

de Pedro Hispano. G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 1931, vol. II, págs. 889-892, menciona sus escritos sobre medicina. Posteriormente los españoles se han ocupado de este enciclopedista: T. y J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española*, 1939, vol. I, págs. 101-144. M. Alonso ha editado el libro *De anima* (Madrid, 1941) y el *Comentario al "De anima" de Aristóteles*, Madrid, 1944. Parece ser que Pedro Hispano y el papa Juan XXI son una misma persona; Dante menciona a Pietro Ispano entre los mayores sabios (*Paradiso*, XII, 134-135). La figura de tan importante personaje está rodeada de leyendas, y el lector podrá ver lo que hay de seguro y de dudoso en las obras antes citadas. Para mi objeto basta con notar que este filósofo, médico y pontífice nació en Portugal, se supone que en Lisboa, en el siglo XII; hizo sus estudios en París, y en Francia y en Italia pasó el resto de sus días. Si biológicamente nació de padres que moraban en Portugal, la formación de su vida no fue portuguesa, puesto que, de haberse quedado allí, no habría hecho lo que hizo. Nada se opone a que una persona inteligente, nacida en la Península Ibérica, hoy o en el siglo XIII, llegue a ser un buen científico si incorpora a su vida, total o parcialmente, maneras de vida distintas. El español no tiene ninguna incapacidad biológica para la ciencia teórica o experimental. Lo que distingue a Pedro Hispano de Isidoro de Sevilla es que éste se educó en la Hispania visigoda, allí dio su fruto, y de allí se proyectó internacionalmente su obra; la de Pedro Hispano, por el contrario, se hizo posible y se realizó fuera de España. Los españoles sólo se han dado cuenta de la existencia de su "compatriota" en recientes años, y después de que lo hubiesen estudiado algunos extranjeros.

<sup>44</sup> En *Chronica minora saec. iv, v, vii*, ed. Th. Mommsen, vol. II, pág. 267.

<sup>45</sup> La creencia en la gracia divina recibida por los reyes procede de la ostentada por los emperadores romanos, los cuales, a su vez, la habían recibido de las religiones del Oriente, en donde los monarcas poseían carácter sagrado. Véase Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1929.

<sup>46</sup> Véase Eduardo de Hinojosa, *El elemento germano en el derecho español*, Madrid, 1915.

<sup>47</sup> "Omnes Gotorum ordinem, sicuti Toledo fuerat, tam in Ecclesia quam palatio, in Obeto cuncta statuit" (*Crónica Albeldense*, edic. Gómez Moreno, en "Bol. Acad. Hist.", 1932, pág. 602). R. Menéndez Pidal menciona la pervivencia de una leyenda goda: la de haber concedido el rey de León la independencia al conde de Castilla Fernán González por no haber podido aquél pagar el precio de un caballo, crecido en progresión geométrica (*Los godos y el origen de la épica española*, 1955, págs. 64-67). Otros temas épicos, y el mismo género literario de la épica, tendrán sin duda antecedentes visigodos. Menéndez Pidal cree que yo pienso "que los visigodos están fuera de todo lo que podemos llamar hispano" (pág. 39). Pero cuanto antecede y la totalidad de esta obra mía demuestra que mi pensamiento es otro. Hay en la literatura española más temas bíblicos, helénicos y romanos que germánicos, y no por eso los españoles continúan las formas y dimensiones colectivas de vida de aquellos pueblos. La épica como género literario es indoeuropea, y no por eso eran indoeuropeos (como forma y dimensión colectiva de existencia) los griegos y los germanos. "Descender de" biológicamente es distinto de sentirse "existir social e históricamente como".

<sup>48</sup> Para las cuestiones lingüísticas, véase R. Menéndez Pidal, *Orígenes del español*, 1929, y Amado Alonso, *Partición de las lenguas románicas de Occidente*, en "Miscelánea Fabra", Buenos Aires, 1943.

<sup>49</sup> No sólo eso, sino que las nuevas circunstancias confirieron a los vascos y a su habla un papel activo y constructivo; ellos dieron a los castellanos algunas pronunciaciones vascas, entre otras, la desaparición de la *f* inicial del latín; por eso los castellanos dicen *hacer* y no *facere*. El ímpetu de un pueblo, sin tradición de cultura perceptible, dejó así su huella en una lengua de abolengo romano. Creo que los vascos actuaron en pequeño sobre el castellano, como los francos en enorme escala sobre el galo-romano, el francés de hoy, y los beréberes sobre los musulmanes de al-Andalus. La presencia y la importancia de los combatientes vascos dejaron su impronta en ciertos rasgos fonéticos del castellano, el cual no les tomó nombres de objetos de importancia cultural, porque el vasco no los poesía. El suministrarlos quedaría reservado a los árabes y a los franceses.

<sup>50</sup> Para mi limitado propósito, basta con referirme a lo dicho por Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 1917, vol. II, cap. II.

<sup>51</sup> *Historia de los heterodoxos*, vol. II, pág. 123.

<sup>52</sup> Ramón de Abadal, *La batalla del adopcionismo*, Barcelona, 1949.

<sup>53</sup> Ver A. García Bellido, *La Península Ibérica*, 1953, pág. 100.

<sup>54</sup> La *Crónica Albeldense*, de hacia 880, dice que Alfonso III, "Sarrazenis inferens bellum, exercitus mouit, et Spaniam intrauit sub era 918... Almundar... exercitu Spanie LXXX milia, a Corduba progressus, ad Zesaragustam est profetus..." (edic. M. Gómez Moreno, en "Bol. Acad. de la Historia", 1932, págs. 605-606).

<sup>55</sup> Ver *Origen, ser y existir de los españoles*, Madrid, Taurus, 1959, pág. 3.

## CAPÍTULO VI

### AL-ANDALUS COMO UNA CIRCUNSTANCIA CONSTITUTIVA DE LA VIDA ESPAÑOLA

#### EL PUNTO DE VISTA

Las confusiones que han hecho opaca y no transparente la idea acerca de la realidad del pueblo llamado "español" desde el siglo XIII, provienen inicialmente de no haberse tenido en cuenta que aquella realidad es inseparable del modo en que se intente aprehenderla. Ese modo ha de engranar en alguna forma con el modo de existir el fenómeno humano tema de nuestro análisis, y no sólo fundarse en abstracta fantasía y en el pío deseo del historiador. Pero el modo del fenómeno de vida, a su vez, no es nada obvio, y no se manifiesta a primera vista en el conjunto de hechos ahí al alcance del observador. Esos hechos existieron como expresión del vivir de otros hombres, de un vivir que el historiador percibe y valora desde el suyo propio, y del cual, en la forma que sea, se siente copartícipe. El físico o el naturalista no encuentran en su vida nada análogo a las peripecias del astro o de la planta, pero el historiador encuentra una correspondencia entre su existir y el de quienes expresaron el suyo como aspiración a alcanzar una meta, o como desmayo por no haberla logrado. Todo fenómeno humano, ajeno o propio, es reflejo de un motivo y apunta hacia un fin; en virtud de lo cual, el historiador enlaza con el pasado, además de por el conocimiento de lo que quiera que sea, por el sentimiento de que la vida pasada funciona como la suya, en cuanto vida.

En la meditación histórica el tema u objeto que nos sale al encuentro nos afecta en modo distinto a como la clorofila afecta al biólogo. Por el cual motivo el pasado humano no se ajusta, unívocamente, a cálculos y estadísticas, a no ser que se le despoje de su dimensión humana. La construcción histórica, cuando es algo más que esqueleto del pasado, o simple fantasmagoría, semeja a un cuadro con planos próximos y pers-

pectivas lejanas, en donde todo se armoniza en una conexión de valoraciones. El cuadro de mí símil aspira a persuadir, no a demostrar con razones rigurosas y unívocas. Las distinciones que establezco se fundan en diferencias de posición y de jerarquía dentro de la perspectiva panorámica que ofrezco al lector. Lo islámico instalado en el siglo VIII en la Hispania romano-visigoda aparecería como un tema de vida para quienes no eran musulmanes y hubieron de ajustarse a aquellas nuevas circunstancias. Su vivir desde entonces iría tejiéndose entre las demandas del presente creadas por hombres y credos extraños, y las exigencias de los hábitos propios y tradicionales. El Islam obligó a contemplar y a usar en una nueva perspectiva el tradicional modo de existir y el quehacer social de los habitantes del norte. A consecuencia de ello la obvia circunstancia de ser cristiano adquiría nueva posición y dimensión, pues desde ella habría que combatir o, en numerosos otros casos, que rendirse a una nueva y poderosa fe: o defenderse y atacar como cristiano, o convertirse a la religión de Mahoma. A partir de aquella época, la cuestión religiosa adquiriría una dimensión polémica, no *dentro* de ella misma, sino por su posición y función fronterizas respecto de un mundo no cristiano. La creencia desde entonces se haría tan sólida e incuestionable como la espada o la saeta que defendía a quienes hallaban en su fe religiosa su razón de existir social y política, un nombre común y agrupante para quienes desde Galicia al Pirineo aragonés se afirmaban frente al enemigo del sur.

Para darse cuenta de estas nuevas situaciones, basta comparar la rápida islamización de gran parte de la gente hispano-romano-goda con la lenta cristianización de la gente hispano-romana, con ritmo análogo al de otras provincias romanas (Italia, Galia). Fue la cristianización de los romanos un proceso pausado, unido a la progresiva infiltración de la jerarquía y administración romanas por los ministros y funcionarios de la Iglesia. A la postre, en el siglo IV, un cristiano ocupa el solio imperial. No hubo en el Imperio una frontera militar entre paganos y cristianos. O sea, que la situación iniciada en la Península desde el siglo VIII fue un fenómeno nuevo en la historia de Occidente. Las circunstancias geográficas, económicas y, en general, tradicionales, adquirieron desde entonces función y sentido diferentes. En el seno de la Hispania antes romano-goda, unida bajo un solo rey, comenzaron a germinar las varias Españas del futuro, a menudo en guerra unas con otras, aunque más tarde coincidentes en sentirse afines en un consenso de poseer la misma dimensión colectiva. Esas afinidades fueron a veces impuestas por circunstancias que armonizaban la conciencia de pertenecer a una colectividad próxima, y también a otra más lejana. Por ese motivo, extrínseco a la "esencia" del hombre, los asturianos, leoneses, castella-

nos, aragoneses, vascos y andaluces acabaron por sentirse españoles, provistos de análoga dimensión colectiva, no afectada por la diversidad de sus hábitos o modos de expresarse; porque el "estar en uno" de la persona es independiente del sentirse "existiendo con otros", sentidos como afines, en una perspectiva más amplia que la del lugar en donde se mora. Ese más allá colectivo, de conexiones sociales, acaba por incluirse en el área de la conciencia de uno mismo, y en eso consiste (no en ninguna recóndita psicología) el *sentirse español*, francés o italiano. Las gentes de lengua catalana o gallega llegaron a sentirse provistos de una doble dimensión colectiva, sin duda alguna; pero su caso no es como los antes mencionados. La zona portuguesa de Galicia, por el contrario, acabó por estar incluso en un marco colectivo que excluía la españolidad.

De todo ello hablaré más adelante. Juzgué, sin embargo, tarea útil detenerme en este miradero, a fin de contemplar el pasado y otear el futuro. Dadas las confusas nociones aún reinantes sobre el pasado español era prudente insistir sobre ciertos fenómenos de vida colectiva, para contemplarlos desde puntos de vista diferentes, ya que la cuestión de ser o no ser español va ligada al hecho de la islamización de gran parte de la Península. A lo largo de la Reconquista, y como resultado de ella, surgieron esas zonas peninsulares en donde se sabía hablaban la misma lengua, o si la lengua no era la misma, la presión de los intereses comunes de tipo colectivo obligaba a hallar modos de entender y de ser entendido. Llegó un momento en la historia peninsular en que los reinos próximos a Castilla experimentaron la necesidad, la conveniencia o el placer de hablar o de escribir en castellano. En el siglo XVI escribieron espontáneamente obras literarias en castellano algunos catalanes y portugueses insignes (Boscán, Gil Vicente, Camoens), estos últimos antes de que Portugal estuviese unido políticamente a España.

Conviene examinar ahora qué aspectos de la vida islámica se hicieron visibles más tarde —como fuerza actuante y constituyente— en la que hoy llamamos y valoramos como española. Según ya hice ver en *España en su historia* (1948), la creencia religiosa desempeñó entre españoles una función peculiar, sin análogo en los otros pueblos cristianos de Occidente. Con más claridad persuasiva puedo decir hoy que la constitución del sistema de vida colectiva llamado español es inseparable del sistema de las tres castas de *creyentes* antes expuesto. Sin la acción de al-Andalus musulmán (conjugada con la de las aljamas hispano-hebreas), es inconcebible la magnificación de la creencia cristiana, su dimensión político-imperial en tiempo de los Reyes Católicos.

Los poetas del califa andalusí al-Hakam II, escribían en el siglo X:

Todos los testimonios anuncian que llevará sus banderas hasta Bagdad, luego de pasar por Medina.

(IBN SÚJAYS.)

En Occidente ha salido el sol de un Califato que ha de brillar con esplendor en los dos Orientes, para que ahuyente con la luz de la ortodoxia las tinieblas infieles.

(\*ABD AL-'AZIS IBN-HUSAYN QUARAWI.)

Sin esto, y sin lo demás que consueña con ello, ¿cómo se explicaría la belicosidad, el exclusivismo político-religioso de la casta cristiana?

Estas y otras citas poéticas han sido aducidas por Emilio García Gómez en su bella introducción a la *España musulmana* de E. Lévi-Provençal, Madrid, 1950, página XXVI. El ilustre arabista piensa con razón en Felipe II, aunque extrañamente dé como fundamento de esa manifiesta analogía “los substratos profundísimos del alma ibérica”. Ya hace años había yo mencionado un romance expresivo del sentimiento de imperialismo religioso existente en torno a Carlos V:

Ganadas las tres Armenias,  
Arabia no ha de dejar,  
Egipto, Siria, las Indias,  
todas se le han de dar.

Y recientemente recordaba otro significativo romance inspirado por el mismo estado de ánimo:

El gran Felipe II,  
de España rey sublimado,  
que la más parte del mundo...  
*Dios en gobierno le ha dado...*  
Pues en Japón y la China  
se espera otro nuevo estado...  
Del Oriente al Occidente  
todo lo tiene abrazado...<sup>1</sup>\*

Los anteriores textos, unidos a los que más tarde alegaré de los siglos XIII y XV, demuestran que el imperialismo, totalismo y proselitismo religiosos de los cristianos españoles eran indisolubles del de los musulmanes y judíos, presentes en la vida peninsular desde hacía muchos siglos. De lo que a ese respecto pensaran y sintieran los iberos nada sabemos. Por otra parte, los iberos no servirían para explicar la especial religiosidad de los pueblos del Oriente, sobre todo el avance imperial de la fe islámica desde la Meca hasta al-Andalus por el oeste, y hasta las islas Filipinas por el este. De ahí debe partirse para entender lo poetizado

\* Para las notas al capítulo VI véanse las páginas 223 a 229.

en torno a los califas de al-Andalus, que eran andalusíes y no andaluces. A esta luz y desde este punto de vista examinaré las conexiones entre musulmanes y cristianos en la Península.

#### EL AL-ANDALUS ISLAMIZADO Y LAS ESPAÑAS CRISTIANAS

Llegaban a Hispania los musulmanes sostenidos por dos fuerzas eficacísimas: por el ímpetu de una religión recién nacida, expresión de cuanto podía anhelar el cuerpo y el alma del beduino, y por el éxito militar que, en menos de un siglo, los había hecho dueños de un inmenso imperio, desde Persia hasta Hispania. No venían como los bárbaros del siglo V, que no dejaban en Germania un centro político en donde respaldarse; los musulmanes progresaban elásticamente, sintiendo tras ellos la presencia de una capitalidad religiosa; incluso habían comenzado a absorber lo que permanecía vivo de la cultura griega, ya cristianizada, en Siria y Egipto. Aparte de eso, la literatura árabe del siglo VII, aunque pobre de ideas, podía ya expresar vivencias del sentir más íntimo en un riquísimo vocabulario. Del poeta Farazdaq (m. 732) decían los gramáticos que, sin él, “un tercio de la lengua árabe se habría perdido”.<sup>2</sup>

Si el estrecho de Gibraltar se hubiera encontrado frente a Marsella, Francia hubiera conocido una historia muy distinta, no obstante estar regida por francos y no por visigodos. Pero esta observación es ociosa. Lo cierto es que la Hispania visigótica sucumbió, y lo que en el norte de la Península quedó de cristiandad no sometida, hubo de iniciar un curso histórico distinto del de los demás países occidentales. Muy pronto la resistencia cristiana se hizo sentir, y la morisma se vio forzada a iniciar una guerra de fronteras que no terminó sino a fines del siglo XV. El Islam fue incapaz de crear sistemas políticos firmes y fundados en algo más que consenso espiritual y caudillismo; el carácter totalmente religioso de la vida musulmana impidió crear formas seculares de convivencia. La fuerza de al-Andalus duró mientras hubo caudillos que electrizaran con victorias y deslumbraran con riquezas las masas heterogéneas gobernadas por los emires y los califas. Sometidos al Islam quedaron grandes masas de cristianos (los “mozárabes”), que continuaron viviendo al amparo de la tolerancia musulmana durante cuatro siglos, hasta que las invasiones de almorávides (1090) y de almohades (1146) —tribus fanáticas de África— terminaron con aquel pueblo, cristiano por la fe, y musulmán en cuanto a ciertas tendencias y disposiciones de su vida interior.<sup>3</sup> Por eso se llamaban a sí mismos “mozárabes”, o sea, “arabizados”.

