

El rapto de la memoria

Eduardo Subirats
Universidad de Nueva York

Resumen

Revisar la perspectiva dominante acerca de los mitos constitutivos de la hispanidad en la península ibérica y la periodización eurocéntrica de la historia civilizatoria de América Latina es una tarea que está por hacer. Supone asumir que los momentos culminantes de las culturas que atravesaron los territorios peninsulares y continentales no coinciden con las clasificaciones canónicas de una Edad de Oro y sus sombras coloniales, y mucho menos con su homologación con las expresiones filosóficas, científicas o artísticas del Renacimiento europeo. Américo Castro puso de manifiesto que los renacimientos científicos y artísticos de las culturas ibéricas coinciden más bien con el auge del Islam y la cultura judía en la España árabe de los siglos XII y XIII y termina con la liquidación del reino islámico de Granada.

Palabras clave: Siglo de Oro, estudios culturales, teoría crítica, transición democrática, hermenéutica literaria.

Abstract

The task of revising the dominant view of the foundational myths of *hispanidad* in the Iberian Peninsula and of the Eurocentric chronology of the colonial and civilizing process in Latin America still remains to be accomplished. Such a study would have to show how the cultural zenith produced by the passage of other cultures through Peninsular and Continental

territories hardly complies with canonical Golden Age categories or their colonial after-images, not to mention the philosophical, scientific, and artistic expressions of the European Renaissance. The “golden ages” and finest scientific and artistic moments of Iberian cultures, as Américo Castro has shown, coincide with the acme of Islamic and Judaic cultures in XIIth and XIIIth century Arabic Spain.

Keywords: Golden Century, cultural studies, critical theory, democratic transition, literary hermeneutics.

1. El tradicionalismo español

Dos circunstancias exigen hoy una reforma de nuestra mirada histórica sobre la cultura española y sobre las culturas hispánicas de América. La primera tiene que ver con las transiciones democráticas de la península ibérica y su integración a un concepto multicultural de comunidades europeas. La segunda constelación histórica que hoy demanda un cambio radical de nuestras miradas está relacionada con el resurgimiento de los nacionalismos regionales ibéricos en el horizonte de los neonacionalismos en la Europa del cambio de siglo. El renacimiento nacionalista en la era de la llamada globalización es un fenómeno complejo. Está unido a las herencias imperialistas y totalitarias de la mayor parte de las naciones europeas y al creciente sentimiento de una pérdida de soberanía y ejemplaridad a escala mundial. La cuestión de estos nacionalismos y la pregunta por las recientes transiciones democráticas están íntimamente ligadas entre sí. Con mayor exactitud, el renacimiento de los nacionalismos sólo puede comprenderse a partir de la transformación mediática de las democracias postindustriales y de la presencia progresiva de poderes transnacionales en las decisiones políticas nacionales.

No pretendo abordar estos temas en el presente ensayo. Lo que quiero señalar aquí es que la violenta aparición de los naciona-

lismos en los escenarios sociales europeos se ha acompañado de un amplio proceso de redefinición de memorias, de un rediseño político y mediático de las identidades, con sus correspondientes exclusiones étnicas, religiosas o lingüísticas, a gran y pequeña escalas. Ha sido y es un proceso que envuelve la movilización, el desplazamiento o la falsificación de las memorias populares e intelectuales y, al mismo tiempo, el control y, en casos extremos, la violencia sobre la realidad pluriétnica y plurilingüística que con frecuencia entrañan las estrategias políticas, mediáticas y financieras de la llamada globalización.

La transición política subsiguiente a la dictadura nacional-católica española ha sido un caso particular de este proceso europeo de incorporación de naciones atrasadas en lo tecnológico y lo económico a las culturas financieras, mediáticas y políticas definidas de forma aleatoria bajo los nombres de globalidad o postmodernidad. Fue un momento histórico privilegiado que obligaba a diseñar, más o menos de manera improvisada, la nueva imagen de una España liberal, de confesión netamente ilustrada, forjadora de progreso y radicalmente moderna, contrastada con las visiones de la España católica, autoritaria y atrasada que habían predominado a lo largo de la historia moderna y en particular durante las cuatro décadas de nacional-catolicismo franquista. Pero la construcción de esta nueva iconografía europeizante y modernizadora, que culminó en los variopintos escenarios posvanguardistas de la Movida de los años ochenta y en los eventos mediáticos del Centenario del descubrimiento de América, suponía en gran medida una transformación espectacular de la historia y la instauración de los nuevos símbolos progresistas o liberales como simulacros mediáticos. Estas nuevas estrategias de representación nacional estaban unidas también a una serie amplia de censuras y ocultamientos de las memorias históricas.

En primer lugar, se desplazó de la memoria social el proyecto cultural y político del nacional-catolicismo: se creyó necesario omi-

tir la persecución y los exilios de los intelectuales liberales de los siglos XIX y XX, así como sus significados para el desenvolvimiento político e intelectual de la España moderna; se impuso de forma institucional el olvido de las limitaciones y el fracaso del esclarecimiento europeo (*Aufklärung, Enlightenment*) frente a la frontera del tradicionalismo católico español; fue preciso alimentar una amnesia colectiva sobre la persecución de las reformas humanistas del pensamiento y de las memorias plurirreligiosas que se expandieron a lo largo del Siglo de Oro; no se podía mencionar la expulsión y destrucción de las culturas hispanoárabe e hispanojudía; había que extirpar de la memoria histórica española la destrucción colonial de las culturas de América; todo eso y mucho más ha sido silenciado en nombre de un concepto mediático de identidad nacional moderna y de la reducción de la democracia a espectáculo.

