

Memoria histórica de la Edad Media e idea de tradición en Menéndez Pidal y Américo Castro

Antonio de Murcia Conesa

1. MEMORIA, TRADICIÓN Y VERDAD HISTÓRICA

Este trabajo pretende examinar algunos de los supuestos sobre los que descansa la identificación entre memoria y verdad histórica y valorar sus consecuencias para el estudio de la Edad Media hispánica. Nuestra tesis inicial es que esa identificación, hoy cada vez más frecuente, tiene, en España, su antecedente más destacado en una idea de *tradición* forjada en la confluencia entre crítica filológica, historia jurídica y ciencias sociales: un cruce que dio lugar, en la primera parte del siglo XX, a un particular discurso ensayístico sobre la realidad histórica de España y sus sujetos agentes. A fin de establecer las afinidades entre esta idea de tradición y lo que se conoce como «memoria histórica», tomaremos como tipos ideales de ese ensayismo a Ramón Menéndez Pidal y Américo Castro, toda vez que, sin perjuicio de sus distancias ideológicas y metodológicas, sus grandes síntesis acerca de la tradición hispánica toman a la cultura medieval como marco de referencia. Previamente al análisis ideológico de tales síntesis, en las líneas que siguen valoraremos algunas de sus estrategias metodológicas, en particular la función que en ellas han desempeñado la filología y el análisis literario.

La *memoria* y la *vida* serán los dos conceptos básicos de nuestro examen: la *memoria*, porque es presentada por ambos filólogos como la raíz común entre literatura e historia, en cuyo nombre las condiciones espacio-temporales de la producción y transmisión literarias son convertidas en elementos constitutivos de la historia nacional; y la *vida*, porque, es el argumento crucial con que se justifican las afinidades y anamorfosis entre instituciones tan heterogéneas como el derecho y la literatura. Intentaremos argumentar que la memoria histórica de este tradicionalismo es el resultado de conjugar el tiempo de la tradición literaria —con sus mecanismos de memorización, recepción y reproducción de los códigos— y el tiempo de una supuesta experiencia común, entendida como vivencia. Las valoraciones de Castro y Pidal sobre la

historiografía medieval alfonsí, nos permitirán, finalmente, ilustrar dos consecuencias contradictorias de su invocación a la memoria colectiva: por un lado, la renuncia al distanciamiento como requisito del conocimiento histórico y, por otro, el elogio del apoliticismo como atributo que define al sujeto de una historia así reconstruida.

2. HISTORIA DE LA MEMORIA Y MEMORIA DE LA HISTORIA

En uno de sus textos más célebres y controvertidos, *Los españoles en la historia*, Pidal concluye significativamente con un capítulo dedicado a las relaciones entre memoria e historia. En él diagnostica como un mal de la historiografía española desde la Edad Media el «descuido en archivar memorias» y la inveterada tendencia de los cronistas hacia el olvido, más allá de la selección de información exigida por el relato histórico. Frente a esa tendencia, propone un «nuevo escogimiento de memorias históricas», más atento a los aspectos unitarios o antilocalistas. En tales memorias cifra, pues, Pidal la *verdad* histórica, «la única verdad que, trayendo la savia del pasado a nutrir los afanes del presente, puede conferir al pueblo español robusta fe en la plenitud de su desarrollo, en el aunamiento de sus fuerzas para desplegar íntegramente la energía vital de que él es capaz»¹.

El texto continúa insistiendo en superponer distintos planos categoriales como el biológico («unidad de los momentos de la vida»), el psicológico (mecanismos de «realce» y «olvido») o el ético-profesional («deberes» del historiador actual, frente a la actitud de los historiadores del pasado). Cabe preguntarse si esa superposición es una estrategia retórica orientada a persuadirnos de que cualquier otra formulación de la tradición nacional resulta ilegítima, o si es que la confusión categorial es inherente a todo discurso —oficial o crítico— sobre la memoria histórica y, por tanto, colectiva. La segunda cuestión puede responderse negativamente sólo si evitamos confundir los distintos sentidos historiográficos del término *memoria*. Aunque no podamos aquí tratar detenidamente tales distinciones, es oportuno considerarlas para entender el concepto de tradición que nos ocupa y su influencia en el medievalismo. Y es que si ya resulta problemático buscar la verdad en los recuerdos colectivos del pasado reciente, donde las memorias individuales directas, psicológicas, desempeñan un papel imprescindible, la tarea resulta, obviamente, mucho más discutible cuando se pretende hacer otro tanto con la Edad Media, donde el acto del recuerdo es de naturaleza siempre metafórica, cuando no hiperbólica.

1 MENÉNDEZ PIDAL, «Deberes de la historia», en *Los españoles en la historia* (1947), Espasa, Madrid, 1941, pp. 255-258.

Ajustándonos al quiasmo *historia de la memoria* y *memoria de la historia*, proponemos distinguir, respectivamente, entre memoria histórica en sentido débil, por tanto, no problemático y memoria histórica en sentido fuerte, es decir, controvertido:

- 1) Cuando hablamos de *historia de la memoria*, de la memoria como objeto de estudio histórico, nos referimos a los instrumentos empleados en las culturas pasadas para preservarla, archivarla, transmitirla y ritualizarla, así como a su función en la consolidación de las estructuras sociales y políticas antiguas, documentada en las genealogías, los monumentos funerarios, las conmemoraciones, etc. En este sentido, el estudio de la memoria en la Edad Media requiere investigar, entre otros asuntos, la historiografía de la época, las relaciones entre literatura oral y escrita en gestas y romances, la transmisión textual no sólo de los géneros literarios, sino también del ordenamiento jurídico, además del *ars memoriae* de las escuelas retóricas.
- 2) Por otro lado, ante lo que llamaríamos memoria histórica en su sentido fuerte, es decir, *memoria de la historia* o, en fin, historia mediada por la memoria, podemos distinguir entre:
 - 2.1) la memoria *biográfica-comunicativa*, que comprende las experiencias de una comunidad conocidas de manera inmediata o por transmisión oral y, por tanto, se ajusta a un modelo subjetivo, biográfico, de conocimiento del pasado, donde las fronteras entre la memoria individual y la del grupo —y, por tanto entre interioridad y exterioridad— quedan diluidas; y
 - 2.2) la memoria *cultural-fundacional*, que convierte en tradición a un conjunto de experiencias, mediante su institucionalización y simbolización en iconos, monumentos, ritos, templos y, fundamentalmente, textos; su carácter fundacional resulta de interpretar la continuidad entre los acontecimientos históricos en términos de una continuidad de recuerdos y utilizarla, así, como argumento para exigir el compromiso de los individuos con el orden jurídico-político de una comunidad, sea religiosa, tribal, nacional o internacional, siempre en oposición a otras comunidades².

2 En la intersección entre ambos, podemos situar, como una tercera forma de memoria histórica, el testimonio de la experiencia individual en dos sentidos, a menudo indisociables: uno que podríamos llamar procesal, en cuanto aporta pruebas documentales (orales, escritas e icónicas) de una verdad cuya reivindicación en términos de denuncia —y, por tanto, afín a la verdad jurídica— es convertida en objetivo principal de la investigación histórica, y otro ético-político, en la medida en que traduce a memoria cultural el testimonio de experiencias individuales, como respuesta compensatoria a un momento histórico de destrucción cuyo recuerdo permanente parece asegurarnos su excepcionalidad (un ejemplo modélico lo constituye la literatura sobre la *shoá*).

