



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

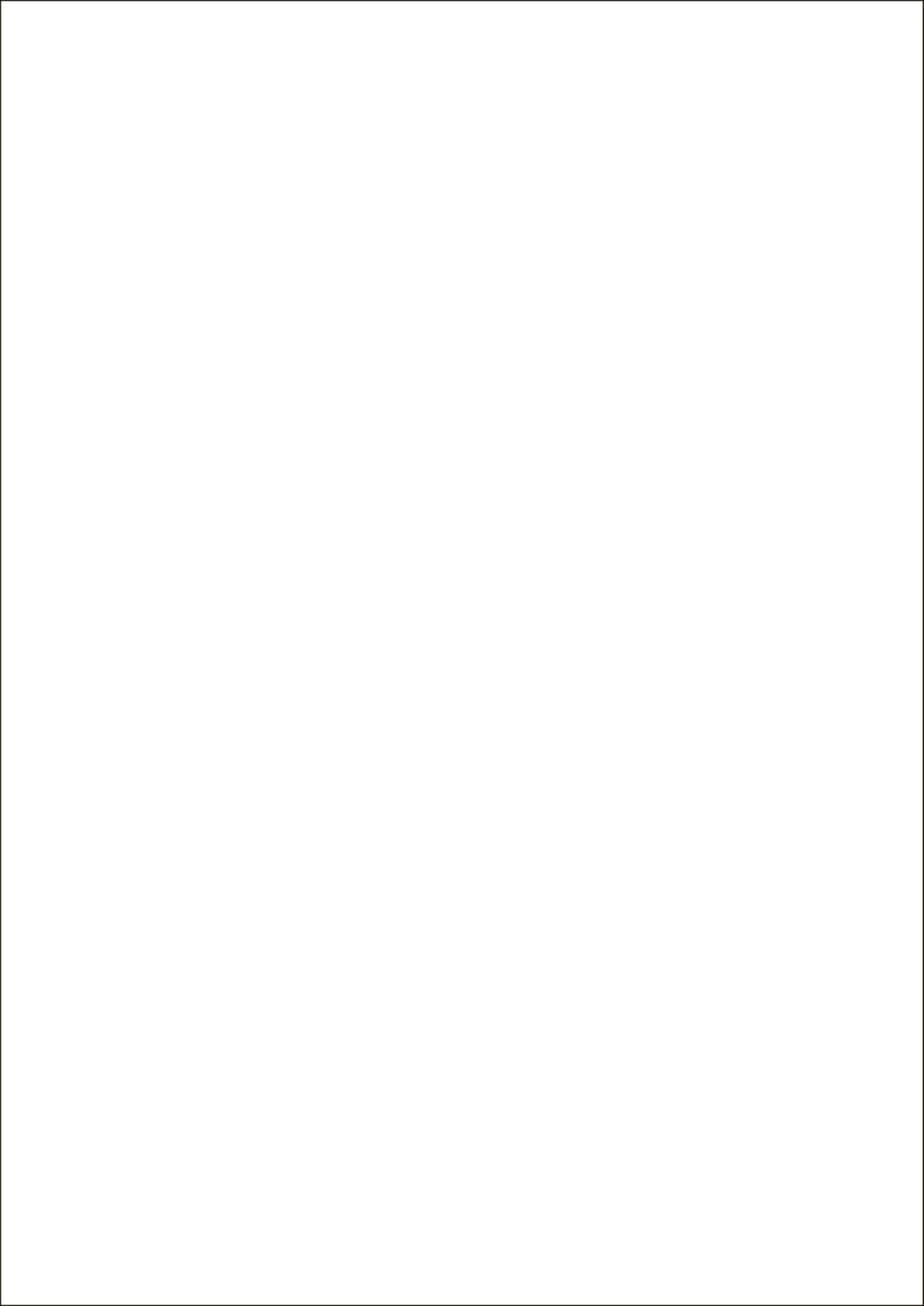
LECCIÓN INAUGURAL
Curso Académico 2011/2012

Historia y mito. Saber sobre el pasado o cultivo de identidades

José Álvarez Junco

Catedrático de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología

Madrid, 2011



**Historia y mito.
Saber sobre el pasado
o cultivo de identidades**

José Álvarez Junco

Catedrático de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología

Corrección, Diseño, reedición y maquetación

Departamento de Estudios e Imagen Corporativa. UCM

Depósito legal: BI-2449-2011

Impresión: Grafo Industrias Gráficas

Magnífico Sr. Rector, Excelentísimas Autoridades, queridos compañeros, queridos alumnos y personal de la Universidad Complutense, señoras, señores.

Es obligado, y es a la vez un placer y un acto de sinceridad, comenzar una lección inaugural del curso académico como la de hoy con unas palabras de gratitud por haber sido designado para dictarla. Corresponde este año el turno a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología y tengo que confesar que me causó sorpresa cuando el Decano me comunicó que la comisión académica había pensado en mí para representarla. Más aún cuando la Junta de Facultad lo aprobó por unanimidad. Agradezco muy especialmente a mis compañeros su generosidad conmigo en esto que no puedo interpretar sino como una demostración de aprecio profesional y afecto personal.

Es una gran responsabilidad, a la que se añade la conciencia de la dificultad de la tarea. Porque no es fácil hablar a un público tan docto, por un lado, pero tan variado, por otro, sobre un tema de mi especialidad que pueda ser de interés para expertos en áreas tan alejadas y que, sin caer en la divulgación, no resulte de difícil comprensión para colegas tan dispares.

Aprovechando el carácter relativamente interdisciplinar de nuestra carrera, que abarca diversas ciencias políticas y sociales y, en el caso de mi área, a caballo también sobre la Historia, se me ha ocurrido reflexionar sobre un tema, digamos, historiográfico, a la vez que político, con incursiones por la Antropología o la Sociología cultural, osadía por la que pido de antemano excusas. Me pregunto cómo la Historia, como disciplina académica, emergió de otras formas de narrar el pasado muy alejadas de toda pretensión científica y cómo conserva aún hoy, especialmente al servicio del cultivo de las llamadas identidades colectivas, algunos restos de aquellos orígenes precientíficos, rasgo que atribuyo precisamente a que cumple funciones políticas, cruciales para las sociedades humanas, de las que le resulta difícil desprenderse.

Lo que les propongo, para iniciar el tema, es que la Historia tuvo sus orígenes en el mito; que el mito es un predecesor de la Historia. Pero definamos, para empezar, los términos. La Historia, como disciplina académica, se distingue por su finalidad de conocer e interpretar los acontecimientos humanos del pasado. Para llevar a cabo esta tarea en términos científicos, una primera exigencia mínima es partir de hechos contrastados, es decir, analizar críticamente los datos empíricos en que nos basamos para asegurarnos en lo posible de su veracidad; y una segunda defender y justificar adecuadamente el esquema explicativo que dota de sentido a esos datos. No diré que, pese a estas garantías, la Historia sea científica en el sentido de las ciencias duras, porque siempre tendrá un aspecto de construcción literaria que es

imposible considerar regido por la objetividad. Sin necesidad de llegar al radical relativismo que han defendido muchos teóricos del post-modernismo o del giro lingüístico, no hay duda de que, como señaló Hayden White, los historiadores escriben “narrativas” del pasado, y esas narrativas están sometidas a técnicas o estrategias convencionales y se hallan cargadas de valores que dependen del contexto cultural en el que surgen y al que se dirigen. Pero no es el post-modernismo el tema de hoy, sino la relación entre Historia y mito.

En cuanto a la definición de este último, dentro de las múltiples y muy variadas propuestas existentes partiré aquí de la de Carlos García Gual: “mito es un relato tradicional que refiere la actuación memorable y ejemplar de unos personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano”. Por relato “tradicional” entiendo que se refiere a su carácter legendario, a su carencia de fundamentación documental contrastable. Y en relación con la época en la que se desarrolla —“un tiempo prestigioso y lejano”— no renunciaría al adjetivo que le adjudicaba Mircea Eliade: el mito sucede en un tiempo “primigenio”, es decir, narra los acontecimientos iniciales, que explican y dan sentido al conjunto de la Historia. Con lo que cumple una función ético-política clave, ya que, al narrar en términos trágicos los orígenes de nuestra comunidad, presenta personajes y acontecimientos, héroes, mártires y parábolas, de los que se derivan los valores esenciales sobre los que ha reposado tal comunidad y que se supone la vertebran aún hoy.

Creo importante añadir también la observación ofrecida hace más de medio siglo por el antropólogo estructuralista Lévy-Strauss: el mito responde a una pregunta existencial, como la creación de la tierra, el origen de la vida o la explicación de la muerte, y está basado en oposiciones binarias, vida / muerte, bien / mal, dioses / hombres; su función es expresar deseos (que el héroe intenta llevar a la práctica), perversiones, temores (representados por los monstruos) y reconciliar esos polos opuestos para paliar nuestra angustia. En este sentido, el mito es, según término del psicoanalista norteamericano Rollo May, un “asidero existencial”, algo que explica el mundo, el sentido de la vida —aunque, naturalmente, en un lenguaje simbólico, no racional—. Al hacerlo, calma angustias, proporciona consuelo. Cosa que el relato mítico hace probablemente con mayor eficacia y potencia que cualquier otro símbolo, salvo los religiosos. No tiene, por tanto, como función única el placer de la narración. Aunque sin duda la narración da placer y ayuda de modo evidente a la estructuración de la mente infantil.

El mito está cargado de símbolos. Y debemos recordar aquí la observación del filósofo alemán Ernst Cassirer en los años 1930: frente a la descripción aristotélica del ser humano como “animal racional”, defendía definirlo como “animal

simbólico”. Según Cassirer, los humanos nos enfrentamos con nuestra realidad creando símbolos, términos u objetos dotados de significado que remiten a los problemas y aspectos fundamentales de la vida humana y que nos protegen y dan fuerza frente a la adversidad. Todo el proceso de creación cultural –religión, arte, filosofía, ciencia– se encuentra cimentado en el pensamiento simbólico; un pensamiento que se proyecta también sobre la interpretación del tiempo, presentado como una secuencia de pasado, presente y futuro. Pero los símbolos sólo se entienden dentro de un marco referencial específico, es decir que son propios de una cultura. Y esa cultura, o ese sistema simbólico, proporciona estabilidad y seguridad a quienes se hallan insertos en él.

La Historia, al suceder al relato mítico, aspiró a un conocimiento más exacto y objetivo del que aquél ofrecía. Pero no dejó de cumplir aquella función de proporcionar estabilidad y seguridad a las sociedades. Lo cual conseguía, y en buena medida sigue consiguiendo hoy, por medio de la creación de identidad y la provisión o suministro de autoestima. Identidad, porque conecta nuestro ser individual con otro, colectivo, al que el relato presenta como dotado de continuidad y coherencia, con una vida que trasciende con mucho la nuestra, frágil y finita. Y autoestima, por las hazañas y virtudes que atribuye a esos antepasados; hazañas que son portentosas, como las virtudes son inigualables, en las formulaciones plenamente míticas. Pero muchos aspectos encomiásticos de esos relatos míticos se mantienen en Historias que pasan por ser científicas y que se enseñan hoy, sobre todo en las escuelas. De ahí nuestra vinculación emocional con estos relatos, interiorizados en los primeros años de vida, y la reacción ofendida cuando son cuestionados o ridiculizados, cosa por cierto tan fácil de hacer, dado su carácter infantil, y que todos hacemos con los del vecino –o que haríamos, si nos molestáramos en conocerlos–.

La Historia se convierte así en una parte esencial de la cultura de los grupos humanos, como lo fue el mito. Al relatar nuestro pasado, nuestros orígenes, legítima o deslegítima ciertas propuestas políticas y fundamenta esperanzas en un mundo mejor, bien sea como retorno a situaciones pretéritas idealizadas o como derecho a alcanzar antiguas promesas. Al ser estas propuestas políticas cambiantes, los mitos se ven obligados a evolucionar y adaptarse a los tiempos. Lo cual, debemos subrayarlo desde el principio, se realiza sobre un muestrario relativamente reducido de temas. Pues los *topoi* mitológicos son, en realidad, pocos. La imaginación humana es más limitada de lo que creemos. Los mitos se heredan, se transmiten de una civilización a otra, que los reformula y adapta a sus necesidades. Son tan universales, sin embargo, tocan temas tan básicos y permanentes, que en la práctica pueden combinarse casi hasta el infinito, para acabar sirviendo poco menos que a *cualquier* fin político.

Dentro de ello, la función política de la Historia —o de los aspectos míticos residuales que perviven hoy en la Historia— que aquí nos interesa especialmente es que la creación dé legitimidad. En su fase plenamente mítica, por ejemplo en el relato bíblico, la narración sobre el pecado original justificaba la obligación de trabajar; o la creación del hombre en primer lugar y la de la mujer a partir de la extracción de una costilla suya —porque “no es bueno que el hombre esté solo”—, justificaba la postergación y sumisión del género femenino; al igual que la narración del origen heroico de una estirpe o línea genealógica legitimaba el derecho de una familia o estirpe a tener primacía o incluso gobernar una determinada comunidad.

Hoy, la Historia habitualmente aceptada como científica, al girar, por ejemplo, en torno a un sujeto nacional, como sigue siendo habitual, cumple esta función legitimadora proyectando retrospectivamente, remontando a tiempos remotos, incluso inmemoriales, una identidad colectiva actual, con lo que le está otorgando carácter “originario” o “natural”. Los Estados o estructuras políticas hoy existentes adquieren legitimidad al ser presentados como encarnación de ese pueblo, nación o ente colectivo ideal que, dada su larga existencia, debe considerarse natural y único posible. Lo propio hacen los grupos o comunidades culturales que aspiran a convertirse en entes políticos autónomos. Recordemos solamente la insistencia de un Sabino Arana en que la existencia del pueblo vasco se remontaba a siete mil años. No era un historiador, ciertamente, sino un político. Pero se apoyaba en la Historia. Y la cifra que citaba no era casual: siete mil años era el tiempo transcurrido desde el Diluvio universal y la división de la humanidad en pueblos y lenguas, según el relato bíblico en que el fundador del nacionalismo vasco creía. En este caso, el pueblo vasco no era sólo una identidad natural, eterna, con larguísimo arraigo histórico, sino que se convertía en producto de la voluntad divina, lo cual reforzaba su planteamiento político.

* * *

Pasemos, pues, al caso ibérico, que es nuestro tema y que nos servirá para proporcionar abundantes ejemplos de lo que decimos.

En la Península Ibérica, de forma paralela a la de tantas otras culturas cercanas, el relato legendario, y más tarde el histórico, se centró en su primera fase en personajes individuales: héroes fundadores y dioses o semidioses provenientes de la mitología greco-romana. Dada su situación geográfica, en el extremo occidental del continente euroasiático, muy alejada de las grandes culturas surgidas antes de la era cristiana, era lógico que la Península se convirtiera en lugar de leyenda, escenario ideal para relatos mitológicos. Hasta aquel *Finis Terrae* llevó la imaginación griega a

Hércules y allí situó dos de sus “trabajos” o hazañas. En Tartessos venció a Gerión, hijo del rey ganadero Crisaor, y robó sus bueyes, y en las Hespérides conoció a Atlas y sostuvo el cielo sobre sus hombros mientras éste recogía las manzanas de oro. También cerró, en el Estrecho de Gibraltar, el Mediterráneo con sus dos enormes columnas o rocas. Iberia era, pues, tierra lejana y prodigiosa, umbral de aquella Atlántida naufragada que Platón situaba en medio del océano.

Trogo Pompeyo, historiador anterior a la era cristiana, mencionó en sus *Historiae Philippicae* a un rey Hispalo o Hispano, una especie de héroe-fundador, como Rómulo o Eneas, sobre cuya existencia no poseemos ni el menor fundamento empírico, pero que fue importante para la creación de una identidad, pues se suponía que de su nombre procedía el de la Península. Isidoro de Sevilla, Jiménez de Rada y Alfonso X convirtieron a este Hispano, en los siglos medievales, en sobrino de Hércules, a quien el semidiós griego habría legado el trono de Hispania.

El cristianismo añadió hechos y personajes bíblicos o evangélicos a los de la antigüedad clásica, muchas veces sobreponiéndolos, sin eliminarlos. El historiador judeo-romano Flavio Josefo lanzó, por ejemplo, al iniciarse la era cristiana, la leyenda de Túbal, destinada a alcanzar un éxito más que milenario. Según Josefo, tras el fracaso de la Torre de Babel y la aparición, como castigo divino, de las distintas lenguas humanas, los descendientes de Noé se dividieron en 72 familias o *gentes*. Una de ellas fue la de Túbal, quinto hijo de Jafet, que se asentó en Hispania y fue por tanto el padre de los *Iberi* o *Hispani*. El dato sería recogido por San Jerónimo, que lo trasmitió a Isidoro de Sevilla y tras él a múltiples historiadores hasta llegar nada menos que a finales del siglo XIX, época en la que la historiografía más conservadora seguía mencionándole como padre y fundador de la “nación española”. De Túbal se derivarían, según las arbitrarias etimologías que elaboraban estos autores, nombres como Setúbal o Tudela.