2. Restauración de las memorias

En este panorama es necesario rescatar a uno de los intelectuales que más ha aportado a la renovación de la conciencia histórica hispánica a lo largo del siglo veinte: Américo Castro. Es necesario hacerlo por una razón simple e inmediata: constituye una de las escasas alternativas historiográficas a los nacionalismos hispánicos, a sus prejuicios raciales y religiosos, y a sus exclusiones sociales o simbólicas a ambos lados del océano Atlántico.

Su primer libro de relevancia, *El pensamiento de Cervantes*, merece una especial mención en este marco. Esta obra apareció en el Madrid de 1925. Debe recordarse que en esa ciudad de mentalidad decimonónica actuaban, por ejemplo, la prosa adusta de Baroja, la banal poética de Azorín y el estilo melodramático de filosofar que distinguió a Ortega. Fue también el Madrid que vio nacer a la Falange Española a través de nacionalistas católicos de la enfática tipología de Ramiro de Maeztu. Y era la ciudad de presencias esporádicas y

marginales del expresionismo poético español: Lorca o Buñuel, por citar una dimensión más amable.

Debe recordarse también que el solo título de la obra de Castro polemizaba de forma abierta con las posturas entonces dominantes de Unamuno, Ortega o Maeztu, para quienes Cervantes carecía de altura y de genio, representaba valores antiheroicos y decadentes y, por consiguiente, no tenía pensamiento: “Prefiero el título quijotismo a cervantismo” (26) escribía Ortega más o menos por esos años. En el mismo sentido Unamuno había declarado su “culto al quijotismo como religión nacional” (1985: 256), el cual era celebrado en los mismos altares heroicos en los que se adoraban a Loyola y a Cortés, a la Reconquista y la Contrarreforma, con el desplazamiento explícito del pensamiento histórico y filosófico de Cervantes. Castro, por el contrario, restableció a partir de este pensamiento cervantino una tradición humanista y reformadora, diferenciada, en forma radical, del humanismo retórico de la Contrarreforma y sus epígonos. En este ensayo crucial en la historia de la recepción cervantina y el pensamiento español ponía de manifiesto, además, el carácter multicultural y la naturaleza crítica y dinámica —es decir, la modernidad— subyacentes a la construcción filosófica del mundo que atraviesa la obra de Cervantes y *Don Quijote*, en particular.

Cuando la Segunda República Española se desintegró, Castro emprendió la ruta de los exilios de la inteligencia disidente española: el Caribe, Buenos Aires o Santiago, México y, al final, Estados Unidos. Su madurez intelectual la vivió en Princeton. Y fue en esa universidad donde realizó sus dos obras más importantes: *España en su historia*, publicada en Buenos Aires en 1948, y su versión reformada en la *Realidad histórica de España*, publicada en México en 1954. Estos dos ensayos reiteran y modulan a lo largo de una serie de variaciones literarias e historiográficas un mismo *leitmotiv*: la centralidad de las culturas árabe y hebrea en las lenguas, así como en la historia

literaria y filosófica de la península. Con más exactitud, estas dos obras descubrieron la importancia de las influencias cruzadas y de los conflictos entre judíos, moros y cristianos a lo largo de la historia medieval ibérica, así como sus resonancias en la historia intelectual y artística del Renacimiento europeo. Es preciso mencionar que este reconocimiento tuvo lugar al mismo tiempo que el casticismo de Menéndez Pelayo, Ortega o Maravall construía la identidad histórica de una España étnica y culturalmente limpia de árabes y judíos, una España que era romana y gótica, antes de volverse por completo católica, apostólica, romana y fascista.

Américo Castro debe recordarse también como otro intelectual de la continuada tradición de los exilios españoles e hispánicos. Su obra madura la creó en Estados Unidos. Ahí vivieron sus discípulos, tanto americanos como españoles. También en este exilio construyó su visión crítica de la España que se había autodestruido físicamente en la guerra civil y se desangraba espiritualmente bajo la dictadura de Franco. Y desde este exilio, Castro sugirió asimismo una suerte de terapia colectiva: el último motivo literario y filosófico que quiero señalar aquí. Castro pretendió aligerar la memoria colectiva de las culturas ibéricas contemporáneas de sus angustias frente al pasado y abrirla a la realidad multicultural y plurirreligiosa que constituye el sustrato olvidado de su originalidad y creatividad. Esta es la perspectiva renovadora que Castro abrió a la hispanística, al pensamiento filosófico y a las literaturas hispánicas venideras. Más todavía: Castro abrió con ello una desoída perspectiva renovadora sobre la construcción de las identidades europeas, tan importante para la revisión de Cervantes como de Dante y para la interpretación del nacional-catolicismo español, así como de los nacionalismos racistas centroeuropeos.

Toda reforma de paradigmas cognitivos genera resistencias. Cuando esta renovación de los modelos de interpretación tiene que

ver con identidades nacionales, comprende poderes políticos más o menos opacos o cuestiona las limitaciones de elites académicas e intelectuales más o menos anacrónicas, la resistencia que provoca a su paso es por necesidad encarnizada. Castro ha sido, en este sentido, el objeto de una serie continuada de censuras, ataques y deformaciones que han llegado hasta el reciente secuestro tradicionalista de la edición de sus obras completas (Cfr. Subirats, 2003). Censura administrativa, pues no permitieron publicar en España sus dos ensayos más importantes sobre la realidad española. Sus estudios cervantinos han sido borrados de las listas bibliográficas corrientes del arcaico academicismo español, pero la interpretación de la memoria literaria española de Castro chocó además de manera frontal con la tradición antiintelectual del nacionalismo intrahistórico de Ganivet, Unamuno, Maeztu y Azorín, de sus clonaciones por parte del *establishment* franquista y postfranquista, y sus metástasis historiográficas en las obras de José María Maravall y Claudio Sánchez Albornoz.

