tuvieron el sefardí como lengua materna. Son casi sin excepción mayores de cincuenta o de sesenta años (según su origen), que hoy llegan a formar red social sólo en algún barrio de Estambul o del sur de Tel Aviv, ciudades de su cinturón (Bat Yam, Holón) o alguna otra localidad de Israel; y por supuesto, allí donde los haya, en asilos de ancianos, que es donde —aparte de en algunas cocinas— más vigente se mantiene hoy el sefardí. Por debajo de dicha edad no es normal hallar hablantes, sino meros conocedores pasivos de la lengua.

Hablantes de judeoespañol que no conozcan otra lengua no sé si todavía quedará alguno, y poquísimos serán los que tengan la se-

**EL ESPAÑOL SEFARDI (JUDEOESPAÑOL, LADINO)**

fardí como lengua primera. Como norma general, no se transmite a los hijos; y se cuenta como fabuloso el caso de *un* sefardí en los Estados Unidos que la ha transmitido a sus nietos. Que puedan usarla con una cierta soltura, su número alcanza hoy todavía «varios» miles, aunque no creo que haya nadie capaz de precisar cuántos.

De los sefardófonos que quedan, bilingües o plurilingües todos, buena parte tienen de la lengua sefardí un conocimiento limitado, haciendo de ella un uso mixto con su lengua primera y pasando de una a otra incluso en la misma conversación; o tienen un vocabulario muy reducido y son incapaces de leer y entender no ya la prosa erudita del siglo XVIII, sino un periódico burlesco del XX. Como bien se ha señalado (Gold), los sujetos que pueden hoy servir como informantes habrían sido rechazados por los encuestadores de comienzos de siglo como insuficientemente expertos. Son en cambio muchos miles (aquí sí puede hablarse de decenas) quienes, sin conocer propiamente la lengua, conservan, sin embargo, vestigios de ella.

Las nuevas comunidades de Sefarad 3 han resultado de la reagrupación de sefardíes originarios de diversos países y usuarios de diferentes normas lingüísticas (o hablantes de diferentes dialectos), de lo cual resulta que la lengua de la última generación ha venido a ser una suerte de nueva koiné que aglutina elementos variados, a menudo contradictorios. Aún es posible localizar hablantes de diferentes procedencias, pero es muy difícil encontrar a alguien con una memoria lingüística lo suficientemente nítida como para recordar con claridad cuál era la forma específica de su lugar de origen sin que se le superponga otra frecuente en la koiné.

4.2. No son pocos los sefardíes que en los últimos años han dado el salto al español, y otros están en camino de darlo. Estando como estamos en una época de globalización de los medios de comunicación, de universalización del turismo y de los viajes internacionales, es prácticamente imposible encontrar un sefardí sefardófono que no haya estado —en España, en la América hispanófona o en su lugar de residencia— en contacto directo con hablantes de español, o que no los haya oído por radio, cine o televisión. Conscientes de las diferencias sistemáticas entre sefardí y español y conocedores del español al menos de oídas, utilizan un doble registro fonético según que el interlocutor sea o no hablante de español. Si no lo es, dicen [mužer], [dišo] con las prepalatales históricas; pero si lo es, se esfuerzan por decir *mujer*, *dijo* con jota moderna, aun

cuando este cambio «automático» los lleve a disparates fonéticos como el de aquel que me inventó un *jovinista* a partir del francés *chauviniste* por 'chovinista'.

Se está produciendo así una especie de proceso de «neo-dialectalización». Sean los que fueren los criterios puramente lingüísticos y fijándonos sólo en los sociolingüísticos y culturales, entre el español y el sefardí en su época de plenitud no se daban las condiciones de centralidad y dependencia que definen las relaciones entre lengua y dialecto. Pero tras varios siglos de haber sido lengua de cultura autónoma, los restos vivos de la lengua sefardí, cual pecios a la deriva en los espacios siderales, son atrapados por la fuerza de gravedad del español y entran en su órbita como dialecto, recorriendo el camino opuesto al de tantos dialectos que acaban por convertirse en lengua.

4.3. En la zona del Estrecho el proceso ha sido paralelo, pero adelantado en un siglo y con orientación hispánica. La cercanía geográfica, los contactos continuos, la entrada de los españoles en Tetuán cuando la guerra de Africa, el establecimiento del protectorado en el norte de Marruecos, la inmigración a España... han llevado a la desaparición de la jaquetía hace ya varias décadas, consistiendo su última etapa en la presencia de algunos rasgos jaquetianos en el español andaluz o en el común, de los que el más perdurable quizás sea la entonación.

Hablante espontáneo de jaquetía no sé si quedará algún anciano emigrado en su juventud a un país no hispánico. Capaces de reconstruir (¿de imitar?) con naturalidad el español jaquetizado anterior a la dispersión de la judería estrechí, quedan algunos; y de introducir elementos de jaquetía en su habla española, bastantes (¿miles?). Porque lo que sí ha quedado de la jaquetía —como ya señalé hace años—, y sigue quedando con tenaz vitalidad, son ciertos restos fonéticos, morfológicos y léxicos, construcciones y expresiones distintivas, que cualquiera de sus conocedores podemos activar, raramente de modo espontáneo y en general con la intención de lograr expresividad, afectividad, incluso precisión, o simplemente una mayor intimidad en la comunicación intergrupal.

## 5. ¿Mañana?

5.1. En algunos países (Estados Unidos en América, Turquía o Francia en Europa, y especialmente Israel en Asia) han surgido en los últimos años algunos grupos activamente militantes en favor

**EL ESPAÑOL SEFARDI (JUDEOESPAÑOL, LADINO)**

del mantenimiento de la lengua sefardí, en encuentros, en círculos, en talleres y mediante publicaciones. Se da incluso el notable caso de escritores en otras lenguas que se sienten tentados a expresar en judeoespañol su inspiración literaria, llegando a publicar poesía lírica con resultado en algún caso nada desdeñable. Pero el número de esos activos militantes del mantenimiento es escaso; y más lo es entre ellos (dudo yo que lleguen al centenar en todo el mundo) el de quienes conocen cabalmente la lengua —la moderna y la antigua— y están capacitados para transmitirla.

En la mayoría de los casos, el móvil para participar en esas «tadradas» y «nochadas» en judeoespañol no es más que la nostalgia y la añoranza: evocar mediante la lengua el ambiente de la dorada juventud o infancia, sumergirse siquiera por unas horas en la idealizada vida tradicional de un pasado que no vuelve... y no raramente lamentar, cuando ya no tiene remedio, no haber apreciado la lengua —hoy nostálgicamente añorada— lo suficiente para haberla transmitido a la generación siguiente cuando hace unas décadas pudieron hacerlo. En otros casos lo que hay es una motivación política, un intento de afirmar una identidad diferenciada de la de los judíos «orientales», a quienes —aunque procedan de países tan poco sefardíes como la India o el Yemen— se engloba juntamente con los sefardíes bajo la misma denominación *sefaraddim* en hebreo israelí, y frecuentemente *sefardíes* en español (judío).

No es escasa, sin embargo, la capacidad de esos grupos para aparentar ser más numerosos de lo que en realidad son. Y la expansiva distribución de publicaciones y difusión de actividades hacia el exterior suscita la sospecha de que la intención, más que la declarada de servir de medio de comunicación intergrupala, sea en realidad la de exhibir la lengua ante los ajenos, y en especial ante los hispanohablantes.

Quienes acogen con toda complacencia esas informaciones, porque —como me decía atinadamente un colega— en España el judeoespañol «cae bien». Tan «bien» que la gente se resiste a tener una información buena y prefiere mantenerse anclada en los añejos tópicos: que el judeoespañol sea un español arcaico, como divulgaron los primeros descubridores, y que la comunidad sefardófona siga hoy siendo tan numerosa como lo fuera hace décadas. Entre la gente que profesa tales tópicos creencias se cuentan muchos periodistas y divulgadores, como era de esperar, no pocos políticos, como era de temer, y —lo que es más grave— algunos filólogos y lingüistas.

5.2. En la primavera pasada se ha fundado en Tel Aviv una

«Union Mondiala del Djudeo-eshpanyol» como resultado de unos «Enkontros» convocados para aunar los esfuerzos de todos los decididos a que la lengua no decaiga y remediar «la ausencia de una infrastruktura jenerala(,) ke permita la komunikasion entre todos los faktore ke son aktivos en este kampo». Ello ha dado lugar a la publicación, también en la prensa española, de informaciones con unas fabulosas cifras de hablantes que... ¡ojalá fuesen ciertas!

El activo grupo promotor de los «Enkontros» ha ensayado incluso la introducción del judeoespañol como lengua opcional en alguna escuela secundaria de Israel. Sólo el tiempo dirá si sale algo de ello; pero para no perderlo, ha formulado y formula en las más variadas instancias un manifiesto requerimiento de que España pague la deuda histórica contraída con los judíos sefardíes subvencionando sus actividades para el mantenimiento de la lengua.

El requerimiento no encuentra mala acogida en ciertos medios periodísticos y públicos, quizás en un intento de remediar tarde y a deshora la endémica desatención española a la lengua sefardí. Bien es cierto que cuando se suscitó en las comunidades balcánicas el debate interno sobre la lengua, no fueron muchos los sefardíes que se mostraron favorables al español; pero no es menos cierto que España, así como en varias ocasiones se ha ocupado —hasta salvar la vida— de no pocos sefardíes, en el aspecto lingüístico en cambio no hizo prácticamente nada, cuando podía servir de algo, por aprovechar ese desperdiciado caudal de hispanismo. Unos pocos libros y periódicos aljamiados de Constantinopla ingresados en la Biblioteca Nacional hacia finales de siglo fueron como una raya en el agua; y en agua de borrajas quedaron los tímidos intentos de enviar profesores y crear centros culturales durante la República. Entre medias queda el difuso interés de unos pocos intelectuales, la campaña pública del senador Pulido... y el magnífico desperdicio de una oportunidad única para formar un fondo bibliográfico con toda facilidad, sin más que haber pedido a cada corresponsal el envío de libros y periódicos en ladino; ha habido que esperar muchas décadas hasta que en los años '60 y '70, trabajosamente y ya en plena era del xérox, tal tarea pudiera acometerla en el CSIC el Instituto «Arias Montano».

Pero los medios oficiales es ahora cuando parecen actuar movidos por la mala conciencia del pasado. O por una compleja confusión que lleva casi a identificar al actual Israel con la Sefardía de antaño; a considerar que a vigencia del judeoespañol, y no a inmigración reciente de Hispanoamérica y de España o a aprendizaje reciente, se deba a la numerosa población hispanófona del país judío;

**EL ESPAÑOL SEFARDI (JUDEOESPAÑOL, LADINO)**

y a ignorar u olvidar que la hebraización a ultranza de los inmigrantes, uno de los dogmas del sionismo israelí en las décadas anterior y posteriores a la proclamación del estado en 1948, ha sido para la pérdida del judeoespañol en las últimas generaciones sefardíes más determinante —porque ha afectado a más individuos— que lo que en décadas anteriores lo fueran tanto el nacionalismo lingüístico de los países surgidos de la desmembración del Imperio otomano como la inmersión lingüística en otros países de adopción.

5.3. Se da además la paradoja de que, estando la lengua sefardí cada vez más rehispanizada y su difusión cada vez más dirigida a un público hispanófono, la norma gráfica que han preferido los activistas de su mantenimiento —que al cabo de una docena de años de uso expansivo pretenden convertir en ortografía «oficial»— sea la más anti-hispánica que concebirse pueda: un sistema más o menos fonético con equivalencias ortográficas del inglés, del francés y del español y diametralmente apartado de la norma gráfica hispanorrománica, no ya de la castellana sino también de la catalana o gallega (sólo con la del no románico vascuence tiene alguna semejanza).

En otro lugar he expuesto largamente que para escribir el judeoespañol o para transcribir textos aljamiados sólo es aceptable una ortografía que manifieste el entronque de la lengua sefardí con los romances hispánicos, bien esté basada en la actual ortografía normativa y con los diacríticos pertinentes para marcar las diferencias de realización, o bien lo esté en la ortografía medieval (es la que, para simplificar, he usado aquí), aun a costa de tener que renunciar a algún contraste gráfico-fonético.

La argumentación en favor de un sistema ortográfico de interpretación obvia para los hablantes que no dominan la lengua como el más idóneo para mantenerla supone no ya una consagración de la ignorancia al renegar del entronque de la sefardí con las otras lenguas hispanorrománicas, sino un muy alto grado de autodesconciación al dar a una lengua que tiene tras sí una vasta producción literaria el mismísimo tratamiento que se da a las lenguas de pueblos que carecen de tradición escrita. Actúan los últimos herederos de una gloriosa tradición ignorando o como si ignorasen que si hoy el sefardí ya no es lengua de cultura de los sefardíes, ciertamente lo ha sido durante siglos; es sintomático que las manifestaciones literarias a las que prestan mayor atención sean las de géneros de transmisión oral.

## 6. *Mañana*

Es de esperar que ahora, con el Instituto Cervantes, la España oficial halle el mejor modo de aprovechar los enfermizos restos de judeoespañol para una saludable integración en el español de quienes a deshora —pero más vale tarde que nunca— quieren (re)anudar relaciones con sus raíces. A España le interesa, y debe actuar activamente para lograrlo, (re)integrar en la lengua común a todos aquellos cuya predisposición se vea favorecida por su conocimiento del judeoespañol; lo mismo, por cierto, que le interesa integrar a filipinos o a hijos de emigrantes. En cuanto a «salvar» los últimos restos de judeoespañol...

6.1. Los investigadores de décadas pasadas a quienes debemos la caracterización general del judeoespañol buscaban la lengua «castiza» y por ello eligieron informantes lo más iletrados posible. Rechazaban a los que habían cursado estudios en las escuelas francesas porque su lengua era «franqueada», a resultas de lo cual se nos ha quedado sin caracterizar el safardí moderno representado en toda la copiosa producción periodística, teatral y novelística. En cuanto a la lengua tradicional rabínica, era vista por los dialectólogos como algo casi clerical y beato, amén de que para entender los textos del lenguaje rabínico tradicional es necesario, si no ser un experto hebraísta, sí al menos tener unos mínimos conocimientos de hebreo y de judaísmo.

El resultado fue que con los datos de los que disponían, la caracterización del judeoespañol que nos han legado los primeros dialectólogos es casi exclusivamente la de la lengua oral. Ni la lengua culta de la literatura moderna ni la clásica de la literatura rabínica de la edad de oro han sido aprovechadas debidamente, siendo así que en esta última está el precedente de la lengua «popular» que buscaban. Por otra parte, estudios lingüísticos de las últimas décadas están basados en colecciones de textos orales de literatura tradicional, la cual sólo limitadamente refleja la lengua vigente en el momento de su recopilación.

