



NARRATIVAS SOBRE LA IDENTIDAD NACIONAL Y LA REESCRITURA DE LA EDAD MEDIA : AMÉRICO CASTRO.

José Luis Bellón Aguilera

65

[...] se ha procedido como esos arqueólogos que van a juntar piedras por los cuatro rincones del campo de exploración y con sus modernísimos cementos reconstruyen un delicado monumento a Sesostris, o que reconstituyen hasta una religión muerta hace dos mil años, bebiendo en las viejas profundidades de la sabiduría universal que, en realidad, no es más que su propia sabiduría, elaborada en las escuelas de la Tercera República.

ROLAND BARTHES, Mitologías.

## Introducción

Los mitos suelen tener una gran eficacia simbólica, aunque no todos los mitos pertenecen al imaginario de las clases dominantes y, por tanto, no empapan el todo social, de modo que no toda mitología está destinada a sobrevivir al olvido. Las mitologías de los dominantes, sin embargo, se convierten en una parte del imaginario colectivo y llegan a formar parte, por una especie de magia simbólica, de nuestro lenguaje. Un mito, además de un lenguaje con raíces inconscientes, es una explicación irracional de la realidad, pero una irracionalidad *histórica*.<sup>1</sup> En el caso de los nacionalismos, se trata de mitologías producto de la imaginación política; a este respecto, solo hay que recordar la conocida explicación de Benedict Anderson:

[una nación] es una comunidad política imaginada – e imaginada a la vez, intrínsecamente, como limitada y soberana. (1991: 6)<sup>2</sup>

Pero es un terreno resbaladizo y un tanto inexplorado:

En este mundo de *Alicia-en-el-país-de-las-maravillas* la naturaleza del nacionalismo permanece esencialmente inexplorada. (Connor 1994: 111-113)<sup>3</sup>

El problema de este aserto es, claro está, el adverbio *esencialmente* (aunque, claro está, podemos traducir *essentially* por «fundamentalmente» y evitar la ambigüedad). El nacionalismo no es un fenómeno igual en todas partes y en todo momento: hay que hablar de nacionalismos históricos. En general, los nacionalismos son un sustituto de la religión, esto es, son *mitos* (unas mitologías con sus dioses, sus titanes, sus guerras, héroes y folclore), y se sustentan sobre un sentimiento de pertenencia y nostalgia por un *Gran Otro* que está y no está al mismo tiempo. De hecho, curiosamente, el ocaso de los pensamientos religiosos coincide, como señala Anderson, con el amanecer de los nacionalismos en el XVIII.



En España, este opiáceo imaginario ha marcado la vida política de forma traumática y solo ha servido para fragmentar la potencialidad política de los agentes, confundiéndolos y dividiéndolos. En cualquier caso, el sustrato de estos mitemas, la noción de *identidad* (< lat. *idem*, 'lo mismo'), constituye una tautología esencialista un tanto vacía y una de las trampas filosóficas con más éxito del siglo XX. ¿Cómo es posible, después de los descubrimientos científicos de la antropología, el psicoanálisis, la sociología y las ciencias históricas, seguir hablando de *identidad*?

Ahora bien: ¿quiénes son los artífices, los artistas de estas mitologías? No se trata del pueblo en su espontaneidad rousseauiana sino, en general, de la *intelligentsia*.

### Américo Castro: pasado y porvenir de una ilusión.

Mi historia no es ni patriótica ni agresiva; pretende hacerse cargo de los motivos determinantes de lo que para mí son maravillas, y a veces lamentables miserias. (Castro 1980: 139)

El año 1948 marca una línea divisoria «en el campo de los estudios sobre la literatura de la España medieval», según Alan Deyermond (en Rico 1980: 1). Europa había sido devastada por la guerra y España se amoldaba todavía a las nuevas condiciones producidas por el desenlace de la guerra civil y de la confrontación mundial. Ese año aparecieron los artículos de Leo Spitzer y Samuel Stern, así como los libros fundamentales de E. R. Curtius y Américo Castro.<sup>4</sup> Nuestro análisis comienza en ese momento porque los trabajos citados suponen, doblemente, el punto de partida y de llegada no sólo de una serie de debates que iban a conformar el paradigma dominante en lo referente a la crítica de la literatura española medieval, sino también en lo que concierne a la constitución del imaginario de las nuevas condiciones históricas. Punto de llegada porque la Edad Media viene siendo invocada (imaginada) como el lugar de gestación de la identidad nacional desde el romanticismo; punto de partida porque el resultado y la dinámica de esos debates, aunque superados algunos, forman parte del imaginario actual «españolista», pero también (en negativo) de los diferentes «regionalismos» y «nacionalismos».

Los trabajos de Spitzer, Stern y Curtius son importantes en tanto que sus descubrimientos ponen en suspenso determinadas afirmaciones sobre el «tesoro nacional», formado a partir de una serie de textos en lengua castellana «primitiva» y que son considerados como las primeras expresiones del llamado «espíritu» nacional. Nos centraremos, sin embargo, en Américo Castro, al amparo y en contra de cuyas tesis se hacen manifiestas las diferentes cosmovisiones e ideologías sobre la situación histórica del país.

La tesis de Américo Castro es, en líneas generales, la siguiente: el «ser» de los españoles tiene su origen en la convivencia, a lo largo de la Edad Media, de tres «castas»: cristianos, moros y judíos. Sobre el sincretismo ya hablaron (aunque de otra forma) algunos románticos, que habían visto en España un país que había desarrollado su cultura en los márgenes de los marcos socioeconómicos y filosóficos del resto de Europa. La presencia de un *otro* (no europeo) atrajo la atención de Madame de Staël y su círculo. Se hace hincapié en la importancia de «lo árabe»:

Las matrices mora y árabe eran apreciadas como las características más sobresalientes de la diferencia cultural ibérica, de su desarrollo lateral y sincretismo únicos. Los críticos encontraron evidencia práctica de esto en las baladas populares traducidas de forma tan frecuente desde mediados del siglo XVIII en adelante porque, de hecho, era costumbre entre los anticuarios considerar los *romances* españoles sobre moros y cristianos como compuestos en árabe y sólo después convertidos en poemas castellanos. De este modo, Thomas Percy, uno de los primeros en re-examinar las baladas populares españolas, llamó a los moros de España un «pueblo romántico» cuya influencia había determinado en gran parte la originalidad de las letras españolas. (Saglia 1997: 129)<sup>5</sup>

Los judíos no están presentes y se construye a los árabes desde parámetros eurocéntricos (orientalistas, exotistas: cf. el libro de Edward Said: *Orientalism* (1978)): «lo árabe» (no-europeo pero romántico) se expresa en los romances castellanos, incluso en sus traducciones.

