9521

20833

VIII
31



JULIÁN RIBERA Y TARRAGÓ

DE LAS REALES ACADEMIAS ESPAÑOLA
Y DE LA HISTORIA

DISERTACIONES Y OPÚSCULOS

EDICIÓN COLECTIVA QUE EN SU JUBILACIÓN DEL PROFESORADO
LE OFRECEN SUS DISCÍPULOS Y AMIGOS

[1887-1927]

CON UNA INTRODUCCIÓN

DE

MIGUEL ASÍN PALACIOS

DE LAS REALES ACADEMIAS ESPAÑOLA, DE LA
HISTORIA Y DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

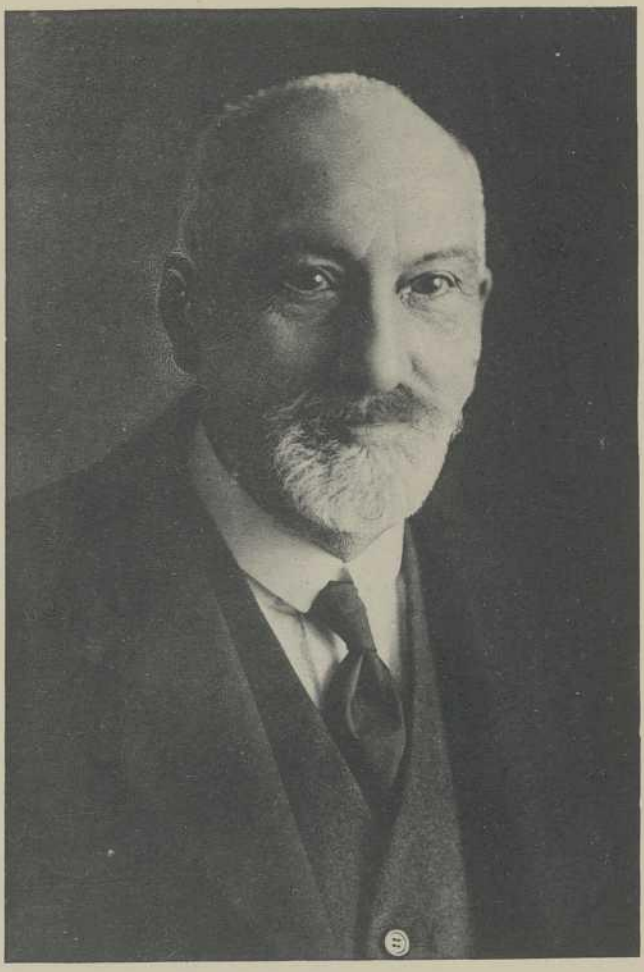
TOMO I

LITERATURA, HISTORIA Y CULTURA ÁRABE,
LO CIENTÍFICO EN LA HISTORIA

MADRID
IMPRENTA DE ESTANISLAO MAESTRE
POZAS, 12. TELÉFONO 13.713
1928

DISERTACIONES
Y OPÚSCULOS

TOMO I



Julian Ribera

JULIÁN RIBERA Y TARRAGÓ

DE LAS REALES ACADEMIAS ESPAÑOLA
Y DE LA HISTORIA

DISERTACIONES Y OPÚSCULOS

EDICIÓN COLECTIVA QUE EN SU JUBILACIÓN DEL PROFESORADO
LE OFRECEN SUS DISCÍPULOS Y AMIGOS

[1887-1927]

CON UNA INTRODUCCIÓN

DE

MIGUEL ASÍN PALACIOS

DE LAS REALES ACADEMIAS ESPAÑOLA, DE LA
HISTORIA Y DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

TOMO I

LITERATURA, HISTORIA Y CULTURA ÁRABE,
LO CIENTÍFICO EN LA HISTORIA

B.P. BURGOS
N.R.
N.T. 100088
C.B.
Z 1191
(1)

MADRID
IMPRENTA DE ESTANISLAO MAESTRE
POZAS, 12. TELÉFONO 13.713
1928

ES PROPIEDAD

Copyright 1928 by Julián Ribera. Madrid (España).