Estos dos últimos subtipos de memoria histórica en sentido fuerte entran irremediabilmente en conflicto al evaluar cuál de ellos resulta auténtica expresión de la experiencia colectiva. Si la formación de una memoria cultural-fundacional requiere de la institucionalización de sus símbolos (escenificaciones ceremoniales, textos canónicos, intérpretes especializados, escuelas) para garantizar grandes reconstrucciones de un pasado absoluto y un tiempo mítico, no puede, sin embargo, aspirar a los niveles de cohesión entre individuo y colectividad atribuidos a la oralidad, la experiencia biográfica o la espontaneidad de la memoria que hemos denominado comunicativa. Pero, por su parte, una cohesión tal no puede mantenerse más allá de tres o cuatro generaciones: el horizonte temporal de los recuerdos comunes. La asimetría entre ambas memorias resulta, pues, evidente, por más que suelen obviarla los apóstoles de la «identidad cultural», del mismo modo que la reconstrucción histórica de una «superestructura» cultural no entraña conocer cómo la interiorizan los actuales individuos supuestamente envueltos por ella. Los esfuerzos pueden escorar hacia uno u otro lado desembocando, respectivamente, en un esencialismo de las instituciones o en otro de los caracteres étnicos. ¿Dónde encontrar, entonces, el lugar propio de una verdad histórica que se sustente en la memoria?

3. TRADICIÓN Y RETÓRICA DE LA PÉRDIDA DE EXPERIENCIA

Tanto en su origen como en sus aplicaciones, puede apreciarse hasta qué punto el concepto de *tradición* acuñado por el humanismo filológico incorpora la tensión entre esas dos concepciones de la memoria. Así, el intento por superarla está detrás de los ideales de armonización entre sujeto y colectividad, asumidos por el Centro de Estudios Históricos bajo la dirección de Pidal. El tradicionalismo que aquí se gestó no sólo fue concebido como un instrumento para renovar los estudios histórico-literarios a instancias de la Junta de Ampliación de Estudios en 1910, sino también para legitimar un concepto de nación española acorde con los intentos liberales de reforma social y educativa, para los que tanto el romántico *Volksgeist* como la reivindicación católica de una ciencia nacional al modo de Menéndez y Pelayo resultaban en extremo insatisfactorios.

Enfrentado a las concepciones psicologistas de la literatura y el arte, este concepto de tradición acusa un originario planteamiento sociológico al que sin duda contribuyó el magisterio de Giner de los Ríos. El hecho de que la crítica sociológica y política fuese finalmente desplazada por la descripción de las morfologías culturales, además de coincidir con algunas tendencias contemporáneas de la historiografía jurídica y literaria

europaea³, no es ajeno a la profunda influencia del regeneracionismo, en cuyo discurso la supeditación del pensamiento político a la pedagogía moral justificaba la confusión entre historia y memoria. En este contexto, el tradicionalismo en las disciplinas históricas del CEH se sostenía sobre un delicado equilibrio entre el rigor científico orientado hacia modelos europeos y el compromiso ideológico con la reconstrucción de una cultura nacional.

En lo que al conocimiento del pasado se refiere, este equilibrio parece asumir la mencionada escisión, diagnosticada en los años veinte por Maurice Halbwachs, entre la memoria cultivada por los jerarcas de la interpretación, al servicio del poder, y la memoria biográfica o *mémoire vécue*⁴. El triunfo de la primera, transformada modernamente en historiografía científica, habría supuesto, a juicio del sociólogo francés, la pérdida de la inmediatez y la solidaridad entre los integrantes del grupo, propias de la memoria colectiva, y, con ello, una dramática pérdida de experiencia vital⁵. Con independencia de la teoría sociológica en la que se inscribe, esta retórica de la pérdida de experiencia a cuenta de un exceso de ciencia histórica parece reproducirse en los intentos de Pidal y Castro por subordinar los relatos nacionales a relatos vitales, ajenos aparentemente a toda pretensión —mítica o no— de legitimar el poder. Pero, ¿en qué aspectos de la filología pueden encontrarse las cualidades para ese equilibrismo entre memorias garante de la verdad histórica?

3 Karl Mannheim analizó desde la sociología del conocimiento tales tendencias del pensamiento conservador alemán del XIX, de acuerdo con las cuales, «para alcanzar alguna norma de orientación no debemos depender de impulsos subjetivos, sino que debemos recurrir a aquellas fuerzas e ideas que *se han objetivado en nosotros* y en nuestro pasado,... como una forma interna que la mayoría de veces se puede percibir *morfológicamente*», MANNHEIM, *Ideología y utopía* (1936), FCE, Madrid, 1987 (las cursivas son mías).

4 El paso de la memoria comunicativa a la memoria fundacional-cultural es ilustrado por Halbwachs con la transformación de la memoria espontáneamente integradora de las primeras comunidades cristianas a la memoria sometida a exégesis y selección de los cristianos constituidos en iglesia. Muy posiblemente el tradicionalismo en el que piensa Halbwachs sea el de la interpretación de los textos bíblicos que, dentro de la teología católica resulta ser, al menos hasta el concilio Vaticano II, tanta fuente de revelación como las propias Escrituras. Halbwachs expone estas tesis en *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) —existe traducción española en la editorial Anthropos, 2005— y *La mémoire collective* (1950). Para la distinción de Halbwachs entre memoria colectiva y cultural, así como para otras clarificaciones conceptuales me ha sido muy útil el excelente libro de JAN ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (1992), C. H. Beck, München, 2005, así como la obra de su esposa A. ASSMANN, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (1999), C. H. Beck, 2003.

5 En parecidos términos se expresa en nuestros días el autor de la monumental *Les lieux de mémoire* Pierre Nora, para quien «hoy se habla tanto de memoria porque ya no hay memoria» cf. A. ASSMANN, o. c., p. 11.

3. FILOLOGÍA Y RETÓRICA DE LO INDECIBLE

Es muy posible que cuando el filólogo reduce la sustancia misma del conocimiento histórico a la incontestable coherencia de sus hallazgos, acabe por creer que en el principio de todo era el Verbo. En efecto, entendida como testimonio de una tradición común, la verdad histórica parece desvelarse ya no en el contenido, sino en la propia manifestación del lenguaje, pues en ella concurren de manera modélica las complejas articulaciones entre el todo y las partes de una tradición: continuidad y ruptura, repetición y variación, generalidad y particularidad,... y, por supuesto, comunidad e individuo. La sensibilidad filológica hacia una realidad tan proteica se presenta, así, como el mejor correctivo a las limitaciones de los historiadores enfrascados en sus investigaciones parciales. Pidal y aún más Castro estaban entre los que sostienen que la filología, en lo que tiene de trato inmediato con los textos y, sobre todo, de instrumento para la crítica y hermenéutica literarias, permite extraer de aquéllos una carga de significación histórica y una relación con el presente que, con frecuencia, escapan a la exégesis del historiador y a sus servidumbres ideológicas. Lo paradójico es que, para el éxito de semejante empresa, el estudioso de la palabra, antes que a sus compromisos ideológicos, tenga que renunciar a la prioridad del Verbo.