La noción de *Volksgeist* o «Espíritu del Pueblo» (desde Herder, Hegel, Humboldt) es una constante de todos los movimientos románticos europeos, y en todos ellos la Edad Media desempeña un papel fundamental. En

# Narrativas sobre la identidad nacional y la reescritura de la Edad Media

España es decisiva la importación de una serie de representaciones que de la identidad nacional se hacen en otros países, representaciones que acabarán convirtiéndose en los cimientos del edificio teórico sobre el «ser» de los españoles. No es tanto la construcción de un imaginario de límites precisos, confeccionado a base de diferentes textos, como la asimilación, por parte de una serie de grupos ideológicos en confrontación, de las diferentes corrientes románticas del continente europeo, privilegiando, fundamentalmente, al romanticismo alemán, aunque sean importantes también el romanticismo inglés y el francés. En realidad, se trata de una especie de espejo en el que el mismo romanticismo se ve a sí mismo y se reconstruye-reproduce. La importación de estas tematizaciones y de los imaginarios que las producen no son sino el síntoma del estado de desarrollo de la incorporación de España al imaginario filosófico dominante en Europa, cómo la ideología burguesa clásica es asumida de forma progresiva pero en una atmósfera sociopolítica profundamente hostil al liberalismo (Fernando VII). Los años treinta del siglo XIX señalan la asimilación definitiva.

Según plantea Derek Flitter en *Spanish Romanticism and the Uses of History* (ver bibliografía) la Edad Media será contemplada, durante el romanticismo, como una alternativa a las catástrofes del presente. Aunque superficialmente una apelación sentimental, se desarrolla un trabajo historiográfico importante, cuyo eje estaba constituido por un antimodernismo y una oposición al laicismo de *les philosophes* y al orgullo enciclopédico de la Ilustración. La imaginación histórica del romanticismo, según Derek Flitter, es políticamente conservadora (hay excepciones: Larra). Reacciona, por ejemplo, contra François Guizot (1787-1874) y lo que él representa –el liberalismo. Guizot es conocido en España, fundamentalmente, a partir de sus lecciones impartidas en la Sorbona entre 1828 y 1830 y publicadas en 1851 bajo el título *Histoire de la Civilisation en France depuis la chute de l'Empire Romain*, así como su *Histoire de la Civilisation en Europe* (publicada en Madrid en 1839, 1840, 1846, 1847; Barcelona, 1839, 1849; Cádiz, 1839). La mayoría de los historiadores se posicionan en el patrón de Giambattista Vico (1668-1744) y su *Scienza nuova* (la versión de

1744), obra muy conocida en España a partir de 1838 y cuyas ideas sobre la Providencia como principio director del movimiento de la historia son asimiladas con efusividad. El campo de batalla teórico está adherido, evidentemente, al miedo a la revolución social, identificada con la revolución francesa. Los nuevos elementos de apelación sentimental están formados por la religión, el populismo, el tradicionalismo y, en algunos casos, por una admiración de «lo germánico» como fuente última del origen de los españoles. El positivismo es también otra de las bestias negras de este tipo de casticismo filosófico. Los textos que hemos nombrado son la elaboración conceptual de una lucha ideológica que está teniendo lugar en el seno del bloque en el poder, en la constitución del Estado liberal burgués. Nos interesa destacar, sin embargo, la importancia concedida a la Edad Media por estas tematizaciones que tienen su referente filosófico en las ideas de los Schlegel y J. G. Herder y que sientan las bases de lo que será el canon literario nacional, formado por el denominado «Siglo de Oro» y por una serie de textos medievales entre los que destaca el llamado «romancero».

## El 98 y el Mito del Origen

Según José Luis Gómez Martínez (1975), la iniciadora sería de las indagaciones sobre el origen de los españoles es la Generación del 98.<sup>6</sup> Está claro que, para algunos escritores e intelectuales, la pérdida de los restos del Imperio y la derrota en la guerra de Cuba y Filipinas frente a Estados Unidos produjo una crisis de representación. La derrota y la pérdida de las colonias se convirtió en una caja de Pandora que desató toda una serie de síntomas; la discusión sobre la esencia de España respondía a esa necesidad (de algunos) de pensar qué había pasado, lo cual se hizo en el interior de una red de nociones ideológicas o mitemas. Destacamos el *Idearium español* y *El porvenir de España* de Ángel Ganivet (*Idearium...* es de 1897; la segunda es obra menor dedicada a Unamuno; ambas recogidas en un sólo volumen (Madrid: Espasa Calpe, 1962)), *En torno al casticismo* (1895) de Unamuno y *Hacia otra España* (1899) y *Defensa de la Hispanidad* (1934) de Ramiro de Maeztu. En las reflexiones, hay que tener en cuenta la presencia – eludida



o aludida – de otras cosmovisiones y filosofías relativamente nuevas en el paisaje intelectual: el marxismo y el anarquismo.