Para conocer las etapas anteriores de la lengua sefardí —como las de cualquier otra lengua— disponemos sólo de los testimonios escritos. A medida que avanza la edición de textos literarios van saliendo a la luz datos absolutamente ausentes de la caracterización general del judeoespañol; o, lo que es peor, que contradicen la distribución geográfica o cronológica que se esboza en las caracterizaciones. Por eso la edición de textos sefardíes es tema primordial, no ya —obviamente— para estudios literarios, sino para el estudio de la lengua.

6.2. Ese de conocer cabalmente lo que ha sido la lengua se-

**EL ESPAÑOL SEFARDI (JUDEOESPAÑOL, LADINO)**

fardí es un objetivo más realista, y desde luego mucho más serio, que el de pretender «salvar» los restos actuales. Por mucho que sea el voluntarismo del reducido grupo de quienes se esfuerzan en que no decaiga —y por mucha que sea su capacidad para movilizar en su favor la opinión pública española o hispanohablante—, lo cierto es que la suerte del judeoespañol está echada. Si profundo fue el cambio entre la lengua clásica y la moderna, más dramáticamente crucial ha sido el ocurrido en la moderna ante nuestros ojos, antes del cual —en plenitud o a trancas y barrancas— la lengua se transmitía, pero después del cual ya no se transmite.

La vía para salvar el sefardí no es la emocional de otorgar ayuda exterior, o interceder ante organismos internacionales, para el mantenimiento y la transmisión de los depauperados restos actuales. Aun cuando se lograra mantenerlos una generación más, nada de sustancia saldría de ello: ni para la comunidad científica, como no sea fomentar la realización de trabajos sociolingüísticos en los que una y otra vez se «descubre» lo ya de sobra conocido y documentado; ni para el interés de España... como no fuera la creación de un «parque (inter) nacional» de hablantes residuales que sigan suscitando emociones sensibleras. Ni tampoco para el interés real de los propios sefardíes implicados, pues el mero mantenimiento de lo actual nunca sería vía para una «renaixença», la cual sólo podría llegar a concebirse si súbitamente se despertara un profundo interés generacional en nutrirse de la savia vivificante de los textos aljamiados (toda enseñanza que no esté orientada a capacitar para su lectura es en balde).

La conservación de los restos actuales incumbe en exclusiva a los minoritarios grupos sefardíes que estén en ello interesados; no desde luego a España, por mucho que se hayan puesto aquí de moda los actos de afirmación del «djudeo-espanyol». Uno contemplaría hasta con simpatía sus ilusorios esfuerzos por detener lo indetenible si con ello pudiera salvarse algo de lo mucho que hay de valioso en la lengua sefardí. Pero la resonancia de esfuerzos, planes y proyectos en los medios de comunicación —si hay en ellos algo más que oportunismo propagandístico— me temo que sean como una cortina de humo que vele la amarga realidad de que, por decirlo platónicamente, si algún valor tiene lo poco que todavía es, es sólo como pálido reflejo del mucho que tuvo lo que ya no es; o dicho más llanamente: en el actual estado terminal del judeoespañol, el único «salvamiento» que tiene interés —y sentido— no es el de

mantener a perpetuidad los restos actuales, sino el de «salvar» —del desconocimiento— todo lo que en los textos aljamiados duerme un injusto sueño (espero que no el fatal sueño de los justos).

Con ayuda o sin ayuda, el destino que aguarda a la lengua sefardí es el mismo que ha sobrevenido a sus hermanas judeorrománicas: al igual que los últimos vestigios de judeoprovenzal se extinguieron en el siglo XVIII y los de judeoitaliano se han extinguido en el XX, lo que queda de judeoespañol habrá desaparecido en el siglo XXI, cuando ya no quede nadie de la generación que todavía lo mantiene vivo. Triste es tener que decirlo; pero necio es pretender ignorarlo (y falaz tratar de ocultarlo). Y no estoy con ello propugnando un criterio eutanásico, sino señalando la improcedencia de invertir recursos, siempre insuficientes (y procedentes en última instancia de mis impuestos), en entubar al desahuciado para perpetuar la agonía. La única vía de salvación es... tapar los agujeros que la ausencia —o presencia meramente testimonial— del español sefardí deja en el panorama general de las letras hispánicas.

En el estado terminal al que ha llegado, somos los investigadores y estudiosos los únicos que podemos mantener con vida el judeoespañol al salvarlo del desconocimiento. En tanto que quede una obra literaria de interés sin haber sido objeto de estudio (y son varios miles), seguirá teniendo sentido mantenerlo vivo. Esa vida que como lengua «viva» ya no es posible porque no lo permiten las circunstancias, somos los estudiosos los que podemos y debemos mantenérsela. Y su hábitat, si no puede serlo ya la casa natal donde el niño aprende la lengua de labios de su madre, sí puede y debe serlo allí donde el alumno la aprende de boca del profesor en los centros de investigación y en las aulas de las universidades.

Me refiero especialmente, por supuesto, al investigador español o hispanista, que es quien tiene la obligación (sic) de tomarse el tema con toda seriedad; y ello no tanto por saldar una añeja deuda histórica como porque quien mejor capacitado está hoy para apreciar cabalmente los textos sefardíes es, sin duda, el hispanófono o el hispanista.

Si de deuda histórica hemos de hablar, la contraída por España sería no con los judíos, sino consigo misma por haberse privado de ellos. Y si el pago ha de ser en moneda lingüística, lo que tendría que hacer España es incorporar al Diccionario Histórico todos los testimonios resultantes del despojo de los textos sefardíes, y no sólo de las biblias ladinadas, como ya se viene haciendo. La tarea es ineludible con el léxico hispánico, aunque no veo por qué hayan de quedar excluidos los préstamos de otras lenguas arraigados en la sefardí. Para ello pueden ser de no poca utilidad los materiales

**EL ESPAÑOL SEFARDÍ (JUDEOESPAÑOL, LADINO)**

documentales y bibliográficos reunidos en la biblioteca y archivo de Estudios Sefardíes del CSIC, donde cientos, si no miles de obras permanecen a la espera; falta sólo el pequeño detalle de hallar dotación económica para quien pueda ocuparse del despojo.

El otro raíl de la vía del salvamento es implantar una enseñanza regular de lengua y literatura sefardíes en los departamentos de Filología hispánica de las universidades españolas. No hacerlo —pero hacerlo *ya*— supondría prolongar lo que considero una de las vergüenzas de la universidad española. Porque vergüenza es que en toda España, «cuna» del judeoespañol, instituciones de estudio de la lengua sefardí no haya más que la citada área de trabajo en un departamento del CSIC, cuatro asignaturas en el departamento de Filología semítica de la universidad de Granada y —recientemente— una en el de Filología española de la del País Vasco en Vitoria.

Es cierto que para investigar y aportar algo nuevo en la investigación del judeoespañol hace falta una dedicación que permita cubrir varias disciplinas; pero unos cursos de nivel general e introductorio, de los que salgan esos futuros estudiosos con dedicación, pueden impartirlos muchos de nuestros profesores universitarios valiéndose de las publicaciones en la materia aparecidas en los últimos años.

El reciente manual de literatura de E. Romero —y, si se me permite decirlo, la crestomatía de textos que tengo muy avanzada— tienen que ser fermento y acicate para que alguno de nuestros autores de manuales, a partir de los materiales disponibles, nos ofrezca en breve un manual que permita que la filología sefardí sea, de una vez por todas, lo que tiene que ser: una disciplina «normal» en nuestro currículum universitario de Hispánicas.

Ambos raíles paralelos y complementarios —Diccionario Histórico y docencia universitaria— definen la vía por la que, desoyendo cantos de sirena que invitan a la consagración de la sensiblería, debe discurrir lo que por el judeoespañol haga la España oficial.

**Bibliografía aludida**

- BUNIS, David M.: *A Lexicon of the Hebrew and Aramaic Elements in Modern Judezmo* (Jerusalem: Magnes y Misgav Yerushalayim, 1993).
- CARRACEDO, LEONOR - HASSAN, Iacob M.: «Bibliografía de Cynthia Crews», *Estudios Sefardíes* 2 (1979 = *Miscelánea Crews*), pp. 277-287.
- GOLD, David L.: «An Introduction to Judezmo», *Los sefardíes: cultura y literatura*, ed. Paloma DÍAZ-MAS (San Sebastián: Universidad del País Vasco, 1987 [1988]), pp. 61-86.
- GOLD, David L.: «Were Have All the Sefardic Jews Gone?», *Los sefardíes*, cit [1988], pp. 143-170.

- HASSAN, Jacob M.: «De los restos dejados por el judeoespañol en el español de judíos del norte de Africa», *XI Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románicas: Actas*, ed. Antonio QUILIS et al. (Madrid, CSIC, 1968), t. IV, pp. 2.127-2.140.
- HASSAN, Jacob M.: «Transcripción normalizada de textos judeoespañoles», *Estudios Sefardíes* 1 (1978), pp. 147-150.
- HASSAN, Jacob M.: «Sistemas gráficos del español sefardí», *Actas del I Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española, Cáceres, 1987*, ed. Manuel ARIZA et al. (Madrid: Arco/Libro, 1988), t. I, pp. 127-137.
- HASSAN, Jacob M.: «Dos introducciones de la Biblia de Ferrara», *Introducción a la Biblia de Ferrara: Actas del Simposio internacional...*, ed.: Jacob M. HASSAN y Angel BERENGUER AMADOR (Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1994), pp. 13-66.
- JERUSALMI, Isaac: *From Ottoman Turkish to Ladino: The case of Mehmet Sadik Rifat Pasha's Risâle-i Ahlâk and Judge Yehezkel Gabbay's*, Buen Dotrino (Cincinnati, Ladino Books, 1990).
- LAPESA, Rafael: *Historia de la lengua española* (Madrid, Gredos, 8ª ed., 1980): XVI, «El judeo-español» (§ 125.1-8), pp. 523-533.
- LAZAR, Moshe: «Ladino», *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Keter, 1971), t. 10, cols. 1.342-1.350.
- MARCUS, Simon: «A-t-il existé en Espagne un dialecte judéo-espagnol?», *Sefarad*, 22 (1962), pp. 129-149.
- MINERVINI, Laura: *Testi giudeospagnoli medievali (Castiglia e Aragona)*, 2 tomos (Napoli, Ligouri, 1992).
- PENNY, Ralph: «Dialect Contact and Social Networks in Judeo-Spanish», *Romance Philology*, 46 (1992-93), pp. 125-140.
- RÉVAH, I. S.: «Formation et évolution des parlers judéo-espagnols des Balkans», *Iberida* 6 (dc. 1961), pp. 173-196; reimpr. *Actes du X<sup>e</sup> Congrès International de Linguistique et Philologie Romanes, Strasbourg, 1962*, ed. Georges STRAKA (Paris, Klincksieck, 1965), t. III, pp. 1.351-1.371.
- RODRIGUE, Aron: «Los sefardíes en el imperio otomano», *Los Judios de España: La diáspora sefardí desde 1492*, ed. Elie KEDOURIE (Barcelona, Crítica, 1992), pp. 173-194.
- ROMERO, Elena: *La creación literaria en lengua sefardí* (Madrid, Mapfre, 1992).
- SALA, Marius: «La organización de una norma española en el judeo-español», *Anuario de Letras* 5 (1965), pp. 175-182; reimpr. *Estudios sobre el judeoespañol de Bucarest* (México, UNAM, 1970), pp. 131-142.
- SÉPHIHA, Haïm Vidal: *Le ladino, judéo-espagnol calque: Deutéronome, versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553)* (Paris, Centre de Recherches Hispaniques, 1973).
- SÉPHIHA, Haïm Vidal: «Le judéo-fragnol, dernier-né du djudezmo», *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 71 (1976), pp. XXXI-XXXVI.
- VÁRVARO, Alberto: «Il giudeo-spagnuolo prima dell'espulsione del 1492», *Medioevo Romano* 2 (1987), pp. 155-172.
- WAGNER, M. L.: *Caracteres generales del judeo-español de Oriente* (Madrid, RFE, anejo 12, 1930).
- WEXLER, Paul: «Ascertaining the position of Judezmo within Ibero-Romance», *Vox Romanica* 36 (1977), pp. 162-195. □

*Se inauguró el pasado mes de septiembre*

## «Tesoros del Arte Japonés»

Ciclo de conferencias sobre el período Edo

El pasado 23 de septiembre se inauguró en Madrid, en la sede de la Fundación Juan March, la Exposición «Tesoros del Arte Japonés», que con 88 piezas, entre pinturas, grabados, lacas y armas, ofrece una muestra del fecundo período Edo (1615-1868). Esta exposición, formada con fondos del Museo Fuji, de Tokyo, permanecerá en Madrid hasta el 22 de enero de 1995, y entre el 9 de febrero y el 9 de abril se exhibirá en Barcelona, en la Fundación Caixa de Catalunya (en «La Pedrera»). El acto inaugural, al que asistieron, entre otros, el embajador de Japón en España, Tatsuo Yamaguchi, y Ricardo Díez Hochleitner, presidente del Club de Roma, consistió en una conferencia de Tatsuo Takakura, director del Museo Fuji, de Tokyo, y autor de un estudio reproducido en el catálogo, del que ya se informaba en un Boletín anterior. Previamente intervinieron Juan March Delgado, presidente de la Fundación Juan March, e Hiromasa Ikeda, hijo del fundador y presidente del Museo Fuji, Daisaku Ikeda. Hiromasa Ikeda resaltó el hecho de que «nunca se había realizado una exhibición artística de gran magnitud que diese a conocer en tierra española los tesoros y bienes culturales que integran el patrimonio histórico de Japón». Señaló también que «de más está decir que un intercambio cultural nunca es fruto de una acción unidireccional. La reciprocidad de la gente es lo que permite superar las diferencias étnicas, las diferencias que imponen las fronteras». Esta idea fue subrayada por el presidente de la Fundación Juan March: «Estoy seguro —dijo— que esta exposición servirá para aumentar las ya buenas relaciones entre nuestros dos pueblos».

