

RESEÑAS

AMÉRICO CASTRO, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1948, 712 págs., 11 láminas.

Hace veintitrés años, con *El pensamiento de Cervantes*, marcó Américo Castro una fecha decisiva para el conocimiento histórico de las ideas y de la literatura españolas. Desde entonces los estudios del maestro se han propuesto determinar, con alcance y profundidad crecientes, las esencias y valores del mundo hispano. El afán por ahondar en él y comprenderlo, patente ya en *Lo hispánico y el erasmismo* (1940-1942), *The meaning of Spanish civilization* (1940), *Iberoamérica* (1941) y *La peculiaridad lingüística rioplatense* (1941), culmina con *España en su historia*. La obra que ahora reseñamos constituye nada menos que una interpretación total del vivir hispánico, tomando como punto inicial el momento en que los cristianos del Noroeste peninsular forjaron su carácter en la resistencia al empuje bélico y cultural del Islam. Un tema así hubiera podido conducir a generalizaciones peligrosas, con las muchas que se han lanzado a partir de Oliveira Martins y Ganivet. Castro ha evitado el riesgo pertrechándose con abundantísima documentación, interpretando los datos hasta encontrarles su sentido profundo, y ensamblándolos en sólida construcción gracias a una incesante y fecunda labor de síntesis. Nada más lejos del ensayo, a no ser que llamemos "ensayismo" lo que son tres cualidades de la buena y auténtica historia: concepción amplia, novedad en la visión de los problemas y atractivo formal en la exposición.

En *El pensamiento de Cervantes* la mira del historiador estaba puesta en lo general europeo, en los rasgos que demostraban cómo había participado Cervantes en actitudes ideológicas y estéticas comunes a los más altos espíritus de su tiempo, dentro y fuera de España; esto es, cómo se manifestaban en la obra cervantina problemas espirituales típicos del Renacimiento y la Contrarreforma. En *España en su historia* el enfoque ha cambiado por completo: la atención no se proyecta sobre lo genérico y objetivado, sino sobre el proceso interno de la forma histórica. Desentendiéndose de las categorías abstractas usualmente aplicadas sin distinción a la historia de los diversos pueblos europeos, trata de precisar cómo ha surgido y en qué consiste la manera de ser y proceder —la forma de vida— del hombre hispánico, y cómo ha determinado el rumbo que nuestra historia ha seguido en sus crisis decisivas.

El libro lleva por lema la máxima de Unamuno: "No hace el plan a la vida, sino que ésta se lo traza a sí misma, viviendo". Al igual que para don Miguel, el punto de partida no es para Castro el ser humano

universal y abstracto —históricamente inasible—, sino el hombre de carne y hueso que nace, ama, odia, lucha y muere. Y al reclamar para los valores creados por el espíritu hispánico una estimación independiente de los principios que son idóneos para valuar los productos de la forma de vida europea, la postura de Castro recuerda en cierto modo pasajes del capítulo con que termina *Del sentimiento trágico de la vida*. Pero lo que en Unamuno es un grito genial que remata el atormentado soliloquio, es en *España en su historia* resultado de una construcción sistemática. “Unamuno —dice Castro en la pág. 641— ha expresado, ha orquestado maravillosamente los rumores trágicos de este forcejeo fatal, aunque sin percibir quién fuera el sujeto de una lucha tan grandiosa como angustiada”. Ahora, con el nuevo libro de Castro, el existir y el obrar hispanos, con sus grandezas y sus limitaciones, reciben una explicación casi siempre satisfactoria de su génesis y desarrollo.

Los fundamentos doctrinales y la orientación metodológica derivan esencialmente de la filosofía de los valores y de la filosofía existencial. No es de extrañar, pues, que abunden los puntos de contacto con ideas expuestas por Ortega y Gasset, y sobre todo con las teorías de Dilthey. Pero tanto Dilthey como Ortega han ejemplificado sus doctrinas casi exclusivamente con las diferencias de concepción del mundo que se ofrecen entre los diversos momentos de la historia occidental, o contraponiendo de manera genérica la mentalidad del oriental o del primitivo con la del europeo. En *España en su historia* la filosofía de la vida aparece aplicada por primera vez a la línea seguida por un pueblo desde que cobra conciencia de sí; por primera vez la historia de un pueblo se presenta concebida como una biografía¹.

En ella es esencial el concepto de la “forma de vida”: en cada sujeto histórico —individuo o pueblo— la concepción del mundo y de la vida, la tabla de valores, el modo de sentir y obrar, constituyen una estructura en donde cada rasgo está en relación de mutuo condicionamiento respecto a los demás. Esa estructura es la peculiar forma de vida del sujeto en cuestión. Las formas de vida son infinitas y dependen de la actitud adoptada frente a decisivas circunstancias del existir. “Hay ocasiones en que los pueblos se yerguen, forman el propósito de seguir existiendo a todo trance, se crean horizontes alentadores y sueñan con un futuro de eternidad. Lo conseguido en esas críticas circunstancias puede ser tan decisivo y eficaz que acaba por fijarse en un tipo de acciones, las cuales, a fuerza de repetirse, labran un cauce a la vida, tanto más hondo cuanto mayor fuere la duración y la intensidad de la situación vital en que aquellas acciones surgieron. Se crea así una manera de existir que la tradición prolongada fija en rasgos tenaces e indelebles” (pág. 9).