En efecto, el que probablemente fuese entre los filólogos el mayor vindicador de la memoria colectiva, Friedrich Nietzsche, sabía muy bien que la naturaleza lingüística de ésta es análoga a la de la retórica: *estar* en el lenguaje, pero no *ser* solo lenguaje⁶. Aunque éste sea su medio natural, sus virtudes prácticas y poéticas desbordan con mucho los límites, necesariamente metafóricos, de la palabra. Esta convicción nietzscheana —que desembocará en un heterogéneo «giro retórico» de la filosofía en el siglo XX— reavivó la mítica desconfianza hacia la escritura, precisamente entre quienes buceaban en la historia literaria en busca de la memoria colectiva. De manera análoga a como el teólogo católico recela de la luterana *sola Scriptura*, para el filólogo que pretende la visión omnicompreensiva de una cultura, no es el texto escrito el depositario del sustrato memorable y, por tanto, verdadero, de la historia: éste, más bien, hay que buscarlo en la vivacidad e inmediatez de la tradición oral. Desde este punto de vista, si el espíritu filológico era el mejor formado para percibir la fuerza de la tradición oral oculta tras la escritura, entonces resultaba el más apto para restituir la inmediatez entre pasado y presente.

Pero si el valor histórico del texto descansa sobre lo no escrito, el de la oralidad se nutre de lo no dicho: la silenciosa, si no indecible, realidad histórica

6 Cf. Friedrich Nietzsche, «Descripción de la retórica antigua» (1872), en *Escritos sobre retórica*, Madrid, ed. Trotta, 2000, cf. en particular pp. 90-93.

que constituye su trasfondo. Puesta al mando de la reconstrucción histórica, la filología se convierte en indagación de los cimientos no lingüísticos sobre los que se levanta la literatura nacional. Su misión ante los textos del pasado no es ya sólo la de recuperarlos depurados de manipulaciones y excrecencias e identificar los avatares de su transmisión, sino ante todo transformar el documento histórico —sea una crónica, un código jurídico o un poema épico— en recuerdo. De nuevo de acuerdo con Nietzsche, parece que hay más memoria — y más retórica— en el lenguaje que lenguaje en la memoria.

5. LA EDAD MEDIA COMO ESPACIO RETÓRICO: TRADICIÓN LITERARIA Y TRADICIÓN JURÍDICA

¿Por qué la Edad Media es el escenario idóneo para despertar esa memoria? Ciertamente es una época crucial para la formación del idioma y la tradición literaria. Pero, si consideramos que los límites temporales del período son, con frecuencia, dilatados hasta fechas en que la literatura y el idioma estaban sobradamente consolidados, parece oportuno atribuir su centralidad no sólo al nacionalismo, sino también a los intentos —a veces internaciona- listas⁷— por superar las circunstancias de crisis política y social de Europa, achacadas a un concepto de Modernidad no menos ambiguo, por cierto, que el de Edad Media. En efecto, frente a lo que Castro consideraba un producto de la «edad conflictiva», y Pidal ese «ahora» en el que «todo orden histórico vacila, y hasta sus cimientos se resquebrajan»⁸, la Edad Media y mediadora proporciona una mina de argumentos para superar las aparentes contradicciones históricas con grandes visiones de conjunto. Deja, así, de ser un período histórico más, para convertirse, de acuerdo con su sentido mediador, en un espacio retórico.

La más atractiva entre las conexiones mediadas en ese espacio es la que vincula las tradiciones jurídica y literaria, y que para Pidal y Castro, con precedentes tan notables como los de Joaquín Costa y, sobre todo, Eduardo de Hinojosa, resulta un argumento recurrente. Hay que tener en cuenta que cuando los miembros del Centro de Estudios Históricos invocan en sus ensayos histórico-literarios a la tradición jurídica no ven en ella una herramienta para

7 Recuérdese, a este respecto, el intento de Ernst R. Curtius por reconstruir la unidad de la cultura europea a partir del legado latino de la Edad Media, en su monumental obra *Literatura europea y Edad Media latina* (1948), FCE, Madrid, 1955. Cf. mis artículos al respecto «Espacio político y morfología de la literatura europea. Aproximación a la tópica histórica de Curtius», en *Dáimon*, Murcia, nº 31, pp. 43-69 y «Tópica e historia en la obra de Ernst. R. Curtius», *Analecta Malacitana*, Málaga, XXVIII, 2005, pp. 7-24.

8 MENÉNDEZ PIDAL, *Los españoles en la literatura* (1960), Espasa, Madrid, 1971, p. 155.

legitimar las prácticas de poder o la idea de nación *política*, sino, antes bien, la confirmación práctica de los supuestos atribuidos a la tradición literaria: vitalidad, oralidad, dinamismo, populismo...⁹ La polémica sobre el *legado visigótico* en la cultura española se subordina para los filólogos historiadores a la cuestión esencial de las relaciones entre la costumbre jurídica y el derecho romano en las sociedades hispanas medievales, clave para entender las congruencias y polaridades entre oralidad, colectividad, escritura e individuo, constitutivas de la cultura nacional. Mas la preferencia por el derecho consuetudinario no estaba orientada ni en Hinojosa ni en Pidal a fundamentar o refutar, como en Savigny, una nueva codificación, sino a vincular lo que éste llamaba «realidad jurídica viva» al legado literario medieval y, con ello, recuperar la memoria colectiva de la historia¹⁰. A una realidad tal se remite la hipótesis pidaliana de la persistencia callada de la canción épica germano-gótica hasta el siglo XII, consecuencia de un no menos persistente derecho popular germánico. Tales hipótesis son fundamentales para justificar la pervivencia de temas literarios que «constituyen una positiva demostración de la invisible cadena tradicional que liga los *Carmina prisca* de los godos con las canciones de gesta castellanas». Con respecto a la vinculación entre germanismo y tradicionalismo hispano sostiene Pidal:

«El tradicionalismo hispano, que produce en varias manifestaciones vitales del pueblo español un retardo respecto a las de los otros pueblos hermanos, no se muestra en la antigüedad, en la

9 Se trata, pues, de ver la poesía en el derecho, antes que a la inversa. El artículo de Hinojosa «El derecho en el Poema del Cid» (1899), de tanta influencia en Pidal, comienza con una cita —en alemán— de una obra de Grimm, titulada precisamente *Die Poesie im Recht*, que refleja inequívocamente sus intereses: «*Unbedenklich...müssen die Poesie und das Recht der alten Zeit als für einander beweisend und gültig angenommen werden und beide als mit Sitten und Festen des Volks eng zusammenhangend*», [«No hay duda de que la poesía y el derecho antiguos han de ser considerados como si fuesen cada uno testimonio de la validez del otro, al tiempo que ambos en estrecha relación con las costumbres y ceremonias del pueblo»]. E. DE HINOJOSA Y NAVEROS, *Obras*, Tomo I, edición de A. García Gallo, Madrid, 1940, p. 183. Su discurso de recepción en la Real Academia en 1904 tiene por título *Las relaciones entre Poesía y Derecho*, donde, entre otras cosas, subraya la función del ritmo en los textos jurídicos para facilitar su recuerdo, la importancia del simbolismo para la comprensión popular de las ideas jurídicas o, por supuesto, la persistencia del elemento germánico en la vida de la España medieval, manifiesta en la literatura épica (cf. el estudio de A. García Gallo a las citadas *Obras*, tomo I, p. LXXVss. El discurso aparece en el tomo III, junto a otros estudios de síntesis).