La pugna entre moros y cristianos ocupa enteramente la historia

peninsular hasta mediados del siglo XIII; Córdoba fue reconquistada en 1236; Valencia, en 1238; Sevilla, en 1248. Desde entonces se amortiguó el ímpetu de los cristianos, consumidos por luchas internas parecidas a las de los moros. Mucho antes que las "taifas" musulmanas del siglo XI (hubo un rey en Toledo; otro, en Zaragoza; otro, en Sevilla, y varios más) habían surgido las "taifas" entre cristianos (reinos de Aragón, de Navarra, de Castilla, de León). La Reconquista se arrastró perezosamente durante los siglos XIII, XIV y XV, hasta que Fernando e Isabel unificaron la Península (con excepción de Portugal), y lanzaron a un pueblo ya español —y ya orientalmente avezado al anhelo sin límites— a las empresas que todos conocen.

Sale de mi plan narrar hechos sabidos, y que el lector encontrará en los libros de R. Dozy, E. Lévi-Provençal, R. Menéndez Pidal, en la *Encyclopedia of Islam*, o en obras de vulgarización. Mi interés se dirige a aquellos aspectos de la vida peninsular expresivos de sus contactos con el Islam, no sólo para seguir la huella del Islam en la España cristiana, sino para llegar más bien a algún punto de vista eficaz respecto de la estructura del vivir español. Hasta hace unos veinticinco años, pensaba yo en términos de "materia" de civilización, y no de "forma" o disposición de vida. Todos habíamos creído que la España cristiana era un mundo ya dado y fijo sobre el cual caían palabras, literatura o instituciones musulmanas. Sólo después de haber enfocado la Edad Media como aspecto de una "situación de vida", comencé a percibir el sentido de lo islámico en aquella historia. La Edad Media española se me apareció entonces como la dinámica tarea de los grupos norteños para subsistir frente a un mundo superior en técnica y en pensamiento, pero no en firmeza personal, en arrojo,<sup>4</sup> en capacidad de mando y en expresividad épica. Los cristianos adoptaron multitud de cosas —objetos materiales e instituciones musulmanas—; pero no asimilaron sus actividades productoras, justamente porque tuvieron que orientarse hacia otra disposición de vida para oponerse y, finalmente, vencer a los moros. Para mí, lo que no hicieron los cristianos, cortados de la tradición visigoda y a causa de la especial situación vital en que les habían colocado los musulmanes, es también un efecto del Islam, en igual grado que lo son las palabras importadas del árabe. Del mismo modo, el sistema de valores que los cristianos desarrollaron (o no pudieron desarrollar) para oponerse eficazmente a sus enemigos, es algo funcional que cae también dentro del mismo proceso de vida. La gente cristiana que acabó por llamarse española, fue el resultado de la combinación de una actitud de sumisión y de maravilla frente a un enemigo superior, y del esfuerzo por superar esa misma posición de inferioridad. Estos versos del *Poema del Cid* contienen unas palabras del héroe altamente significativas:

¡Oíd a mí, Albar Fáñez e todos los cavalleros!  
 En este castiello grand aver avemos preso;  
 los moros yazen muertos, de bivos pocos veo.  
 Los moros e las moras vender non los podremos,  
 que los descabeçemos nada non ganaremos;  
 cojámoslos de dentro, ca el señorío tenemos;  
 posaremos en sus casas, e dellos nos serviremos (616-622).<sup>5</sup>

Ejercer el señorío y servirse de los moros, tal fue el programa consciente; porque en la subconsciencia fueron otros los fenómenos valorativos que se hicieron presentes, según se irá viendo. Fue en este sentido decisivo el valor asignado a la propia creencia religiosa, al ímpetu personal y a los hábitos de rústica pobreza. Observemos, desde dentro, tan delicado problema histórico. Lo primero es tratar de no perder de vista su dimensión temporal —el contenido humano de un tiempo vivido, hasta mediados del siglo XIII, en estado de guerra y en continua inquietud. Contemplando el pasado desde el momento presente, cien años, doscientos años, se nos antojan un largo período, suficiente para que nazcan y se enraícen nuevas costumbres, decisivas para la situación y los contenidos del hoy en que nos hallamos. Mas no solemos proceder así cuando se contempla un largo período desde otro momento también pretérito. Los siglos de la historia semimusulmana de España (711-1492) se miran por muchos como un largo y enojoso intervalo, como una empresa bélica, pausada y penosísima, tras la cual España vuelve a la normalidad, aunque con algunas cicatrices y retrasos. La cuestión, sin embargo, no terminaría ahí, porque los moros no se fueron enteramente de España en 1492; permanecieron los moriscos, oficialmente súbditos del rey y cristianos, en realidad moros que conservaban su religión y sus costumbres, y cuya presencia, según hemos de ver, no es desdeñable, económica, literaria y religiosamente. Tan moros eran, que el piadoso rey Felipe III decidió expulsarlos de sus reinos en 1609. ¿Se fueron por eso enteramente? Parece que no, pues aún se perciben sus vestigios en la huerta de Murcia, en Valencia y en Aragón.<sup>6</sup> De suerte que la presencia de moros y moriscos en España abarca, en realidad, más de nueve siglos. El término medio de los doctos sabe que el eco del Islam perdura en los monumentos de Córdoba, Granada, Sevilla, Toledo y otras ciudades menos importantes. Menos conocida era la presencia de la arquitectura mudéjar en toda Iberoamérica, no como imitación intencional del pasado, sino como expresión de la sensibilidad de ciertos artistas españoles, auténticamente enlazados con formas seculares de arte, muy vivas entre los siglos XVI y XVII en toda la América hispano-portuguesa. Causa fuerte impresión contemplar las ilustraciones reunidas por Manuel Toussaint en su libro *Arte Mudéjar de América*, México, 1946.<sup>7</sup> En el idioma existen, vivos o anticuados, miles de vocablos árabes; la literatura se ha inspirado en

fuentes árabes, desde la *Disciplina clericalis* que en el siglo XII difundió 33 cuentos de procedencia oriental por la España cristiana y por Europa, hasta *El Criticón*, de Baltasar Gracián (siglo XVII), cuyo germen se halla en un relato conservado entre los moriscos aragoneses. Con ser todo ello muy importante, y con serlo también mucho la vasta bibliografía en torno a tal tema, nada de tipo “vital” se había iniciado hasta que Miguel Asín Palacios comenzó a bucear en la historia de la sensibilidad religiosa y a probar —según pienso— que la forma del misticismo del máximo místico, San Juan de la Cruz, es inexplicable fuera de la tradición mística sadilí conservada por los moriscos castellanos.

Esa para mí justa y fecunda sugestión de Asín,<sup>8</sup> se funda en la presencia de expresiones como “la noche” y “el día”, el “aprieto” y la “anchura” con simbolismo místico; pero esa buena sugerencia ha sido desestimada por Paul Nwya.<sup>9</sup> Veamos, sin embargo, los hechos. Ciertas tendencias místicas, iniciadas en Persia, llegaron hasta al-Andalus y el norte de Africa. Una de esas formas de vida espiritual, la sadilí (fundada por el marroquí Abu-l-Hasan al-Sadilí), inspiró, según Asín, a algunos sutiles pensadores desde el siglo XIII al XV, uno de ellos Ibn ‘Abbād, nacido en Ronda en 1371. El principio fundamental de esta doctrina es la de ser “Dios inaccesible a la criatura; de la absoluta trascendencia del ser infinito, desnudo de toda analogía con el ser finito, infiérese que Dios no es nada de lo que podemos sentir, imaginar, pensar y querer... Todo cuanto el alma haga para llegar a Dios, lejos de ser medio adecuado y eficaz, será un impedimento...” El alma del místico pasa por estados de anchura (*bast* en árabe) o apretura (*qabd*). Dios acude en ayuda del alma apretada, y le envía el consuelo espiritual de sus favores, gracias y carismas; pero Dios la coloca luego en angosta apretura, “para que sólo en El busque su apoyo” (Asín, *Huellas del Islam*, págs. 249-250). Abu-l-Hasan al-Sadilí se sirve también de los símiles de la noche y el día, que luego convertirá San Juan de la Cruz en su “noche oscura del alma”.

San Juan de la Cruz ha escrito: “El alma que pretende revelaciones peca venialmente por lo menos..., porque no hay necesidad de nada de eso... Muchos hay que andan a buscar en Dios su consuelo y gusto, y a que les conceda su Majestad consuelos y dones; mas los que pretenden agrandar y darle algo a su costa (pospuesto su particular interés), son muy pocos.”<sup>10</sup> La desnuda austeridad de la iglesia construida en las Batuecas por los inmediatos discípulos del Santo me sorprende en una época en que era solicitada la exuberancia ornamental, cuando en conexión con el mismo funcionamiento de una nueva forma de sociedad europea, surgían los estilos llamados barrocos.

Todo lo cual estaba a tono con la estructura del misticismo y del poetizar de quien, en 1591, murió en un monasterio de Ubeda más que

duramente tratado por sus mismos hermanos de religión. El futuro santo había escrito en *Noche oscura del alma*: “Es imposible por vía y modo natural... poder conocer y sentir de las cosas divinas como ellas son, sino con la iluminación de esta mística teología” —o sea, con lo que Dios mismo, no el hombre, se digne hacer. Se comprende que algunos intentaran, aunque sin éxito, que la Inquisición condenara la doctrina sanjuanista<sup>10 bis</sup> por su semejanza con la de los iluminados o alumbrados, enlazadas también con antecedentes musulmanes. Leyendo esta única poesía se tiene la impresión de que Dios se entrega en la iluminación mística, mientras permanece cerrado e incommunicativo en las razones de quienes intentan explicarlo:

Acaba de entregarte ya de vero, [Dios mío],  
No quieras enviarme  
De hoy más ya mensajero, [explicadores de tu infinitud],  
Que no saben [con sus razones] decirme lo que quiero.

En su comentario en prosa al *Cántico espiritual*, razona así Juan de la Cruz: “Porque todo lo que de Dios se puede en esta vida conocer, por mucho que sea, no es de vero, porque es conocimiento en parte y muy remoto.” Angeles y hombres racionales, “danme a entender admirables cosas de gracia y misericordia tuya en las obras de tu Encarnación y verdades de fe que de ti me declaran”,

Y todos más me llagan,  
Y déjame muriendo  
Un no sé qué que quedan balbuciendo.

Esos tres *que, que, que* traducen bien la angustia producida por el balbuceo de quienes pretendían decir lo indecible —lo divino por la vía de los medios humanos.

Es comprensible que tan extremada postura llevase a olvidar el mundo de las cosas finitas, entre ellas lo que hay en la Iglesia de visible y terreno; la organización eclesiástica y las prácticas exteriores no fueron atacadas por San Juan de la Cruz, pero sí dejadas de mencionar, por carecer de función en la estructura de una obra de abismal belleza, y muy próxima a la región de los supremos y estremecedores silencios. No ocurren nunca en esta obra, ni siquiera en el epistolario del Santo poeta, las palabras, *papa, cardenal, obispo, canónigo, párroco, capellán, sacristán*, y muchas más que suelen encontrarse en escritos religiosos. Cinco veces habla de la *comunión*, y en tres de ellas reprueba la “sensualidad” y “gusto” que ocasiona, y el “comulgar muchas veces”. Sorprende, como contraste, que los pasajes relativos a la *comunicación* directa con Dios ocupen diez páginas en las *Concordancias* de Fr. Luis de San José.

Muchos antes que San Juan de la Cruz, Bartolomé de Torres Naharro había poetizado en versos ágiles y de sencilla nitidez el difícil problema, para él insoluble, de la comunicación entre lo humano y lo divino; los loores a la Virgen María no podían, según Torres Naharro, alcanzar su inasequible propósito:

Aquí me mandan loaros...  
Señora y gloria de nos,  
donde para yo igualaros  
cumplía vos abaxaros,  
lo que no permita Dios...  
Ninguna lengua esmerada  
puede aquí ganar victoria;  
qu'el loor no vale nada,  
cuando a la cosa loada  
no le dan toda su gloria.

Parecería, al pronto, que el poeta se limita a insistir una vez más sobre el contraste entre la insignificancia humana y la grandeza de la divina Madre, sólo accesible a la de su divino Hijo. Pero Torres Naharro insiste en razonar la imposibilidad humana de loar a la Virgen, ya

que del humano saber,  
a quien sois o podéis ser,  
no hay ninguna proporción.

Por consiguiente, la Virgen, como Madre de Dios, sólo podría ser loada por su Creador:

“de aquel tan gran Hazedor  
de quien salió tal lavor,  
de aquél salga el alabança...;”<sup>11</sup>  
que todo nuestro dezir,  
como somos pecadores, [es decir, seres humanos],  
es entrar y no salir,  
comenzar sin concluir,  
y al oro poner colores”.

Por razones, por decir así “metafísicas”, juzga inválida Torres Naharro la tradición secular de las laudes mariales. No se hace aquí distinción entre el saber de la fe y el de la razón, y parece más bien que el poeta se contenta con dejar abierto un problema que, en el caso de los sadilíes y de San Juan de la Cruz, fue resuelto en la forma ya conocida —en forma mística, no filosófica. No digo, quede bien claro, que Torres Naharro sea una “fuente” para San Juan de la Cruz, sino simplemente

que en ciertos medios españoles, cuestiones como las planteadas por los sadilíes eran conocidas, o por lo menos, ecos de ellas eran perceptibles.

No se sabe nada acerca de los orígenes familiares de Torres Naharro, ni de los motivos que lo mantuvieron alejado de España. Su estilo mordaz, sus censuras de la vida eclesiástica en Roma, el modo “intelectual” de enfocar ciertas cuestiones, junto con otras circunstancias, parecen indicar que Torres Naharro fuese uno de tantos conversos del judaísmo que hallaron refugio en Italia. La victoria de La Motta, contra los venecianos, en 1513, le hace componer un salmo que comienza:

Cantemos psalmos de gloria,  
sepan que somos christianos,  
conozcamos la victoria  
que nos da Dios por sus manos...

La exaltación de las hazañas españolas y de los grandes señores (aquí de don Ramón de Cardona), estaba muy en la tradición de los conversos, desde Juan de Mena. La poesía al hierro de la lanza de Longinos, comienza:

Dios te salve en Trinidad,  
hierro de lança sagrado...

lo cual era un rasgo de estilo defensivo, muy propio de conversos. (Según se verá oportunamente, lo primero que hicieron unos conversos en Barcelona, después de la destrucción de su aljama en 1391, fue mandar construir una capilla de la Santísima Trinidad.)

Hay además una *Exclamación de Nuestra Señora contra los judíos*, llena de dicerios, lo cual es también muy característico. En fin, en la escandalosa parodia de un concilio eclesiástico (*Concilio de los galanes y cortesanas de Roma, invocado por Cupido*), todavía aparece la frase tradicional usada para abarcar la totalidad de los españoles, de sus tres castas (ver, pág. 62):

a quantos son amadores,  
nuestros siervos. servidores,  
judíos, moros, christianos.

Torres Naharro es un complejo escritor, interesado en dar una visión incisiva de la sociedad circunstante, preocupado por su posición dentro de esa sociedad, cuidadoso de no desvelar sus antecedentes personales, sutil de sensibilidad y de mente. Es innegable, además, que le interesó el problema de la relación entre lo humano y lo divino.

Retornemos a San Juan de la Cruz después de este breve desvío. Su obra no flotaba en el aire abstracto; estaba ligada a la vida española, muy peculiar y que es imposible eludir. El Padre Nwya, y antes de él Baruzi, han rechazado la idea de Asín, porque J. Baruzi, gran conocedor de la mística, no la situó "en su propia historia", en la realidad del vivir español. Los judíos, los moros y los cristianos seguían ahí, en alguna forma, todavía en el siglo XVI, y la comunicación existente entre ellos había ganado en grave profundidad lo que había perdido de vistosa exterioridad. Mi libro *De la edad conflictiva* lo pone bien en claro. El padre Nwya cree que el fraile Juan de la Cruz no habría podido conocer ningún reflejo de la tradición musulmana sino a través de algún otro fraile de origen morisco. En Granada, dice Nwya, sólo había un padre Juan Albotodo, célebre entre los moriscos; ahora bien, cuando llegó a Granada Juan de la Cruz, en 1581, el morisco padre Albotodo hacía tiempo que se había marchado (*loc. cit.*, pág. 130). De lo cual deduce arbitrariamente el P. Nwya, que Juan de la Cruz no tuvo ninguna posibilidad de conocer nada de la doctrina sadilí: "Dios es inaccesible a la criatura... Dios no es nada de lo que podemos sentir, imaginar, pensar y querer" (Asín, *loc. cit.*, pág. 249). O como dice Torres Naharro, pretender loar adecuadamente a la Virgen, que mora en el cielo junto con la Trinidad,

"es entrar y no salir,  
començar sin concluir".

Pero esa doctrina rodaría entre algunos "judíos, moros o cristianos", oralmente, reducida a simples sentencias sin trasfondo filosófico ni teológico, como el *Romancero*, como el darse cuenta del sentido de la casta a que cada cual pertenecía. La resistencia a aceptar lo más sencillo en la realidad española frente a uno, se funda, en último término, en la ausencia de simpatía por todo lo semítico. Mas la verdad es que hubo musulmanes andalusíes animados del anhelo de acceder a lo divino sin ninguna experiencia carismática, liberados de sensaciones y raptos corpóreos, de imágenes visibles de lo divino, y que los moriscos pululaban por España en el siglo XVI. Todo ello, sin embargo, queda muy lejos de la unidad única del arte de Juan de la Cruz. En él se hace sentir la sublime forma expresiva de una vida que supo poner volumen en lo no dimensional, ritmo de grácil huida en lo inerte, y seducción y desvanecimiento erótico en lo carente de todo asidero sensible.

Tampoco creo que pueda entenderse con sólo la tradición cristiana el misticismo corpóreo-espiritual de Santa Teresa, cuya ascendencia judaico-oriental está probada con documentos, según más adelante se verá. Es decir, que no puede prescindirse, al pensar sobre la realidad histórica

de España, de esos novecientos años de entrelace cristiano-islámico-judaico.