ÍNDICE

Páginas.

INTRODUCCIÓN XV

El Arabista, XVII. — El Pensador, XXI. — Su formación, XXIII. — Primeros ensayos, XXV. — Ribera en Zaragoza, XXVI. — La «Colección de Estudios Arabes», XXIX. La *Revista de Aragón*, XXX. — «La enseñanza entre los musulmanes españoles», XXXII. — Las instituciones docentes en el oriente islámico, XXXV. — «Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana», XXXVIII. — Historia y crítica de los exámenes, XL. — «Orígenes del Justicia de Aragón», XLII. — La teoría de la imitación, XLVI. — «La clínica del Dr. Bráyer», LII. — La cuestión de Marruecos y el Centro de Estudios Arabes, LV. — *Cultura española*, LX. — «Lo científico en la historia», LXII. — El Centro de Estudios Históricos, LXV. — «La superstición pedagógica», LXVIII. — La prehistoria del castellano, LXXVII. — Orígenes de la lírica provenzal, LXXIX. — Orígenes de la épica europea, LXXXII. — La música árabe y su influencia en la europea, LXXXVII. — El Escritor, CIII. — El Maestro, CVI. — El Hombre, CXI.

I

LITERATURA, HISTORIA Y CULTURA ÁRABE

El Cancionero de Abencuzmán 3

Su importancia para el estudio de la lírica, 5. — Opiniones adversas a la influencia árabe en la lírica, 7. — Errónea opinión de Dozy sobre el *Cancionero*, 9. — Cuestiones que suscita, 11.

Páginas.

La raza y la lengua de los musulmanes españoles, 13. La raza, 15. — La lengua, 27. — Uso de la lengua romance en Alandalus, 29. — La lengua romance en Abencuzmán, 35. — Análisis del contenido del *Cancionero*, 37. — Combinaciones métricas, 39. — Su carácter popular, 41. — Diferencias respecto a la poesía clásica, 43. — Los asuntos de sus canciones, 45. — Problema del origen de este sistema métrico, 49. — Este origen no es árabe, 51. — Probable origen romance del sistema, 53. — Predecesores españoles de Abencuzmán, 55.

¿Existe relación entre el sistema andaluz y el provenzal?, 57. — Sistema lírico del conde de Poitiers, 59. — Ambos sistemas son sustancialmente idénticos, 63. — ¿Qué sistema ha sido el imitado?, 65. — Irregularidades del sistema provenzal, 67. — El sistema andaluz en la lírica castellana, 69. — El sistema andaluz, clave de la lírica medieval, 71.

Florecimiento literario de Alandalus, 73. — Grandeza y miseria del islam español, 75. — Hay que rendir justicia a los musulmanes españoles, 77.

Apèndice I: Cuadro de las combinaciones métricas del *Cancionero*, 78. — *Apèndice II:* Estribillos, 81. — *Apèndice III:* Una albada andaluza (zéjel núm. CXLI del *Cancionero de Abencuzmán)*, 86.

Epica andaluza romanceada 93

Elogio de Saavedra, 95.

Comprobación de la existencia de una lírica en romance, 99. — Precioso testimonio de Abenbassam, 101. ¿Hubo también una épica en romance?, 103. — Las *archuzas* presuponen una épica indígena, 105. — Asuntos españoles en las *archuzas*, 107. — La lengua en que correrían los relatos, 109. — Uso de la lengua romance en Alandalus, 111. — Existencia de narradores aljamiados, 113. — Leyendas épicas narradas en árabe, 115. — Leyendas eruditas escritas en latín, 117. — Leyendas nacionalistas españolas en romance, 119. — «Generosidad de Artobás», 121. — «El primer Conde de Andalucía», 123. — Historia de Izrac de Guadalajara, 127. — Otras leyendas épicas nacionalistas perdidas, 131. — La

Páginas.

literatura andaluza conservada por los eslavos, 133. — Preponderancia política y social de los eslavos, 135. — Continuidad del espíritu europeo en Andalucía, 137. — Unidad de la tradición épica española, 139.