Con motivo de la muestra, el martes 27 de septiembre se inició un ciclo

de cuatro conferencias sobre este período cultural. Así, los días 27 y 29 de septiembre, Kayoko Takagi, profesora visitante en el Centro de Estudios de Asia Oriental de la Universidad Autónoma de Madrid, habló de «Aproximación al período Edo» y de «La cultura de Edo»; y el padre Fernando García Gutiérrez, investigador del arte japonés, habló de «Arte decorativo de Japón en el período Edo» y «Arquitectura japonesa del período Edo: palacio de Katsura, 'casas de té', templos de Nikko».

En páginas siguientes se ofrece un resumen del ciclo.



Hiromasa Ikeda y el presidente de la Fundación Juan March visitan la exposición.

*Kayoko Takagi*

## «La cultura de Edo»

Desde hace varias décadas, en Japón se ha despertado un gran interés por descubrir las raíces del pueblo: quiénes somos nosotros, por qué somos de esta manera, y después analizar la situación actual del país en el marco internacional desde el punto de vista japonés: cuál es el camino que Japón debe seguir, o qué es lo que los demás esperan de Japón, etc. Podríamos decir que la tendencia actual del *boom* del período Edo que se detecta en los últimos años también se puede interpretar como un intento de búsqueda, no sólo por parte de los japoneses sino también por parte de los extranjeros, sobre el origen de esta cultura singular que sigue sorprendiendo al mundo, y el porqué del enigma japonés, que ha conseguido materialmente la coexistencia de la tradición y el desarrollo tecnológico. Al lado de los rascacielos o los edificios inteligentes, siguen existiendo los templos milenarios, y los videojuegos japoneses que han barrido el mercado mundial comparten la vida infantil de los japoneses, que no perdonan las visitas ceremoniales a los tres, a los cinco y a los siete años al santuario sintoísta.

Hasta hace relativamente poco, la época de Edo se consideraba como un período oscuro lleno de ideas anacrónicas que contrastaban con todo lo que encierra la sociedad moderna occidental. Podríamos compararlo con el concepto antiguo de la Edad Media dentro de la historia occidental. Era así, en tanto en cuanto que el período Meiji, que sigue después (1868-1912), representa los años de rápida adaptación y modernización del país, que se convirtió en menos de cuarenta años en el único país de Asia comparable con los europeos. El afán y el fervor de los japoneses en aprender y asimilar la cultura occidental eran de tal magnitud

que existe una anécdota increíble de un antiguo ministro de educación japonés que declaró que, para solucionar el retraso global y la barrera idiomática, sería conveniente sustituir la lengua japonesa por el francés. Afortunadamente la propuesta no se materializó.



Este rechazo casi visceral de la época de aislamiento nacional que duró dos largos siglos se ha ido suavizando a medida que Japón perfeccionaba su transición hacia un país moderno, democrático y desarrollado. Existe actualmente la tendencia a revalorizar este período del régimen feudal auténticamente japonés como una base dinamizada para su posterior desarrollo en cuanto a la modernización o, en otras palabras, la occidentalización del país. Hemos de reconocer que el proceso acelerador que Japón experimentó en la asimilación de la civilización occidental ha llegado a un punto de madurez, y se ha comenzado a buscar la causa en la vuelta a su identidad cultural.

El primer contacto con el Occidente trajo a Japón dos elementos primordiales: el arcabuz y la religión católica. La introducción de la nueva arma en medio de las continuas guerras civiles en que se hallaba sumido el país sirvió de catalizador para el aumento del comercio de armas con los portugueses, españoles y, algo más tarde, con los ingleses, holandeses y franceses. La explotación de minas de oro y plata en Japón en aquella época llegó a su techo, y la competencia comercial se traducía en manio-

bras ocultas y sucias que terminaron causando, en parte, el cierre total del país al exterior.

El catolicismo fue acogido en Japón con gran admiración por parte del pueblo. Las nuevas ideas de la vida y los hábitos desconocidos atraían la curiosidad de los nuevos gobernantes del país que no procedían de la clase antigua ni estaban precisamente atados a la ideología tradicional y conservadora. La divulgación fue rápida y amplia. Sin embargo, la época inicial, llena de comprensión y generosidad, no duró mucho. *Sakoku* es la medida decisiva que tomó el *shogun* Ieyasu ante esta amenaza. *Sakoku* significa cerrar el país al exterior.

Según Umesao Tadao, director del Museo Nacional Etnológico, Ieyasu consiguió con *sakoku*, aparte de evitar la fuerza amenazadora del catolicismo, monopolizar el comercio exterior con el que algunas regiones del suroeste del país estaban amasando grandes fortunas. Por otra parte, el profesor Shinzaburo Oishi, en su libro *Edo Jidai* («Período Edo»), opina que *sakoku* se puede considerar una política

positiva que eligió Japón como respuesta a las circunstancias externas e internas que rodeaban el país.

Como todo aislamiento significa un retroceso en la evolución ortodoxa, a nivel del pueblo llano el interés por el mundo exterior se redujo a la mínima expresión durante esta época, y el desconocimiento del desarrollo científico, tecnológico y cultural de Occidente dejó a Japón con grandes traumas que aún hoy día no podemos negar en sus influencias en muchos aspectos. El período Edo abarca desde el comienzo del siglo XVII hasta mediados del XIX. Edo, actual centro de Tokyo, es el lugar donde se instaló el gobierno central, llamado *bakufu*, de la familia Tokugawa. El *bakufu* controlaba los gobiernos regionales independientes entre sí llamados *han*. De ahí el régimen *bakuhan* de los Tokugawas. *Shogun* es el título máximo que podía alcanzar un *samurai*, el cual tradicionalmente significaba el jefe del poder político y militar. Tokugawa Ieyasu, después de la muerte de Toyotomi Hideyoshi, retoma la labor de la unificación del país.

## Formación de la cultura japonesa

Cuando hablamos de los elementos característicos de la cultura japonesa, nos damos cuenta inmediatamente de cuántas cosas tienen su origen en el período Edo, y, si no es el origen lo que encontramos, hay un fenómeno de secularización y popularización de la cultura antigua, que hasta entonces nunca había tenido tal magnitud de aceptación por parte de las masas. Al echar un vistazo rápido a la historia cultural de Japón, uno llega inexorablemente a la conclusión de que Japón ha sido receptor generoso y buen discípulo de las culturas extranjeras de cada momento. Podríamos citar como ejemplos los caracteres chinos que llegaron con los libros del budismo a principios del siglo V, su fi-

losofía y sabiduría, las artes coreanas, la cultura occidental llamada *Namban* y el catolicismo...

*Namban* era la denominación que los japoneses del siglo XVI otorgaron a los portugueses y a los españoles que venían de Macao, Manila, etc. Literalmente significa «bárbaros del sur». En esta época nació el arte *Namban*, que abarca desde las pinturas en grandes biombos a objetos de laca, muebles y hasta cerámica. Gracias a estas obras podemos



apreciar hoy la impresión que causaban los bárbaros del sur en Japón. La cultura japonesa ha ido forjando su identidad autóctona bajo un continuo baño de influencias extranjeras. Es muy curioso, sin embargo, ver cómo los elementos nuevos y extraños de su época penetraron sin dificultad ni grandes resistencias en el terreno japonés y después evolucionaron de manera muy peculiar hasta convertirse casi en algo totalmente distinto.

Tomaremos el ejemplo de *Kana*. Se desconoce cualquier tipo de letras en Japón antes de la llegada de los caracteres chinos llamados *Kanji*. Los intelectuales del país aprendían con gran fervor el *Kanji* a través de la lectura de los libros budistas y de la filosofía china. Durante los siglos VII, VIII y IX continuaron las misiones japonesas a las cortes chinas en las que no sólo mandaban a los jóvenes estudiantes sino también traían a los chinos que trabajarían como secretarios o registradores de los asuntos burocráticos del gobierno. La aparición de los primeros libros acaece en el siglo VIII, entre los cuales

hay que destacar la compilación de la antología de *Waka*.

El *Kana* nace del *Kanji* por la necesidad del pueblo, que quiere dejar escrito lo que siente y lo que piensa. La primera novela de la literatura japonesa, el *Cuento de Genji*, aparece en 1004 con el pleno dominio del

*Kana*, y lo escribió una dama de compañía de la corte imperial, Murasaki Shikibu. Sabemos que el *Kana* entonces se consideraba como letras para las mujeres, y los hombres intelectuales utilizaban aún oficialmente el *Kanji*. Una segunda época de formación cultural de Japón la encontramos precisamente en la de Edo. Se produce la situación política de aislamiento total tras una experiencia única de contactos apresurados e intensos con la cultura occidental. Muchos investigadores opinan que el florecimiento de la cultura *Namban*, nacida de manera semejante a otras culturas extranjeras en la primera fase de su aceptación en Japón, no dejó huellas profundas en el desarrollo cultural de este país.

Aparte del elemento decisivo, a mi modo de ver, que era el primer contacto de Japón con el Occidente, se le atribuye al período Edo el origen de muchos otros rasgos llamados típicamente japoneses. Veamos cuáles son éstos: *geisha*, *kimono*, *sushi*, *tempura*, *koto*, *shamisen*, *haiku*, religión *Zen*, ceremonia del té, *kabuki*, *yoruri*, etc. Naturalmente, sería forzarlo indebidamente buscar el origen de todo lo que se nos ocurre como japonés en esta época; sin embargo, hay que reconocer que si el origen no radica en este período, por lo menos su popularización y divulgación se llevó a cabo durante estos siglos.

La época de Edo fue un período decisivo para comprender el crecimiento y el desarrollo de la identidad japonesa actual. Al contrario de lo que se decía sólo hace 20 años, se detecta actualmente un interés amplio y profundo sobre el período Edo.

El fervor y la devoción que sentían los japoneses por la cultura occidental en el período Meiji hicieron que la etapa anterior fuera infravalorada desde el punto de vista histórico. Sin embargo, el descubrimiento del «ego» de los ciudadanos en el período Edo reclamaba un cambio de la sociedad y una libertad de desarrollo económico.



«Paisaje» (siglo XVIII), de Soga Skōhaku.

Fernando García Gutiérrez

## «Arte decorativo y arquitectura japonesa»

Quizás debido al aislamiento de influencias exteriores del período Edo, el arte de Japón adquiere en ese tiempo un signo particular de creatividad, que se pone de manifiesto, sobre todo, en la Escuela de *Ukiyo-e* y la Escuela Decorativa, aunque también aparece en otros movimientos artísticos de menor entidad. Es significativo el cambio ocurrido en el ambiente social de la época de los Tokugawa respecto al arte. Al mismo tiempo que la Casa Imperial sigue protegiendo a los artistas tradicionales y las clases sociales más altas se mantienen también en la misma línea del pasado, emerge una nueva clase social con mucha fuerza, la de los mercaderes y comerciantes, que acogen y protegen todas las innovaciones artísticas. Y esto llega a sentirse de tal manera que, como ya hemos visto, hasta figuras de las escuelas tradicionales se dejan influir por las nuevas corrientes estéticas y realizan obras para el *shogun* o los *daimyo* en el nuevo estilo.

Hay veces en que la cuna de las innovaciones estéticas es Kyoto, la ciudad que mantiene la tradición junto a la corte imperial, y desde allí pasan estas corrientes innovadoras a la capital Edo, en donde adquieren un desarrollo mucho mayor. Esta extensión de los nuevos estilos es general para todo Japón y marca la característica de todo el arte de la época. Ya quedan atrás los períodos en los que la influencia de fuera era definitiva: debido a las circunstancias ambientales, las escuelas más originales, que habían comenzado a manifestarse en tiempos anteriores, alcanzan ahora su máximo desarrollo. La tendencia hacia el decorativismo es una de las características del arte japonés que había ido apareciendo de cuando en

cuando en todos los períodos de su historia.

Este estilo tenía, sin duda, una fuerza creativa que no aparecía en las obras de la Escuela de Kano, en la que se seguía la tradición china con muy pocas excepciones. El estilo decorativo revive inesperadamente en el período de Momoyama, con esa serie de biombo, obras de pintores anónimos en su mayoría, que presentan las mejores notas del arte decorativo: riqueza y esplendor de toda la composición, uso de fondos dorados en los cuadros, claridad cromática y caracteres rítmicos en la composición del tema. Otras obras de arte fuera de la pintura presentan también estas características: porcelanas con rica decoración en la superficie, objetos lacados con la técnica del *maki-e*, etc.

Los mercaderes ricos, conocidos con el nombre de *machishu*, representaban a un grupo independiente de la población, que crearon una cultura especial propia de ellos al trasplantar la clásica civilización japonesa al campo más realista y rico de su clase social. El grupo *machishu* de Kyoto formó un fuerte centro cultural en contacto con la Corte Imperial y en oposición al régimen de los Tokugawa en Edo. Ellos fueron capaces de crear una cultura superior a la de Edo, que más tarde pasó a influir en la nueva capital. El espíritu de cooperación que reinaba en este grupo dio como resultado una serie de obras de importancia capital en la historia del arte japonés:





los jardines-palacios de Katsura y de Shugaku-in en Kyoto son un ejemplo magnífico. Otro producto del *machishu* es el estilo pictórico de Sotatsu, que iba a marcar una de las cumbres más originales en toda la pintura japonesa.

El grupo cultural de Kyoto formó un centro de reunión en la colina de Takagamine, al norte de la ciudad, alrededor del gran artista Hon'ami Koetsu. Con el tiempo, este lugar llegó a ser el centro cultural donde se daban cita muchos artistas, maestros del té, artesanos, etc., que estaban creando uno de los estilos más personales de toda la historia del arte en Japón. El maestro de todos, Koetsu (1558-1637), era un artista del tipo del renacimiento italiano que, además de ser pintor, reunía en su persona múltiples facetas estéticas: era uno de los ceramistas más originales que ha tenido Japón, maestro del té, artista de la laca, de la caligrafía, etc. Un espíritu comparable a Leonardo da Vinci.

Su sensibilidad artística debió de dejar una profunda huella en el espíritu de uno de aquellos artistas que se reunían con él en la villa de Takagamine: Tawaraya Sotatsu. Se conocen muy pocos datos históricos sobre su vida y es uno de esos artistas cuyas obras son el mejor testimonio de su existencia y la explicación de su personalidad. Fue un genio entre aquellos *machi-eshi* (pintores populares), que creó un estilo fresco y nuevo, lleno de atrevidos avances en su tendencia decorativa. El arte de la Escuela Decorativa se fue debilitando

poco a poco, hasta que apareció otro genio que iba a llegar a las alturas marcadas por Sotatsu y Koetsu: Ogata Korin (1658-1716). Así como no se conocen datos de la vida de Sotatsu, la de Ogata Korin puede seguirse paso a paso gracias a la abundante documentación que se conserva. Korin fue el primero, en toda la historia del arte japonés, que intencionadamente creó una muestra de la belleza tradicional de Japón, con elementos, formas y técnicas absolutamente nuevos.

