

EN TORNO A LAS RAICES JUDÍAS EN ESPAÑA: ESPAÑA Y SEFARAD

POR

JOSE FERMÍN GARRALDA ARIZCÓN

I. TEMÁTICA Y METODOLOGÍA

Se ha celebrado un Seminario sobre «la herencia española en el pensamiento sefardí» en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (Santander) durante los primeros días del pasado mes de agosto.

No se ha pretendido otorgar a dicho Seminario un carácter exclusivamente científico, como prueba el brillante recital de Judith Cohen sobre el cancionero sefardí, sino que también se ha dedicado a mostrar la tradición sefardí en las oraciones y en la expresión poética de la vida, a explicar el sentido de la historia del pueblo hebreo, y a exponer las actuales relaciones diplomáticas entre los Estados de España e Israel.

Sin embargo, el propósito del Seminario ha sido principalmente científico y, entre todas las ciencias, histórico (historia social, religiosa, de mentalidades y literatura, etc.), conforme a la vasta memoria histórica, facultad esta admirablemente cultivada en el seno de los hebreos.

Se pretendió unir el pasado con el presente. La Universidad conectó con la realidad vivencial: la ciencia y la vida se interpe-laron e interrogaron mutuamente. Esto no deja de tener sus grandes valores, pero, además de esas ventajas, también sufre peligros. Estos últimos, tal y como se desarrolló el Seminario, quedaron patentes por tratarse de un tema controvertido y, para algunos también comprometido, como es «la herencia española en el pensamiento sefardí».

Nuestra valoración hace referencia a la pedagogía seguida en Seminario y a los contenidos *históricos* expuestos en él. Los doce conferenciantes y dos presentadores mostraron una misma tesis general y unidad de criterio. Los primeros pertenecían a *instituciones* con una significativa dispersión geográfica: cuatro a instituciones de Francia (una ponente fue sustituida por Moshé Lazar

de Estados Unidos), otros cuatro de Israel (sin incluir entre ellos la charla del embajador de dicho Estado), tres de España, uno de Alemania y, por último, otro ponente de Estados Unidos. Las exposiciones científicas, brillantes, versaron sobre historia 8, literatura 5, cabalística 2, teología y antropología cultural 1. A ellas se añaden las presentaciones efectuadas por don Mauricio Hatchwell, presidente del Comité Internacional Judío Sefarad 92', y de doña Teresa de Angulo, presidente de la Fundación Amigos de Sefarad; ambas ponencias con un marcado ideológico y reivindicativo, así como la presentación de don Ernest Lluch, rector de la UIMP.

El carácter de no pocas exposiciones pudo producir la impresión de haberse utilizado la ciencia para justificar una determinada tesis, o bien de utilizar esta última para efectuar una reivindicación socio-política. Por otra parte, en ciertas cuestiones teológicas —en realidad sin programa— estuvo presente cierta falta de rigor, cierta unilateralidad, y aun agresividad. El marco universitario pareció quedar vulnerado o desviado por el indebido *apriorismo* de una tesis previa o, al menos, por la utilización de esta última para un fin práctico (1). Ello produjo una *ideologización* paralela a la exposición científica, ambas a veces interferidas mutuamente, y el reverdecer de un impropio *presentismo*. Esto llevó consigo cierto *desenfoque histórico* y un discutible proselitismo que no admitía crítica según el temple de algunos ponentes y la organización de ciertas «mesas redondas». Buscamos sólo ciencia y también nos encontramos con unos perfiles y fermento que daban un sentido extracientífico a ciertas ponencias. Lo grave no era esto sino el sentido reivindicativo, ideológico, quizás proselitista y a veces distorsionador del pasado histórico de España que comentaremos. Por supuesto, aquellas afirmaciones sobre el pasado histórico que se asientan en datos, aunque discutibles, merecen todo nuestro respeto.

(1) Como desarrollo de la presentación del Seminario, Teresa de Angulo, presidente de la Fundación Amigos de Sefarad, afirmó en una rueda de prensa: «No es de recibo que una iglesia cristiana beatifique a una reina como Isabel la Católica, que no es ejemplo de nada, que se ha caracterizado por el pragmatismo duro y puro». Según aquella, esta figura es « eminentemente negativa para la historia de España»; «Isabel llega al trono usurpandóselo a una sobrina y tras vencer en una guerra civil». Creo que no es necesario mostrar el desenfoque histórico que suponen estas afirmaciones, así como la falta de comprensión del ayer histórico; por otra parte, ignorar el tratado de los Toros de Guisando respecto al matrimonio de Isabel lleva consigo hablar de la supuesta usurpación del trono. Véanse dichas afirmaciones en *El Diario Montañés*, 7-VIII-1991, pág. 8. En dichas afirmaciones sobra ideología e intención y falta ciencia y ecuanimidad.

Creemos que hubo cuatro conferencias sin responder al título del Seminario (2), nueve no demostraron la tesis general mantenida a lo largo de todo él (3), y tres reflejaron y penetraron la temática concreta del mismo (4). De esta manera deducimos que las conclusiones pudieran estar señaladas de antemano; quizás se omitiese su necesaria demostración debido a la gran amplitud temática de las ponencias. De cualquier manera, aunque siempre es descabido que las ponencias se ajusten al título del Seminario, no pocos de los ponentes penetraron en aspectos de gran interés respecto a la obra cultural de los hispano-hebreos.

El enfoque temático del Seminario tuvo su peculiaridad. Mencionar los términos de «herencia española» en el título del Seminario «la herencia española en el pensamiento sefardí», parece exigir una definición previa de la realidad de «español» y «España». No efectuarla puede llevar a una mala comprensión y un total desenfoque. *Todos los conferenciantes implicaron —sin plantear la cuestión— una respuesta previa, es decir, un supuesto cuya demostración no se efectuó* en las ponencias aunque precisamente debía de llevarse a efecto. *Para los ponentes, España fue una pluralidad cultural de tres pueblos —musulmanes, hebreos y cristianos— que habitaban en la península hispánica* durante siglos y cuya convivencia comportó importantes intercambios culturales y espirituales en general. Se examinó la cultura hebrea y, en parte, también las influencias existentes entre dichas tres culturas, herencia esta que los sefardíes o hebreos llevaron consigo en su emigración de España tras el decreto de expulsión del 31 de marzo de 1492.

(2) Estas interesantes ponencias versaron sobre la tradición de la cábala judeo-española después de 1492, el exilio sefardita, el «Mè in Mo'ez» y la exégesis bíblica de los maestros sefardíes. Como en las notas siguientes, omitimos los nombres de los ponentes.

(3) Las conferencias trataron sobre la biblia romanceada sefardí; sobre el Magreb y la influencia en él de los judíos y sefarditas; la cábala en la península hispánica; los niveles de solidaridad de los judíos españoles y portugueses en Francia durante los siglos XVI a XVIII; la influencia de los musulmanes en la literatura poética judeo-hispánica, y la de esta última en el norte de África; la tradición poética judeo-hispana y su influencia en la poesía judía; las diferentes posiciones de los Gobiernos y de la sociedad española de los siglos XVIII, XIX y XX ante el retorno de los sefardíes; la presencia de sefardíes y neo-sefardíes (hebreos que entran en contacto cultural con la civilización hispánica en América) en Hispanoamérica durante el siglo XIX; un esquema muy clarificador sobre las relaciones diplomáticas entre España e Israel desde 1948 hasta la actualidad.

(4) Se expuso la herencia española en el pensamiento judío de Amsterdam en el siglo XVIII, la Biblia de Alba y la llegada de los hebreos de España y Portugal a Francia en los siglos XVI a XVIII.

Creemos que no hubo una perfecta correlación entre el título del Seminario, por un lado, y el tratamiento del tema de cada ponencia, por otro. En base a ello, quizás el Seminario debiera haberse titulado «La herencia sefardí en el pensamiento hebreo» en general, o bien «La importancia de la cultura hebrea en la península hispánica y el norte de Africa», u otros títulos similares. Por otro lado, ambos títulos citados con un mismo enfoque nos parecen no sólo conformes con los contenidos explicados en las ponencias, sino también más cercanos a la realidad. En base a esta última, no pretendemos negar —todo lo contrario— las recíprocas aportaciones culturales mantenidas entre cristianos, musulmanes y hebreos durante la Edad Media peninsular, sino tan sólo evitar su exageración. Exageración que quizás pudiera alumbrar a algunos para afirmar la existencia de una gran cultura básica hispánica con tres corrientes en su seno, correspondientes a los pueblos de las tres grandes religiones monoteístas.