¿Influyó la épica andaluza en la francesa?, 141. — Cotejo con las épicas castellana y francesa, 143. — Coincidencias estrictas: episodios y tipos, 145. — Otras influencias orientales en la literatura francesa, 147.

Nuevas perspectivas en el estudio de la cultura española, 149.

Orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio.... 151

Instrucción arábiga de Lulio, 153. — Su admiración por los musulmanes, 155. — Imitación de prácticas devotas de los moros, 157. — Lulio, sufí cristiano, 159. — Semejanzas con la vida y doctrina de los sufíes, 161. — Biografía de Mohidin Abenarabi, 163. — Mohidín Abenarabi y Lulio, 167. — Coincidencias en el sistema y en la exposición, 169. — La cábala, los símbolos geométricos y el tecnicismo, 171. — Idéntico juicio sobre ambos en sus respectivas iglesias, 173. — Los nombres divinos: cardenales y *cótobs*, 175. — Filiación musulmana de «El amigo y el amado», 177. — Importancia del estudio de los místicos musulmanes, 179.

Bibliófilos y Bibliotecas en la España musulmana. 181

I. Controversia sobre la quema de Bibarrambla, 183. Causas de la difusión del libro entre los árabes, 185. — Introducción de libros orientales en España, 189. — Bibliotecas de Córdoba: la de los Omeyas, 191. — La Biblioteca Real de Alháquem II, 193. — La de Abenfotáis, 195. — La de Benházam, 197. — La bibliofilia entre las mujeres cordobesas, 199. — La bibliofilia entre los mozárabes de Córdoba, 201. — Una escena entre bibliófilos, 203. — Libros que anualmente se escribían en Córdoba, 205. — Otros coleccionistas y calígrafos cordobeses, 207. — Bibliotecas célebres de Sevilla y Almería, 209. — Otras bibliotecas andaluzas y de Badajoz, 211. — Bibliotecas de Toledo, Zaragoza y Valencia, 213. — Co-

Páginas.

leccionistas y calígrafos de Valencia y Murcia, 215. — Coleccionistas y calígrafos granadinos, 217.

II. Causas de la escasez actual de libros árabes, 219. — Las quemas de libros, 221. — Alternativas de criterio entre los gobernantes, 223. — Conducta de los reyes cristianos, 225. — Providencial salvación de la librería del Escorial, 227.

La enseñanza entre los musulmanes españoles.. 229

Atractivo y dificultad de este estudio, 231.

I. *Intervención del Estado en la enseñanza*, 233.

El prejuicio del intervencionismo, 233. — Nada prueba que hubiera intervención del Estado, 235. — Interés puramente personal de Alháquem II, 237. — Motivo estrictamente piadoso de su fundación de escuelas, 239. — Permanencia del régimen de libertad en Alandalus, 241. El intervencionismo oriental y su reflejo en Europa, 243. El intervencionismo en Alandalus es de origen cristiano, 245. — El intervencionismo oriental en Africa y Granada, 247. — En España hubo siempre régimen de libertad, 249.

II. *Intervención de la Iglesia*, 250.

Misión docente de la Iglesia, 251. — Reacción *malequí* contra las demás doctrinas, 253. — Persecución de los tildados de herejes, 255. — Alternativas históricas de la reacción, 257. — El clero no pudo destruir la libertad de enseñanza, 259.

III. *Instrucción primaria. Materias y métodos*, 260.

Evolución del cargo de maestro en el islam, 261. — Materias que constituían la instrucción primaria, 263. La enseñanza de la escritura, 265. — Contratos de enseñanza, los castigos, 267.