Las características que marcan la arquitectura japonesa de todos los tiempos se pueden reducir a cuatro: 1) Respeto por la naturaleza de los materiales y, especialmente, en el modo de tratar la madera. 2) Relación entre el edificio y su posición en el paisaje de la naturaleza. 3) Sencillez, que proviene de una lógica expresión de la utilidad y la estructura y de la eliminación de todo lo no esencial. 4) Posibilidad de la expresión del espíritu o del significado interior de la arquitectura.

La planificación arquitectónica modular en la arquitectura occidental actual alcanzó un alto grado de desarrollo hace 500 años en Japón. De este concepto modular se desarrolló un sistema estético de planificación denominado *Kiwari*, según el cual la proporción de todos los componentes de la estructura debe determinarse de acuerdo con la separación y tamaño de las columnas utilizadas. Mientras que los santuarios del Shintō han desempeñado un papel importante en la configuración de la arquitectura tradicional de Japón, en general, se considera que la influencia más importante fue la recibida de la secta budista Zen, con su célebre «arte del té». Como una manifestación inigualable de estos principios arquitectónicos, podemos fijarnos en el Palacio de Katsura y en las «casas de té», para contrastarlos con el Mausoleo de Nikko, que fue también construido en el mismo período Edo.

En 1615, el príncipe Toshihito eligió un lugar en los alrededores del río Katsura para construir una villa imperial. Diseñado según el método llamado *kiwari*, con todas las habitaciones medidas en total acuerdo con el módulo del *tatami*, los tres edificios principales de la villa imperial no tienen ni eje central ni punto focal único, pero su maravilloso *empleo del espacio* ha llevado a los expertos a considerar a estas construcciones como «una elegante anulación de la simetría». Las delicadas proporciones del Palacio de Katsura, la extraordinaria artesanía que muestran sus estructuras y la *armoniosa integración de la casa y el jardín* son los valores principales de esta obra arquitectónica.

La primera habitación hecha exclusivamente para realizar en ella la «Ceremonia del té» fue designada por el monje Murata Shuko (1423-1502), dentro de un edificio de un templo budista Zen, y sirvió desde entonces como modelo para los *Chashitsu* que se iban a edificar más tarde. En el período Edo las «casas de té» se edificaron ya como estructuras separadas, hechas en un estilo rústico llamado *sukiya*. Para algunos autores, este estilo fue una reacción frente al esplendor

y la elegancia de la arquitectura oficial japonesa. La apariencia exterior de las «casas de té» es la de una cabaña de campo, hecha de los materiales más simples y rústicos. Pero el diseño es de líneas claras y puras, de planos que combinan su horizontalidad con otros de sentido vertical. La ornamentación está totalmente ausente: las paredes son de color de tierra, y los pilares son troncos de árboles dejados casi en su forma natural.

Junto a la maravilla de sencillez estética de la Villa Imperial de Katsura y de las innumerables «casas de té», parece increíble que el arte japonés fuera capaz de producir un monumento arquitectónico de características tan barrocas como el Mausoleo de Toshogu, en Nikko. Fue precisamente en la época de innovaciones estéticas, en el período Edo, cuando surgió, casi por generación espontánea, aquel conjunto de construcciones sin paralelo en la historia artística de Japón. Las circunstancias históricas, totalmente inéditas, dieron lugar a esta obra, que no deja de ser grandiosa en su originalidad. Aunque no cabe duda de que el Mausoleo está muy lejos de ser una expresión auténtica de la estética japonesa. □

## Ediciones y visitas guiadas

Como se hizo con ocasión de la exposición con la obra gráfica de Goya, la Fundación Juan March, además de

un tríptico que sirve de programa de mano y guía de la misma, que han realizado **Kayoko Takagi** (texto) y **Jordi**

**Teixidor** (diseño), ha editado una carpeta con seis láminas, que se venden a 5.000 pesetas (o mil pesetas cada lámina suelta; éstas, enmarcadas, tienen un precio de 5.000 pesetas cada una). Asimismo, hay visitas guiadas a la muestra, los miércoles, de 10 a 13,30; y los viernes, de 17,30 a 20,30 horas (y los lunes por la tarde sólo para grupos organizados).



*Nueva sala para exposiciones temporales*

# Mejoras en el Museo de Arte Abstracto Español, de Cuenca

La Fundación Juan March ha llevado a cabo diversas mejoras en el Museo de Arte Abstracto Español, de Cuenca, que ocupa una parte de las Casas Colgadas, propiedad del Ayuntamiento y sede de la Casa Consistorial hasta 1762. Se abrió como Museo el 1 de julio de 1966, tras la restauración realizada por los arquitectos municipales Fernando Barja y Francisco León Meler; el primero de los cuales proyectó la ampliación de 1978, y ha dirigido las mejoras ahora introducidas, junto al pintor y escultor Gustavo Torner, quien participó en la creación del Museo con el pintor Fernando Zóbel. La colección fue donada por Zóbel en 1980 a la Fundación Juan March.

Una nueva sala para exposiciones temporales ha sido habilitada en la parte baja —almacén del Museo—; se ha instalado calefacción (hasta ahora inexistente), reforzado con contraventanas y cristales climatizados; se han acondicionado los servicios, mejorando algunas características museísticas y pintando todo el Museo. Sin afectar a la estructura ni al exterior de este conjunto significativo, se han llevado a cabo las obras —coincidiendo con las de la ciudad— en el pasado mes de julio, para abrirse de nuevo al público el pasado 2 de agosto.

A lo largo de 1993 un total de 38.900 personas recorrieron este Museo, que ha tenido una afluencia de 566.000 visitantes desde que en 1980 se hizo cargo de él la Fundación Juan March. Esta cantidad

no contabiliza a quienes acceden al Museo con carácter gratuito, como son los nacidos o residentes en la ciudad y provincia de Cuenca. El año pasado se editaron 8.200 reproducciones con obras de Fernando Zóbel y Eusebio Sempere, así como 63.000 tarjetas postales con imágenes de obras exhibidas en la colección.

Junto a las obras donadas por Fernando Zóbel, la colección de arte español contemporáneo propiedad de la Fundación Juan March se ha ido incrementando sin cesar, con adquisiciones notables como la de más de 100 obras de la colección del norteamericano Amos Cahan, en 1987. En la actualidad la colección de la Fundación dispone de más de 1.200 obras; de ellas, 470 son pinturas y esculturas, 123 de las cuales se exponen en el Museo de Arte Abstracto Español de Cuenca.

El Museo permanece abierto todo el año, con el siguiente horario: de 11 a 14 horas y de 16 a 18 horas (los sábados, hasta las 20 horas). Domingos, de 11 a 14,30 horas. Lunes, cerrado. El precio de entrada es de 300 pesetas, con descuentos a estudiantes y grupos, y gratuito para nacidos o residentes en Cuenca. □



*Finaliza el ciclo en noviembre*

## «Dos imágenes del nacionalismo ruso»

El ciclo de música de cámara de Rimsky-Korsakov y Anton Rubinstein que, bajo el título «Dos imágenes del nacionalismo ruso», comenzó en octubre, continúa durante los miércoles 2, 16 y 23 de noviembre. El día 2, el Cuarteto Cassadó (Víctor Martín y Domingo Tomás, violines; Emilio Mateu, viola; y Pedro Corostola, violonchelo) junto con Emilio Navidad (viola) y Dimitar Furnadjiev (chelo), interpretarán Sexteto en Re mayor, Op. 97, de A. Rubinstein; y Sexteto en La mayor, de N. Rimsky-Korsakov. El día 16, el Antonin Dvorák Trío (Jiri Hurnik, violín; Daniel Veis, violonchelo; y Frantisek Maly, piano) interpretarán Trío en Do menor para violín, violonchelo y piano, de N. Rimsky-Korsakov; y Trío para piano, violín y violonchelo, Op. 85, de A. Rubinstein. El último día del ciclo, el 23, el Quinteto Aulos-Madrid (Marco A. Pérez Prados, flauta; Enrique Pérez-Piquer, clarinete; Javier Bonet, trompa; Vicente J. Palomares, fagot; y Aníbal Bañados, piano) ofrecerán Quinteto en Fa mayor, Op. 55, de A. Rubinstein; y Quinteto en Si bemol mayor, Op. post, de N. Rimsky-Korsakov.

Como se indica en la presentación del programa de mano, «se celebra este año el 150 aniversario del nacimiento de Rimsky-Korsakov y el primer centenario de la muerte de Anton Rubinstein, dos músicos famosísimos de su tiempo, hoy casi olvidados. El hecho de que Rimsky-Korsakov —componente del famoso y radical “Grupo de los 5”— fuese considerado el menos “ruso” de los nacionalistas, y que Anton Rubinstein fuese entonces considerado como el menos “nacionalista” de los rusos, permite hoy, tantos años después, un análisis más desapasionado y, por tanto, más realista de qué es en realidad ser nacionalista en música, y de cómo el hecho de serlo o no afecta muy poco a lo verdaderamente importante: si hicieron buena o mala música».

El crítico musical Andrés Ruiz Tarazona fue el autor de las notas al programa y de la introducción general, de la cual reproducimos a continuación un extracto:

*Andrés Ruiz Tarazona*

## «Dos polos de la música rusa: Rubinstein y Rimsky-Korsakov»

«**H**e aquí un ciclo ciertamente excepcional por cuanto nos permite la escucha de la casi totalidad de las obras de cámara de Anton Grigoryevich Rubinstein (1829-1894) y de Nicolai Andreyevich Rimsky-Korsakov (1844-1908).

Rubinstein y Rimsky representan dos polos en el quehacer musical ruso de la segunda mitad del siglo XIX. El primero es un artista mundano, caprichoso (al menos en apariencia), cosmopolita. Su formación, completamente alemana, le permitió familiarizarse con



N. Rimsky-Korsakov

el repertorio de los grandes compositores del romanticismo germano. El segundo es, por el contrario, un estudioso vocacional, un gran teórico, un hombre inmerso en la problemática de la composición, trabajador de base en pro de una normalización a alto

nivel de la vida musical rusa. Fiel al ideal nacionalista, a una necesaria búsqueda de señas de identidad a través de la música tradicional autóctona, dándole forma y envoltura artística universales.

Tanto Rimsky-Korsakov como Rubinstein estuvieron en España y le dedicaron algunas de sus mejores páginas: el primero en venir, aunque fuera de modo accidental, fue Rimsky. A comienzos de diciembre de 1864, el navío ruso "Almaz" tocaba las costas españolas tras un largo viaje. En él viajaba el joven guardiamarina Nicolai Andreyevich Rimsky-Korsakov. El "Almaz" permaneció durante tres días en Cádiz, entonces una de las ciudades más atrayentes de España por su elegancia y cultura. Fue seguramente tras aquel viaje cuando en Rimsky comenzó a bullir la idea de una obra española, lo cual tendría resultado práctico transcurridos más de veinte años, en plena madurez artística del gran maestro. Rimsky decidió escribir una *Fantasia para violín y orquesta* sobre temas rusos y quedó tan satisfecho de la obra que decidió escribir una *Fantasia* similar basándose en temas españoles recogidos durante su ya lejana estancia en nuestro país. En agosto de 1887 tenía terminada la partitura del *Capricho Español*, en el que había utilizado material folclórico español empleado en la *Fantasia española* para violín y orquesta. Este *Capricho español* representa la culminación del virtuosismo instrumental de Rimsky, esen-

cialmente ruso y ajeno a influencias wagnerianas. En este sentido Rimsky aparece como el precursor del impresionismo en su valoración del timbre y el color orquestal. Según el propio Rimsky-Korsakov, "los temas españoles, particularmente los de ritmo bailable, suministran abundantes y ricos materiales para servir de base a toda clase de combinaciones orquestales, con lo que el *Capricho* resulta una composición única, repleta de valores atractivos y dotada de un vivo y deslumbrador colorido".

En el apogeo de su fama, en 1881, a los cincuenta y un años de edad, Anton Rubinstein visitó España, cuando ya tenía entre sus composiciones piezas de inspiración española, como *Don Quijote* o *Toreador et Andalouse*.

Su primer concierto en Madrid se celebró el 31 de enero de 1881, en el Teatro Apolo, el legendario coliseo madrileño. Toda la prensa madrileña se hizo eco de la llegada del músico, dedicándole amplias columnas. Madrid, que a lo largo del siglo XIX había oído a pianistas de gran talla, se rindió ante el arte del pianista ruso. El 3 de febrero dio su segundo concierto en el Apolo, esta vez un recital, es decir, sin orquesta, levantando un "entusiasmo indescriptible". Tendría que haber puesto aquí Rubinstein punto final a sus recitales madrileños, pero el éxito era tal que el día 4 volvió a dar otro en el Apolo, que fue también un gran éxito de público y crítica. Rubinstein dio dos recitales más en la capital española, anticipando así lo que iban a ser sus *Conciertos históricos*.

Es una lástima que Rubinstein no viviese veinte años más. Hubiera dejado seguramente alguna grabación que nos permitiría tener una base sólida para juzgarle como pianista, aunque el concierto en vivo es insustituible. » □



Anton Rubinstein

*En el 60 aniversario del compositor madrileño*

## Homenaje a Gonzalo de Olavide

La Fundación Juan March, a través de su Biblioteca de Música Española Contemporánea, ha organizado para el miércoles 30 de noviembre un concierto en homenaje al compositor madrileño Gonzalo de Olavide, que este año ha cumplido 60 años.

En el acto, **Elisa Agudiez** interpretará al piano *Sonata della ricordanza* y *Tres fragmentos imaginarios*. Por su parte, el dúo formado por **Rafael Ramos** (violonchelo) y **Josep Colom** (piano) ofrecerá *Precipitem*, todas ellas obras del homenajeado.

No es ésta la primera vez que la Biblioteca de Música Española Contemporánea de la Fundación Juan March organiza un acto en torno a **Olavide**. Así, el 3 de diciembre de 1986, con la presencia del autor, se estrenó una obra suya, *Ricercare*, que fue un encargo de los que periódicamente hace esta institución.

**Gonzalo de Olavide** nació en Madrid en 1934. Fue discípulo de Echevarría y, más tarde, de Stockhausen y Pousseur. Ha residido durante muchos años en Ginebra. Sus obras *Composición I*, *Sistemas II*, *En siete límites*, *Quatre sons*, el *Cuarteto*, etc., «se plantean —señala **Tomás Marco** en su *Historia de la Música española. Siglo XX*— desde una sucesiva conquista del lenguaje y desde un profundizar en los propios medios constructivos y expresivos, utilizando las raíces seriales en un contexto propio y de muy considerable belleza sonora».