Curiosamente, el mito tubalino acabaría sirviendo también para apuntalar el particularismo vasco. En 1564, Martínez de Zaldibia, en su *Suma de cosas cantábricas y guipuzcoanas*, consignó que el lugar de desembarco de Túbal había sido Cantabria; Túbal no sólo enseñó a su pueblo la metalurgia, el monoteísmo y la ley moral “natural”, sino que le enseñó su lengua, una de las 72 surgidas del caos babélico u “originarias” de la humanidad. Sus sucesores habrían permanecido en aquellas tierras, aislados, independientes (de romanos, godos y musulmanes) y constantemente fieles a la misma lengua: “siempre apartados de herejías, con judíos, moros ni otros infieles nunca mezclados”, “sola esta nación entre todas las provincias y reinos del mundo conserva sus leyes habidas en la ley de naturaleza antes que Nino, rey de Babilonia, adulterase la áurea edad y corrompiese el mundo con la idolatría”.

Esteban de Garibay autor del *Compendio historial* (1571) repitió la tesis de que Cantabria había sido la morada inicial de Túbal en Hispania añadiéndole otra invención más: la “sequía universal” que siguió al Diluvio durante muchos meses, lo que les obligó a buscar refugio en los “aires septentrionales lluviosos”. En las montañas cántabras enseñó el nieto de Noé a los de su linaje la metalurgia y “la ley de la naturaleza”, dándoles “orden de bien vivir”. En esas tierras tuvieron también su corte el rey Hispano, o Ibero y en ellas fundó Pelayo la monarquía cristiana medieval. De ellas procedía también la verdadera nobleza española, toda de sangre tubalino-gótica y libre de contaminación judeoconversa. Pero, sobre todo, allí se seguía hablando la lengua de Túbal, “llamada ahora Bascongada”.

Volveré sobre el caso vasco más adelante. Si me he permitido esta digresión sobre Túbal es por su significación como ejemplo del tránsito de un héroe legendario individual que sirve de fundamento para una reivindicación colectiva moderna. Tema que también reaparecerá en esta charla.

Desde el punto de vista español, un caso que no deja de presentar similitudes con el anterior es el del apóstol Santiago, de quien, a partir de comienzos del siglo IX, se extendió la leyenda de que había predicado el cristianismo en Hispania e incluso, en un momento de desfallecimiento, había sido reconfortado por la Virgen María, que se le apareció sobre un pilar en Zaragoza.

Los datos históricos que poseemos sobre Santiago el Mayor son escasos. Aparte de las referencias evangélicas, los *Hechos de los Apóstoles* consignan que fue el primero de los Apóstoles de Cristo en morir, ejecutado por Herodes Agripa el año 44 d. C. Que en poco más de diez años hubiera viajado al otro extremo del Mediterráneo, desarrollado una labor misionera, con tiempo suficiente para sentirse fracasado y sobreponerse, hubiera regresado a Jerusalén, muerto allí y pese a todo estuviera enterrado en Galicia, era poco verosímil. Hasta el siglo IX, de hecho, no era ésa la tradición más extendida entre los cristianos españoles. Por el contrario, habrían sido siete obispos enviados por San Pedro desde Roma, cuyo primer éxito tuvo lugar en Acci (Guadix), donde se presentaron en el curso de una fiesta pagana; expulsados y acosados por los iracundos celebrantes, huyeron de la ciudad por un puente que, al paso de sus perseguidores, se hundió. Tras esta señal divina, se produjo una conversión masiva en la zona, a partir de la cual se extendió la fundación de iglesias en la Península.

Bajo Alfonso II, sin embargo, aparecieron luces nocturnas en Iria Flavia, y se encontró allí una tumba que se dijo era de Santiago. Pese a su éxito popular, tardó casi tres siglos en ser aceptado por la Iglesia. Las crónicas del ciclo de Alfonso III

ni registran el dato. Como escribe Juan Gil Fernández, “la clerecía ovetense debió de ver con enorme recelo los balbuceos del culto jacobeo” porque “Iria/Compostela, enriquecida con las reliquias del apóstol, podía aspirar a convertirse, como de hecho hizo, en cabeza de la cristiandad hispana”. No menos recelaron los clérigos toledanos, que incluso bajo dominio musulmán aspiraban a la primacía peninsular por haber sido la capital visigoda. Y tampoco simpatizaba con el hallazgo el clero romano, celoso defensor de su superioridad, derivada en buena parte de albergar el único cuerpo entero de un apóstol conservado.

Pero las circunstancias políticas de finales del siglo XI hicieron posible la aceptación del milagro. Tras los dos poderosos reinados de Sancho el Mayor de Navarra y Fernando II de León, que expandieron los dominios cristianos a todo el tercio norte peninsular, llegó Alfonso VI, monarca castellano que culminaría el impulso conquistador que marcó aquella centuria con la toma de Toledo y el dominio de toda la cuenca del Tajo. La peculiaridad de Alfonso VI fue su política de alianzas con la casa de Borgoña y la orden de Cluny, empeñada entonces en una pugna con Roma para reformar la laxitud de la vida monástica. Uno de sus colaboradores en esta política fue Diego Gelmírez, clérigo inteligente y ambicioso, secretario de Raimundo de Borgoña, uno de los dos yernos franceses de Alfonso VI. Los cluniacenses comprendieron que el cuerpo atribuido a Santiago podía ser un excelente instrumento para, por un lado, reforzar la guerra contra el Islam en la Península Ibérica y, por otro, rebajar las ínfulas papales. La ruta jacobea fue lanzada desde Saint Jacques de París y fue llamada “el camino francés”. Ya en los años 1120, Calixto II, papa borgoñón, sancionó el *Liber Sancti Jacobi*, o *Codex Calixtinus* –hoy, desgraciadamente, de actualidad– y estableció los “años jacobeos” y las indulgencias por el peregrinaje. Gelmírez ocupó la sede de Santiago, convertida ahora en arzobispado, y dos franceses ocuparon sucesivamente la sede de Toledo, recién reconquistada por Alfonso VI. Los yernos franceses de este rey se convertirían en herederos suyos –reyes de Castilla y Portugal respectivamente– tras la muerte de su único hijo varón en Uclés.

Más interesante que todo esto es la conversión de Santiago, hasta entonces pacífico pescador galileo, en belicoso jinete que aparecía personalmente en batallas decisivas cortando cabezas de musulmanes. Américo Castro puso en conexión este lanzamiento del Santiago guerrero con la idea de *crusada*, respuesta cristiana a la *yihad* o guerra santa musulmana. El cristianismo, doctrina originariamente pacifista, había planteado graves problemas morales a sus primeros prosélitos para poder servir en las legiones romanas; el papa León I salió al encuentro de Atila, que se acercaba amenazadoramente a Roma, sin armas. Pero a partir de San Agustín se fue elaborando el concepto de “guerra justa”, que Santo Tomás hizo suyo. El

cambio definitivo a guerra santa se produjo con la prédica de la primera cruzada por Urbano VI (1095, justamente durante el reinado de Alfonso VI de Castilla), que convertía a sus combatientes en “soldados de Cristo”. En el caso español, la guerra contra los musulmanes, legitimada hasta entonces por la recuperación del reino visigodo (guerra, por tanto, “justa”), pasó a ser con Santiago guerra “santa” (idea que en la Península Ibérica se había iniciado ya a finales del IX, con el relato sobre Covadonga).

Desde el punto de vista de la construcción identitaria, lo importante de Santiago es que se convirtió en símbolo de España. Santiago mataba moros por “España”, los reyes de Castilla y León se proclamaron “alféreces de Santiago” y los gritos de combate fueron “¡Santiago y cierra España!” o “¡Santiago y a ellos!”. Es otro ejemplo, por tanto, de una construcción de identidad colectiva reforzada a través de un personaje individual, en este caso religioso en su origen y bélico-religioso al final.

* * *

Pese a esta inicial aparición de las identidades colectivas, en la época medieval el protagonismo de los relatos histórico-míticos siguió correspondiendo, como en el mundo antiguo, a héroes individuales, autores de hazañas legendarias. Aunque sin descartar por completo los relatos anteriores, aquellos siglos se centraron más bien en la prosapia de sangre —de godos o carolingios— y las grandes hazañas guerreras de los antepasados: don Pelayo en el eje astur-gallego-leonés-castellano; Bernardo del Carpio, el Cid Campeador o el conde Fernán González, en Castilla; *Guifré el Pilós* (Wifredo el Velloso) o *Jaume el Conqueridor* (Jaime el Conquistador) en Cataluña. No hará falta subrayar su paralelismo con la *Chanson de Roland* o tantos otros grandes poemas / cantares de gesta medievales en las culturas de nuestro entorno.

El caso de don Pelayo interesa porque fue la figura crucial que legitimó, en más de un sentido, a la monarquía asturiana. En realidad, sobre la existencia de aquel primer rey asturiano, cuya vida se supone no superó el primer tercio del siglo VIII, no poseemos noticia alguna hasta finales del IX, esto es, hasta unos ciento setenta años más tarde. Las primeras crónicas que mencionan al personaje y su hazaña de Covadonga datan de los años 880 y fueron obra de monjes u obispos muy ligados a la corte de Alfonso III, monarca que había consolidado y expandido el hasta entonces modesto reino asturiano por el valle del Duero para convertirlo en el principal de los centros norteños no sometidos al poder musulmán. Era el momento de legitimar aquella pujante monarquía, y era también la ocasión para que el obispado de Oviedo reclamara la primacía frente a los todavía poderosos rivales mozárabes de Toledo y Córdoba (y frente a la emergente Iria Flavia). Apoyándose en estos

clérigos, la corte de Alfonso III emprendió, pues, lo que J. A. García de Cortázar llama una “tarea deliberada de creación de una memoria histórica”.

La legitimación de la monarquía asturiana se consiguió por estas crónicas, en primer lugar, gracias a la conexión de aquel reino con el visigodo. Para lo cual los cronistas necesitaron emparentar a don Pelayo con alguno de los últimos reyes de Toledo. Y lo hicieron de diversas maneras: como simple *spatarium* de Witiza y Rodrigo, según una mención de la *Rotense*; como hijo del duque Favila, “de linaje real”, según la *Ovetense* o *Ad Sebastianum*; como hijo de Bermudo y nieto de Rodrigo, para la *Albeldense*; e incluso como primo de don Opas, según otra mención de la *Rotense*, detalle este último desafortunado y destinado al olvido, por tratarse de la traidora familia de Witiza. La *Albeldense* también hizo de Alfonso I, yerno y segundo sucesor de Pelayo, hijo de un duque de Cantabria que descendía de Leovigildo y Recaredo. Se subrayaba así la legalidad sucesoria de los reyes asturianos. Todo ello es poco verosímil pero, tratándose de un mito, no importa tanto que respondiera a una realidad como que fuera aceptado, cosa que sin duda logró.

La segunda parte esencial de la leyenda en torno a Pelayo fue su gesta en Covadonga, batalla fundacional que iniciaba el ciclo bélico contra el dominio musulmán y en la que los cristianos habrían derrotado a un número abrumador de infieles gracias al auxilio de la Virgen María, a la que Pelayo invocó antes de iniciar su desigual combate. Lo cual demostraba que tanto él como sus sucesores eran los defensores de la verdadera fe y habían restablecido la alianza con Dios rota por los últimos reinados godos.

Para describir aquel primer enfrentamiento bélico con los musulmanes, los cronistas –que escribían, recordemos, casi dos siglos más tarde– recurrieron a los modelos narrativos bíblicos y a los de la Antigüedad clásica, únicos cánones que tenían a su disposición. De esta última tomaron, según Guillermo García Pérez, una leyenda procedente de las guerras médicas: a principios del siglo V a. C., un ejército de varios cientos de miles de hombres enviado por Jerjes había invadido Grecia y devastado ciudades hasta que se encontró ante el santuario de Apolo en la montaña de Delfos; los pocos centenares de defensores griegos en él refugiados consultaron al oráculo sobre la protección de los tesoros sagrados y el dios les respondió que él mismo se bastaba para protegerlos; en efecto, al comenzar la batalla salieron del santuario rayos y se desprendieron de la montaña peñascos que se precipitaron sobre los despavoridos soldados persas; en medio de la confusión, éstos comenzaron a darse muerte unos a otros; finalmente, los pocos miles de sobrevivientes que huían aterrorizados perecieron, víctimas de un fuerte temblor de tierra y el desbordamiento de un río. El relato de Covadonga reproducía este esquema casi al pie de la letra.

La coincidencia con las cifras manejadas en los relatos bíblicos es también sugestiva. Como ha señalado Javier Zabalo, tanto la *Rotense* como la *Ad Sebastianum* elevan el número de musulmanes muertos (a los que llaman “paganos” o “caldeos”, para mayor sabor bíblico) a 187.000 exactamente, lo cual casi coincide con el de los asirios aniquilados por el Ángel del Señor cuando el rey Senaquerib quiso atacar Jerusalén (185.000). De esos 187.000, dos tercios –124.000– murieron en la batalla principal, en el intento de asalto a la gruta de Covadonga, una cifra, de nuevo, muy cercana a los 120.000 madianitas que perecieron ante Gedeón, los 120.000 infantes enviados contra Judea por Nabucodonosor bajo el mando de Holofernes, igualmente aniquilados, o los 120.000 enemigos a los que derrotó Judas Macabeo con sólo 6.000 hombres. El resto, 63.000, son los que perecieron en la huida, al derrumbarse un monte o desbordarse enfurecidamente el río Deva, según las versiones. De esa forma, concluye Zabalo, don Pelayo quedaba implícitamente equiparado a Gedeón y Judas Macabeo y los hispano-godos se ponían al nivel del Pueblo Elegido en cuanto a protección divina.

Otros personajes heroicos poblaron el universo mitológico castellano, como Bernardo del Carpio, vencedor de Carlomagno en Roncesvalles, y cuya espada, “Durandarte”, arrebatada a Roldán, se llevó Carlos V cuando visitó su tumba y hoy está en la Real Armería de Madrid. O el conde Fernán González, “el Buen Conde”, padre de la patria castellana; de este último, aparte de su idealización como figura individual, lo interesante es su conexión con los llamados “jueces de Castilla”, Laín Calvo y Nuño Rasura, que según la leyenda habrían gobernado a los castellanos en el siglo IX de acuerdo con sus leyes y costumbres, frente a la “tiranía” de los monarcas astur-leoneses (base para la reivindicación de Castilla como reino independiente). Aparece aquí, en la Castilla medieval, el mito de las “libertades originarias”, que resurgirá repetidamente en otros momentos y contextos. Un tercer héroe castellano, también emparentado con uno de estos jueces legendarios, Laín Calvo, fue el Cid Campeador, Rodrigo Díaz de Vivar un personaje probablemente real, pero de cuya vida no poseemos datos hasta casi cien años después de su muerte, acaecida al finalizar el siglo XI. En los romances y cantares que, a finales del XII, surgen en torno a su figura, y a partir de los cuales pasó a las crónicas de Lucas de Tuy, Jiménez de Rada y Alfonso X, quien había sido probablemente un *condottiero*, un señor de la guerra capaz de servir a diversos reyes, cristianos o musulmanes, se convirtió en el modelo de vasallo leal, buen cristiano y, sobre todo, compendio de las virtudes castellanas; fue quien habló en nombre del *reino* cuando pidió cuentas al rey por la muerte de su hermano en la célebre jura de Santa Gadea. Posteriormente, como es bien sabido, y en especial en plena era de las Historias nacionales, a comienzos del siglo XX, en la obra de Menéndez Pidal, se convertirá ya en el héroe *nacional* español.

Pero pasemos de Castilla a Cataluña. En toda la Marca Hispánica, la creación histórico-mitológica es algo más tardía. En lugar del siglo IX, tenemos que partir de una fecha más cercana a nosotros, como es la segunda mitad del siglo XII. Entre esos años y los primeros del siglo XIV se redactaron en el monasterio de Ripoll las *Gesta Comitum Barcinonensium*, primeras crónicas catalanas de importancia. Característico de estos relatos, y en general en los medievales catalanes, fue prescindir de la Hispania prerromana y romana, e incluso dejar en un segundo plano la visigoda, para comenzar con la inicial “liberación” de las tierras catalanas de los musulmanes, que se atribuía a Carlomagno y sus descendientes. La propia dinastía de los condes de Barcelona, en vez de intentar emparentar con el linaje goda, hacía descender su sangre de la imperial de los carolingios. Hasta el siglo XIV aquellas crónicas destacaban con orgullo la intervención personal de Carlomagno, que arrebató Gerona a los musulmanes en el 785, y de su hijo Luis el Piadoso, conquistador de Barcelona y fundador del condado de ese nombre, que reservó para sí, lo que explicaba su primacía sobre el resto de los condados catalanes. Pero el acontecimiento fundacional, para las *Gesta*, sería la obtención de manos de Carlos el Calvo del dominio hereditario sobre el condado de Barcelona por parte de Guifré el Pilós. Alrededor de la heroica muerte de este último, en lucha con los musulmanes, inventaría Pere Antonio Beuter la leyenda de las cuatro barras, dibujadas por el propio emperador francés con la sangre del *Pilós* sobre su escudo de oro. Pero eso fue ya en el siglo XVI.