Insistiendo ahora en la necesidad de mantener viva la percepción del tiempo histórico, no olvidemos que entre la llegada de los musulmanes y la producción de la primera obra literaria conocida, el *Poema del Cid*, median unos 430 años, durante los cuales la ocupación, el afán ineludible de los cristianos, fue tener que habérselas con los moros. El pasado visigótico y romano serviría para mantener viva la conciencia de no ser moros, y la idea de una futura unidad nacional; pero con recuerdos y anhelos no era fácil vencer a la musulmanía dueña de casi toda la Península, y también a quienes no eran musulmanes. El rey de Asturias, Fruela I (757-768), tuvo que vencer y someter a los vascones, y también a los galaicos sublevados contra él (*Crónica de Alfonso III*, edic. García Villada, 1918, pág. 71). La pugna entre los reinos y condados cristianos fue intensa en los primeros siglos de la Reconquista, que se arrastró lentamente hasta el siglo XV por falta de unidad de propósito entre los cristianos. Pobres, divididos, sin más horizonte que el de la acción bélica, los cristianos habían contemplado a la morería, hasta el siglo XI, como un enemigo ultrapoderoso y con el cual las circunstancias forzaban a entenderse. Durante el siglo X, en el tercer siglo de la ocupación, Córdoba avasallaba en todas formas a los débiles estados del Norte. En 980, viendo cómo Almanzor llegaba victorioso hasta muy adentro de Castilla, salió a su encuentro "el rey de Navarra, Sancho Garcés, y le hizo ofrenda de su hija; Almanzor la aceptó gustoso, la tomó por mujer y ella islamizó, siendo entre las mujeres del ministro de las mejores en religión y en hermosura". En 993, el rey Bermudo II de León "envió su hija Teresa al caudillo musulmán, el cual la recibió por esclava, y después la emancipó para casarse con ella".<sup>12</sup> Antes de eso, 'Abd al-Rahmán III (m. 961) recibía una embajada cristiana en su palacio de Medina Azahra, prodigio maravilloso de arte y de grandeza. El camino de Córdoba hasta el palacio (unas tres millas) había sido recubierto de esteras; a lo largo de aquél se extendía una doble fila de soldados bajo cuyos sables cruzados hubieron de caminar los despavoridos embajadores. Al llegar al palacio, iban saliendo a su encuentro altos dignatarios vestidos de seda y brocado; los saludaban respetuosos creyendo que alguno de ellos fuera el califa. Mas éste se hallaba sentado en medio de un patio cubierto de arena, y vestido de toscas ropas, símbolo de sus costumbres ascéticas. En medio de terribles amenazas, los cristianos firmaron la paz impuesta por el soberano.<sup>13</sup> Hechos así no sorprenden en los tres primeros siglos de la dominación musulmana. Aparte de esto, moros y judíos arabizados eran exclusivos depositarios de la ciencia. Los cristianos pudientes se trasladaban a Córdoba a curarse sus dolencias, como durante el siglo XIX los europeos y

americanos acaudalados iban a Alemania. En lo esencial, el comercio y la técnica eran patrimonio de moros y judíos. Así pues, si el existir era cristiano, el subsistir y la posible prosperidad se lograban sometiéndose a los beneficios de la civilización dominante, superior no sólo por la fuerza de las armas.

Porque la guerra experimentó muy varias alternativas durante 500 años —un largo tiempo—, hasta que en 1212 los almohades de Africa sufrieron la decisiva derrota de las Navas de Tolosa. En 1248 se encontraban definitivamente en poder de los cristianos: Córdoba, Valencia, las islas Baleares y Sevilla. La inseguridad, los desalientos y los desaciertos políticos habían sido considerables en ambos lados. Ya dije antes (cap. II, pág. 33) cómo sentía 'Abd al-Rahmán III, el más poderoso califa de Córdoba; y el desaliento no sería menor después de la pérdida de Toledo en 1085. A la fe en la segura eternidad de lo prometido por Dios, correspondía la duda de lo firme y durable de las cosas terrenas, sin base ni agarraderos fijos. No pensemos, pues, que el problema en los primeros siglos de la Reconquista consistió en la sumisión de una "cultura" débil a una más fuerte, y nada más; con la adopción de cosas y maneras de vida árabes (externas e internas), el cristiano absorbía también duda e incertidumbre respecto de la vida terrena, y acabaría por desestimar lo hecho y pensado por quienes no eran de su casta.

La misma ciencia y pensamiento árabes, no obstante su volumen e importancia, nunca se secularizaron enteramente; fueron patrimonio de unos pocos sin contacto con lo hoy llamado pueblo u opinión pública. El último gran califa de Córdoba, al-Hakam II (961-976), llamado así por su afición a la ciencia, al final de su vida prefería la piedad a la sabiduría. Almanzor, al morir al-Hakam II, entregó a los alfaquíes (los teólogos) la mayor y mejor parte de la espléndida biblioteca califal, para que ellos la expurgaran y destruyeran con el fuego lo juzgado nocivo para la fe. Hubo así una constante oscilación entre la soberanía fuerte y prestigiosa y la debilidad anárquica, entre el saber inteligente y el rudo fanatismo. En la civilización musulmana el placer visual —adorno, colorido, espacios abiertos— fue más solicitado que la complacencia en las estructuras cerradas (compárese la mezquita de Córdoba con un templo griego o una catedral gótica). La diferente concepción de la realidad —que es ella y lo que el hombre hace con ella desde su morada de vida individual o colectiva—, esa concepción origina ciertas primarias características. Con la visualidad —tejidos de colorido y dibujos fascinantes—, el olfato se deleitaba en exquisitos perfumes. Toda manera de placer sensual e imaginativo importaba más que cualquier intento de estructurar la actividad vital en formas estables y cerradas (nótese la misma forma, predominantemente lineal y abierta, de la escritura árabe). La

intensidad del goce o del triunfo ocasional —logrado a veces con derroche de inteligencia y de heroico esfuerzo— atraían más que los modos racionales de prever y organizar el futuro (recuérdese cómo ya en el año 1000 los reyes organizaban el devenir de la monarquía francesa, piedra angular para aquella nación). Al europeo de Occidente —hablando con inevitable generalidad— le interesó el existir "sustancialmente", sobre un firme subsuelo humano; al musulmán parece haberle interesado ante todo lo no encerrable en perfiles conclusos, lo no bien establecido sobre sí mismo. Porque sólo Alá sabía en qué consistía el ser de las cosas, y cuáles entre éstas eran factibles para el hombre.

Aunque desde el siglo XI comenzara lentamente a decaer el prestigio militar de los musulmanes, y la vida cristiana fuese ascendiendo gracias a su brío y a su dinamismo, no por eso menguaban los valores del al-Andalus ni la estima que le profesaban sus enemigos. El valor, azuzado por la fe en la institución regia (no sólo en un caudillo) y en la creencia religiosa, iba afirmando la única efectiva superioridad que permitiría al cristiano arrancarse las mil espinas anejas a un secular estado de vasallaje. Aunque no fue sólo el entusiasmo por Cristo lo que decidió las victorias a favor de los cristianos; más fuerte que el impulso evangélico fue, después de todo, la confianza en Santiago Matamoros, que, mágicamente, ayudaba a degollar muslimes. Mas lo decisivo sería, en último término, la coincidencia de la fe religiosa y de la fe en la pujanza de la propia casta, capaz por sí sola de adquirir señorío de riquezas, mando, nobleza y libertad, todo gracias al impulso y al coraje. La conciencia de la dimensión imperativa de la persona permitió ascender de la gleba al poderío, un poderío cuya meta fue la prestancia y la representación, más bien que crear cultura extrapersonal, útil para muchos.

De aquí que, no obstante las mayores victorias sobre el Islam, el castellano tuviera que rendirse y aceptar la superioridad de su enemigo, en cuanto a capacidad para servirse técnicamente de las posibilidades en torno a él. En 1248, las huestes del rey Fernando III conquistaron Sevilla, después de una lucha que demostró definitivamente la incapacidad militar de los ya decadentes musulmanes. Pero esas huestes victoriosas no pudieron reprimir su asombro ante la grandeza de la ciudad que se les rendía. Nunca habían poseído los cristianos nada semejante en cuanto a arte, esplendor económico, organización civil, técnica y florecimiento científico y literario:

"Quán grant la beltad et el alteza et la su grant nobleza [de la torre de la Giralda] . . . Et a otras noblezas muchas et grandes sin todas estas que dicho auemos." Llegaban a Sevilla mercaderías de todas partes: "de Tánjer, Ceuta, Túnez, Bugía, Alejandría, Génova, Portugal, Inglaterra,



Burdeos, Bayona, Sicilia, Gascuña, Cataluña, Aragón, et aun de Francia [del Norte]".<sup>14</sup>

A mediados del siglo XIII, la opulencia del puerto de Almería servía como término de referencia para calificar lo muy valioso económicamente, como más tarde las minas del Potosí, o el "tesoro de Venecia". El autor del *Libro de Alexandre* dice que la "cadera" (el trono) de Darío,

"quánto podría valer, preciar no lo sabría,  
no la podría comprar el aver d'Almaría".

(Edic. Willis, copla 2595.)

Todavía en el siglo XIV era constante la lamentación de las cortes del reino por la pobreza de Castilla: "porque la tierra era muy yerma e muy pobre" (1307). "La tierra estaba muy pobre e menesterosa e despoblada" (1367). "Nuestros reinos eran menguados de ganados e de otras viandas" (1371). "Nuestros reinos están muy menesterosos" (1388).<sup>15</sup> La principal fuente de riqueza era la ganadería y la exportación de lana. La industria satisfacía las necesidades locales, y el comercio dependía en gran parte de importaciones del extranjero. Decaído el vigor de la casta musulmana, las posibilidades de futura grandeza yacían sobre todo en el ánimo de la casta dominante, y en lo creado gracias al original entrelace de los peculiares elementos cristiano-orientales con los derivados del contacto con la cristiandad europea. La literatura y el arte hasta el siglo XV ponen bien de manifiesto estas características de la civilización española en aquella época. El que en la faja mediterránea de Cataluña y Valencia las cosas fuesen algo distintas, no cambia nada a lo esencial del cuadro, porque a pesar de su mayor prosperidad, los cristianos de aquellas regiones se sirvieron en gran medida de moros y judíos para sus actividades culturales y técnicas.

Conviene insistir en el hecho, muy sabido, de que durante la Edad Media no hubo completa separación entre cristianos y musulmanes. Ya mencionamos a los mozárabes, los cristianos bilingües establecidos entre los musulmanes, que desde los primeros siglos emigraban a veces a tierras cristianas, y que se trasladaron en masa durante las invasiones de almorávides y almohades del siglo XII. Los mozárabes de Valencia emigraron a Castilla en 1102. En 1125, 10,000 mozárabes granadinos se expatriaron con las tropas aragonesas de Alfonso I que habían invadido aquel reino. En 1146 ocurrió otro éxodo de mozárabes sevillanos a tierras de Castilla,<sup>16</sup> y es seguro que tales desplazamientos habrían tenido lugar en otros casos no registrados por las crónicas. Hubo, además de esta clase social, la de los llamados "mudéjares", los moros que vivían como vasallos de los reyes cristianos, influidos por la tolerancia de los cuatro

primeros siglos de islamismo, según luego veremos. A estos mudéjares se deben bellos monumentos, entre otros muchos la continuación del Alcázar de Sevilla y la Puerta del Sol de Toledo.<sup>17</sup> Hubo además los tránsfugas de una a otra religión: "muladíes", cristianos que islamizaban, y "tornadizos", moros que se volvían cristianos. Dicen las *Partidas* de Alfonso el Sabio (VII, 25, 8) que, a veces, hombres "de mala ventura e desesperados de todo bien, reniegan de la fe de N. S. Jesucristo, e tórnanse moros... por sabor de vivir a su guisa, o por pérdidas que les avienen". Dichos renegados perdían sus bienes y si eran aprehendidos, la vida. El mismo código legal habla de la vida difícil de los tornadizos (VII, 25, 3), lo cual reducía el número de las conversiones; muchos se hubieran hecho cristianos "si non por los abiltamientos e las deshonras que ven recibir a los otros que se tornan cristianos, llamándolos tornadizos, e profaçándolos en otras muchas maneras malas e denuestos". Se ve, por consiguiente, que la convivencia de ambas creencias era fácil, mas no la apostasía dentro de ninguna de ellas.

Había, en fin, una quinta clase social, la de los "enaciados", a caballo entre ambas religiones, y que servían de espías a favor de su bilingüismo. Moraban en lugares fronterizos y a veces formaban pueblos enteros, lo mismo que hoy existen lugares especializados en el contrabandismo en todas las fronteras del mundo. Todavía subsiste en Extremadura un pueblo llamado "Puebla de Naciados".

#### SENTIDO DE LOS ANTERIORES HECHOS

Se ha escrito mucho sobre historia hispano-musulmana, aunque a pesar de ello continúa siendo confusa la idea de al-Andalus y de la conexión de sus habitantes con los llamados claramente españoles en el siglo XIII, no antes. Hay que fijar, por consiguiente, la identidad humana de quienes constituyen el tema de nuestro razonar; porque de otro modo, cuanto más se añada en materia de datos y noticias, menos entenderemos la condición y las dimensiones sociales de las personas objeto de nuestro estudio, es decir, su auténtica realidad humana.

No será posible ver claro en la historia medieval de la Península mientras distinguidos orientalistas, y quienes no son orientalistas, continúan escribiendo que la "raza española" permaneció siendo española por debajo de las gentes de *sangre* árabe. Escribía F. J. Simonet acerca de la población de Granada en el momento de su conquista (1492), que según unos embajadores aragoneses que en 1311 visitaron aquella ciudad, entonces vivían [allí] doscientas mil personas, y no se hallaban quinientos que fuesen *moros de naturaleza*, porque todos eran hijos o

nietos de cristianos".<sup>18</sup> Simonet no se atrevió a escribir que el no ser "moro de naturaleza" implicara ser "español", sino de "naturalcza" cristiana, idea brumosa, inspirada en nociones hoy inválidas acerca de la realidad social de las personas. Partiendo de ahí, y pensando que la "sangre" y la "psicología" estructuran y caracterizan las colectividades humanas, un distinguido arabista ha escrito no hace mucho: "Esta masa inmensa [de descendientes de cristianos], sin cesar creciente por proliferación natural y con enorme capacidad para infiltrarse, mediante matrimonios, en todos los linajes, incluso en el de la familia reinante; esta muchedumbre de *buenos musulmanes*, pero de *españoles de raza*, obedientes por tanto a otra psicología y a otros instintos atávicos... es la que *da su verdadera fisonomía a la España musulmana*..."<sup>19</sup>

Los arabistas españoles aplican el mismo criterio de "españolización" a todo al-Andalus, sean las que fueren el número de generaciones que separan a los musulmanes de sus orígenes cristianos. Si moros de al-Andalus iban a guerrear a Marruecos, se les llama "españoles"; Ibn Hazam era "español", etc. De prevalecer este criterio, los musulmanes carecerían de clara personalidad histórica, y todos serían beréberes en Marruecos, egipcios junto al Nilo, etc., etc. Lo mismo acontecería al Imperio Romano, si tal idea fuera justa, que no lo es. Quienes adoptan la lengua, la religión y el sistema de jerarquías político-administrativas de una agrupación humana, se convierten en parte de ella, sea cual fuere la condición humana de sus abuelos. Los romano-godos se sumaron a la causa de los invasores en gran mayoría, adoptaron su lengua y su religión, circunstancia decisiva en el caso de los pueblos mahometanos, por el carácter absorbente y moldeador del islamismo. Los convertidos al mahometismo —según Lévi-Provençal— "fueron progresivamente perdiendo el sentimiento de su propio origen". Algunos "se hicieron forjar a precio de oro genealogías que les permitían pavonearse de una ascendencia árabe". En otros se reconocía su origen "por sus nombres, por sus apellidos claramente romanos, como ocurría con los Banu Angelino y los Banu Sabarico, de Sevilla". Un cronista árabe del siglo X, Ibn al-Qutiyya, o sea, "el hijo de la goda", se vanagloriaba de descender del rey Witiza; pero rápidamente se produjo tal mezcla étnica entre las poblaciones andalusíes, "que cada vez resultaba más difícil distinguir en ellas los elementos aborígenes de los extraños" (E. Lévi-Provençal, *España musulmana*, 1950, pág. 47). Además, aun cuando muchos musulmanes descendiesen de los reyes godos, ¿con qué derecho se les da el nombre de españoles? ¿Acaso lo eran los reyes godos? E Ibn al-Qutiyya se llamaba "hijo de la goda", no de la española, porque no las había entonces.

Al-Andalus se hace ininteligible al enfocarlo, no en su realidad central, sino como una periferia de algo que no es él. Pese a la peculiari-

dad de al-Andalus, respecto de los otros países islámicos (Egipto lo era también respecto del Iraq y de Marruecos), era notable "el apego, muy respetuoso y en cierto modo filial, que al-Andalus conservó durante toda su existencia hacia el resto del mundo árabe y a lo genuino de su civilización. Este apego se manifestó, ante todo, en el terreno de la religión. Una vez islamizado, al-Andalus<sup>20</sup> se mostró resueltamente conservador... Hasta el final de su historia, el malikismo dominó al-Andalus, y [sus alfaquíes] se esforzaron, con ardor y sin desmayo, por demoler todos los intentos de difundir corrientes nuevas, por extirpar la herejía, por mantener una ortodoxia sumamente estricta... Esta tendencia conservadora se manifiesta en al-Andalus, no sólo en el campo de la religión. Basta examinarlo un poco de cerca, para descubrir, por lo menos hasta el siglo XII, lo arcaico de su vida social, conservada hasta hace poco en Marruecos, el heredero directo de la civilización andalusí... Gran número de instituciones musulmanas arcaicas han subsistido en al-Andalus, mientras en el resto del mundo árabe caían poco a poco en desuso".<sup>21</sup>

Ese era el mundo humano en donde existían los musulmanes de al-Andalus. El análisis de su sangre sería tarea para biólogos, pero no para historiadores. Ni los andalusíes eran españoles, ni sentían serlo, antes del siglo XIII, quienes combatían o fraternizaban con ellos en tierras musulmanas o cristianas. La *Crónica General*, en la parte compuesta en tiempo del rey Sancho IV, hace hablar a Alfonso VIII, rey de Castilla, antes de la batalla de las Navas; exhorta primero a "sus naturales", a los fijosdalgo de su reino y a los "omnes de armas" que combatirían a sus órdenes; luego se dirige a los venidos de otros reinos para ayudar en la batalla contra los almohades, prueba suprema después de quinientos años de pelea y convivencia con al-Andalus:

Desde los sus naturales ouo el rey don Alfonso puesto en recabdo desta guisa, apartosse otro día con los de Aragón et portugueses et gallegos et asturianos, essos que y uinieron, et díxoles assí el rey don Alfonso: "Amigos, todos nos *somos españoles*, et entraronnos los moros la tierra por fuerza et conquiriéronnosla, et en poco estidieron *los cristianos que a essa sazón eran* [¡quinientos años atrás!], que non fueron derraygados et echados della. (Edic. M. Pidal, pág. 693.)