10 Sin duda, en Pidal, a través de Hinojosa, influyen las ideas que Savigny expone, entre otros lugares, en *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* donde presenta al derecho como exigencia natural, producto vivo de la cultura de cada nación que germina intuitivamente en la «conciencia común del pueblo» y cristaliza en el *Volksgeist*. Entre la recepción catalana de estas teorías germanistas del derecho, destaca Martí de Eixalá, en cuya obra hay continuas referencias a la conciencia colectiva y el espíritu popular en Cataluña.

época de Séneca y Marcial, ni en la de Prudencio y Paulo Orosio, ni en la de San Isidoro y sólo empieza después, cuando la cultura occidental deja de ser obra exclusiva de pueblos mediterráneos y comienza a ser dirigida e intervenida por pueblos de raza germánica»¹¹.

Algún tiempo después, Américo Castro, curiosamente en un contexto de refutación de los usos más o menos míticos del legado visigótico, manifestará en términos muy semejantes a los de Pidal que:

«los cantares de gesta, tanto en España como en Francia, aparecen donde predomina el derecho consuetudinario y no el tradicional de Roma. La costumbre es a la ley lo que la inmanencia del existir a la trascendencia de la norma superpuesta a ese existir... Las instituciones de *tradición* germánica —venganza y prenda privadas— contribuyen a llenar y fortalecer la forma de la vida castellana... En perfecta congruencia con ellas aparecen los personajes épicos de carne y hueso... *La lengua hablada consuetudinariamente saltó sobre el latín de los clérigos, como la costumbre jurídica sobre la ley escrita... lo mismo que Castilla se rebeló contra la tutela política de León, una monarquía regida por Santiago y San Isidoro sin enlace con los proyectos de vida castellanos*»¹².

La evolución de la lengua, la transformación del derecho y la historia política constituyen, de este modo, una cadena cuyo «común denominador» no es otro que la «inmanencia» de la tradición, donde la propia existencia se integra en la «fluencia del pasado», pues, como añade en el mismo párrafo, «el único modo de entender las historias es embarcarse en la nave de sus *vidas* e integrar los «qué» con los «quiénes». En este punto —quizás sólo en éste— me siento tradicionalista, o sea, sumido en la fluencia del pasado»¹³.

Si reparamos en sus puntos de apoyo y, sobre todo, en su proyección, ese tradicionalismo de Castro no es tan excepcional, es decir, tan lejano al de Pidal, como él mismo pretende. Aparte de sus esfuerzos por desvincular de Europa lo esencial de la tradición española —subrayando las fuentes no latinas, ya sean germanas o árabes— el punto de encuentro más notable entre ambos es la función que atribuyen a la *vida* como principio rector de la in-

11 *Los españoles en la literatura*, o. c., pp. 151-152.

12 A. CASTRO, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (1948), Crítica, Madrid, 1996, pp. 229-230. Las cursivas son mías.

13 *Sobre el nombre y el quién de los españoles*, Taurus, Madrid, 1965, p. 81.

interpretación histórica y que constituye la indecible «textura» y el «horizonte estimativo»¹⁴ de los textos.

6. HISTORIA Y VIDA (I): DE LA MEMORIA DE LOS CÓDIGOS A LA MEMORIA DE LA HISTORIA

Aunque no es éste el lugar para reconstruir la historia conceptual de la *vida* en el pensamiento español contemporáneo y, en particular, en la historiografía, no hay duda de que el recorrido llevaría forzosamente a Ortega (y de ahí a Maravall y a sus discípulos); pero tampoco la hay de que el asunto viene de más lejos y envuelve, desde mediados del XIX, las distintas orientaciones del conocimiento histórico y social, sean católicas o liberales, casticistas o europeístas, nacionalistas centrípetas o nacionalistas centrífugas. Es muy posible que la recepción de las ideas positivistas y evolucionistas tanto en Cataluña como en Castilla fuera un factor decisivo para esta unanimidad.

Es bien conocido cómo las doctrinas evolucionistas, tanto a través del krausismo como del positivismo, impregnaron una parte importante del pensamiento decimonónico y del siglo XX español, paliando durante un tiempo la ausencia de una tradición intelectual y científica de referencia. En este contexto no puede extrañar que el discurso sobre la génesis, devenir y organicidad de las estructurales vitales esté muy presente en los estudios de Pidal acerca de los orígenes y evolución de la lengua, si bien es su proyección a la literatura y, sobre todo, a la historia lo que ha generado mayor controversia.

A mucha distancia del *Volksgeist*, el concepto más evolucionista de *tradición* se presenta a Pidal como el idóneo para una reconstrucción temporal de la cultura, que permita reconocer lo colectivo en el individuo, sin borrar el rostro de éste último. En efecto, un tradicionalismo filológico, sostenido sobre la historia y la crítica literarias más que sobre la lingüística, no puede asumir del todo los argumentos del populismo etnicista, al menos en lo que éste tiene de disolución del sujeto¹⁵. La *auctoritas* y con ella la individualidad de una

14 A. CASTRO, *De la edad conflictiva* (1961), Taurus, Madrid, 1973, p. 217.

15 «Entre escritos separados por varios siglos, una semejanza de tipo étnico-nacional hemos de basarla, no sólo en cualidades raciales de actuación continua, sino más bien en actos tradicionales», *Los españoles en la literatura*, p. 25. El etnicismo en Pidal no pretende, pues, fundarse en razones biológicas y mucho menos de adaptación al medio, toda vez que éste parece más propio del «indigenismo» de quienes reclaman oscuras «infraestructuras» nativas, frente a la «superestructura» cultural de España (*Los españoles en la historia*, pp. 196 ss.). Sería interesante comprobar si Pidal no estaría atribuyendo a todo el nacionalismo catalán los prejuicios decimonónicos filodarwinistas de Pedro Estasén y, sobre todo, Pompeyo Gener, para el que, frente al «vigor y la dureza de la literatura catalana», provenientes de «la raza y el medio», «la falta de oxígeno y de presión en la atmósfera; la preponderancia de una raza en la que predomina el elemento semítico y presemítico... han sido causas que han producido un carácter frívolo y vacío en la literatura española», cit. en Diego Núñez, *La mentalidad positiva en España*, Universidad Autónoma, Madrid, 1975.

obra literaria se forja en su imbricación en un legado colectivo cuya continuidad sólo es visible por el crítico. Para esta tarea, la biología procuraba a Pidal conceptos más atractivos y menos incómodos que las ciencias sociales.