Los historiadores actuales tienden a aceptar que el *Pilós* fue el fundador de la dinastía condal hereditaria, pero sitúan el paso decisivo en el surgimiento de Cataluña como unidad política emancipada de la tutela francesa a finales del siglo X, al recuperar Borrell II –sin apoyo francés– Barcelona, tras una invasión de Almanzor; lo cual, añadido a la coyuntura política que se vivía al norte de los Pirineos, con la sustitución de la dinastía carolingia por los Capeto, le permitió dejar de rendir vasallaje a aquellos monarcas. Destacar este hecho sería crucial a la larga para defender la tesis de la “autoliberación” catalana –y su autoentrega condicionada–, pero en la baja Edad Media se daba más importancia a la vinculación de la sangre de la dinastía condal con la imperial carolingia.

En el siglo XIII, en el que Castilla conoció sus primeras crónicas generales, la expresión más elaborada de la historiografía catalana fueron las cuatro grandes crónicas de los reinados del periodo, entre los que destaca, desde luego, el de Jaume I el Conqueridor, cuya fama fue tal que estuvo cercano a verse ungido con la santidad. Ramón Muntaner lo llamó “sanctus rex” y Pere Miquel Carbonell y Jeroni Pau le añadirían en el siglo XV que en varias batallas se había visto a Sant Jordi combatiendo a su lado. Pere Antoni Beuter escribió que “las maravillas que en su nacimiento y criança acontecieron [...] olían y sabían a milagros”. En el siglo XVII se harían esfuerzos por canonizarlo

formalmente, pero sin alcanzar el éxito que coronó los que en esa misma época se hicieron en favor de su coetáneo Fernando III de Castilla. Sólo Francia, *fille aînée de l'Église*, tenía en ese momento un rey elevado a los altares –San Luis, el gran dirigente de cruzadas–; la católica monarquía de los Habsburgo españoles logró imponer su exigencia de tener otro. Pero dos era demasiado. Y se optó por el castellano.

A partir del siglo XIV, se advierte en las crónicas catalanas una mejor predisposición a insertar su relato en el pasado peninsular común. Así ocurrió, para empezar, con la refundición latina de las *Gesta Comitum Barcinonensium*, impulsada por Pedro IV en 1303-1314, a cuyo frente se incorporó el prólogo de la *Historia Gothica* de Rada. Pero fue sobre todo la *Crónica de San Juan de la Peña* o *Crónica Pinatense*, cuyo texto original pudo redactarse en latín o en catalán hacia 1360, la que, apartándose de la habitual pauta que marginaba la España anterior al 711, comenzó por Túbal, Hércules e Hispano (a los que atribuía la fundación de ciudades catalanas como Urgel, Vich o Barcelona) y continuó por romanos y godos para llegar a la invasión árabe. Habría que referirse también al *Flos mundi*, crónica universal con referencias a España, y sobre todo al reino de Aragón, escrita en catalán –pese al título– y que llega hasta 1283; y las *Memorias historiales de Cataluña*, de 1418, que comienzan con los descendientes de Noé y la llegada de Túbal a Hispania, aunque tomen luego como eje los avatares del “condado catalán” hasta que Guifré pide auxilio al rey de Francia contra los musulmanes.

La historiografía catalano-aragonesa del siglo XV dio importantes avances para completar el ciclo legendario sobre los orígenes de Cataluña. Su primer impulsor fue Pere Tomich Cauller, autor de unas *Histories e conquestes dels Reys d'Aragó e Comtes de Barcinona* (1438), que empezaban con la creación del mundo, trataban de Castilla, León, Portugal y Navarra, y hasta se ocupaban del mundo musulmán, para centrarse en definitiva en la monarquía catalano-aragonesa. Pero lo importante era el giro que imprimieron a la búsqueda de antecedentes ilustres para Cataluña. Si no me equivoco, Tomich fue el inventor de Otger Cataló, mito alternativo o complementario al de la liberación carolingia de Cataluña. Otger habría sido el único noble cristiano que había sobrevivido a la invasión sarracena; malherido y refugiado en los Pirineos, logró reponerse gracias a un perro fiel que le lamía diariamente las heridas y a una cabra que le alimentaba; tras recobrar la salud, convocó con su cuerno a todo el que quisiera seguirle en la lucha contra el invasor; nueve fueron los que juraron, ante la “Virgen negra”, luchar a su lado: los nueve “Barons de la Fama”, o “Cavallers de la Terra”, de donde procedían las más nobles familias catalanas –al revés que el cobarde campesinado que se sometió al invasor, lo que justificaba su situación servil–; estos guerreros emprendieron el combate y a partir de ellos se realizó la división de Cataluña en “novenarios” (nueve obispados, condados, etc.). Tomich hizo compatible esta

narración con la de las expediciones de los monarcas carolingios. E incluso reservó un lugar para el papa en su relato, pues habría participado personalmente en la conquista de Barcelona –lo que a su vez justificaba el pago de los diezmos–.

La obra de Tomich sería muy criticada a finales del siglo XV por Pere Miquel Carbonell, archivero de Barcelona formado en Italia. Leyendas como la de Otger Cataló sería “rises per homens letrats”; y Tomich era un historiador “moderno” (es decir, indigno de crédito), que utilizaba fuentes “apócrifas y de poca fe”. Este Pere Miquel Carbonell contribuiría, sin embargo, a la creación de otras leyendas, como la aparición de Sant Jordi combatiendo al lado del rey Jaume I.

Pero el giro más importante de la historiografía catalana del XV fue el dado por Joan Margarit i Pau, *El Gerundense* (1421-1484), obispo de Gerona, cardenal desde 1483, canciller bajo Alfonso V y Juan II de Aragón e influyente diplomático en Roma. Margarit fue, según Robert Tate, que ha estudiado con esmero su obra, el primer historiador hispano que, influido por los humanistas italianos, se apartó del plan de crónica peninsular trazado por el Toledano. Su título más célebre, *Paralipomenon Hispaniae libri X*, se iniciaba con una dedicatoria a los Reyes Católicos en la que hacía referencia a la unión de Castilla y Aragón en los términos clásicos de Hispania Citerior y Ulterior, remontando la pérdida de aquella unidad a la invasión árabe. Pasaba, tras ella, a describir la geografía y la etnografía peninsulares, para desplegar a partir de ahí una Historia general. A partir de fuentes clásicas greco-romanas, describía la estancia de los griegos en la Península desde Hércules (a quien pinta como jefe de una banda sedienta de botín, que mató a Gerión por mero interés), la de los cartagineses y las guerras púnicas, la guerra de Numancia y las luchas entre César y Pompeyo, para terminar con la llegada de Augusto a España y la convocatoria del censo general de los súbditos del imperio. Margarit no tuvo tiempo para pasar de esa fecha. Lo cual no le resta importancia, desde nuestro punto de vista, porque, frente a la habitual desatención hacia el mito gótico por parte de los catalano-aragoneses, defendió la herencia gótica e incluso la anterior, en especial la romana. Margarit fue muy crítico con sus predecesores, a los que consideraba una “horda ignorante, propagadores de sueños y profecías”. A partir de muy discutibles etimologías toponímicas, estableció parentescos, por ejemplo entre el idioma celta y el vascuence o sostuvo que el nombre de “catalanes” procede de “gotholanos” o “gothoalanos”. Barcelona también fue, según él, la primera capital goda, antes que Toledo. En resumen, como concluye Jesús Villanueva, Margarit lanzó el goticismo en Cataluña, mezclando mitología catalana y castellana.

El comienzo de la historiografía portuguesa no difirió en nada de la del resto de la Península: fueron crónicas regias y anales en latín, producidos en ámbitos eclesiásti-

cos, que anclaban la legitimidad de la dinastía en su procedencia de los godos. Lo más antiguo que conocemos es un *Chronicon Complutense*, llamado así por haberse encontrado en Alcalá, pero dedicado casi en exclusiva a noticias portuguesas, hasta la muerte de Fernando I (1065), y los tres *Chronicones Conimbricenses*, que lo continúan. El *Chronicon Lamecense*, muy breve, llega hasta 1169. Y el llamado *Chronicon Lusitanum*, o *Chronica Gotorum*, que empieza por el éxodo de los godos desde su país de origen hasta Hispania, sigue con los reyes asturianos y finalmente los portugueses, centrándose en su primer monarca, Afonso Henriques, cuya actuación quiere legitimar; es el primero en manifestar un fuerte sentimiento anti-castellanista o particularista portugués. Otros historiadores portugueses bajomedievales tendieron al particularismo: la vida de un rey, de una familia noble (*Livros de Linhagens*) o un convento. Como es propio de la época, predominaban en estos escritos los datos legendarios, nunca sometidos a un tamiz crítico.

Hubo también una temprana traducción al portugués de la *Crónica do Mouro Rasis*, en 1315, anterior a la castellana; y una versión portuguesa de la *Cronica Geral de Espanha*, de 1344, ambas auspiciadas por el rey don Dinis, que no en vano era nieto del Sabio. Hubo también una *Crónica de 1404*, en gallego, que refundió fuentes como Jiménez de Rada o el *Liber Regum*. Estos textos narran la historia de los reyes visigodos, y luego asturianos y leoneses, a partir de los cuales surge el reino de Portugal, con referencias a Bernardo del Carpio, *Fernão Gonçalves*, los Infantes de Lara o el Poema del Cid. Es decir, que los historiadores portugueses del bajo Medievo tendían a insertarse dentro del ámbito ibérico –no dudaban en considerar a Portugal como uno de los reinos de “Espanha”– de manera más natural que los de los núcleos del entorno de la Marca Hispánica. Lo cual de ningún modo quiere decir que en la exaltación de Portugal no se percibiera una hostilidad manifiesta hacia la dinastía castellana, sobre todo a partir de la batalla de Aljubarrota (1385), que culminó la serie de guerras con Castilla y sentó en el trono portugués a la dinastía de Avis.

Fue precisamente a raíz de aquella batalla cuando Juan I, el primero de los Avis, decidió la significativa sustitución del apóstol Santiago por San Jorge –patrono de Inglaterra, aliada suya en la guerra con Castilla– como santo protector de Portugal y grito de guerra en las batallas. Y en aquel monasterio de Alcobaça erigido precisamente para recordar la “Batalha” se añadió, en el siglo XV, un elemento más, que convertía en divino el origen mismo del reino de Portugal. Fue el llamado “milagro de Ourique”. En la noche anterior a otra batalla, en la que don Afonso Henriques, conde entonces de Portugal, derrotó a un ejército de cinco reyes musulmanes y les arrebató la ciudad de Ourique (1139), se le apareció Jesucristo en persona mostrándole sus llagas y asegurándole que, si portaba la cruz, triunfaría al día siguiente, pese a la inferioridad numérica de sus tropas; le recomendaba a la vez que aceptase

la corona de Portugal que le ofrecerían a continuación. De ahí vienen los cinco puntos rojos que hoy figuran en el escudo de Portugal (las llagas de Cristo; o los cinco reyes musulmanes). Significativamente, todo ello ocurrió un 25 de julio, lo que indica que el relato se mantenía dentro del marco de la mitología santiaguista. El modelo es obviamente el sueño de Constantino en la noche anterior a su victoria sobre Majencio en el Puente Milvio, cuando Cristo se le apareció con la cruz diciéndole “In hoc signo vinces”. La protección divina sobre Portugal se elevaba así al mismo nivel que la disfrutada por los emperadores cristianos.

Sobre el caso vasco, he mencionado ya la adaptación de la leyenda de Túbal para anclar en ella los fueros y exenciones. Este acabaría siendo el camino más eficaz, pero sólo ocurrió en el siglo XVI –aunque se hiciera a partir de crónicas supuestamente medievales; pero eran apócrifas–. En la era medieval se habían lanzado, desde luego, diversos mitos anclados en la más oscura antigüedad para asegurarse los privilegios corporativos. Pero fue por otros caminos. Todo se inició relativamente tarde, a mediados del siglo XIV, con un tratado genealógico, el *Livro dos Linaghens*, escrito por Pedro Alfonso, conde de Barcelos, hijo natural del rey portugués don Dinis refugiado en la corte castellana; se consignaba en él una versión adaptada de la leyenda francesa de Melusina: don Diego López de Haro, señor de Vizcaya, habría encontrado en el bosque, durante una cacería, a una mujer de gran belleza, con la que se casó, pese a tener una pata de cabra, aceptando la condición por ella impuesta de no volver a santiguarse nunca; años después, al romper él de manera involuntaria esta promesa, la dama Pata-de-Cabra desapareció, llevándose a la hija que habían tenido.

A esta fábula se añadió, ya en la segunda mitad del siglo XV, la influyente obra del noble banderizo Lope García de Salazar *Bienandanzas y fortunas*, especie de crónica universal que narra desde Adán hasta las guerras de los bandos; en ésta se hacía referencia a una batalla de Arrigorriaga, ocurrida unos siglos antes, tras la que los vizcaínos, acaudillados por un tal Jaun Zuría –príncipe escocés de nacimiento mágico– habían aceptado como protector al rey de León pero pactando en Guernica unos privilegios para sus “fijosdalgo”.

Hacia finales del siglo XV se inició un tercer camino para apuntalar la superioridad vasca. Se propalaron rumores, según Jon Juaristi, sobre la filiación judía de los vizcaínos (*bis-caín*, dos veces Caín), lo que produjo una fuerte reacción que dio lugar a la expulsión de los judíos de Vizcaya (en 1486, seis años antes que en el conjunto de los reinos de Castilla y Aragón) y a la puesta en práctica de estatutos de limpieza de sangre, también algo más temprano que en el resto de la Península. Este acabaría siendo un importante paso hacia la reivindicación de la ancestral condición de hidalgos y de “cristianos viejos” de los vascongados, lo que apoyaba sus demandas

de exenciones fiscales y reserva de puestos relevantes –frente a los descendientes de familias conversas–. Pero sobre ellos volveremos en la era barroca.

* * *

En el tránsito del siglo XV al XVI, y del mundo medieval al renacentista, se transformó profundamente la situación política y cultural de la Península Ibérica. Como observó Guicciardini en 1512, la unión de Castilla y Aragón, el fin del dominio musulmán sobre la Península, la anexión de Navarra, la toma del Rosellón a Francia, la conquista del reino de Nápoles, la de plazas africanas como Orán y el descubrimiento de esos territorios oceánicos de los que llegaban metales preciosos, eran acontecimientos que “en nuestros tiempos, han centrado en cierto modo la luz en España, la han sacado de su oscuridad natural”. Todo ello constituía, en efecto, una alteración del orden europeo de los últimos siglos, vivido por sus contemporáneos, especialmente desde Italia, como “natural”.

Una consecuencia de la nueva situación fue la transformación del relato histórico sobre los orígenes de España. La nueva fundamentación de la legitimidad política así lo requería. Por un lado, el mito gótico era ya prescindible al haber sido expulsados los musulmanes de Granada. Por otro, el desembarco de las tropas de Fernando de Aragón en el sur de Italia provocó que los humanistas italianos retomaran la idea clásica del *furor teutonicus* para explicar aquella *barbarie hispanica* que les estaba derrotando. Y los españoles (o italianos al servicio de la corona castellano-aragonesa) plantearon entonces aquella rivalidad como se hacía en aquella época: buscándose una antigüedad propia, superior a la del oponente. Había que dejar de anclar la antigüedad española en el marco greco-romano. Había que buscar antecedentes pre-romanos, e incluso pre-griegos. Una línea que habían seguido ya, en los últimos siglos medievales, un Pablo de Santa María, que había sostenido que el primer rey de España no había sido Hércules, ni su sobrino o protegido Hispano, impuestos por un extranjero, sino el oponente de Hércules, Gerión, el héroe *ibericus*; o el catalán Margarit y el aragonés Fabricio de Vagad, que negaban a Hércules la calidad de “español”.