Los ataques sanguíneos de Sánchez Albornoz contra Castro en nombre de un adusto casticismo adquirieron dimensiones legendarias (Cfr. Sánchez, 1956 y 1973). En lo personal no veo el menor interés filosófico o historiográfico en la retórica polvareda que levantó este malhumorado historiador. En el mejor de los casos Sánchez Albornoz es un síntoma de la resistencia contra el reconocimiento de la riqueza artística, filosófica y moral de los hispanomusulmanes e hispanojudíos, que no por torpe es menos extendida entre las elites españolas. Pero considero, con Stephen Gilman, que la disputa entre Castro y Sánchez Albornoz es simplemente irrelevante.

Mucho más importante, en cambio, es la censura contra Castro, que arranca de la mitología histórica formulada como programa por Ortega en su *España invertebrada*. Según el filósofo madrileño la cultura española era blanca en lo étnico y romana y germánica en lo cultural. La presencia social y cultural judía no poseía significado

alguno. Al-Andalus era para Ortega otro oscuro misterio. Y sobre los sólidos fundamentos de la tradición imperial latina y la violencia tribal goda, verdaderos pilares metafísicos de una uniforme e indiferenciada cultura española, se habría creado la casta castellana dominante, es decir, la elite dirigente de la modernidad española, desde la fundación del Imperio Cristiano-universal hasta su “desastroso” final, la republicana “rebelión de las masas”. La visión casticista de la historia española de Ortega no podía ser más ponzoñosamente adversa al multiculturalismo castriano.

La aportación de Maravall a esta mitografía cultural y étnica es de la mayor importancia. Pocas veces se ha querido admitir que este historiador es responsable por la “normalización” de la representación nacionalista española bajo un concepto compacto de historia cultural europea, encorsetado, de manera formal, bajo las clasificaciones academicistas de Renacimiento o Barroco, Ilustración o Vanguardia. No era tarea fácil encajar la historia cultural ibérica dentro de estos esquemas. Maravall tuvo que emprender a tal efecto una verdadera cruzada intelectual bajo las banderas de una hermenéutica positivista, un profundo casticismo y un marxismo doctrinario, con el buen propósito de desarabizar y desjudaizar la historia cultural española, ignorar el renacimiento científico y literario de las tres culturas ibéricas en torno a los siglos XII y XIII, y amordazar el lado oscuro de la historia religiosa española señalado por las reiteradas persecuciones religiosas y étnicas, las estrategias teológicas del genocidio americano o las sucesivas oleadas de represión intelectual desde los tribunales inquisitoriales del Siglo de Oro hasta la caza de escritores y académicos republicanos de 1939. Los argumentos de este historiador, sin embargo, estaban dotados de una incontestable eficacia retórica e institucional. Por un lado, restablecía una identidad hispano-europea-católica acorde con el tradicionalismo español más arcaico; por otro, otorgaba a este casticismo una dimensión progresista con arreglo a

un concepto doctrinario de lucha de clases. En esta medida Maravall constituye un paradigma de las estrategias oficiales tardo y postfranquistas de redención de la identidad española como nación latina, europea y moderna, pero católica y romana a pesar de todo, limpia de cualquier traza semítica y, por consiguiente, inmune a cualquier acusación de antisemitismo e intolerancia en el pasado, presente y futuro.

Bajo semejante horizonte intelectual la destrucción de las culturas hispanoárabe e hispanojudía es el acto decisivo de la providencial vocación europea de lo español por quintaescencia, no un penúltimo acto de las cruzadas pontificias contra el Islam. La conquista de América es elevada asimismo a la categoría de una proyección de la mentalidad exploradora y científica de un renacimiento paneuropeo y no se la reconoce como extensión hacia occidente de la cruzada llamada *reconquista*. Sus misioneros coloniales son travestidos como verdaderos enciclopedistas *avant la lettre*. Y la mismísima Inquisición no había desempeñado desde esta perspectiva sublime papel alguno en los avatares de la inteligencia española. La Ilustración española lucía, en fin, según esta visión, los mismos colores en Madrid que los que pudiera tener en París o Edimburgo. Y una serie de bagatelas que no merece la pena mencionar.

Esta construcción de Maravall tenía que chocar necesariamente con la tesis central de Castro, aunque semejante oposición se arrojara bajo referencias veladas, citas fraudulentas y los ninguneos tan característicos del mundo académico e intelectual español. Las críticas de Maravall contra Castro son indirectas y solapadas. Hay capítulos enteros en algunos de sus libros que son paráfrasis de las tesis de Castro, sin que ello le obligue a citar a su adversario. Las largas páginas dedicadas con devoción a igualar el concepto cristiano de honra, ligado a la limpieza de sangre y a sus inviolables premisas sexistas, con el concepto clásico de virtud y el concepto moderno de

honor son un llamativo ejemplo de las viejas tácticas eclesiásticas, entre tanto secularizadas, para eliminar disidencias intelectuales sin dejar el menor rastro de su existencia (Cfr. Maravall, 1979).