Nuestro criterio es el siguiente. A la vez que la lengua común existente en Castilla (a excepción del vascuence o euskera y el gallego) y los intercambios culturales, los hispano-cristianos y los hispano-judíos pertenecían a dos culturas y sociedades diferentes durante el Medievo. Todos eran hispanos en cuanto habitantes de la antigua provincia romana de Hispania, con una población mejor o peor distribuida y más o menos numerosa según el caso. Sin embargo, *sólo los hispano-cristianos representaban, tanto el deseo de recomponer la unidad política y territorial de la monarquía y sociedad hispanovisigótica, deseo que culmina hecho realidad en 1492, como el mantenimiento y expansión del Estado católico, hecho realidad en Hispania a finales del Imperio romano con Teodosio y después, plenamente, en el año 589.*

Aunque los ponentes del Seminario utilizasen frecuentemente los términos de «Hispania» y «España» —quizás más el primero—, según Ashkénazy «la identidad sefardí se ha encontrado en Iberia», para Méchoulán «los judíos de Amsterdam tras 1492 fueron plenamente hispanos», y Zafrani concluye que «mejor (es) decir hispánico que español». De cualquier manera no haremos cuestión de términos. La España del siglo XVI se encuentra básicamente contenida en los siglos del Medievo. España era una empresa, un proyecto religioso-político que se fue consumando paulatinamente tras el año 711 mediante unos puntos de referencia patentes; su cultura se enriqueció con las influencias de los hebreos y andalusíes, y su comunidad cristiana se diferenciaba de las comunidades hebreas y siempre se desarrolló frente a la

comunidad musulmana. Es expresión de Julián Marías: hebreos y andalusíes eran «los otros».

¿Cuál creemos ser el *aspecto raíz del Seminario*? Se trata de un aspecto que identifica el *punto de partida* de todos los ponentes, y que *ninguno de ellos formuló ni justificó, sino que lo dieron por supuesto*. ¿Qué fue España? ¿Existió antes de 1492? ¿Qué ha sido posteriormente? Para los conferenciantes *España fue la convivencia de tres pueblos, culturas y religiones diferentes*: la civilización hebrea, la cristiana y la musulmana. Es la tesis de Américo Castro, en la antigua pero interesante polémica que éste mantuvo con Claudio Sánchez Albornoz, polémica continuada posteriormente con menos fervor por los historiadores.

Sólo un político, el embajador de Israel en España, mencionó —y lo hizo explícitamente— las dos tesis encontradas entre sí. Si bien en su planteamiento extracientífico, aquél dejó a los expertos la discusión científica de este interesante tema, efectuó una indebida y sutil conexión entre el pasado y el presente, al magnificar la importancia de los hebreos en España. Según él, lo sefardí era «un brazo» de España e incluso es parte de lo español, de manera que la expulsión de 1492 creó un vacío cultural en el sentido de que la cultura en España no fue más pobre sino diferente, al faltar una élite intelectual judía, intranquila y activa. Para dicho ponente, en España, uno de los países europeos más judíos, existe una subcorriente filosefardita, aunque, paradójicamente, siendo el país más judío de Europa por herencia, lo sea muy poco por la casi inexistencia actual de población hebrea. A criterio de dicho embajador, con ocasión del centenario de 1992, el término diplomático a utilizar es el de reencuentro y el término cultural el de reconciliación. Otro ponente prefirió el término de reencuentro; Mauricio Hatchwell, presidente del Comité Internacional Judío Sefarad '92', el de reconciliación total; y un tercero, diplomático del Estado de Israel, sintetizó ambos criterios.

En el Seminario comentado se dieron cita varios factores, formando una unidad orgánica que nos refleja la gran lógica humana. Estos elementos, que ofrecen un gran interés, son los siguientes: la concepción de Américo Castro sobre el ayer de España, transformada en el Seminario en una concepción apriorística como punto de partida y no demostrada; las actuales reivindicaciones sefarditas ante las conmemoraciones de 1992; los actuales sentimientos políticos israelíes y la concepción teológica y cabalística del judaísmo.

Este bloque, presentado de una manera compacta y sin fisu-

ras, formado por ideas y sentimientos ante cuestiones de diversa índole, pudo inclinar al oyente de las ponencias a adoptar una visión monolítica y no analítica de las cuestiones tratadas, y a pronunciar un juicio sobre la totalidad orgánica de sus contenidos. Concretamente, en lo relativo a los aspectos extracientíficos de las ponencias, el oyente pudo quedar predispuesto a emitir o bien formarse juicios sin un riguroso análisis crítico; debido al ambiente creado desde la organización y por algunos conferenciantes, a cierto desorden expositivo de los contenidos y a la preferencia tanto del sentimiento y de la suposición sobre la argumentación (al menos en relación con la citada hipótesis tomada como punto de partida apriorístico) y las conclusiones derivadas de esta última.

Como elemento de importancia extracientífica, pudo llamar la atención la afirmación del embajador de Israel —según Hatchwell invitado en cuanto profesor de historia— de que en la edad contemporánea los hebreos no encontraron su salvación a causa de los nacionalismos, por lo que la buscaron en los movimientos internacionalistas, reconociendo a su vez que muchos hebreos fueron la vanguardia revolucionaria (en el sentido de acción hacia el futuro, precisó) en Europa hasta el extremo de liderar, muchos de ellos, los movimientos revolucionarios liberales y marxistas (socialistas, comunistas, etc.) (5).

En conclusión: en este interesante Seminario pudo observarse un doble problema: metodológico y de contenidos. Respecto al primero, la dificultad no pareció residir en cada investigador de la disciplina histórica y encargado a su vez de su ponencia correspondiente, sino en el enfoque del propio Seminario. Enfoque este que quiso mostrar que los sefardíes no son una mera realidad exclusivamente del ayer, sino también de nuestros días. A continuación nuestra valoración se referirá a los contenidos.

(5) El origen hebreo de la mayoría de los ideólogos del marxismo, así como de los mandos políticos de la revolución rusa bolchevique de 1917 y de su desarrollo posterior, parece estar demostrada. Nuestra observación humanística, más allá de la estricta ciencia histórica, es la siguiente: no podemos admitir que, en una charla «humanística» y no científica como la del embajador del Estado de Israel, se constatare simplemente este hecho y que una vez experimentados los frutos de la revolución liberal y en especial los horrores de la revolución marxista, esta última en abierto desprecio a Dios y a los hombres, no se efectuase comentario alguno clarificador.

II. ¿QUÉ FUE Y CÓMO SE FORMÓ ESPAÑA?

1. Polémica entre Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz.

En el Seminario comentado, la metodología seguida en las exposiciones en general respecto a qué fue y cómo se formó España; el deseo de vincular la disciplina histórica al presente para así transformarla en historia militante; y el considerable, y creemos exagerado, énfasis otorgado a la aportación e influencia hebrea respecto a otras culturas y aun civilizaciones existentes en la península hispánica... nos recuerdan de alguna manera los planteamientos e hipótesis del emérito Américo Castro aunque, en otros aspectos, Castro se aleje de los extremos del Seminario que valoramos. Castro y su oponente Claudio Sánchez-Albornoz debatieron sobre el nacimiento y concepto de España, sobre sus caracteres fundamentales, su personalidad diferenciadora; su formación y desarrollo en el acontecer histórico. Este interesante debate se desarrolló en diferentes trabajos de ambos investigadores (6).

Las diferencias metodológicas existentes entre ambos autores son notorias e importantes. Ambos fueron conscientes de ellas. Asimismo, se diferencian en el punto de partida investigador, es decir, en su diferente concepción sobre el carácter, objeto, método, función, finalidad... de la disciplina histórica.

(6) Las principales obras de Américo Castro que tienen un carácter histórico, al margen de sus interesantes estudios de filología, historia de la literatura y crítica literaria sobre Cervantes, Santa Teresa de Jesús, La Celestina, etc., son las siguientes: *Aspectos del vivir hispánico*, Santiago de Chile, 1948; *Origen, ser y existir de los españoles*, Madrid, Ed. Taurus, 1959, 174 págs., reimpreso después con el título de *Los españoles: cómo llegaron a serlo*, Madrid, Ed. Taurus, 1965, 297 págs.; *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, 1948 y en Barcelona, Ed. Crítica, 1983, 2.ª ed., 675 págs.; *La realidad histórica de España*, México, Ed. Porrúa, 1954, 684 págs., edición renovada en México, Ed. Porrúa, 1987, 401 págs., y con una extensa introducción de 1965; *Sobre el nombre y el quén de los españoles*, Madrid, Ed. Taurus, 1973, 404 págs.

Sánchez-Albornoz, además de sus estudios sobre la Edad Media en la Hispania cristiana y musulmana o andalusí, desarrolló sus tesis, e incluso una proyección respecto al presente y el futuro en: *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, Imp. Argentina, 1956, 2 vols.; *Del ayer y hoy*, Madrid, Ed. Taurus, 1958, 163 págs., 14 láms.; *Españoles ante la Historia*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1958, 283 págs., donde se incluyen trabajos como «Ante 'España en su historia'» (1953), y «Las cañas se han tornado lanzas» (1958); *Otra vez del ayer y del hoy*, 1982.

