

# El tema de África en la obra ensayística de Miguel de Unamuno: identidad cultural y ubicación intelectual

Jan-Henrik Witthaus  
*Universität Kassel, Alemania*

**Resumen:** El autor estudia el tema de África tal y como aparece en la prosa ensayística unamuniana, especialmente en su conocido artículo “Sobre la europeización”, para ponerlo en relación con su posterior polémica dirigida contra la campaña militar en el Rif, a principios de los años veinte. Como es sabido, en dicho artículo se enlaza una españolización del racionalismo europeo con una imagen positiva, en cierta forma metafórica, de África. Menos conocidas resultan la larga tradición de esta metáfora tópica y las implicaciones filosóficas que conlleva la actualización del tema por Unamuno. En el artículo se investiga el valor funcional que alcanza la imagen de África en cuanto al discurso identitario de Unamuno y su relación deambulante con su criterio político durante la Guerra de Marruecos. Se toman en consideración asimismo sus deliberaciones acerca del colonialismo, que son sumamente relevantes a la hora de tematizar las reflexiones del autor vasco sobre la presencia militar de los españoles en el Norte de África.

**Palabras clave:** Miguel de Unamuno; África; Intelectual; San Agustín; Civilización; Cultura

**Abstract:** The author studies the subject of Africa in the essays of Miguel de Unamuno – with special attention to the well-known article “Sobre la europeización”, in order to establish a relationship to his later polemics of the beginning of the twenties, directed against the military campaign undertaken by the Spanish nation in the north of Morocco. In this essay Unamuno combines – as is known – the thesis of ‘hispanization’ of European culture and rationalism with a positive, in a certain way metaphoric image of Africa. The long tradition of this metaphor is less known, neither are the philosophical implications of the actualization brought forward by Unamuno. In this article the function of the Africa-image is related as well to the discourse of cultural identity reflected by the Basque writer as to his changing political attitude towards the Spanish war in the Rif. Unamuno’s deliberations about colonization, which represent an aspect highly relevant in the context of the Spanish military presence in the north of Africa, are also examined.

**Keywords:** Miguel de Unamuno; Africa; Intellectual; Augustine of Hippo; Civilization; Culture.

## 1. Los intelectuales españoles y la reflexión acerca de la identidad nacional

En los numerosos estudios que se han emprendido para esclarecer la genealogía de la figura del intelectual en España predomina el parecer de que este papel se genera en conjunto con un grupo determinado de literatos que surgen a finales del siglo XIX o a más tardar en las primeras dos décadas del siglo XX. Son bien reflexionados los criterios que se

postulan para tal innovación cultural: la formación de un grupo socialmente aislado (véase Julià 1998) que posibilita un discurso crítico independiente, la conciencia de una crisis política y cultural, la existencia de una red de medios comunicativos como la prensa, que convierte el género literario del ensayo en el instrumento preponderante de la lucha por la opinión pública, finalmente los nuevos fundamentos legales del escritor profesional (véase en cuanto al estado de la cuestión Roberts 2007: 20-26). En esta serie de factores que determinan el campo intelectual cabe dirigir la atención histórica al desastre del 98, que como suceso político produce consecuencias discursivas en el grupo de escritores que posteriormente se relacionan con este año simbólico en que se pierden las últimas colonias españolas en ultramar. En este contexto se hace transcendental la reflexión sobre la identidad nacional y cultural que se asocia con las preocupaciones más ardientes de los literatos de aquel periodo histórico (véase Roberts 2007).

Sin embargo, cabe poner el acento sobre una serie de estructuras de larga duración que conforman el papel del intelectual y que se remontan –por lo menos– al siglo XVIII: en primer lugar hay que destacar la reflexión sobre la identidad nacional que se extiende ampliamente por los escritos de los ilustrados, independientemente del bando del que formasen parte. En segundo lugar podemos mencionar lo que se puede calificar como ‘la voluntad de la reforma’, que se establece como un entramado de instituciones y discursos que aún determinan los debates de finales del XIX, especialmente bajo el rótulo del regeneracionismo. Es obvio que tanto durante la Ilustración como en el regeneracionismo posterior la identidad y la reforma representan dos conceptos que están estrechamente conectados. Asimismo, las transformaciones mediales del Siglo de las Luces son fundamentales. Así pues, en tercer lugar hemos de recordar que tanto la prensa periódica como el escritor público, o el literato profesional, se cuentan entre las eminentes innovaciones culturales del Siglo de las Luces (véase Álvarez Barrientos 1990).

Dada la larga tradición del compromiso literario en España (en cuanto a Cadalso véase Tschiltschke 2009: 224-225), se hace más visible lo específico del campo histórico decimonónico del que surge el movimiento intelectual moderno. Claro está: en la era de la premodernidad no contamos con el concepto ni con el término del *intelectual*, noción que surge posteriormente. En atención a la obra de Unamuno, sin embargo, cabe mencionar el fenómeno del escándalo público que –entre los factores ya mencionados: prensa, desarrollo social, conciencia de crisis– forma parte del campo discursivo en el cual el escritor comprometido completa su espacio de maniobra. Se ha indicado (véase Fox 1975: 21-23) que Unamuno, en 1896, al redactar una carta a Cánovas que nunca llegó a publicarse, utiliza por primera vez el sustantivo *intelectual* –al referirse al anarquista encarcelado y condenado a muerte Pere Corominas en cuya defensa pública acababa de entrar (véase la carta en Pérez de la Dehesa 1970: 688-689)–. Hay que recordar, a propósito, el criterio que Unamuno enuncia en el artículo “De regeneración: en lo justo” (1898): “El deber de los intelectuales y de las clases directoras estriba ahora, más que en el empeño de modelar al pueblo bajo éste ó el otro plan, casi siempre jacobino, en estudiarle por dentro, tratando de descubrir las raíces de su espíritu” (Unamuno 1898: s. p.). Se entiende que este proyecto de conocer el pueblo español conlleva inquisiciones acerca de la identidad cultural, ya que se trata de estudiar “cómo vive, siente, trabaja, sufre, espera y ora nuestro propio pueblo” (Unamuno 1898: s. p.).