*El 9 de noviembre, en la Fundación*

## Entrega del Premio «Montaigne» a Cristóbal Halffter

El 9 de noviembre se celebra en la Fundación Juan March el acto de entrega del Premio Internacional «Montaigne» de Cultura 1994, de la Fundación F.V.S. de Hamburgo, al compositor y director de orquesta **Cristóbal Halffter**. Este galardón lo concede la citada Fundación alemana, a través de la Universidad de Tubinga, para distinguir a personalidades de la cultura de los países europeos de lengua románica. En anteriores ediciones han obtenido este premio, entre otros, los españoles Salvador Esprú (1971), Pedro Laín Entralgo (1976) y José María Soler (1982).

Se celebrará un concierto a cargo de la violinista **Christiane Edinger** y del **Cuarteto Arcana**.

**Cristóbal Halffter** (Madrid, 1930) estudió en el Real Conservatorio Superior de Música de Madrid, donde obtuvo la cátedra de Composición y Formas Musicales y del que fue director. Entre 1986 y 1989 ocupó la cátedra de Composición en el Conservatorio de Berna. Ha obtenido, entre otros galardones, la Medalla de Oro del Instituto Goethe y el Premio Nacional de Música (1989). Fue Secretario del Departamento de Música de la Fundación Juan March de 1976 a 1978. □

## «Conciertos de Mediodía»

Piano, canto y piano, y violonchelo y piano son las modalidades de los cuatro «Conciertos de Mediodía» que ha programado la Fundación Juan March para el mes de noviembre los lunes, a las doce horas. La entrada es libre, pudiéndose acceder o salir de la sala entre una pieza y otra.

### LUNES, 7

RECITAL DE PIANO, por **Roberto Bravo**, con obras de Grieg, Rachmaninov, Scriabin, Prokofiev, Chopin y Mussorgsky. Bravo, pianista chileno, inició sus estudios en su país y los completó en Nueva York (con Claudio Arrau), Varsovia, Moscú y Londres. Ha grabado con la Royal Philharmonic Orchestra de Londres y compagina su carrera de intérprete con la docencia.

### LUNES, 14

RECITAL DE CANTO Y PIANO, por **Mihoko Izumi** (canto) y **Pablo Puig** (piano), con obras de Haydn y Vaughan Williams. Izumi es japonesa y se trasladó en 1979 a California, en donde perfeccionó sus estudios de canto y piano; su repertorio abarca desde óperas clásicas a canciones actuales, incluyendo zarzuelas. Puig estudió en el Conservatorio Superior de Música de Madrid, su ciudad natal, y ha perfeccionado estudios en el Instituto Ribapierre de Lausanne (Suiza).

### LUNES, 21

RECITAL DE PIANO, por **Esperanza Aldana**, con obras de Bach, Schumann, Chopin, Rachmaninov y Brahms. Aldana inició sus estudios en el Conservatorio Superior de Madrid y en 1986 fue becada por la Unión Soviética para trasladarse a Moscú, al Conservatorio Estatal Tchaikovsky; desde entonces compagina sus recitales con la docencia, tanto en España como en Rusia.

### LUNES, 28

RECITAL DE VIOLONCHELO Y PIANO, por **Miguel Jaubert Rius** (violonchelo) y **M<sup>a</sup> Eugenia Jaubert Rius** (piano), con obras de Beethoven, Bocherini, Brahms, Shostakovich, Cassadó, Falla y Granados-Cassadó.

Los hermanos Jaubert nacieron en Santa Cruz de Tenerife, ciudad en la que iniciaron sus estudios musicales. Miguel Jaubert perteneció, entre 1985 y 1988, a la Orquesta Sinfónica de Santa Cruz de Tenerife y actualmente completa estudios superiores de violonchelo en el Conservatorio Superior Municipal de Música de Barcelona. Eugenia Jaubert amplió estudios en Madrid, Viena y Londres, ha actuado como solista con la Sinfónica de Tenerife y es pianista acompañante en el Conservatorio Superior de Música de Zaragoza.



## «Conciertos del Sábado» de noviembre

# La guitarra romántica

A la guitarra romántica están dedicados los «Conciertos del Sábado» de noviembre. En cuatro recitales, los días 5, 12, 19 y 26, a las doce de la mañana, a cargo de **Paulino García Blanco, Gerardo Arriaga, Ignacio Rodes y José Miguel Moreno**, se ofrece en este nuevo ciclo matinal de la Fundación Juan March un repaso al repertorio para la guitarra de varios compositores del siglo XIX y de la primera mitad del XX, tanto españoles como de otros países europeos.

La guitarra ha sido objeto de otros «Conciertos del Sábado», como el de «Música para vihuelas, laúdes y guitarras», en 1990, y el dedicado a «Paganini y la guitarra», en 1993. Asimismo esta institución organizó en 1992 un ciclo de tarde sobre la guitarra de Fernando Sor. El programa del ciclo «La guitarra romántica» es el siguiente:

— *Sábado 5 de noviembre*

**Paulino García Blanco**

Grande Overture Op. 61, Andantino Sostenuto Op. 73, Variazioni Op. 45, La melancolía Op. 148 y Variazioni Op. 107, de M. Giuliani; Le Fandango Varié Op. 16, de D. Aguado; y Sonata Op. 22, de F. Sor.

— *Sábado 12 de noviembre*

**Gerardo Arriaga**

Diez canciones populares catalanas, versión de M. Llobet; Sonata romántica, de M. M. Ponce; y Cuatro piezas, de A. Barrios Mangoré.

— *Sábado 19 de noviembre*

**Ignacio Rodes**

Fantasia Elegíaca Op. 59, de F. Sor; Tango, Endecha y Oremus, La Mariposa, Capricho árabe, Preludio en La menor y Estudio brillante, de F. Tárrega; Tres Lieder (de «El Canto del Cisne»), de F. Schubert; y Morceaux de Concert, Op. 34, de F. Sor.

— *Sábado 26 de noviembre*

**José Miguel Moreno**

Introduction et variations sur l'air Malboroug Op. 28, de F. Sor; Dos Andantes Op. 320, de F. Carulli; Grand Solo Op. 14 y Tres Estudios, de F. Sor; Ständchen y Lied ohne Worte, de J. K. Mertz; y Variations sur l'air de «La Flûte enchantée» «O cara armonia» Op. 9, de F. Sor.

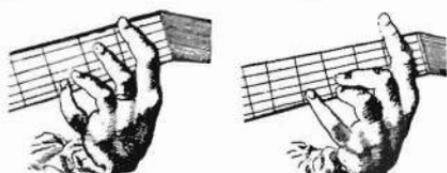
## LOS INTERPRETES

**Paulino García Blanco** es profesor del Conservatorio «Jesús de Monasterio», de Cantabria.

**Gerardo Arriaga** (México, 1957) cuenta, entre otros galardones, con los obtenidos en los concursos «José Ramírez» de Santiago y «Cidade de Ourense».

**Ignacio Rodes**, alicantino, ha obtenido el primer premio en seis concursos —cuatro de ellos internacionales—, entre ellos el Premio «Andrés Segovia» (1983), «Francisco Tárrega» (1985) y «Ramírez» (1981). Ha realizado grabaciones en Londres.

**José Miguel Moreno** ha actuado en festivales de Europa y América, además de ser profesor invitado en universidades y conservatorios europeos. En 1990 fundó el Ensemble La Romanesca.



José Luis Abellán

# Las grandes polémicas de la cultura española

Con el título de «Las grandes polémicas de la cultura española», José Luis Abellán, catedrático de Historia de la Filosofía Española de la Universidad Complutense, dio en la Fundación Juan March, del 3 al 12 de mayo, un ciclo de cuatro conferencias en el que analizó las principales polémicas habidas desde el siglo XVIII en nuestro país en torno a las aportaciones a Europa de la ciencia y la cultura españolas. A continuación se ofrece un resumen del ciclo.

La razón de que a lo largo del tiempo la cultura española haya sido una cultura esencialmente polémica hay que buscarla en la complejidad de nuestra realidad nacional. La divergencia de España con Europa, que se ha mantenido durante siglos y sólo parece haber terminado en nuestros días, es la que ha propiciado el carácter polémico de nuestra cultura, que ha sido una cultura de resistencia frente al discrepante. Ese carácter polémico nos ha llevado a un proceso de introversión, de aislamiento de Europa. Hemos sido frontera durante siglos: frente a los árabes en la Edad Media; frente a los turcos en el Renacimiento; frente a los protestantes en la Edad Moderna; y frente al comunismo en la Edad Contemporánea.

En 1782, en un artículo sobre España publicado en la «Nouvelle Encyclopédie», aparecía la frase «¿Qué se debe a España?». Se preguntaba su autor qué ha aportado España al progreso de Europa en el ámbito de las ciencias y de las artes. Esta frase iniciará la polémica tanto dentro como fuera de España. Se reconoce que hay una decadencia tras el siglo XVI —época de mayor esplendor español— que es particularmente sensible en lo referente a la ciencia española. Esta polémica se conoce como la primera polémica de la ciencia española.

En España la opinión pública se dividió entre apologistas y antiapologistas. Reaccionando contra ambos grupos, Juan Sempere y Guarinos publica su *Ensayo de una Biblioteca de los mejores escritores del Reinado de Carlos III*, en seis volúmenes, aparecidos entre 1785 y 1789, y que son esenciales para llevar a cabo cualquier investigación seria sobre el siglo XVIII. Mayor contenido doctrinal aporta la figura de Juan Pablo Forner, que ha sido mal estudiada y comprendida. Su contribución a la polémica se produce con ocasión de la convocatoria por la Real Academia Española de un premio para trabajos que respondieran a la citada frase de la «Nouvelle Encyclopédie», convocatoria que queda desierta. El Conde de Florida-Blanca invita a Forner a que escriba algo para contestar a la pregunta. Así nace su célebre *Oración apologética por la España y su mérito literario*, publicada en 1786, que ha de ser interpretada de una forma bien distinta a como lo fue en su época.

¿Cuáles son los criterios que utiliza Forner para valorar las aportaciones españolas a la cultura europea? Los de un ilustrado del siglo XVIII: la utilidad y la virtud. Considera que las finalidades que debe perseguir la verdadera ciencia son conducir a la perfección del hombre y a la satisfac-



**José Luis Abellán** (Madrid, 1933) es catedrático de Historia de la Filosofía Española en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense. Fue presidente de la Confederación Española de Clubs UNESCO (1985-1987). Ha dirigido varias colecciones de ensayo de editoriales españolas. Premio «El Europeo» de Ensayo (1975) por su libro *El erasmismo español* y Premio Nacional de Literatura (rama de Ensayo) en 1981, por el III tomo de la *Historia crítica del pensamiento español*, titulado *Del barroco a la Ilustración (siglos XVII-XVIII)*. Autor de diversos libros y ediciones de obras de ensayo.

ción de las necesidades humanas, y orientar acerca de las diversiones útiles. Y opina Forner que en esto último no hay nación que pueda adelantar a España. Forner es, pues, un hombre plenamente identificado con el espíritu del siglo XVIII, con los ideales de la Ilustración y con las propuestas racionalizadoras que la filosofía de la Ilustración quiere imprimir a la nueva sociedad que se está construyendo. Entonces, ¿cómo se explica que se haya convertido en uno de los paladines del tradicionalismo español en el siglo XIX? Marcelino Menéndez Pelayo, en su *Historia de los he-*

*terodoxos españoles*, fijó esa imagen de él, que ha durado hasta hoy. Hemos de devolverle su significación histórica, dentro del espíritu reformador y pragmático de la Ilustración española.

En 1843 se publica un inédito de Forner: *Discurso sobre el modo de escribir y mejorar la historia de España*. Convierte Forner a la historia en instrumento de análisis y comprensión y hasta de transformación de la realidad. Es un verdadero filósofo de la historia. Elogia a los árabes, y considera a la Edad Media época de oscuridad y barbarie; desprecia el escolasticismo, así como a los culteranos y conceptistas de su propio siglo, y admira la cultura española del siglo XVI. La concepción de la historia de España que se desprende de este Discurso pertenece claramente al espíritu de la Ilustración. Reconoce la enorme decadencia española en el XVII, a la que contribuimos también los españoles, al no ir a la par de los demás países en el progreso del comercio y de las ciencias y la filosofía.

Forner introduce un elemento de modernidad en esta primera gran polémica de nuestra cultura. Representa la defensa del espíritu sobre la materia. Aporta una idea moderna de la nación como comunidad indivisa y protagonista de la historia. En contraposición a la concepción medieval, según la cual es el Príncipe el portador del protagonismo histórico, afirma que es la patria la protagonista de toda acción política y la que anuda la red de relaciones que vincula a todos los miembros de una determinada comunidad. A esto lo llama filosofía moral pública o de las naciones. Con una nueva visión de la historia, afirma que lo fundamental de ésta no son los acontecimientos políticos ni las batallas, sino que la verdadera protagonista de la historia es la sociedad civil. Este es el sujeto fundamental de la historia para Forner. Y esto nos remite a la segunda polémica: si España tiene otro modo de hacer ciencia, di-

ferente del de los europeos. Se trata, pues, de enfrentarse con la *peculiaridad* española.

### *La polémica de la «ciencia española»*

A finales del siglo XIX se produce la que recibe el nombre de «polémica de la ciencia española» por antonomasia. Se toma conciencia de que en los últimos dos o tres siglos España presenta un déficit científico considerable. La polémica tiene un marco muy preciso: el conflicto entre ciencia y religión, que estará omnipresente en toda Europa en esta época. Tenía su raíz en el imperio filosófico del positivismo, por reacción contra el idealismo, y venía refrendada por los importantes descubrimientos en las ciencias físico-naturales durante la segunda mitad del siglo XIX: la teoría darwinista de la evolución o los avances de la arqueología, que ponían en entredicho algunas de las afirmaciones bíblicas y algunos dogmas católicos. Así se gestó el conflicto entre ciencia y religión, en el que surgieron una serie de actitudes, como fue el poner en duda la capacidad de los países católicos para la investigación científica. Se cree que el gran desarrollo científico de los países anglosajones frente a los latinos se debe a que han sido países de religión protestante, no católica. Esta superioridad anglosajona se convirtió en una especie de afirmación generalizada.