La pretensión de Castro fue explicar la guerra civil ocurrida en España en 1936-1939, mediante una interpretación del pasado histórico, con la intención de asumir y superar el ayer histórico, tanto remoto como próximo. Así, Castro ofrece una nueva argumentación a los españoles para organizar sus vidas en el presente, personal y colectivamente, tanto en el hoy, activo y fugaz, como en el mañana. Presenta sus afirmaciones como una visión original y «nueva» en el estudio del pasado, con un claro afán militante y «desmitificador» e incluso «iconoclasta». Para ello, metodológicamente, se centra tanto en la creación literaria del ayer como en los aspectos lingüísticos. La categoría de su prolífica crítica literaria es la que, al margen de sus estudios de historia, le ha consagrado en su verdadera dimensión e importancia como erudito e investigador. Por otra parte, en los temas relacionados directamente con la historia de España, Castro nos parece más intuitivo y erudito que demostrativo. Según él, el siglo decisivo de España es el siglo XVI; en éste, una parte de los españoles, los católicos, sometieron y desplazaron a las otras partes formadas por musulmanes y hebreos. Al margen de esto, no pocas tesis de Castro han sido desarrolladas, puntualizadas y corregidas por historiadores (7).

(7) Desarrollaremos la metodología de Castro en varios apartados.

a) *¿Qué es la historia humana?* Es la historia de una convivencia entre los vivientes, con los muertos y cada vez más con los aún no nacidos.

b) *Finalidad de la Historia.* Para Castro, la finalidad del estudio del pasado es el deseo de transformar al hombre y la sociedad. Este punto de partida es ideológico y político, «con miras a entender ciertos extraños procesos de la historia hispana» como es la «atroz experiencia de la guerra civil española» de 1936-1939. Su aspiración es pragmática, casi misionera, dirá su discípulo Paulino Garagorri. Para Castro «la Historia, cuando es escrita por alguien cuya existencia forma parte del tema de su historia, es biografía matizada de autobiografía (...). No se trata de narrar acontecimientos ni de alegar justamente datos, sino de que los españoles vayan ajustando la conciencia de su vivir con la experiencia de cómo, de por quiénes y en qué forma fue vivida aquella historia». Y añadirá: «Las amarguras y sinsabores sólo podrán ser superados si nos hacemos cargo de lo acontecido, sin tapujos ni elusiones, pues el pasado y la tradición están ahí vivos (...). El futuro nos está abierto, pero para enfrentarse con él en un impulso ascendente, habrá que reparar las vías que la historia haya dejado poco transitables». Castro estudia la historia con una finalidad terapéutica, para arrancar los viciosos complejos del alma colectiva española, para liberar a la conciencia española de sus anomalías. No en vano; lo peculiar hispánico serán las anomalías de Europa en España. Es decir, por medio del conocimiento recto de los hechos y realidades debe efectuarse un saneamiento de la moral y del temple de los españoles: ¿La finalidad?: ser unos con la gran familia europea. Garagorri entiende el planteamiento de Castro de esta manera: «Cada pueblo europeo tiene sus peculiaridades que legítimamente atesora como un bien singular, pero en el caso español, y junto a

Por su parte, Sánchez-Albornoz asume el pasado para simplemente constatarlo; su intención no es socio-política, ni ideológica, sino que únicamente pretende descubrir el ayer tal como fue. Así,

singularidades igualmente valiosas, hay ciertos rasgos que para aquellos españoles que aspiran a una creciente solidaridad con la familia europea importa esencialmente eliminar de nuestra continuidad». En esta perspectiva debe realizarse que para Garagorri y Castro siempre hubo en España una minoría de españoles enemigos de la intolerancia, conforme al estadio o nivel de desarrollo europeo. Esta minoría sería la esperanza de Europa en España.

La motivación de Castro fue intentar desvelar lo que Menéndez Pelayo denominó «enigmas históricos» de España. Los libros de Castro son obras de tesis, nada abstractos ni sólo científicos. Para él, las razones y motivaciones decisivas de España quedan puestas de manera diáfana y clara en la denominada crisis castiza del siglo XVI.

c) *Carácter de la Historia.* Según Castro, la disciplina histórica no es una ciencia —«ninguna historia es científica»—, pues se trata fundamentalmente de vidas humanas. Y añadirá: «las historias, si aspiran a ser verdídicas habrán de situar en un trasfondo los "hechos" y las "ideas", y en muy primer plano los agentes humanos, las situaciones y dimensiones de vida de quienes "habitan" en los hechos y las ideas». En este planteamiento, Castro vincula dos elementos que no pueden entenderse separados de la «vida». Lo estudiado y el estudiante son «vida», de suerte que a la dificultad de aprehender los contenidos en estudio se le une la subjetividad inherente al estudioso, de suerte que la objetividad queda prácticamente en entredicho.

Este talante, esta manera de expresarse, hace que Castro acuñe nuevos conceptos como «morada vital», «vividura», etc. En base a ellos nos podremos situar con pleno sentido frente a los datos, a los hechos, rechazando así lo que Castro denomina como visión «naturalista» y empirista de la realidad del pasado y de la disciplina histórica. También distingue entre «tener presente» y «saber de», entre «describible», «narrable» e «historiable», y entre «más saber» y «mejor entender», que es —esto último— a lo que él aspira. Asimismo indica que la crisis actual de las humanidades en general, y entre ellas la crisis de la disciplina histórica, se debe a la abundancia de posibilidades. En realidad, añade, aumentar el conocimiento de los hechos no es saber más porque para entender el ayer histórico son necesarios unos conceptos *teóricos* fundamentales, unos principios básicos de *interpretación*.

d) *Objeto de la disciplina histórica.* Aunque Castro desca entender la historia de los españoles, en realidad reduce el estudio del ayer a la historia de las mentalidades y de la psicología de los hispanos. Los hechos físicos e intelectuales tendrían importancia sólo en su significación para los hombres del ayer, es decir, en la manera como fueron vividos individual y colectivamente. La pregunta, el interrogante fundamental de Castro es: ¿cómo fue vivido tal o cual hecho en el pasado? Así, lo importante es la conciencia de los hombres, las vivencias del pasado por parte de sus protagonistas o receptores, vivencias estas conocidas mediante la iluminación del ayer desde las propias vivencias del presente y personales del historiador. Según Garagorri, el objeto de la historia sería algo nuevo y descubierto en la cultura contemporánea: debe estudiarse el ayer de la vida humana. Y añade: «El pensamiento contemporáneo nos ha traído la

y por lo que respecta a la función de la disciplina histórica, entender el presente es secundario, a diferencia de la posición de Castro para quien parece ser la función principal. La concepción de Sánchez-Albornoz en relación con el método histórico y, en

averiguación de que el hombre es un ser de naturaleza histórica, y, por tanto, un heredero forzoso de la tradición sobre que ha nacido. El esfuerzo de Castro llega, pues, en sazón oportuna para que el hombre español ferrozamente insolidario con su propio pasado —sobre todo los tradicionalistas, que niegan la tradición porque la paralizan—, conozca su ignorada contextura, asuma sus efectivas posibilidades y llegue a ser, según reiteradamente pretende Castro, "dueño y no siervo de su propia historia". Por nuestra parte y al margen del método histórico, creemos insuficiente la observación de que «parece una prudente advertencia (la de Castro) el invitarnos a reconocer nuestro singular paisaje nativo a quienes hemos de peregrinar por él» (Garagorri); precisamente porque no garantiza las insoslayables exigencias de la transmisión paterno-filial. Garagorri prescinde del derecho de los padres sobre los hijos y los deberes de éstos respecto a su herencia y a sus padres. Una herencia que no sólo se debe conocer para que el hombre se entienda a sí mismo, sino que también se debe cuidar y desarrollar. Es decir, no sólo nos comprendemos al penetrar en nuestra herencia, herencia esta que permite y aun exige un perfeccionamiento, sino que también, en las cuestiones más esenciales de una cultura y civilización, además de la vinculación del ser humano con las realidades donde se fue formando y con las que se mantiene un diálogo íntimo, creemos existe un deber de continuar las labores, las ansiedades, los proyectos y la obra de los mayores. Por eso, los tradicionalistas —quienes tan sólo muestran la actualidad de la transmisión y los deberes respecto a ella—, no niegan el «tradere» ni lo paralizan. Sólo pretenden una transmisión viva y realmente vinculante; no una transmisión completamente opcional para los hijos.

En interpretación de Castro, la historia y la política están hermanadas, acercándose así a la —creemos que insostenible— óptica presentista.

e) *Método histórico.* Castro tiene el mérito de otorgar el debido énfasis a la creación literaria. No obstante, no sólo exige una fértil colaboración entre los diversos conocimientos del ayer histórico por un lado y la literatura por otro, sino que otorga a la literatura un rango muy especial y elevado respecto a las restantes fuentes históricas. Lo primero puede ser posible y provechoso; lo segundo lo creemos exagerado e imprudente porque la literatura no sólo refleja aspectos de la vida social, sino que la creación literaria es una realidad íntimamente vinculada a la vida personal e íntima del artista. Por ello creemos que no es fácil utilizar la creación literaria como fuente histórica: lograrlo puede ser el difícil reto del buen crítico. Es decir, la literatura es una fuente histórica muy especial.