Siempre dentro de una perspectiva historicista, la posición A. Castro recuerda a Ángel Ganivet, quien avanza la importancia de los árabes, aunque su *Idearium español*, tal vez demasiado patrioter, concede gran importancia al *senequismo* como elemento básico del temperamento español, junto al «apasionamiento árabe» (*sic*); sus teorías serán asimiladas al régimen franquista a través de Laín Entralgo. Unamuno, en *En torno al casticismo*, no profesa por los árabes y el paganismo senequista. Su posición frente a Europa pasa por dos fases; en la primera (1902) justifica la *europaización* de España: «España está por descubrir, y sólo la descubrirán los españoles europeizados». Sin embargo, en 1906 escribe –sorprendentemente– (*Ensayos*, I, 2 vols., Madrid: Aguilar, 1951, p. 918) lo siguiente:

La verdadera y honda europeización de España... no empezará hasta que no tratemos de imponernos en el orden espiritual a Europa, de *hacerles tragar lo nuestro*, lo genuinamente nuestro, a cambio de lo suyo, hasta que no tratemos de *españolizar a Europa*. [cursiva nuestra]<sup>7</sup>

Unamuno buscará los valores eternos, aquellos que pudieran definir y explicar el genio español, en la *intrahistoria*, en la historia de los hombres sin historia, noción de gran influencia en Castro y su *morada vital* (Gómez-Martínez 1975: 23).

La centralidad de la religión es desarrollada por Ramiro de Maeztu, quien también influyó en Castro. Maeztu pasa por dos fases, como Unamuno: europeización del país en *Hacia otra España* (1899) y defensa del «ser» de España en su *Defensa de la Hispanidad* (1934) «ante los extranjeros, los hispanoamericanos e incluso los mismos españoles» (Gómez-Martínez 1975: 25). Sus planteamientos parecen similares a los de Castro:

Los rasgos fundamentales del carácter español son, por lo tanto, los que debe a la lucha contra moros y judíos y a su contacto secular con ellos. (Gómez-Martínez 1975: 27)

Maeztu, sin embargo, cree encontrar la explicación del carácter nacional en el catolicismo español. El período visigótico, para él, es

sólo importante de una manera externa. Con relación a los visigodos, José Ortega y Gasset, que constituye el eslabón entre Américo Castro y Sánchez-Albornoz (y del que hablaremos más adelante), opina en *España invertebrada* (1921) que el secreto de los grandes problemas españoles está en la Edad Media, pero opone a Ganivet su teoría de que los germanos son el ingrediente decisivo. Pensamos que la alusión a los judíos y musulmanes en Maeztu y su elusión en Ortega provienen tal vez de un sentimiento antisemita, propio de la impregnación germanófila y de la educación decimonónica, e influjo del biologicismo y la eugenesia.

El panorama que describimos, previo a la fase noventayochista, está dominado por la filosofía de corte hegeliano, y se caracteriza por girar en torno a la concepción de la literatura como objeto lingüístico que recibe su especificidad de algo «exterior» al lenguaje. En la variante hegeliana el «sujeto» no existe individualmente, sino que es una manifestación del Espíritu Objetivo, aparezca este en forma de *Volksgeist* o *Zeitgeist* (una cosmovisión cuasi-religiosa):

La epistemología hegeliana, para la cual «todo es lenguaje», necesita nombrar a la literatura (o a cualquier otro discurso) con una *marca* que le otorgue su especificidad. *Pero esta «marca» ya no es lenguaje*. (Rodríguez 1994: 39)

Johann Gottfried Herder (1744-1803) e igualmente Karl Vossler, aunque muy posterior, se insertan en este paradigma: las palabras significan una civilización y su *Volksgeist*, de manera que para conocer las peculiaridades de un pueblo o su historia se analiza su lenguaje y sus expresiones más «puras», sus monumentos literarios (Vossler, 1962). Para Herder la antigua poesía de una nación-pueblo forma su casa-tesoro, la expresión de su alma íntima o verdadera, de sus aspiraciones e inclinaciones, de su cultura y carácter esencial. Se ve claro: en todas estas elaboraciones filosóficas hay un elemento extraño (un *Gran Otro* y Sujeto inconscientes) que no es lenguaje, sino que se le inoculara.

Como puede observarse, ha habido un movimiento interno desarrollado en torno a varios ejes: la presencia del *otro* (no occidental), la religión como elemento aglutinante y Europa. La epistemología historicista de tendencia hegeliana, en oposición al positivismo

# Narrativas sobre la identidad nacional y la reescritura de la Edad Media

mo, permanece inalterada. Sin embargo, hay una serie de términos nuevos y de cosmovisiones nuevas y una ruptura radical con la guerra civil española y la guerra mundial.

## Los efectos de la guerra civil

Es indudable que la experiencia traumática de la guerra civil, verdadero prólogo de la confrontación mundial, dio el pistoletazo de salida a una lucha ideológica de legitimación, tanto por parte de los vencedores como de los vencidos. Durante la guerra:

Ambos bandos, con propósitos de propaganda y para ganar el apoyo extranjero, presentaron la guerra como una batalla en favor de las ideologías que dividían Europa. Los generales se presentaban a sí mismos como cruzados defensores de la civilización europea contra un complot comunista más que como defensores de los intereses conservadores españoles. Para la izquierda, la guerra formaba parte de una lucha más amplia de la democracia contra el fascismo. (Carr 1988: 208)