Entre tales conceptos el más destacable es, sin duda, el «estado latente», metáfora que hacía inteligible los mecanismos evolutivos de la tradición cultural a fuerza de incorporar a sus formas la lógica de lo viviente. En realidad, la fórmula permitía a Pidal, primero, articular la gramática histórica con la historia literaria y segundo, reconducir ésta a la historia nacional prescindiendo de enojosos argumentos míticos. Con respecto a la primera función, las discontinuidades manifiestas en las misteriosas desapariciones y reapariciones de motivos literarios no explicadas por el maestro Milá i Fontanals o por las insatisfactorias tesis de Bédier sobre el origen monástico de los poemas épicos parecen resolverse en argumentos análogos a los que explican la evolución de un idioma: un sustrato que «presiona sobre las fuerzas actuantes en cada momento» propiciando lentos cambios fonéticos cuya lucha con los usos antiguos dura «muchos cientos de años y aún milenios»¹⁶. Pidal, pues, opta por una explicación morfodinámica de los cambios idiomáticos, que proyecta a las formas de producción literaria a través de un mismo medio ecológico, el pueblo, «base de toda la producción literaria de un país, como el terreno donde toda raíz se nutre, y del cual se alimentan las más exóticas semillas que a él se lleven»¹⁷.

Que con semejantes argumentos se quiera explicar las formas de transmisión y producción literarias en la Edad Media no ha de ser atribuido únicamente a un fervor nacionalista: se trata de hipótesis razonables para explicar fenómenos de reproducción y mutación textual, «asimilación de lo mismo» y «acción continua e ininterrumpida de las variantes»¹⁸ que exigían y exigen conceptos que sobrepasan el campo de la filología del momento. Pero otra cosa muy diferente es convertir las formas de concebir el tiempo que el investigador ha de suponer para explicar la compleja memorización de los códigos en una cultura oral, en el fundamento para una concepción de la historia. Y esto es justamente el paso que da Menéndez Pidal. Un paso que entraña proyectar las causas de la función cohesiva de la literatura en la sociedad medieval —cuya hipótesis, insistimos, es necesaria para explicar la conjugación

16 «El estado latente en la vida tradicional», *Revista de Occidente*, 1963.

17 Introducción a la *Enciclopedia lingüística hispánica* (1960), cit. en J. PORTOLÉS, *Medio siglo de filología española (1896-1952). Positivismo e idealismo*, pp. 41-44.

18 En su obra *La letra y la voz de la literatura medieval* (1987), ed. Cátedra, Madrid, 1989, Paul Zumthor justifica la validez epistemológica de la tesis del «estado latente» en el contexto de una literatura constituida por la intervocalidad e intertextualidad. Cf. pp. 167-191.

entre tradición e innovación en las formas poéticas— a todas las prácticas colectivas, incluidas las jurídicas¹⁹.

Convertir la serie, abierta en el tiempo y en el espacio, de manifestaciones de arquetipos, en testimonio de la cohesión y la continuidad de una cultura nacional entraña, pues, saltar de la memoria de los códigos a la memoria histórica en el sentido fuerte al que nos referíamos más arriba. Consciente de que, desde tales planteamientos, el hiato entre el tiempo de la historia literaria y el de la historia nacional sólo puede salvarse con el concurso de las esencias nacionales, Américo Castro abandona el paradigma lingüístico-biológico de la tradición por otro literario-existencial en el que la vivencia se convierte en la idea rectora del conocimiento histórico.

7. HISTORIA Y VIDA (II): EXPERIENCIA «CENTÁURICA» Y HORIZONTALIDAD DE LA EDAD MEDIA

Entre las muchas fórmulas que Castro ensayó para clarificar los supuestos metodológicos de sus trabajos hay dos que ilustran de manera inequívoca su concepción de la memoria histórica: la «experiencia centáurica», por un lado, y la distinción entre planos «vertical» y «horizontal» de la historia, por otro. Si con la primera de ellas justifica su crítica de la historiografía científica, la segunda pretende, además, impugnar los usos de la historiografía filomítica. Ambas fórmulas coinciden en atribuir a la Edad Media el momento inicial del sujeto español.

Por «experiencia» o «constitución centáurica» entiende Castro la imbricación entre exterioridad e interioridad que, a su juicio, singulariza lo que denomina el *vivir* hispano. Tal imbricación habría sido descuidada por aquellas historias empeñadas en describir estructuras externas (economía, política, patrimonialismo,...) sin atender a su interiorización por los sujetos individuales²⁰. La especial conexión entre experiencia interior y realidad objetiva que, según Castro, singulariza la forma hispánica de estar en el mundo es trasunto, por una parte, de la especial conexión entre forma y contenido que logra su

19 «Cualquier cambio en la actividad colectiva tradicional, lo mismo respecto al lenguaje, que a la canción popular, que a la *costumbre jurídica*, etc., se funda en el hecho de que muchas generaciones consecutivas participan de una misma idea innovadora y la van realizando persistentemente, a pesar de las pequeñas variantes en el modo de concebirla» Pidal, *Orígenes del español* (1929), citado por FERNANDO RODRÍGUEZ MEDIANO en *Humanismo y progreso. Romances, monumentos y arabismo*, Nivola, Madrid, 2002, p. 56.

20 Así, se refiere a quienes basan la interpretación histórica en el análisis económico «como si la economía no fuera ante todo un resultado de la postura adoptada por las personas respecto de sí mismas, del mundo entorno y de las fuerzas divinas bajo cuyo gobierno creen existir», *De la edad conflictiva, o. c.*, p. 218.

literatura y, por otra, de la fusión entre presente y pasado con la que vive su historia, homóloga a la propia memoria biográfica.

Antes que a Dilthey, Scheler, Jaspers o Giner —autores cuya influencia, en mayor o menor medida, reconoce Castro—, el examen de los supuestos ideológicos de este centaurismo nos lleva nuevamente a Nietzsche y en particular a lo que puede considerarse el primer manifiesto moderno para la vindicación de la memoria histórica, su ensayo *Sobre la utilidad e inconvenientes de la historia para la vida*. En efecto, en esta segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, tras ponderar los escasos «servicios que la historia puede prestar a la vida», Nietzsche advierte enfáticamente que el conocimiento del pasado, que «todo individuo y todo pueblo necesita», ha de ser «siempre y únicamente con vistas a la vida y, por tanto, bajo el dominio y suprema dirección de la misma»²¹. Pero lo que nos interesa de su argumentación es que, seguidamente, pase a relacionar el final de la «claridad y pureza de esa relación entre historia y vida» con lo que, a su juicio, es «la característica más íntima del hombre moderno: el notable contraste entre una interioridad a la que no corresponde ninguna exterioridad»²². Este divorcio, expresado en el moderno oxímoron de una «cultura interior para bárbaros externos» significa, para Nietzsche, el divorcio entre la forma y el contenido de la cultura y, por tanto, entre la nación y el individuo. El desarrollo posterior de las ciencias de la cultura, las *Kulturwissenschaften* —con la filología a la cabeza—, asumió en parte este diagnóstico e intentó cerrar las contradicciones buscando en los esquemas retóricos, luego integradores, de las tradiciones artísticas, literarias y culturales en general, la recuperación de una memoria colectiva, desde la Mnemosyne de Aby Warburg a la tópica histórica de Ernst R. Curtius.