En este ambiente, Gumersindo de Azcárate, famoso krausista y uno de los fundadores de la Institución Libre de Enseñanza, escribe un artículo que apareció en 1876 en la revista *España*. Afirma al final del mismo que durante tres siglos en España se ha ahogado la actividad científica. A esto contestará Menéndez Pelayo, entonces con 25 años de edad, con otro artículo iracundo y apasionado en la *Revista Europea*, en el que expone

enfáticamente las aportaciones de España a la teología, filosofía, derecho, economía, historia, etc., refiriéndose a los siglos XVI a XVIII. (Azcárate hablaba de los siglos XVII, XVIII y primera mitad del XIX).

Menéndez Pelayo, con enorme sentido histórico, interviene a favor de la ciencia y de la filosofía españolas. Entre 1876 y 1890 escribirá sus tomos de la *Ciencia española*, los de la *Historia de los heterodoxos españoles* y la *Historia de las ideas estéticas en España*, las obras que le han dado mayor celebridad. Del conjunto de estos libros se infiere que la historia de la filosofía española, considerada en su integridad, es algo que tiene existencia propia y vida peculiar.

¿De qué sirvió en definitiva esta polémica? En mi opinión, para activar, sobre todo, la conciencia española sobre el atraso de la investigación científica en nuestro país. Se pusieron en marcha una serie de iniciativas, como fue la creación de la Junta para Ampliación de Estudios, la Residencia de Estudiantes, el Instituto Escuela y la Institución Libre de Enseñanza.

### *El «¡Que inventen ellos!» de Unamuno*

La polémica de la europeización de España es una secuela de la polémica entre ciencia y religión. Para muchos, la palabra «europeizar» era tener o no tener ciencia. Unamuno respondía a la polémica de la europeización de España con una españolización de Europa, lo que Ortega llamaba desviación africanista del rector salmantino. Unamuno protesta de la «ortodoxia científica de hoy» —el positivismo— que impone lo moderno europeo, la «inquisición científica», y reivindica la «sabiduría» (la *sagesse* de los franceses) frente a la ciencia. Esta última «quita sabiduría a los hombres —escribe— y les suele convertir en unos fantasmas cargados de reconoci-

miento». Para Unamuno, la ciencia busca la vida, la sabiduría prepara la buena muerte. Toda su filosofía fue una meditación sobre la muerte (*meditatio mortis*).

Al relacionar todo esto con el problema espiritual de España —tema del 98— afirma su convicción de que «la verdadera y honda europeización de España no empezará hasta que tratemos de imponernos en el orden espiritual de Europa, de hacerles tragar lo nuestro, lo genuinamente nuestro, a cambio de lo suyo, hasta que tratemos de españolizar a Europa».

La frase que centra la polémica, «¡Que inventen ellos!», la explica Unamuno reiteradamente. A fines del 1906 escribe un diálogo en el que aparece dicha frase; y ésta adquiere una importancia definitiva en el prólogo de la que es su obra de filosofía fundamental, *Del sentimiento trágico de la vida* (1912), donde repite la misma idea. «Nuestro don es, ante todo, un don literario, y todo aquí, incluso la filosofía, se convierte en literatura. Nuestros filósofos, a partir de Séneca, son lo que en Francia llaman moralistas, y si alguna metafísica española tenemos es la mística». Unamuno encuentra una respuesta a una vieja preocupación: qué es ser castizo (su primer libro será *En torno al casticismo*), qué es lo castizo español.

Ortega defiende que Europa posee el espíritu científico que a España le falta y que hay que poner los medios para paliar nuestro enorme déficit cultural. España es el problema y Europa es solución, dice, porque «Europa es la ciencia». Mientras Ortega predica esa campaña de europeización, de cientifización en definitiva, Unamuno se reafirma en su cruzada personal de carácter ético, que a partir de 1914 va a tener un impulso extraordinario. Reedita en ese año *La vida de Don Quijote y Sancho*, con un prólogo en el que inicia una campaña de rescate del sepulcro de don Quijote, «que nos han arrebatado los

bachilleres, sansones, curas y barberos que lo tienen secuestrado». Quiere revitalizar la cultura española que está dormida. El mismo año se produce un acontecimiento que va a cambiar los polos de la polémica. Es el estallido de la primera guerra mundial. Ante una Europa hundida por la barbarie y sumida en una de las guerras más crueles que ha habido nunca, entra en crisis la idea de Europa. En España, que se mantiene neutral, con la opinión pública escindida entre germanófilos y aliadófilos, los intelectuales se hacen mayoritariamente aliadófilos, en favor de la democracia y de la libertad; al frente de ellos está Unamuno.

Europa entra en un profundo proceso de desmoralización. Ortega se ve ética e intelectualmente conmovido, pues él era germanófilo. No puede identificarse con la causa de la «bestia rubia», como la llamaba Unamuno. Ortega ha de hacer una revisión de sus planteamientos iniciales. Mientras, Unamuno se reafirma en la necesidad de un proyecto ético para la regeneración tanto española como europea, depurando sus sentimientos hacia España desde la distancia que le deparó el destierro, primero en Fuerteventura y después en Francia. Diez años antes de que se declarase la segunda guerra mundial, Ortega escribe en *La rebelión de las masas* acerca de la necesidad de construir una gran nación de Europa: los Estados Unidos de Europa.

Si Unamuno pretendía aseverar una cierta singularidad de lo español, sobre lo castizo que nos define —y ahí está la diferencia que nos separa del resto de Europa—, Ortega pretendía, por el contrario, paliar esas deficiencias de lo español, acercándonos al espíritu europeo, entendido unilateralmente, como si Europa fuera sólo la ciencia. Y en esa contienda se forjó el camino que conduciría a lo que hoy es la integración de España en la Unión Europea. Y hoy nos seguimos preguntando qué es lo que España

aporta o debe aportar a Europa, además de naranjas y cítricos. La polémica, pues, sigue siendo vigente.

### *España «con» o «sin» problema*

Otras dos grandes figuras del siglo XX —Américo Castro y Sánchez Albornoz— se enzarzan también en una polémica en torno al sentido de la cultura española. A partir de la segunda mitad del siglo XIX y primer tercio del XX, hay un progreso evidente en la cultura y ciencia españolas. La guerra civil supone un enorme *impasse* y plantea de forma muy radical el problema del sentido de la cultura española y de nuestra identidad. En los 40 y 50, el peso de la dictadura se hace notar de forma muy grave y la orientación marcadamente casticista heredada de las aportaciones del 98 adquiere una densidad específica que se traduce en una metafísica esencialista. Contra esto reaccionaron en principio los pensadores que se habían exiliado, sobre todo a América Latina, y de forma prototípica lo hace un filósofo, Eduardo Nicol, autor de un ensayo titulado «Conciencia de España», en el que concluye que España no tiene esencia, y menos una región concreta. Sale así al paso de la interpretación castellanista de la historia de España y de su supuesto esencialismo.

En España el profesor Rafael Calvo Serer, intérprete oficialista de las instituciones españolas, publica el libro *España sin problema* (1949), adscrito totalmente a la metafísica esencialista, en réplica, que quiere ser contundente, a Pedro Laín Entralgo con su libro *España como problema*, aparecido unos meses antes (1948). Laín se limitaba a plantear el problema de España como «la dramática inhabilidad de los españoles desde hace siglo y medio para hacer de su patria un país mínimamente satisfecho de su constitución política y social».

Dos grandes exiliados de la guerra

civil —Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz— protagonizan la polémica. El primero publica en México, en 1948, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (en las siguientes ediciones cambiará el título por el de *La realidad histórica de España*). Desde muy pronto, Sánchez Albornoz opina que ese libro contiene graves errores de interpretación histórica y se apresura a contestarle. Escribe dos volúmenes de mil páginas cada uno (no se publican hasta 1956) con el título que resume su tesis: *España, un enigma histórico*.

Parten de concepciones metodológicas totalmente distintas. Para Sánchez Albornoz, pensador anclado en los presupuestos filosóficos del positivismo, el historiador es, ante todo, alguien que debe acumular y compulsar documentos, realizar análisis y estudios, sin presupuestos ideológicos previos; un simple acarreador de materiales para la historia. No se puede hacer, pues, ninguna interpretación de la historia de España porque todavía sabemos demasiado poco de ella. Frente a esta España *sin problema*, el punto de partida de Américo Castro es totalmente distinto. Su concepción de la historia se basa en la metodología historicista, que conlleva una base interpretativa y una jerarquización de los hechos históricos. Américo Castro elabora un marco teórico propio donde adquieren relieve algunos conceptos, como la «vividura» y la «morada vital». Estos conceptos explicarán la convivencia, en principio pacífica, después conflictiva, entre cristianos, moros y judíos. Se producirá un paulatino pero ininterrumpido predominio de los cristianos sobre los otros dos y ello configurará la realidad histórica de España. Esto es lo que origina la identidad de los españoles en cuanto pueblo con personalidad propia frente a otras naciones europeas. Así se dará la supremacía de las creencias o de la fe frente a los contenidos racionales de la cultura (de ahí el porqué España ha tenido

poca ciencia); la dimensión imperativa de la persona, el coraje, el afán de esfuerzo personal; el voluntarismo que lo cifra todo en el yo y en el esfuerzo individualista; la importancia de los contenidos imaginativos y mágicos, muchas veces sobrenaturales.

Pero aunque Castro empieza señalando la enorme importancia de la influencia islámica en el ser de los españoles, a partir de 1961 se centra en la importancia de la casta hebrea o judía, que influyó tanto o más que los moros en el modo de ser español. Así fueron paulatinamente imponiéndose los llamados Estatutos de Limpieza de Sangre, de origen judío (del concepto semita de sangre y del parentesco espiritual que ésta implica). Ese afán de mantener la limpieza de sangre fue adoptado por los cristianos. Ahí encuentra explicación el fenómeno de la Inquisición, que evidentemente tenía muy poco espíritu cristiano. Y la importancia de esos estatutos ha ido perdurando hasta nuestros días en esa tendencia tan española de eliminar al disidente, sea éste religioso o político, por un acto de violencia física (cárcel, condena a muerte, destierro).

Junto a las consecuencias funestas de esta influencia, hay que reconocer sus aspectos positivos, como han sido las grandes realizaciones de la cultura española, debido a la presión de circunstancias adversas: el erasmismo o el humanismo renacentista, *La Celestina*, gran parte de la picaresca o el mismo *Quijote* (Cervantes era de origen converso) surgen en el fragor de este combate y constituyen grandes aportaciones de nuestra cultura. Esta relación dialéctica y conflictiva entre las castas configura la esencia de lo español.

La casta histórica impuesta por el dominio del espíritu castellano viene a identificarse con esa dimensión imperativa de la persona. Este predominio es para Castro el que resistió a los valores de la modernidad, dando lugar a que en España y en su imperio

se produjese el triunfo de la herejía y el arte de imperar de la casta hidalga, militar y religiosa, ahogándose en consecuencia los intentos de lograr una ciencia y una cultura a tono con las de Europa. Esto podría explicar, en gran parte, nuestra insuficiencia científica secular.

A modo de conclusión, creo que posiblemente esas grandes polémicas sobre la cultura española se darán siempre, pero que esta a la que nos hemos referido quizá haya sido la última. Primero porque la última guerra civil de 1936 fue una gran catarsis nacional frente a nuestras singulares querellas históricas, y en el ánimo de los españoles ha desaparecido ese afán de exterminar al discrepante y se ha abierto una etapa en que el diálogo se impone siempre por encima de todo. Por otro lado, hemos entrado en Europa y la polémica de la europeización ha dejado de tener sentido. Ha terminado la cultura «de frontera». Ya formamos parte del mundo civilizado, con voz propia y sin frontera definida contra la que luchar. No sólo formamos parte de Europa, sino que también formamos parte de una comunidad de naciones hispanohablantes con cultura propia que tiene o debe tener algo que decir al resto del planeta.

¿Qué aportamos a la Europa de hoy? España representa un chorro de vitalidad. Nuestra cultura es ante todo una cultura fundamentalmente literaria, artística y vital. Hemos mantenido una continuidad estética y artística de valor incalculable a lo largo de los siglos, y todo ello como consecuencia de esa vitalidad desbordante que mostramos con el descubrimiento de América y que seguimos mostrando en esa cultura popular que ha hecho que la historia de España sea la historia de sucesivas epopeyas: la Reconquista, la Guerra de la Independencia o el exilio de la guerra civil. ¿Cómo traspasar esto a Europa? Quizá habría que volver a lo que decía Unamuno: españolizar a Europa. □

Revista de libros de la Fundación

## Número 79 de «SABER/Leer»

Artículos de Ruiz Ramón, Manuel Alvar, Márquez Villanueva, Seco Serrano, García Berrio, González de Cardedal y Francisco Marsá

En el número 79, correspondiente al mes de noviembre, de «SABER/Leer», revista crítica de libros de la Fundación Juan March, colaboran los profesores de literatura **Francisco Ruiz Ramón** y **Francisco Márquez Villanueva**, el académico y filólogo **Manuel Alvar**, el historiador **Carlos Seco Serrano**, el catedrático de Teoría de la Literatura **Antonio García Berrio**, el teólogo **Olegario González de Cardedal** y el lingüista **Francisco Marsá**.

**Ruiz Ramón** enmarca la aparición en Francia de una historia de la literatura española en la creciente atención que ésta está despertando en el hispanismo.

Tras referirse al mosaico lingüístico italiano, se ocupa **Alvar** de comentar un volumen de poesía en dialecto molisano.

**Márquez Villanueva** desentraña la última novela de Juan Goytisolo, ese particular acercamiento a la vida y obra de Carlos Marx, en el que su autor no elude la reflexión crítica e incluso autocrítica.

A **Seco Serrano** le resulta paradigmática de un cierto tipo de soldado la figura del general Batet, un militar conservador y católico pero leal a la República, que fue fusilado en 1937, y cuyo trágico destino esboza el historiador en su artículo.

**García Berrio** comenta un ensayo de Carlos Piera, en el que se ejemplariza el tenso (des)equilibrio de la actual producción postmoderna.

**Cardedal** comenta un trabajo de Pannenberg sobre la cuestión de Dios y la cuestión de la verdad.

Revista crítica de libros

# SABER Leer

Noviembre 1984 N.º 79 60 páginas

LITERATURA

## La literatura española, en su hora europea

Por Francisco Ruiz Ramón

El libro de Francisco Ruiz Ramón, «Historia de la literatura española en Europa», es un estudio de la recepción de la literatura española en Europa desde el Renacimiento hasta el presente. El autor analiza cómo la literatura española ha sido percibida y valorada por los europeos, desde Cervantes hasta los autores contemporáneos. El libro está dividido en tres volúmenes: el primero trata de la Edad de Oro, el segundo de la Ilustración y el Romanticismo, y el tercero de la Edad Contemporánea.