Finalizada la contienda, los «cruzados defensores de la civilización europea» apoyaron abiertamente a las fuerzas del Eje hasta 1943 (hasta Stalingrado y Kursk), y su cultura mantuvo un juego de identificaciones con el nazismo y el fascismo italiano en los que el nacionalismo agresivo, el tradicionalismo católico y el anti-comunismo componían los tres miembros de una trinidad incuestionada. El paisaje político nacido después de 1939 descubre a un país sumido en una difícil posguerra y aislado internacionalmente prácticamente hasta mediados de los cincuenta. La respetabilidad se consiguió en 1953 con la firma del Concordato y el *rapprochement* a Estados Unidos. El campo cultural está dominado, evidentemente, por los vencedores y, en concreto, por el sector falangista, que mantiene una lucha enconada con los integristas católicos. Los problemas de legitimación del régimen, frente a Europa (internacionalmente España era vista como el último vestigio del fascismo europeo) y frente a sí mismo, generaron una serie de discursividades operantes con la cultura oficial cuyos elementos, observados con cierta atención, no forman, contra lo que aparentan, una sólida cohesión: nacional-sindicalismo, falangismo, fascismo, tradiciona-

lismo monárquico e integristismo religioso (el Opus Dei), principalmente. Pese a presentarse como un bloque único, las luchas internas por el poder hicieron que empezara a resquebrajarse una vez finalizada la guerra civil. Los tecnócratas del Opus Dei acabarían imponiendo a partir de 1957 su planificación económica, inspirada en los modelos italianos y claramente reacios a la posibilidad, por otro lado imposible, del franquismo en un solo país (la industrialización no era viable desde la autarquía). En este escenario de guerra política e ideológica tienen lugar una serie de luchas ideológicas en torno a la creación de representaciones identitarias. La nueva España nacional-católica necesita crear una unidad de representación al mismo tiempo que barre el pasado, lo extermina. Esta situación de combate constituye el detonante de la investigación de Américo Castro.<sup>8</sup> Se trata de una cuestión de legitimación (de dominación) y de hegemonía ideológica, también por parte de los exilados con relación al bando de los vencedores.

En 1947 se publica un texto importante, el prólogo a la *Historia de España* de Ramón Menéndez Pidal titulado 'Los españoles en la Historia. Cimas y depresiones en la curva de su vida política' (Morán 1998: 255; Gómez-Martínez 1975: 61). Su importancia reside en dar forma a uno de los mitemas de la cultura oficial (fundamentalmente nacionalcatólica) y representa para Pidal el abandono de las posiciones mantenidas en 1935, en un prólogo a otro volumen de la misma editorial, donde no había huella de nacionalcatolicismo. En 'Los españoles en la Historia' hay una sección titulada 'Las dos Españas' (Gregorio Morán (1998: 254) apunta que fue el autor portugués Fidelino de Figueiredo el que desarrolla, en 1932, el tema de «las dos Españas»<sup>9</sup>).

Puede no ser fortuita la aparición de *España en su historia* (de Castro) un año más tarde, en 1948; Claudio Sánchez-Albornoz y Francisco Ayala, desde Argentina, se plantean idéntica cuestión; hay que mencionar además a Bosch Gimpera, rector de la Universidad de Barcelona durante la guerra civil, cuyo catalanismo es respetado por Pidal (algo a tener en cuenta en 1947) (Morán 1998: 256-7). Sánchez-Albornoz tardará varios años en dar forma a los dos



volúmenes de *España, un enigma histórico* (1957), respuesta a la versión definitiva de *España en su historia*, titulada *La realidad histórica de España* (1954).

Por otro lado, en 1949 dos figuras ejemplares y señeras del panorama intelectual del régimen se enzarzan en una polémica subsidiaria: Pedro Laín Entralgo publica *España como problema* (1949), provocando la réplica de Rafael Calvo Serer en una obra titulada *España sin problema*, en circulación dos meses después (Morán 1998: 244-258).

En *España como problema* Laín, tras invocar la Generación del 98, Menéndez Pelayo y Ortega y Gasset, finaliza reflexionando desde su condición de «nieto del 98». Calvo Serer, por otro lado, sostiene que España, pese a tener muchos problemas, ha dejado de ser un problema de la mano del citado Menéndez Pelayo (con el cual la historia de España recupera su sentido) y por medio del acto enérgico del *Alzamiento*. La airada discusión era la manifestación de una lucha en el interior del bando vencedor entre el Opus Dei y los falangistas por la hegemonía ideológica – y, en última instancia, política:

Por primera vez se exhibía en público un fraccionamiento en el remansado charco de la ideología nacionalcatólica. Dos concepciones diferentes del pasado de España (y cabía pensar, también del futuro) en el bloque de inmovible apariencia que había salido de la guerra civil. (Morán 1998: 245)

Las dos polémicas paralelas, la de Américo Castro y Sánchez-Albornoz, por un lado, y la que tenía lugar en el seno de las «familias» franquistas, responden a dos maneras distintas de concebir el «problema de España», aunque el primer caso es «representativo de la cultura de la crisis que embargaba a los hombres de la derrota republicana» (Morán 1998: 257).

La tesis de Castro arrastraba consigo toda una teoría de la historia. La principal consecuencia de mantener la «peculiaridad» del pasado español es, evidentemente, su posición frente a Europa:

Los cristianos del norte no pudieron forjarse una cultura a tono con la cristiandad europea en filosofía, saberes y técnicas, precisamente a causa del sistema de las tres castas, cuyo análisis y valoración es el tema de esta obra mía. Para mantenerse independientes, los reinos del norte necesitaban

servirse de sus moros y de sus judíos – tan españoles y tan no españoles como lo eran los habitantes de los reinos cristianos en sus recíprocos contactos. (Castro 1980: 196)

Pero la contraposición a Europa no significaba la exaltación de la nación; al mismo tiempo –mantiene– no se trata de sentar las bases de una filosofía política:

No intento analizar el concepto de estado-nación morfológicamente, sino el proceso estructurante que llevó a las colectividades pre-españolas a estructurarse como Estado o como Nación. (Castro 1965: 57)

La conciencia de ser español y de obrar como tal es situada a comienzos de la Edad Media, se empieza a hacer sentir a partir de los siglos X y XI; Castro insiste, asimismo, en la debilidad del feudalismo peninsular y en la inseguridad como una de las características del «vivir» hispánico (Castro 1980: 139).