No obstante, los críticos no se muestran unánimemente dispuestos a conceder al escritor vasco el papel de intelectual pionero en España (véase el resumen del debate en Roberts 2007:

32-34), proponiendo básicamente dos argumentos: primero se recalca el individualismo y la arbitrariedad tanto de Unamuno en particular como de los miembros de su generación en general. Sirve de contraste el caso de Francesc Ferrer i Guàrdia, pedagogo reformista de raíz anarquista que en las postrimerías de la Semana Trágica de 1909 fue detenido y fusilado, suceso que se pone en paralelo con el caso Dreyfus y que lleva a la movilización de un grupo de escritores encabezados por Ortega y Gasset y Américo Castro. Según algunos críticos fue solo en ese momento histórico, cuando se forma un grupo de escritores, periodistas y estudiantes universitarios que procuran afilar sus palabras focalizar sus enunciaciones para llamar la atención de un público amplio e importante.

El segundo argumento parece incluso más convincente: se subraya también la susceptibilidad de Unamuno frente al concepto de lo *intelectual* (véase Roberts 2007: 84). En contraste con las citas aportadas arriba, se encuentran numerosas enunciaciones, la mayoría de ellas provenientes de las primeras dos décadas del siglo xx, en las que el autor vasco explica su animadversión hacia el intelectualismo, empezando por unos párrafos del *Diario íntimo* y terminando por las bien conocidas polémicas contra la Europa racionalista que se hallan en artículos como “Sobre la europeización” (1906) y después en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913). Es en aquellos textos donde se despliega la áspera retórica unamuniana contra “ese hórrido intelectualismo que envenena el alma” (Unamuno 1968: 929).

Al evocar este debate, optaremos por apoyar la posición de Roberts (2007) que, sobre todo, se dirige contra el argumento del individualismo –argumento un poco arbitrario en sí, cuando se piensa en los posteriores prototipos del intelectual en Francia como Sartre–. Como quiera que sea, Roberts caracteriza la actitud unamuniana como la intención de asumir el papel de intelectual como escritor al servicio del pueblo, es decir, como figura pública que imparte sus lecciones, procura “*formar la opinión pública*” (Urrutia 1997: 193) y que –siguiendo a Roberts– considera esta actividad como acto de caridad. Según esto parece fundamental el intento de crear una comunidad de comunicación entre los españoles. Cabe añadir en este contexto que la ambivalencia de Unamuno en cuanto al racionalismo y a la ‘cienciocracia’ europeos es entendida como postura caracterizada por la voluntad de localizar la mentalidad española dentro de un mapa cultural más amplio, lo cual para el autor vasco siempre adquiere un carácter universal y se deriva deduce, en último término, del humanismo cristiano. Es en este lugar del pensamiento unamuniano donde se inserta la metáfora de África que debe entenderse como instrumento de ubicación del propio discurso y que le conecta con una larga tradición literaria de autorreflexión nacional.

Puede parecer algo curioso que esta instrumentalización de la metáfora africana no le lleve a una actitud más coherente frente a la política neocolonial en lo que será en adelante el Protectorado Español en el Norte de Marruecos. Veremos que en Unamuno, a pesar de todo su compromiso para con la sociedad y la política que la rige, África no representa una entidad concreta, sino que funciona más bien como ubicación imaginaria de la propia intervención intelectual.

## 2. El regeneracionismo entre colonialismo e identidad

En el sistema de valores de la Ilustración europea, adoptado por una parte de los ilustrados españoles, África opera como una metáfora central para significar geografías

social y epistémicamente subdesarrolladas. No es preciso reproducir en este lugar las citas correspondientes de Voltaire y de otros. Cabe recordar, no obstante, que este lugar común en el discurso que atañe a la identidad española puntualmente se convierte en una figura compleja para reflexionar sobre la propia cultura nacional —un caso célebre serían la *Cartas marruecas* de José Cadalso (véase Tschiltschke 2009: 271-316, especialmente 291-300)—. A la vez, la comparación tópica entre España y África se mantiene bien estable hasta después de lo que denominamos propiamente el Siglo de las Luces. Así pues, para poner un ejemplo conocido, en un artículo célebre de José Mariano de Larra, el autor se lamenta de que una gran parte de los extranjeros que vienen a su país piensan que sus habitantes todavía se asemejan a “las tribus nómadas del otro lado del Atlante” (Larra 1999: 191).