No puede dejarse de mencionar en este contexto otra crítica realizada contra las tesis de Castro: la de Benjamin Netanyahu. El problema en cuestión no es ahora un Castro anticatólico, sino un Castro antisemita. En efecto, la asociación obsesiva que establece Castro entre judíos, dinero y conocimiento es perturbadora. Son provocativos sus comentarios político-culturales sobre el Estado de Israel, lanzados entre paréntesis en medio de reflexiones literarias e historiográficas de la mayor sutileza. Y, por si esto y algunos detalles más no fueran suficientes, Castro defendió insistentemente la historia de que la Inquisición y la limpieza de sangre eran, en cuanto a su concepto, una invención judía. Estas declaraciones han suscitado una nutrida bibliografía contra un mismo Castro antisemita que el casticismo español había limpiado de sus bibliografías por protoárabe y criptojudío. Debe recordarse a este respecto que en la década de 1960 Albert Sicroff y Yitzhak Baer pusieron de manifiesto la muy limitada visión histórica y teológica subyacente a estos juicios sobre la obra castriana. Eso no ha impedido que Netanyahu las reiterase algunos años más tarde (Cfr. Sicroff, 1960; Baer, 1966; Netanyahu, 1997).

Estas críticas y censuras contra Castro son interesantes síntomas de los traumas históricos y la angustia colectiva vinculados a la destrucción y destierro de hispanoárabes e hispanojudíos, relativos asimismo a la construcción de la identidad casticista española. Nadie había planteado con tanta vehemencia el problema de las fronteras simbólicas y políticas entre las tres religiones y tres lenguas ibéricas. Las reacciones y ataques que ello provocó son valiosos en la medida en que permiten vislumbrar las resistencias tradicionalistas frente a una reforma de la memoria llamada a disolver los mitos de las identidades étnicas, religiosas y territoriales de los casticismos españoles bajo una

visión multicultural y plurirreligiosa más abierta y compleja.

Pero la última de estas críticas a la obra de Castro, debida a Sicroff, Baer y Netanyahu, pone de manifiesto una de las limitaciones reales de la interpretación castriana de la historia cultural española y merecen una atención especial. Estos autores demuestran que ni la segregación social impuesta por las reglas eclesiásticas de la limpieza de sangre, ni la persecución y violencia inquisitoriales tienen un precedente comparable en la historia judía. Y, sin embargo, este argumento no es, a pesar de su trascendencia, el centro de gravedad de la revisión castriana de la memoria ibérica. Es cierto que, a lo largo de su historia, la relación entre el judaísmo, el cristianismo y el islamismo ha variado en los contextos políticos y sociales más diversos, entre los extremos del diálogo, por una parte, y la persecución y la guerra, por otra. Pero es preciso dejar bien claro que el ideario de cruzada cristiana no tiene parangón en la historia política del pueblo de Israel, que el Tribunal de la Inquisición y la limpieza de sangre carecen de precedentes bíblicos, y que tampoco se puede identificar el concepto islámico de guerra sagrada con las estrategias cristianas de etnocidio de infieles según las practicó el imperialismo español desde la conquista militar de Granada hasta la destrucción de Tenochtitlán y Cuzco.

Repito: la crítica de Sicroff o Netanyahu, además de señalar un significativo límite teórico del pensamiento castriano, plantea una cuestión ulterior y, desde el punto de vista de los conflictos religioso-étnico-militares en el mundo de hoy, mucho más relevante que el pretendido antisemitismo del hispanista de Princeton: la pregunta por los orígenes de la Inquisición y la limpieza de sangre, así como de las formas de terrorismo étnico, religioso e intelectual utilizadas en el proceso de conversión e imposición de la identidad político-religiosa cristiana a lo ancho de su expansión colonial e imperial. Quiero formular este dilema con una simple y limpia pregunta: ¿Si el concepto

teológico-político de cruzada, de Inquisición y de limpieza étnica no lo inventaron ni judíos, ni musulmanes, quiénes lo crearon entonces? Castro no llega a plantear esta cuestión. Aquí me limito a exponerla como una pregunta abierta (Cfr. Subirats, 2003).

3. Reforma multicultural

La obra intelectual e historiográfica de Castro cobra toda su importancia al contrastarla con la larga tradición de la literatura peninsular en torno a la decadencia hispánica. En particular los temas centrales de su revisión de la memoria deben examinarse a partir del contexto más próximo del “problema de España” y de todos aquellos autores, incluidos o excluidos de la trivializadora clasificación de Generación del 98, que cuestionaron la realidad española a partir de las crisis morales y sociales que sucedieron al desmoronamiento final del Imperio español.

Al igual que Ganivet, Unamuno u Ortega, la obra de Castro plantea el drama español de una identidad escindida entre pasado y presente, y entre tradición y renovación. Pero, sobre todo, redefine este “problema de España” como un conflicto entre una identidad histórica mitificada y opaca de la nación, y el proyecto intelectual de su reforma. Saltan a la vista las similitudes entre la categorización castriana de la historia española y los ensayistas de la crisis finisecular. Las metáforas bajo las que un Ganivet trató de cristalizar su visión de España, la “gloria triste”, la “perpetua guerra civil”, la “vida oscura de combates”, la “falta de formas positivas”, el “padecimiento de la ‘aboulia’ ”, esas mismas fórmulas del pesimismo histórico de fin de siglo encuentran un eco no menos dramático en los títulos que arropan la *España en su historia*, de Castro. “España, o la historia de una inseguridad”, reza el capítulo introductorio de esta última obra. La “inanidad”, el “vivir desviviéndose”, la “oquedad”, una “dolencia insanable” o la “enfermedad crónica”, el “vivir-morir”, el “existir como

un hacerse y un deshacerse” son algunas de las fórmulas corrientes de su interpretación. La misma obsesión de Unamuno por lo que consideró un “sentimiento trágico de la existencia”, o su concepto a la vez histórico y moral de dolor y congoja, se reitera en las afines nociones de “inseguridad”, “inquietud” y “angustia” bajo las que Castro trata de comprender la literatura española en su edad clásica. La apasionada preocupación que Ortega y Gasset mostró por el problema y la función de las elites cristaliza con idéntico entusiasmo en la visión de Castro. Su meticulosa reconstrucción del dilema histórico de los cristianos nuevos, al mismo tiempo privilegiados en cuanto a la superioridad de sus logros intelectuales y sometidos por la casta dominante de los cristianos viejos, bajo el desprecio por la actividad intelectual y económica, debe leerse, en parte al menos, como una ilustración del predominio institucional de los peores que, según Ortega, había estigmatizado la modernidad española hasta muy entrados en el siglo XX. Y las similitudes e intercambios entre la obra de Castro y la visión finisecular de la crisis o el “problema” españoles no terminan en este par de ejemplos que acabo de mencionar.