¿Por qué Castro destaca la creación literaria como fuente de conocimiento científico del pasado? Porque para él «el hombre es el único ser terrestre cuyo "fuera de sí" es inseparable de su "dentro de sí", que está siempre sabiendo y expresando, en alguna forma, ser suyo, estar referido a él, cuanto existe y acontece en lo interior y en lo exterior de su persona, y está haciéndolo desde el momento en que es capaz de expresarse como persona»; «uno de esos medios —de esos nuevos instrumentos interpretativos—, poco usados hasta ahora, es la observación de las expresiones lingüísticas en las que se manifiesta la posición del hombre respecto a su

general, respeto a España, es en cierto modo tradicional, siendo aceptada por buena parte de los historiadores. Para él, a diferencia de Castro, la disciplina histórica sí es una ciencia. No en vano es mucho más demostrativo que intuitivo y su especial dedicación a la Edad Media hispana le otorga un rigor científico y una perspectiva de siglos. Es decir, Sánchez-Albornoz concede la preeminencia a los datos y hechos empíricamente demostrados. A diferencia de Castro, utiliza secundariamente fuentes escritas de creación literaria y omite la penetración en los aspectos lingüísticos. Asimismo, su objeto histórico es mucho más amplio que el de Castro y, a veces, en algunos aspectos, se presenta algo apasionado en el mejor sentido del término.

Sánchez-Albornoz dirá de Castro:

«Esa devoción por cuestiones lingüístico-literarias le lleva, por ejemplo, a destacar la aparición del tipo del pelmazo en las letras castellanas, en los *Proverbios* de Don Sem Tob y a no prestar atención a la crisis de los municipios y de las Cortes de Castilla (8); y «prefiero cabalgar la parda mula del buen sentido que el pura sangre de la imaginación desenfadada» (9).

Sánchez-Albornoz comprendió bien las grandes diferencias metodológicas que le separaban de Castro al concluir: «No podemos entendernos. Difieren esencialmente nuestras concepciones historiográficas» («Las cañas se han tornado lanzas»).

Para penetrar en las diferentes conclusiones sobre España man-

propia vida y al mundo en que ésta se integra». La lengua se concibe como el principal e inmediato testimonio de lo humano y de la compleja realidad de los hombres.

El modo como un historiador entra en la conciencia del vivir de los otros es a través de su propia conciencia y subjetividad de hombre que se pregunta por el ayer, de su vivencia del vivir de otros. Por eso, es preciso —se añade— que el historiador interprete y reviva el testimonio del ayer histórico. De esta manera, según Garagortí, todo idealismo y positivismo queda desplazado mediante la conciencia de que los datos —hechos e ideas— son sólo abstracciones, es decir, carecen de su raíz significante, porque tanto los hechos como las ideas sólo pudieron surgir encarnados en hombres concretos, en vidas singulares.

A la preeminencia de la literatura o creación artística escrita entre las restantes fuentes históricas, Castro añade la «razón vital» para saber leer entre las líneas del texto literario y para comprender en toda plenitud y con toda su tersura el significado de los términos utilizados en el acto creador literario.

(8) Sánchez-Albornoz, en *Españoles ante la historia*.

(9) Sánchez-Albornoz, en *España, un enigma histórico*.

tenidas por ambos autores, deben tenerse presentes sus diversas concepciones acerca de la disciplina histórica y del propio quehacer del historiador. A este respecto creemos que merece la pena profundizar en el posicionamiento de Castro frente al más clásico y universal de Sánchez-Albornoz, este último expuesto de alguna manera en las páginas de la revista *Verbo*.

Tesis de Américo Castro.

Las cuestiones que Castro desea resolver son: ¿Qué es España? ¿Cómo han sido los españoles en su historia? ¿Quiénes son los españoles? Para responder a este último interrogante deben resolverse antes los dos primeros, buscar lo que vinculó y unió a los españoles y, previamente, responder la pregunta siguiente: ¿desde cuándo existe España?

¿Cuáles son los vínculos de la individualidad colectiva? Para Castro no es la tierra sino algo más difícil de conceptuar, tanto por su propia índole como porque la nueva visión ofrecida tropieza —dice— con antiguos y arraigados hábitos mentales. En realidad, le interesa más la función desempeñada por los fenómenos que los fenómenos mismos, situando así a los agentes humanos en un primer plano y a los hechos e ideas en el trasfondo del acontecer histórico. El sujeto de la Historia no es el mundo físico, ni el biológico, sino un ingrediente autónomamente humano, de modo que el factor sustantivo, unificador y permanente de la Historia de un pueblo no es la tierra, ni lo biológico o la raza, ni lo psicológico, ni la economía, sino el «quien» colectivo, el «nosotros» los españoles asumido como grupo diferenciador, como una unidad «de vida», de vidas humanas. De esta manera, la singularidad de España hace referencia a la vida real de los españoles; presentándose dicha singularidad como las anomalías europeas de España, de una España entendida en función de Europa, inmersa en la cultura europea.

La vida de los españoles sería un estar preocupado por hacer algo que aún no existe respecto a lo que ya está hecho.

Estas consideraciones previas perfilan los objetivos de Castro. El primero es buscar y perfilar el origen y comienzos de la conciencia colectiva del «nosotros los españoles»; el segundo pretende identificar los cambios experimentados o vividos posteriormente por esta conciencia o identidad humana.

Según Castro, el «nosotros los españoles» se formó durante la Reconquista. Su relación con los siglos anteriores es la del hijo

respecto a sus progenitores, quien sin renegar de éstos posee otra vida distinta a la de sus mayores. Sobre este aspecto, Garagorri, discípulo de Castro, precisa:

«es cierto que no carecerá de continuidad con los que fueron sus antepasados, pero al modo como el hijo porta las huellas de sus progenitores, es decir, que su vida en cuanto tal unidad es *otra* y distinta, porque se es más hijo y fruto de sus propias obras que de nadie» (10).

Castro observa que en la crisis castiza del siglo XVI se encuentran, como espíritu vibrante, las razones y motivaciones más decisivas de España. Ello explica la importancia de su libro *Aspectos del vivir hispánico* (11), donde se estudia el carácter hispano, la importancia de los hebreos y de la tradición hispánica en el denominado imperialismo, el mesianismo y la espiritualidad intimista y mística —renovadora— de los jerónimos y conversos, el original y relevante pero pasajero fenómeno erasmista en España, etc.

Hemos citado cómo la tesis central de Castro considera que la vida de los peninsulares quedó influida decisivamente por el mestizaje, el entrecruce y convivencia —amistosa o polémica— de las tres grandes religiones monoteístas, esto es, de los católicos, hebreos y musulmanes; de forma que tan españoles eran los hispanohebreos, los hispanoárabes y los hispanos no religiosos como los hispanocristianos y los hispanocatólicos. Dicha convivencia originaría el ser hispánico, cuya principal característica es, «ante todo, haber existido como creyente». Es decir, la religión como uno de los principales pilares y fundamentos de España, como uno de los factores básicos de la estructura interna de la vida y conciencia de los españoles. Religión que durante siglos se habría desarrollado en su forma de convivencia entre las tres grandes religiones monoteístas. En dicho mestizaje los hebreos poseyeron —añade dicha tesis— una gran importancia como minoría culta, inquieta, activa y bien situada en la sociedad. La influencia hebrea también se manifestó en el hecho de la elaboración de un catolicismo nacional, consistente en utilizar la religión como instrumento político, en la teocracia o confesiona-

(10) GARAGORRI, Paulino: *Introducción a Américo Castro. El estilo vital hispánico*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 147 págs. pág. 35 col. número 1.041.

(11) CASTRO, Américo: *Aspectos del vivir hispánico*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, 167 págs., col. núm. 252.

lidad religiosa del Estado, y en incorporar la unidad religiosa a la monarquía como la máxima razón de Estado. Si para la Edad Media Castro destaca la importancia cultural de los hebreos en el seno de la sociedad cristiana, para el siglo XVI señala la influencia de los judíos conversos entre los humanistas y los jerónimos, es decir, entre parte de las élites espirituales de la época. En buena medida, la eclosión de la Hispanidad se debería al influjo y aporte hebreo.

No obstante, y lo creemos paradójico conforme a lo expuesto anteriormente, Castro afirma la existencia de dos Españas antitéticas e incluso desgarradoras: una mayoría no razonante e intolerante, y una minoría razonante que siempre ha existido, perseguida siempre y enfrentada a la mayoría de los españoles. La influencia de los hebreos en este segundo grupo de amigos de la razón y de la tolerancia sería patente, según Castro.

Al margen de estos interesantes aspectos, según Garagorri las tesis de Castro «son, tanto o más que positivas afirmaciones, una resuelta negación de mitos, una sistemática mitoclastia respecto del pasado de nuestros mayores» (12). Castro no ha sido el único en intentar desvelar los denominados «mitos nacionales». Este aspecto inquietó a Maravall y a Madariaga, en la mutua polémica que mantuvieron años atrás, aunque este tema fuese más propio del ensayo que de la ciencia positiva (13).

(12) También resulta algo paradójico el que Garagorri plasme la otra cara de la manera siguiente: «Parece que un afán desmitificador cunde y alcanza temas muy diversos. Nada más saludable, porque va sobreentendido en los casos a que luego aludiremos que se trataba de mitos falsos. Pues conviene dejar hecha la salvedad de que también hay mitos verdaderos, cuya irradiación sobre la mente humana es beneficiosa e incluso indispensable, ya que no han surgido por artificio o imbecilidad, según sucede a los mitos falsos, sino que como ideales de imantada atracción han ascendido al orden de las estrellas fijas». GARAGORRI, *op. cit.*, pág. 101.