Sin embargo, la historia de esta metáfora, sin duda exitosa, representa solamente una cara de la moneda, puesto que al avanzar el siglo XIX va surgiendo un pensamiento al que se ha llamado, aprovechando algunas analogías con lo que Edward Saïd denomina ‘orientalismo’ (véase Parra Monserrat 2008, Balfour 2002: 365-380), el discurso africanista —discurso que se diferencia en corrientes intelectuales y académicas, por una parte, y en las propiamente políticas, por el otro (véase Barriuso 2009: 65-79)—. Resulta ilustrador el caso de Ángel Ganivet (véase Barriuso 2009: 79-102), que aboga por ‘una conquista espiritual’, apoyada por orientalistas, estudios académicos, escuelas, etc. En este sentido cabe calificar las fantasías coloniales en África como parte de “un discurso simbólico compensatorio” (Barriuso 2009: 70), que frente a la evolución de los sucesos históricos, que delatan abiertamente la debilidad política de España, apuntala la ideología de su superioridad moral y espiritual. En este contexto será útil destacar otro elemento de este discurso, a saber, la cercanía o el presunto parentesco que se recalca entre los habitantes de ambos lados del estrecho de Gibraltar. Los españoles están llamados a colonizar pacífica y económicamente al Norte de África precisamente por la hermandad de los pueblos localizados en esos mismos territorios y por la gratitud hacia los pueblos norteafricanos, que en el Medioevo habían introducido la civilización en la península ibérica (véase Parra Monserrat 2008: 5 y Madariaga 2013: 43-44).<sup>1</sup>

Teniendo en cuenta una serie de afirmaciones de Joaquín Costa, en las que aprueba una política africanista y parece poder identificarse con los enunciados de dicho discurso, parece muy significativo que después del desastre de 1898 el lector se encuentre otra vez con la comparación tópica ente España y África en *Reconstitución y europeización de España*, obra publicada por Costa en 1898. Esto pone de manifiesto de manera patente que es necesario estudiar más de cerca la función de dicho lugar común dentro del panorama discursivo decimonónico, que frente al XVIII parece haber cambiado:

La escuela y la despensa, la despensa y la escuela: no hay otras llaves capaces de abrir camino a la regeneración española; son la nueva Covadonga y el nuevo San Juan de la Peña para esta segunda Reconquista que se nos impone, harto más dura y de menos seguro desenlace que la

<sup>1</sup> María Rosa de Madariaga, al referirse a un discurso de 1883 ante el ‘Congreso de Geografía Colonial y Mercantil’, relativiza en el apartado aludido las intenciones colonizadoras de Costa, al menos en el sentido de “ocupación del territorio” (44). Aun cuando a esas alturas para éste se trata de velar “por la independencia e integridad territorial del Imperio jerifiano” (44), cabe apoyar el punto de Pava Monserrat que los argumentos de Costa se nutren del discurso africanista de su época, que lleva a consecuencias que se realizan en un momento histórico posterior.

primera, porque el África que nos ha invadido ahora y que hay que expulsar, no es ya exterior, sino que reside dentro, en nosotros mismo y en nuestras instituciones, en nuestro ambiente y modo de ser y de vivir (Costa 1898, citado por Franco 1995: 241).

Al parecer, la guerra americano-española y su punto final, desde el punto de vista peninsular desastroso, parece haber hecho disminuir los anhelos africanistas de Costa, al menos por lo que leemos en este párrafo. Frente a estas afirmaciones se comprende la índole de la comparación de España y África articulada por Unamuno, que no solamente da la vuelta a un lugar común de antaño, sino que retoma de una forma original el argumento del discurso africanista. Así se expresa su ambivalencia en cuanto a una mera colonización de su patria por los sistemas de valores europeos, que amenazan con avasallar toda identidad endémica. Esta ambivalencia se declara en el temprano artículo, ya mencionado arriba: “De regeneración. En lo justo”:

Si es que acaso ha sido una torpeza nuestro empeño en retener colonias cuando está la mayor parte de España por colonizar, no es menor torpeza la de anteponer al estudio de cómo han llegado otros pueblos á su actual grandeza aparente, al estudio de cómo vive, siente, trabaja, sufre, espera y ora nuestro propio pueblo (Unamuno 1898: s. p.).

En aquellos tiempos, y ya mucho antes del ruinoso año 98, Unamuno se declara reiteradamente adversario de la guerra colonial y muestra una actitud crítica frente al imperialismo que cunde en Europa. En el párrafo citado Unamuno retoma un argumento de Costa, al igual que marca matices de diferencia en cuanto a las enseñanzas ortodoxas del regeneracionismo. En las frases citadas el autor vasco alude a la “actual grandeza aparente” –formulación que deja lugar a dudas con respecto a la grandeza ‘verdadera’ de tales naciones–. En Costa encontramos párrafos en que se tematiza la necesidad de adaptar todo tipo de reforma a las condiciones vitales de los españoles determinadas por la geografía, la historia y las disposiciones mentales. Ya antes, en 1895, Unamuno había profundizado la reflexión sobre la identidad del pueblo español en la célebre serie de ensayos que se publican bajo el título *En torno al casticismo*. Aquí, don Miguel promueve la europeización de la propia nación, entendiendo este proceso como motor dialéctico que sirve para perfilar la identidad española.