Castro comienza su reflexión sobre la memoria histórica española con un crispado recuento de las definiciones y visiones negativas que se habían sucedido en los ensayos nacionalistas del tránsito de siglo. “Desde el siglo XVII comenzó a sentir el español la inanidad de sus realizaciones colectivas —escribe a este respecto—; la vida nacional consistió desde entonces en procurar detener los golpes de un mal destino, o sea en oponerse al avance irresistible de quienes aplicaban la razón al vivir [...]” (Castro, 1984: 22-26, 40-43). El tenor de estas sentencias recuerda las declaraciones de Unamuno sobre la falta de iniciativa, de vitalidad y de capacidad innovadora de la juventud española, o sus diatribas sobre el atraso español explyadas a lo ancho de su ensayo más significativo, *Del sentimiento trágico de la vida*. La cita de Castro puede considerarse asimismo como una paráfrasis de

la *España invertebrada*. Al igual que Machado, Unamuno, Maeztu, Picavea u Ortega, Castro puso en cuestión los prejuicios dominantes en la cultura española más arcaica, una crítica atravesada, además, al igual que en aquellos autores, por una nítida voluntad de reforma.

Sin embargo, nos encontramos aquí con una perspectiva metodológica y conceptualmente diferente a la del nacionalismo de la llamada Generación del 98. Por una parte, Castro impugnó la glorificación trascendente de una España arquetípica y anacrónica, distintas de la chapucera metahistoria de un Ganivet o de la risible intrahistoria de Unamuno. Lo que distingue en última instancia a sus ensayos es poner de manifiesto el “*vacuum* irremediable” subyacente al espíritu de casta y la moral heroica del nacionalismo católico español (Cfr. Castro, 1984: 570-571). No se cansó de señalar Castro la “desintegración” de identidades fijas y sustanciales como el paso necesario para la transformación interior y exterior de la vida y la cultura españolas hacia formas más abiertas (576). Su obra atacó, en lo que puede leerse perfectamente como una alusión a Unamuno, la sublimación y sustancialización de una identidad interiorizada, “reclusa dentro de sí” (578) y “encastillada en el valor intrínseco de la persona” (580). No en último lugar, sus ensayos pusieron en tela de juicio la tosca representación de una sustancia humana originaria o la naturalización del problema español a la cuestión de inviernos demasiado crudos y vientos demasiado helados, vigorosamente esgrimida por la poesía de Machado y la prosa de Unamuno (Cfr. Castro, 1975: 65 y ss.)

La obra castriana se resistió con la misma vehemencia contra aquella obstinada estilización de una España ortodoxa y su identificación a ultranza con el dogma católico o el transcendentalismo imperial que Menéndez Pelayo y Ramón Menéndez Pidal habían defendido no sólo como valores ideales, sino también como los principios carismáticos de salvación espiritual de la decadencia de Espa-

ña. Castro rompió con la historiografía católica y nacionalista de su tiempo, como la que esgrimió Claudio Sánchez Albornoz en *España y el Islam*, de 1943, en donde hacía alarde de la lucha heroica contra el Islam en España y se defendían las mismas tesis que Picavea y Morote ya habían propuesto sobre la extranjería del imperialismo español de la corona de los Habsburgo. (Cfr. Sánchez, 1943: 44 y ss.) Y quiero subrayar también que Castro abrió una perspectiva renovadora con respecto a una obra temprana de Maravall, *El concepto de España en la Edad Media* (1954), que estilizaba románticamente una identidad nacional arraigada en situaciones políticas y culturales tan remotas como las colonias romanas de Hispania.

La crítica que Castro dirigió a estas visiones mitificadoras de la historia ibérica se desprendía de un contexto social y político desgarrado. La exaltación trascendente de la España castiza y heroica de Ganivet y Azorín, o de Unamuno y Maeztu había pagado su precariedad teórica al precio de una violencia sectaria y autodestructiva, tan manifiesta en el peculiar estilo agresivo y autoritario que distingue a muchos de los escritores de aquel periodo, cuanto en el nihilismo que enarbó el heroísmo católico y fascista durante la “cruzada” nacional-católica de 1936-1939. La España de la reconquista y la conquista, la España eterna y gloriosa, la España de la fe y la intolerancia se habían impuesto en efecto a costa de reiterar aquella violencia fundacional por la que se destruyeron las culturas cosmopolitas de las ciudades ibéricas en el periodo histórico de su renacimiento cultural, identificado como medieval. Tal era el mensaje de las citadas obras de Castro. Un mensaje atravesado por la nostalgia de una España que hubiera podido ser una comunidad de culturas definidas a partir de sus diferencias culturales, lingüísticas y religiosas, y de su interacción creadora, por oposición a su homogeneización estéril.¹

¹ “Si la vida española se hubiera desenvuelto en un ritmo de calma y armonía, la mezcla de cristianos y hebreos [...]” (Castro, 1984: 511).