Desde la perspectiva de Castro, esos esquemas se manifiestan en la historia de la lengua y la literatura a través de lo que él llama —aplicando una metáfora biológica acuñada por Spengler— «pseudomorfosis». Este término expresa una propiedad esencial de la lengua y, por tanto, de la vida española: el «injerto» de la lengua árabe «sobre la misma experiencia interior», mediante expresiones que, como «amanezco» o «anochezco», se refieren a «la forma de comportarse interiormente al expresar una realidad objetiva», de manera que «el alma de la persona transforme lo percibido en creación propia, en algo que acontece dentro y no sólo fuera de la persona»²³. Con independencia de los argumentos lingüísticos y etimológicos que puedan entrar en disputa,

21 F. NIETZSCHE, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie zum Leben*. Cito según la edición de Karl Schlechta (1959), en Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 228 ss.

22 *Ibíd.* pp. 232ss.

23 A. CASTRO, *España en su historia* (1946), Crítica-Grijalbo Mondadori, Madrid, 1996, pp. 206 y 210 ss.

el fondo nietzscheano de este descubrimiento emerge cuando Castro quiere convencernos de que esa circunstancia lingüística determina una construcción centáurica de la realidad que «es entonces la vivida por el yo completo y no objetivado de la razón»²⁴. Este «integralismo» es también una propiedad constitutiva de la obra literaria española, inadvertida, según Castro, por quienes, buceando en la gramática histórica, descuidan el «meollo de la lengua», es decir, lo *vital* indecible, desde la que se manifiesta.

Justamente en ese «meollo» encuentra Castro el argumento definitivo para demostrar la historicidad de la épica medieval castellana²⁵ así como la congruencia entre derecho consuetudinario y tradición oral. Desde este punto de vista, Pidal habría pasado por alto en sus investigaciones —no obstante siempre alabadas por el discípulo— la razón vivencial, la forma de vida responsable de esa congruencia entre ficción y realidad, que el maestro define como realismo: un rasgo esencial del carácter hispano, como una figura ontológica recortada de ciertas condiciones históricas pero sin relación aparente con la «vividura» de los sujetos. Lo que él llama «desconcertante» historicidad de la épica castellana es, para Castro, sólo inteligible a través de un rasgo existencial, producto del «injerto» musulmán en el castellano: «el hábito de valorar dignamente cuanto afecta a la propia experiencia —el suceso inmediato, la persona que lo realiza, su apariencia física y su intimidad moral»²⁶.

Para el sujeto de estos hábitos y de esta literatura, que «aspira a vivir en simbiosis con el objeto», del mismo modo que aspira a la simbiosis de «lo lejano con lo próximo», «es explicable que se esfumen los confines entre el pasado y el presente»²⁷ y, por tanto que la historia se torne memoria. Si, para recuperar esa fusión, cuya pérdida significa la barbarie del hombre moderno, Nietzsche invocaba la ahistoricidad de los antiguos griegos, Castro acude a la Edad Media. El sujeto colectivo español, su «personidad»²⁸, es el producto de esa integración exterioridad-interioridad que, gestada en el medievo, determina la vivencia hispánica. Pidal, al no considerar el factor existencial-vivencial, habría errado, como tantos otros, al proyectar la formación de una cultura y su sujeto a las «prefiguraciones» de un pasado anacrónico, es decir, premedieval, un pasado sobre el que no puede haber memoria. Podemos, sí, *saber* de ese

24 *Ibidem*, p. 210.

25 «La épica fue historia por ser existencial, por su proyección del vivir de la persona que la hace y que la oye... Las gestas fueron un ejercicio de *áskesis* que corroboraba y confortaba la propia vida, pues cada frase registraba el latido de la propia creencia, según la cual todo era evidente y nada era problemático» (*Ibidem*, p. 463).

26 *Ibidem*, p. 224.

27 *Ibidem*, p. 260.

28 «Es decir, la modalidad de hacerse atributo o predicado de una personalidad colectiva» (*Sobre el nombre y el quién de los españoles*, o. c., p. 70).

pasado, pero no *tenerlo presente*. Pero, ¿por qué no podemos tener presente a romanos, iberos o celtíberos y sí a castellanos, leoneses o asturianos del siglo XI? ¿Dónde está la frontera entre el tradicionalismo filomítico y la tradición del pasado vivo aunque «soterrado»?

Castro justifica la memoria de la Edad Media hispana sobre una distinción entre los planos horizontal y vertical de la conciencia colectiva, paralela a la que diferencia al común denominador de los numeradores de la historia. Con estas metáforas matemáticas el tiempo histórico se reduce a una estructura espacial de dos coordenadas: una línea o eje vertical que representa la sucesión, la «ascendencia» de un todo histórico al que corresponden distintos numeradores, épocas, comunicados entre sí; y otro eje horizontal que representa la coexistencia de numeradores concéntricos entre los que existe una continuidad. El sujeto colectivo se forma justamente donde la historia ascendente, desvivida, termina: en el nacimiento del idioma español y su literatura. Es en este plano horizontal donde reside la memoria colectiva de un pueblo en el que «sobreviven como propios los momentos del pasado vividos por quienes están presentes en el panorama de su conciencia colectiva, es decir, por quienes fueron y continúan siendo numeradores del amplio común denominador de su historia propia»²⁹.

Una vez más, el sujeto de la tradición literaria se identifica con el de la historia nacional. La horizontalidad entre autor y lector, necesaria para la recepción de los textos, se presenta como prueba de la confusión entre pasado y futuro y, por tanto, de la inutilidad de toda historia cuyo objeto no sea desvelar nuestra imbricación en el «palimpsesto de la vida pasada»³⁰.

8. HISTORIOGRAFÍA MEDIEVAL Y «VITALIDAD APOLÍTICA DE LOS ESPAÑOLES»: LA *CRÓNICA* DE ALFONSO X

De acuerdo con esta horizontalidad, el tradicionalismo no es únicamente un supuesto metodológico e ideológico de quien interpreta el pasado, sino también una propiedad de ese mismo pasado, en cuya «fluencia» se encuentra el intérprete. Si la literatura es la depositaria de esta fluencia, sólo cuando la historiografía adopta sus formas, puede serle útil a la memoria. Eso significa que el historiador que se adentre en la Edad Media debe preservar en su trabajo el espíritu de los mejores cronistas medievales. No como los genealogistas

29 *Ibidem*, p. 42.

30 «Mi propósito de raer el palimpsesto de la vida pasada a fin de hacer accesible la realidad en lo escrito en ella se parece a los esfuerzos de quienes, en el siglo XVI, sostenían que el auténtico Antiguo testamento se encontraba en el original hebreo y no en el latín de San Jerónimo», (*De la edad conflictiva*, o. c., p. 139). *Ibidem*, p. 3.

al servicio del poder oficial, sino como aquellos que «siguieron desrimando con fe las obras que los juglares producían, y engrosando con ellas el caudal de la historia»³¹. La transformación de la investigación histórico-filológica sobre la Edad Media en un ejercicio de memoria exige, pues, percibir la misma producción historiográfica medieval como una expresión modélica de esa memoria colectiva.