En “Sobre la europeización” el autor vasco se aleja aún más de los presupuestos argumentativos del regeneracionismo: “En dos términos se cifra todo lo que se viene pidiendo para nuestro pueblo, todo lo que para él hemos pedido casi todos, con más o menos conciencia de lo que pedíamos. Esos términos son: *uropeo y moderno*” (Unamuno 1968: 925). Es en este lugar donde trae a colación la metáfora de África para trazar una frontera cultural entre las naciones de un mismo continente que geográficamente se entiende como Europa. Refiriéndose a San Agustín, al obispo de Hipona, distingue entre dos tradiciones del saber, una científica, otra mística de antiguas raíces cristianas: “El gran africano, ¡el gran africano antiguo! He aquí una expresión ‘africano antiguo’ que puede contraponerse a la de ‘uropeo moderno’, y que vale tanto, por lo menos, como ella” (Unamuno 1968: 926). Ya en el *Idearium Español* de Ganivet, San Agustín figura como punto de referencia del idealismo que se opone al racionalismo y materialismo europeo (véase Barriuso 2009: 80).

En un primer momento, y al tener en consideración la larga tradición de la metáfora polémica, el intento de Unamuno de asociar a España a una supuesta tradición filosófica

proveniente del continente africano puede parecer una estrategia de ‘autobarbarización’ –modelo retórico que ya en el siglo XVIII se asocia con dicha comparación tópica (Tschiltschke 2009: 295)–. Una mirada más detenida a este artículo, sin embargo, revela que no se trata tanto de excluir la propia nación del ‘territorio de la cultura y de la civilización’, denunciando la propia “ignorancia y barbarie” (Unamuno 1968: 926), sino de determinar el propio campo cultural que según Unamuno obviamente se distingue del resto del continente: “¿No hay otra cultura, o como quiera llamársela?” (Unamuno 1968: 926).

Asimismo, salta a la vista que don Miguel retoma los argumentos africanistas, dado que numerosos autores del siglo pasado buscaban las razones del parentesco entre norteafricanos y españoles en los capítulos respectivos de la historia común, básicamente en la época de Al Andalus, destacando sin embargo en todo momento la diferencia religiosa entre dichos pueblos. Saltándose la Edad Media y refiriéndose directamente a la antigüedad cristiana y patrística, Unamuno fusiona de manera tan original como osada lo propio con la otredad.

Cabe investigar más de cerca la referencia a San Agustín, como intentaremos mostrar en el próximo apartado. Ahora, para completar algo más el panorama, aludiremos tan solo a la controversia que mantiene Unamuno con José Ortega y Gasset –polémica que, como consecuencia de las opiniones articuladas ahí como en otros artículos, se desarrolla a finales del primer lustro del siglo XX–. En su ensayo “Sobre los estudios clásicos” Ortega se declara fiel discípulo de la tradición antigua europea, tachando al mismo tiempo los ataques de Unamuno al regeneracionismo como “desviación ‘africanista’” –expresión que sugiere una cercanía de Unamuno al discurso africanista del siglo anterior–:

Dejo para unas disputas que estoy componiendo contra la desviación ‘africanista’, inaugurada por nuestro maestro y morabito don Miguel de Unamuno, la comprobación de este aserto mío: que el hombre nació en Grecia y le ayudó a bien nacer, usando de las artes de su madre, la partera, el vagabundo y equívoco Sócrates (Ortega y Gasset 1946: 64).

Existen autores contemporáneos que concuerdan con esta opinión, aunque con argumentos y preocupaciones bien diferentes (véase Torrecilla 2006: 45-61). Una hojeada del epistolario entre Unamuno y Ortega clarifica, no obstante, que la comparación entre España y África viene a ser actualizada por Ortega también, sin que este hubiera leído el artículo citado de Unamuno, ya aparecido en aquel entonces: “Africanos somos, don Miguel; y lo que es lo mismo enemigos de la humanidad y de la cultura, odiadores de la Idea” (Ortega y Gasset 1964: 7-8). Mientras que Ortega lamenta la presunta ‘africanidad’ de su nación, Unamuno la exalta. Una vez tomadas estas posiciones contrarias, no sorprende que lleven a batallas libradas públicamente, que ya han sido bien estudiadas (véase Arroyo Pomedá 2010).

### 3. África como lugar metafórico en la topografía de la reflexión intelectual

Volviendo al artículo “Sobre la europeización”, que a propósito del tema de África parece su toma de posición más elaborada, puede observarse el paradójico procedimiento de situar el propio discurso intelectual fuera del “intelectualismo” ubicado en lo que don Miguel llama Europa:

Por mi parte puedo decir que si no hubiese excursionado por los campos de algunas ciencias europeas modernas, no habría tomado el gusto que he tomado a nuestra vieja sabiduría africana, a nuestra sabiduría popular, a la que escandaliza a todos los fariseos y saduceos del intelectualismo, de ese horrible intelectualismo que envenena el alma (Unamuno 1968: 929).