(13) José Antonio Maravall «Sobre el mito de los caracteres nacionales» (*Revista de Occidente*, junio 1963) resta validez a los caracteres nacionales al considerar que dichas facetas en realidad se forjan, se modifican y se sustituyen por otras a lo largo de la existencia y del trayecto o proyecto histórico de las sociedades.

Mitos serían el temperamento y carácter español, la España esencial y eterna, y la España consustancial al catolicismo, tan consustancial como fue definida —creemos que brillantemente— por el insigne polígrafo Marcelino Menéndez Pelayo y otros historiadores y pensadores.

Salvador de Madariaga, en su trabajo «Sobre la realidad de los caracteres nacionales» (*Revista de Occidente*, julio 1964), y en el mismo tono que Sánchez-Albornoz, afirma la existencia del carácter nacional y de un nítido «destino» histórico para España. El fundamento de esta afirmación es muy comprensible en su sencillez: la naturaleza configura el ser de las

En resumen, a decir de Castro, España no posee de hecho unos caracteres nacionales perdurables, ni siquiera como forjados en las vicisitudes de su acontecer histórico. Tampoco posee un destino histórico porque éste, como la vida humana, se hace continuamente. Ahora bien, añadimos: ¿Es esto así? ¿Lo ha sido necesariamente o debido a unas concretas circunstancias históricas? ¿Es este un principio natural del actuar humano y por ello universal, o bien los caracteres nacionales pueden surgir natural y comprensiblemente de manera que ellos más las circunstancias temporales puedan forjar a modo de un «destino» histórico? Ahora sólo nos interesa formular la posibilidad de esta cuestión, no indicar hechos y realidades sociales del pasado. Ignoramos si Castro y Maravall niegan la mera posibilidad de la formación de un carácter nacional; en caso que así fuese, podría hablarse de un patente prejuicio ideológico por parte de ambos autores. Es decir, la pregunta no es si resulta posible la formación y existencia de un temperamento nacional, sino si de hecho ha existido o no en España como tal y en sus regiones naturales e históricas. Nunca, sobre todo en estos difíciles aspectos, los historiadores deben depender de filosofías más o menos discutibles, de interpretaciones, sino de la realidad positiva del pasado.

Tesis de Sánchez Albornoz.

Para mostrar cómo ha sido España y los españoles, este autor aspira a identificar un número suficiente de valores individualizados, objetivos y estables, de carácter psicológico y humano de todo tipo. Dicho de otra manera, busca lo que para Castro son «mitos».

¿Cómo desvelar —en caso de existir— la naturaleza de los vínculos que identifican la individualidad colectiva de España? Al señalar el *lugar geográfico* como uno de los elementos que vinculan a los hombres formando una individualidad, según Sán-

cosas en el transcurrir del tiempo, naturaleza esta que es precisamente lo que les da sentido a los pueblos. Según Madariaga «hay que atender al carácter nacional. No haremos nada si no nos damos cuenta de dónde nos aprieta el zapato. Y nos nos daremos cuenta si, dando por sentado que no hay carácter nacional, nos imaginamos dos ilusiones: primera, que no hay nada que cambiar en nosotros, es decir, dentro de todos y cada uno de nosotros mismos, y la segunda, que cualquier par de zapatos de fuera nos va a servir». Garagorri apostilla al respecto: «Madariaga se muestra, por tanto, igualmente reformista, estima que el "zapato" nacional requiere enmienda, pero exige que el zapatero conozca su oficio, es decir, que sea perspicaz al apreciar las posibilidades reales de la compostura». GARAGORRI, *op. cit.*, pág. 103.

chez-Albornoz, los españoles serán las gentes perceptibles asentadas en el desarrollo de su continuidad colectiva histórica, en una tierra y territorio concreto. Según nuestro criterio, esta base material es necesaria como primer punto de referencia, que debe anunciar la búsqueda de otros elementos constitutivos del ser de España. Quizás la posibilidad de esta búsqueda se deba a que Hispania es una península y a que en ella ha existido una importante trayectoria de continuidad histórica y de unidad hasta la definitiva formación de un Estado plural o federativo en tiempo de los Reyes Católicos. Por nuestra parte, no conocemos a ningún pueblo en el que la tierra haya sido su principal elemento configurador, aunque en todos sea el primer elemento material. No en vano, Sánchez-Albornoz añade al factor tierra una *herencia temperamental*, forjada, tanto en la lucha del hombre por dominar aquélla, como por diversos factores dinámicos del acontecer humano (por ejemplo, la comunicación e incluso el dominio de unas comunidades sobre otras).

Como resultante, don Claudio identifica y enfatiza los caracteres siguientes de los españoles en general: el individualismo, el espiritualismo y el sentido de libertad, en abierto rechazo del colectivismo, la masificación, el materialismo y el determinismo histórico. Aunque dicho espíritu y rasgos comunes hispánicos no serían inmutables, sin embargo, de hecho, han perdurado y superado la barrera del tiempo. Su configuración se efectuó paulatinamente, de manera segura, definida y nítida. Seguramente —añado— en ello hayan influido muchas circunstancias sociales, ambientales, religiosas, políticas, económicas, el sentido de tradición o vivencia del deber de continuar la labor de los padres, etc.

Según Sánchez-Albornoz, la romanización, con ser muy importante, afectó sólo parcialmente la psiquis de los indígenas. Anteriormente al año 711 existían unos rasgos comunes entre los hispanos que se prolongaron hasta fines del Medievo, y a los que se les debe sumar el influjo de la gesta de la Reconquista. España quedaría perfectamente en la Edad Media. Es más, *la crisis del siglo XVI de la que habla Castro sería la manifestación pujante del espíritu hispánico, que llegó a excluir a hebreos y musulmanes.*

En conclusión: España sería el fruto del romanismo, del germanismo y del catolicismo. Lo más específico de esta tesis es la importancia que don Claudio reconoce al aporte germánico de los visigodos en la formación de Castilla, creemos que en realidad muy inferior a lo que él supone. Dicho aporte germánico incluiría los componentes siguientes: la raza, el individualismo, el belicis-

mo y tribalismo, la lengua y toponimia, el arraigo vivencial de la fidelidad personal elevada incluso a un plano jurídico que dio origen a la aparición del prefeudalismo, el derecho, etc. Actualmente se entiende que el aporte de los visigodos a la sociedad hispanorromana fue muy escasa por encontrarse ya muy romanizados —en su lengua, derecho, etc.— cuando a comienzos del siglo v llegaron a Hispania.

A diferencia de Castro, Sánchez-Albornoz reduce la importancia de la comunicación entre los católicos, hebreos y musulmanes para la formación de España; sustituye la relevancia de los hebreos por el aporte germano de los visigodos; y reconoce a la religión católica —no a la religión en general— como uno de los principales fundamentos de España.

En otro orden de cosas, para don Claudio, si bien España pertenece a Europa, no es un apéndice de ésta porque el orgullo hispánico lleva implícito cierto desdén por Europa; porque España —a costa de sí misma y con quijotismo— intentó salvar la unidad espiritual y cultural europea; y porque España —como colofón a su formación durante la Edad Media— indicó a Europa el camino de América de manera que esta última debiera de ser más que un continente... Tampoco habría dos Españas (la razonante y la intolerante según Castro), sino sólo una. Con frecuencia dos fuerzas se presentan enemistadas, aunque sólo sean complementarias: la tradición hispana y la modernidad material de Europa. Es cierto que hubo un febril enfrentamiento histórico entre España y el resto de Europa. Su causa sería espiritual: el *homo hispanicus* contra la «modernidad» espiritual europea. Aquél habría luchado contra ésta para salvarse él mismo y para vencer a beneficio de los restantes reinos de la Cristiandad europea. Este enfrentamiento aconteció radical y prolongadamente porque dicha «modernidad» establecía las antítesis siguientes: el racionalismo moderno frente a la fe religiosa y humana, al sentimiento, a la pasión hispánica; el consiguiente conflicto entre espíritu y razón frente a la integración entre ambas facultades; el hombre abstracto frente al hombre concreto y real; el individualismo y el egocentrismo frente al hombre comunitario; el uniformismo frente a la pluralidad o variedad; el igualitarismo y la desvertebración socio-política frente la vertebración y jerarquía naturales; el maquiavelismo y la razón de Estado frente al rigor ético-religioso y el antimachiavelismo; las divisiones internas agudas (ejemplo Francia, Alemania, Inglaterra) frente a las divisiones internas moderadas; la angustia vital frente a la coherencia espiritual y la virtud de la esperanza...

Es decir, no puede contraponerse un tradicionalismo del éxito (identificado con Europa) y un tradicionalismo del fracaso (España). Es más, lo que algunos denominan «dos Españas» serían solamente dos tendencias naturales (salvo sus versiones esquizofrénicas) complementarias. En lograr esta complementariedad se encontraría el reto.

2. CRÍTICA

De ambas explicaciones sobre el ser de España nos inclinamos por la de Sánchez-Albornoz, tanto por su concepción de la disciplina histórica y del trabajo del historiador como por los contenidos. No obstante, entre otras cuestiones, también creemos que la aportación visigoda fué escasa en el mundo hispanorromano.