En lo que concierne a su aplicación a la historia de España, hemos visto que el pilar de su reflexión se alza sobre la consideración del carácter sincrético de las culturas del medioevo español: la convivencia de cristianos, moros y judíos. Su historia:

Se funda en el supuesto de que la conciencia de ser español y de estar obrando como tal comienza a hacerse sentir entre los siglos X y XI, porque ser español y ser habitante de la Península Ibérica son cosas distintas. (Castro 1980: 139)

De este modo, la posición de Castro se aleja radicalmente de las otras concepciones dominantes de «lo español» que andaban en circulación en la España de los cuarenta y cincuenta: ni Ortega y su germanofilia y antisemitismo, ni el senequismo de Ganivet o el catolicismo de Maeztu. Sin embargo, es preciso señalar que el origen del «nosotros» español tiene su fuente en el «nosotros» castellano, que fue ampliándose paulatinamente hasta desaparecer subsumido en el primero. Otro planteamiento importante es la datación del nacimiento de lo propio: todo lo anterior al siglo VIII (donde empezó a formarse la morada vital) cae fuera de la verdadera historia de los españoles.<sup>10</sup>

Ángel Ganivet, probablemente influido por la lectura de Nietzsche y su concepto de *nihilismo*, atribuía los males de España a una *abulia* milenaria. Castro habla por su parte

# Narrativas sobre la identidad nacional y la reescritura de la Edad Media

de «desgana cultural» y de «escamoteo historiográfico», la pérdida de conciencia colectiva a partir del siglo XV, unificadas las tres castas bajo una sola creencia, la cristiana: «Lo cual hizo de la historia de los españoles algo singular en Europa, todo ello debido a la especial estructura del «nosotros» español» (Castro 1965: 62). A pesar de todo, la peculiaridad del «ser» español seguiría fluyendo bajo cualquier corteza:

Ahora, una vez hallada la clave historial de los españoles, con el sistema de castas bien a la vista, sabemos muy bien que el factor decisivo de la historia no fue el Islam ni la resistencia contra la herejía europea; la desgana cultural fue la respuesta dada por los hidalgos cristianos viejos a la casta española-judía (integrada ya por conversos en el siglo XVI) muy señalada por sus aficiones intelectuales. En lugar de Contrarreforma, la contraofensiva de los hidalgos debería llamarse «Contrajudería». Muchos de ellos eran de ascendencia judaica, aunque luego apareciesen con ejecutorias de hidalguía mediante el soborno de la justicia, haciéndose patronos de las capillas fundadas con su dinero, cambiándose los nombres, etcétera. (Castro 1965: 33)

De este modo, la tesis, corrosiva para un modo de pensamiento ultracatólico, permite a Castro lanzar a la palestra el mudejarismo de uno de los teólogos más importantes del XVI, Luis Vives, teórico reactualizado por el nacionalcatolicismo.

«Lo español» se opone a «lo europeo», y Castro marca la especificidad de la identidad del primero, tanto en lo referente a cultura como en lo referente a los aspectos socioeconómicos; el hecho de la convivencia de las tres castas determina la producción de la «vida». La integración de «moros» y los «judíos» en una sintaxis orgánica disuelve toda una serie de problemas derivados de sus propias cosmovisiones: el Islam, por un lado, como sentimiento protonacional entre los musulmanes que habitaban la península, la marginalidad del Pueblo Elegido (el Pueblo de Israel a la espera del Mesías), representaciones no-europeas como «África», «Oriente», la relación entre «casta», religión y Estado.<sup>11</sup> El hecho de obviarlos puede explicar la insistencia en la debilidad del feudalismo peninsular. Los planteamientos de Castro son una teoría más que un trabajo historiográfico, hasta el punto de que ha sido acusado de dejarse

llevar por el vuelo de la especulación y el pseudocientifismo en numerosas ocasiones, hasta el punto de sugerirse que estaba haciendo literatura en vez de historia. Un discípulo de Castro (Gilman) dijo: «Castro reubica la historia en su lugar entre las musas», lo cual puede interpretarse de dos maneras: que la obra de Castro está animada por una «intención estética» o que las obras literarias pueden transmitir «la más clara expresión de la intimidad y los valores de un pueblo» (en Gómez-Martínez 1975: 131). A este respecto, el estudioso Eugenio Asensio es todavía más escéptico (cf. su *La España imaginada de Américo Castro*, Barcelona, 1976).

La afirmación del elemento semita como parte integrante de la identidad nacional, sin embargo, como reto a las concepciones eurocentristas del «ser» de los españoles hizo temblar el campo de los estudios de literatura española de la Edad Media, arrastrando a todos aquellos que tenían algo que decir sobre el «quiénes somos los españoles» y cuáles son «las dos Españas» (Laín incluso hablaba de tres: la tradicional, la «anti-España» y la progresiva y revolucionaria (VV. AA. 1971: prólogo p. 20));<sup>12</sup> la razón no era otra que la localización real del epicentro: el imaginario dominante.

Como casi todos los que historiaban o hablaban sobre la naturaleza del espíritu español, Américo Castro comienza por rechazar el método positivista. La actitud antipositivista se sitúa bajo el historicismo hegeliano o bien bajo una teoría amparada en el existencialismo. Al hablar sobre *España en su historia*, José Gaos planteaba:

El método del libro corresponde a una filosofía... Es una filosofía de la historia, de la vida, una filosofía existencial. (en Gómez-Martínez 1975: 39)

La reacción contra el positivismo es historicista y, en realidad, se trata del mismo horizonte ideológico sólo que invirtiendo los términos de la problemática, y la raíz última, en lo que se refiere al campo de la crítica literaria, se encuentra en Dilthey y la separación de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaft*) de las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaft*).<sup>13</sup> Pero Castro pone cotas a las aportaciones de Dilthey. Tras criticar la noción de *gusto* y la ideología de la *naturaleza humana* de Hume, comenta:



Polarmente opuesta a ella es la [idea] de W. Dilthey: «El ser del hombre es innumerable y multiforme». Lo cual, aunque sea verdad, no tiene en cuenta el hecho de que la historia aparezca como una pluralidad de singularidades, vividas como tales, y no solo como contenidos de cultura (religión, economía, arte, etc.). (Castro 1965: 59-60)<sup>14</sup>

La realidad de «lo histórico» está precisamente en la conexión que existe entre los hechos y las vivencias humanas que los motivaron, sólo relacionables a través de una «morada vital». Además de la anterior, Castro creó otras expresiones como «vivir desviviéndose», «vividura» y «lo describable, lo narrable y lo historiable». La visión creada por Castro se fundamenta en una filosofía de la historia existencial y vitalista, partiendo de la noción de «vida» y de «vivir» como hechos determinantes del carácter del «hacer» y «hacerse» un pueblo.