Los "cristianos" de hacía cinco siglos —llamados así, y no godos— aparecen ahora como "españoles". La razón es que durante esos cinco siglos (711-1212) los cristianos habían necesitado ayuda, pues al principio se sentían débiles: "uinien unos a otros et ayudávanse, et podían con los moros, ganando siempre tierra dellos, fasta que es la cosa uenida a aquello en que uedes que oy está. Et assaz oyestes todos el mal que a mí fizieron en la batalla de Alarcos".

He ahí el motivo de usar el rey Alfonso, para aunar política y moral-

mente a sus aliados, un calificativo secularizado y menos genérico que el tradicional de “cristianos”, empleado para denominar agrupadamente a quienes se oponían a los moros. El recuerdo del desastre de Alarcos incitaba ahora a aragoneses y navarros a ligarse con los castellanos; las tierras ganadas durante más de un siglo estaban en riesgo de perderse, si se repetía lo acontecido en aquel siniestro y abrasante 19 de julio de 1195. El califa beréber, Abu Yūsuf Ya'qūb al-Mansūr, destrozó la hueste de los castellanos, y el mismo rey Alfonso estuvo a punto de caer prisionero. El castillo de Alarcos, al oeste de Ciudad Real, fue arrasado. Según don Rodrigo Jiménez de Rada, a quien sigue aquí la *Crónica General* (página 681), los reyes Alfonso IX de León y Sancho VII de Navarra “fizieron su enfinta de uenir en ayuda deste rey don Alffonso a la batalla de Alarcos”. Por si esto no bastara, “librádo ya el roydo de la batalla, a pocos días después desso començaron aquellos dos reyes, el de León et el de Navarra, a guerrear et correr el regno de Castiella como hueste de enemigos. Más: el rey de León don Alffonso puso su postura de amor con los aláraues, et tomó muchos dellos consigo et entró por el regno de Castiella... robando et destruyendo quanto fallaua” (pág. 682).

Sobre ese fondo se destaca y cobran sentido las palabras de Alfonso VIII en 1212: “todos nos somos españoles”, dirigidas a los aragoneses y a los portugueses; a los gallegos y a los asturianos. Estos últimos habían acudido sin su rey Alfonso IX, el cual se sentía más leonés y enemigo de su rival castellano que “español”. Justamente por no sentirse de veras españoles aquellos cristianos duró ocho siglos la Reconquista; pensar otra cosa implicaría admitir que los “españoles” habían vivido en guerra y enemistad ciudadanas durante ochocientos años, un gran absurdo. La realidad era que la figura trazada por las dimensiones colectivas de cada grupo carecía de perfil sostenido y bien concluso, no se ajustaba aún a ese modo de *estar* coexistiendo en recíproca ligazón con otros, ya evidente e ineludible en el siglo XVI, y que hoy llamamos “español”. Esa modalidad de vida fue estructurándose lentamente, porque el objeto designado por aquella palabra afirmaba ante todo su realidad sobre una comunidad de creencia, incluso en aquella supercreencia en la cual, como dije (pág. 40), se aspiraba a hacer converger las tres castas de posibles españoles; iba además fraguándose aquella modalidad colectiva en la común tarea de combatir y conquistar, más bien que entrelazándose pacíficamente por medio de actividades de tipo secular (Uno de los principales estímulos para la “italianidad” fue la intensa atracción ejercida por ciertas cimas de belleza literaria y artística.)

En contraste con la insensibilidad “española” del rey de León en 1195 y 1212 (otros análogos casos podrían aducirse), aparece la reacción aragonés-catalana del cronista Bernat Desclot, después de la vic-

toria de las Navas de Tolosa. Los tres “reyes de España”, narra Desclot, se volvieron a sus tierras, después de desbaratar a los sarracenos y de haber conquistado gran número de ciudades, villas y castillos: “E així com lo rey d'Aragó se'n tornava en Aragó, e él trobà cavalers francès e anglès e alamayns, e moltes d'altres gens qui venien a la batala; mas trop s'eren tardats, e vengren denant lo rey e demanaren-li del feyt dels sarraÿns com era ne com no. E él respòslos que no-ls calia anar pus a avant, que-ls sarraÿns eren estats desconfits e morts *pers los reys d'Espanya*” (cap. V). Por la misma fuerza de las circunstancias (la forma de morar, y de estarse haciendo, en la propia vida), la conciencia de españolidad alternativamente se afirmaba o se resquebrajaba. Nunca esas realidades han sido sólidas y desde siempre dadas: han sido problema de vida, no de geografía ni de biología, un problema que ahora presento abierto en sus términos, a fin de entender el pasado y de mirar hacia el porvenir.

Lévi-Provençal llamó la atención sobre la complejidad humana de al-Andalus, sin caer en la ingenuidad de referir todo el asunto a los celtíberos, aunque usando el término “español” impropriamente:

“Un español musulmán (*en mi lenguaje, un andalusí*) y un español cristiano (*es decir, un leonés, castellano o aragonés, en vías de llegar a ser lo hoy llamado español*) no eran entonces tan extraños uno a otro ni tan dispares como pudiera pensarse. Desde temprano, ya se sabe, los reinos del norte tuvieron musulmanes entre sus súbditos; por su parte, la España musulmana (*es decir, al-Andalus*) siempre tuvo entre sus gentes gran proporción de elementos aborígenes que fielmente conservaron su cristianismo.” No suele estudiarse, añade Lévi-Provençal, sino el desarrollo político de la Península durante la alta Edad Media; mientras sigue en penumbra, y quizá en la oscuridad, su problema humano.<sup>22</sup>

Las respuestas a esas inteligentes observaciones contribuirán a aclarar el pasado de la Península, si parten del supuesto de que moros y cristianos miraban hacia distintos horizontes (el Asia musulmana y la Europa cristiana), a la vez que se encontraban en situaciones confusas e inseguras, en un estado de indeterminación, de deficiencia. Al-Andalus no pudo conservar el Califato, ni fundir los elementos que le habían permitido alcanzar la cima de su prestigio. Desde el siglo XI, la cultura andalusí y su estructura política serán a la vez mantenidas y destrozadas por las irrupciones de los africanos. Mientras esto acontecía en el sur, el norte cristiano se abría de par en par a la penetración francesa, en relación, según haré ver, con las peregrinaciones a Santiago de Compostela. Los monjes de Cluny y del Cister invadieron las tierras y ciudades de Navarra, Castilla, León y Galicia, oficialmente para rectificar el rumbo de aquella subcristiandad europea, muy necesitada de dirección, según

juzgaban los reyes y los grandes señores. La huella galicista fue intensa, pero los cristianos del norte no pudieron forjarse una cultura a tóno con la cristiandad europea en filosofía, saberes y técnicas, precisamente a causa del sistema de las tres castas, cuyo análisis y valoración es el tema de esta obra mía. Para mantenerse independientes, los reinos del norte necesitaban servirse de sus moros y de sus judíos —tan españoles y tan no españoles como lo eran los habitantes de los reinos cristianos en sus recíprocos contactos. Hay que tener presente esta totalidad de la vida peninsular, a fin de dotar de sentido los datos de su historia social y política (ver cap. VIII). Es preciso tener muy a la vista la irreductible unidad del fenómeno, si no queremos descarriar el juicio y malgastar tiempo y esfuerzo. Me imagino la situación de los reinos cristianos desde el siglo XI, cuando el hundimiento del Califato abría la esperanza a un mejor y más alto porvenir, como la de un arquitecto al que se le pusiera en el trance de optar entre cubrir su edificio para protegerlo contra la intemperie, o afirmarlo sobre sólidos cimientos para que no se derrumbe. La techumbre de mi símil era la cultura cristiano-europea; los cimientos corresponden al sistema de las tres castas. Si los reinos cristianos hubieran podido zafarse de moros y judíos en el siglo XI... Pero yo no construyo mi historia sobre fundamentos optativos, sino sobre muy sencillas realidades, bien acordadas con las ideas que las hacen perceptibles.

Hay, en efecto, que incorporar a la historia española la idea de haber sido imprecisos, durante siglos, los límites que separaban la conciencia social reducida (gallego, castellano, catalán, etc.) de la más amplia sentida luego como española. Los nombres —insistamos en ello— ya dicen bastante: “don Pascual Espaniol” (en 1161) y “don Espannol” (en 1212),<sup>23</sup> habrían sido llamados así (ellos o sus antepasados) por algún extranjero para quien “España” denominaba las tierras al sur del Pirineo, sin mayor precisión. *Espanesco*, en 996, significaba “moruno”.<sup>24</sup> En esa época los cristianos de la zona musulmana se llamaban a sí mismos mozárabes, y los de las zonas cristianas eran gallegos, navarros, etc. Los no cristianos en los reinos cristianos eran moros y judíos, los cuales se encontraban en el mismo estado de conciencia fluctuante o elástica: individuos de una casta, de una aljama, de un reino; finalmente, de España. El judío Abrahán Senior, apadrinado en su bautizo por los Reyes Católicos, ¿no se sentiría plenamente español?

Esa fluctuación y elasticidad fueron correlato de la inseguridad creada por la separación de castas y de las inevitables armonías surgidas entre ellas. Desaparecidas “oficialmente” las diferencias religiosas, la tarea unificante, españolizante, dependió de los comunes quehaceres. Las empresas imperiales del siglo XVI contribuyeron a borrar los particularismos de las regiones. Pero es, con todo, muy de notar que quienes no

fueran castellanos o leoneses no pudiesen ir legalmente a las Indias. El que *de hecho* los navarros, los aragoneses y los catalanes pasaran al Nuevo Mundo, y allá ocuparan cargos y honrosos oficios, no amengua el sentido exclusivista de las leyes, que todavía en el siglo XVI consideraban como extranjeros a quienes no fueran castellanos y leoneses.<sup>25</sup> Las leyes de Indias en el siglo XVI no se dieron para una población sentida como uniformemente española. El problematismo de *desde dónde y hasta dónde se era español* comenzó a manifestarse en la alta Edad Media, y aún no había desaparecido totalmente en los siglos XVI y XVII. Hay que tenerlo presente para entender el muy peculiar carácter de cualquier fenómeno de civilización española en la época de los reinos desunidos de la Edad Media, de las castas a medio armonizar, de las repúblicas desunidas de Hispanoamérica, y de los reflejos de todo ello a lo largo del siglo XX español.

La realidad a que refieren los nombres gentilicios se funda en la creencia sentida, por los incluidos en ellos, de estar los así nombrados más próximos entre sí, en cuanto a sus relaciones colectivas, que cualquiera otra clase de seres humanos. Los límites semánticos de tales designaciones se determinan axiológica más que lógicamente. En la Argentina, los gallegos y asturianos agrupados en sus Centros regionales, se sitúan socialmente como españoles al extender al máximo su dimensión colectiva. Para un español, un mexicano o un chileno aparecen como tales en una visión próxima; en una más amplia, son sentidos como hispanoamericanos, como más allegados a él que ninguna otra gente fuera de España. De ahí que para un español el término latinoamericano sea artificial.

La comunidad en cuanto a la dimensión colectiva es independiente de las simpatías, o de cualquier “afinidad electiva”, o de la igualdad de soberanía política. Esa comunidad es más un valor que una realidad sustantiva —insisto en ello. De ahí su elasticidad, y también el hecho de que los nombres gentilicios aparezcan en una forma al ser “vividlos” desde dentro, y de otra al ser observados desde fuera, reflexivamente. El irlandés radicado en Inglaterra será oficialmente británico, e irlandés en su fuero interno; y lo mismo acontece en los Estados Unidos. La dimensión estimativa y la sustantiva del nombre gentilicio se funden en una, cuando una nación absorbe totalmente las diferencias regionales (en Portugal, en Dinamarca y en otros casos análogos). En lo demás, la oscilación es inevitable, incluso en naciones compactas como Francia, en donde muchos alsacianos y bretones sienten su dimensión regional antes que la oficialmente nacional. Parecidas diferencias estimativas se encuentran en España, en Italia y en otros países.

El rey Alfonso VIII, la víspera de la famosa batalla, llamó “oficial-

mente" españoles a los asturianos y a los catalanes; ambas denominaciones eran reales y efectivas aunque en modo distinto. Tengámoslo en cuenta al penetrar en el dédalo de las denominaciones gentilicias de los habitantes de la Península en la época de las tres castas y de los varios reinos.

### LOS MORISCOS

Terminada la dominación política de los musulmanes, quedó aún en España un número considerable de moriscos. Diré de ellos sólo lo necesario para mi propósito. Más de una vez se sublevaron, y los ejércitos de Felipe II tuvieron que luchar muy en serio para reducir a los rebeldes de la Alpujarra, al sur de Granada.<sup>26</sup> Como es sabido, la población morisca fue expulsada por Felipe III en 1609, con excepción de los que fuesen sacerdotes, frailes o monjas. Sobrevivió aquella desventurada raza al espíritu que había hecho posible la convivencia de cristianos, moros y judíos; desaparecido el modelo prestigioso de la tolerancia islámica, cristianos y moros no convergían en ningún vértice ideal, pues, según dije antes (pág. 40), hubo intentos de hacer converger las tres castas de creyentes en un mismo Dios misericordioso, lo mismo que en un mismo vértice político. Alfonso VI, en 1098 y en 1104, suscribía ciertos diplomas reales, tanto en latín como en árabe, como "rey de todos los reinos cristianos y paganos de España", como "emperador de las dos religiones" (Menéndez Pidal, *El imperio hispánico y los cinco reinos*, pág. 110).

El problema, como tantos otros en la vida española, era insoluble, y huelga discutir si los moriscos debieron o no ser lanzados fuera de su patria. Fueron, sin duda, un peligro político, y estaban en inteligencia con extranjeros enemigos de España, que comenzaba a sentirse débil;<sup>27</sup> tanto, que hubo que hacer venir los tercios de Italia, porque la fuerza disponible en el reino no bastaba para asegurarse contra los riesgos de la expulsión. La guerra de Granada, en 1568, "descubrió que no valen tanto nuestros españoles en su propia tierra cuanto transplantados en las ajenas".<sup>28</sup>

Eran los moriscos trabajadores e ingeniosos, y es lugar común lamentar el desastre que acarreó su alejamiento para la agricultura y la industria. Lo dijo ya Hurtado de Mendoza en palabras de bruñido acero: "La Alpujarra, estéril y áspera de suyo, sino donde hay vegas; pero con la industria de los moriscos —que ningún espacio de tierra dejan perder—, tratable y cultivada" (edic. cit., pág. 75). Sobresalía el morisco en tareas manuales, desdeñadas por los cristianos, y se hizo por ello tan útil como despreciable.

Pero el tema de los moriscos seguirá flotando en bruma histórica, mientras nos limitemos sólo a describir y a presentar aspectos exteriores de aquel desventurado pueblo. Un resentido escritor, fray Marcos de Guadalajara, que los conocía tan bien como cordialmente los odiaba, pensaba que la causa de la expulsión "no puede ser otra, sino que como éstos se han alçado con los oficios mecánicos, y con lo que es negociar, y assimismo con servir de peones y jornaleros; y todo esto lo hazen con mayor comodidad de los que compran, por ser ellos tan parcos y avarientos, que ni comen, ni beven, ni visten, vienen los christianos viejos (que *antès* [¿antes de qué?] ganavan de comer con sus trabajos) a quedar sin aver quien los conduzca [‘los tome a jornal’], y si los conducen es por precio baxo, que no es posible sustentarse; y assí dexan sus tierras y se van perdidos".<sup>29</sup> El mismo escritor añade que "con su destierro baxó de precio el trigo, corren por mar y tierra libremente las mercaderías, navégase el mar sin tantos cuidados; con el temperamento [‘favor’] del cielo es de más provecho y gusto la agricultura; sin temor de enemigos se hazen largas jornadas; gozan los caminantes de la hermosura de la Cruz Santísima; los pueblos donde habitavan están honrados con la compañía del Santísimo Sacramento de la Eucharistía; corre escogida moneda de bellón, oro y plata; celébranse las fiestas generalmente por toda España, y con aplauso; no saben nuestros enemigos los secretos della; estamos libres en nuestras costas y riberas de los insultos y robos africanos; cría nuestra España... abundancia de nuevos soldados; componénse con facilidad las inquietudes y diferencias; queda la tierra ya asegurada de prodiciones y levantamientos; vívese en ella en una fe cathólica apostólica romana; y finalmente, tenemos todos seguridad en nuestras casas" (cit. por Janer, pág. 169).