Desde estos postulados, la producción historiográfica medieval se convierte en una «fronda varia y selvática», en palabras de Castro, calcadas de la definición pidaliana de las crónicas como «selva confusa de enmarañada fronda». La función del investigador —habitante de esta selva— no es aquí tanto desenmarañar la fronda como celebrar su espesor, pues en último extremo sería el reflejo, la prueba evidente de la riqueza de la vida en la que estamos, irreductible a cualquier esfuerzo por simplificarla en cronologías o en interpretaciones parciales, valga decir políticas. Lo relevante no es, entonces, el contenido de esas historiografías, su valor documental como testimonio o pieza con la que recomponer el cuadro de relaciones sociales y políticas de una época, sino la propia forma en que está escrita, su «textura», convertida en modelo (la historiografía alfonsí) o contramodelo (buena parte de la historiografía pre-alfonsí) de la escritura contemporánea de la historia.

De aquí la confusión del quiasmo entre historia de la memoria y memoria de la historia con el que, al principio de este trabajo, distinguíamos los dos sentidos de la memoria histórica. Las crónicas no son estudiadas para conocer las formas medievales de la memoria, sino para confirmar las nuestras. De lo que se trata, dice Castro, es de «armonizar, establecer congruencias entre la historiografía y la realidad de lo historiado». En este contexto se inscribe el realce de la «tradición melancólica» y nihilista de la historiografía hispana, desde Fernando de la Torre y Vives hasta Ortega o la atribución de una «historiografía integradora» al discurso de Alonso de Cartagena³². ¿No es este ideal de congruencia entre la historiografía medieval y la del presente, lo que permite a Castro achacar las tesis de Ortega en su *España invertebrada* a ese «vivir desviviéndose» de «la historiografía española de los últimos mil años»?

La producción historiográfica como testimonio de la memoria colectiva de un pueblo tiene, tanto para Pidal como para Castro, su momento inicial en

31 MENÉNDEZ PIDAL, *Estudios literarios* (1938), Espasa, Madrid, 1973, p. 150.

32 «No se trata de narrar acontecimientos, ni de alegar meramente datos, sino de que los españoles vayan ajustando la conciencia de su vivir con la experiencia de cómo, de por quiénes y en qué forma fue vivida aquella historia... la línea de este razonar... necesita atenerse al consenso de quienes sientan la historia española, además de como realidad valiosa, como algo dotado de *dimensión biográfico-autobiográfica*» *Sobre el nombre y el quién...*, o. c., pp. 22-23. Las cursivas son mías.

la *Primera Crónica General* de Alfonso el Sabio, a la que ambos conceden mucha mayor relevancia que al proyecto de la *General Estoria*. Como argumento para destacar el valor literario y, por tanto, nacional de esta obra, que él mismo editó con excelente rigor filológico, Pidal, en un rápido apunte de historia de la memoria medieval, descalifica la escritura de las crónicas anteriores por su carácter de instrumento de legitimación política: una historia —nos dice— que estaba alejada de la memoria precisamente por culpa de la política que la reducía a producción oficial. Sin embargo, el carácter compilatorio, la amplificación literaria y, sobre todo, el empleo de las gestas como fuente, permiten que en la crónica alfonsí «palpite el recuerdo de las generaciones». La asimilación de la epopeya en la crónica significa la entrada de la memoria en la historia y eso es lo que proporciona a la crónica su autenticidad.

A diferencia de anteriores compilaciones como el *De rebus Hispaniae* de Jiménez de Rada o el *Chronicon Mundi* del Tudense, la singularidad de la crónica alfonsí reside, para Pidal, tanto en el hecho de estar escrita en lengua vernácula, como en el carácter colectivo que, a su juicio, determina la producción y transmisión de la obra. Para argumentar esta tesis, sostiene la distinción entre dos partes bien diferenciadas: una compuesta, efectivamente, por el propio rey y otra escrita ya bajo el reinado de Sancho IV. Ésta última no sólo se caracteriza por la autoría colectiva, sino por abandonar el proyecto primero, más universal, del rey Alfonso. El criterio es ahora mucho más particularista que en la parte anterior y la epopeya (relatos de Fernán González, Bernardo del Carpio, Garci Fernández, Conde Dirlos...) alcanza un valor muy superior al de las fuentes alfonsíes.

Dejando aparte los argumentos sobre la doble autoría, la actitud de Pidal ante la historiografía alfonsina es compartida por Castro, quien convierte sus comentarios a algunos fragmentos de la *Crónica General* en argumento del citado «desborde vital» de lo español con respecto a la «tradición lingüística, jurídica y espiritual que formaba el marco de la Europa cristiano-romana»³³. La «intuición de la realidad histórica», y la mencionada «soldadura íntima entre lo objetivo y lo sentido individualmente» serían introducidas en la historiografía española por la *Crónica* del rey Alfonso. En este contexto se entiende la particular atención que merece en *España en su historia* el cántico exaltado de las órdenes de Santiago y Calatrava, insertado líricamente en el relato que hace la *Crónica* de los grandes hechos de Alfonso VIII, abandonando aquí la traducción del Toledano. Castro reconoce en ese cántico una simbología y una lírica ascética «sin parejo en la literatura medieval», donde la espiritualidad y el arrojo bélico se integran de modo análogo a como el legado cristiano de las órdenes militares se confunde con la institución musulmana del *ribât*.

33 *España en su historia*, o. c., p. 234.

Castro coincide con Pidal, aunque con diferentes argumentos, en acentuar el carácter anónimo de la obra —como el de todas las obras jurídicas e históricas puestas bajo el nombre del rey Alfonso—, en tanto que un «conglomerado de traducciones, unidas por una sabiduría de tipo comunal». El hecho de estar escrita en lengua romance es atribuido a las «necesidades vitales» de los judíos, deseosos de vulgarizar *ad usum regis* el castellano como «el idioma de su única patria posible». Si las formas líricas incluidas, junto a las épicas, en la narración de la crónica, entrañan una ampliación del horizonte vital del sujeto de la historia de España incluyendo el «panorama cristiano en el horizonte hispánico», la inclusión del castellano como lengua de cultura e incluso del imperio permitía armonizar aspectos de la vida y el pensamiento hebreos con la forma de vida castellana. El «gran fecho de España» se muestra, pues, en la correlación entre literatura y crónica, entre memoria e historia que la obra alfonsí no hace más que fijar mediante la escritura, pero que la tradición oral mantenía vivos³⁴.