Hallarse incluso en una determinada forma de vida “es cosa muy seria”, según declara el autor: supone inclinación respecto a ciertas ac-

¹ Las ideas directrices de *España invertebrada* no son todavía las que han ido apareciendo en posteriores obras de Ortega (*El tema de nuestro tiempo*, *Historia como sistema*, *Ídeas y creencias*), donde pueden encontrarse coincidencias con Castro. Además ni Ortega ni Dilthey abandonan el plano de la generalización sobre hechos objetivados, mientras que Castro se sitúa por completo en el recinto de la experiencia vivida.

titudes y repulsión o dificultad para otras. No predetermina la riqueza de las creaciones, pero representa un cierto límite para la tonalidad. Así los anglosajones no han dado ningún pintor o músico genial, ni de Italia —la Italia medieval y moderna, no Roma— ha salido ningún conquistador. “La elasticidad de una forma de vida, individual o colectiva, tiene en efecto un límite, y si nuestro contacto con la vida biografiada es muy íntimo, podremos predecir qué tipo de acciones le será inaccesible” (pág. 10). ¿Nos enfrentamos, pues, con una nueva manifestación de determinismo histórico? La frecuente aparición de los términos “fatal”, “fatalidad”, así como la rigidez de algunas formulaciones verbales (por ejemplo el “inaccesible” recién citado) podrían hacérselo creer. Y sin embargo no es así. En primer lugar porque la forma de vida no es para Castro un molde connatural con los habitantes de un territorio ni permanente en los individuos de una raza: es algo creado por decisiones de un pueblo en momento y circunstancias dados; cada pueblo es hijo de sus propias obras. En segundo lugar, no se excluye la posibilidad de excepciones a la corriente general. Por último, cabe el que una comunidad se decida a cambiar de forma de vida, dejando, eso sí, de ser lo que era. Como se dice de las estrellas en *La vida es sueño*, la forma de vida inclina, pero no fuerza el albedrío. Pero vencer la inclinación es acto difícil, tanto que el mismo Calderón lo reserva al varón magnánimo. Infinitamente más raro será que se dé un consenso de voluntades con ímpetu suficiente para cambiar el modo de vivir de un pueblo. Precisamente una de las peculiaridades de la historia hispánica es la constancia de movimientos reformadores opuestos al fluir, más poderoso, de las tendencias tradicionales. Ahora bien, aunque éstas hayan seguido vigentes, la contienda no ha sido infructuosa, pues a ella se debe el que el mundo hispánico no permanezca estancado como los pueblos de Oriente. La insatisfacción que, por lo menos desde el siglo xv, han manifestado excelsos españoles respecto a la manera de ser y obrar de sus compatriotas o respecto al pasado nacional (lo que Castro llama “vivir desviviéndose”), es un drama doloroso; pero gracias a él surgieron algunas de las máximas figuras y creaciones hispánicas, desde la *Celestina* hasta Unamuno, pasando por Cervantes y Goya.

Para definir cómo sea la forma de vida hispánica procede Castro con arreglo a un método ensayado ya en *Lo hispánico y el erasmismo* y que está de acuerdo con el propuesto por Dilthey en su *Teoría de las concepciones del mundo*: partiendo de hechos y creaciones políticos, jurídicos, lingüísticos, religiosos, artísticos, literarios, etc., intenta descubrir los nexos internos que los enlazan; la búsqueda se completa con una interpretación de los resultados, hasta que la estructura vital aparece como unidad armónica. Esta síntesis hace que multitud de hechos secuestrados hasta ahora en las historias particulares reciban sentido al relacionarlos con otros. Por ejemplo, la inclusión del creador en la obra creada se da en *Las Meninas* o *Las hilanderas* igual que en Berceo, don Juan Manuel o Lope de Vega, e igual también que en la exposición científica de Avicena, Gonzalo Fernández de Oviedo o Andrés Laguna; pero no paran ahí las conexiones, pues incluyen la personalización de *amanecer* y *anochecer* (“amanecí cansado”, “anohecí en Toledo”),

fenómenos lingüísticos similares, la conversión de la voluntad individual en ley ("sus fueros, sus bríos; sus premáticas, su voluntad") etc. Todos estos hechos se reducen a un común denominador: el español, como el árabe, no ha separado de su personal subjetividad la visión del mundo; no ha realizado la objetivación de las cosas, esencial para el europeo.

España en su historia es la primera presentación orgánica de lo que moros y judíos aportaron a la manera de existir española y a sus creaciones. Hasta ahora esa contribución ha sido tercamente subestimada. Filólogos e historiadores de la literatura occidental se han obstinado en ignorar o negar la presencia islámica en la poesía trovadoresca, en Raimundo Lulio o en Dante, a pesar de los concluyentes argumentos de Burdach, Nykl, Menéndez Pidal y Asín. Los romanistas españoles aceptábamos el origen arábigo-andaluz del zéjel, el sufismo de Lulio, el orientalismo de los tratados político-morales y de la novelística en los siglos XIII y XIV; nos parecía absurdo que se pudieran publicar estudios sobre Juan Ruiz sin tener en cuenta el factor morisco, no precisado aún, pero indudable; reconocíamos la tradición musulmana en la trama de *El celoso extremeño* y *El criticón*; y nos asombrábamos ante la estrecha relación existente entre la doctrina y tecnicismos de San Juan de la Cruz y los de Ibu Abbad de Ronda: los trabajos de Asín, González Palencia y García Gómez no dejaban lugar a dudas. Fuera del campo literario, nadie ha discutido la importancia del arabismo en el léxico peninsular, la riqueza y valor del arte arábigo-español ni la procedencia musulmana de prácticas guerreras, jurídicas, agrícolas, industriales, etc. Recientemente Sánchez Albornoz ha presentado en su conjunto la aportación del Islam en todos estos órdenes de la cultura hispana. Por otra parte Marcel Bataillon ha señalado el importante papel que los judíos conversos desempeñaron en la efervescencia religiosa del siglo XVI español; el mismo Castro ha puesto de relieve lo que la espiritualidad del siglo XV debió a los cristianos nuevos; y finalmente Guillermo Díaz Plaja ha advertido un fondo judaico en el pesimismo del barroco español. Ahora bien, *España en su historia*, aunque integre en unidad todos estos hechos y añada otros muchos insospechados, inaugura algo totalmente distinto: relacionando el pensamiento, la lengua, la literatura y el arte árabes, descubre en ellos una base común, a saber: integración del mundo en el vivir personal, sin separación entre el sujeto y el mundo objetivo; sentido de la inconsistencia de los seres, manifestaciones cambiantes del único ser real, Dios. Establecido así el fundamento ontológico de la forma de vida árabe —y de la judeo-española, influida por ella, pero con rasgos privativos—, Castro las confronta con la forma de vivir hispánica, en la que tienen honda penetración. Veamos cómo:

En los siglos VIII al X los cristianos refugiados en las montañas de Cantabria, Asturias y Galicia se enfrentan con el poderío y cultura islámicos y resuelven no dejarse absorber por ellos. Templados en la lucha, que es angustiosa hasta el siglo XI, estimarán como cualidad suprema el arrojo personal, y el ejercicio de las armas como única actividad noble. Repudian, en cambio, los quehaceres sin riesgo, el trabajo ordenado: la labranza y el pastoreo, ineludibles, quedan encomendados a los villanos; las demás cosas que necesitan vienen de fuera, sobre todo

del Alandalus. Atienden a su persona y al halo que la circunda —fama, dignidad, señorío—; no les preocupa la consideración racional del mundo objetivo. Los castellanos, la más pujante representación de la cristiandad peninsular, poseen literatura épica, maestra de esfuerzo; pero evitan la expansión lírica, que les parece propia de la sensualidad mora. Cuando a partir del siglo xi extienden sus dominios hacia el Sur, la sumisión de nutrida población musulmana permite a los cristianos mantener el tipo de vida forjado en las centurias precedentes. Se inaugura así un sistema de convivencia impuesto por la necesidad de utilizar el trabajo del moro. Símbolo de esta actitud son las palabras del Cid en el Cantar: “que los descabeçemos, nada non ganaremos; / posaremos en sus casas y dellos nos serviremos”.

Como enemigos fronteros o en pacífica vecindad dentro de unas mismas villas, los cristianos españoles inyectan en su vivir multitud de rasgos musulmanes: baño frecuente, lavado de los muertos, rostro tapado de las mujeres, el sentarse éstas sobre almohadas en el suelo del estrado, cortesías, fórmulas fraseológicas, etc. Tres aspectos de la infiltración islámica son tratados con especial extensión: el lingüístico, el religioso y el literario. En cuanto al lenguaje, tras ahondar en el sentido del arabismo léxico, abre Castro un nuevo camino con la investigación de *seudomorfofis*, esto es, formaciones que con aspecto exterior románico encierran un contenido sólo explicable por la presencia soterraña de formas expresivas y vitales árabes. Así el sentido de ‘fuente’ que tiene el árabe ‘ayn ‘ojo’ ha pasado al esp. *ojo* (por ejemplo, en *Ojos de Guadiana*). Análogas transfusiones semánticas hay en *sombra* ‘protección’, *buena* o *mala sombra* ‘gracia o desagrado’; *correr* ‘depredar’; *casa* ‘ciudad, población’ y ‘habitación dentro de una casa’; *vergüenza* ‘honor, lealtad’; *aceros* ‘filos’ y ‘energía, fuerza’; *infante* ‘hijo de rey’, ‘hijo de noble’; *poridat*, *puridad* ‘secreto’; *palacio* ‘habitación dentro de una casa’, ‘casa rústica’². *Hidalgo*, analizado etimológicamente por Alfonso el Sabio como equivalente de ‘hijo de bienes’, ofrece en su primera parte un indudable fondo árabe, hasta ahora inadvertido: el empleo de ‘hijo de’ para designar al que se beneficia de alguna cosa o circunstancia responde a la forma interior de lenguaje arábigo, que llama al ladrón “hijo de la noche” y al rico “hijo de la riqueza”. Más discutible parece que *algo* ‘bienes, merced’ provenga del árabe *aljoms* ‘el quinto del botín ganado’. Es cierto que los cultivadores de las tierras del *joms*, llamados *bani-l-ajmas* ‘hijos de los quintos’, constituyeron una clase privilegiada entre los cristianos del Alandalus; pero habría que suponer un proceso fonético demasiado complicado, aunque cada una de sus fases cuente con el apoyo de casos paralelos (*aljoms* > **algóns* **algós* > *álgos*, que considerado como plural originaría un nuevo singular *algo*); y desde el punto de vista histórico no deja de presentar dificultades establecer continuidad entre unos agricultores sometidos en tierras musulmanas y la nobleza de los estados cristianos independientes (a pesar de que existan instituciones como la *encomienda*, alegada en la pág. 76, que han cam-

² Creo, sin embargo, que el *pazo* gallego, de carácter marcadamente señorial, es una extensión del latín *palatium*, sin necesidad de ingerencia semántica del árabe *qasr*.

biado de carácter al cambiar de ambiente). Bien es verdad que Castro sólo hace hincapié en el arabismo de *hi(jo) d(e)* 'beneficiario de', y se limita a dar la derivación *aljóms* > *algo* como "hipótesis plausible". En otros dos casos, el de *mesturar*, *mezclar* 'calumniar, encizañar' y el de *nuevas* 'relato, sucesos relatados, empresas maravillosas, nombradía', la primera impresión sería que la evolución semántica desde *mixturare* o *misculare* y *nova* pudo ocurrir sin interferencia del árabe. Ahora bien, no puede dejar de tenerse en cuenta que el *lauzengier* de los trovadores provenzales, personaje heredado de la lírica amatoria musulmana (el *wašī* 'el que mezcla o teje alguna cosa, calumniador'), es en Juan Ruiz el *mesturero*. El provenzalismo *losenjar* existía en Castilla desde el siglo xn, en que ya aparece en la *Disputa del alma y el cuerpo* con el significado de 'adular'; Berceo conoce *losengero* y *lesongero* 'adulador, engañador' (*S. Laurencio*, 22; *Duelo*, 83; *Loores*, 4); y el mismo Juan Ruiz emplea *lisonja*, *lijonja*, *lisonga* 'adulación, engaño' (estr. 83, 389, 672) y *lijongero* 'falso, engañador'. Hay que preguntarse, por lo tanto, por qué *lauzengier* > *lisonjero* no desplazó a *mesturero* en la acepción de 'calumniador'; y una respuesta satisfactoria será que los españoles asociaban en la mente las representaciones de 'mezclar, tejer' y 'calumniar', ligadas entre sí en el verbo árabe *wašā* y en sus derivados; por eso prefirieron *mesturero* o *mesclador* (*Buen Amor*, 10), que expresaban esa relación y traducían exactamente el árabe *wašī*, y limitaron el uso de *lisonjero* al sentido de 'adulador'. En cuanto a *nuevas*, si otras lenguas ofrecen *novas*, *novelle*, *nouvelles*, *news*, con el doble sentido de 'relato' y 'sucesos relatados', carecen de las acepciones 'empresas maravillosas' y 'renombre', que se dan en español medieval lo mismo que en el árabe *hadīts* 'creación, hechos, cuento', lo cual refuerza la opinión de Castro.