Se excluye voluntaria y decididamente el lugar del propio discurso del territorio europeo, marcando el propio terreno. Esta distribución geográfica se corresponde con una topografía situada en el cuerpo humano, al menos según la representación clásica —en último término platónica— de la jerarquía de las almas repartidas en el cuerpo humano. Siguiendo esta representación, Unamuno marca las diferencias entre el “sentimiento de mi corazón” y el “raciocinio de mi cabeza” (Unamuno 1968: 927). Si bien el intelecto, propiamente dicho, habita en la cabeza, el corazón se describe como la sede no solo de las pasiones, sino además de la voluntad del ser humano,<sup>2</sup> fenómenos anímicos ambos que, coinciden en el corazón: “la pasión quiere que sea lo que ella quiere [...]” (Unamuno 1968: 934). El subtítulo del ensayo —“arbitrariedades”— revela, pues, no solo el carácter antirracional de la intervención unamuniana, sino que invita a ponerlo en relación con el *arbitrium*, que en la retórica clásica se toma por destinatario de todos los esfuerzos persuasivos y que además en la historia de la teología católica en España desempeña un papel sumamente importante.<sup>3</sup>

Ahora bien, para que no se interprete su postura como mera denegación infantil, o peor, como tributo brindado a la sofística, don Miguel asegura su posición enunciativa mediante la autoridad de una figura, que reúne en su persona autenticidad cristiana y habilidad retórica: “el gran africano”, San Agustín, “alma de fuego que se derramaba en oleadas de retórica, de retorcimientos de frase, antítesis, de paradojas e ingeniosidades” (Unamuno 1968: 925). Resulta bastante obvio que con esta descripción se refiere al propio estilo de escribir. Unamuno, pues, procura insertarse en una tradición superpuesta que debe fundamentar la validez del propio discurso.

Siguiendo esta tradición agustina, el corazón representa asimismo el lugar en donde en un sentido cristiano toma asiento el amor.<sup>4</sup> No obstante hay que dejar claro que en “Sobre la europeización” Unamuno glosa el amor cristiano como “amor a la muerte y el sentimiento de que es ella el principio de nuestra verdadera vida” (Unamuno 1968: 929). Después de todo, en un sentido más general la autodescripción reconduce al lector al vocablo de *filosofía* —“amor a la sabiduría” (Unamuno 1968: 924)— que así se presenta como reflexión protoexistencialista sobre la vida desde la perspectiva de la muerte —tradicción de pensamiento que al parecer se reivindica para África a la par que para España—. Como hemos indicado más arriba, Unamuno, al sostener esta argumentación, no excluye el propio discurso ni de la cultura ni de la civilización, más bien intenta llegar a una distinción entre diferentes tipos de cultura, contraponiendo la sabiduría hispano-africana a la ciencia europea, que se ocupa únicamente “de prolongar, acrecentar, facilitar, ensanchar y hacer llevadera y grata la vida” (Unamuno 1968: 927). Mientras que en el artículo citado la crítica va dirigida ante todo hacia Francia, posteriormente en *Del sentimiento trágico de la vida* el autor da a la palabra cultura un sesgo alemán, escribiéndola con una

<sup>2</sup> Véanse los diálogos platónicos *República*, 441c-445e, y *Timeo*, 69b-70d.

<sup>3</sup> Véase el *Diario íntimo* (Unamuno 1967: 287-288).

<sup>4</sup> En cuanto a ‘corazón’, ‘caridad’ y ‘búsqueda de Dios’, véase el *Diario íntimo* (Unamuno: 1967: 266).

k mayúscula. Resumiendo lo anterior, en “Sobre la europeización” se perfila el saber africano como sabiduría –por un lado juego de palabras irónico con el significado adicional de *sabio* en el sentido de *científico*, por el otro referencia a la filosofía, que al fin y al cabo se convierte en ciencia del corazón: “Se ha dicho que el corazón tiene su lógica; pero es peligroso llamarle lógica al método del corazón; sería mejor llamarle cardíaca” (Unamuno 1968: 937).<sup>5</sup>

Ahora bien, al retomar el argumento de Roberts quisiéramos poner de manifiesto que efectivamente la autodescripción del intelectual según Unamuno se relaciona con el ideal de crear comunidades entre escritores y lectores para regenerar el sentimiento colectivo del pueblo español: “El *yo*, descubrió Unamuno, debe entenderse como un *yo-para-los-demás*, y la auténtica función del escritor y figura pública consistía en escribir para los demás y unirlos en una comunidad de naturaleza y perspectiva cuasi religiosa” (Roberts 2007: 239-240). En este sentido la lengua en general y la del escritor en particular se convierten en los lazos que conectan a los individuos de una comunidad y representan un elemento esencial a la hora de fundamentar una sociedad: “Vivir en la lengua propia significa, por ende, vivir en la tradición propia, en la tradición viva y dinámica del pueblo al que se pertenece [...]” (Roberts 2007: 112).

Mas, en cuanto a la “perspectiva cuasi religiosa” de tales proyectadas comunidades cabe precisar que la confianza de Unamuno en la lengua como creadora de antiguas y nuevas comunidades se nutre de ‘una pequeña metafísica del corazón’ –metafísica que consiste en la idea de que por medio de un cierto estilo de escritura se expresan las pasiones del corazón directamente y se ponen en contacto con los lectores–: “El único modo de relacionarse en vivo con otro es el modo agresivo; sólo llegan a una verdadera penetración mutua, a una hermandad espiritual, aquellos que tratan de subyugarse espiritualmente unos a otros, sean individuos, sean pueblos” (Unamuno 1968: 936). Mediante esta alusión a la Reconquista don Miguel rebasa la identidad española y su lengua en el encuentro medieval con la cultura musulmana, distanciándola al mismo tiempo que de la lengua francesa de las propias raíces latinas: “¡Latinos! ¿Latinos? ¿Y por qué, si somos berberiscos, no hemos de sentirnos y proclamarnos tales, y cuando de cantar nuestras penas y nuestros consuelos se trate, cantarlos conforme a la estética berberisca?” (Unamuno 1968: 936)