Lo que considero como el rasgo más importante de la obra de Castro desde el punto de vista de la problemática del nacionalismo español del siglo XX es este rechazo de un principio mítico y sustantivo de identidad histórica y social, es decir, el casticismo tal como lo formularon Unamuno y Ganivet, pero también Morote, Picavea e incluso Ortega y, no en último lugar, los nacionalismos regionales postmodernos.²

Para el Unamuno de *En torno al casticismo* lo español era un verdadero principio ontológico, una entidad metahistórica de connotaciones visionarias, inmunizada de forma retórica a cualquier crítica historiográfica. En su ensayo *Del sentimiento trágico de la vida* esa misma identidad se elevaba a la categoría de una espectacular esencia mística de lo español, dividida y desgarrada por otra parte, en retóricos arrebatos de dolor, sacrificio y muerte. Cuando sus mal formuladas definiciones trataban de otorgar a esta intrahistoria nacional una consistencia empírica las visiones unamunianas todavía resultaban más patéticas. Lo español se confundía con lo romano y lo romance (65), se identificaba con la cruzada de la Reconquista, incluida la expulsión de los judíos y la eliminación de la cultura árabe, y se colocaba de manera estratégica e intelectual al lado de la lucha contra la Reforma.³ La propia moral individualista de Unamuno se fundó de forma explícita en una concepción intolerante de la fe (109) en los valores de un ascetismo radical y, no en último lugar, en un principio de trascendencia espiritual de connotaciones antimodernas (109 y ss.)

² “[...] hay que buscar la tradición eterna en el presente, que es intra-histórica más bien que histórica, que la historia del pasado sólo sirve en cuanto nos llega a la revelación del presente [...]” (Unamuno, 1950: 59).

³ “España que había expulsado a los judíos y que aún tenía el brazo teñido de sangre mora, se encontró a principios del siglo XVI enfrente de la Reforma [...]’ Esto dice uno de los españoles que más y mejor ha penetrado en el espíritu castellano, que más y mejor ha llegado a su intra-historia [...]” (Unamuno, 1950: 70-71).

En su ensayo *En torno al casticismo*, Unamuno cerró la visión introspectiva de la esencia castiza de lo español, al identificarla con una espléndida exaltación heroica del paisaje castellano en la que la violencia, la dureza y el ascetismo entrecruzaban sus ásperos signos con los valores románticos de lo infinito y lo vacío, y con caracteres humanos definidos por su simpleza y opacidad. Son paisajes espiritualizados hasta el extremo más ascético de la abstracción, yermas estepas pobladas por seres humanos tallados como una segunda naturaleza granítica. Y como segunda naturaleza se instaura esa unamuniana “voluntad muy desnuda” de su idealizado sujeto histórico frente a toda naturaleza real y frente al curso de la historia. La sustancia de lo español era la transfiguración mística, el héroe cruzado, la casta cristiana (91). Sánchez Albornoz transformó estas precariedades conceptuales en verdadero caballo de batalla de una crítica insólitamente vacía contra Castro algunos años más tarde (1973: 11 y ss.) Américo Castro introdujo un giro capital en este cerrado horizonte intelectual del casticismo español. A los significados trascendentes y ontológicos del fundamentalismo nacionalista de Ganivet y Maeztu, o del esencialismo cristiano de Unamuno y Ortega, le opuso las categorías analíticas de una historiografía que descubre en el Islam una clave ineludible de la cultura histórica española y en sus expresiones religiosas, morales y literarias más importantes: de Rojas a Juan de la Cruz, y de Cervantes a Teresa de Ávila. Casta e hidalguía, honra y forma de vida centrada en los valores trascendentes de la creencia religiosa, es decir, los mitos dominantes del quijotismo y del casticismo se revelaban bajo la nueva mirada histórica como el reflejo negativo de un crucial dilema histórico de extrema violencia: la lucha desigual de la cultura hispano-cristiana contra la cultura islámica y judía, y las múltiples huellas religiosas, políticas o lingüísticas que dejó el largo proceso de su rechazo y persecución.

Esta identidad sustancial de lo hispanocristiano generada en torno al credo y el valor absoluto de la persona, es decir, el idealismo de los héroes nacionales de Ganivet, Maeztu o Unamuno, y del nacional-catolicismo con ellos, se revelaba bajo esta nueva perspectiva como el reverso de una necesidad de supervivencia de la casta cristiana frente a unas culturas hispanoislámica e hispanohebra superior en lo intelectual. “La casta dirigente creyó poder vivir sola, aferrada a su creencia y a su sentimiento de ser superior, y notaba el *vacuum* irremediable en que estaba sumida al intentar salir de su encerramiento personal [...] Asido al nimbo de su creencia, confiado en sí mismo y ansiando expresar lo sentido por su alma, el español se lanzó a henchir el planeta de resonancias heroicas [...]” (Castro, 1984: 571).

La misma constelación que había atravesado de manera inarticulada las visiones del decadentismo finisecular español, en la retórica encendida de Costa y Morote, de Pi y Margall o del propio Maeztu (el caciquismo y las formas personales de poder, la improvisación y el “quiero y no puedo”, el autoritarismo, la ausencia de iniciativas civiles y un largo y oscuro etcétera) encontraron en la obra de Castro una limpia reconstrucción histórica a partir de los dilemas religiosopolíticos de los siglos XVI y XVII. Profusión de héroes y caudillos, “voluntad de fundar” lo llamaba Azaña en su ensayo sobre Ganivet (Azaña, en Del Río, 1946: 391), integrista y absolutismo de la persona, hidalguismo, identidad basada en la posesión de una creencia mejor que la de los demás pueblos, avidez de oro, desprecio e incapacidad hacia las actividades intelectuales y productivas, voluntad de señorío y de imperio, anarquismo: estos son algunos de los caracteres del alma sustancial católico-española y de la esencia castiza de lo español que Castro deconstruye de forma histórica a lo largo de su obra (Castro, 1984: 564).