En realidad estos fenómenos no pueden constituir sorpresa, ni menos ser piedra de escándalo: con las denominaciones de calcos lingüísticos o préstamos semánticos se han estudiado hechos idénticos, que se registran profusamente allí donde conviven pueblos de distinto idioma o donde se han producido influencias de un pueblo sobre otro. Aparte de las conocidas traducciones de tecnicismos filosóficos griegos en latín, sabido es que el griego *Kύριος* 'amo, señor', el latín *Dominus* y los derivados románicos de *senior* fueron aplicados al Dios cristiano porque el hebreo usaba *Adonai* 'nuestro Señor' para evitar el nombre sagrado de Jehová. La lírica provenzal traduce los nombres de los personajes convencionales que toma de los poetas árabes (*gardador* < *raqib*; *enojós* < *hasid*; *mesager* < *rasul*). Durante los siglos xv y xvi los poetas de Ragusa reproducen con palabras eslavas expresiones estereotipadas, metafóricas en gran parte, del petrarquismo italiano. Sin apoyo en tradiciones religiosas o literarias, el polaco *zameck* 'cerradura' debe el sentido de 'castillo' al influjo del alemán *Schloss*; la presencia del alemán *Stadt* ha hecho que el checo *mesto* 'lugar' adquiriera la acepción de 'ciudad'; el empleo estético del francés *goût* y del alemán *Geschmack* proceden del que antes había tomado el español *gusto*; el francés *confort* 'confortamiento, ayuda' es hoy también 'comodidad' por acción del inglés *comfort*. En el gitano español, según me hace saber Carlos Clave-

ría, *chalo* y *guillao*, que hoy valen 'loco, chiflado', son participios de *chalarsé* y *guillarsé* 'irse', con proceso igual al del español *ido* 'loco', etc.³ Si no conociéramos casos concretos de penetración semántica árabe en los romances peninsulares, tendríamos que suponer su existencia. Pero ya Bartoli apuntó que el uso preposicional del árabe *taht* 'bajo' subyacía en la preposición española *bajo*⁴; y más recientemente Alf Lombard asentó el arabismo de la conjugación personalizada de *amanecer* y *anochece*⁵. La aportación de Castro es importantísima, no sólo por el número de ejemplos, sino porque transforma la visión del fenómeno, que, estudiado antes como simple hecho lingüístico o cultural, aparece ahora como una muestra de la simbiosis de dos pueblos, del entrelazamiento de dos formas de vida. Por eso la ósmosis entre lo subjetivo y lo objetivo, generadora de la personalización de *amanecer* y *anochece*, se refleja también, según Castro, en construcciones como "la casa *se* llueve", "el cántaro *se* sale", "la mesa *se* cae", "*nos* ha llovido", "*me* estoy helando", "*se le* murió el hijo" "tomar la mañana", o el infinitivo portugués con desinencias personales. Sin duda estos rasgos más hondos y característicos de la forma lingüística interior son los que ejercen mayor sugestión; pero también es cierto que son terreno sumamente resbaladizo⁶.

En el aspecto religioso, las manifestaciones de la influencia islámica alcanzan desde la transformación del culto jacobeo hasta modos de sentir y expresarse vigentes hoy. Los cristianos españoles del siglo ix respondieron con una guerra santa patrocinada por Santiago a la guerra santa que practicaban los moros para extender la fe en su Profeta. El apóstol cristiano se convirtió así en un anti-Mahoma, oposición que aparece llena de vida en el *Cantar de Mio Cid*, cuando en la pelea "los moros llaman Mafómat, e los christianos Santi Yagüe". El patronato de Santiago es para Castro la columna en que se apoyó toda la armazón religioso-política del mundo hispano hasta los días de su descomposición: religiosidad belicosa, épica; "virtud espiritual y trascendente" de la mo-

³ Remito al trabajo de CLAVERÍA *Observaciones sobre algunos calcos lingüísticos gitano-españoles*, que se publicará en uno de los próximos números de *PMLA*, con abundante bibliografía (que utilizo en parte aquí) referente a penetraciones semánticas y fenómenos similares. Para los demás casos arriba citados, véanse M. BARTOLI, *Introduzione alla Neolinguistica*, Genève, 1925, págs. 43-47; M. DEANOVIC, *ARom*, XVIII, 1934, pág. 142; R. MENÉNDEZ PIDAL, *BHi*, XL, 1938, pág. 400; K. SANDELD-JENSEN, *Festschrift Wilhelm Thomsen*, Leipzig, 1912, pág. 167; A. CARNOY, *La science du mot*, 1927, págs. 229-232.

⁴ *Introduzione*, loc. cit.

⁵ *Die Bedeutungsentwicklung zweier iberoromanischer Verba*, *ZRPh*, LVI, 1936, págs. 637-642.