En este número

Francisco Ruiz Ramón	1-2	Antonio García Berrio	8-9
Manuel Alvar	3	Olegario González de Cardedal	10-11
Francisco Márquez Villanueva	12-13	Francisco Marsá	14-15
Carlos Seco Serrano	16-17		

SABER Leer en páginas 1

Para **Marsá**, el estudio de la escritura rebasa las posibilidades de la lingüística clásica y por ello debe estimularse la participación de psicólogos y pedagogos en este campo.

**Marisol Calés, Raffaele Grassi, Victoria Martos, Tino Gatagán, Francisco Solé, Juan Ramón Alonso** y **Alfonso Ruano** ilustran el número. □

### Suscripción

SABER/Leer se envía a quien la solicite, previa suscripción anual de 1.500 ptas. para España y 2.000 para el extranjero. En la sede de la Fundación se puede encontrar al precio de 150 ptas. ejemplar.

*Reuniones Internacionales sobre Biología*

# Carcinogénesis epitelial en humanos y en sistemas experimentales

Entre el 9 y el 11 de mayo se celebró en el Centro de Reuniones Internacionales sobre Biología, del Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, el *workshop* titulado *Human and Experimental Skin Carcinogenesis* («Carcinogénesis epitelial en humanos y en sistemas experimentales»), que estuvo organizado por los doctores A. Klein-Szanto (Estados Unidos) y M. Quintanilla (España). Hubo 19 ponentes invitados y 22 participantes, provenientes de diferentes países.

El cáncer de piel constituye un problema médico de primer orden en todo el mundo. No sólo se trata del tipo de cáncer más frecuente, sino que su incidencia ha aumentado de forma alarmante en los últimos años. De ahí la importancia de conocer mejor el conjunto de mecanismos moleculares que llevan a la aparición de los distintos tipos de tumores epiteliales. Igualmente importante es la identificación de los distintos agentes que pueden iniciar este proceso de tumorigénesis. De ambas líneas de investigación se derivarán, sin duda, nuevos métodos terapéuticos y diagnósticos, así como nuevas estrategias de prevención.

La imposibilidad de experimentar con seres humanos ha llevado a desarrollar modelos experimentales que permitan estudiar esta enfermedad. La posibilidad de introducir genes estables en la línea germinal del ratón ha hecho que este animal se haya convertido en el modelo más interesante. No sólo es posible introducir distintos oncogenes —solos o en combinación—, sino que, además, es posible hacer que se expresen específicamente en células epiteliales (queratinocitos); de esta forma es posible estudiar el papel de distintos oncogenes y el papel de sustancias que inhiben su acción. El uso de ratones

transgénicos permitirá pronto ensayar tipos de terapia génica para curar este cáncer.

La carcinogénesis epitelial, tanto en el ratón como en el ser humano, es un proceso que requiere múltiples etapas, que se caracterizan por una proliferación celular selectiva y continuada, alteraciones en el proceso de diferenciación celular e inestabilidad genética, lo que lleva a una expansión de las células madre hasta formar papilomas y carcinomas. Uno de los primeros pasos parece ser la activación de un oncogén tipo *Ras*, o la inactivación del gen *p53*, que actúa como un agente supresor del proceso tumorigénico. Se sabe que distintos hidrocarburos aromáticos policíclicos, como el benzo-pireno o el 1,2-dimetil-benzo-antraceno, pueden iniciar este proceso, aunque para ello deben ser activados por el propio metabolismo mediante una oxidación enzimática. Se han identificado agentes químicos capaces de inhibir este proceso de activación y, por lo tanto, inhibir el proceso de tumorigénesis.

La exposición al sol, más específicamente a la radiación ultravioleta de tipo B, es otro factor capaz de desencadenar la formación de tumores. En este caso se han detectado mutaciones en el gen *p53* que tienen el sello ca-

racterístico de las provocadas por radiación ultravioleta y que no se dan en otras alteraciones de p53 que tienen lugar en tejidos internos. Otras proteínas también parecen estar implicadas en el proceso. Las cadherinas son proteínas adhesivas dependientes de calcio, que están implicadas en el mantenimiento de la arquitectura y la homeostasis tisular. La p-cadherina se expresa normalmente en el tejido epitelial y, sin embargo, su expresión se

halla inhibida en células que están sufriendo el proceso de transformación. Por último, algunos virus pueden provocar tumores epiteliales. Los papilomavirus son virus con un genoma de DNA de doble cadena de aproximadamente 8.000 pares de bases. La mayoría de estos virus provocan papilomas y otras proliferaciones de tipo benigno. Sin embargo, algunos tipos específicos se han asociado al desarrollo de tumores malignos. □

## DOS NUEVOS «WORKSHOPS» EN NOVIEMBRE

El Centro de Reuniones Internacionales sobre Biología, dependiente del Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, ha programado dos *workshops* para el mes de noviembre, con los que se cierra el programa de reuniones científicas en lo que respecta a 1994.

Del 14 al 16 de noviembre tiene lugar el titulado *Computational Approaches in the Analysis and Engineering of Proteins* («Abordajes informáticos para el análisis e ingeniería de proteínas»), que está organizado por los doctores **Martin Billeter** (Suiza), y **Francesc X. Avilés y Enrique Querol** (España). Participan en el mismo un total de veinte ponentes.

Este *workshop* permitirá reunir a un grupo de expertos internacionales en aplicaciones informáticas a la biología molecular e ingeniería de proteínas. Habrá sesiones dedicadas a los siguientes temas concretos: 1) Perspectivas en biología molecular informática; 2) Bases de datos, predicciones y modelos; 3) Reconocimiento molecular y diseño de fármacos; 4) Modelos de plegamiento y función de proteínas. Además se tratarán otros temas, como bases de datos de estructuras proteicas, algoritmos basados en perfiles, predicción de estructuras 2D y 3D, modelos de homología, dinámica de proteínas y limitaciones de las simulaciones por computador.

El otro *workshop* se celebra entre el 28 y el 30 de noviembre y se titula *Signal transduction pathways essential for yeast morphogenesis and cell integrity* («Rutas de transducción de señales esenciales para la morfogénesis e integridad celular en levaduras»). Participan 23 ponentes y está organizado por los doctores **M. Snyder** (EE.UU.) y **C. Nombela**.

El propósito de este *workshop* será discutir sobre las funciones y los genes implicados en morfogénesis de la célula de levadura y los mecanismos que controlan este proceso, en el contexto del ciclo mitótico de levaduras. La estructura de algunos aspectos de estas reacciones en cascada sugiere que existen muchos mecanismos básicos conservados entre células animales y de levaduras.

Entre las cuestiones a tratar se incluyen: rutas de señales, tales como la implicada en la respuesta a la feromona sexual o a la recientemente descubierta, que controla la integridad celular mediante la generación de una pared osmóticamente estable; respuesta a condiciones de alta salinidad y cambios que conducen al crecimiento de pseudohifas. Otra cuestión importante a considerar en este contexto es la secreción polarizada mediada por el citoesqueleto y su papel en la morfogénesis y biogénesis de la pared.

# Seminarios del Centro de Estudios Avanzados

El mundo de las comunicaciones globales y los determinantes externos e internos de la política exterior española en el siglo XX han sido los temas objeto de dos seminarios impartidos en el presente año en el Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales por Peter Cowhey, profesor de la Universidad de California, San Diego, y Eusebio Mujal-León, profesor en la Georgetown University, Washington, los días 23 de marzo y 13 de abril, respectivamente.

Seguidamente se ofrece un resumen de ambas intervenciones.

*Peter Cowhey*

## *La revolución de las comunicaciones globales*

Todas las disputas producidas hasta ahora entre distintos países acerca de los sistemas de comunicación global se están desplazando hacia una problemática común: ¿tiene el régimen de mercado mundial derecho a intervenir en los sistemas de comunicación global con políticas de regulación? La respuesta a esta pregunta tiene implicaciones fundamentales para el mundo de las comunicaciones y su mero planteamiento reta al régimen tradicional de mercado existente hasta hoy, representado en los tratados originales del GATT.

La premisa básica del GATT al constituirse era —y aún es— el dismantelamiento de las barreras al libre comercio entre países (fundamentalmente en forma de aranceles y cuotas). El GATT, por tanto, se concentraba en el área del comercio, dejando de lado aspectos como los de la inversión extranjera y los servicios.

Aunque el GATT ha funcionado relativamente bien, a lo largo de su historia han aparecido una serie de problemas fundamentales. Uno de ellos reside en la industria de las co-

municaciones, las cuales han puesto en cuestión el régimen de comercio tradicional representado por el GATT. ¿Cuáles son los problemas que la industria de las comunicaciones plantea? El primero reside en el hecho de que cada país tiene algún tipo de monopolio de los servicios de comunicación. El GATT dependía hasta ahora de la idea de integrar la economía mundial. Pero en lo que respecta a la industria de las comunicaciones, debido a que en su mayor parte son propiedad de los gobiernos de los países, gran parte del área de las comunicaciones globales forma parte del régimen de excepción al tratado del GATT. Otro problema lo plantean los estándares técnicos impuestos al nivel nacional y, la mayor parte de las veces, únicos del país en cuestión. Debido a esta gran variedad en los estándares técnicos es muy difícil crear una red de comunicación mundial.

La solución a estos problemas fue planteada de tal forma que no resolvía definitivamente el problema; sólo lo postergaba. Dicha solución de compro-



**Peter Cowhey** es profesor de Ciencia Política en la Graduate School of International Relations and Pacific Studies, Universidad de California, San Diego. Fue Profesor Visitante en el Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales del Instituto Juan March durante el curso académico 1991/1992. Entre sus publicaciones más recientes figuran *Managing the World Economy: The Consequences of Corporate Alliances* (1993) y *Comparative Telecommunications Policies* (en prensa).

---

miso consistía en considerar las comunicaciones globales como una excepción limitada al tratado de libre comer-

cio. Esta solución «de emergencia» está empezando a mostrar su debilidad en tanto en cuanto está cargando de rigideces el mercado de las comunicaciones, sin poder responder al reto que plantean los cambios profundos que se están dando en esta industria.

La revolución que está experimentando el mundo de las comunicaciones a nivel mundial —especialmente en lo que se refiere a los nuevos oligopolios y las redes de distribución de información— están poniendo en cuestión la solución de la «excepción limitada» dentro del GATT.

Puede afirmarse que el régimen de comercio mundial se va a mover hacia nuevos tipos de acuerdo que deberán incluir: a) regulaciones domésticas (internas del país); b) inversiones extranjeras; c) códigos de industria específicos; y d) diplomacia bilateral y multilateral.

Los problemas que se plantean en el mundo de las comunicaciones globales son cada vez más específicos y requieren soluciones adoptadas de forma bilateral. Este tipo de problemas ya no pueden esperar años hasta su resolución (como ha ocurrido con las últimas negociaciones del GATT antes de ser aprobadas). Las estructuras tradicionales ya no encajan dentro de la nueva situación.

---

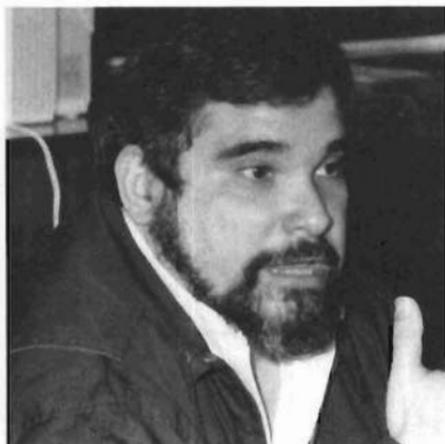
*Eusebio Mujal-León*

## *Determinantes de la política exterior española del siglo XX*

El estudio de la política exterior y las implicaciones que en su desarrollo tiene la naturaleza y cambio del régimen político es entender las dimensiones de la involucración en el exterior y los objetivos, actuaciones y estrategias utilizadas no sólo por las élites gubernamentales, sino por las

élites exteriores y los grupos sociales.

El régimen autoritario que encontramos en España en los años cuarenta es el de un Estado débil, paria en la comunidad internacional, de soberanía limitada. Sin embargo, las dos fuentes principales de su legitimidad, el nacional-catolicismo y el desarro-



**Eusebio Mujal-León** obtuvo la Licenciatura en Derecho (J. D., 1974) y en Relaciones Internacionales (M. A., 1975) en la Catholic University of America. Más tarde se doctoró en Ciencia Política en el Massachusetts Institute of Technology (1980). Actualmente es Associate Professor of Government en la Universidad de Georgetown. Es autor de *European Socialism and the Conflict in Central America* (1989) y *Looking Beyond the Pyrenees: Spanish Foreign Policy since Franco* (en preparación).

llismo, van haciendo que el régimen sea sensible a las influencias exteriores: el Vaticano y las economías capitalistas (Estados Unidos y Europa). La política exterior pasa así a reflejar los intereses de legitimidad de la política interior. Esto será una constante también durante la democratización: la consolidación de la democracia es ahora el interés interno que la política exterior refleja.

Tres son los intereses concretos de política exterior en los que, en opinión del profesor Mujal-León, se da una mayor continuidad entre el autoritarismo y la democracia española: 1) Conseguir la entrada en la comunidad euro-atlántica, aunque con margen de autonomía respecto a Estados Unidos y seguridades para el flanco sur; 2) Mantener y desarrollar buenas relaciones con los vecinos «difíciles»

(Francia, Portugal, Gran Bretaña, Marruecos). Aquí se podría hablar de continuidad en los «bandazos», independientemente de las ideologías de los que gobiernan; y 3) Desarrollar los lazos con América Latina. En 1977 se produce un cambio de discurso, pero el interés y aun la política (Cuba es un ejemplo) son continuados.

Para apreciar en qué medida se dan cambios o continuidad es necesario distinguir entre la sustancia de la política exterior, su grado de institucionalización y la capacidad para ejecutarla. La sustancia de la política, en lo que se refiere a los tres intereses destacados, se ha mantenido en buena medida constante a lo largo de distintas fases. La continuidad es asimismo importante en el grado de institucionalización, que es bajo. La política exterior está dominada en gran medida por el jefe de gobierno y tiene una importancia bastante reducida para el conjunto de la sociedad. La institucionalización comienza a cambiar sólo a mediados de los años 80 con el ingreso en la CE, aunque sigue siendo pequeña. Por lo que se refiere a la capacidad de ejecución, ésta cambia considerablemente sólo en la última década, pues aumenta gracias a la consolidación del régimen democrático y del consenso.