En una ocasión este exiliado español escribió: “Mientras los españoles persistan obstinadamente en la imagen ilusoria y falsificada de su pasado, nunca serán capaces de extender las alas de su curiosidad científica, ni de acceder al nivel de la cultura occidental que tantos han aspirado a alcanzar desde el siglo XV” (Cerezales, en Silverman, 1976: 153). Semejante perspectiva intelectual e historiográfica todavía posee hoy la dimensión de una apertura profundamente renovadora y polémica, tanto en lo que respecta a la visión intelectual de las culturas ibéricas en el pasado y su posible proyección futura, como en las consecuencias sociales que semejante revisión dejaba abierta. Una apertura comprometida en primer lugar con un trabajo de crítica histórica capaz de subvertir aquellas nociones tradicionales de la identidad de la fe, del romanticismo o del casticismo españoles en la misma medida en que las coloca en su contexto social histórico, en su *Wirkungszusammenhang*, como pensaba la filosofía de la historia de Dilthey. Y una apertura atravesada además por la intención esclarecedora, transformadora, ilustrada o “terapéutica” que, entre otros, ha sabido distinguir Paulino Garagorri en su introducción a la obra de Castro: “Su propósito excede el ámbito de la investigación del pretérito y se proyecta hacia la obtención de una vida social española exonerada en lo posible de un lastre negativo adquirido en ese pasado” (Garagorri, 1984: 126).⁴

La obra de Castro tiene que verse bajo el aspecto central de su enriquecedor descubrimiento de un diálogo (ciertamente roto, fragmentado y desplazado a lo largo de sus diferentes periodos históricos) entre las culturas judía, árabe y cristiana, capaces de ensanchar de forma inmensa el concepto de lo hispánico y del hispanismo. Un diálogo intercultural capaz de enriquecer el concepto de *culturas ibéricas*

⁴ Cfr., también p. 44, donde se refiere a su labor de esclarecimiento y al valor terapéutico de su obra, dos motivos clásicos, por así decirlo “empedoclianos” de la labor intelectual y filosófica de la ilustración.

con universos científicos y filosóficos, artísticos y religiosos que con simpleza han sido ignorados o desplazados, a menudo con violencia, por el tradicionalismo español. Esta es la indudable aportación de su obra: una ampliación de nuestra conciencia histórica a una península cosmopolita de culturas confluentes que hizo posible una obra como la de Ramón Llull y la Escuela de Traductores de Toledo, la península multicultural en la que Ibn Arabí o Maimónides comenzaban a reencontrar un lugar.⁵

Esta perspectiva de apertura intelectual no ha dejado de suscitar reticencias y resistencias a su paso. El cuestionamiento del occidentalismo español, al menos en su unilateral visión ortodoxa, nacida de la identificación simple y llana de la cultura española con el occidente cristiano, constituye una de esas piedras de escándalo. El propio Bataillon hizo gestos desesperados al respecto. “Votre thèse, très forte!” —exclamó con visible pánico.⁶ Esta visión, nacida de la atención de Castro por la Edad Media española como periodo de confrontación, guerra y también diálogo entre las tres culturas que la integraban, ya había sido apuntada con antelación por Menéndez Pidal en su definición de la civilización española como “eslabón entre Cristiandad e Islam” y, con mucha más fuerza, por los arabistas clásicos como Levi-Provençal y Miguel Asín Palacios. (Menéndez-Pidal, 1956: 628 y ss.; Lévi-Provençal, 1938: 105; Asín, 1992). Sin embargo, Castro otorgó a esta perspectiva de la mediación de Oriente y Occidente en España la dimensión más radical de una verdadera ampliación de la conciencia histórica y de una reforma intelectual.

⁵ Juan Marichal subraya asimismo el “apasionado afán de contribuir a la creación de una ‘nueva’ España y no simplemente por el deseo de adquirir experiencia para su trabajo historiográfico”, junto su ampliación del universo histórico español, al que designa con el calificativo de “gran ‘salvación’ de España” (1978: 183 y 188).

⁶ Bataillon escribe a este respecto con sorpresa: “Mais votre thèse, très forte, est que l’histoire hispanique ne peut s’inclure sans plus dans l’histoire d’Occident” (Citado en Araya, 1983: 72).

Las consecuencias de esta revisión de la memoria van más allá de una perspectiva sólo historiográfica. Castro abrió una renovadora perspectiva intelectual sobre la historia literaria y cultural hispánica, en un sentido que afecta tanto al significado de los grandes exponentes del pensamiento, la ciencia o la literatura judías y árabes de la península, como a los grandes hitos del pensamiento hispanocristiano de Llull a Bartolomé de las Casas. La mirada de Castro sugiere asimismo una revisión de las categorías interpretativas de la conquista y colonización americanas.⁷

Algunos hispanistas han tratado de soslayar las dimensiones más polémicas de esta reforma de la memoria. “I prefer to avoid the polemical aspects of his theories, offering instead a demonstration of how his writings have taught us to see works of Golden Age literature in new ways, from richer and more vital perspectives”, ha escrito hace poco Silverman (141). Alusión significativa, pues estas cuestiones que su obra plantea, como filósofo de las formas culturales e intelectual reformador, han permanecido ocultas en virtud de su “carácter polémico” con respecto a las mitologías predominantes del casticismo español. Pero la invitación de Silverman no es menos válida: lo interesante es continuar el inmenso territorio que para la investigación literaria, cultural o filosófica arroja la nueva perspectiva hermenéutica abierta por Castro. El futuro de la hispanística y de la historiografía española será castriana o no será.