Al dejar aparte la cuestión de cómo esta afirmación se compagina con el papel central que se asigna a San Agustín en este texto, parece significativo que al español se le caracterice como lengua apropiada para expresar las pasiones, “cantar nuestras penas”. Así, la comunicación entre los corazones de un pueblo promete un universalismo que se refiere a teorías de los orígenes de la lengua del siglo XVIII –curiosamente teorías trazadas por franceses como Condillac y Rousseau– que fundamentan las pulsiones lingüísticas del ser humano en la expresión de sus sentimientos y pasiones. De este modo el ademán y el sonido como expresión de las pasiones parecen ser los medios primordiales de la lengua. Antecedentes de estas teorías los hallamos en la antigüedad, por ejemplo en las *Confesiones* de San Agustín que, refiriéndose a su propia infancia, interpreta los gritos

<sup>5</sup> Esta cita nos permite acercar el estilo de Unamuno a lo que se ha llamado, con alusión a San Pablo (2ª Carta a los Corintios 3, 2), la ‘escritura cardíaca’ (*Herzensschrift*, véase Schneider 1986: 9-15), que, a través de los medios exteriores de la escritura y de la imprenta, autentifica lo escrito como emanado directamente del corazón del autor, dirigiéndose igualmente al del lector. Véase también el *Diario íntimo* (Unamuno 1967: 271).



y ademanes infantiles como preformaciones de la lengua: “Por gemidos, varios sonidos y varios movimientos de mis miembros quería comunicar lo que sentía dentro de mi corazón, para que se hiciera lo que mi voluntad quería”.<sup>6</sup> De este modo, la conexión entre la pasión, el objeto del deseo, los sonidos y ademanes infantiles genera la “lengua natural de todos los pueblos”.<sup>7</sup>

En esta ocasión será suficiente indicar la filiación de dicha tradición teórica, sin poder comentar su desarrollo y las diferencias relacionadas con las etapas históricas respectivas. Aquí nos limitaremos tan solo a observar que, entre las inquisiciones lingüísticas unamunianas, cuyas citas más importantes acumula Roberts (2007: 112) en su estudio, cabe agregar afirmaciones como por ejemplo aquella del artículo “La cruz de hierro de la guerra” (1915): “La palabra primitiva, prehistórica, es ‘¡ay!’”. La queja es la fuente del lenguaje” (citado por Álvarez Castro 2005: 153). El constructivismo lingüístico de Unamuno va acompañado por la especulación sobre los orígenes de la lengua—como del mismo modo se puede leer en la “Oración fúnebre” del perro Orfeo al final de *Niebla*—: “Cuando el hombre aúlla o grita o amenaza le entendemos muy bien los demás animales” (Unamuno 1998: 552).

En resumen, una lectura más detallada del artículo “Sobre la europeización” hace visible que tanto la autoexclusión del intelectualismo europeo como el homenaje al “gran africano” sirve para perfilar los fundamentos del propio modo enunciativo. Desde este punto de vista algo general, se enlaza el pensamiento español con su lengua, que, siempre que se la cultive de esta forma, se percibe como medio auténtico de expresar las pasiones, un canal comunicativo que directamente parte del corazón humano o lleva a él (véase Witthaus 2007). Con el fin de marcar la diferencia del propio país respecto al resto de Europa y con el objetivo de conectar la reflexión de la identidad con la del propio papel intelectual, Unamuno concibe una topografía en la que acerca—difusamente, es decir arbitrariamente— España a África.

### 3. A modo de epílogo: “civilización” vs. “*Kultura*”

En estudios recientes se ha hecho hincapié en la convicción unamuniana de que tanto el compromiso político y social como la escritura literaria y la reflexión filosófica igualmente forman parte del intelectual: “¡Como si hacer política fuese otra cosa que escribir poemas y como si escribir poemas no fuese otra manera de hacer política!” (Unamuno 2009: 143) escribe el autor vasco en *Cómo se hace una novela* (1927). En el mismo libro lamenta el deterioro moral de los intelectuales españoles que después del golpe de estado de Primo de Rivera han permanecido en el país, dispuestos a seguir escribiendo y publicando bajo la guadaña de la censura militar. Se ha dicho que el compromiso literario de Unamuno en los años veinte, tal y como cristaliza en los artículos de prensa, se dirige sobre todo contra el monarca, que se convierte en una especie de enemigo íntimo suyo y que también aparece en dicha novela:

<sup>6</sup> Hemos traducido del texto del latín que reza [*Confessiones*: I, VIII. 13]: “cum gemitibus et vocibus variis et variis membrorum motibus edere vellem sensa cordis mei, ut voluntati pareretur, nec valerem auque volebam omnia nec quibus volebam ómnibus” (Augustinus 2009: 50).

<sup>7</sup> Véase Augustinus (2009: 52): “verbis naturalibus omnium gentium”.

rey Don Alfonso XIII de Borbón y Habsburgo-Lorena, de quien siempre he creído que se aburre soberanamente, que nació aburrido [...] y que todos sus ensueños imperiales –el último y más terrible el de la cruzada de Marruecos– son para llenar el vacío que es el aburrimiento, la trágica soledad del trono (Unamuno 2009: 140-141).