⁶ Aparte de las infiltraciones arábicas, el afán de penetrar en la estructura vital manifiesta en el idioma hace que Castro reconstruya la situación y proceso creador que dieron lugar a usos petrificados más tarde. Así el empleo de *apellido* para designar el nombre familiar cobra pleno sentido al recordar (pág. 594) que originariamente *apellido* era la llamada guerrera: el castellano de los tiempos heroicos vivió pendiente de oírse reclamar para apresurados rebatos. Plena significación adquiere también la abundancia de nombres personales en la toponimia de las zonas repobladas a fines del siglo xi y durante el xii (*Blasco Nuño, Garcimuñoz*, etc., págs. 663-667), o la ausencia del verbo *devenir* en español (pág. 592).

narquía bajo cuya dirección tenía lugar la guerra que don Alonso de Cartagena llamó "divinal". Dadas las consecuencias de la fe santiaguista, no es de extrañar que Castro estudie los distintos elementos que en ella se asociaron a la tradición de que Santiago había predicado en España y al reconocimiento de su sepulcro en Galicia: confusión de los dos Jacobos, el hijo de Zebedeo y Jacobo Alfeo; supervivencia de tradiciones que interpretaban como parentesco carnal la "hermandad" de Santiago el Menor con Jesús, mencionada en el Evangelio; restos del culto pagano a los Dioscuros en leyendas que acerca de los Apóstoles circularon entre los cristianos de los primeros siglos. Claro está, como se nos dice en la pág. 138, que "los elementos paganos o de tradición evangélica no canónica presentes aquí, son elementos secundarios, algo así como los fonemas y formas de una lengua literaria, que valen en la medida que vale la lengua literaria en que se integran. La creencia en Santiago es una plenitud, comparada con la cual son 'dialecto' o prehistoria los rasgos dioscúricos o no canónicos... Los ingredientes que intervienen en la figura venerada en la Galicia de los siglos IX a XI poseen interés sin duda, pero interés relativo, porque no son ellos, sino las voluntades, los afanes creadores que les dan sentido y trascendencia los que tienen importancia". Por esto precisamente sorprende ver que Castro pone especial énfasis en tales elementos secundarios, afirmando, por ejemplo, en la pág. 108 que la fraternidad de Santiago con Cristo "formó durante siglos el centro de aquella creencia"; llamando al apóstol "codivinidad", "divinidad bélica", "fuerza divina", "poder astral y divino"; o hablando de la "adoración" que le tributaban los "jacobólatras" (págs. 108, 123, 134-138). Lo esencial, sin duda, fué que los cristianos españoles, hechos rápidamente a la guerra santa, transformaron al Jacobo evangélico con arreglo a la religiosidad combativa que practicaban ya; les bastó creer que tenían en ese apóstol guerrero el procurador e instrumento de la protección divina, y que, en casos de apuro, intervenía personalmente en la lucha contra los infieles.

Adoptada por los cristianos españoles la idea islámica de la guerra santa, entró con ella la combinación de lo religioso y lo guerrero, con obispos que pelean y órdenes militares (siquiera éstas, como organización, surgieran entre los cruzados de Tierra Santa antes que en España, donde el modelo musulmán fué recubierto por el francés). Del mayor interés es un fragmento de la *Primera Crónica General* donde Castro descubre, prosificado o traducido, un elogio lírico de los caballeros monjes de Calatrava y Santiago, con fuerte sabor oriental en el estilo. Por otra parte, el Islam, con su propio ejemplo, influyó en la tolerancia que hasta fines de la Edad Media mostraron los cristianos españoles respecto a las gentes de distinta religión. Al tiempo que se publicaba *España en su historia*, Menéndez Pidal y García Gómez daban a conocer un dato precioso, añadible a los que sustentan la tesis de Castro: el conde mozárabe Sisnando Davidiz, gobernador de Coimbra, lo fué también de Toledo al reconquistar Alfonso VI la ciudad; aconsejaba al rey una política de moderación respecto a los reyes de Taifas, amparó a los moros toledanos y se opuso a que la mezquita fuese convertida en catedral. Sisnando se mostraba orgulloso de su origen mozárabe; alternaba el

título de *aluazir* con los de *comes* y *consul*; redactaba sus documentos con fórmulas que responden a costumbres musulmanas e incluía en ellos referencias a su persona, con perfecto "integralismo" oriental; su tolerancia es, por lo tanto, inseparable de esta adopción de modos de vida islámicos. Frente a él se levanta, y al fin triunfa, la actitud intransigente de la camarilla regia, con la reina y eclesiásticos franceses a la cabeza⁷. Finalmente, Castro ve la huella musulmana en la omnipresencia de la religión en los diversos órdenes de la vida española, desde el empleo de "si Dios quiere" o "que Dios guarde", hasta la importancia política de la Iglesia: "La teocracia hispánica, la imposibilidad de organizar a España o Hispano-América como un Estado puramente civil, afirmado en intereses y realidades y no en magias personales, no es sino un remoto eco del espíritu islámico y del judaico" (pág. 99).

En el campo de la literatura, el más importante rasgo de procedencia islámica es para Castro el "integralismo", esto es, la presentación conjunta de lo más elevado y lo más bajo, lo más general y lo más nimiamente personal. Para el musulmán "todo en el mundo, lo máximo y lo mínimo, posee un valor, pues se halla sostenido y visitado por Dios en cada punto e instante de su existencia . . . Todo está incluso en la fluencia creativa e incesante de lo divino . . . La vivencia personal incluye así la vivencia de las cosas y personas vecinas. Es el islámico un mundo de buena vecindad, en donde el mendigo se codea con el gran señor, y lo que nosotros llamamos infimo, obsceno o fétido alterna con lo divino" (pág. 313). A la luz de esta idea rectora, Castro revisa las usuales interpretaciones de la historicidad y realismo propios de la epopeya castellana, así como la explicación de primitivismo que se suele dar a la ingenuidad con que Berceo o el Alfonso X de las *Cantigas* se detienen en detalles pintorescos o crudos y dejan salir afuera su intimidad, "la luz del corazón".