De ser esto cierto, una nueva Edad de Oro reinó en España después de expulsada la nefanda casta en 1609. Sabemos, desde luego, que lo dicho por fray Marcos era casi todo pura palabrería aunque el apasionamiento de uno y otro bando en aquel momento ha de ser incluido en la realidad total de nuestro tema. Los lamentos y los dicitos quieren decir que, hacia 1600, era ya imposible la convivencia normal de los cristianos viejos y de los moriscos. Todavía en 1497 los Reyes Católicos autorizaban a los moros expulsados por el rey de Portugal a que "podáis entrar, *estar* y venir en nuestros reinos y señoríos todo el tiempo que quisiéredes e por bien toviéredes; e se quisiéredes salir dellos, lo podades fazer".<sup>30</sup> Los moriscos continuaban estando en la situación de los mudéjares (aún llamaban así a los de Murcia), sólo que en un conjunto social ya roto por haber desaparecido la posibilidad de convivir en buena armonía con los cristianos, según acontecía en los siglos XII, XIII, XIV y XV. Fray Marcos de Guadalajara, o lo ignoraba o prefirió ol-

vidarlo.<sup>31</sup> El cual ya no entendía que los moriscos continuaran apegados al ideal religioso que había hecho práctica e idealmente posible la coexistencia de las tres castas de creyentes: “Tenían por cierto que cada uno se podía salvar en la ley de Cristo, [en la del] judío y [en la del] moro, guardándola cada uno fielmente” (Janer, *op. cit.*, pág. 169); precioso testimonio de cómo perduraba la situación espiritual creada hacía siglos. La esperanza de recobrar el poder político por fuerza de armas se había desvanecido, pero hubo aún ciertos moriscos granadinos a fines del siglo XVI que pensaron recobrar con ardides teológicos algo de las posiciones perdidas políticamente. Ese es, en efecto, el sentido de los textos apostólicos falsificados, y aparecidos al excavar el subsuelo de una torre en él, precisamente por eso, llamado luego Sacro Monte de Granada. Entre 1595 y 1597 fueron apareciendo, escritos en latín y en árabe, textos evangélicos en los cuales Cristianismo e Islam se sincretizaban extrañamente: “No hay otro Dios sino Dios y Jesús, espíritu de Dios.” La referencia a la Trinidad era muy somera, a fin de hacer menos difícil para los musulmanes el aceptarla.<sup>32</sup> El Verbo Encarnado era “el Espíritu de Dios”;<sup>33</sup> pero no una de las personas de la Trinidad, con lo cual esta especial religión de los moriscos se acercaba al arrianismo.

Aunque los judíos no se mencionaran, el intento de aquel ingenuo fraude teológico era proponer un Dios aceptable para las tres creencias monoteístas. Personas avisadas y bien instruidas llamaron la atención sobre tan burdo engaño, aceptado como un mensaje divino por el arzobispo de Granada, don Pedro de Castro y Quiñones.<sup>34</sup>

La creencia en la autenticidad de los “libros” que unos sagaces moriscos habían ido enterrando en el llamado hoy Sacro Monte, arraigó en el clero granadino y en otros lugares. El sabio escritor Benito Arias Montano (descendiente de judíos), optó por no comprometerse en pro ni en contra del hallazgo, juzgado por algunos manifiesta superchería. El asunto fue sometido a Roma, y los libros evangélico-arábigos fueron llevados allá en 1641, después de muchas dilaciones y resistencias. Pero la Iglesia no se pronunció definitivamente sobre el caso sino en 1682, al declarar Inocencio XI que se trataba de una ficción forjada “para ruina de la fe católica”, y “que muchas cosas tienen resabios de mahometismo... conociéndose estar tomadas del *Alcorán* y de otros impurísimos libros mahometanos” (Godoy Alcántara, *op. cit.*, pág. 127). El cual comenta con buen tino que la sociedad española estaba “muy preocupada de lo sobrenatural y maravilloso, y poco o nada de las doctrinas”. En Roma se decía que “la piedad de los españoles es indiscreta”.

Menéndez y Pelayo enjuició estos hechos muy superficialmente al cerrar con esta frase el examen de un fenómeno de tamaño volumen:

“Así fracasó esta absurda tentativa de *reforma religiosa*: notable caso en la historia de las aberraciones y flaquezas del entendimiento humano.”<sup>35</sup> Con lo cual nada adquiere realidad en su historia, sino en la bruma imprecisable y abstracta de “las aberraciones y flaquezas humanas”; es decir, en una vacuidad de sentido. La cuestión, en último término, presenta, por lo menos, tres aspectos: *uno*, un fondo último de voluntad de coexistencia (consciente-subconsciente) de ciertos musulmanes y de algunos cristianos españoles; Miguel de Luna y los moriscos que con él colaboraron en el fantástico engaño, además de su interés práctico, sentían ser aquel engaño *posible* dado el tradicional entrecruce de la espiritualidad de una religión con la de la otra. Que el tema no haya sido estudiado sino ocasional y fragmentariamente, no quiere decir que tales entrecruces no existieran: es tarea para ser proseguida por futuros orientalistas-hispanistas. Que era posible lo hace ver la fe ciega con que un arzobispo y muchos otros eclesiásticos aceptaron los famosos plomos —o como ciertos musulmanes rezaban el padrenuestro (ver antes página 40). *Otro* aspecto: la confiada receptibilidad para cuanto se suponía venido del más allá sobrenatural, fundado sobre más segura y eficaz realidad que lo sabido acerca del mundo de tejas abajo. Y, en fin, hay que tener presente un *último motivo*, de tipo social: la situación en que se hallaba la Colegiata del Sacro Monte de Granada después de declarar la Santa Sede que las famosas láminas de plomo, escritas en árabe, eran una ridícula farsa. No habían sido condenadas, en cambio, las láminas escritas en un latín bárbaro en las cuales se decía que, en aquel lugar, habían padecido martirio varios discípulos del apóstol Santiago, entre otros San Cecilio, pero con tantas “incongruencias y anacronismos, que su falsedad resaltaba desde las primeras líneas” (Menéndez y Pelayo, *loc. cit.*, pág. 344). Pero, a pesar de todo, y precisamente por ser así lo acontecido, los canónigos del Sacro Monte hicieron publicar, en 1741, una biografía del arzobispo don Pedro de Castro, titulada *Mystico ramillete histórico, chronológico, panegírico, tejido de las tres fragantes flores del nobilísimo antiguo origen, exemplarísima vida y meritísima fama*, del arzobispo fundador de aquella iglesia. Con tan importante publicación, en verdad delirante, se salvaba el carácter Sacro, tanto de aquel monte como de las reliquias conservadas en el templo fundado por el famoso Arzobispo. Según se dice en una advertencia al lector, titulada “Razón de la obra”, “se ha de distinguir entre láminas [en árabe] y láminas [en latín] de las que allí se hallaron”. Estas últimas “están calificadas con aprobación apostólica, permitidas y guardadas con las sagradas reliquias a que se refieren, en el altar mayor de la Iglesia Colegial del Sacro Monte. Otras, de peregrinos caracteres árabes y orientales, que contenían varios puntos dogmáticos y doctrinales, están prohi-

bidas; . . . por lo que con especial estudio tratamos de aquellas permitidas, *sin mezclarnos en nada* con estas prohibidas, y reservadas a el juicio de la Iglesia en el Archivo del Vaticano”.

No era posible ni prudente “mezclarse” en el asunto de la autenticidad de las láminas, porque entonces hubiera sido necesario reconocer que todos aquellos documentos eran una trampa montada por algunos moriscos en momentos de angustia para su casta. Mas a la sombra de tal engaño había surgido algo muy real: un templo espléndido, intereses eclesiásticos de gran cuantía, y la fe de toda una ciudad en sus santos patronos. Ni la Santa Sede osó declarar apócrifas las inscripciones en plomo, en virtud de las cuales San Cecilio, patrón de Granada, había sido martirizado en un lugar llamado “sacro” a consecuencia precisamente de una invención morisca. La verdad de la vida es vista a través de prismas movedizos y de forma irregular; no es reductible a los abstractos juicios de la razón. La realidad de la historia no cabe en el marco cerrado por dos palabras: “es verdad, es mentira”; “es justo, es iniquo”; “es hermoso, es repelente”; “es esencial, es accidental”, etc. La “verdad” de los exorcismos en árabe de don Pedro de Castro, del sincretismo religioso de los moriscos, de lo Sacro del monte en donde fue representada la farsa dramática de aquellas invenciones, esa verdad es inseparable de la realidad de la vida española, que es convivible, amable y padecible: no encerrable ni analizable en juicios que, en último término, trituran y destruyen lo que aspiro a mantener vivo.

#### LOS MORISCOS EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI

Los cristianos habían dado fin al siempre inestable equilibrio de las tres castas, por ser los más fuertes; pero los moros continuaban existiendo —en forma ya muy decaída— como venían haciéndolo desde hacía largos siglos. Su artesanía y su gusto por las faenas agrícolas (amor por los árboles, por cuanto la tierra producía), tenía fundamento religioso. La persona no desmerecía por descender de quien trabajaba con sus manos. Hacer bien las cosas era deber moral muy subrayado por las leyes y ordenanzas sobre la buena conducta en la práctica de las artes y oficios.<sup>36</sup> Ibn ‘Abdūn dice: “No se permitirá que nadie se las dé de maestro en cosa que no hace bien, particularmente en el arte médico. . . Dígase lo mismo del carpintero” (*op. cit.*, pág. 145). En unas *Leyes de moros*, escritas en castellano a comienzos del siglo XIV, se ordena que “los maestros de los menesteres son fiadores de fazer bien lo que les dan a fazer”, y se dan minuciosas instrucciones sobre cómo se ha de segar el trigo, coger dátiles o sacar agua de los pozos.<sup>37</sup> En el siglo XII, Abén Ala-

wanz escribió un tratado de agricultura, traducido al español en 1802; pero en obras de agricultura árabe se había inspirado el primer libro sobre ese tema publicado en castellano, la *Obra de agricultura*, de Gabriel Alonso de Herrera, Alcalá, 1513.<sup>38</sup>

Pero la economía y todo lo demás ha de situarse *en su historia*, pues de otro modo hablaremos de abstracciones sin sentido y no de fenómenos humanos. La expulsión de los moriscos fue provocada por algo más que intolerancia, competencia económica y torpeza gubernamental; hay más bien que tener presente la estructura de la vida española y su manera de funcionar, singularísima y sin análogo en cuanto a los valores creados y destruidos por ella.<sup>39</sup> Han de contemplarse los fenómenos humanos desde dentro de su realidad, para que la historia no se nos haga espectral, cuestión de cifras y brumas abstractas, quitándole a la vida su sentido como valor, aspiración, drama y novela. Los judíos y los moriscos existieron articulados en el conjunto de la vida total de los españoles; procuraron y soñaron alcanzar prestigio y poderío. La imagen que de sí mismos se habían formado (sin análogo, insisto, ni en Oriente ni en Occidente) se les hizo añicos, porque junto a ellos otra clase de gente vivía aspirando a *ser más*, y los judíos y los moros (luego moriscos) eran grave estorbo para tal finalidad. Felipe III, tataranieto de los Reyes Católicos, no veía ya sino peligros en la estancia de los moriscos dentro de sus reinos. Casi 300,000<sup>40</sup> de aquéllos hubieron de salir por fuerza de la tierra que había sido suya, y que siempre habían soñado en recobrar, según luego oiremos decir a Abén Humeya (pág. 208). Mucho antes, en un texto aljamiado del siglo XV, se decía “que el tiempo se aserca. . . Se ensañará Allah. . . sobre ellos, los adoradores de la cruz, y prenderles an sus algos [‘sus bienes’], y sus casas y sus muxeres. . .”<sup>41</sup> Fray Marcos de Guadalajara sabía que, al celebrar sus Pascuas, los moriscos “rogavan a Mahoma por los felices años de Sultán Muzlim para sujetar a los christianos. . . Después de un largo llanto y solloços que hazían sobre esto, salía el alfaquí diziéndoles: *Aconsolaos, amigos, con que esta tierra ha sido algún [‘en otro’] tiempo de vosotros, y ha de bolver sin duda alguna*” (Janer, *op. cit.*, pág. 171). En un *Discurso antiguo en materia de moriscos*, que Janer (pág. 266) publicó sin citar su procedencia, se señala como máximo peligro “tener en las entrañas [de España] tantos enemigos de nuestra santa fee y enemigos nuestros particulares, que saben que sus antepasados han sido señores de la tierra en la cual ahora se ven esclavos y oprimidos de mil maneras”. El autor de este mesurado *Discurso* censura la falta de interés en convertir a los moriscos: “Cuántos perlados y curas hay que, en lugar de pensar cazar almas, que es su profesión, piensan en plantar lechugas. . . y aplican el pensamiento, y lo que peor es, la sangre de Jesucristo, a sus deudos, y a sus casas y a sus

gustos. Es imposible que nosotros convirtamos a los moriscos, sin amansarlos primero, y quitarles el temor, el odio y la enemistad que tienen con el nombre cristiano, pues el primer precepto de la Retórica es que, quien quiere persuadir, haga benévolo al auditorio. . . Hay también quien [h]a gastado muy muchos millares de ducados en otras obras pías, que si los hubiera gastado en la conversión de los moriscos de su diócesis de la manera arriba dicha, creo hubiera hecho harto más servicio a Dios y a S. M.”

El sereno y buen sentido de las razones de este anónimo crítico (que he abreviado mucho), recuerda el estilo de ciertos erasmistas del siglo XVI. Aunque el momento no estaba ya para razonar mansamente. Los moriscos conspiraban con moros de allende, turcos y franceses, para acosar a un enemigo que creían débil y veían muy preocupado. Felipe III sabía de la conspiración morisca para invadir España como en tiempo de don Rodrigo; “agora —decían ellos— hay mucha menor gente con haberse consumido con la peste y guerra de Flandes; que si entonces no había armas y gente ejercitada en ellas, agora hay mucho menos, y de menos brío y valor”. Esto es lo que fueron a decir a Muley Sidán, en Marruecos, “50 moriscos que se pasaron destos reinos a Berbería”. El cual Muley Sidán les respondió, “que no podía dejar de procurar hacerse señor de los reinos que habían poseído sus pasados” (Janer, *op. cit.*, p. 275). En 11 de septiembre de 1609 comunicaba Felipe III a su Consejo que los moros de Berbería “traen también pláticas e inteligencias con hereges y otros príncipes que aborrecen la grandeza de nuestra monarquía. . . Y si estos y los demás enemigos nuestros cargan a un tiempo mismo, nos veremos en el peligro que se deja entender” (Janer, *op. cit.*, pág. 298). En agosto de aquel año había escrito el Rey al arzobispo de Valencia: que los moriscos aseguraban a los posibles invasores que hallarían en España, “ciento y cincuenta mil tan moros como los de Berbería, que les acudirán con sus personas y haciendas; representándoles para moverlos a ello, cuán faltos están estos reinos de gente militar, y cuán mal apercebidos de armas y municiones; y todos les han ofrecido de hacerlo” (*ibíd.*, pág. 332).

No es mi propósito exponer hechos ya conocidos, sino hacer ver cómo dos de las tres castas de España aún pugnaban por afirmar o recobrar su supremacía a principios del siglo XVII. La de los judíos era atacada en sus restos inquisitorialmente, a través de los cristianos nuevos de ascendencia judía, mientras los auténticos judíos españoles contribuían a empeorar la situación internacional de la España cristiana desde Turquía, Holanda y, más tarde, desde Inglaterra. En vista de todo lo cual, es poco fecundo históricamente insistir sobre si los moriscos tenían o no el monopolio de las faenas agrícolas y de artesanía en las zonas de su

residencia. El personalismo de la casta cristiana se había agudizado a favor de la grandiosidad imperial, en un medio bastante escaso de bienestar económico, y socialmente paralizado. Las vías para subsistir sin oprimentes agobios se hallaban bloqueadas para quienes no fuesen señores terratenientes, o eclesiásticos. La Iglesia llegó a poseer casi la mitad del suelo cultivable de España (ver cap. VIII). Junto a estas clases poderosas económicamente (mansiones señoriales, templos esplendorosos), el resto de la casta victoriosa de los cristianos viejos se sentía angustiado. El hidalgo ocioso, tan lleno de presunción como falto de medios, es tema literario bien conocido en la literatura de los siglos XVI y XVII. Lo que había en cuanto a banca y gran comercio se hallaba en manos extranjeras, que canalizaban hacia el exterior el oro y la plata de México y del Perú. El indiano enriquecido se hizo despreciable. O sea, una vez más, que la economía es ante todo resultado de lo que la gente quiera y pueda hacer con ella (ver cap. VIII). Como decía Quevedo, en tiempos antiguos, “España, con legítimos dineros. . . , más quiso los turbantes que los ceros” (*Epístola al conde-duque de San Lúcar*).

El trabajo remunerador envilecía cada vez más, a medida que avanzaba el siglo XVI, porque atesorar dinero o negociar con él era cosa de moriscos y de cristianos nuevos de ascendencia judía. Los moriscos eran “tan industriosos, que con haber venido a Castilla (los expulsados de Granada) diez años ha (según afirma un cierto doctor Liébana) sin tener un palmo de tierra y haber sido los años estériles, están todos validos, y muchos ricos, en [tal] proporción que, de aquí a veinte años, se puede esperar que los servirán los naturales” (Janer, *op. cit.*, pág. 272).<sup>42</sup> Ese es el nudo de la cuestión: cómo se conduce la gente en y desde la intimidad de su morada de vida; en nuestro caso, en vista de su conciencia de casta. Escribía el Comendador Mayor de León al Rey, en 28 de agosto de 1609: “Aunque según *la mala maña que los cristianos viejos se dan a la cultura* [‘labranza de la tierra’], habrá trabajo en poblar lo que se despoblare, *todavía es de mucho mayor consideración el quitar la apostasía y heregía desta gente* de que nuestro Señor es tan deservido, y el asegurarse del peligro en que con ella se está” (Janer, *op. cit.*, pág. 282). El rey apostilló al margen: “He visto todo esto que está muy bien advertido.” Tal era la auténtica jerarquía de valoraciones que determinaba el funcionamiento de la vida dentro de la casta cristiano-vieja; es decir, de lo que llegó a ser por fin y totalmente “lo español”. De poco servía que “una señora de título, que es muy honrada mujer, llorando mucho” fuese a gimotearle al arzobispo de Valencia, porque la ida de los moriscos “era total perdición de su casa”, e imposibilitaba “la población de sus lugares” (Janer, *op. cit.*, pág. 305).