4. La tolerancia de lo diverso

Al comienzo de este ensayo señalaba dos contextos históricos diferentes que otorgan a la obra de Castro un significado actual y reno-

⁷ Semejante perspectiva crítica sobre la historia cultural latinoamericana no es, en efecto, la que el propio Castro emprendió en una de sus peores contribuciones a la filología hispánica: *La peculiaridad lingüística rioplatense y su sentido histórico* (1961) e *Iberoamérica* (1946).

vador. El primero tiene que ver con el proceso de democratización de la sociedad española y con las tareas intelectuales necesariamente ligadas a este proceso. El segundo está señalado por la restauración de fundamentalismos nacionalistas a lo ancho de Europa. Frente a este panorama la obra de Castro sugiere dos horizontes: por una parte, abre las puertas a una reforma de la memoria que tiene que ser necesariamente sensible a la diversidad cultural, religiosa y étnica que atraviesa la historia de la península ibérica y recorre la historia cultural y social europea hasta el día de hoy; por otra parte, pone de relieve un principio material de tolerancia que por necesidad está ligado a esta reforma de la inteligencia.

Por lo común entendemos el concepto de tolerancia en un sentido afín al que le dieron los filósofos de la Ilustración europea. De Locke y Mill hasta los *cultural studies* y las estrategias mediáticas de multiculturalismo esta tolerancia se define como la independencia del Estado y del sistema jurídico con respecto a las creencias religiosas, nominalmente definidas como un aspecto de la vida privada y de los derechos de la persona. La tolerancia en este sentido es la indiferencia ética, formulada en lo jurídico frente a una diversidad cultural y a los conflictos que ha entrañado, pero que se reducen a una particularidad semiótica desprovista de significado social.

Castro nos recuerda a este respecto que la tolerancia no se define sólo desde el punto de vista de una indiferencia formulada en lo jurídico o una indiferenciación intelectual de diferencias de credos, cosmovisiones y formas de vida. Frente a este concepto formal de tolerancia su visión de la historia de España construye un concepto material de tolerancia a partir de los conflictos religiosos e intelectuales, y sociales y políticos que la recorren. Desde esta perspectiva histórica la tolerancia significa el reconocimiento de lo diferente como diferente, y entraña por necesidad el diálogo y la interacción con lo no-idéntico. Este principio de tolerancia no puede reducirse

tampoco a la fórmula de una “convivencia” de los tres credos del Libro, el famoso principio que inventó Américo Castro. Y no lo es porque no puede ignorar conciliadoramente los reales conflictos que han existido en el pasado y persisten todavía entre judíos, musulmanes y cristianos. El principio de diálogo, interacción y competición entre las “tres castas” que Castro persiguió a lo ancho de la cultura medieval ibérica o en el “pensamiento de Cervantes”, no niega ni neutraliza estos conflictos, sino que reconstruye sus mediaciones y transacciones, y los esclarece de forma hermenéutica a través de estas mediaciones interpretativas. En esta medida la obra de Américo Castro también señala un comienzo tanto para el hispanismo, como para el pensamiento hispánico.

Bibliografía

- Araya, Guillermo, 1983, *El pensamiento de Américo Castro*, Madrid, Alianza.
- Asín Palacios, Miguel, 1992, *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*, Madrid, Hiperión.
- Baer, Yitzhak, 1966, *A History of the Jews in Christian Spain*, Filadelfia, Jewish Publication Society.
- Castro, Américo, 1946, *Iberoamérica*, Nueva York, Dryden.
- _____, 1961, *La peculiaridad lingüística rioplatense y su sentido histórico*, Madrid, Taurus.
- _____, 1975, *La realidad histórica de España*, México, Porrúa.
- _____, 1984, *España en su historia*, Barcelona, Crítica.
- Garagorri, Paulino, 1984, *Introducción a Américo Castro*, Madrid, Alianza.
- Lévi-Provençal, E., 1938, *La civilisation arabe en Espagne*, El Cairo, Institut français d'Archéologie orientale.

- Río, Ángel del y M. J. Benavente, 1946, *El concepto contemporáneo de España*, Buenos Aires, Losada.
- Maravall, José Antonio, 1979, *Poder, honor y elites en la España del siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI.
- _____, 1954, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Marichal, Juan, 1978, *Teoría e historia del ensayismo español*, Madrid, Alianza.
- Menéndez Pidal, Ramón, 1956, *La España del Cid*, Madrid, Espasa Calpe.
- Netanyahu, Benjamin, 1997, *Toward the Inquisition. Essays on Jewish and Converso History in Late Medieval Spain*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- Ortega y Gasset, José, 1964, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente.
- Sánchez Albornoz, Claudio, 1943, *España y el Islam*, Buenos Aires, Sudamericana.
- _____, 1956, *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, Sudamericana.
- _____, 1973, *El drama de la formación de España y los españoles*, Barcelona, Edhasa.
- Sicroff, Albert A., 1960, *Les controverses des status de "pureté de sang" en Espagne du X^e au XVII^e siècle*, París, Didier.
- Silverman, J. H., 1976, "The Spanish Jews: Early References and Later Effects", en Rubia Barcia, José (ed.), *Américo Castro and the Meaning of Spanish Civilization*, Berkeley, University of California Press.
- Subirats, Eduardo, 2003, "Américo Castro secuestrado", en Subirats, Eduardo (comp.), *Américo Castro y la revisión de la memoria. El Islam en España*, Madrid, Ediciones Libertarias.

Unamuno, Miguel de, 1950, *En torno al casticismo, Obras selectas*, Madrid, Plenitud.

_____, 1985, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa Calpe.