Para Mujal-León, en los años 1985 y 1986, con el ingreso en la CE y el referéndum sobre la OTAN, se cierra un verdadero ciclo histórico iniciado en el siglo XIX. En este momento «se resuelve el tema del consenso de la sociedad sobre la política exterior».

«En el futuro —dijo— es de esperar cierta continuidad y una mayor institucionalización, forzada por la pertenencia a la CE. Además, Europa incidirá en España como tema de debate interior. Dejará de ser el ideal de todos tal y como lo ha sido desde los años sesenta, a la vez que la influencia de España en la Comunidad se debilitará con las sucesivas ampliaciones.» □

# Noviembre

## 2, MIERCOLES

- 19,30 **CICLO «DOS IMAGENES DEL NACIONALISMO RUSO: RIMSKY-KORSAKOV Y ANTON RUBINSTEIN» (III)**  
 Intérpretes: **Cuarteto Cassadó y Emilio Navidad** (viola) y **Dimitar Furnadjiev** (violonchelo).  
 Programa: Sexteto en Re mayor Op. 97, de A. Rubinstein; y Sexteto en La mayor, de N. Rimsky-Korsakov.

## 3, JUEVES

- 11,30 **RECITALES PARA JOVENES**  
**Violonchelo y piano, por Rafael Ramos y Chiky Martín.**  
 Comentarios: **Javier Maderuelo.**  
 Obras de A. Vivaldi, L. v. Beethoven, J. Brahms y G. Cassadó.  
 (Sólo pueden asistir grupos de alumnos de colegios e institutos, previa solicitud.)

- 19,30 **CURSOS UNIVERSITARIOS INSTITUTO JUAN MARCH/CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS EN CIENCIAS SOCIALES «Nuevas democracias y partidos en el Sur de Europa» (III)**  
**José Ramón Montero:** «Partidos y sistemas de partidos».

## 4, VIERNES

- 11,30 **RECITALES PARA JOVENES**

Piano, por **Mauricio Vallina.**

Comentarios: **Antonio Fernández-Cid.**

Obras de J. Brahms, C. Debussy, F. Liszt e I. Albéniz.

(Sólo pueden asistir grupos de alumnos de colegios e institutos, previa solicitud.)

- 19,30 **CURSOS UNIVERSITARIOS INSTITUTO JUAN MARCH/CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS EN CIENCIAS SOCIALES «Nuevas democracias y partidos en el Sur de Europa» (y IV)**  
**Richard Gunther:** «Las bases sociales y políticas de los partidos».

## 5, SABADO

- 12,00 **CONCIERTOS DEL SABADO**

### «TESOROS DEL ARTE JAPONES», EN LA FUNDACION

Durante el mes de noviembre seguirá abierta en la Fundación Juan March la exposición «Tesoros del Arte Japonés», compuesta por 88 obras de la época Edo (1615-1868) —pinturas en biombos, dibujos a tinta, grabados, lacas, máscaras, armas y armaduras— procedentes del Museo Fuji, de Tokyo.

La muestra, que se presenta con la colaboración de este museo, puede visitarse hasta el 22 de enero próximo, con el siguiente horario: de lunes a sábado, de 10 a 14 horas y de 17,30 a 21 horas. Domingos y festivos, de 10 a 14 horas.

**CICLO «LA GUITARRA ROMANTICA» (I)**

Intérprete: **Paulino García Blanco.**

Programa: Grande Overture Op. 61, Andantino Sostenuto Op. 73, Variazioni Op. 45, La melanconia Op. 148 y Variazioni Op. 107, de M. Giuliani; Le Fandango Varié Op. 16, de D. Aguado; y Sonata Op. 22, de F. Sor.

**7, LUNES****12,00 CONCIERTOS DE MEDIODIA**

**Recital de piano.**

Intérprete: **Roberto Bravo.**  
Obras de E. Grieg, S. Rachmaninov, A. Scriabin, S. Prokofiev, F. Chopin y M. Mussorgsky.

**19,30 CICLO DE CONFERENCIAS en colaboración con la Editorial Taurus.**

«El pensamiento, hoy» (I)  
**Fernando Savater:** «La infancia recuperada».  
Moderador: **Javier Muguerra.**

**EXPOSICION NOGUCHI, EN BARCELONA**

El 30 de noviembre se clausura en Barcelona, en la Fundación Caixa de Catalunya (en «La Pedrera»), la exposición de 58 esculturas de Isamu Noguchi, procedentes de la Fundación Noguchi, de Nueva York; del Whitney Museum, de Nueva York, y del Wilhelm-Lehmbruck Museum, de Duisburg (Alemania). La exposición se ha organizado con la colaboración de la Fundación Noguchi y la Fundación Caixa de Cataluña.

**8, MARTES****11,30 RECITALES PARA JOVENES**

**Cuarteto Arcana**  
(Francisco Romo, José Enguñan, Roberto Cuesta y Salvador Escrig).  
Comentarios: **Carlos Cruz de Castro.**

Obras de G. Arriaga, J. Turina y D. Shostakovich. (Sólo pueden asistir grupos de alumnos de colegios e institutos, previa solicitud.)

**19,30 CURSOS UNIVERSITARIOS**

«Ignacio Aldecoa y su tiempo» (I)  
**Carmen Martín Gaité:**  
«Esperando el porvenir».

**9, MIERCOLES****19,30 Acto de entrega del PREMIO MONTAIGNE 1994 de la Fundación F.V.S. de Hamburgo a Cristóbal Halffter y de la BECA MONTAIGNE 1994 a Enric Riu.**

Concierto: «Sonata para violín solo», de Cristóbal Halffter, por Christiane Edinger; y «Cuarteto nº 3», de C. Halffter, por el Cuarteto Arcana.

**10, JUEVES****11,30 RECITALES PARA JOVENES**

**Violonchelo y piano,** por **Rafael Ramos y Chiky Martín.**  
Comentarios: **Javier Maderuelo.**

(Programa y condiciones de asistencia como el día 3.)

**19,30 CURSOS UNIVERSITARIOS**

«Ignacio Aldecoa y su tiempo» (II)  
**Carmen Martín Gaité:**  
«De lo abierto a lo cerrado».

**11, VIERNES****11,30 RECITALES PARA JOVENES**

Piano, por **Jorge Marcet**.

Comentarios: **Antonio Fernández-Cid**.

Obras de J. S. Bach, W. A. Mozart, F. Chopin y C. Debussy.

(Sólo pueden asistir grupos de alumnos de colegios e institutos, previa solicitud.)

**19,30 CICLO DE CONFERENCIAS en colaboración con la Editorial Taurus.**

«El pensamiento, hoy» (II)

**Rafael Argulló:**

«Sabiduría de la ilusión».

Moderador: **José María Valverde**.

**12, SABADO****12,00 CONCIERTOS DEL SABADO**

**CICLO «LA GUITARRA ROMANTICA» (II)**

Intérprete: **Gerardo Arriaga**.

Programa: Diez canciones populares catalanas, versión de M. Llobet; Sonata romántica, de M. M. Ponce; y Cuatro piezas, de A. Barrios Mangoré.

**14, LUNES****12,00 CONCIERTOS DE MEDIODIA**

Recital de canto y piano,

por **Mihoko Izumi** (soprano)

y **Pablo Puig** (piano).

Obras de J. Haydn y R. Vaughan Williams.

**19,30 CICLO DE CONFERENCIAS en colaboración con la Editorial Taurus.**

«El pensamiento, hoy» (y III)

**Emilio Lledó:** «Memoria de la ética».

Moderador: **Pedro Cerezo**.

**15, MARTES****11,30 RECITALES PARA JOVENES**

**Cuarteto Arcana.**

Comentarios: **Carlos Cruz de Castro**.

(Programa y condiciones de asistencia como el día 8.)

**19,30 CURSOS UNIVERSITARIOS**

«**Ignacio Aldecoa y su tiempo**» (III)

**Carmen Martín Gaité:**

«Melodías de arrabal».

**16, MIERCOLES****19,30 CICLO «DOS IMAGENES DEL NACIONALISMO RUSO: RIMSKY-KORSAKOV Y ANTON RUBINSTEIN» (IV)**

Intérpretes: **Antoni Dvorák Trio** (**Jiri Hurnik**, violín; **Daniel Veis**, violonchelo; y **Frantisek Maly**, piano).

Programa: Trío en Do menor para violín, violonchelo y piano, de N. Rimsky-Korsakov; y Trío para piano, violín y violonchelo, Op. 85, de A. Rubinstein.

**GRABADOS DE GOYA, EN TOMELLOSO**

El 7 de noviembre se inaugura en Tomelloso (Ciudad Real), en la Sala Posada de los Portales, la exposición de 222 grabados de Goya (colección de la Fundación Juan March), organizada con la colaboración del Ayuntamiento de esa localidad.

**17, JUEVES**

- 11,30 RECITALES PARA JOVENES**  
**Violonchelo y piano, por Rafael Ramos y Chiky Martín.**  
 Comentarios: **Javier Maderuelo.**  
 (Programa y condiciones de asistencia como el día 3.)

- 19,30 CURSOS UNIVERSITARIOS**  
 «**Ignacio Aldecoa y su tiempo**» (y IV)  
**Carmen Martín Gaité:**  
 «Vivir y representar».

**18, JUEVES**

- 11,30 RECITALES PARA JOVENES**  
**Piano, por Mauricio Vallina.**  
 Comentarios: **Antonio Fernández-Cid.**  
 (Programa y condiciones de asistencia como el día 4.)

**19, SABADO**

- 12,00 CONCIERTOS DEL SABADO**

**CICLO «DOS IMAGENES DEL NACIONALISMO RUSO», EN LOGROÑO Y EN ALBACETE**

El ciclo «Dos imágenes del nacionalismo ruso: Rimsky-Korsakov y Anton Rubinstein», que continúa y finaliza en noviembre en Madrid, en la Fundación Juan March, termina, con iguales intérpretes, programa de mano, estudios críticos, notas y otras ayudas técnicas de la Fundación, en Logroño («Cultural Rioja»), los días 7, 14 y 21 de noviembre; y en Albacete («Cultural Albacete»), los días 7 y 14 de noviembre.

**CICLO «LA GUITARRA ROMANTICA» (III)**  
 Intérprete: **Ignacio Rodes.**  
 Programa: **Fantasia Elegíaca** Op. 59, de F. Sor; **Tango, Endecha y Oremus**, La mariposa, **Capricho árabe**, **Preludio en La menor y Estudio brillante**, de F. Tárrega; **Tres Lieder** (de «El Canto del Cisne»), de F. Schubert; y **Morceaux de Concert**, Op. 34, de F. Sor.

**21, LUNES**

- 12,00 CONCIERTOS DE MEDIODIA**  
**Recital de piano, por Esperanza Aldana.**  
 Obras de J. S. Bach, R. Schumann, F. Chopin, S. Rachmaninov y J. Brahms.

**22, MARTES**

- 11,30 RECITALES PARA JOVENES**  
**Cuarteto Arcana.**  
 Comentarios: **Carlos Cruz de Castro.**  
 (Programa y condiciones de asistencia como el día 8.)

- 19,30 CURSOS UNIVERSITARIOS**  
 «**Literatura sefardí**» (I)  
**Manuel Alvar:** «La vieja tradición sefardí».

**23, MIERCOLES**

- 19,30 CICLO «DOS IMAGENES DEL NACIONALISMO RUSO: RIMSKY-KORSAKOV Y ANTON RUBINSTEIN» (y V)**  
 Intérpretes: **Quinteto Aulos Madrid** (M. A. Pérez Pra, flauta; E. Pérez-Piquer, clarinete; J. Bonet, trompa; V. J. Palomares, fagot; y A. Bañados, piano).

Programa: Quinteto en Fa mayor Op. 55, de A. Rubinstein; y Quinteto en Si bemol mayor, Op. post., de N. Rimsky-Korsakov.

## 24, JUEVES

- 11,30 RECITALES PARA JOVENES**  
Violonchelo y piano, por **Rafael Ramos y Chiky Martín**.  
Comentarios: **Javier Maderuelo**.  
(Programa y condiciones de asistencia como el día 3.)

- 19,30 CURSOS UNIVERSITARIOS**  
«Literatura sefardí» (II)  
**Manuel Alvar**: «La tradicionalización de textos literarios».

## 25, VIERNES

- 11,30 RECITALES PARA JOVENES**  
Piano, por **Jorge Marcet**.  
Comentarios: **Antonio Fernández-Cid**.  
(Programa y condiciones de asistencia como el día 11.)

## 26, SABADO

- 12,00 CONCIERTOS DEL SABADO**  
**CICLO «LA GUITARRA ROMANTICA»** (y IV)  
Intérprete: **José Miguel Moreno**.  
Programa: Introduction et variations sur l'air Malborough Op. 28, de F. Sor; Grand Solo Op. 14 y Tres Estudios, de F. Sor; Ständchen y Lied ohne

Worte, J. K. Mertz; Variations sur l'air de La Flûte enchantée «O cara armonia» Op. 9, de F. Sor.

## 28, LUNES

- 12,00 CONCIERTOS DE MEDIODIA**  
Violonchelo y piano, por **Miguel Jaubert Rius** (violonchelo), **M<sup>a</sup> Eugenia Jaubert Rius** (piano).  
Obras de L. Boccherini, L. v. Beethoven, J. Brahms, D. Shostakovich, G. Cassadó, M. de Falla y E. Granados-G. Cassadó.

## 29, MARTES

- 11,30 RECITALES PARA JOVENES**  
**Cuarteto Arcana**.  
Comentarios: **Carlos Cruz de Castro**.  
(Programa y condiciones de asistencia como el día 8.)
- 19,30 CURSOS UNIVERSITARIOS**  
«Literatura sefardí» (III)  
**Manuel Alvar**: «El ladino».

## 30, MIERCOLES

- 19,30 BIBLIOTECA DE MUSICA ESPAÑOLA CONTEMPORANEA/ CONCIERTO**  
«HOMENAJE A GONZALO DE OLAVIDE»  
Programa: Sonata della ricordanza y Tres fragmentos imaginarios (**Elisa Agudiez**, piano); y Precipitem (**Rafael Ramos**, violonchelo, y **Josep Colom**, piano).

**Información: Fundación Juan March**

**Castelló, 77. 28006 Madrid. Teléfono: 435 42 40 - Fax: 576 34 20**