Para este objetivo, los intelectuales al servicio de los Reyes Católicos hubieron de adoptar estrategias, aparentemente, contradictorias. La primera, que las crónicas de España se hicieran en latín. No se puede dudar de que su finalidad era defender la importancia de la cultura “española”, pero, para ganar dignidad cultural y, sobre todo, para lograr impacto entre el público europeo, había que hacerlo en la lengua internacional. Antonio de Nebrija o Lebrija, célebre por haber escrito la primera gramática de la lengua castellana, se consideraba sin embargo el “primero en abrir tienda en lengua latina” y en latín escribió una crónica del reinado de Fernando e

Isabel a partir de la escrita por Hernando del Pulgar. Es una tendencia que se mantendría viva durante un siglo, hasta Mariana, y que demuestra que lo que primaba no era exactamente la afirmación de una cultura *nacional* sino la exaltación de una monarquía, que a partir de Carlos V se convertiría en “imperial”.

Pero no bastó con escribir en latín. Hubo que contratar a humanistas italianos, algo nada difícil una vez que las tropas de Fernando se asentaron en Sicilia y Nápoles. Uno de ellos fue Pietro Martire d’Anghiera, humanista lombardo educado en Roma y que pasó en España los últimos treinta años de su vida bajo el nombre de Pedro Mártir de Anglería, con cargos de muy alto nivel, como capellán de Isabel la Católica, deán de Granada, protonotario de Aragón, catedrático en Salamanca, cronista real de Castilla y miembro del Consejo de Indias. Historió el reinado de los Reyes Católicos en su *Opus epistolarum* (más de 800 cartas, en las que relató a importantes correspondientes, como los pontífices, los sucesos de los que fue testigo entre 1488 y 1525) o en sus *De Orbe Novo Decades*, datadas en 1526, el año de su muerte. Pedro Mártir demostró su perspicacia orientando su interés hacia los acontecimientos americanos, pero no dejó de cultivar el género de las *antiquitates Hispaniae* que el poder esperaba de él.

Si Mártir de Anglería fue capellán de Isabel y cronista real de Castilla, capellán de Fernando y cronista real de Aragón fue otro italiano, Lucio Marineo Sículo, que también acabó pasando la mayor parte de su vida en Salamanca, donde fue ayudante de Nebrija y le sucedió en la cátedra. Marineo fue, como observa George Cirot, “el primer extranjero que publicó una Historia de España”. Su *Opus de rebus Hispaniae memorabilibus* (1530) compila diferentes textos suyos, entre los que se incluye una descripción de España –entendida siempre, por supuesto, en esta época como Península Ibérica– que procede de su *De Hispaniae laudibus* (1497), un relato legendario de la España primitiva y una relación de los avatares de los diversos reinos peninsulares, en especial el de Aragón. Fue una obra de gran éxito, traducida muy pronto al castellano. Trataba en ella también de los Reyes Católicos hasta la toma de Granada e incluía una reseña “de imperatoribus quos Hispania Romae et Constantinopoli dedit” y otra sobre “españoles ilustres”, en la que procuraba fijar las raíces romanas de las grandes familias españolas.

Anterior a Mártir de Anglería o Marineo Sículo, y de mayor influencia futura, fue otro humanista italiano, Giovanni Nanni, o *Annio de Viterbo* (1432-1502). Dominico de la corte romana de Alejandro Borgia y agregado al embajador castellano en Roma, Annio nunca se trasladó a España, pero fue el autor de una obra impresa en 1498 titulada *Commentaria super opera diversor*, a veces editada como *De Comentariis Antiquitatum*, que no por azar estaba dedicada a los Reyes Católicos. En ella incluía

una antología de textos, según él *de auctores vetustissimi*, pero en realidad escritos por él mismo. Uno de los objetivos, quién sabe si el principal, de este “pícaro fraile”, como le llamó Bartolomé J. Gallardo, era probar que Viterbo, su ciudad, tenía una antigüedad muy superior a la de Roma por haber sido capital de los etruscos; para ello había hecho esculpir una losa y la había enterrado en una viña que sabía próxima a ser cavada. En sus *Comentarios* reprodujo ahora este supuesto hallazgo, pero se atrevió a algo más, para halagar sin duda al papa valenciano al que servía y a los Reyes Católicos. En ese libro incluía una reseña de la España primitiva en la que, apoyándose en textos –inventados– atribuidos a un sacerdote caldeo –auténtico– del siglo III a. C. llamado Beroso, enumeraba los reyes babilónicos, asirios y también los “reyes antiguos de España”. Esta última era una serie de reyes fabulosos iniciada, como venía siendo habitual desde Josefo y San Jerónimo, por Túbal, quinto hijo de Jafet, que introdujo en España las letras, la música y la filosofía moral; la novedad era que tras Túbal la lista se alargaba hasta 24 nombres, producto casi todos de la imaginación de Annio y anteriores en 600 años a la fundación de Troya: Túbal, Iberus, Iubelda, Brygus, Tagus, Betus, Gerión, Hispalus, Hispanus, Hesperus, Habis... De repente, Annio de Viterbo abría perspectivas de inesperada antigüedad a una monarquía que era “española” porque había dominado la totalidad de la Península Ibérica.

Hubo compañeros de orden de Annio, como Raffaello Volterrano y en España más tarde Melchor Cano, y otros ajenos a la orden de predicadores, como Luis Vives o Francisco Suárez, que expresaron su escepticismo ante aquellos textos y, al finalizar el siglo XVI las invenciones de Annio serían demolidas sin piedad por Scalígero. Pero, de momento, en la monarquía de Fernando e Isabel resultaron muy útiles, porque probaban que los españoles poseían mayor antigüedad que los *romanos*. En ese sentido las aceptaron y utilizaron figuras de primera categoría, como el propio Nebrija, que apostó, como ha escrito Fernández Albaladejo, por un *indigenismo* hispano, frente al “imperialismo cultural e historiográfico romano”. Nebrija subrayaba la anomalía de que “una nación tan bien dotada haya padecido tantas dominaciones”, aunque al fin se hubiera convertido en un imperio dominador. No es de extrañar que se dejara seducir por las fabricaciones del de Viterbo.

A medida que avanzó el siglo XVI, e incluso se entró en el XVII, los libros y tratados que habitualmente se llaman de Historia aumentaron de manera exponencial. A primera vista, se diría que en el gran momento barroco hubo un enorme interés por la Historia. Todo rey tenía, desde luego, su cronista. Pero no era sólo eso: no había gran familia nobiliaria, obispado, ciudad o corporación que careciera de su cronista o “historiador” a sueldo. Este era, habitualmente, un erudito de habilidades nada despreciables, conocedor sin duda del latín pero a veces también del griego, del árabe o incluso del caldeo o arameo. Se hablaba sin parar de Historia. Pero no

porque hubiera un interés genuino por conocer lo ocurrido en el pasado. El objetivo de tantas páginas sobre unos tiempos pretéritos reales o inventados era dotar de antigüedad a los derechos y privilegios familiares o corporativos, anclando en ella su legitimidad jurídica y ganando así primacía sobre el vecino. Porque las reclamaciones de privilegios se apoyaban fundamentalmente en su antigüedad, cuando no en el hecho de estar rodeados de milagros o hazañas.

El resultado era, como explicó muy bien Luis Vives, que los autores no adoptaban la actitud del científico que intenta entender una parcela del mundo hasta entonces desconocida, sino la del político o abogado de parte que acumula argumentos favorables a una tesis decidida de antemano. Pero pocos oyeron su reproche. Y la tendencia a exagerar o falsear los datos y aceptar leyendas, especialmente sobre las épocas más remotas, no hizo sino aumentar en el mundo ibérico en el siglo y medio siguiente a la vida del gran humanista. Lo que nadie puede negar, sin embargo, es que se trataba de obras de estilo muy sofisticado: alardes de ingenio carentes de anclaje documental serio pero de espléndida composición literaria.

La floración más espectacular de falsificaciones cronísticas se produjo en el terreno de la Historia eclesiástica. Desde la Edad Media se venía desarrollando una rivalidad entre Toledo y Santiago sobre la primacía entre las diócesis españolas, a la que también aspiraban Sevilla –por haber sido la corte goda en tiempos de Amalarico–, Tarragona –donde se suponía que había desembarcado Santiago– y Zaragoza –por el Pilar–. Como el llamado “voto de Santiago”, prestación en especie que gravaba toda la agricultura peninsular, suponía inmensas rentas para el arzobispado gallego, eran muchos, especialmente toledanos, los interesados en negar la venida del apóstol a España. García de Loaysa, cardenal de Toledo y ayo del futuro Felipe III, publicó en los años 1580 una *Colección de Concilios* en la que incluyó un documento de Jiménez de Rada –obispo de Toledo también en su momento– en el que argumentaba contra la estancia de Santiago el Mayor en España. Tras leer este texto, los cardenales Roberto Belarmino y César Baronio influyeron sobre el papa para que eliminara del *Breviario* la referencia a la predicación de este apóstol en la Península. El escándalo subsiguiente hizo intervenir al propio Felipe II, que ordenó a su embajador Sessa defender el caso ante el pontífice. Pero, entre tanto, en España, los alarmados partidarios del apóstol optaron por inventarse pruebas.

Toledo era una ciudad propicia a los falsos descubrimientos. En 1588, cuando se derribaba la vieja torre Turpiana para edificar la nueva catedral de Diego de Siloé, se descubrió una caja de plomo con reliquias y un pergamino que contenía una supuesta profecía de San Juan Evangelista en la cual se anunciaba la venida de Mahoma en el siglo VII y la de Lutero en el XVI, tras lo cual vendría el Anticristo y el

juicio final. El texto era una burda falsificación, pero suscitó entusiasmo popular y fiebre apocalíptica.

Animado sin duda por este éxito, Jerónimo Román de la Higuera, jesuita toledano que estaba escribiendo una Historia eclesiástica de España, dijo haber descubierto poco más tarde tres crónicas, de los siglos V, VII y X, que hizo circular manuscritas y finalmente dio a la imprenta. Atribuía la primera de ellas a un personaje real, un cristiano llamado Dextro, o Flavio Marco Déxtero, hijo de San Paciano, obispo de Barcelona, y autor de un *Chronicon Omnimoda Historiae*; en el documento compuesto por Higuera se encontraba la relación completa de todos los reyes de España, junto con datos sobre el cristianismo primitivo en la Península. La segunda se suponía obra de Marco Máximo, personaje igualmente real, obispo de Zaragoza en tiempos de los godos a quien se refiere San Isidoro; el texto de Higuera le hacía narrar la venida de Santiago y la conversión al catolicismo de Leovigildo, duro defensor del arrianismo. El firmante de la tercera crónica era un inventado sacerdote del siglo X, Eutrando, Luitprando o Elipando, toledano que llegó a obispo de Cremona, y proporcionaba múltiples datos sobre Mahoma, Witiza, don Rodrigo, Carlomagno, Roldán y diversos santos y pontífices; el texto contenía una ampliación a cargo de un supuesto mozárabe del siglo siguiente, Julián Pérez, que habría conocido al Cid y acompañado a Alfonso VII en la conquista de Almería.

Varios expertos a quienes Román de la Higuera se atrevió a someter estas crónicas dictaminaron que eran falsas. Pero el jesuita, no contento con este fraude, anunció más tarde haber descubierto otro código, atribuido a un tal Alon, o Aulus Halo, poeta de tiempos de Alfonso VI, y una carta en latín que decía haber hallado en un vaso de cobre, en una excavación, en la que se hacía referencia a un San Tirso toledano; la presión popular quiso hacer a este último santo patrón de la ciudad.

El más sensacional de estos “descubrimientos” se produjo en la última década del XVI en Granada, ciudad que, hay que recordarlo, era por entonces escenario del conflicto morisco y con un cabildo de poca antigüedad, especialmente necesitado de legitimidad. Al excavar en el Sacromonte para construir unos cimientos, se encontraron varias planchas de plomo enrolladas, entre huesos y cenizas, con inscripciones en árabe y latín. Versaban sobre los orígenes de la iglesia granadina, bajo Nerón, y contenían datos sobre la vida de Cristo, sobre Santiago y un discípulo suyo llamado Tesifón, martirizado en Granada –cuyos restos eran precisamente aquéllos huesos y cenizas–, además de pruebas a favor de la doctrina de la Inmaculada Concepción, otro caballo de batalla del catolicismo español. *Los Plomos del Sacromonte*, como fueron llamados, suscitaron de inmediato enorme entusiasmo popular. Muchos declararon haber visto luces y espíritus en la zona. El arzobispo

de Granada, Pedro Vaca de Castro y Quiñones, se encontró en una posición difícil, pues simpatizaba con las presiones locales a favor del mártir cristiano que podía convertir en patrono de la ciudad, pero sabía que la opinión de los orientalistas más reputados negaba autenticidad a los plomos. Los hallazgos fueron llevados a Madrid y finalmente a Roma, donde, tras ser sometidos a nuevos análisis e informes, se acabó dictaminando, cuarenta años más tarde, que eran “puras ficciones humanas”. Pero entre tanto tres reyes españoles sucesivos, Felipe II, Felipe III y Felipe IV, se habían comprometido bajo juramento solemne en favor de la autenticidad de aquellos “monumentos históricos”.

El ciclo de crónicas apócrifas volvió a abrirse a mediados del siglo XVII, esta vez a cargo del clérigo ibicenco Antonio de Nobis, alias de Antonio de Lupián Zapata. Entre otras fabricaciones, éste presentó un *Cronicón de Hauberto*, otro de *Walabonso Merio* y un *Martirologio de Gregorio Bético*. En el primero de ellos, Hauberto o Huberto, supuesto benedictino de Saint Denis llegado a España con Carlomagno, explicaba la creación del mundo, las visitas a España por parte de Noé, Osiris, Hércules u Homero, la descendencia de los reyes españoles directamente de Adán y Eva y el surgimiento de distintas órdenes e iglesias españolas, con especial predilección por los benedictinos y defendiendo la primacía de Tarragona sobre todas las demás diócesis peninsulares. En el segundo, Walabonso Merio, otro monje del siglo X, acreditaba la historia de los Siete Infantes de Lara y la aparición de San Millán en la batalla de Santisteban de Gormaz. Otra contribución de Lupián Zapata al género falsario fue una *Crónica de Vizcaya*, que situó a comienzos del siglo XV y atribuyó al humanista flamenco Vaseo, en la que daba fe de la existencia de un pacto de autoentrega condicionada al rey de Castilla.

Este tipo de prácticas estaban tan aceptadas en la época que incluso otros historiadores más serios (grandes bibliófilos, como mínimo) siguieron este camino. A esta categoría corresponderían las contribuciones al género de Tamayo Salazar, con un *Martirologio Hispano*, en el que aportaba múltiples datos sobre santos de diversas diócesis españolas. La de Joan Gaspar Roig i Jalpí, con su *Cronicón de Liberato*, un monje de Valclara que daba fe del desembarco de Santiago en Tarragona y la primacía episcopal de esta ciudad. O la de José de Pellicer y Ossau, autor de un *Cronicón de Don Servando*, obispo de Orense, supuesto confesor de don Rodrigo y, más tarde, de don Pelayo; y otro cronicón que atribuyó a Pedro Cesaraugustano, en el que narraba los 2.777 años del mundo antes de Cristo, con nombres de reyes y reinas de los distintos países detallados año a año. En medio de anacronismos y contradicciones, estos escritos aportaban revelaciones sensacionales sobre la Historia primitiva, especialmente eclesiástica, de España, con nuevos santos para iglesias desprovistas de ellos y ficciones que halagaban el patriotismo, la credulidad popular y las glorias

locales, por lo que fueron acogidos con entusiasmo por el público y muchos historiadores. La denuncia de estos falsos cronicones sería el gran caballo de batalla de los novatores de finales del XVII y comienzos del XVIII. En el siglo XIX sufrirían la revisión crítica, muy detallada, de José Godoy Alcántara; y en el XX Julio Caro Baroja les dedicaría su *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*.

* * *

La reacción contra el frenesí falsario del Barroco habría de llegar a finales del propio siglo XVII, hacia 1680, con los llamados *novatores*, precursores de los ilustrados. Entre ellos destacaron Nicolás Antonio, el Marqués de Mondéjar, Manuel Martí y Gregorio Mayáns, dominados por la obsesión por reaccionar contra los “falsos cronicones” y conseguir contrastar la autenticidad de las fuentes. Como dijo Feijóo, lo principal era descartar lo legendario y “maravilloso”, escribir una Historia limpia de falsedades. Su batalla fue dura, pero consiguieron clausurar una larga década de falsificaciones.