El concepto originario es el de «vida», en cuyo proceso («hacer» y «hacerse», «existir») se forma la conciencia colectiva, manifestada en un acto performativo, la enunciación del «nosotros». La segunda parte de *Los españoles: cómo llegaron a serlo* se titula: «El 'nosotros' de las historiables colectividades humanas» (1965: 59) —trabajo publicado poco antes en la *Revista de Occidente* (Madrid, junio 1964)—, y en ella Castro plantea:

Al espacio humano abarcado y limitado por los «nosotros» de la historia vengo llamando desde hace tiempo «morada vital». Y a la conciencia de sentirse existiendo en esa «morada» (como cuando se dice «nosotros los ingleses», o «los franceses», etc.), le he dado el nombre de «vividura». (1965: 63)

La «morada vital» (que recuerda a la elaboración filosófico-poética heideggeriana de «Casa del Ser») o «nosotros» adquiere dimensión histórica como proyecto de vida. Castro mantiene una lucha encarnizada con los conceptos al uso para explicar el nacionalismo; elabora el concepto de «personeidad»:

La historia, además de su dimensión temporal, posee la de su «personeidad» colectiva, es decir, la modalidad de hacerse, o de tratar de hacerse, atributo o predicado de una personalidad colectiva. (Castro 1965: 70)

La historia está dividida en dos dimensiones: una es temporal, la otra es cultural. Es a través de ese «además» de la cita que Castro

confiesa la primacía de la esfera de la cultura, o, tal vez, su propio idealismo, al abstraer la esencia del objeto: la historia no es una sucesión de hechos computables positivamente, sino que responde al hacer y hacerse de un pueblo en su proyecto, en su historia. ¿Cuál es el proyecto de los españoles? ¿Es tal vez el odio entre las castas a partir del final de la Reconquista lo que va a determinar su comportamiento histórico en los siglos subsiguientes?

La tensión inmanente en una teoría que intenta desgajarse del horizonte epistemológico en el que está inserta le lleva a negar el historicismo hegeliano. Además de Wilhelm Dilthey, son importantes las influencias de Oswald Spengler (1880-1936) y Arnold Toynbee (1889-1975). Como Spengler, Américo Castro considerará el origen de los pueblos hacia el año mil, pero rechaza que las culturas sean sólo «grupos de afinidades morfológicas» y rechaza igualmente la imagen biológica del «crecimiento-desarrollo-muerte», pero acepta las «seudomorfosis», como aspecto del funcionar de la morada vital: éstas son paralelismos expresivos, palabras que, bajo etimología latina, esconden una vivencia semita. Caso del *Libro de Buen Amor*, donde «Juan Ruiz interpretó temas de la tradición cristiano-europea con sensibilidad hispano-musulmana» (Castro 1925: 202). Las «seudomorfosis» son un reto a la filología tradicional, acostumbrada a reconocer el *Volksgeist* a partir del idioma.

Arnold Toynbee pensaba que uno de los principios vitales (desarrollado ya por Spengler) es el de *challenge-and-response*, una especie de ritmo interno que se hace sentir en el campo entero de la acción humana; este concepto es tomado para explicar la presión ejercida por la convivencia y lucha contra los «moros».

## Da capo

El valor de Américo Castro reside en plantear la presencia del *otro* (judíos, musulmanes) en el desarrollo y gestación de la identidad hispánica, algo más sugestivo y complejo que el desbarrancadero científico tradicional. Pero su teoría no carece de problemas epistemológicos, derivados de una tradición escolar y filosófica anclada en un idealismo excesivo (el mismo hecho de girar en torno a lo identitario) que, por si fuera poco,

# Narrativas sobre la identidad nacional y la reescritura de la Edad Media

confiere a la cultura y las ideas un valor desproporcionado (producto de lo que Bourdieu llama «el punto de vista escolástico»); hay que insistir, sin embargo, en lo que don Américo supuso de renovación y debate. Con todo, ¿se van a seguir manteniendo nociones como «alma del pueblo» a la hora de hablar de literatura medieval? Parece que esto es una vía muerta y como tal está sucediendo. Hoy ni siquiera podemos hablar de «literatura» para referirnos a las formas medievales de discursividad.<sup>15</sup>

De estas teorizaciones que hemos descrito parece desprenderse la no arbitrariedad del signo y la imposibilidad de separar el contenido y el lenguaje que lo expresa. Sólo determinados individuos serían capaces de actuar como «médiums», y sólo a ellos les sería posible contemplar los arcanos laberintos del mundo de las esencias (el alma de la nación-pueblo a la que pertenecen). Sea bajo la invocación de un supuesto cientifismo, como las «etimologías» revelando el verdadero «ser» de las palabras, sea bajo el manto de la «sensibilidad» o «experiencia quintaesenciada», como en la literatura, el romanticismo y sus herederos se arrojan el derecho de penetración (*sic*) en la idea, lo que ha permanecido incrustado en el imaginario durante mucho tiempo, hasta hoy. El pueblo, destinatario de tan sublimes mitos es, irónicamente, el menos responsable de estas

sutilezas; Inman Fox, en el clásico *La invención de España*, lo dice bien:

El nacionalismo impone *por voluntad* al pueblo, o «nación», la identificación con una cultura común o compartida; y [que] esta cultura compartida *se construye* sobre un almacén de artefactos culturales o productos culturales como la historia, la literatura o el arte. (Inman Fox 1997: 23)