La sociedad y cultura españolas no resultan de la fusión de influencias hebreas, andalusíes y cristianas, aunque entre estas culturas y civilizaciones hubiese intercambios culturales de gran interés. Los hispanocristianos rechazaron abiertamente y con fuerza los valores propiamente judíos y musulmanes. Por un lado, los musulmanes supusieron una ruptura de época en la historia de Hispania y los hebreos eran considerados una minoría social marginada aunque aprovechable por los monarcas cristianos. No obstante, según Payne:

«Aunque Castro no logra demostrar cabalmente su teoría, no cabe duda de que la confrontación histórica con sociedades no cristianas, refinadas, poderosas y en algunos aspectos superiores, no hubiera podido ocurrir sin dejar huella (...). Las tensiones que resultaron de este conflicto, sin embargo, se combinaron para producir una sicología y una cultura únicas» (14).

Consideramos que España se constituye aceptando influencias andalusíes (es impropio hablar de aportaciones árabes —de Arabia— o musulmanas —de religión—) tanto técnicas (medicina, ciencia, artesanía, métodos e irrigación) como estéticas (lenguaje, literatura, modas, música, arquitectura), pero siempre frente a los musulmanes, incluidos los períodos de relativa paz, en una «repulsa permanente a la islamización», «desde el rechazo a lo islá-

(14) PAYNE, Stanley G.: *Historia de España. La España medieval*, Madrid, Ed. Playor, 208 págs. pág. 153.

mico» (15). No en vano la primitiva monarquía astur-leonesa se definió heredera del Estado o ideal plasmado por los hispanovisigodos en Hispania. La empresa político-militar del comienzo de la Edad Media adquirió cada vez con mayor fuerza el carácter de Cruzada ante las primeras grandes invasiones norteafricanas de los almorávides en el siglo XI. Así, a decir de Julián Marías, con la toma de Granada en 1492 «España aparece como una unidad previa, rota, que ahora se recompone; la España perdida, que ha vuelto a reunirse y encontrarse a sí misma. Pero (...) ese nuevo 'nosotros' no ha hecho más que empezar» (16).

Lógicamente, no podemos separar las diferentes fases de la historia global de España, sino tan sólo distinguirlas para mostrar sus diferencias y grandes semejanzas, esto es, su continuidad histórica. Los musulmanes no se encontraban en el proyecto histórico de España considerada ésta desde y en sus comienzos, aunque pudiesen denominarse hispanos por vivir en Hispania.

La limitada tolerancia práctica en los aspectos religiosos y sociales, y la protección directa y personal sobre no pocos hebreos mantenida por los poderes civiles cristianos (17), no era sinónimo de igualdad legal y socio-política, ni de relativismo dogmático y jurídico, ni impidió que el denominado «estado llano» o la mayoría social ejerciese una intolerancia vital y comunitaria que, en su caso, consideraban una virtud. Según Payne:

«La posición oficial de la Iglesia, a diferencia de la Corona, era aceptar las garantías de tolerancia, pero al mismo tiempo ejercer presión sobre los reyes para que éstos mantuvieran a los judíos 'en su sitio', evitando que se convirtieran en figuras demasiado influyentes en el seno de la sociedad cristiana» (18).

Ello no impidió que en la Corte de Pedro I de Castilla varios hebreos ocupasen puestos preeminentes.

El Código de las Siete Partidas consideraba a los hebreos pro-

(15) MARIAS, Julián: *España inteligible. Razón histórica de las Españas*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, 421 págs., págs. 114-116.

(16) MARIAS: *op. cit.*, pág. 156.

(17) No obstante, en el siglo XV la situación legal de los judíos empeoró respecto al siglo anterior, debido al decreto «Ordenamiento sobre el encerramiento de los judíos y de los moros» (1412) dictado para Castilla y León, y a otras disposiciones similares estipuladas para la Corona de Aragón. Ahora recomenzará el problema de los conversos, vigente en la anterior monarquía visigoda.

(18) PAYNE, *op. cit.*, pág. 153.

cedentes del linaje de los que crucificaron a Cristo (lib. VII, título 24, ley 1), y legisla sobre las sinagogas (lib. VII, tít. 29, ley 4), el sábado judío (lib. VII, tít. 29, ley 5), y prohíbe forzar la conversión de los hebreos (lib. VII, tít. 29, ley 6) (19). Los hebreos dependían directamente del monarca, eran vasallos y súbditos personales y no miembros de la comunidad civil en su calidad de «extranjeros tolerados».

La insistencia de Américo Castro en relación con la importancia de los conversos o «cristianos nuevos» han conllevado posteriormente ciertas exageraciones que Julián Marías —por ejemplo— ha creído conveniente puntualizar. De esta manera, precisa lo siguiente: de los conversos con algún antepasado hebreo «habría muchas más razones para considerarlos como 'cristianos viejos' que como 'cristianos nuevos'; «en su inmensa mayoría los conversos eran efectivamente conversos, y en todo caso sus descendientes eran tan cristianos como el que más»; salvo que, en cada caso se demuestre lo contrario, no debe interpretarse la obra y vida de quien posee origen judaico «a la luz de esa condición», como es el caso de Luis Vives, pues en la interpretación histórica debe introducirse «el punto de vista de la *vida humana* con su carácter *personal*, y esto quiere decir proyectivo, irreductible a los 'datos', por fidedignos que sean» (20); no debe confundirse «conversos» y «cristianos nuevos», pues

«los descendientes de conversos no son conversos, sino cristianos desde el comienzo de su vida (...). Quiero decir que la inmensa mayoría de los que *hoy* se considera como cristianos nuevos» no se sentían así, *no sabían que lo eran* debido a la práctica de la ocultación del origen hebreo, hasta el punto que «desde mediados del siglo XVII (...) casi nadie sabe si puede tener algún antepasado converso» (21).

3. AUTODEFENSA DE UNA CIVILIZACIÓN: 711 y 1492

Con las explicaciones anteriores queda en claro que para los poderes políticos cristianos, y, sobre todo, para la sociedad, hebreos y andalusíes eran «los otros» durante el Medievo. Hasta

(19) PALOMAR, Fvaristo María: «Confesionalidad y unidad católica en las leyes», Madrid, *Rev. Verbo*, núm. 279-280 (nov.-dic. 1989), páginas 1251-1312.

(20) MARIAS: *op. cit.*, págs. 189-193.

(21) MARIAS: *op. cit.*, págs. 192-193

1492 los titulados Reyes Católicos y sus predecesores practicaron una tolerancia, benignidad y protección con los hebreos que no parecía llegar al límite o extremo de la expulsión decretada el 31 de marzo. Por eso no es acertado el criterio de Haim Avni de que la política de 1492 tuvo su comienzo en 1391, máxime porque en esta última fecha tuvo lugar la matanza de judíos en Castilla, matanza que tanto entristeció a Enrique III el Doliente y a la nobleza castellana.

Además de las razones esgrimidas en la Pragmática del 31 de marzo, la expulsión de los hebreos se debió en el caso de los Reyes Católicos:

«principalmente para (...) zafarse de un compromiso de tener que defenderlos (a los hebreos) de un pueblo, su pueblo, de común religión, habla y raza, que ya no podía más ni por el quebranto de sus costumbres, ni por el quebranto de sus economías» (22).

Ambiente, opinión pública, ciertas medidas de los inquisidores el 1 de enero de 1483, consejeros de los monarcas... inclinaron la balanza a favor de las soluciones más duras y drásticas. Los historiadores han discutido mucho a cerca de la expulsión. Según algunos la medida fue oportuna; para buena parte de ellos el decreto fue perjudicial y aun injusto (23). De cualquier manera,

(22) RODRÍGUEZ SAN PEDRO, Faustino: «La expulsión de los judíos de los reinos de España», Madrid, *Rev. Verbo*, núm. 153-154, págs. 529-563.

(23) El Seminario «La herencia española en el pensamiento sefardí» parte de este último juicio que suponen como verdadero sin explicarlo ni justificarlo. Sobre los juicios en general relativos a la historia y a este juicio en concreto, consideramos que las realidades no deben simplificarse, sino observarse en su integridad y globalmente. El ayer debe estudiarse atendiendo sus múltiples circunstancias, en su complejo entorno, sin extrapolar categorías y mentalidades del presente al pasado más o menos remoto, sin caer en el presentismo ni en el historicismo. Sabemos que cada época posee dificultades y problemas inherentes y aun sus pequeños misterios, esto es su propio lenguaje a veces difícilmente comprensible siglos después. El reto es comprender —otra cosa es condenar o aprobar— los hechos y, sobre todo, a los hombres implicados en ellos. Con esta comprensión nos daríamos por cumplidos desde el punto de vista histórico: comprender la globalidad del siglo xv, de sus posibilidades, de su herencia y de sus gentes —en cuanto tales y en su variedad— sin caer en la fácil y acientífica pero a veces comprensible tentación de juzgar a las personas del ayer, juicio siempre subjetivo y arriesgado debido a la tendencia general a extrapolar al pasado las categorías y la mentalidad del presente. Si dentro de ciertos límites muy exigentes puede permitirse ciertos equilibrados juicios de valor, éstos nunca pertenecen a la ciencia, sino tan sólo se justifican dentro de ciertas condiciones como signo de humanidad.

lo que realmente importa no es el juicio subjetivo de unos y otros sino comprender la medida de la expulsión con la mentalidad de su tiempo, tanto con la de unos como de otros protagonistas. A este respecto interesa la consideración del historiador Luis Suárez, según el cual:

«los monarcas no combatían a los judíos, sino a sus creencias, y estaban dispuestos a brindar la posibilidad de incorporarse a la comunidad cristiana por vía de bautismo. Procediendo (...) a suspender esta especie de contrato que a lo largo de la Edad Media había venido permitiendo a los judíos habitar, al costado de los cristianos, en el territorio de la monarquía» (24).