En esta obsesión por la autenticidad hubo, sin embargo, dos terrenos que quedaron fuera de la lupa crítica: uno de ellos, obviamente, el relato bíblico; otro, menos comprensible a primera vista, el mito gótico. En cuanto al primero, nadie osaba poner en cuestión la creación del mundo en seis días, el Diluvio universal o personajes como Noé, del que se derivaba Túbal (aunque alguno se atrevió a poner en cuarentena a este último); los más conservadores, de entre los ilustrados, como los frailes B. J. Feijóo o Enrique Flórez, decidieron también respetar las “tradiciones piadosas”, como Santiago o la Virgen del Pilar. Y en cuanto a la monarquía goda, su protagonismo se mantuvo por razones estrictamente nacionales. Porque la principal novedad introducida por el siglo ilustrado no consistió sólo en depurar críticamente la autenticidad de las fuentes históricas, sino también en cambiar el sujeto del relato: frente a las hazañas de los héroes medievales o de los belicosos monarcas de siglos anteriores, lo que interesaba ahora era seguir las huellas del colectivo nacional. Una nación de la que ya no era indispensable demostrar una antigüedad que entroncara con el origen de los tiempos, como prueba de nobleza o de procedencia directa de la creación divina. De ahí que los historiadores más serios dejaran de mencionar a los reyes fantasiosos del de Viterbo, e incluso relegaran a Túbal. Pero siguió siendo preciso emparentarla con un pueblo dotado de virtudes bélicas, creencias cristianas y, sobre todo, unidad política independiente alrededor de una monarquía. Razón por la cual el momento fundacional recaía en los visigodos.

Se entiende así que Campomanes dirigiera el foco de interés de la Real Academia de la Historia hacia la época goda. Como Jovellanos, que en su discurso *Sobre la necesidad de unir al estudio de nuestra legislación el de nuestra Historia*, basó la constitución

española en la tradición goda, recogida en el Fuero Juzgo (al que también hará referencia Argüelles, en el *Discurso Preliminar* a la Constitución de 1812). Juan Pablo Forner, en su *Discurso sobre el modo de escribir y mejorar la Historia de España*, propuso explícitamente que se abandonaran las polémicas sobre la rivalidad con los romanos en épocas antiguas para centrarse en el estudio de la España goda y feudal, verdadero pilar de la identidad nacional. Y la Real Academia emitió un importante dictamen sobre un punto de especial significado desde el punto de vista de la definición de la identidad española: cuáles eran los “reyes españoles”, pues todas sus estatuas iban a ser colocadas en las cornisas del nuevo Palacio Real. Esta solución ornamental se reveló técnicamente imposible dada la incapacidad del edificio de soportar tanto peso. Pero, además de los problemas técnicos, establecer la lista de los “reyes españoles” los planteaba conceptuales también, ya que se trataba nada menos que de delimitar lo español en el espacio y el tiempo. La Academia, en prueba del nuevo espíritu crítico ante las fuentes históricas, eliminó a Hércules, Hispano o Túbal. Eliminó igualmente a los emperadores romanos nacidos en la Bética –habitualmente llamados “españoles”–, pero decidió que el primer monarca representado en efígie en la plaza de Oriente fuera Ataúlfo, el caudillo que dirigía a los godos al cruzar los Pirineos. Los visigodos eran, pues, los primeros reyes “españoles”. Y nadie osó cuestionar la conexión de don Pelayo con la casa real goda (lo que incluía a sus sucesores, en línea ininterrumpida hasta el monarca del momento).

Con los visigodos había nacido “España”, la España ideal o esencializada, monárquica, católica, viril (la “virilidad” de los godos era un rasgo indiscutible, frente al “afeminamiento” romano), de guerreros invencibles y, sobre todo, unida y políticamente independiente. De todos estos rasgos, el más discutible era, desde luego, el religioso. Porque al llegar a la Península los godos eran, como otros pueblos germánicos, cristianos, pero arrianos. Y la conversión de Recaredo al catolicismo ocurrió casi dos siglos después de la entrada de Ataúlfo, cuando ya no quedaba mucho más de uno de dominio goda. Pero la cronología no importa tanto en estas versiones idealizadas.

Había otras contradicciones en esta veneración ilustrada por los visigodos como creadores de la identidad nacional. Por ejemplo, porque el ilustrado arquetípico se caracterizaba por un entusiasmo por el progreso que suponía reprobación hacia todo lo que representaba el mundo medieval. Al revés de lo que harían los románticos poco más tarde, lo condenaba desde el punto de vista político, intelectual, ético e incluso estético, porque era sinónimo de violencia, incultura y barbarie, frente al grecorromano, asociado a la idea de civilización, equilibrio y dominio de los cánones estéticos clásicos. En el caso español, sin embargo, encontramos una “esquizofrenia interpretativa”, en términos de J. M. Nieto Soria, pues se condena,

por un lado, el Medioevo como época de barbarie y anarquía feudal, mientras que, por otro, se localiza en ese momento la configuración de la identidad nacional.

Otro aspecto contradictorio de esta idealización de la monarquía visigoda consistía en que siempre, desde aquellas crónicas medievales que habían comenzado a dibujar una identidad “española”, se había insistido en un rasgo fundamental de la misma: su obstinada resistencia frente a las sucesivas invasiones. Porque la feracidad de la tierra, su riqueza minera, el buen carácter de sus naturales, capítulo inicial de toda Historia canónica, provocaban inevitablemente la envidia de los vecinos, lo cual originaba intentos de invasión. Frente a tales intentos, los españoles habían mostrado una belicosidad indomable, arraigada en su celo por defender su territorio y sus tradiciones (evocada una y otra vez con referencias a las resistencias de Numancia y Sagunto frente a cartagineses y romanos, terminadas en suicidio colectivo; que podrían considerarse versiones del conocido relato judío de Masada). Sin embargo, y he aquí la contradicción, no todas las oleadas invasoras habían sido iguales. Una de ellas, la visigoda, era excepcional ya que, de alguna forma misteriosa, se había incorporado a la esencia nacional. Los libros de Historia ni siquiera utilizan el verbo “invadir” cuando se refieren a los godos; los godos *entran, vienen, llegan, pasan* el Pirineo. Y lo hacen, además, enviados por Dios para castigar la “corrupción” de aquellos malvados romanos que siglos atrás habían invadido y oprimido a los españoles.

La historiografía ilustrada, tan reacia a las “historias fabulosas” reafirmó así, sin embargo, uno de los pilares legendarios de la identidad nacional: el goticismo. Un mito de gran pervivencia. Para el nacionalismo conservador, la “conversión de España” (no sólo de Recaredo) al catolicismo llegaría a convertirse en el hito fundacional, el momento del “nacimiento de España” (como “nación católica”). Ramiro de Maeztu, por ejemplo, escribió que “*España empieza a ser*” con la conversión del año 589. Lo que significaba elevar la alianza entre la monarquía goda y los obispos católicos a leyenda fundacional y eje vertebrador de la historia hispana. Pero un planteamiento regeneracionista y modernizador, como el de Ortega y Gasset, mantendría también, en su *España invertebrada*, la herencia visigoda como el dato explicativo esencial —en este caso, negativo— del problema nacional.

* * *

Un interesante cambio se había ido produciendo, en el periodo que se desarrolla entre los siglos XV y XVIII, en torno a los sujetos de la Historia, terreno en el que el protagonista colectivo iba sustituyendo al individual. Es un cambio aparentemente sutil, pues no es más que el paso de la vieja rivalidad con el poder regio, mantenida por los nobles desde los siglos medievales, para defender privilegios individuales,

locales o familiares, al cuestionamiento del absolutismo regio para defender libertades que son titularidad del conjunto de los súbditos. Pero posee importancia radical desde el punto de vista de sus consecuencias políticas.

Lo interesante es recordar que las revoluciones políticas antiabsolutistas –al menos, hasta llegar a la Francesa– no anclaron sus pretensiones, contra lo que podría imaginarse, en un planteamiento radicalmente nuevo. Por el contrario, justificaron sus demandas como se hacía en la época, a partir de la antigüedad, del carácter consagrado, de sus privilegios. Un ejemplo podría ser el movimiento de los Comuneros castellanos, que por esta razón ha podido ser interpretado, a la vez, como modernizador, y preludio de la revolución parlamentaria inglesa del XVII, y como un intento reaccionario de mantener los privilegios feudales frente a una visión moderna del Estado representada por el emperador Carlos. Son dos cosas compatibles.

Ni siquiera el protestantismo, pese a su planteamiento inicialmente individualista, a partir del derecho del cristiano a leer e interpretar personalmente la Biblia, rompió radicalmente con este tipo de justificación historicista. Los llamados “monarcómacos” franceses se apoyaron en una supuesta “tradicón constitucional” de los francos, que incluía el derecho a elegir y deponer a los reyes por parte de los representantes populares; François Hotman, en su *Francogallia*, sostuvo que lo innovador –es decir, ilegítimo– en Francia era la monarquía absoluta. Y con aquellos medios hugonotes franceses trabó contacto George Buchanan, poeta y latinista escocés que llevaría estas ideas a su tierra natal en los años 1560, donde se integró en el bando de los presbiterianos, enemigos de María Estuardo. Pero no es eso lo que aquí interesa, sino que cambió de campo académico y de la poesía y el latín, se pasó al campo histórico. Y, bebiendo de las mismas ideas aristotélicas y conciliares que habían inspirado a los hugonotes, inventó un pasado escocés idealizado, en el que habría existido una monarquía electiva y de poderes limitados, en la que los reyes habrían sido elegidos, depuestos e incluso condenados a muerte por los representantes populares. El éxito de Buchanan fue inmenso, y no tanto por las acusaciones de adulterio o asesinato que lanzó contra María Estuardo como por su presentación de la figura de la reina como *anti-nacional*, o contraria a la tradición escocesa.

Una línea similar fue la seguida por la Revolución Inglesa de mediados del siglo siguiente. A la defensa de la libre interpretación de la Biblia por parte de los cristianos añadieron la tradición del *freeborn Englishman*, procedente de la Carta Magna, entendida ahora como un conjunto de derechos frente a las arbitrariedades del poder real. Estos aspectos se reforzaron mutuamente hasta alcanzar una formulación casi sacralizada, capaz de justificar por primera vez en Europa el destronamiento

y la ejecución solemne de un monarca. Como explicó hace algunos años Edmund Morgan en su *Inventing the People*, fue entonces, en el curso del enfrentamiento de los diputados del *Parlamento Largo* de 1640-1653 con Carlos I Estuardo, cuando el término “pueblo” (*people, country, commonwealth*) comenzó a ser utilizado para hacer referencia a una fuente de legitimidad alternativa al derecho divino del monarca. Los parlamentarios ingleses, en vez de remitirse a la idea escolástica de *regnum*, polo complementario del *rex* para la doctrina política medieval, optaron por actuar en nombre de ese ente hasta entonces etéreo llamado “pueblo”, y transfirieron a éste la cualidad de “soberano”, prerrogativa divina que sólo el rey había osado asumir hasta entonces. A los efectos que aquí interesan, hay que anotar que fue en Inglaterra donde empezaron a surgir también historias de la colectividad en términos pre-nacionales, como la *History of Britain* escrita por John Milton, en el siglo mismo de la revolución, o la *History of England* de David Hume en el siguiente.

Fue aquél un giro fundamental de la modernidad europea, porque significó la sustitución del héroe individual, del que se derivaba un “linaje” o dinastía, por el colectivo. Y como colectividad nadie pudo rivalizar en éxito con la “nación”, destinada a convertirse en titular casi exclusivo de la soberanía. Sacando las consecuencias lógicas de la Revolución Inglesa del XVII, Jean-Jacques Rousseau sentó los fundamentos de la teoría democrática al afirmar que las sociedades poseían un *yo común*, un alma y una voluntad colectivos, diferente a la suma de sujetos individuales, que era precisamente la base de la legitimidad política. En él se inspiraron los grupos más radicales de la Revolución Francesa, como se sabe. Y los revolucionarios declararon hablar en nombre de la nación, y se llamaron a sí mismos *patriotes* (frente a los monárquicos, o *légitimistes*). El romanticismo acabaría consagrando esta división del mundo en colectividades espirituales al hablar, por boca de Herder, de un *Volksgeist* o espíritu del pueblo que animaba toda creación cultural. Dramaturgos y poetas proporcionaron abundante material de ficción que dio el necesario apoyo emocional al nuevo ente colectivo. Y filólogos y medievalistas añadieron romances y cantares de gesta, muchas veces manipulados (como su modelo más célebre, los *Cantos de Ossian*, compuestos por Macpherson), en los que la identidad del grupo se habría revelado muy tempranamente, y que incluso se presentaban como expresión de una edad de oro en la que el ideal fraternal / comunitario del pueblo o nación se había realizado en su plenitud.

La legitimación protestante de las revoluciones liberales culminó así en los nacionalismos. Aplicándole al sujeto colectivo el mitologema clásico, en todas partes aparecieron las referencias a una *edad de oro perdida*, en la que “nuestros antepasados” disfrutaron de unas libertades originarias o naturales cuya recuperación se planteaba ahora como imperativa.

Algo muy semejante ocurrió en el caso de los diversos reinos peninsulares. El anticuarismo corporativo de la época barroca incrementó el celo particularista en todos ellos, una operación que pudo interpretarse como una rivalidad un tanto infantil por posiciones cercanas al poder, a veces meramente honoríficas, durante la época de los Reyes Católicos y Carlos V. El talante humanista impuso ciertas dosis de racionalidad, es decir, de aceptación de las leyendas heredadas o recién inventadas como un mero ornato ante cuya ingenuidad fantasiosa un intelectual sonreía con escepticismo benévolo. Pero las tensiones desatadas entre monarcas y cortes de los reinos fueron creciendo a medida que lo hicieron las exigencias de armas y hombres tan desesperadamente necesitados para abastecer a unos ejércitos extendidos por territorios cada vez más incontrolables. Y paralelamente crecieron y fueron adoptando tonos agrios y tintes dramáticos las pugnas historiográficas alrededor de pasados más antiguos y mejor documentados. El ejemplo de Castilla, el reino más poblado y rico de la monarquía al iniciarse el proceso, que al perder su capacidad institucional para resistirse a la voluntad regia había sido arruinado por la rapacidad del fisco real, estaba presente en la mente de todos. Era comprensible que las élites de los demás reinos se aferraran, cual clavo ardiendo, a unas franquicias o libertades que intentaban asegurar a base de inventar antigüedades.

El espacio de máxima litigiosidad, en la Península Ibérica, fue el ocupado por las obras relacionadas con el reino de Aragón. El auge que conocieron las historias particulares, dentro de aquel anticuarismo barroco que era fuente de privilegios corporativos, se cargó allí, en los últimos decenios del XVI, de una tensión mucho más alta que en momentos anteriores. El tópico heredado, sin consecuencias prácticas inmediatas, era que en el Aragón medieval los reyes habían sido electivos y que se sometían a un pacto con el reino, ante una asamblea de sus vasallos más notables. La leyenda provenía del *Liber Regum*, escrito en lengua romance navarro-aragonesa hacia 1200 y llamado *Cronicón Villarense* en su versión castellana, importante fuente de la *Historia gótica* de Jiménez de Rada. Según este texto, tras derrumbarse el reino visigodo se refugiaron en las montañas de Aínsa y Sobrarbe unos cuantos ermitaños y unos trescientos caballeros que, careciendo —a diferencia de Asturias— de un príncipe godo, pusieron por escrito sus libertades o fueros y, tras hacérselos jurar, eligieron a uno de ellos —Ñígo Arista— como rey. Esto ocurrió, en principio, en el siglo VIII. Pero las primeras noticias sobre tales hechos provienen de 500 años más tarde, a comienzos del XIII y son, con toda probabilidad, inventadas. Los fueros seguían siendo locales, por entonces, y sólo en 1247, bajo Jaime I, se promulgó una compilación general de los fueros de Aragón —corona a la que para entonces ya estaba incorporado el territorio de Sobrarbe—, elaborada por el obispo de Huesca Vidal de Canellas o Cañellas, pariente del monarca.

En el XIV, el foralista aragonés Martín de Sagarra siguió cultivando la leyenda de las libertades aragonesas, añadiendo que, a partir de Sobrarbe, aquella monarquía era electiva y que los caballeros de ese reino sólo juraban a su monarca a condición de que éste designara a un Justicia Mayor encargado de vigilar la observancia de los fueros por parte del rey y facultado para destituir a este último en caso de que los infringiera. Aunque no se conoce ningún caso de juramento regio efectivo bajo una fórmula de este tipo, la leyenda continuó y fue desarrollada a lo largo del siglo XV, en que hubo varias compilaciones de fueros aragoneses, entre ellas la de Ximénez de Cerdán, Justicia Mayor, cuyos Fueros y Observancias de Aragón incluían el supuesto texto de Sobrarbe. También lo hizo la compilación de los fueros encargada por las Cortes aragonesas en 1552, donde se constató que “en Aragón hubo primero leyes que Reyes”. Eran unos fueros o libertades muy borrosos, cuyo mantenimiento se suponía corría a cargo del Justicia Mayor, una figura más bien simbólica, de competencias mal definidas. Pero el mito –al que dedicó un largo estudio, hace ya cuatro décadas, Ralph E. Giesey– llegaba hasta el extremo de asegurar que, desde Íñigo Arista, los reyes medievales habían jurado su cargo ante unas Cortes que les hacían reconocer que “Nos, que valemos tanto como Vos, y todos juntos más que Vos, os hacemos Rey si nos gobernáis bien; si no, no”. El propio Mariana recogió como auténtica esta leyenda y en ella, por cierto, apoyó sus tesis el monarcómaco francés François Hotman.