Esta interpretación tradicionalista de la historiografía alfonsí se acompaña de una significativa indiferencia acerca de cuestiones sobre el contexto político de la producción y la recepción de la obra. En efecto, las preguntas acerca de quién leía entonces las crónicas y, sobre todo, quién las entendía concierne directamente a los intereses de Pidal y Castro, pero son indisolubles de las cuestiones sobre su finalidad política, que ambos filólogos eluden. Valga como ejemplo la cuestión de lo que algunos han llamado «poder historiográfico», es decir, el problema de las relaciones de poder entre el historiador y el rey y entre ambos y el reino, ausente en las lecturas de Pidal y Castro. Esas relaciones cobran particular impulso con las redacciones de las crónicas de Jiménez de Rada y el Tudense bajo el reinado de Fernando III y sufren, en efecto, una importante transformación con el proyecto historiográfico alfonsí. Desde esta perspectiva, el valor político de la historiografía no residía sólo, como parece sostener Pidal, en mostrar los fundamentos genealógicos de las soberanías territoriales o de una jerarquía de reinos, sino también en intentar mostrar los fundamentos sociopolíticos del buen gobierno especialmente en tiempos de cierta aceleración de procesos históricos, como los vividos bajo el reinado de Fernando III. Esa historiografía tiene mucho de *espejo de príncipes* y, por tanto, de reflexión sobre el ejercicio del poder. Frente al carácter colectivo que Pidal y Castro atribuyen a la escritura medieval de la historia, es un hecho que la personalidad ideológica del historiador fue adquiriendo

34 «Los registros de la corte de Castilla no se conservaron en ninguna parte, pero la tradición oral mantuvo el recuerdo de los grandes hechos y de los quehaceres y riesgos comunes. Todavía en el siglo XVII el pueblo poseía un conocimiento sorprendente de su historia no aprendido en libros ni escuelas», (Ibidem, p. 262).

cada vez mayor relevancia. Es cierto que las crónicas alfonsinas parecen estar animadas por una intención nueva que provoca una ruptura con las prácticas anteriores. Pero ésta se muestra, en primer lugar, en el acaparamiento de la escritura por parte del propio rey y el consiguiente retorno al anonimato de los redactores. En esta situación, la autoría colectiva no se corresponde con el carácter anónimo y tradicional de la literatura hispana, sino más bien con el traslado progresivo de la labor historiográfica del monasterio y la catedral al taller del rey. La división técnica de la producción coincide ahora con su centralización política, de modo que se asiste a la emergencia de la autoridad real constituida por una colectividad de oficiales de corte bajo el control del monarca, hombres a cargo del poder laico del reino, expertos en derecho romano.

Estudios como los de Diego Catalán, Isabel Fernández o Georges Martin demuestran que la colectividad que compone la obra no es una entidad difusa, ni una figura morfológica, sino una pluralidad de agentes con funciones específicas: correctores, traductores, glosadores, compiladores..., distribuidos en una multiplicidad de equipos que, a menudo, compiten en una suerte de concurso de proyectos. Ello explicaría, además, las contradicciones textuales y la complejidad de la difusión de los manuscritos. La conservación de una larga primera parte de una de las versiones y su estabilidad en la transmisión manuscrita indicarían la determinación del rey para escoger el estado de redacción que le pareciera más satisfactorio y convertirlo, así, en ejemplar, modelo de referencia y copia³⁵. De enseñado, el rey se torna enseñante. Además del acortamiento de distancias entre la autoridad política y la autoridad de la escritura, la nueva historiografía tendría como misión promover el orden político diseñado por la corona. Hay, además, suficientes argumentos para, lejos de interpretar el hecho de escribir la historia en lengua vernácula como

35 Como ilustración de los propósitos políticos del rey cronista, George Martin demuestra con minuciosidad y rigor cómo Alfonso superpone las perspectivas del Tudense y el Toledano en lo que la primera tiene de favorable a un sistema de realeza apoyado en la iglesia y controlando a la nobleza, y la segunda de proximidad a un régimen de nobleza feudal, cuya eficacia proviene de los compromisos de las órdenes militares. Mientras que para Lucas de Tuy (canónigo regular, leonés, anticastellano y hostil a la aristocracia), la elección de los jueces de Castilla era una disidencia tiránica perpetrada contra la realeza leonesa por la nobleza castellana, para Jiménez de Rada (pro castellano y gran señor, defensor de una realeza feudal cuya autoridad debía fundarse en un contrato de fidelidad —y, por tanto un reparto de poder—, entre el rey y la nobleza) la nobleza castellana estaba destinada a paliar los perjuicios de un tirano leonés y preparando el advenimiento de una realeza conforme a su ideal. La compilación alfonsina pretendía conciliar la supremacía del orden real dentro de una representación revalorizada del orden político. Los jueces no son sólo considerados como antecedentes primordiales de una autonomía política, sino también como ancestros del rey que patrocinó la *Historia*, cf. G. MARTIN, *Histoires de l'Espagne médiévale (historiographie, geste, romancero)*, Seminaire d'Études Médiévales Hispaniques de l'Université de Paris XIII, 1997.

muestra del carácter popular nacional de la crónica, atribuirle a la voluntad de hacer llegar las orientaciones políticas, en palabras de don Juan Manuel, «a los laicos que no son muy letrados», es decir, para difundir la imagen imperial a la vez hispánica y occidental del rey de Castilla a élites poco letradas pero detentadoras de poder. El conocimiento histórico proporciona, por tanto, instrumentos de sobra para argumentar que la compilación alfonsina responde a intereses políticos particulares, y no a un fenómeno de enmarañamiento. Pero para ello es preciso un distanciamiento frente al objeto de investigación que la permanente invocación a la memoria hace imposible.

La insistencia en la «vitalidad apolítica de los españoles»³⁶ como argumento para reforzar el «realismo» y el «integralismo» del sujeto hispánico basta para confirmar que ambos atributos son, ante todo, el producto de una teoría poética. Transformados en figuras ontológicas, tales esquemas retóricos resultan, sin duda, muy fértiles para la crítica y la historia literarias pero insuficientes para recubrir la realidad nacional y dotarla de sentido histórico, como pretendían los ambiciosos ensayos de Menéndez Pidal y Américo Castro. Entre otras cosas, porque la coherencia de sus tesis exigía negar la realidad política del sujeto de esa historia. Muy probablemente esta negación respondía también a la intención reconciliadora de un ensayismo de posguerra cuyo objetivo era neutralizar los conflictos políticos que desencadenaron la guerra civil, atribuyéndolos al olvido de la auténtica realidad común³⁷. Una realidad sólo accesible desenterrando la memoria colectiva que, desde otras poéticas, hoy se esgrime, curiosamente, como instrumento de reparación política.

Ciertamente, el énfasis en la memoria de este tradicionalismo filológico propició la crítica de muchos mitos nacionales, pero exigió también una terca impermeabilidad, cuando no hostilidad, ante el *desencantamiento* del mundo hispánico que podía perpetrar un supuesto objetivismo historiográfico. Es en la oposición a éste último, donde la Edad Media resultaba, como aun hoy sigue resultando, el escenario más fascinante para las grandes síntesis de quienes pretenden convertir la verdad poética en medida de la verdad histórica.

36 *España en su historia*, o. c., p. 336.

37 En este sentido conviene recordar que la redacción por Américo Castro de *España en su historia*, finalizada en 1946, tuvo lugar al tiempo que en la Universidad de Princeton instruía sobre la realidad española a los oficiales y soldados estadounidenses encargados de un posible desembarco en España: «entre fascistas españoles y comunistas españoles —decía entonces— lo español del asunto era más decisivo que los contenidos doctrinales», «De la España que aún no conocía. Advertencia previa» (1970), *De la España que aún no conocía*, I, Finisterre, México, 1972, p. 68, citado por J. PORTOLÉS en *Medio siglo de filosofía española*, o. c., pp. 128 ss.