No es, pues, ninguna leyenda el que el trabajo manual y la artesa-



nía significaran y valieran para el morisco mucho más que para el cristiano viejo. Porque no se trata de cifras y estadísticas (historia espectral y esquelética), sino del *hecho* de hacia dónde se orientaban las inclinaciones y las valoraciones. Si el morisco hubiese trabajado para el cristiano como el indio de México y del Perú, otra habría sido la vida española. Pero la tradición, la conciencia del prestigio islámico, permitieron al morisco, no obstante su decadencia, labrarse una vida propia y en cierto modo independiente en cuanto a la economía y a la práctica más o menos clara de su religión. Ni comían cerdo, ni bebían vino. Contra eso servía de poco la “dimensión imperativa” de la casta cristiana. Los moriscos no estaban aislados como el indio de América, pues contaban con el Islam africano y turco, y con el odio francés hacia la monarquía española.

El morisco se apoyaba en una tradición de actividad económica de que carecía el cristiano. Las Cortes de 1582 llamaban la atención de Felipe II sobre el número creciente de moriscos en el reino de Granada, y sobre el hecho de estar “apoderados de todos los tratos y contratos, mayormente en los mantenimientos, que es el crysol en donde se funde la moneda; porque la recogen y esconden al tiempo de las cosechas. . . . Que para mejor usar dello se han hecho tenderos, panaderos, carniceros, taberneros y aguadores; con lo cual recogen y esconden así mismo todo el dinero. Que ninguno dellos compra ni tiene bienes raíces, y con esto están tan ricos y poderosos”.<sup>43</sup> Trabajar, ganar dinero y atesorarlo aparece aquí como grave culpa, por no saber hacerlo entonces el cristiano tan eficazmente como el morisco. Antes de ser España un vasto imperio, el morisco hacía todo eso para servir al cristiano, que no lo forzaba a cambiar de religión, de lengua y de costumbres —esa era la radical diferencia. Después de la toma de Granada, el cristiano pretendía continuar sirviéndose del moro (según decía el Cid del Poema), aunque vaciándole la vida de todo contenido propio, de todo estímulo alentador. El marqués de Comares se hacía reparar en el siglo XVI un castillo suyo en las Alpujarras, como el Cid en las tierras que conquistaba en el siglo XI: Ordenó “a los moriscos que reparasen los muros, los cuales lo hicieron dando peones y bestias que trabajasen en traer materiales, por manera que en poco tiempo la puso en defensa [la fortaleza] . . . Había entre aquellos serranos muchos hombres de buen entendimiento, que disimulando su negocio, mostraban estar llanos en el cumplimiento de las premáticas [del rey contra ellos], aunque les fatigaba demasiado la de la lengua”, o sea, la prohibición de hablar árabe.<sup>44</sup> Se pretendía el absurdo de que el morisco dejara de ser moro, y que a la vez funcionara dentro de la vida española como cuando era mudéjar.

Es inoperante achacar a la ineptia política del duque de Lerma la radical y violenta solución del problema morisco. Una vez que el cris-

tiano viejo adoptó la tradición semítica de fundir el Estado con una creencia religiosa, nada cabía hacer. Las exigencias terrenas habían de subordinarse a las de la fe; y en la de los católicos españoles no quedaba lugar para la santificación del trabajo productivo. Por otra parte, la dimensión imperativa e imperial de la casta triunfante hacía imposible aceptar la valorización del trabajo según hacían las dos castas vencidas y, a la postre, eliminadas —ni tampoco era factible copiar intelectual y artificialmente la idea protestante de ser el trabajo manual tarea grata a Dios, como, según diré, proponía el jesuita Pedro de Guzmán. La religión se había hecho consustancial con el Estado, y en ella se afirmaban quienes habían extendido el poder del Rey por muchas zonas del mundo nuevo y por algunas del viejo. Dejando a un lado las esenciales diferencias dogmáticas, los frailes y los obispos que orientaban y decidían en último término la política de Felipe III (como antes la de Felipe II), semejaban a los alfaquís de al-Hakam II, o a los rabís que en Amsterdam condenaban a Benito Spinoza a una especie de muerte civil. El Imperio Español tomaba el aspecto de una inmensa aljama.

Las propuestas de soluciones humanas para el conflicto planteado por los moriscos —las hubo sin duda— eran quiméricas. De hecho la jornada de los expulsados hasta los lugares de su exilio fue una sucesión de crímenes, a despecho de cuanto, piadosamente, había ordenado Felipe III.<sup>45</sup> Pero no todo lo escrito sobre ellos estuvo inspirado por incomprensión y total ausencia de caridad. La más humana descripción de sus trabajos y aptitudes se halla en la *Historia de Plasencia*, de fray Alonso Fernández: “Ejercitábanse en cultivar huertas, viviendo apartados del comercio de los cristianos viejos, sin querer admitir testigos de su vida. Otros se ocupaban en cosas de mercadería. Tenían tiendas de cosas de comer en los mejores puestos de las ciudades y villas, viviendo la mayor parte de ellos por su mano. Otros se empleaban en oficios mecánicos: caldereros, herreros, alpargateros, jaboneros y arrieros. En lo que convenían era en pagar de buena gana las gabelas y pedidos, y en ser templados en su vestir y comida. . . . No daban lugar a que los suyos mendigasen; todos tenían oficio y se ocupaban en algo” (Janer, pág. 162).<sup>46</sup> Se propagaban abundantemente, “porque ninguno seguía el estado anejo a esterilidad de generación carnal, poniéndose fraile, ni clérigo, ni monja. . . . Todos se casaban, pobres y ricos, sanos y cojos. . . . Y lo peor era que algunos cristianos viejos, aun presumiendo algo de hidalgos, por nonada de intereses, se casaban con moriscas y maculaban lo poco limpio de su linaje”.<sup>47</sup> Frase poco clara, aunque interesante, porque ¿cómo podía ser poco limpio de linaje un cristiano viejo con presunción de hidalguía? Se transparenta ahí, inconscientemente, el recelo entonces tan común de que, incluso quienes alardeaban de cristiandad vieja e hidalguía, si no

eran labriegos, no estaban exentos de sospecha. Y el casar con morisca, hecho nada insólito, revelaba tener poco que perder en materia de limpieza. (Ver mi libro *De la Edad Conflictiva*, 1961, págs. 177, 206.) En cuanto a sus costumbres y carácter, “eran muy amigos de burlerías, cuentos, berlandinas, y sobre todo amicísimos (y así tenían comúnmente gaitas, sonajas, adufes) de bailas, danzas, solaces, cantarcillos, albardas... Eran dados a oficios de poco trabajo [entiéndase, ‘que necesitaban más habilidad que esfuerzo violento’]: tejedores, sastres, sogueros, esparteñeros, ollereros, zapateros, albéitares, colchoneros, hortelanos, recuecos revendedores de aceite, etc.” (Janer, pág. 159).<sup>48</sup>

En suma, la relación entre moriscos y cristianos recordaba aún la de la Edad Media, con la diferencia de que la cultura literaria y científica de los moriscos ya no poseía ningún Averroes o Ibn Hazam, y sus escritos, conservados en la literatura aljamiada, carecen de especial valor. Los cristianos viejos y nuevos los dominaban en cultura y en rango. De todas suertes, el número de libros escritos entre 1610 y 1613 con motivo de su expulsión (unos veinte, entre impresos y manuscritos) demuestra lo mucho que tal suceso importaba a la opinión pública. Se habían usado la persuasión y la violencia, y a pesar de ello aquella casta era imposible de asimilar. Los moriscos se sentían tan españoles como los cristianos viejos, y fundaban su conciencia de nación en un pasado glorioso.<sup>49</sup> Sus virtudes de trabajo y la riqueza que aquéllas significaban fueron sacrificadas por la monarquía española, para la cual riqueza y bienestar nada valían frente al honor nacional, fundado sobre la unidad religiosa y el indiscutible señorío del poder regio, según ya se ha visto. Pactos y arreglos con infieles eran cosa de tiempos ya pasados; los moriscos, en último término, resultaban ser un irremediable anacronismo. En forma más limitada y humilde que en 1100, el moro seguía trabajando y creando riqueza a comienzos del siglo xvii; y el cristiano seguía señoreándolo, muy consciente de su superioridad personal.

En tiempos de Carlos V, España se sentía fuerte, y un resto de flexibilidad aún permitía conllevar la carga legada por la tradición. En la época de Felipe II, la convivencia entre cristianos viejos y nuevos se hizo cada vez más difícil; arreció la intolerancia hacia los moriscos, y éstos se alzaron en armas al percibir, con fino olfato, que el Imperio Español caminaba en declive. Abén Humeya, en la arenga antes citada, se expresaba así: “A mí no me importa el extendido imperio de España porque, creedme, que los estados cuando han llegado al punto de la grandeza, es forzoso que declinen. Las grandes fuerzas las quebranta el regalo, la voluptuosidad y el deleite que acompañan a la prosperidad... Pues nosotros no somos banda de ladrones, sino un reino; ni España menor en vicios a Roma.” La verdad es que Felipe II necesitó de toda su fuerza

para vencer a los moriscos de la serranía granadina, cuyas partidas, mal armadas, tuvieron que ser reducidas, después de tres años de lucha, nada menos que por don Juan de Austria, luego de haber fracasado otros ilustres generales.

Aquella guerra civil y la final expulsión de la raza irreductible fueron lo que tenían que ser, dados los términos del problema en litigio. El morisco, sin embargo, seguía sintiéndose español: “Doquiera que estemos lloramos por España, que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural... Agora conozco y experimento lo que suele decirse, que es dulce el amor de la patria.” Así hablaba en el *Quijote* (II, 54) el morisco desterrado. Lo cual engranaba con lo sentido por almas cristianas de temple exquisito. Fray Hernando de Talavera, el primer arzobispo de Granada, pensaba que para que los moriscos y los demás españoles fueran todos buenos cristianos, “habían de tomar ellos de nuestra fe, y nosotros de sus buenas obras”.<sup>50</sup> No era eso sentimentalismo ocasional y político, puesto que en 1638 el historiador Bermúdez de la Pedraza notaba que si entre los moriscos “faltaba la fe y abundaba el bautismo”, era igualmente cierto que “tenían buenas obras morales, mucha verdad en tratos y contratos, gran caridad con sus pobres; pocos ociosos, todos trabajadores” (Longás, *op. cit.*, pág. 52).

He ahí un conflicto más en un tiempo radicalmente “conflictivo”, que acabaría por hallar expresión en los llamados estilos barrocos. No cabe, pues, simplificar con exceso la cuestión y reducirla al hecho de que la intolerancia española arrolló la obstinación musulmana, rebelde a la unidad religiosa impuesta por la casta cristiana, siendo así que lo decisivo fue el choque entre razón y vida, choque del cual tenían conciencia quienes soñaban idealmente en armonizar la “fe sin obras” de los cristianos viejos y las “obras sin fe” de sus adversarios. Desligadas ambas, la catástrofe social era inevitable. Notaba el jesuita Pedro de Guzmán, en 1614, que ciertos herejes protestantes debían la “felicidad” de sus estados a la práctica del trabajo —de las obras— como virtud social y constructiva.<sup>51</sup> Siempre, en un modo u otro, se supo y se sintió en España lo que sería bien hacer, aunque fuese imposible realizarlo. Y ese dualismo polémico entre conciencia y conducta es justamente la premisa de donde deriva la calidad permanente y universal de la civilización española —“vivir desviviéndose”, una de cuyas expresiones es la literatura del llamado Siglo de Oro. Lo cual, repetiré al paso, no es primitivismo, ya que los pueblos primitivos no hacen un problema de su propia existencia.

Durante el siglo xvi bastantes señores aragoneses aceptaban con enojo la presión inquisitorial contra los moriscos,<sup>52</sup> principales sostenedores de la agricultura: “Como los señores no tienen otras rentas más principales de que puedan vivir y sustentar sus casas y estados, sienten

mucho que la Inquisición castigue sus vasallos, o en hacienda o en personas, de donde han muchas quejas injustas del Oficio [de la Inquisición] y de los que están en él." Así escribe un inquisidor de Zaragoza a la Suprema de Madrid, en 1553. Más tarde, en 1569, nada menos que el Almirante de Aragón, don Sancho de Cardona, fue procesado por el Santo Oficio a causa de su excesiva tolerancia hacia los moriscos, a quienes hizo incluso reedificar una mezquita. Le atribuyeron el propósito de acudir al papa y hasta al sultán de Turquía en protesta por el bautismo forzado impuesto a los moriscos valencianos.<sup>53</sup> Mas del mismo modo que no era dable el engranaje de la fe sin obras con las obras sin fe, tampoco era posible la armonía en el plano de los intereses económicos, ya que las "cosas" de este mundo, las tangibles e intercambiables, nunca fueron decisivas en la "morada" en donde, en última instancia, la persona decidía mirando hacia dentro de sí, y no hacia fuera.

Los rectores de la vida pública no podían ver entonces en el morisco sino una voluntad rebelde; no existía un campo común de actividades e intereses en que se enlazaran el amor por España de los moriscos y la estima que por ellos sentían algunas almas de temple delicado. El conflicto se convirtió en pugna de voluntades aferradas a su afán de preeminencia castiza, desintegradas de las exigencias del mundo exterior, neutro, que pertenece a todos, pero no totalmente a nadie. El resultado de esa pugna de nudas voluntades no podía ser sino el aniquilamiento de uno de los bandos, sin compromiso posible. Los señores de Aragón fueron arrollados, y sus campos, por largo tiempo, cayeron en miseria. Yo vería un residuo del enojo aragonés hacia el poder central de Castilla en el hecho de que durante el siglo xvii las imprentas aragonesas fueron un asilo para libros amargos, satíricos, en que el orden existente no salía muy bien parado. Las primeras ediciones de las obras más mordaces y corrosivas de Quevedo aparecen en el reino de Aragón, no en Castilla. La política unificadora de Felipe II, contraria a los fueros de Aragón, y la expulsión de los moriscos, contribuyeron a estremecer la precaria solidaridad entre los distintos reinos de España. Cataluña, con muy pocos moriscos, se mantuvo al margen de la cuestión.

Creo que ahora puede calcularse la distancia que media entre la expulsión de los moriscos en 1609, y la de los judíos en 1493. Aquellos habían quedado reducidos al ejercicio de menesteres prácticos, muy útiles aunque sin prestigio, y ello explica los ataques y las alabanzas antes mencionados; éstos humillaban con su superioridad intelectual y administrativa, el pueblo nunca los estimó y nadie, en realidad, tuvo valor para defenderlos abiertamente después de su expulsión. Sólo los reyes y las clases más altas aceptaron sin desdoro sus indispensables servicios<sup>54</sup> Su función social fue distinta de la de los moriscos, en el peor caso pe-  
ias

utilísimos e incluso divertidos, encajados desde hacía siglos en la vida nacional. No obstante su sospechosa fe, desafiaron por más de un siglo las severidades de la Inquisición, gozaron de fuertes protecciones, sedujeron a más de un cristiano viejo con su sabrosa sensualidad, con su ingenio para reunir dinero; incluso es perceptible su presencia en el caso de los alumbrados y en algún aspecto del misticismo de San Juan de la Cruz; a través de vías mal conocidas penetraron en la literatura de los siglos xvi y xvii temas y formas expresivas de tradición árabe. Los amparaba una costumbre multiseccular, porque zonas importantes del alma hispánica habían sido conquistadas por el Islam en la forma que hemos de ir viendo. El ciclo que comienza en el siglo viii con los cristianos mozárabes sometidos a los musulmanes, se cierra en el xvii con los moriscos sometidos y al fin expulsados por los teócratas de una España cansada y abrumada bajo la mole de su imperio.

Con esos 900 años desplegados a nuestra vista, es imposible prescindir de la presencia y entrelace de las tres castas de creyentes al intentar dar razón de por qué es como es la tan peculiar existencia y civilización de los españoles. E intentaré tenerlo en cuenta como una forma explicativa de la historia, más bien que como un contenido factual. Porque España no fue algo que poseyera una existencia propia, fija, sobre la cual cayese la "influencia" ocasional del Islam, como una "moda" o un resultado de la vida de "aquellos tiempos". La España cristiana "se hizo" mientras incorporaba e injertaba en su vida, aquello que le forzaba a hacer su enlace con la muslemía y con la judería.

No pienso ni por un momento analizar en detalle las civilizaciones musulmana, judaica y cristiana en la España medieval. Aspiro sólo a explicarme cómo se formó el modo de vida llamado español por quienes, durante nueve siglos, enlazaron socialmente sus castas en forma singularísima.