Lo cierto es que, como demuestra el párrafo citado, el tema de Marruecos se mantiene asociado a la figura del rey y parece que don Miguel, arremetiendo contra el monarca, vuelve a recuperar su postura crítica hacia el neocolonialismo y los “ensueños imperiales”.<sup>8</sup> Se ha puesto de manifiesto que su postura frente a las actividades guerreras de España en Marruecos –todavía a principios de los años veinte– estaba motivada por el peligro que representaba esta en cuanto al “honor nacional” (Gajate Bajo 2011: 12). Como quiera que sea, más importante nos parece que su compromiso en contra de la guerra parece ser justificado otra diferenciación de los conceptos culturales. Cuando ahora Unamuno habla de “civilización” se refiere a una sociedad civil, democrática, que se opone a las fuerzas violentas, imperialistas y, a la vez, técnicas, que, según su punto de vista, hicieron estallar la Primera Guerra Mundial y que están vinculadas con la cultura de proveniencia alemana, distinguida ya desde el *Sentimiento trágico* por una *k* mayúscula (véase Urrutia 1997: 181-193; Kraume 2010: 100-109). Durante el cataclismo histórico y después, el imperio alemán se halló en el centro de su pensamiento crítico y, a su vez, llegó incluso a ser identificado por el autor vasco con lo asiático o lo africano (véase Urrutia 1997: 187). Asimismo, ante la neutralidad de España y los diferentes bandos de simpatizantes y adversarios de las potencias del Eje, don Miguel dirigió su pluma polémica contra los germanófilos. Es esta la perspectiva que domina su enfoque crítico dirigido contra la política española en el Protectorado del Rif. Sus varias intervenciones publicistas reunidas en unos estudios recientes (Gajate Bajo 2011), en las que reclama la revelación de los responsables de Annual y vitupera agudamente todas las actividades militares en el Norte de Marruecos, pueden ser vistas como consecuentes actitudes de su postura conceptual y filosófica. En este contexto nos parece sumamente significativo que Unamuno ponga en duda las intenciones civilizadoras de las potencias extranjeras presentes en Marruecos, dado que para él el concepto de *civilización* se opone al concepto del *imperialismo* y al de la ‘cultura’ de indole alemana.

Mas, antes de la guerra, vemos poco sintonizado su pensamiento teórico a los sucesos históricos. Por los años de “Sobre la europeización” y después, la metáfora de África se eleva por otras esferas y vuela por encima de todos los contextos políticos del momento: la derrota militar en la Barranca de los Lobos, la Semana Trágica, etc. En primer lugar hay que citar a Unamuno mismo, que declara en un apéndice aparecido en un libro de 1910:

Y he aquí por qué apenas sé nada de la campaña del Rif. Podría darme el gusto de extenderme escribiendo, no ya sobre nuestro porvenir en África, sino sobre nuestra africanidad; pero esto serían divagaciones tal vez amenas e ingeniosas, pero seguramente arbitrarias (citado por López García 2007: 234, véase Gajate Bajo 2011: 5).

<sup>8</sup> En cuanto al compromiso literario de Unamuno durante la dictadura de Primo de Rivera y su exilio, véase García Queipo de Llano 1988: 121-147.

En otras afirmaciones Unamuno parece preocuparse más por el espíritu nacional que puede resultar dañado por las derrotas militares en Marruecos. Es más. En un discurso de 1910, con ocasión de “un homenaje para los soldados expedicionarios salmantinos”, el rector habla de la necesidad de introducir “la civilización” donde haga falta, lo cual no se debe entender como campaña en contra de “los pobres rifeños hermanos nuestros” (citado por Gajate Bajo 2011: 7). Se ve que a esas alturas Unamuno se mueve todavía en el marco discursivo del africanismo del siglo pasado. No obstante, cabe anotar que se trata de unas manifestaciones más bien tímidas –en comparación con sus futuras campañas dirigidas contra los germanófilos, el monarca y los responsables de la política en el Rif–. Será solo entonces, durante y después de la gran guerra europea, cuando volverá a la crítica del colonialismo, enunciada ya al principio de su carrera literaria a finales del siglo XIX.

Se ha defendido la tesis de que en los artículos de Unamuno de los años veinte justamente “la cuestión de Marruecos se utiliza como una *pantalla* para no abordar la cuestión interna que es la prioritaria” (Urrutia 1997: 216). Sin embargo, al pasar revista en nuestro corto esbozo al tema de África en su obra, se hace visible que este tema representa ya desde el primer lustro del siglo XX una especie de ‘brújula discursiva’ que brinda orientación al propio lugar enunciativo, al esclarecimiento de la identidad intelectual en tierras ibéricas y a la diferenciación de los conceptos de ‘cultura’. Es cierto que la tematización de África en general y de Marruecos en particular a ratos da la impresión de ser una pantalla, una proyección etc. No obstante, si tomamos en serio la hipótesis de que la cuestión de la identidad nacional se cuenta entre las características, predominantes y más arraigadas disputas en la tradición intelectual del país, Unamuno habrá de ser considerado en su seno como un eminente representante de cierta posición –no *a pesar de*, sino precisamente *debido a su* “desviación africanista”–.