Las crónicas de los reinos situados en la órbita de la antigua Marca Hispánica habían ido siendo integradas en la Historia general de España por los autores de los últimos siglos medievales, como vimos. En el XVI continuaron esta línea Pedro Antonio Beuter, eclesiástico valenciano, Francesc Tarafa, canónigo archivero de Barcelona, o Jerónimo de Zurita, zaragozano y secretario de Felipe II que acabó siendo cronista oficial del reino de Aragón. Pero de las dificultades de la operación de inserción de la historia aragonesa en la global hispana dio testimonio el caso de este último, denunciado ante el Consejo de Castilla por un tal Lorenzo Padilla, arcediano de Ronda, porque daba importancia desmedida a ciertos episodios aragoneses, como la expedición de los catalanes a Grecia, “haciendo de una pulga un elefante”. En la polémica subsiguiente hubo historiadores castellanos que apoyaron a Zurita, mientras que nada menos que el arzobispo de Toledo, García de Loaysa, fue partidario de censurar su obra. No hay duda de que a Zurita le inspiraban sentimientos de aragonesismo ofendido, pero no pretendía hacer una Historia de Aragón al margen de España, sino rectificar una visión global demasiado dominada por el castellanismo. Era una pugna por apropiarse del sujeto “España”, no bien definido aún en aquella época.

El sucesor de Zurita como cronista de Aragón fue Jerónimo de Blancas, que volvió a reforzar la ficción de los fueros de Sobrarbe con una inventada crónica de San

Pedro de Taberna, monasterio ribagorzano, con el fin de demostrar que en aquellos fueros radicaba el origen del Justicia Mayor y de las libertades aragonesas. Esto lo escribía en 1588, justamente en el momento en que iba alcanzando su clímax la tensión en torno a Antonio Pérez. En 1591 el ejército real invadió Aragón, Pérez huyó a Francia y el Justicia Lanuza fue ejecutado. En medio de aquellos sucesos, murió el cronista Blancas y fue sucedido por Costa y Beltrán, y este a su vez por Jerónimo Martel. Todos ellos continuaron escribiendo sus anales aragoneses en tono fuerista moderado. Pero que algo cambiaba en el ambiente se demostró por la destitución de Martel en 1608, así como por la destrucción solemne de su obra en Madrid, al año siguiente, junto con las de sus dos antecesores. Sus sucesores, los hermanos Argensola, partidarios de la causa real en la crisis de 1591, mantendrían sin embargo referencias a los fueros de Sobrarbe, según las cuales los aragoneses habían aceptado tener un rey “con ciertas condiciones y leyes”, vigiladas por un magistrado que era el Justicia Mayor del reino.

La reacción catalana ante las tensiones aragonesas de los últimos decenios del XVI consistió en reelaborar el ciclo legendario medieval, con significativos matices nuevos. Lo más interesante de las crónicas catalanas de finales del XVI y comienzos del XVII es el abandono de las referencias a los carolingios en la conquista de las tierras catalanas frente a los musulmanes, así como el distanciamiento frente al mito godo, lanzado, como vimos, en el XV por Margarit, el autor que defendía que Cataluña venía de “Gotholandia”. El rosellonés Francesc Comte, en 1586, escribió un tratado en el que explicaba que las tierras dominadas por los musulmanes habían sido liberadas por los catos, pueblo germánico instalado en los Campos Cataláunicos, cuyo príncipe era Otger Cataló, un noble godo. Dos años más tarde, Francesc Calça, catedrático en la universidad de Barcelona, retomaría esta versión diciendo que el pueblo que liberó Barcelona se llamaba los catalaunos, que se habían impuesto no sólo sobre los musulmanes, sino incluso sobre los godos (con lo que eliminaba el componente godo). Como explica Jesús Villanueva, que ha escrito un libro cuidadoso sobre este tema, no sólo era ya un relato de la autoliberación catalana, sin intervención de españoles ni franceses, sino que se trataba de una gesta colectiva, popular, de una etnia específica de la que descendían los catalanes del momento. Se desplazaba así el protagonismo de la dinastía condal, sustituida ahora por una institución, depositaria de la herencia de aquel pueblo originario: las Cortes, compuestas por diputados a los que Calça dedicaba su obra.

Pero la cuestión de la ascendencia goda siguió envuelta en brumas y disputas. Pere Miquel Carbonell había asegurado que Wifredo el Velloso, o “Guifré d’Arrià”, era “natural del ducat de Bavaria, en Alemania, de casa molt generosa”. Pedro A. Beuter le había llamado “excelentísimo godo”, y para Roig y Jalpí procedía nada menos que

“del linaje real de los godos”. Pero no era eso lo que más importaba. Al subir las tensiones en torno a los fueros, lo más relevante en un libro de Historia era subrayar la autoliberación colectiva de los catalanes y su libre elección y autoentrega a un soberano bajo condición de mantener sus fueros y libertades; todo ello bajo un pacto que obligaba a sus herederos. Y justamente en los años 1580, en plena crisis aragonesa, Tarafa, el canónigo y archivero mencionado, “descubrió” en la catedral el documento que atestiguaba este pacto, por el que los “godos o españoles” que vivían en la Ciudad Condal se sometían al emperador carolingio por su “libre y pronta voluntad”, “para evitar el crudelísimo yugo de la raza de los sarracenos”. Francesc Calça lo mencionó en su obra y concluyó que “Cataluña nunca ha sido conquistada por reyes extranjeros”, pues los godos “se entregan por propia voluntad a Carlomagno [...] para que los proteja y gobierne”, concertando así un pacto del que se deriva el poder posterior de los condes o reyes, “quienes conviene que no quieran aspirar a nada más”. Era una idea muy de la época, pues la compilación foral aragonesa de 1551 también había explicado que los nativos habían conquistado Sobrarbe “con sus propias fuerzas, sin ayuda de príncipe alguno”.

Las tensiones resurgieron cuando llegó al poder Olivares y empezó a exigir más hombres y dinero para la Guerra de los Treinta Años, la gran catástrofe europea en la que culminaron las disputas religiosas iniciadas por la rebelión luterana y que habría de marcar también el final de la supremacía de los Habsburgo españoles. El Conde-duque defendía un proyecto centralizador de la monarquía, bien sintetizado en su conocida recomendación al joven Felipe IV de que dejase de ser rey de Castilla, Aragón, etc., y se convirtiera en auténtico “rey de España”; lo cual significaba someter a todos sus reinos a una legislación homogénea, similar a la castellana. Frente a esta pretensión, los diputados catalanes insistieron en recordar sus fueros y privilegios. Felipe Vinyes, jurista muy conectado con la nobleza catalana, que viajó a Madrid como enviado del Consejo del Ciento para pedir al rey que fuera a las Cortes catalanas a jurar los fueros, escribió en 1622 un Memorial en el que hacía referencia a las “leyes originarias” de Cataluña, de las que decía llevar una copia. Según Vinyes, “el Principado de Cataluña fue erigido con convención y pacto de haberse de gobernar por leyes paccionadas”, porque, “después de haber ocupado los moros a España [...] los catalanes que quedaron en las montañas voluntariamente y con condiciones de quedar libres y ser gobernados conforme a sus leyes [que eran las góticas], se sujetaron al emperador Carlo Magno”. Los “catalanes”, según repetiría Vinyes en otro escrito de 1626, no fueron, pues, “conquistados por Carlomagno, ni por fuerza de las armas, sino elegído y llamádo por su voluntad, como consta por todas las historias”. En estos privilegios o primeros “pactos” carolingios, llamados ahora “leyes fundamentales” (o “constitución” catalana), se fijaban los deberes militares de “godos

e hispanos” respecto de los condes francos, sus exenciones fiscales y la vigencia de sus propias normas judiciales.

El mito de la autoliberación y la autoentrega condicionada no hizo sino crecer al par que las tensiones políticas de los años 1630. En él insistieron Esteve de Corbera, Francisco de Moncada, Jeroni Pujades y otros varios. Para Corbera, Otger Cataló habría sido un gobernador del sur del reino franco que acudió en auxilio de los resistentes indígenas, a petición de éstos, y los “Nueve Barones” liberaron Cataluña y se autoentregaron a Pipino y a Carlomagno. Para Pujades, Otger y los Nueve Barones fundaron monasterios y rigieron el territorio durante un largo periodo, hasta que en 801 llamaron a Carlomagno, que conquistó Barcelona con ellos y otros caballeros godos; el Principado, pues, “no fue conquistado, sino admitido bajo la protección, defensa y amparo real de aquellos príncipes cristianísimos”.

En 1640-41, por fin, justamente con el estallido de la revuelta armada contra la “tiranía maquiavélica” del Conde-duque, apareció el gran despliegue del mitologema catalán. Corrió a cargo de Gaspar Sala Berart, popular predicador agustino, en su Proclamació Católica, y F. Martí Viladamor, en su Noticia universal del Principado de Cataluña. Ambos coincidían en subrayar la similitud entre la situación del siglo VIII, en que los “moros” no habían logrado apoderarse de Cataluña, y la del XVII, en que tampoco iban a poder hacerlo los virreyes de los Habsburgo. A partir de la teoría escolástica del origen popular del poder, los dos insistían en que el titular de la “libertad natural”, del derecho soberano, era el pueblo catalán. Sala, capellán de Pau Clarís y clérigo que pronunció el sermón fúnebre de éste en 1641, se refería a la antigüedad de los catalanes, a la pureza de su fe cristiana, a los Nueve Barones como “antiguos héroes catalanes” y a los pactos establecidos con los carolingios; sustituía la palabra “francos”, de las crónicas medievales, por “catalanes”, y alteraba sin el menor reparo la fecha de los privilegios para que todo cuadrara; al final, un grupo de patriotas catalanes habría liberado Barcelona en el 801 y llamado a Carlomagno para someterse a su protección bajo determinadas condiciones (entre ellas, el reconocimiento de una “hidalguía universal” que ya había reivindicado Esteve de Corbera diez años antes). En cuanto a Martí Viladamor, también unificaba las leyendas medievales alrededor de una sola fecha, en este caso el 785, en que una asamblea de “próceres y magnates” catalanes, tras llamar a Carlomagno para que les ayudara a conquistar Gerona, lo habría proclamado rey; él mismo afirmaba haber visto y leído los documentos probatorios de estos hechos; que los castellanos negaran unas “libertades originarias” tan bien fundamentadas como las catalanas, añadía Martí, sólo podía deberse a su “furia maligna”.

El final de la sublevación de 1640 y de la transitoria adhesión del Principado a Francia es bien conocido. Acaso lo sea menos el silenciamiento –durante un par

de siglos— de la polémica historiográfica, a partir del momento en que concluyó aquella guerra. Aunque todavía habría de tener alguna expresión retardada, como la de Feliu de la Penya, que en 1683 lanzó el canto de cisne de la tradición barroca con su Fénix de Cataluña, obra en la que partía de un goticismo racial y aceptaba la autoliberación frente a los musulmanes, aunque no se refería ya al pactismo. Significativamente, este autor, activo aún durante la Guerra de Sucesión, publicaría en 1709 unos Anales de Cataluña... desde 1788 a. C. hasta el presente, en los que no solamente se pronunciaba en favor del archiduque Carlos de Habsburgo sino que se declaraba antiabsolutista. Pero aquella guerra ya no se vería acompañada de polémicas entre historiadores comparables a las suscitadas entre los primeros años de 1620 y los últimos de 1640.

El mantenimiento de los fueros vascos fue mucho menos conflictivo que el aragonés o el catalán. En relación con el tema vasco, he hecho referencia antes a la apropiación del mito de Túbal, en el siglo XVI, por Martínez de Zaldibia y Esteban de Garibay. Igualmente, a la declaración legal de la hidalguía universal, que significaba la exención impositiva, conseguida en Vizcaya en el siglo XVI y en Guipúzcoa a comienzos del XVII. La exención por hidalguía se justificó por la ascendencia goda y el carácter de “cristianos viejos” de los vascos, nunca contaminados por moros ni judíos; así lo proclamó, por ejemplo, Arce Otálora, en su *Summa nobilitatis Hispaniae* (1559). Pero aquí también influyeron las tensiones sobre los fueros aragoneses y en los años 1580 se tendió a matizar y reforzar la justificación foral.

La llegada de Túbal a Vasconia, por ejemplo, se vio apoyada por la Crónica de Iburgüen Cachopin, “centón inagotable de fábulas y patrañas”, según Andrés de Mañaricúa; según ésta, quien había dictado los fueros vascos había sido Noé en persona, en una ocasión en que llegó a las montañas cántabras a visitar a su nieto. De aquel momento es también la obra *Antigüedades de Vizcaya*, del clérigo Martín de Coscojales, que proporcionó otro detalle que pasaría a integrarse en la leyenda: la fusión de las guerras de los cántabros contra los romanos con la idea de permanente independencia y aislamiento de los vascoiberos; con esa fiera resistencia se asociaría la permanencia del vascuence. Como prueba de la propagación de las ideas de estos historiadores, Juan de Aranzadi reproduce unas quintillas atribuidas a fray Miguel de Alonsotegui, también alrededor de 1580:

“Aquella lengua primera, / traída en la confusión, / es ahora la postrera
que ha quedado siempre entera / en Vizcaya sin infición.
Es la lengua Bascongada, / según que claro lo vemos, / ni por guerra trastocada,
antes aquí conservada / en tantos siglos tenemos”.

Todo ello acabaría llevando a la obra de Andrés Poza *De la antigua lengua, poblaciones y comarcas de las Españas*, de 1587, estudiada por Jon Juaristi, en la que los “vizcaínos” se apropiaban ya totalmente del patrimonio cultural cántabro. En esa obra y su *De Hispaniorum nobilitate exemptione* (1588), Poza defendía la universalidad y superioridad de la nobleza “originaria”, o condición hidalga vasca, por ser “convicción general” que los vizcaínos descendían del patriarca Túbal y porque en Vizcaya jamás hubo “encomiendas, feudos ni vasallajes, antes todos sus hijos pertenecieron siempre a la innata libertad de las edades de oro”; además de ello, la lengua vasca era una de las “originarias” de la humanidad, infundida directamente por Dios en los primeros seguidores de Túbal, semejante e incluso superior al hebreo para expresar los misterios filosóficos y teológicos. Los argumentos de Poza serían repetidos en 1593 por Juan Gutiérrez, canónigo de Ciudad Rodrigo, en su *Fueros vascos. Fundamentos de Derecho*, donde defendía los privilegios fiscales apoyándose en la procedencia tubálica de los pueblos cántabros y el pacto concertado tras la batalla de Arrigorriaga. Las tesis de Poza, que contradecían directamente las del fiscal de la Chancillería de Valladolid, Juan García, triunfaron ante el monarca, que ordenó se suprimieran de la obra de García las frases impugnadas por Poza.

En favor de la excepcionalidad vasca –o “cántabra”, como se decía– siguieron escribiendo en el XVII Baltasar de Echave (*Discursos de la Antigüedad de la Lengua Cántabra Bascongada*, 1607) y Lope Martínez de Isasti (*Compendio historial de Guipúzcoa*, 1618), entre otros. Estos dos autores añadirían un dato más al mitologema, fundiendo las referencias a una supuesta batalla de Beotibar, donde 60.000 navarros y franceses habrían sido derrotados por 800 guipuzcoanos, con la leyenda de Roncesvalles. El primero insistió que en esta batalla sólo combatieron “cántabros bascongados” (que utilizaban “la primera lengua que se habló en España”), y no castellanos.

El “cantabrisimo”, como escribe Fernández Albaladejo, se convirtió así en la base del “fundamentalismo español”; las montañas cántabras habían sido “la semilla viva de España”, el meollo del linaje patrio. Un cantabrisimo que, en todos ellos pero en especial en Garibay, estaba en las antípodas de cualquier embrión identitario de signo antiespañol. Por el contrario, y como vio Caro Baroja, el recurso a la Historia era típico de aquel sector de burócratas vascongados que sirvieron a Felipe II y sustituyeron a los dirigentes banderizos del siglo anterior.

En aquellos debates se utilizó abundantemente, entre otros, el término “nación”, lo que parecería indicar que surgían sentimientos precursores de los nacionalismos del XIX y XX. Pero ello debe descartarse, si por nacionalismo entendemos conciencia de identidad colectiva de la que se derivan derechos para el autogobierno. Los protagonistas políticos de los siglos XVI a XVIII no eran pueblos ni naciones,

sino las élites privilegiadas de los reinos; y lo que buscaban, al exagerar o inventar antigüedades, era, como cualquier corporación de la época, blindar sus franquicias y exenciones. Aunque también es cierto que cuando le llegara el momento a la nación de buscar su propia legitimidad, en el XIX, siguiera la misma estrategia de las corporaciones barrocas –inventarse antigüedad–, para lo que le fueron de gran utilidad los mitos históricos elaborados en la época precedente.