El autor que recibe una exégesis más esencialmente nueva es el Arcipreste de Hita. El *Libro de buen amor*, con su combinación de tetrásticos narrativos y estrofas líricas, responde al tipo de la *maqama* árabe, género que alterna la prosa narrativa y los fragmentos líricos versificados. Hay una dependencia indudable entre el poema de Juan Ruiz y *El collar de la paloma* del cordobés Ibn Házam (994-1063); las semejanzas atañen a la prédica de la alegría, a la concepción y justificación del amor, a la mezcla de erotismo y moralismo; los dos autores se refieren a canciones líricas que no incluyen (si bien Juan Ruiz no dice que las omita, mientras que Ibn Házam lo anuncia); los dos son protagonistas de aventureras parecidas: los burla el mensajero que han enviado para tratar amores con la mujer pretendida; caen en desgracia de otra por las murmuraciones de los *mestureros*; la muerte les arrebató otra amada y se entregan a análogas muestras de dolor, etc. Personajes del *Libro de buen amor* como los *mestureros*, los intermediarios entre los amantes, la trotaconventos, tienen su marco adecuado en un ambiente oriental. De origen musulmán es en Juan Ruiz algo más hondo aún: el perfil evanescente de las figuras creadas; el juego constante con que

⁷ *Al-An*, XII, 1947, págs. 27-41.

se muestra el dentro y el fuera de las cosas; la proyección del elemento personal en la obra. Es bien justa la calificación de "obra mudéjar" que da Castro al poema de Juan Ruiz. Sin embargo, parece excesiva la aserción de que el arte del Arcipreste, "en lo esencial, nada debe a la Europa cristiana" (pág. 439, nota).

Es cierto que la vitalización y humanización de sus temas es fundamental y procede de Oriente —al menos en gran parte—; pero esencial es también la ironía, y ésta ha sido impuesta por la imposibilidad de justificar el amor sensual dentro de la ideología cristiana, como se nos dice en la pág. 419. Por eso hay que tomar como chiste, sin la ambigüedad apuntada en la pág. 441, el hecho de que el título de *Libro de buen amor* provenga de la denominación halagüeña reclamada por una alcahueta. En general el descubrimiento de este importantísimo elemento musulmán hace que Castro desatienda excesivamente lo que el Arcipreste debe a la cristiandad occidental: lírica mariológica, goliardismo, moralidades, retórica de tradición latina, etc. Verdad es que estos débitos habían sido estudiados antes y el arabismo no.

No menos sugestivo es el capítulo dedicado a la penetración judaica en la vida española. La aversión de los cristianos españoles al trabajo metódico y al ejercicio de las actividades intelectuales dejaba un vacío que la sagaz minoría judaica se encargó de llenar: como administradores, comerciantes, prestamistas, médicos, abogados o astrónomos, los judíos ejercieron una "supremacía desde abajo". Capital fué su intervención en la obra científica realizada en la corte alfonsí, y el hecho de que la lengua empleada fuese el castellano no debe desligarse de la repugnancia que los hebreos sentían por el latín, la lengua sagrada de los cristianos; ya en el siglo xv se hace eco de este desvío Mosé Arragel. La aristocracia los protegía porque los necesitaba; el pueblo, que los veía como exactores de tributos y usureros enriquecidos, sintió por ellos creciente odio, que exacerbado por predicaciones demagógicas, estalló en las matanzas iniciadas en 1391. Entonces comienza la ola de conversiones, y los neófitos infiltran en el ambiente cristiano rasgos de su originario espíritu y vida judaicos: "Por medio de tales injertos penetraron en la sociedad de Castilla el lirismo poético con resonancias árabes, la mística judeo-islámica, gérmenes de novela (*La Celestina*), pensamiento filosófico refugiado en el extranjero (Luis Vives, Francisco Sánchez, Benito Espinosa). Mas por los mismos cauces entraron también el furor y el "malsinismo" inquisitoriales, la codicia y la rapiña frenéticas, la limpieza de sangre . . . , el recelo de la opinión . . . , el querer ser todos hidalgos . . . ; la ascética sombría (a destono con el catolicismo español y con el de fuera), la visión negativa del mundo (*Lazarillo*, Mateo Alemán, Quevedo), el desengaño, la huida de los valores" (págs. 580-581).

Cristianos, moros y judíos coexistieron durante siglos en España no como tres clases, sino como tres castas, como tres sociedades separadas. Su coexistencia, no obstante, tuvo consecuencias indelebles en la forma de vida española. Lo esencial en la estructura vital de los cristianos españoles consiste en "integración en la persona y ausencia de pensamiento objetivable", y, a la vez, en la insatisfacción producida por las consecuencias de tal actitud. Este vivir "con todo su ser", encerrado en la

propia existencia, “implicó resultados espléndidos para la acción personal y para la expresión totalizada de la vida en la obra de arte”. En cambio, no atento a cosas e ideas independientes del vivir personal, quedó al margen de las transformaciones ideológicas, científicas y económicas de la Europa occidental. De aquí el que la historia española ofrezca desde el siglo VIII una continuidad de postura vital: “España se hizo ‘uniéfica’, y conservó inalteradas su lengua, su creencia, la actitud frente a su vida y a las de los demás, en el siglo XI lo mismo que en el XVII” (pág. 610). Los españoles estuvieron unidos por la comunidad de creencias, no por la cooperación en tareas; rota o desfallecida aquella comunidad, se aflojaron los vínculos de unión. Tal es para Castro la razón de ser del atomismo que tiende a separar personas y regiones. Ahora bien, como ya se ha dicho, entra en la peculiaridad hispánica el descontento ante el propio modo de vida, el afán por introducir los usos del mundo occidental, el anhelo de rectificar el curso de la historia, de desandarla y rehacerla. Dentro de esta particular manera de existir han surgido valores excelsos: “El que no tenga cotización en el mercado del conocimiento físico no significa que la serie Fernando de Rojas (*La Celestina*), Hernán Cortés, Cervantes, Velázquez y Coya no signifiquen en el mundo de la axiología, de los valores máximos del hombre, nada de menor volumen que Leonardo, Copérnico, Descartes, Newton y Kant” (pág. 641).