#### EL ISLAM Y LA LENGUA ESPAÑOLA

Los vocablos de origen árabe interesan ahora, más bien que como "elementos" o componentes lingüísticos, como reflejo de una importante presencia humana, muy manifiesta en el curso adoptado por la vida colectiva de quienes, más tarde, fueron llamados españoles. Al igual de las otras hablas románicas, el castellano fue en sus comienzos una forma de latín rústico, hablado por gentes no afectadas por el prestigio de quienes poseían alguna cultura —pocos en la época visigótica, y muchos menos entre los siglos viii y x. Además de palabras latinas, quedaban en aquel dialecto algunas de origen griego, germánico o prelatino, ya sin el menor enlace con las circunstancias humanas que habían determinado su

adopción. La lengua hablada mantuvo algunos vocablos de la lengua escrita gracias a la acción de los eclesiásticos y de los pocos que sabían escribir; por eso *epístola* no suena \**ebicha*, ni evangelio, \**vañijo*. De todos modos, quienes hablaban los dialectos románicos ya no los asociaban con el ambiente y los modos de vida romanos; ni quienes decían *robar*, *luva*, *guardia* o *Contruda*, relacionaban esas palabras con los godos. Las palabras de origen árabe, por el contrario, podían ser referidas a los moros, a los mozárabes y a sus costumbres —como hoy se sabe que *football* es inglés, lo mismo que el juego así nombrado. Una carta-puebla otorgada a los moros del Valle de Uxo, por Jaime I de Aragón, en 1250, y escrita por mandato suyo por “Salamó fill de Alquizten”, comenzaba con la frase: “En nom de Deu tot piados e misericordios”,<sup>55</sup> porque así acostumbraban hacer los musulmanes. Los textos latino y castellano del epítafio de Fernando III, antes citado (pág. 38), usan la misma acumulación de adjetivos laudatorios que hay en misivas árabes dirigidas a personas ilustres. Un rey de Marruecos escribía así a Jaime II de Aragón en 1308: “Al rey alt, lo exelsat, lo honrat, lo preciat, lo noble, lo precios, lo be costumet, don Jayme, rey d’Aragón.”<sup>56</sup>

El vocabulario de la edificación era en buena parte árabe, porque moros eran quienes solían hacer casas y castillos. Y así en bastantes otros casos. Comparable, si bien en menor escala, a la adopción de las palabras árabes, es el caso de los galicismos entre los siglos XI y XIII, entrados más por vía oral que por obra de la literatura. Quienes comenzaron a llamar *deán* al *decano* y *chantre* al *cantor*, o *jardín* al *huerto* y *chimenea* a la *camena*,<sup>57</sup> lo hacían por oírlo decir así a los franceses que andaban por allá. Es decir, que tanto los arabismos como los galicismos hacen perceptible la acción de algunas de las fuerzas sociales que contribuían a labrar y moldear la compleja figura de la futura vida española, incomprendible si sólo se tiene en cuenta la tradición romano-visigótica. Los arabismos y los galicismos expresaban modos de inexcusable convivencia. Las gentes de habla románica (o vasca) no sumergidas por la inundación islámica, aparecen desde el siglo XI como tres, cuatro o cinco reinos cristianos, con una población integrada por cristianos, por mudéjares y por judíos, muy arabizados estos últimos lingüística y culturalmente. Estas dos últimas castas se orientaban, como era natural, hacia el sur andalusí, pues de allá procedía lo que las hacía valiosas e indispensables para los cristianos. Estos, a su vez, gravitaban hacia al-Andalus y hacia la Europa cristiana; el horizonte europeo era, para castellanos y leoneses, sobre todo el de Francia; Aragón y Cataluña se orientaban, además, hacia las ciudades italianas, principalmente las repúblicas marineras. De Europa se solicitaba lo que no existía en la deficiente tradición romana de los

reinos cristianos, cuya literatura original en lengua latina fue muy exigua en comparación con las de Italia, Francia e Inglaterra.

Observemos desde tales puntos de vista algunos aspectos de la acción social del Islam en el lenguaje, en las costumbres e incluso en la literatura, según se verá en el tomo II.

Numerosos vocablos árabes se encuentran en el español y el portugués (en menor cantidad en catalán) como reflejo de ineludibles necesidades, lo mismo que el latín tuvo que aceptar también millares de palabras griegas.<sup>58</sup> Muchos arabismos perduran en la lengua literaria y dialectal.<sup>59</sup> La estructura gramatical no fue afectada por el árabe, aunque a veces aparezcan giros sintácticos en obras literarias traducidas de aquella lengua.<sup>60</sup> Pero por fuerte que fuese aquella presión lingüística, la estructura de las lenguas peninsulares de origen latino continuó siendo románica. Si toda la Península hubiera sido anegada por la dominación musulmana, como lo fue Inglaterra por los normandos, entonces la estructura de la lengua se habría alterado profundamente; pero los cristianos adoptaron las palabras árabes porque convivían con los musulmanes y los judíos, y no por la presión de ningún dominador. Los ingleses tuvieron que decir *veal* y *beef* porque los señores que mandaban en las ciudades hablaban así y a ellos había que venderles la carne. El elemento normando en inglés fue en gran parte resultado de una imposición; el elemento árabe en el romance peninsular se debió a la necesidad de llenar deficiencias. Las adopciones de léxico se refieren a muy varias zonas de la vida: agricultura, construcción de edificios, artes y oficios, comercio, administración pública, ciencias, guerra. Hay, además, que tener muy presente que los vocablos árabes podían ser debidos tanto a las actividades de los mozárabes y musulmanes como a la de los judíos, cuya lengua de civilización en la Península fue el árabe, por lo menos hasta el siglo XIII. El romance hablado por los judíos estaba lleno de voces árabes.

Ya es significativo que *tarea*, *tarifa* (en portugués) sean árabes. Los *alarifes* planeaban las casas y los *albañiles* las construían; <sup>61</sup> son arabismos: *adobe*, *alcázar*, *alcoba*, *zaquizamí*, *alhacena*, *azulejo*, *azotea*, *baldosa*, *zaguán*, *aldaba*, *alféizar*, etc., etc.; la gran técnica en el manejo del agua aparece en *acequia*, *aljibe* (que adoptó el francés con la forma *ogive*), *alberca*, y en multitud de otras palabras. Porque los sastres eran muy a menudo judíos, se llamaron aquéllos *alfayates*.<sup>62</sup> Los barberos se llamaban *alfajemes*; las mercancías eran transportadas por *arrieros* y *recueros*; se vendían en los *zocos* y *azoguejos*, en *almacenes*, *alhóndigas* y *almonedas*; pagaban derechos en la *aduana*, se pesaban y medían por *arrobas*, *arrelde*s, *quintales*, *adarmes*, *fanegas*, *almudes*, *celemnes*, *cahices*, *azumbres*, que inspeccionaba el *zabazoque* y el *almojacén*; el *almoja-*

rife percibía los impuestos, que se pagaban en *maravedies*, o en *meticales*. Ciudades y castillos estaban regidos por *alcaldes*, *alcaldes*, *zalmedinas* y *alguaciles*. Se hacían las cuentas con *cifras* y *guarismos*, o con *álgebra*; los *alquimistas* destilaban el *alcohol* en sus *alambiques* y *alquitaras*, o preparaban *álcalis*, *elixires* y *jarabes*, que ponían en *redomas*. Las ciudades constaban de *barrios* y *arrabales*, y la gente comía *azúcar*, *arroz*, *naranjas*, *limones*, *berenjenas*, *zanahorias*, *albaricoques*, *sandías*, *altramuces*, *toronjas*, *alcachofas*, *alcauciles*, *albérchigos*, *alfóncigos*, *albóndigas*, *escabeche*, *alfajores* y muchas otras cosas con nombre árabe. Las plantas mencionadas antes se cultivan en tierras de regadío, y como en España llueve poco (excepto en la región del Norte), el riego necesita mucho trabajo, y arte para canalizar y distribuir el agua, en lo cual sobresalieron los moros, pues necesitaban el agua para lavarse el cuerpo y para fertilizar la tierra, y por eso perduran los nombres árabes y no los de la tradición romana. He citado antes *alberca*, *aljibe*, *acequia*, pero el vocabulario relativo al riego del campo es muy amplio: *noria*, *arcaduz*, *azuda*, *almatriche*, *alcantarilla*, *atarjea*, *atanor*, *alcorque*, etc.

Los nombres de prendas de vestir llenarían bastante espacio: *Albana*, 'cofia para recoger el pelo'; *alcandora*, 'especie de camisa'; *almazar*, 'toca de gasa'; *almalafa*, 'manto largo'; *alfareme*, 'toca para cubrir la cabeza'; *marlota*, 'saya'; *albornoz*, *almejía*, 'manto corto'; *jubón*, *alpargata* (derivado del árabe, aunque la palabra árabe proceda de otra prelatina), *zaragüelles*, etc. Algunas de estas prendas figuraban en el guardarropa de la duquesa de Alburquerque, en 1479, según el inventario que en seguida citaré.

Nótese que no he mencionado el vocabulario militar (*adalid*, *algarada*, *rebato*, etc.)<sup>63</sup> ni el relativo a la industria y manufactura de objetos (*almazara*, *aceña*, *alfiler*, *argolla*, *ajorca*, *tabaque*, *adarga*, *azagaya*, *azafate*, etc.). De lo que sabemos resulta que no basta con decir que los cristianos adoptaron nombres de cosas, o sufrieron "influencias", porque lo que esas palabras descubren es el espacio que en la vida cristiana ocupaba la civilización islámica. Se trata de la proyección de cierto tipo de vida para el cual eran importantes el cultivo y el culto de la tierra madre, la apetencia de placeres físicos y estéticos, y el ejercicio de la guerra. La técnica árabe contribuía al lujo de la clase alta, como puede verse si nos asomamos un poco a la intimidad de aquella vida. Entre los bienes dejados por doña Mencía Enríquez, duquesa de Alburquerque, fallecida en 1479, había estos objetos de manufactura árabe: "Dos camisas de Almería. Una *almalafa* morada, de seda e oro. Un *alfareme* de treze varas y media, con unos vivos blancos e de oro e carmesí. Un *almazar* morisco blanco, con guarnición de *carmesí*, orillas verdes oscuras. Una arqueta con una poma de *almisque*. Una buxeta con

cierta *algalia*. Una *marlota* de carmesí raso, guarnecida de perlas e *aljófara*. Unas faldillas de *aseituní* azul con bordes de raso carmesí. Dos *guadamecires*, el uno azul e blanco y el otro azul e colorado. Una *almarra-xica* ['almarraja, una vasija para perfume'] de oro esmaltada. Unos *alcorques* chiquitos del señor don García ['chanclos con suela de corcho']. Un *almofrej* ['funda para la cama de camino']. Dose *alhombros*" (ver A. Rodríguez Villa, *Bosquejo biográfico de don Beltrán de la Cueva*, 1881, págs. 239-245). O véase todo lo que Alfonso V de Aragón pide al rey de Granada Mohamed VIII, en 1418, "para juego de cañas a la jineta", publicado por A. Giménez Soler, en el *Boletín de la Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 1907, IV, página 369. Si se hiciera un cabal estudio de la vida privada de los españoles en el pasado, la aportación árabe aparecería con la debida amplitud.

El cristiano de los primeros siglos de la Reconquista (un muy largo período) se dejó arrastrar por los aspectos prácticos de la vida musulmana; no adoptó, en cambio, la ciencia y la filosofía de los árabes, tan florecientes entre los siglos X y XII, por motivos que el lector irá viendo. Su gran tarea fue repoblar las tierras desiertas más allá de la línea fronteriza y adelantar su avance lo más posible. El cristiano vivía dentro de su cristianismo, y sólo empleó palabras religiosas árabes para referirse a la religión de los musulmanes (*alquibla*, *azalá*, *almuédano*); en cuanto a la ciencia, Alfonso el Sabio adoptó muchos nombres de estrellas (por ejemplo, *Betelgeuse*, *Aldebarán*).<sup>64</sup> Deben añadirse algunos adjetivos, tales como *jarifo* 'vistoso', *zahareño*, *rahez*, *mezquino*, entre otros.

Son árabes los nombres de ciertas enfermedades: *alferecía*, *almo-rranas*, *jaqueca*, *rija*, *zaratán*, entre otros; los de algunos vicios y virtudes: *gandul*, *aleve*, *hazaña* (ver *Diccionario* de Corominas). La alegría por una buena nueva se expresaba con: *¡albricias!*, el entusiasmo con *¡olé!*, el deseo con *¡ojalá!*, etc. No es mi propósito registrar todos los vocablos de origen árabe, extendidos por la Península.<sup>65</sup>

Cuando se reúna y analice la totalidad de los elementos orientales, será posible descubrir fenómenos aún no tenidos en cuenta. Un aspecto que apenas comienza a ser observado es el de las seudomorfosis, o sea, los paralelismos expresivos, determinados por haber adoptado los cristianos ciertas vivencias lingüísticas del árabe. Nos encontramos entonces con fenómenos de simpatía estimativa, y no sólo de palabras importadas con los objetos que mencionan. Es, por lo mismo, conveniente citar algunos casos de cruce semántico entre el árabe y el español. Son a veces difíciles de determinar, porque las palabras parecen plenamente explicables dentro de la tradición latino-románica; pero en algunas de ellas conviven el sentido latino y el árabe, así como en la puerta de la

catedral de Baeza, cuya fotografía publico más adelante, se armonizan el estilo gótico y el morisco.

Tal es el caso de *poridad* en el sentido de 'secreto'. Usóse abundantemente esta palabra en textos españoles y portugueses de la Edad Media con el sentido de 'secreto, reserva': "en poridad fablar" (*Poema del Cid*, 104). "Sabe el estado de sus amigos e su poridat" (*Calila e Dimna*, edic. Alemany, pág. 65). "Toda la poridat fué luego descubri-lla" (*Libro de Buen Amor*, 921). Los ejemplos son muy frecuentes, y basta con los anteriores de los siglos XII, XIII y XIV. Todavía en el *Arte para ligeramente saber la lengua arábiga*, de Pedro de Alcalá, Granada, 1505, aparece "poridad o secreto". La misma forma figura en el *Amadís*, y hay que llegar a casi un siglo más tarde para que se generalice la forma con *u*: "El tiempo que descubre las puridades" (Mariana, *Historia de España*, lib. 14, cap. 16). La expresión "en puridad", "claramente, sin rodeos" ("hablando en puridad"), conserva un eco del sentido antiguo: "con lealtad, con franqueza, sin trampa".<sup>69</sup>

Decir que *poridad* es el latín "puritatem" es sólo una verdad a medias, dada la diferencia de sentido entre "pureza" y "secreto". El "cargo de secretario de la poridad del rey" no se entiende si lo referimos a "pureza". Ninguna lengua románica extrapeninsular ayuda a salir del paso. El verbo *jalaša* 'fue puro', tiene derivados que significan 'sinceridad, amistad' (*joluš*); 'amigo sincero' (*mojliš*); 'obrar sinceramente' (*jalaša*); 'pureza' (*jalās*). Ver Dozy, *Supplément*.

La pura amistad tiene para el islámico valor considerable. El árabe poseía otros vocablos para significar "secreto", mas por lo visto lo que, en este caso, prevaleció en la conversación (porque se trata de un proceso oral) fue el identificar el secreto, la *poridad*, con la pureza de amistad,<sup>70</sup> lo que es a la vez muy islámico y muy español. En el ambiente latino-románico era el secreto una realidad objetivada, resultado de poner aparte (*secernere*); era lo separado (*secretum*); para el árabe el secreto iba relacionado con obrar sincera, íntima, lealmente con alguien; era lo vital, una cuestión personal dependiente de la amistad. En esto el alma de España se separa —para su bien y para su mal— del mundo de Occidente.

Al centro de ese problema histórico nos lleva el que *poridad* sea un reflejo árabe. Se lee en *Calila e Dimna* que daña a su propia vida "el que dize su *poridat* al *mesturero* ['delator, calumniador'] que sabe que non gela terná" (pág. 388).<sup>71</sup> *Poridad* llevaba implícito, con la idea de secreto, la conciencia de que el amigo sea digno de esa prueba de amistad. Supremo valor para el árabe era la estima de la persona humana. A diferencia del cristiano asceta, descrito en el *De contemptu mundi*, el árabe de que aquí tratamos era "la más noble criatura et la mejor

que en este mundo sea" (*Calila e Dimna*, pág. 51). No se vive en el trato razonable de las cosas, sino sintiéndose anclado en los anhelos del propio corazón, en la *poridad* de uno mismo y en la del amigo o la amada fiel. La *poridad* posee un "dentro" cordial y un "fuera" social: "Secretario de la poridad del rey." Tenía que ser así porque el corazón es, técnica y no sólo metafóricamente, la sede de la religión y de la moral. Baste recordar el tratado de teología místico-moral *Deberes del corazón*, del judío español del siglo X, Ibn Paquda, relacionado con la tan conocida mística cordial del Islam.<sup>72</sup>

Otro caso de coincidencia hispano-arábiga se halla en algunos sentidos de *correr*. Dice el *Poema del Cid*: "Davan sus corredores" (1159), 'despachaban soldados que hiciesen correrías'. Menéndez Pidal nota que esa curiosa acepción de *corredor* dura hasta el siglo XVI, aunque no la explica; cosa posible si tomamos *corredor* como traducción de *almogávar*, árabe *mogāwir*, 'depredador a caballo' y 'corredor', derivado de *gāwara* 'correr', y también 'depredar', doble sentido que se inyecta en la palabra española.

Dice Tirso de Molina en los *Cigarrales de Toledo*,<sup>73</sup> que una bellísima dama toledana "mostraba en los *aceros* con que dormía que era aquel el primer tercio de su sueño"; y nuevamente nos preguntamos cómo es posible que *aceros* signifique 'energía, fuerza', según tan a menudo ocurre en la lengua del siglo XVII; y también, 'filos bien aguzados de un arma blanca': "Los *aceros* finísimos" de unos cuchillos, dice Lope de Vega (*Pastores de Belén*, libro 2). La razón de ello es que en árabe *dokra* significa 'acero de la espada' y también 'agudeza del filo', y además 'vehemencia y fuerza del ánimo'. El mismo tema de donde sale *dokra* forma palabras como *dakar* 'fuerte, valiente, ardoroso', y *madkīr* 'testiculi'. Cosa análoga ocurre a la palabra que significa 'hierro', *ḥadīd*, con cuyo tema enlaza *ḥadd* 'filo de la espada' y *ḥidda*, 'agudeza, vehemencia, fuerza'. *Aceros* es, por tanto, un arabismo.