* * *

Con el vacío de poder de 1808, llegó a España la revolución liberal. Y, poco después, con el exilio de los liberales, la intelectualidad española entró en contacto con la nueva moda romántica. Dos factores que alterarían esencialmente la visión del pasado, es decir la escritura de la Historia.

Desde el punto de vista de la revolución, porque la primera generación liberal, la gaditana, siguió el camino, relativamente fácil, de proyectar sobre Castilla y sobre el conjunto de España los mitos aragoneses o catalanes sobre la existencia de una era feliz, de libertades, en la España medieval, culpando sólo a una dinastía extranjera, los Habsburgo, de haber trastocado lo que era un destino colectivo evidente por la senda de una monarquía constitucional, limitada por los pactos originarios. Todo ello, desde luego, partiendo de la identidad goda, que se asumía como herencia indiscutible.

Como tantos otros rasgos del liberalismo gaditano, el origen de este mito medieval se remontaba al siglo XVIII. Sin duda por un deseo de distanciarse de la dinastía precedente a la que en el momento ocupaba el trono, se comenzó entonces a enjuiciar de forma negativa las líneas maestras de la política de los Habsburgo y a atribuirles la decadencia del reino o, como se decía cada vez con más frecuencia, de la nación. Juan Francisco Masdeu escribió que la era imperial de los Habsburgo había llevado a España a un “estado funesto” en el que las manufacturas y el comercio se habían desvanecido. Iriarte cambiaba el adjetivo “funesto” por el de “lastimoso”, y Ortiz y Sanz prefería llamarlo “deplorable”. Ninguno de ellos señalaba, sin embargo, las causas de tal desastre, aparte de la debilidad de carácter de los últimos Habsburgo. Campomanes, más político, apuntaba al postergamiento de los intereses “nacionales” en favor de los dinásticos. Y Jovellanos, anunciando ya la posición gaditana, señalaba como error básico la falta de respeto de los Habsburgo hacia la “constitución heredada” de los españoles. Juan Pablo Forner, en su Discurso sobre el modo de escribir..., hizo radicar los errores y la decadencia del reino en las “grandes revoluciones” que la dinastía austríaca había realizado en la sociedad española.

Se fue aceptando así, de manera gradual, la teoría del austracismo –para ser precisos, del antiaustracismo–, típica maniobra nacionalista de proyección hacia el exterior del origen de los males propios. Quien presentó esta versión de la Historia de manera más elaborada fue José de Cadalso, en la tercera de sus Cartas marruecas, en la que culpaba explícitamente a la casa de Austria de la decadencia nacional, enumerando sus errores: Carlos I “gastó los tesoros, talentos y sangre de los españoles por las continuas guerras que, así en Alemania como en Italia, tuvo que sostener”; Felipe II siguió el mismo rumbo que su padre pero fue “menos afortunado”, porque “no pudo hallar los mismos sucesos aún a costa de ejércitos, armas y caudales”, con lo que “murió dejando a su pueblo extenuado con las guerras, afeminado con el oro y la plata de América, disminuido con la población de un mundo nuevo, disgustado con tantas desgracias y deseoso de descanso”. La causa de la decadencia no era, por tanto, la debilidad de carácter de los tres Austrias menores, sino el programa establecido por los dos mayores. A la muerte de Carlos II, España era, según la imagen de Cadalso, “el esqueleto de un gigante”, debido a las “largas guerras, lejanas conquistas, urgencias de los primeros reyes austríacos, desidia de los últimos, división de España al principio del siglo, continua extracción de hombres para las Américas...” Felipe V, al llegar en el año 1700, se había encontrado con un país “sin ejército, marina, comercio, rentas ni agricultura”.

Esta idea de Cadalso fue reiterada de manera mucho más mordaz por Manuel José Quintana en su composición poética de 1805, de gran impacto político, “El Panteón de El Escorial”. Penetraba en ella el autor imaginariamente en aquel edificio, “padrón sobre la tierra / de la infamia del arte y de los hombres”, donde, “bajo eterno silencio y mármol frío, / la muerte a nuestros príncipes esconde”. Invocaba a los sepulcros y, entre alaridos lastimeros y violentas ráfagas de aire que amenazaban con apagar su antorcha, aparecía el ánima en pena de Carlos V, que confesaba:

“Yo los desastres / de España comencé y el triste llanto
cuando, expirando en Villalar Padilla, / morir vio en él su libertad Castilla.
Tú [Felipe II] los seguiste, y con su fiel Lanuza, / cayó Aragón gimiendo...”

Sentaban así los ilustrados los cimientos de uno de los pilares de la mitología nacionalista, al atribuir la responsabilidad de las desgracias colectivas a un elemento “extranjero”, en este caso una dinastía alemana o flamenca, liberando así al ente nacional de toda responsabilidad por sus infortunios pasados. Les faltaban muy pocos pasos para completar el mito: uno de ellos, el elemento martirial y de expulsión del Paraíso, localizado en la ejecución de los dirigentes comuneros en 1521; otro, la llamada “convivencia de las tres culturas” o religiones monoteístas, para completar el dibujo del paraíso inicial con un ambiente de tolerancia desconocido en el resto

de Europa, que haría de la España medieval una especie de Holanda o Estados Unidos avant la lettre. Todo llegaría, poco más tarde, con la primera generación liberal revolucionaria o en el curso de la guerra carlista y el agravamiento del conflicto entre Estado e Iglesia. En cuanto a los mártires, el propio Quintana ya se refería en su poema a Padilla y a Lanuza; y al primero le había dedicado, en fecha tan temprana como 1797, una “Oda a Padilla”, que fue prohibida por la Inquisición y sólo pudo ser publicada durante la guerra napoleónica. En ella, el propio Padilla se presentaba como modelo para quienes luchaban por la libertad en los tiempos que corrían: “Yo di a la tierra el admirable ejemplo / de la virtud con la opresión luchando”.

Esta interpretación simplificada y maniquea del pasado nacional se hizo moneda común, especialmente en medios liberales, al calor de los debates políticos gaditanos, en plena guerra con los franceses. Todos los conflictos por los fueros de los reinos en los siglos XVI y XVII se presentaron entonces como justas rebeliones del “pueblo español” contra la tiranía de una dinastía “extranjera”, e incluso se remontaron sus antecedentes a épocas tan remotas como la del rey Suintila. Pero el papel estelar correspondía sin duda a la sublevación de las ciudades castellanas contra Carlos I en 1520, interpretada ahora como una defensa de las libertades nacionales contra la tiranía, en que la heroica derrota y muerte de los “patriotas” significó el fin del poder de las Cortes y el inicio de tres siglos de absolutismo en España. A esos siglos de “esclavitud de la nación” era a la que los nuevos patriotas de 1808 querían poner fin. En la línea de Quintana, Jovellanos se refirió a la causa castellana, vencida “por la intriga y la fuerza”, pero no por la “razón”, pues la avalaba el derecho de “supremacía” de la nación; el diputado americano Mejía Lequerica cantó al “divino Padilla, ápice sumo del saber y de la libertad y de la virtud”; Canga Argüelles, al “inmortal Padilla”, “adalid de los derechos de la nación”, que al lanzar su “grito de la libertad” reclamó, en nombre del pueblo soberano, sus “derechos sacrosantos”; y Martínez Marina a la “desgraciada” y “gloriosa” batalla de Villalar, sostenida por “el patriotismo y el amor a la libertad”.

Puesto que la candente actualidad política, a partir del momento en que se planteó la necesidad de oponer un proyecto de reformas a las adelantadas por José I en Bayona, giró en torno a la reunión de una representación nacional, el interés de quienes se negaban a aceptar la legitimidad de Bonaparte se centró en las Cortes medievales, consideradas el bastión de las libertades colectivas frente al despotismo de los reyes. La referencia a aquella institución histórica era una forma de justificar, no sólo la convocatoria de una asamblea representativa de la “nación” en 1810, sino también los radicales cambios institucionales y legislativos que pensaban proponer a aquella asamblea. Se aceptó como lugar común el hecho de que un sistema de limitación y control de los poderes y defensa de las libertades ciudadanas no era

ninguna novedad en España, sino que respondía a unas formas de convivencia y unas instituciones que habían existido en el país en los momentos en que éste no había estado sometido a una dominación extranjera; es decir, que era justamente lo que se adecuaba al carácter y al genio nacional español. Porque hay que insistir en que aquella situación de libertad no había sido un episodio pasajero ni sepultado en la noche de los tiempos. Los españoles, en realidad, siempre que no habían visto usurpados sus derechos colectivos por una tiranía foránea se habían organizado de esa manera. La Historia demostraba que eran un pueblo libre por naturaleza.

A quien tocó defender las libertades históricas castellanas, y completar así el mito de la España medieval liberal, fue al historiador del derecho Francisco Martínez Marina, clérigo asturiano y académico de la Historia. Éste presentó, excepcionalmente, la Historia constitucional castellana como la tradicional de España y trazó desde ella la evolución de la nación como sujeto soberano. La visión histórica de Martínez Marina se inscribía en una lucha o tensión permanente entre el “despotismo” y la “libertad”. Tensión que, proyectada sobre el caso español, adquiría otro sentido, pues significaba la alternancia entre fases de “afirmación de la propia identidad” y de pérdida de la misma, en función de que los españoles gozasen o no de “libertad e independencia”. En pleno debate constitucional de 1812, esta reinterpretación histórica, que tomaba como eje unas instituciones medievales castellanas idealizadas, aportaba un sustancial apoyo al proyecto liberal. Porque la “tradicón nacional” adquiría con ella una sorprendente continuidad entre la época prerromana, la monarquía goda, los reinos medievales cristianos y el momento que se vivía de autogobierno y rebeldía frente a los franceses.

Lo más sorprendente de este planteamiento de quienes se empezaban a llamar liberales es que anclaran la legitimidad de sus reivindicaciones en la Historia, en vez de apoyarse en la argumentación racional, como habían hecho los revolucionarios franceses. Porque si algo caracterizaba al progresismo ilustrado y liberal es que no aceptaba la antigüedad como título de legitimidad. Como explicaba, con buena lógica, Isidoro de Antillón, en su *Lo que debe preceder a las Cortes* (1810), lo que llevaría a los españoles al “templo de la libertad” era “la razón y no los ejemplos sacados de los viejos pergaminos”. En una idea semejante se había apoyado alguien tan influido por la situación francesa como Francisco de Cabarrús, el cual, en sus radicales *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública*, distanciándose del historicismo dominante entre quienes proponían reformas políticas, tiraba todo el pasado por la borda y exigía “regenerar la nación” y “borrar las equivocaciones de veinte siglos”. Posiciones semejantes mantendrá, poco más tarde, Sempere y Guarinos en su crítica a la obra de Martínez Marina.

Pero Antillón, Cabarrús y Sempere eran la excepción (y no es casual que los dos últimos fueran “afrancesados”). La mayoría de los pensadores políticos de la última generación ilustrada y primera liberal se refugiaron, en el caso español –como en tantos otros europeos–, en el mito histórico de la nación libre. Éste resultaba muy conveniente, sin duda, en un momento de rebelión contra los Bonaparte, para evitar toda posible acusación de afrancesamiento. Pero esa búsqueda de antecedentes para respaldar el proyecto anti-absolutista venía de mucho antes de 1808, como sabemos. Y a partir de ese año pasó a ser prácticamente unánime, compartida por todas las corrientes políticas. Jovellanos, ejemplo del reformismo moderado, utilizó esta apelación a la “restauración” de la constitución histórica con el fin de huir de los radicalismos revolucionarios e imprimir al cambio político, que creía inevitable, un carácter reformista y moderado. Pero los jóvenes liberales, al reivindicar el derecho de los españoles a dotarse de una constitución sin intervención del rey, optaron igualmente por demostrar el arraigo secular de la libertad en España, es decir, por “inventar la tradición”, según la feliz expresión de Eric Hobsbawm, reinterpretando los datos históricos para deducir de ellos la existencia de unas instituciones y costumbres “españolas” que coincidían grosso modo con las reformas que ellos proponían. Incluso los defensores del absolutismo recurrieron a la Historia para defender su propuesta. Pero en ellos era más lógico.

Aquel historicismo liberal puesto al servicio de un programa de reformas políticas radicales se enfrentaba con otras contradicciones. Por ejemplo, la geográfica. La Constitución de 1812 identificaba a la nación española con la monarquía imperial, que incluía los territorios americanos, considerados provincias del reino y poblados por españoles, iguales, en teoría, a los peninsulares. Sin embargo, al buscar antiguas tradiciones liberales, todas las pruebas acumuladas se referían al pasado peninsular. En la época medieval, por otra parte, la Península había estado constantemente dividida en reinos independientes, lo que tampoco era fácil de compatibilizar con una única tradición política. Una dificultad, esta última, que se convirtió en ventaja, ya que se consideró válido traer a colación ejemplos de cualquiera de los antiguos reinos, siempre que sirvieran a la causa liberal. Por otra parte, la fragmentación medieval se contrapesaba con el ejemplo godo, que reforzaba la idea de la milenaria unidad nacional y probaba el común origen español de todos los reinos cristianos posteriores. Es más, se daba por sentado que las leyes visigodas habían inspirado las de estos reinos, cuyas cortes, por ejemplo, eran mera prolongación de los concilios toledanos.

El hecho de que la revolución española se apoyara en “la imaginada usurpación por parte de la monarquía de las libertades tradicionales que los súbditos habían disfrutado en el pasado”, explica Josep M. Fradera, que ha estudiado muy bien este tema, “conducía indefectiblemente a interrogaciones sobre la antigua constitución

del reino”, y a “una evocación inevitable de las realidades políticas diferenciadas que habían constituido el conjunto monárquico hasta principios del siglo XVIII”. Se inició así el debate en torno a las “identidades” que, tras no pocos recovecos, acabaría llevando a los nacionalismos de finales del XIX. Canga Argüelles lo comprendió en fecha tan temprana como 1811 cuando sostuvo, frente a Jovellanos, que las llamadas “leyes fundamentales” eran un legado inútil y que no había “nada más impolítico en esta coyuntura que disputar sobre si las Cortes castellanas han sido más o menos perfectas que las de Aragón y de Valencia”; “no me cansaré de inculcar a los españoles –añadía– que huyan del espíritu de provincia, compañero del cisma y del federalismo”.

En efecto, además de la revolución liberal, el siglo XIX trajo consigo el romanticismo. A la idea de soberanía popular se añadió la del Volksggeist. Y todo se mezcló en el explosivo cóctel de 1848. En la España del XIX, siguiendo el exitoso modelo del “Risorgimento” italiano se produjeron una serie de “Renacimientos” (“Renaixença”, “Rexurdimento”), cuya orientación principal consistió en relanzar los mitos medievales. Su intención, al principio, fue más literaria que política, pero acabarían sirviendo de base para los planteamientos nacionalistas.

Esto fue especialmente evidente en el caso catalán. Desde las obras de Prosper Bofarull o Joan Cortada en los años 1830, o los volúmenes sobre Cataluña de Pau Piferrer en los Recuerdos y bellezas de España, hasta las de Víctor Balaguer o Lluís Cutchet en los 50 y las de Antoni de Bofarull o Antoni Aulestia en los años 70 y 80, hubo una idealización progresiva de la Edad Media catalana como una época heroica, gloriosa y en la que los catalanes disfrutaron de una libertad luego perdida. Un papel especialmente importante en la vertebración de este catalanismo sentimental, fue desempeñado por els jocs florals, concursos poéticos que cultivaban, a la vez que la lengua, la idea de “patria”. Aquella afirmación identitaria se entendió en esas décadas como perfectamente compatible con la adhesión a España. Fue un momento de dualidad de fidelidades, de “doble patriotismo”, según el término acuñado por J. M. Fradera: la catalana, más centrada en los terrenos lingüístico, cultural e histórico; la española, referida al plano político. Pero la Historia, como diría el propio Durán y Bas, desempeñó una función básica en la “recuperación” de la conciencia nacional. En los años 80, con la campaña contra el Código Civil, lo cultural se convirtió en una reivindicación jurídico-política; y el paso a la política estricta se daría, más tarde, con las Bases de Manresa y la Lliga Regionalista. Como en tantos otros casos, primero vinieron literatos e historiadores y a continuación juristas y políticos.