Tal es el contenido de *España en su historia*, libro rebosante de ideas y noticias nuevas, de hallazgos y de pasión. De pasión en el sentido de que los hechos no son indiferentes a su intérprete, quien los analiza con “dolorido sentir”⁸. La consideración de las excelencias cimeras sirve de consuelo al reconocimiento de las graves fallas que las hicieron posibles. “¿Por qué vías salieron a flor de historia tanta eterna maravilla y tanta dificultad para caminar por este mundo?” (pág. 13). Desde las primeras líneas el lector hispano se siente apresado por la dramática atracción de una perspectiva histórica cuyas conclusiones podrá *querer* o no, pero que en su mayor parte se le imponen con fuerza abrumadora.

Porque —repetimos— la construcción es firme, y los reparos que hemos apuntado en los párrafos anteriores, así como los que se expondrán a continuación, no quebrantan la solidez del edificio. Lo que más se echa de menos es un capítulo donde se precise qué conservaron y qué desecharon los cristianos españoles del vivir hispano anterior al siglo VIII. Castro hace tabla rasa de esta herencia porque, según dice, sólo al enfrentarse con el Islam “empezó el habitante de la Península a sentir conciencia de pertenecer a un pueblo, y luchó tenazmente para mantenerse vivo y para estructurar su existencia. Antes de esa época ignoramos cómo fuera la conciencia de ser español, y cuáles fueran las bases de una vida nacional pensada y querida” (pág. 45). Convendría, sin embargo, indagar cuál era la forma de vida del hispano-godo, pues sólo conociéndola podríamos comprender el alcance de la transformación que hubo de sufrir ante las nuevas circunstancias resultantes de la invasión musulmana. Hay rasgos que hacen sospechar una ruptura decisiva: en la Es-

⁸ De aquí alguna apreciación injusta respecto a creaciones ajenas al mundo hispánico; por ejemplo, la poesía de los trovadores provenzales fué algo más que un “ejercicio retórico helado y bastante espectral”, como se dice en la pág. 492.

paña visigoda pulularon las herejías; el servicio militar fué abandonado a las clases inferiores, lo que permitió que el título del milenario o jefe de mil hombres (*thusundi-faths*) se convirtiera por etimología popular en “jefe de siervos” (*thiu-faths, thiufadus*)⁹. Nada más opuesto a la batalladora ortodoxia sin inquietudes intelectuales y a la consagración del noble al ejercicio de las armas, caracteres esenciales en la España posterior. Pero de todos modos, como se nos dice en la pág. 50, “el pasado visigótico y romano servía para mantener la conciencia de no ser moro”, y en este sentido el recuerdo de la España goda hubo de ser especialmente eficaz; la ilusión de restaurarla fué estímulo constante para los españoles durante la Reconquista. Y habría que preguntarse si esta resonancia ideal del reino goda fué totalmente inerte en aspectos concretos del existir cristiano español, o si, por reacción frente a la morisma, se dió en ellos un póstumo resurgimiento goticista. Inducirían a pensar esto último el predominio de nombres góticos, tanto en la onomástica personal de los estados cristianos durante los siglos vm al xn, cuanto en la toponimia del Noroeste peninsular; el germanismo de los usos jurídicos atestiguados en los fueros municipales o en las gestas, mucho más intenso que el manifiesto en las leyes visigodas¹⁰; y acaso el florecimiento de la épica (si admitimos su lejana procedencia germánica) en la Castilla del siglo x, después de haber dormido en los días de Leovigildo o Wamba.

No se omite en *España en su historia* la importancia que tuvo la inmigración ultrapirenaica de los siglos xi y xn. Se da sentido nuevo a la instalación de los cluniacenses en las principales sedes y abadías: venían a cubrir (misión que no realizaron) el déficit de pensamiento existente en el vivir hispánico. La separación de Portugal aparece preparada por la avalancha francesa y las ambiciones del borgoñón don Enrique (“A Portugal lo hacen independiente”). También hallan significación los desórdenes que tuvieron lugar en ciudades como Santiago o Sahagún, donde se aglomeraba el heterogéneo elemento extranjero ansioso de ganancias. De todos modos, el estudio de esta penetración europea no es tan completo ni tan profundo como el que se hace de los factores islámico y judaico. Sin duda es así porque Castro estima que el influjo ultrapirenaico no alteró en lo esencial la forma de vida hispánica. Pero entonces tuvo que haber un proceso de asimilación, de hispanización, cuyas fases serían del mayor interés.

En ocasiones las causas que Castro señala como originadoras de unos hechos pueden ser ciertas sin ser exclusivas. La relación —en la que nadie había pensado hasta ahora— entre el título imperial de los reyes leoneses y las pretensiones de los obispos compostelanos a erigirse en pontífices (pág. 109) no invalida las explicaciones propuestas por Menéndez Pidal (*La España del Cid*, ed. 1943, pág. 34): la conversión del señorío de Navarra en reino, o la repartición de los dominios de Alfonso III entre sus hijos, pudieron ser la circunstancia determinante para que el monarca leonés asumiese o recibiese el título de emperador, aunque éste se fundara en las ambiciones pontificales de los prelados que

⁹ Véase E. GAMILLSCHG, en *RFE*, XIX, 1932, pág. 140.

¹⁰ Castro no se olvida de instituciones germánicas como la venganza y la prenda extrajudicial (págs. 231 y 239).

regían la sede apostólica de Compostela. El ambiente islámico-judaico de la corte alfonsi fué sin duda motivo importante para que los papas se opusieran a la elección del Rey Sabio como emperador de Alemania (págs. 348 y 510); pero no hay que olvidar la ya secular contienda entre Roma y la casa de Suabia, recién vencida, de la que descendía Alfonso X por parte de su madre. El ambiente que rodeaba al rey de Castilla haría recordar a los papas otra corte fuertemente orientalizada, la del aborrecido Federico II, tío de Alfonso. Por último, el despego de éste por el santuario de Compostela no sólo sería atribuible al judaísmo de sus cortesanos, sino a razones políticas de otro tipo: quien aspiraba al Sacro Romano Imperio y necesitaba ganarse la voluntad de los papas tenía que evitar destacarse como protector de una sede apostólica que repetidas veces había intentado equipararse a la de San Pedro.