Según Baruj Garzón Serfaty se exiliaron 250.000 hebreos, y otros tantos permanecieron en la península tras 1492, cifras estas mucho mayores a las ofrecidas por los investigadores. Otros, todavía más alejados de la realidad, han supuesto cerca de un millón de emigrados. Los datos fidedignos son muy diferentes a los señalados. Así, Comellas señala entre 150.000 y 160.000 los sefardíes emigrados. Por su parte, uno de los máximos estudiosos del tema, Luis Suárez, señala que, en el mejor de los casos, había 80.000 hebreos en Castilla, mientras que en la Corona de Aragón existía un número menor de judíos. De todas maneras, añade,

«la inmensa mayoría de la comunidad israelita, dando un ejemplo altísimo de fe y conciencia religiosa (...) prefirió las amarguras del exilio».

También debe señalarse, sin pretender disminuir su importancia y gravedad, que esta expulsión masiva de 1492 no fue exclusiva, pues también se decretó la expulsión de los hebreos por Eduardo I de Inglaterra (1290), Felipe IV el Hermoso (1306, provisional) y Carlos VI el Bienamado (1394, definitiva), ambos de Francia, Manuel I el Afortunado de Portugal (1497) y por Catalina I de Navarra (1498). En Alemania, tras la matanza efectuada durante la peste negra (1347-1354) en la que el pue-

(24) SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis: *Historia de España. Edad Media*, Madrid, Ed. Gredos, 1977, 729 págs., págs. 634-635. Véase también del mismo autor, *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, 1964; y *Los judíos españoles en la Edad Media*, Madrid, Ed. Rialp, 1988, 2.ª ed., 286 págs.

blo llano exterminó a unas 350 comunidades hebreas, los judíos fueron expulsados de Colonia (1424), Estrasburgo (1438) y Nuremberg (1438).

En otro orden de cosas, considerar acertada la postura atribuida por Garzón Serfaty a los sefardíes del pasado histórico, según el cual éstos fueron los primeros en enterarse que España era plural y diversa, es no entender la España del ayer o bien tan sólo constatar que, de hecho, en Hispania estuvieron presentes islamitas, bereberes, judíos y cristianos, así como otros pueblos, que Garzón no cita, como los euskaros y otros. Significa falta de entendimiento porque cada religión configuró su propia civilización y éstas tendían por su propia naturaleza a diferenciarse y proteger sus diferencias; y, por otra parte, en los diferentes reinos cristianos existía una pluralidad jurídica, social, lingüística, etc. Garzón también exagera el fenómeno del respeto mutuo (tolerancia práctica) existente en Sefarad (España) entre las diversas religiones, precisamente para contraponerlo al tribunal del Santo Oficio. Otro error suyo es considerar que dicho tribunal persiguió a los hebreos, ya que es ciencia común que aquél sólo tenía jurisdicción sobre los judeoconvertos.

Henry Méchoulan formuló su tesis de la manera siguiente: «Los judíos de Amsterdam tras 1492 fueron plenamente hispánicos»; tesis fundamentada en aquellos bienes comunes a los cristianos y sefardíes castellanos como son la lengua (para asuntos comerciales los sefardíes utilizaban el portugués), el concepto y vivencia del honor y de la hidalguía, los argumentos y textos de los católico-castellanos utilizados por los sefardíes para combatir a los malos judíos, el hecho de demostrar los sefardíes que los indios de América no eran judíos y, por último, en la intransigencia religiosa toda vez que los sefardíes de Amsterdam solicitaron una inquisición contra los heterodoxos judíos que negaban el carácter divino de las Escrituras, así como, contra los deístas al estilo de Spinoza, etc. En realidad, establecer dichos elementos en cuanto que comunes a cristianos y hebreos tiene un interés notorio (25). Sin embargo, a pesar de esto, la pregunta se man-

(25) En el Seminario que comentamos se indicaron otros elementos de conexión entre los cristianos-hispanos y los sefardíes. Algunos de ellos son los siguientes. Según Moshé Lazar existió una scmitización del pensamiento y del lenguaje en la España de la Edad Media aunque —añadió— nunca abriese una reacción «nacionalista» o religiosa; también existió un intercambio cultural debido a la traducción de textos escritos. Para Baruj Garzón es muy significativo que la obra cumbre de la literatura sefardí, el *Mé am Ló éz*, esté escrita en judeo-español, así como la existencia de símbolos comunes como, por ejemplo, el número «siete» del Código de

tiene vigente: los sefardíes, ¿eran propiamente españoles? En líneas anteriores hemos hecho notar que ni los poderes públicos, ni las leyes civiles y menos todavía la sociedad les consideraban como tales, sino como «los otros». Por otra parte, los elementos comunes que en unas comunidades humanas pudieran bastar para establecer fuertes lazos entre sus componentes, pueden ser superficiales y secundarios en otras. Creemos que así ocurre respecto a los citados factores que pudieran vincular a los hispanocatólicos con los sefardíes, pues resultan insuficientes para explicar la formación y el desarrollo e identidad de España. Ciertamente, los hebreos se diferenciaban profundamente del resto de los hispanos. Esto se explica porque las comunidades judías quedaron configuradas por su mentalidad semítica, por su temperamento (el hebreo ha sido eminentemente intimista y vital, simbólico y poético, sensible, y con la ingenuidad y sencillez propia de las parábolas y cuentos...), por su muy particular concepción y vivencia de la familia, por el cuidadoso cultivo del «vicio» nacional —en el mejor sentido del término— que es la memoria individual y, lo que es más importante, la memoria histórica o colectiva de Israel en cuanto pueblo y en su función respecto a la Humanidad, por la concepción teocrática (muy diferente al Estado confesional católico) y religiosa con su peculiar mesianismo...

No es la ocasión de mostrar cómo y por qué la religión es el componente fundamental que vertebró España, pero sí de recordar que cada religión, sinceramente vivida, originó ayer una cultura peculiar, una concreta visión de la vida que vertebró los pensamientos y sentimientos, que configuró una identidad específica, que originó una fortísima vinculación social. Si esto ocurrió con todas las religiones vividas siglos atrás, especialmente es comprensible entre los hebreos toda vez que el Antiguo Testamento, regula al detalle la vida familiar y civil de los hebreos. La gran influencia de la religión en la vida socio-política y en la cultura de los pueblos que habitaron la península hispánica, en especial

las Siete Partidas. Durante un siglo, tras 1492, el derecho familiar judeo-castellano se aplicó en el Magreb aunque paulatinamente fuese sustituido por los usos locales y por las leyes musulmanas (Haim Zafrani). Además de las traducciones efectuadas, la literatura fue una área propicia para aportaciones mutuas (Mashe Itzhaki y Angel Sáenz-Badillos). Este panorama sería completado en sentido inverso por el hecho de que durante la Edad Media, la literatura andalusí fue la única literatura importante en los primeros siglos, toda vez que su inspiración cristiana influyó notablemente en las literaturas hebrea y cristiana. Es más, mientras que la relación entre la creación artística literaria hebrea y cristiana fue escasa, la edad de oro de las letras hebreas debió mucho a la literatura andalusí, no a la cristiana.

de la población católica, se debió —en parte— a unas peculiares circunstancias históricas.

La comunidad hispana era mayoritariamente católica. Esta mayoría poseía un antiguo y marcado rumbo histórico diferenciado de las comunidades hebreas, a la que le adornaba una creciente vitalidad debido a su expansión territorial, al dominio sobre la tierra, y a la lucha contra el Islam; formaba una unidad orgánica con las dos grandes instituciones del momento, la nobleza guerrera y la Iglesia, en cuanto poder defensivo y facultad espiritual respectivamente; y gozaba de un derecho de costumbres y pactista que fundamentaba todo el edificio político, en especial el poder que éste necesitaba para subsistir y cumplir sus objetivos. Dicha mayoría católica tendía a separar de su seno —al igual que hacían las otras confesiones religiosas— a otras comunidades de religión diferente y aun opuesta. Opuesta porque si bien es cierto que las religiones cristiana y hebrea poseen elementos comunes de gran importancia, en lo más esencial o medular son religiones antitéticas: tal es la fe o el rechazo de la divinidad de Jesucristo. Por todo ello, y por considerar que los hebreos eran el pueblo deicida, siglos atrás se entendía que los hebreos estaban y vivían junto a los castellanos, aragoneses, catalanes, etc., pero que no eran propiamente castellanos, valencianos..., sino sobre todo y ante todo hijos de sus respectivas comunidades. Una cosa podía ser vivir y otra muy diferente convivir. Salvo cuando los ánimos se encrespaban y daban lugar a horribles matanzas de judíos en gran crisis, unos y otros pueblos vivían. Difícilmente convivían, siendo además impensable una cierta fusión de la comunidad hebrea y la cristiana. Aparte de esto, también pueden considerarse las dificultades de convivencia entre dos pueblos que, aunque de manera diferente, se consideraban respectivamente de elección divina: Israel como pueblo escogido para el Mesías, y España en cuanto comunidad elegida para unas empresas espiritual y temporalmente grandiosas. Los cronistas hispanocristianos del siglo XVI dan prueba de esta última creencia.