No muy distinto fue el caso vasco, donde los fueros, tan desprestigiados en el XVIII (contra ellos escribió Juan Antonio Llorente; y fue contundente el *Diccionario Geográfico*

de la Real Academia de la Historia), estuvieron a punto de ser eliminados tanto en la Constitución de Cádiz como en la de Bayona. Pero Fernando VII los mantuvo y las leyendas históricas en las que los fueros se apoyaban reaparecerían con fuerza con el romanticismo y las guerras carlistas. Luis Viardot, en 1836, repitió que las provincias vascas habían sido independientes en la Edad Media y sólo se asociaron al reino de Castilla de forma condicionada; que no habían estado sometidas a romanos, godos ni árabes; y que desde tiempo inmemorial se celebraban Juntas vizcaínas bajo el célebre árbol de Guernica. Juan E. Delmas, el llamado “padre del periodismo vizcaíno”, sostuvo en 1868 que en España nunca hubo propiamente feudalismo y Vizcaya no pudo, por tanto, ser feudo de Castilla; que los vascos siempre habían sido iguales entre sí y que su territorio había sido independiente hasta que, tras la batalla de Arrigorriaga, bajo el mando de Jaun Zuría, aceptaron al rey de Castilla siempre que jurara respetar los fueros y libertades. En la última década del siglo, Sabino Arana volvería a repetir la leyenda de la independencia, la pureza de sangre y la hidalguía universal; pero esta vez ya imprimió a todo ello un giro secesionista: los vascos nunca habían sido españoles.

Podríamos aludir también los casos gallego (Martínez de Padía, Vicetto, Brañas, Murguía, Vereá y Aguiar), andaluz (de Joaquín Guichot a Blas Infante), aragonés (Braulio Foz) o valenciano (Vicente Boix), pero carecemos de espacio para ello. El de mayor interés parece ser el gallego, sobre el que se detecta en principio el impacto del racismo (obvio también en Sabino Arana), dominante en los ambientes europeos de la segunda mitad del XIX. El mito cultivado por los historiadores gallegos fue el celtismo, que permitió elaborar la leyenda de los antepasados nobles que habrían vivido una Edad de Oro truncada por una intervención foránea: en este caso, la de los romanos, según Vereá y Aguiar, que también narra el episodio del Monte Medulio, donde los celta-galaicos asediados cometieron suicidio colectivo, prefiriendo perder la vida antes que la libertad. Una versión más de Numancia o Masada.

* * *

Concluamos, pues. La nación se convirtió así en la protagonista de la Historia, un protagonismo que ha mantenido durante casi doscientos años. Cualquiera que se haya educado en Europa entre, digamos, 1800 y 1960, bajo el rótulo de “Historia” habrá sin duda estudiado Historias de Francia, Inglaterra, Alemania, Italia, España... En esa misma época, o al menos hasta 1945, personas sensatas, intelectuales respetables, hablaron de naciones “eternas” y pueblos marcados por “destinos providenciales”. En un mundo crecientemente secularizado, la nación incluso desplazó a la religión como referencia fundamental para transmitir valores y establecer criterios morales.

No sólo con la religión tuvo que competir la nación. En este lapso de tiempo, también lo hizo, y muy duramente, con las clases, las razas, últimamente con el género. Y, en términos globales, ha conseguido mantener el liderazgo como referencia identitaria, como supremo vínculo comunitario y, sobre todo, a los efectos que aquí interesan, como sujeto preferente de la Historia. Historiadores muy competentes llegaron a creer que las naciones eran los protagonistas naturales de la Historia, y aplicaron el concepto a imperios como el egipcio, el persa o el romano-germánico medieval, épocas en las que difícilmente se puede defender hoy que la humanidad se concibiera a sí misma como dividida en naciones. Porque las naciones son unos sujetos colectivos de aparición muy reciente. A lo largo de la inmensa mayoría de la larga etapa en que los seres humanos han dejado huellas históricas, no se han considerado a sí mismos miembros de naciones, sino de familias, clanes, gremios, regiones, comarcas, reinos, imperios, religiones...

Al ponerse al servicio de los fines nacionales, la Historia se convirtió en un arma peligrosa. Un libro de Historia podía ser tan letal como una ametralladora, denunció Eric Hobsbawm en una célebre conferencia. Y una de las muchas ocurrencias atribuidas a Winston Churchill era que en los Balcanes había tantas guerras porque los habitantes de esa zona “producen más Historia de la que pueden consumir”. Porque una Historia simplificada o seleccionada de modo tendencioso justifica el enfrentamiento con, o incluso el exterminio de, grupos vecinos o rivales. Pero no es el peligro político del nacionalismo lo que aquí importa sino el tema académico: sus efectos deformadores sobre el conocimiento del pasado. No creo exagerado decir que, todavía en el momento actual, el nacionalismo sigue siendo el principal prisma deformador que nos obstaculiza la comprensión del pasado. Proyectar la nación hacia atrás quinientos o dos mil años es una prueba de carencia de sentido histórico y lleva, sencillamente, al fracaso en el intento de comprensión de aquellas sociedades tan distintas a las nuestras.

Curiosamente, fue sin embargo el mundo de los Estados-nación el que profesionalizó la Historia. Fue entonces, en la segunda mitad del XIX, cuando se fijaron unos criterios rigurosos para aceptar los datos como científicos o “positivos”, como se decía en la época –aunque, de momento, esos datos se insertaban en un marco explicativo, nacional, que nadie cuestionaba–. Surgieron los archivos –por supuesto, nacionales–, las bibliotecas –no menos nacionales–, las cátedras, las revistas científicas de Historia, centradas en general en temas nacionales. Esto ocurrió en la Europa que había creado el modelo de Estado-nación y que lo exportó al resto del mundo (y que vio rebelarse al resto del mundo contra el imperialismo europeo en guerras de “liberación nacional”).

Y ha sido aquí, en esa misma Europa, y gracias a la profesionalización de la Historia, donde ha entrado en crisis la visión nacional del pasado, al marco conceptual que encuadraba inadecuadamente aquellos datos tan cuidadosamente recogidos y filtrados. En las últimas décadas, la idea misma de nación ha sido sometida a la lupa crítica, desde muy diversas ciencias sociales –Sociología, Antropología, Psicología, Ciencia Política, Economía, Historia–. Y la conclusión, si se puede resumir en pocas palabras, es que hoy los científicos sociales no consideramos ya a las naciones entes naturales, no nos limitamos a preguntarnos sobre su definición y rasgos esenciales, como se hacía hace sesenta u ochenta años, sino que las estudiamos, precisamente, en términos históricos, como objetos históricos, como creaciones contingentes, producto de unas circunstancias políticas, económicas y culturales y destinadas a desaparecer al cambiar éstas.

A lo cual se deben añadir la rápida transformación que ha experimentado el mundo ante nuestros propios ojos. Vivimos una realidad mucho más global e interconectada, y sometida a mutaciones mucho más aceleradas, que en etapas precedentes. En la medida en que se puede predecir el futuro, podemos asegurar que el mundo que se nos viene encima, el que vivirán nuestros hijos y nietos, será muy diferente al que vivieron nuestros padres y abuelos. La primera enseñanza que debería, por tanto, ofrecer un historiador es que hay que estar preparados para aceptar el cambio. En realidad, si alguna ley se puede deducir de la Historia es que las sociedades humanas no se ven regidas por la permanencia –el presupuesto en el que se basan quienes defienden las identidades heredadas–, sino precisamente por lo contrario: el cambio. Y en cuanto al contenido, a la orientación de los cambios que se avecinan, a juzgar por la facilidad de comunicaciones e intercambios que existe hoy y que seguramente crecerá mañana, no irá previsiblemente en el sentido del mantenimiento de identidades claras y nítidas, sólo imaginables en situaciones de aislamiento. No es arriesgado predecir que las sociedades futuras no se caracterizarán por los compartimentos estancos sino por identidades, no sólo movedizas, en rápido cambio, sino plurales, marcadas por la coexistencia de lenguas y culturas.

Ante este panorama, una medida de prudencia que parece razonable recomendar es un cierto grado de distanciamiento, e incluso de ironía, en relación con los temas identitarios. Frente a la sacralización de las identidades, tan típica de los nacionalismos del XIX y primera mitad del XX, que llevó a las dos grandes tragedias que destronaron a Europa de la dirección mundial, frente a las exaltaciones patrióticas de los militarismos y fascismos, adoptemos una sabia distancia, evitemos proyectarnos retrospectivamente, seamos capaces de sonreír ante la ingenuidad de nuestros mitos. El sentido histórico, la comprensión de lo que fue el pasado, exige que nos distanciamos de él. Frente a la tendencia, tan propia de la era nacional, a

usar el posesivo plural –“nuestro” pasado, “nuestra” época de esplendor, “nuestra” decadencia–, es bueno recordar la inspirada primera frase de Leslie P. Hartley en su novela *The Go-Between*: “The past is a foreign country”; el pasado es un territorio extranjero, ajeno, extraño a nosotros; no es “nuestro”.

En la España actual, la complacencia con los mitos heredados corresponde, como es lógico, sobre todo a los nacionalismos. Los periféricos resultan quizás más estridentes porque están más a la ofensiva, intentando dominar, o incluso monopolizar, un espacio público al que les fue negado el acceso durante mucho tiempo. Pero quienes no suscribimos sus mitos históricos, y nos escandalizamos ante sus simplificaciones, deberíamos prevenirnos contra la tentación de combatirlos defendiendo los de signo opuesto –los españolistas, los ligados al Estado central–: es decir, frente a los abusos en la enseñanza de Wifredo el Velloso o la batalla de Arrigorriaga, no parece recomendable empeñarse en que se suministre también obligatoriamente una cierta dosis de don Pelayo o la venida de Santiago a España.

Pero el peligro no viene sólo de los nacionalismos. Viene de cualquier proyección retrospectiva, cualquier identificación con personajes o situaciones del pasado que, en realidad, nos son más ajenos de lo que creemos. En el mundo académico angloamericano se ha impuesto la tendencia, por ejemplo, a crear departamentos o instituciones de rango universitario sobre “identidades culturales”; es muy comprensible y digna de apoyo la reivindicación de los derechos de minorías hasta hace poco oprimidas, pero imagínense ustedes el tipo de Historia que allí se cultiva. En el mundo europeo se reivindica, desde diversos ángulos, la llamada “memoria histórica”; de nuevo, es un gran avance jurídico llevar ante los tribunales a los autores de genocidios o conculcaciones masivas de derechos humanos, siempre que sean cercanos en el tiempo y con víctimas y verdugos claramente determinables. Pero tengo más dudas cuando oigo invocar esa “memoria histórica” no para recordar, ni por supuesto para conocer mejor el pasado, sino para exigir reparaciones en nombre de unas víctimas pretéritas a las que los reclamantes declaran ancestros suyos; lo cual desata en ocasiones, en términos de Margaret Macmillan, una “obscena competición por el victimismo”.

Lo que se hace, en estos casos, es invocar la Historia para crear identidades colectivas y movilizarlas al servicio de propósitos políticos actuales. Es un ejemplo más de la utilización política de la Historia. Es “presentismo”, identificación abusiva de sujetos actuales con otros lejanos en el tiempo y dudosamente vinculados con ellos. Y es un resto también de los antiguos rasgos míticos. Porque, aunque la pretensión de la Historia fuera, en principio, diferente a la del mito –un conocimiento serio y distanciado del pasado–, en algo quedó contaminada por él. Supongo, pero no soy

quién para asegurarlo, que un fenómeno semejante pudo ocurrir con la Química, en relación con la alquimia, o con la Astronomía, en relación con la astrología. Algo aprendieron de aquellos saberes, pero a la vez fue forzoso liberarse de su herencia; y ésta no fue, probablemente, una tarea fácil.

No parece posible terminar esta conferencia sino reafirmando tajantemente el ideal ilustrado de utilizar la razón en nuestros intentos de conocer el mundo que nos rodea; en este caso, el pasado. Lo cual significa ratificar la línea que separa a la Historia de los mitos y leyendas, ya que una de las consecuencias de la aspiración científica de la Historia es la exigencia de descartar sin piedad cualquier dato no fundamentado. Pero la propuesta de hacer una Historia libre de residuos míticos de ningún modo debe llevarnos a dejar de prestar atención a los mitos y leyendas. Que los mitos carecen de la mínima credibilidad o fundamentación empírica es algo que está fuera de duda. Pero no basta con certificar su falsedad. Si han pervivido a lo largo de tantos siglos, alguna función cumplen. Estudiemos su lugar y comprendamos su función. Pero sin creer en ellos ni, mucho menos, dejarnos tiranizar por ellos.

Bibliografía

- Aranzadi, J. de: Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo. Madrid, Taurus, 1981.
- Barbero, A. y Vigil, M.: Sobre los orígenes sociales de la Reconquista. Barcelona, Ariel, 1974.
- Besga, A.: Orígenes hispanogodos del reino de Asturias. Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 2000.
- Besga, A.: "La Edad Oscura (siglos V-VIII). Sobre ciertas deficiencias de la historiografía". Letras de Deusto, vol. 38, nº 118, 2008, pp. 93-125.
- Boyd, C. P.: Historia patria. Política, historia e identidad nacional en España: 1875-1975. Barcelona, Pomares-Corredor, 2000.
- Caro Baroja, J.: Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España). Barcelona, Círculo de Lectores, 1996.
- Cassirer, E.: Antropología filosófica. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Castro, A.: España en su historia. Cristianos, moros y judíos. Buenos Aires, Losada, 1948.
- Cepeda Adán, J.: "La Historiografía". En El Siglo del Quijote, vol. XXVI, I, de Historia de España Menéndez Pidal, Madrid, Espasa-Calpe, 1986, pp. 523-643.
- Cirujano, P., Elorriaga, T. y Pérez Garzón, J. S.: Historiografía y nacionalismo español, 1834-1868. Madrid, CSIC, 1985.
- Cuart, B.: "La larga marcha de las historias de España en el siglo XVI". En García Cárcel, ed., La construcción..., pp. 45-126.
- Fernández Albaladejo, P.: Materia de España. Cultura política e identidad en la España moderna. Madrid, Marcial Pons, 2007.
- Fletcher, R.: Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela. Oxford University Press, 1984.
- Fradera, J. M.: Cultura nacional en una societat dividida, Barcelona, Curial, 1992.
- García Cárcel, R., ed.: La construcción de las Historias de España. Madrid, Marcial Pons, 2004.
- García de Cortázar, J. A.: La época medieval. Madrid, Alianza /Alfaguara, 1973.
- García Gual, C.: Introducción a la mitología griega. Madrid, Alianza, 1992.
- García Hernán, E.: "Construcción de las historias de España en los siglos XVII y XVIII". En García Cárcel, ed., La construcción..., pp. 127-194.
- García Pérez, G.: "Covadonga. Un mito nacionalista católico de origen griego". El Basilisco, nº 17, 1994, pp. 81-94.
- García Pérez, G.: Covadonga, Cueva de Isis-Atenea. Oviedo, Pentalfa, 1992.
- Giesey, R.: If Not, Not. The Oath of the Aragonese and the Legendary Laws of Sobrarbe. Princeton University Press, 1968.
- Godoy Alcántara, J.: Historia crítica de los falsos cronicones. Madrid, Rivadeneyra, 1868.
- Juaristi, J.: El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca. Madrid, Taurus, 1987.
- Juaristi, J.: Vestigio de Babel. Madrid, Siglo XXI, 1992.
- Kagan, R.: Clio and the Crown. The Politics of History in Medieval and Early Modern Spain. Baltimore, The John Hopkins University Press, 2009.
- Manzano, E.: "Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: una nueva interpretación". Hispania, vol. 59, nº 202, 1999, pp. 389-432.
- Maravall, J. A.: El concepto de España en la Edad Media. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954.
- Menéndez Pidal, R.: La España del Cid. Madrid, Espasa Calpe, 1929.
- Mitre, E.: Historiografía y mentalidades históricas en la Europa medieval. Madrid, Universidad Complutense, 1982.
- Morgan, E. S.: Inventing the People. The Rise of Popular Sovereignty in England and America. N. Y., Norton, 1988.
- Peiró Martín, I.: Los guardianes de la historia. La historiografía académica de la Restauración. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1995.
- Pellistrandi, B.: Un discours national? La Real Academia de la Historia entre science et politique

(1847-1897). Madrid, Casa de Velázquez, 2004.

Pérez Garzón, J. S.: La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder. Barcelona, Crítica, 2000.

Sánchez Alonso, B.: Historia de la historiografía española. Madrid, CSIC, 3 vols, 1947.

Tate, R. B.: Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV. Madrid, Gredos, 1970.

Thiesse, A. M.: La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècle. Paris, Du Seuil, 1999.

Torres Sans, X.: Naciones sin nacionalismo. Cataluña en la monarquía hispánica (siglos XVI-XVII). Universidad de Valencia, 2008.

Villanueva, J.: Política y discurso en la España del siglo XVII. Las polémicas sobre los orígenes medievales de Cataluña. Universidad de Alicante, 2004.

Wulff, F.: Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX). Barcelona, Crítica, 2003.

Zabalo, J.: "El número de musulmanes que atacaron Covadonga". Historia, Instituciones, Documentos, n° 31, 2004, pp. 715-728.