Más observaciones de detalle: "cueros *valientes*" (pág. 30) deben ser simplemente 'grandes, fuertes' (cf. notas de Rodríguez Marín a su edición del *Quijote*, 1928, IV, 280, y V, 231). Pág. 230: la inclusión de las más bajas funciones fisiológicas en la literatura se dió ya en obras castellanas de la Edad Media, antes de que los sarracenos hubiesen pasado a "historia lejana"; recuérdense el relato épico de la muerte de Sancho II en Zamora (*Primera Crónica General*, ed. Menéndez Pidal, pág. 511 a) y el cuento de don Juan Manuel "De lo que contesió a un filósopho que por ocasión entró en una calle do moravan malas mugeres" (*Patronio*, ed. Knust, pág. 209). Págs. 238 y 242: después de los estudios de Menéndez Pidal no puede aceptarse "que la forma de vida épico-personal [castellana] necesitara para salir a luz de ciertos medios expresivos venidos de Francia"; la influencia francesa advino cuando ya en Castilla habían surgido cantares autóctonos. Pág. 281: "realismo" como el de Lulio abunda en Berceo (*Santo Domingo*, 558, milagro de la abadesa encinta, etc.) y en el *Alexandre* (descripción del mes de mayo). Pág. 302: no es válido el contraste entre Alfonso VIII y Pedro II a base de la batalla de las Navas, donde los dos reyes pelearon juntos; más exacto sería oponer el desordenado erotismo del rey aragonés a la protesta con que la adusta nobleza castellana puso fin a los amores de Alfonso VIII con la judía de Toledo, según vieja leyenda. Pág. 399, nota 3: el tema de la belleza irradiante está registrado por lo menos desde el siglo xv; Santillana lo ofrece, sin duda como eco del *dolce stil nuovo*, en sus sonetos ("Quando yo só delante aquella dona/ A cuyo mando me sojudgó Amor,/ Cuydo ser uno de los que en Tabor/ Vieron la gran claror que se razona", *Obras*, ed. Amador de los Ríos, pág. 281; "Non es el rayo de Febo luçiente/ Nin los filos d'Arabia más hermosos/ Que los vuestros cabellos luminosos,/ Nin gema d'estupaça tan fulgente.../ E su perfetta belleça mostrava/ Qual viva flama o estrella d'Oriente", *Ibid.*, 277). También Garcilaso, siguiendo tradición dantesca que le llega a través de Bernardo Tasso, dice en su soneto VIII: "De aquella vista pura y ecelente/ Salen espirtus vivos y encendidos". Pág. 564: en tiempo de Alfonso XI los castellanos no eran ya tan austeros como para que los sueños amorosos descritos por don Sem Tob fuesen un atrevimiento; el rey declaraba en una linda canción haber cogido flores en el noble paraíso de su dama, y el Arcipreste de Hita no se sentía cohibido

por el pudor. Téngase en cuenta, además, que el sueño en cuestión alecciona sobre la amargura que sigue al deleite (“non vi tan dulce cosa, mas agra a la dexada”). La mención de la saliva reaparece en el soneto de Góngora “La dulce boca que a gustar convida / Un humor entre perlas destilado”, lo que podría añadirse al apéndice IX. Pág. 567: la edición de González-Llubera, publicada después de haberse redactado el libro de Castro, corrige la lectura “fino gusano” en la estrofa 60 (antes 44) de los *Proverbios morales*. Pág. 572: la visión lúgubre del mundo está representada en la literatura castellana antes de que se incrementasen las conversiones de judíos, como simple muestra del ascetismo medieval. Dentro de la tradición cristiana occidental, empapada, claro está, de pesimismo bíblico, están la *Disputa del alma y el cuerpo*, el *Libro de miseria de omne*, el *Rimado de Ayala* y la *Revelación de un ermitaño*, influidos por poemas franceses, Inocencio III o San Gregorio Magno.

Pongamos fin a esta reseña, cuya longitud sólo se justifica por la excepcional importancia de la obra reseñada. Nadie que se interese por el alma, pasado y creaciones de los pueblos hispánicos podrá prescindir en adelante de *España en su historia*. Inicia una nueva y fecunda manera de historiar; plantea fundamentales interrogaciones respecto al vivir hispano y las resuelve con acierto; es libro vivo e incitante, y por eso mismo suscitará polémicas. Llega cargado de ideas y obliga a meditarlas. Bienvenido sea.

RAFAEL LAPESA

Universidad de Madrid.

PABLO CABAÑAS, *El mito de Orfeo en la literatura española*, Madrid, 1948, 415 págs.

Mucha erudición de primera mano ha puesto en juego el autor de este libro para seguir a través de nuestras letras la trayectoria de un mito tan fecundo en posibilidades y realizaciones. No se ha limitado a analizar las obras culminantes inspiradas en la leyenda órfica —Lope, Solís, Quevedo, Jáuregui, Pérez de Montalbán, Bernaldo de Quirós, Cáncer—, sino que recoge también buen número de alusiones en que el nombre del cantor de Tracia es utilizado como lugar común en los panegíricos de poetas, o como simple recurso para la rima. Nos da a conocer, además, tres obras inéditas que publica en los apéndices, entre ellas un bellissimo auto sacramental de Calderón, el *Auto del divino Orfeo*, distinto del ya conocido del mismo título, que sin duda alguna hay que incluir desde ahora entre los mejores del autor. Sólo por esto, el trabajo de Cabañas merecería ya ser recibido con gratitud y aplauso, y justificaría sobradamente el premio “Menéndez Pelayo” que le ha sido otorgado. El libro que comentamos no es, sin embargo, una labor de acarreo que pone en presencia del lector y al alcance de su mano unos ficheros repletos de noticias interesantes: en este caso, lo guardaríamos simplemente para consultarlo por sus índices cuando la ocasión nos llevase a servirnos de la benemérita y paciente erudición de su autor. Pero el libro de Cabañas