## Bibliografía

- Álvarez Barrientos, Joaquín (1990): “El periodista en la España del siglo XVIII y la profesionalización del escritor”. En: *Estudios de Historia Social* 52/53, pp. 29-39.
- Álvarez Castro, Luis (2005): *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Arroyo Pomedá, Julian (2010): “Universalismo rural y modernidad. Unamuno y Ortega: ¿un encuentro (im)posible?”. En: *Eikasia. Revista de Filosofía* V, 32, <<http://www.revistadefilosofia.org/32-03.pdf>> (28.05.2014).
- Augustinus: *Confessiones/Bekennnisse*. Ed. de Kurt Flasch/Burkhard Mojsisch. Stuttgart: Reclam.
- Balfour, Sebastian (2002): *Abrazo mortal. De la guerra colonial a la guerra civil en España y Marruecos (1909-1939)*. Barcelona: Ediciones Península.
- Barriuso, Carlos (2009): *Los discursos de la modernidad. Nación, imperio y estética en el fin de siglo español (1895-1924)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fox, Inman (1975): “El año del 1898 y el origen de los ‘intelectuales’”. En: Abellán, José Luis et al. (eds.): *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura. Estudios en memoria de R. Pérez de la Dehesa*. Barcelona: Ariel.
- Franco, Dolores (1995): *España como preocupación*. Madrid: Alianza.
- Gajate Bajo, María (2011): “Unamuno y la cuestión de Marruecos. ¿Salvación patria o ruina absoluta?”. En: <<https://www.yumpu.com/es/document/view/14426707/salvacion-patria-o-ruina-absoluta>> (28.05.2014).

- García Queipo de Llano, Genoveva (1988): *Los intelectuales y la dictadura de Primo de Rivera*. Madrid: Alianza.
- Juliá, Santos (1998): “Literatos sin pueblo: la aparición de los intelectuales en España”. En: *Studia Histórica. Historia Contemporánea* 16, pp. 107-121.
- Juliá, Santos (2014): *Nosotros los abajo firmantes. Una historia de España a través de manifiestos y protestas*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Kraume, Anne (2010): *Das Europa der Literatur: Schriftsteller blicken auf den Kontinent (1815-1945)*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Larra, Mariano José de (1999): *Artículos*. Ed. de Enrique Rubio. Madrid: Cátedra.
- López García, Bernabé (2007): *Marruecos y España. Una historia contra toda lógica*. Sevilla: rd editores.
- Madariaga, María Rosa de (2013): *Marruecos, ese gran desconocido. Breve historia del protectorado español*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, José (1946): “Sobre los estudios clásicos”. En: *Obras Completas*. t. 1. Madrid: Revista de Occidente, pp. 63-67.
- Ortega y Gasset, José/Unamuno, Miguel de (1964): “Epistolario”. En: *Revista de Occidente* 19.
- Parra Monserrat, David (2008): “El Magreb y ‘la buena y tradicional postura nacional’. Las relecturas del africanismo decimonónico durante el Franquismo”. En: <<http://www.unican.es/NR/rdonlyres/0000e2d2/tjqxfalrwhlwdhifsnbpreimqfbbm/DavidPARRAEIMagrebYlabuenaytradicionalposturanacionalLasrelecturasdelaffricanismodecimon%C3%B3nicoduranteelFranquismo.pdf>> (28.05.2014).
- Pérez de la Dehesa, Rafael (1970): “Los escritores españoles ante el proceso de Montjuic”. En: <[http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/03/aih\\_03\\_1\\_078.pdf](http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/03/aih_03_1_078.pdf)> (28.05.2014).
- Roberts, Stephen G.H. (2007): *Miguel de Unamuno o la creación del intelectual español moderno*. Trad. por M. J. Martínez Jurico. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Schneider, Manfred (1986): *Die erkaltete Herzenschrift. Der autobiographische Text im 20. Jahrhundert*. München: Hanser.
- Torrecilla, Jesús (2006): *La actualidad de la generación del 98. Algunas reflexiones sobre el concepto de lo moderno*. Mérida: Ed. Regional de Extremadura.
- Tschilschke, Christian von (2009): *Identität der Aufklärung/Aufklärung der Identität. Literatur und Identitätsdiskurs im Spanien des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt: Vervuert.
- Unamuno, Miguel de (1898): “De regeneración. En lo justo”. En: <[http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/81280/1/CMU\\_1-149.pdf](http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/81280/1/CMU_1-149.pdf)> (28.05.2014).
- Unamuno, Miguel de (1967): *Obras completas*. t. 7. Madrid: Escelicer
- (1968): *Obras completas*. t. 3. Madrid: Escelicer.
- (1998): *Obras selectas*. Madrid: Espasa Calpe.
- (2009): *Cómo se hace una novela*. Ed. de Teresa Gómez Trueba. Madrid: Cátedra.
- Urrutia, Manuel Ma (1997): *Evolución del pensamiento político de Unamuno*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Witthaus, Jan-Henrik (2007): “Don Quijote in der Zeichenpolitik Miguel de Unamunos”. En: Ertler, Klaus-Dieter/Steckbauer, Sonja Maria (eds.): *400 Jahre Don Quijote. Zur Rezeption des spanischen Klassikers in Europa und in den Americas*. Frankfurt: Peter Lang, pp. 59-74.