Otro caso de arabismo hallamos en alguna acepción de la palabra *vergüenza*, difícil de encajar en la tradición románica: "En la delantera o en la zaga... debe poner... los más esforzados, et homes más de *vergüenza* et más sabidores."<sup>74</sup> "Et aquestas pocas de compañías que avían fincado con el Rey eran caballeros et escuderos, et otros que el rey avía criado en la su casa et en la su merced; pero eran todos omes de buenos corazones, et en quien *avía vergüenza*."<sup>75</sup> El sentido de *vergüenza* es aquí 'honor, lealtad', una virtud activa, eficiente, y no un sentimiento refrenante (pudor, turbación o respeto inhibitorio). Tal matiz no cabe en el concepto de "vergüenza" en otras lenguas románicas, pues carece de sentido decir "un homme de honte" o "un uomo di vergogna". Creo posible entonces, que *vergüenza* 'pundonor, lealtad', contenga una in-

yección de sentido árabe. Pedro de Alcalá, cuyo vocabulario refleja el árabe que se hablaba en al-Andalus,<sup>76</sup> nota: “vergüenza: *aar*; vergüenza con infamia: *aar*”, lo cual es nombre de una institución descrita por E. Westermack;<sup>77</sup> los moros llaman ‘*ār*’ a la muy especial obligación en que una persona se halla respecto de otra. “Estoy en el ‘*ār*’ de Dios o en tu ‘*ār*’ quiere decir que un hombre tiene que ayudarme, y si no lo hace, está en peligro de pasarlo mal. También se designa con esa palabra el acto por el cual una persona se coloca en la obligación de ayudar a otra: *hādā la ‘ār alcyka*, ‘esto es ‘*ār*’ sobre ti’. Lo cual conviene perfectamente con el texto de la Crónica citada, pues “en quien avía vergüenza” es traducción de “en quien había ‘*ār*’”. El ‘*ār*’ lleva consigo la transferencia de una maldición condicional: si no haces lo que yo deseo, puedes morir, o pasarte algo muy malo. En el texto citado hemos visto que la Crónica explica los motivos por los cuales era de esperar que los pocos caballeros que estaban con el Rey tuviesen *vergüenza*, o sea ‘*ār*’.<sup>78</sup>

Aunque más verosímil que esta explicación tal vez sea la que me sugiere James T. Monroe. En árabe *hayaya* significa ‘vivir, conservar la vida, tener vergüenza’. El derivado *mohayyat* tiene el sentido de ‘protección, el hecho de tener vergüenza’. El historiador del siglo IX Ibn Qutaybah habla del noble que “defiende al vasallo y al compañero con su *mohayyat*”, o sea, con ‘su protección’ y con ‘su vergüenza’. Por una u otra vía se llega a la conclusión de que el sentido activo de “vergüenza” no es románico.

Hay una expresión española que es de origen alcoránico y seguramente encontrará otras quien coteje atentamente el libro santo del Islam con dichos y proverbios españoles. Se dice de alguien que “es un burro cargado de ciencia” para expresar que, por mucho que sepa, su valor intelectual y humano es mínimo. Una vez más se refleja aquí el afán de “integración”, el ideal de conciencia entre el existir y el hacer de la persona, lo de dentro y lo de fuera. En el siglo XVII, escribe Alonso Núñez de Castro: “lo confirmaron en Madrid llamándole asno cargado de letras”.<sup>79</sup> El diccionario define “burro o asno cargado de letras”, ‘erudito de cortos alcances’. No se ve justificación para tan extravagante metáfora, ni cómo una realidad inmaterial (letras o ciencias), pueda colocarse sobre la tosca y tangible materialidad de un asno. Mas si vamos a una zona arcaica del idioma, se empieza a ver más claro; en portugués corre la humorada de que “um burro carregado de livros é um doutor”, y eso ya empieza a adquirir sentido; el cual se esclarece plenamente leyendo el Alcorán (62: 5):<sup>80</sup> “Quienes fueron cargados con la Torah y no la observaron, semejan al asno que lleva libros”. Mahoma censura a los judíos por no cumplir los preceptos de la Biblia, no obs-

tante conocerlos; esa incongruencia, que rompe la conexión del saber con la conducta, se expresa en una imagen que podía tener sentido en donde el burro fuera medio de transporte. Más tarde, en esa metáfora (lanzada por alguien que conocería el texto alcoránico), se sustituyeron los libros por letras o ciencia, y quedó así convertida en algo poco inteligible.<sup>81</sup>

Lo efectivo de la larga dominación musulmana se refleja, además, en los nombres geográficos y de lugar: *Trafalgar*, ‘cabo blanco’; *Guadalquivir*, ‘el río grande’; *Guadarrama*, ‘río de la arena’; *Albufera*, ‘la laguna’, etc. Una lista de nombres geográficos y de lugar se encuentra en la obra de Miguel Asín, *Contribución a la toponimia árabe de España*, 1940, que aunque utilísima dista de ser completa. Falta, por ejemplo, *Andalucía*, que en el siglo XIV aún conservaba el artículo árabe: “el rey al Andalucía”.<sup>82</sup> Ibn Battūtah, el célebre viajero, tangerino del siglo XIV, llama indistintamente *al-Andalus* o *al-Andalusiyya* la zona musulmana de la Península. Si algún día se catalogaran cuidadosamente los nombres de pueblos y los de la toponimia menor, aparecería en todo su alcance la extensión y ahincamiento de la dominación musulmana en la tierra de los futuros españoles. Una comparación con la toponimia germánica —abundante en Galicia y en otras zonas— permitiría comprender el distinto carácter de las huellas suevas y visigóticas en el suelo de Hispania.<sup>83</sup> Ningún río, monte, cabo o laguna tiene hoy nombre germánico.

Estos fenómenos lingüísticos no son traídos aquí como curiosidades interesantes, ni como datos filológicos. Mi finalidad es hacer visible la amplitud de los contactos entre la sociedad islámica y la cristiana, para de ese modo no sorprendernos más tarde al observar la acción de la presencia musulmana en zonas más profundas de la vida tales como la expresión literaria o el funcionamiento social de la religión. Si el cristiano invocaba al Dios musulmán al decir: *¡ojalá!* y *¡olé!*, también seguía el modelo árabe al decir palabrotas como *carajo* y *leche*,<sup>84</sup> o al usar *padres* como plural de padre y madre, o al decir *huevos* por ‘testículos’,<sup>85</sup> o *grandes* en “grandes de España”.<sup>86</sup> Los “grandes de España”, que aparecen como una institución en el siglo XVI, están ya mencionados en la literatura del siglo XIII: “El rey mismo non fallara ninguno de los *grandes omnes* de Castiella que al peligro de aquel logar [de Calatrava] se atroviesse a parar” (*Crónica General*, pág. 666 b).

HIJODALGO

Si no hubiéramos sido educados en la fabulosa creencia de que los españoles eran seres eternos, o por lo menos tan remotos como los habi-

tantes de la cueva de Altamira, los nueve siglos de convivencia belicosa o pacífica con los musulmanes no habrían sido sentidos como episódicos, como exteriores a la estructura de vida de los pueblos peninsulares. Entonces no habría sorprendido el hecho de que *hijo d'algo* no sea explicable dentro del marco latino-románico.<sup>87</sup>

Los hijos de los grandes señores visigodos para quienes Isidoro de Hispalis escribió un tratado de educación (*institutionum disciplinae*, ver antes pág. 161), no eran hijos de bienes ni de abstracciones morales. San Isidoro, según dije, se refiere al medio en que nacieron, pero no los hace hijos de él: "La calidad de los bienes entre los cuales han nacido ha de brillar en su modo de comportarse más que en el rango social que ocupan" ("Bonorum natalium indolem non tam dignitate magis quam moribus animi debere clarescere", pág. 557 de la edic. de Anspach). La forma "filial" de designar la condición o cualidad de una persona es semítica; es decir, tanto hebrea como árabe. El hombre rico, en árabe, es el "hijo de la riqueza", y siguiendo ese modelo, se dijo en castellano *hi de malicias* 'malicioso', y en catalán, *fill de caritat*, por 'caritativo' (J. Corominas, *Diccionario*, s. v. *Hijo*). Estos casos de generación de lo concreto por lo abstracto, por algo transcendente que actúa como principio creador, es por supuesto distinto de *hi de puta* (francés *fils de putain*), en donde empíricamente se comprueba el paso al hijo del deshonor social de la madre —se trata de un hecho, de una generación biológica, no de un proceso inmaterial. Aun en el caso de objetos materiales, el árabe interpreta la relación entre ambos en una forma para nosotros metafórica, y que para él no lo es. T. E. Lawrence cuenta en *Seven Pillars of Wisdom*, que cuando llegaron las primeras bicicletas a Arabia las llamaban "hijas del automóvil".<sup>87</sup> En hebreo dicen "hijo del arco" por flecha; en árabe a veces llaman al ladrón "hijo de la noche", lo mismo que lo efímero es el "hijo del día". Todo lo cual es algo más que hechos lingüísticos, pues va ligado a una concepción de la realidad de las cosas y del hombre distinta de la occidental. Para el oriental la existencia de los seres, o está fundada en un proceso de creación que garantiza su realidad, o en la misma virtud inmanente del objeto que sea, la cual providencialmente le hace ser como es y valer lo que vale. En último término hay una acción divina que garantiza el ser y el valer de la realidad desde dentro o desde fuera de ella —con un dentro y un fuera que, según haré ver más adelante, siempre son reversibles. De ahí la constante invocación de la palabra revelada por Dios; y de ahí la necesidad de esas "filiações", o "paternidades" —infinitos hilos que, de abajo a arriba y de ahora a antes, conducen al designio primario que hace de toda realidad algo condicionado y transeúnte. O en otro caso, se es o se existe "porque sí", nunca "en sí".

La mente occidental tomó frente al mundo una actitud diríamos de desconfianza: nada está justificado de antemano, y las realidades y las estimaciones dependerían más de lo que el hombre se inventara con su mente e incorporara a su vida, que de lo existente y ya dado en ella. La civilización del hombre occidental ha sido el resultado del debate entre el espíritu ya encarnado en él y el examen crítico de los merecimientos a que cada uno se juzga acreedor. Usando esta luz para acercarnos al tema de cómo fue expresada la condición nobiliaria de las personas, se verá en seguida la diferencia entre lo occidental y lo oriental. De un lado aparecen los nombres expresivos de acciones objetivadas: *barón*, era, entre germanos, el hombre libre bueno para la pelea; el *conde*, de *comes*, 'el que va con uno', el que acompañaba al rey en su palacio y en la batalla; *duque*, de *dux* (a través del francés *duc*), era el que guiaba como jefe y adalid; *marqués* (del provenzal), era algo así como el adelantado de la frontera o marca; *ricohombre*, con nobleza mayor que la del infanzón y el hidalgo, parece haber entrado en Castilla a través de Navarra, y provenir en último término de Francia (ver Menéndez Pidal, *Vocabulario del Cantar de Mio Cid*, pág. 829).

En todos esos casos la nobleza, el haberse elevado por encima de las gentes del común, se debía a la calidad de lo hecho por la persona, o a la riqueza que le permitía hacerlo. En otros, la nobleza fue resultado de virtudes advenidas y, diríamos, meramente existenciales. El *infanzón* fue, en su origen, el hijo de padres nobles; en un documento de 1093, citado por Menéndez Pidal (*Vocabulario* del "P. del Cid", pág. 719), se les designa como combatientes (milites) "non infimis parentibus ortos, sed nobiles genere necnon et potestate, qui vulgari lingua *infanzones* dicuntur". Esta palabra se conecta con *infante* 'hijo de padre noble', como en "Infantes de Carrión", y también con *infante* 'hijo de rey'. Y todo ello tiene que ver con que en árabe, *al-walad* 'el hijo' denomine sin más al heredero del trono (ver Dozy, *Supplément aux Dictionnaires arabes*). Nada significa en contra de esto el que en francés antiguo se llamara *enfant* al "jeune homme noble", pues los Pirineos no fueron entre los siglos X y XII barrera para la difusión de los hispano-orientalismos —*aljibe* se volvió *ogive* en francés.

Vengamos ahora a *fijo d'algo*. La más cabal definición es la dada en las *Partidas*: "Et porque estos [*fijosdalgo*] fueron escogidos de *buenos logares* et *algo*, que quiere tanto decir en lenguaje como 'bien', por eso los llamaron *fijosdalgo*, que muestra atanto como *fijos de bien*. . . Los *fijosdalgo* deben ser escogidos que vengan de derecho linaje de padre et de abuelo. . ." (II, 21, 2). Esta definición, o más bien descripción, es bastante confusa para una mente occidental. Como siempre que se proponen nuevas vías las soluciones propuestas pueden ser más o menos



acertadas, yo' seguí mal camino en *España en su historia*, al querer orientalizar la palabra *algo* 'bien material o moral', en vez de limitarme a probar el orientalismo de la conexión entre los sentidos de *algo* e *hijo*. Nada impide, en efecto, que el latín *aliquod* haya pasado de un sentido indeterminado a otros muy definidos.<sup>88</sup> También *aquel*, *aquello* y *aquello otro*, lo mismo que *al*, adquirieron significaciones muy concretas ("tener mucho *aquél*", "*quillotro*, *quillotrar*", "lo *al*" 'acto carnal', etc.).

En la formación de *fijo d'algo* intervinieron circunstancias tanto árabes como hebreas,<sup>89</sup> cosa perfectamente explicable para el familiarizado con la peculiar textura de la vida española. Los *fijos d'algo*, según dicen las *Partidas*, procedían de "buenos logares", y eran *fijos de bien*; es decir, de *algo*, en el doble sentido de bien material y bien espiritual. A estos "hijos de bien" los llama Gutierre Díez de Games, en el siglo xv, "hombres de bien".<sup>90</sup> Esos son "los buenos" del refrán "allégate a los buenos y serás uno de ellos", un proyecto de vida ironizado en el *Lazarillo de Tormes*. A esos "buenos" debe corresponder la expresión hebrea *ben tovim* 'hijo de los buenos', a la vez que 'de bienes'.<sup>91</sup> En un texto del *Midrash Rabbah*, que alego en el antes citado artículo mío (pág. 13), Israel aparece simbolizado en una mujer de noble familia, como "una *bat tovim* y una *bat genosim*", es decir, como 'hija de buenos, de bienes, y de noble linaje'. Pues bien, en la misma forma se expresa el hecho de ser de noble ascendencia en dos textos (de 985 y de 1020), en donde por vez primera aparece la idea del *fijo d'algo*: "filii bene natorum". Esa forma de expresión parece a Menéndez Pidal "extraña" (*Vocabulario del "P. del Cid"*, pág. 691).

Los *benē tovim* 'hijos de bienes o de buenos' formaban entre hebreos una institución, una clase nobiliaria, a la cual aluden el *Talmud* y los comentarios bíblicos del *Midrash Rabbah*. Mas, aparte de eso, es posible que la nobleza proyectada originalmente sobre la persona por circunstancias exteriores a ella (buenos ascendientes, buenos lugares, buenas cosas) hubiera hallado expresión en *fijo d'algo* a causa de modelos, no sólo hebreos, sino también árabes. De una parte, "los buenos" en el sentido de 'nobles' aparecen en calcos de *benē tovim*, según hace ver este texto del converso doctor Francisco de Villalobos: "Si un [pobre acemilero] se pone a derivar su linaje, no se hallará que descendan por línea recta menos que de limpia sangre, y traen por refrán que muchos *hijos de buenos* andan de aquel arte, y que aunque le ven con sayo rasgado, no por eso lo han de ultrajar."<sup>92</sup> El mismo sentido tiene *buenos* en refranes como "allégate a los *buenos* y serás uno de ellos". En *Guzmán de Alfarache* (II, III, v), dice Mateo Alemán que el suegro de su personaje, "aunque mesonero, era un buen hombre", porque no todos roban a sus huéspedes; "y si algo de esto hay, no tienen ellos la culpa, ni se

debe presumir esto de mi gente, por ser como eran, todos *de los buenos de la Montaña*, *hidalgos* como el Cid, salvo que por desgracias y pobreza vinieron en aquel trato". En la Montaña se incluía, además de Santander, el norte de Burgos y las Provincias Vascongadas; por creer el pueblo que allá no había habido moros ni judíos, se juzgaba que la casta cristiana procedente de aquella región estaba limpia de toda mácula: "Aunque seamos zapateros de viejo, en siendo montañeses, todos somos hidalgos" (L. Vélez de Guevara, *El diablo cojuelo*, tranco V). Pero al llamarlos "los buenos de la Montaña" no se hacía sino calcar el hebreo *tovei*, de cuyo genitivo *tovim* procedía ese modo de llamarse hidalgos: *benē tovim*.

Porque si *tovei ha-ir* dicen en hebreo a 'los buenos, los dirigentes de la ciudad', este evidente hebraísmo se cruzó con calcos de expresiones árabes idénticas a *benē tovim* en cuanto al sentido. En árabe *nī'mat* significa 'riqueza, ganado, gracia, favor'.<sup>93</sup> Uno de los títulos dados al soberano, es en efecto, *wa-liyy-alnni'am* 'el benefactor'; y como se dice en *Calila e Dimna* (edición citada, pág. 49), el rey es llamado "fazedor d'algo a sus pueblos". Ese *algo* (*nī'mat*) que el rey dispensa a su pueblo, es también *nī'mat allah* 'gracia de Dios', y de todo ese bien, de esa gracia y de ese favor es hijo el *fijo d'algo*, cuya persona queda penetrada y nimbada de nobleza, merced a la cual goza de exenciones y privilegios —lo mismo que los "hijos de los buenos", los *benē tovim*.<sup>94</sup>

En exacta correspondencia con "fijos d'algo" hay en árabe *awlād nī'mati* 'hijos de bien'. En el cuento de "Ghanim bin Ayyub", en las *Mil y una noches* (al final de la noche 43), cuando el árabe dice *awlād nī'mati* 'hijos de bien', Burton traduce "they are people of condition and show signs of former opulence". Es decir, que *awlād nī'mati* es algo como 'gente rica' y, por extensión, 'de buena familia'. No formaban, sin embargo, una clase social como los *benē tovim* hebreos. En *fijo d'algo*, por consiguiente, la palabra y la institución nombrada en ella nos brindan un ejemplo característico de la íntima trabazón que, allá por el siglo x, constituía la auténtica realidad creada por lo convivencia cristiano-islámico-judaica. La persona se erguía sobre el común nivel social levantado por la virtud paternal que la prohibaba, como ungida por una gracia que al realzarla la magnificaba, la hacía grande, *grande de España*, como *akābira ad-daulati* 'los grandes hombres del reino', "los grandes omnes de Castilla" (ver antes pág. 219).

## NOTAS

- <sup>1</sup> Ver *De la edad conflictiva*, Madrid, 1961, pág. 76.
- <sup>2</sup> Véase Farázaq, *Divan*, trad. francesa de R. Boucher, París, 1870.
- <sup>3</sup> Ver R. Menéndez Pidal, *Orígenes del español*, págs. 445-449.