A mediados de los años cincuenta, Roland Barthes escribía, acertadamente, sobre el turismo, versión mercantilizada y banal de la mitología identitaria:

Volvemos a encontrar aquí el virus de la esencia que está en el fondo de toda mitología burguesa del hombre (motivo por el cual tropezamos con ella tan a menudo). La etnia hispánica se reduce a un vasto ballet clásico, a una suerte de comedia del arte muy cuerda, cuya tipología sirve para enmascarar el espectáculo real de las condiciones, de las clases y de los oficios. Socialmente, para la *Guía Azul*, los hombres existen únicamente en los trenes, donde pueblan una tercera clase, «mezclada». Por lo demás, sólo sirven como elementos introductorios, componen un gracioso decorado novelesco, destinado a rodear lo esencial del país: su colección de monumentos. (1994: 125)

Es el lado lucrativo de la identidad, el goce investido en el consumo. La mercancía, la globalización, son el principio del fin. Por el momento estos mitos, además de eficaces, son ferozmente testarudos. Último caso: Montenegro.



## Notas

---

1. Con la noción de *mito* evitamos entrar en el 'terminological chaos' del que habla Walker Connor al referirse a los análisis sobre el nacionalismo (1994: 111-113). Basamos nuestro análisis en Juan Carlos Rodríguez (1990) (también Barthes, Lacan, Althusser, Bourdieu y Godelier). No es este lugar (por motivos de espacio) para exponer una discusión teórica sobre nociones como *mito* e *inconsciente ideológico*.

2. «It [a nation] is an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign». Las traducciones de las citas son mías (las habrá mejores, sin duda); daré también el texto original.

3. «In this Alice-in-Wonderland world the nature of nationalism remains essentially unprobed.»

4. Leo Spitzer: 'Sobre el carácter histórico del *Cantar del Mio Cid*' (*Nueva Revista de Filología Hispánica*, II (1948), pp. 105-117); Samuel Stern: 'Le vers finaux en espagnol dans les *muwaššahs* hispano-hébraïques: Une contribution à l'histoire du *muwaššah* et à l'étude du vieux dialecte espagnol «mozarabe»' (*Al-Andalus*, XIII (1948), pp. 299-346); Ernst Robert Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Berna, 1948), traduc. *Literatura europea y Edad Media latina* (México: Fondo de Cultura Económica, 1955); Américo Castro: *España en su historia: cristianos, moros y judíos* (Buenos Aires: Losada, 1948; 2.<sup>a</sup> versión: *La realidad histórica de España*, México: Porrúa, 1954, 1962<sup>2</sup>, 1965<sup>3</sup>, 1971<sup>4</sup>).

5. «The Arabic and Moorish matrixes were appreciated as the most outstanding traits of Iberian cultural difference, of its lateral development and unique syncretisms. Critics found practical evidence of this in the popular ballads translated so frequently from the mid-eighteenth century onwards because, indeed, among antiquarians it was customary to consider Spanish *romances* about Moors and Christians as originally composed in Arabic and only later turned into Castilian poems. Thus, Thomas Percy, one of the first to re-evaluate Spanish popular ballads, called the Moors of Spain a «romantic people» whose influence had largely determined the originality of Spanish letters.»

6. No aceptamos el concepto de «generación» (tan problemático, como se sabe), pero lo mantenemos aquí para no entrar en una discusión teórica que no viene al caso. El concepto de «generación» (siempre los problemas de periodización) es un invento. Lo sistematiza Julius Petersen en los años 30, Ortega en 1933, y en un ensayo de 1935 Pedro Salinas lo aplicará a los hombres del 98. Laín Entralgo, en *La generación del 98* (1945) intentó que se incluyera en la misma a Ganivet (muerto en 1898), junto a Unamuno, Benavente, Machado y Ramiro de Maeztu y Valle-Inclán. Su visión se convertirá en «el 98» por antonomasia hasta nuestros días» (Morán 1998: 106-111); para la relación con una especie de nostalgia imperialista, ver Morán, op. cit., p. 110. Para el origen concepto de «generación» en la historia literaria, ver: Julius Petersen, «Die literarischen Generationen» (1930); Henri Peyre, *Les Générations littéraires* (1948); Wilhelm Pinder, *Das Problem der Generation* (1926); Eduard Wechsler, *Die Generation als Jugendreihe* (1930).

7. Un artículo interesante que estudia este cambio de actitud hacia el *otro* en Unamuno, en este caso con relación al catalán, es el de Sawicka: 'La polémica de Miguel de Unamuno con sus corresponsales catalanes sobre el uso del castellano' (2004); ver especialmente p. 209.

8. Gómez-Martínez, op. cit., p. 92, cita una opinión a este respecto de Marcel Bataillon: «Auriez-vous écrit ce livre et *España en su historia*, auriez-vous ressaisi l'unité de la vie hispanique comme un 'vivre desviviéndose' si votre 'barquilla' n'avait passé par la tempête où a naufragé la République espagnole, et si vous n'étiez, depuis lors, un émigré voué à expliquer dans un pays d'adoption cette Espagne dont vous portez en vous l'héritage?». Paulino Garagorri (editor de las obras de Ortega y Gasset en la editorial Alianza) comenta: «La atroz experiencia de la guerra civil española llevó a Castro a preguntarse de modo lacerante y continuo por una cuestión que, sin ser atrevido, me atrevo a expresar así: ¿Pero cómo es posible que los españoles seamos tan bestias?» (Garagorri 1984: 29); pero también pp. 36, 38, 44, 53, 123.

## Narrativas sobre la identidad nacional y la reescritura de la Edad Media

9. Este mito fundacional de las ‘dos Españas’, con el que nos machacan los *mass media* desde hace años a la hora de hablar de la guerra civil (sin duda para eludir una lectura marxista de la misma) me recuerda, no sé por qué, al siguiente comentario sobre Platón y Disraeli en Brunt (1973: 68): «Platón había dicho en su tiempo, el siglo IV a. C., que toda ciudad estaba dividida en la ciudad del rico y la ciudad del pobre, así como Disraeli dijo en el siglo XIX que en Inglaterra había «dos naciones».»