Es decir: raíces judías en España e influencia cultural y aportación de los hebreos a ella, sí, aunque menos de lo que algunos piensan; pero no raíces judías vertebrales de España, de la Hispanidad.

Los hebreos se consideraban o eran considerados como una nación. Por ejemplo, las cartas especiales que en el siglo XVII numerosas comunidades judías consiguieron del monarca francés tras su llegada al reino de Francia, especifican los privilegios de la nación judía. Asimismo, los hebreos de la costa occidental de Europa dejaban la organización de la solidaridad o la política

social de «la Nación» en manos de sus hermanos de Amsterdam, ciudad ésta considerada como la cabeza rectora religiosa, política y social del judaísmo occidental (Gévard y Nahon) y también como Jerusalén del Norte (Méchoulan). De todas maneras, añade Nahon, Tierra Santa estaba en el corazón de las solidaridades de los hebreos en occidente. Es en la Biblia de Alba donde aparece por vez primera el término de «Nación» aplicado a los judíos españoles (Moshé Lazar), y en Portugal se hablaba de «los hombres de la Nación» para referirse a los hebreos. En aquellos siglos, distinguir a una comunidad con el término de «nación» —término este que hacía referencia al nacimiento, a la naturaleza, precisamente en unas comunidades donde la transmisión, la herencia, la naturaleza, etc., eran fundamentales—, suponía segregar a aquélla del resto de las comunidades que abarcaban la mayoría de la población y que estaban sujetas a la obediencia de su señor natural, del monarca. Por eso, los hebreos estaban sujetos a los reyes cristianos mediante estatutos especiales y personales, al no pertenecer a la gran comunidad. Esta, debido a sus valores propios y a su gran personalidad, no admitía en su seno, en sus proyectos, en su representación, a la minorías segregadas. Lógicamente, la identificación entre la mayoría católica y sus obras socio-políticas, identificación que da nombre a dicha comunidad, excluye de tal denominación a aquellas minorías, ajenas tanto a dicha mayoría como a tales obras. Aunque estas minorías estuviesen sujetas al monarca, según la mentalidad y leyes de la época, los monarcas eran para sus vasallos y no éstos para los reyes, de forma que la población hebrea debía de quedar separada y aparecer como extraña ante la comunidad mayoritaria cristiana.

A la religión como elemento constitutivo, diferenciador y fundamental de la nación hebrea, se le suma la continua insistencia de este pueblo en la «dispersión de Judá», título oficial de los hebreos. Dicho título o Diáspora, aparece en numerosas ocasiones e incluso en las portadas de los libros hebreos. Son el Pueblo del Libro, el Pueblo elegido. Esta creencia ha configurado a las comunidades hebreas como segregadas de la comunidad cristiana. No en vano, los hebreos poseían su propia organización civil, una sociedad paralela a la cristiana; con sus propios títulos «señor del lugar», «jefe de la comunidad santa», «tesorero de la comunidad», «cabeza de escuela», «profesor de verdad», rabino, etc.), su propio calendario, su representante ante el poder político cristiano, sus propios derechos, leyes y costumbres, los vecinos junto con los rabinos toman decisiones civiles para el bien de la comunidad hebrea, etc. En este derecho rabínico se

incluyen unas constantes que representan la fidelidad y el apego a las tradiciones, así como la enseñanza de los maestros locales.

Según esto, el hispanohebreo era, principalmente, hebreo; e Hispania como entidad geográfica se distinguía de la sociedad católica hispano-romana y después también visigoda, así como de los poderes políticos una vez católicos.

La expulsión de los hebreos de España en 1492 no debe considerarse como una réplica a la participación de aquéllos en la pérdida de España ante los musulmanes en el año 711. Aunque esta cuestión tiene una importancia secundaria en el tema que tratamos, efectuaremos una precisión a las afirmaciones presentadas por Méchoulán en el seminario que comentamos.

Según Haim Zafrani, los hebreos vieron en los islamitas un monoteísmo próximo al suyo (los católicos creen en la Santísima Trinidad) y una tolerancia contraria a la intolerancia practicada por los reyes visigodos. Su afirmación de que los hebreos de Toledo, capital del reino hispanogodo, abrieron las puertas de la ciudad a los invasores fue rechazada por Méchoulán en base, según éste, al criterio del P. Mariana. Según esto, Méchoulán concluyó que los hispanohebreos «no se portaron tan mal».

Es cierto que la política visigoda persiguió a los hebreos y que éstos tomaron contacto con sus hermanos del Magreb, cabeza de puente a favor del Islam, de la «sumisión». La legislación de Ervigio (680-687), y la política rigurosa de los Concilios XVI (693) y XVII (694) celebrados en Toledo, provocó un profundo malestar entre los hebreos. Esta política tuvo como objeto el dar solución a un problema eminentemente religioso y sólo excepcionalmente político, debido a la gran fuerza de la comunidad judía. No obstante, se debe precisar lo siguiente: los principales destinatarios de la legislación son los falsos conversos: la política regia y conciliar resultó ineficaz debido a la ambigüedad de la sociedad hispana a causa de las conversiones forzosas dispuestas por el rey Sisebut y reprobadas por el Concilio, y a la resistencia que la nobleza y los eclesiásticos ofrecieron a su aplicación. Por ejemplo, aunque legalmente los judíos eran siervos y se dispuso su dispersión por la península (Concilio XVII de Toledo), de hecho no ocurrió así porque sus comunidades, además de ser poderosas, experimentaron un gran auge. Como indica Orlandis, «la política antijudaica de la Monarquía visigótico-católica fue discontinua y frente a siete reyes del siglo VII que la practicaron, hubo otros once que toleraron o protegieron a los judíos» (26).

(26) ORLANDIS, José: *Historia de España. La España visigótica*, Madrid, Ed. Gredos, 1977, 331 págs. Véase también del mismo autor, *La vida en*

Por otra parte, Witiza (700-710) otorgó muchos honores y cargos públicos a los hebreos, suspendió las leyes antiguas al concederles libertad para regresar a la península, e incluso persiguió a la Iglesia llegando a provocar un semicisma. El año 702 convoca el XVIII Concilio de Toledo, cuyas actas se han perdido y no fueron aprobadas por Roma. En él parece que se revocó el antijudaísmo del Concilio anterior, se protegió a los hebreos y se aprobó el retorno de los expulsados.

El clan witizano planteó el derrocamiento del rey don Rodrigo con la ayuda islámica. Puede suponerse que el triunfo de aquél mantendría la política del primer Witiza, favorable a los hebreos, y por ello que éstos le apoyarían frente a Rodrigo. En realidad, los hebreos, que formaban el dos o tres por ciento de los moradores de la península, colaboraron de muy buen grado con los musulmanes: les ayudaron militarmente mediante destacamentos, les abrieron las puertas de no pocas poblaciones e interinamente reciben de los islamitas el gobierno de importantes ciudades.

Si para los partidarios del rey don Rodrigo y de la política de hechos consumados, los hijos de Witiza fueron traidores y alteradores del orden, se podrá pensar que los habitantes de la península pudieron considerar lo mismo de los hebreos colaboradores y cómplices de los musulmanes. Las palabras de José Amador de los Ríos al respecto son muy indicativas (27).

Según Orlandis, la monarquía visigótica:

«se hallaba a principios del siglo VIII en un estado agudo de debilidad interna (...). Esta crisis intestina, que le restó capacidad de resistencia, facilitó el hundimiento de la Monarquía visigoda ante el empuje musulmán. Pero hay que reconocer que la invasión árabe fue el factor capital en la desaparición del Reino de Toledo y que el curso de los acontecimientos hubiera sido, con toda probabilidad, completamente distinto de no hallarse producido el asalto procedente del exterior» (*op. cit.*, pág. 294).

Averiguar quién abrió las puertas de Toledo es todo un detalle, pero nada más. La antigua historiografía del P. Mariana y Méchoulan dicen que los hebreos no lo hicieron; sin embargo, Zafrani y Graetz creen que sí.

España en tiempo de los godos, Madrid, Ed. Rialp, 1991, 237 págs., *vid.* capítulo VI: «judíos y judaizantes».

(27) AMAÑOR DE LOS RÍOS, José: *Historia de los judíos de España y Portugal*, Madrid, 1975, tomo I, págs. 105-106.