10. Parece evidente que en este dejar fuera los siglos anteriores hay implicada una concepción de la relación entre identidad nacional y lengua. La lógica parece aplastante: si no hay textos, no hay identidad.

11. Para el término ‘protonacional’ [*protonatio-nal*], ver Eric John Hobsbawm (1992: 46).

12. La obra titulada *Estudios sobre la obra de Américo Castro* (vv. aa., Madrid, 1971) fue dirigida y prologada por Pedro Laín Entralgo, con la colaboración de Andrés Amorós.

13. Con el fin de evitar la corrosión de dos nociones claves para la ideología burguesa clásica, la noción de sujeto y su propiedad inalienable, la libertad: sometida a una presión insoportable bajo la navaja científica, se separa ciencia y cultura, la ciencia como el lugar de lo objetivo, la cultura como el reino de lo subjetivo (la imaginación, el sentimiento); se pretendía también limitar los efectos de

la *cosificación del signo* en el mundo del fetichismo de las mercancías, el capitalismo (a este respecto ver Fredric Jameson (1991) y Juan Carlos Rodríguez (1994, 1990)); en este sentido puede interpretarse la crítica de Heidegger a la razón instrumental, la tesis de que la metafísica occidental ha transformado al hombre en un objeto.

14. Castro cita a Dilthey a partir de un trabajo de Ortega y Gasset: *G. Dilthey y la idea de la vida* (*Obras Completas*, VI, 1961).

15. Una última nota (algo intempestiva): el Espíritu Humano está bien en las misas encubiertas de la ideología burguesa dominante, pero no desde luego en ciencia. El humanismo puede ser operativo en política, pero no a la hora de pensar científicamente (históricamente). Me sorprende —asombra, alucina— la tenacidad de la ideología dominante del Espíritu Humano en las ciencias sociales, sobre todo en las encargadas de la historia de la (o las) literatura (-s), cuando los resultados que producen son a menudo otros. La ofensa althusseriana — el hombre es un animal ideológico — sigue doliendo. Es algo así como un *e pur si muove*, pero lo que no sé es si lo que se mueve es la destrucción del Espíritu (humano) o la persistencia del mismo o una especie de simbiosis de sospechosos habituales (relacionada con el tema de la distinción ideología y ciencia en Althusser). El problema dura ya más de doscientos años y parece eternizarse tanto como su entelequia. Se aceptan apuestas.



## Bibliografía

- AA. VV.  
1971. *Estudios sobre la obra de Américo Castro*. Madrid: Taurus. Dirigida y prologada por Pedro Laín Entralgo, con la colaboración de Andrés Amorós.
- ANDERSON, Benedict  
1991 (1983<sup>1</sup>). *Imagined Communities*. London & New York: Verso.
- AZORÍN, Castilla  
1991. Madrid: Espasa Calpe. (Introducción de Inman Fox.)
- BARTHES, Roland. *Mitologías*  
1994) Madrid, México D. F.: Siglo XXI, [1 edic. 1980].
- BRUNT, P. A.  
1973, *Conflictos sociales en la república romana*, Buenos Aires: Eudeba.
- 76 CARR, Raymond  
1988 (1983<sup>1</sup>). *España: de la Restauración a la democracia, 1875-1980*. Barcelona: Ariel. [Modern Spain, 1875-1980. Oxford: 1980].
- CASTRO, Américo  
1965 *Los españoles: cómo llegaron a serlo*. Madrid: Taurus [1959, bajo el título: *Origen, ser y existir de los españoles*].  
1925 'El Libro de Buen Amor del Arcipreste de Hita', *Comparative Literature*, 4.
- CONNOR, Walker  
1994 *Ethnonationalism: the quest for understanding*. Princeton: Princeton University Press,.
- FLITTER, Derek  
2006 *Spanish Romanticism and the Uses of History: Ideology and the Historical Imagination*. [Edición utilizada: la inédita; publicado posteriormente como *Spanish Romanticism and the Uses of History*. Oxford: Legenda, 2006]
- Fox, Inman  
1997 *La invención de España*. Madrid: Cátedra,.
- GARAGORRI, Paulino  
1984 *Introducción a Américo Castro. El estilo vital hispánico*. Madrid: Alianza Editorial.
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis  
1975 *Américo Castro y el origen de los españoles: historia de una polémica*. Madrid: Gredos.
- HOBBSAWM, Eric John  
1992 *Nations and Nationalism since 1780 – Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press. [2<sup>nd</sup> edition]
- JAMESON, Fredric  
1991 *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. London & New York: Verso.
- MORÁN, Gregorio  
1998 *El maestro en el erial*. Barcelona: Tusquets.
- RICO, Francisco  
1980 *Historia y crítica de la literatura española*. Tomo I, Alan Deyermond: *Edad Media*. Barcelona: Crítica.
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos  
1994 (1984<sup>1</sup>) *La norma literaria*. Granada: Diputación Provincial de Granada.  
1990 [1975] *Teoría e historia de la producción ideológica*, Madrid: Akal.
- SAGLIA, Diego  
1997) '«The True Essence of Romanticism»: Romantic Theories of Spain and the Question of Spanish Romanticism', en *Journal of Iberian and Latin American Studies*, Vol. 3, nº 2, 127-145.
- SAWICKA, Anna  
2004 'La polémica de Miguel de Unamuno con sus corresponsales catalanes sobre el uso del castellano', en J. Butiñá, J. Ziarkowska, P. Sawicki, A. August-Zarebska (coord.). *Estudios Hispánicos XII – Miscelánea de literatura española comparada – Homenaje a Roberto Mansberger Amorós*. Wrocław: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Wrocław, pp. 205-215.
- VOSSLER, Karl  
1962 [1924] *Algunos caracteres de la cultura española*. Madrid: Espasa-Calpe.