IV. *Enseñanza superior*, 268.

Tradiciones, 268. — Necesidad de las tradiciones en el islam, 269. — Métodos para su transmisión, 271. — El memorismo y sus efectos, 273. — Hipertrofia de los estudios tradicionales, 275. — *Lecturas del Alcorán*, 276. — La recitación alcoránica como ciencia y ejercicio devoto, 277. — *Exégesis alcoránica*, 279. — Comen-

Páginas.

tario filológico y tradicional del Alcorán, 279. — *Jurisprudencia*, 280. — Escuelas y subescuelas jurídicas en España, 281. — *Práctica notarial y judicial: División de herencias*, 282. — Notarios musulmanes y libros que utilizaban, 283. — *Otros estudios derivados de las ciencias religiosas*, 285. — Política, teología, ascética, etc., 285. — *Lengua árabe: Gramáticas y diccionarios*, 285. Florecimiento de los estudios gramaticales en España, 287. — *Literatura*, 287. — Predicamento y utilidad de la instrucción literaria, 289. — *Medicina*, 291. — Influencia de la medicina oriental en España, 291. — Estrechez del campo de observación clínica, 293. — *Filosofía, astronomía, etc.*, 294. — Estudio cauteloso de la filosofía, 295. — Prevenciones vulgares contra la astronomía, 297. — *Música*, 298. — Venida de Ziriab a España, 299. — Su método para la enseñanza del canto, 301.

V. *Los maestros de enseñanza superior*, 302.

Honor del cargo de maestro superior, 303. — Orgullo profesional de los maestros, 305. — Cualidades apreciadas en los maestros, 306. — La ciencia: Relaciones con el Oriente, 307. — La religiosidad: Descrédito de los heterodoxos, 309. — Otras cualidades apreciadas en los maestros, 311. — Edad, traje y honorarios de los maestros, 311. — Cuestión de la licitud del cobro de honorarios, 315. — Generosidad de algunos maestros, 317.

VI. *Alumnos*, 319.

Frases tradicionales en elogio del saber, 319. — Emulación de todas las clases sociales por instruirse, 321. — Condiciones de la vida escolar, 323.

VII. *La clase*, 325.

Locales para la enseñanza: las mezquitas, 325. — Régimen de la clase, 327. — Uso del árabe vulgar en las cátedras, 329. — Disciplina y duración de las clases, 331. — Movimiento escolar en la aljama de Córdoba, 333.

VIII. *Los títulos*, 334.

Aparición de la *ichaza*; la *ichaza* propia, 335. — Su aceptación en España; doctrina de Málic, 337. — El abuso de los títulos; la *ichaza* general, 339.

Páginas.

IX. *La biblioteca*, 340.

Enorme difusión del libro entre los árabes, 341. — La bibliofilia; legados de libros a los estudiantes, 343.

X. *Instrucción de la mujer*, 344.

Ambiente favorable a la instrucción de la mujer, 345. Difusión de la instrucción femenina, 347. — Infundadas censuras de Averroes, 349.

Apéndice I: Colofón de un cuaderno escolar, 351. — *Apéndice II:* Carta de Mohámed Calavera a su maestro, 352. — *Apéndice III:* Formulario de contratos, 354.

Origen del Colegio Nidamí de Bagdad..... 361

Necesidad de un modelo anterior, 363. — No puede proceder de Bagdad, 365. — El califa fatimí Alháquem, 367. — Fundaciones pedagógicas de Alháquem, 369. — Prosperidad de Nisapur, 371. — Las madrazas de Nisapur, 373. — Procede de las madrazas de Nisapur, 375. Pruebas de que procede de Nisapur, 377. — La secta de los carramíes, 379. — Las madrazas de Nisapur, imitación de las carramíes, 381. — Su remoto modelo cristiano, 383.

La Crónica de Aljoxaní..... 385

El autor y su obra, 385. — *Las fuentes*, 386. — Fuentes escritas y orales, 387. — *Crítica del autor*, 388. — Leyenda de los tres primeros jueces de Córdoba, 389. — Origen masarrí de esta invención, 391. — *Importancia de la obra*, 393. — Su interés anecdótico, 395. — Uso de la lengua romance en Córdoba, 397. — *La historia de los jueces*, 398. — *Quién nombra al juez de Córdoba*, 398. — *Número de jueces*, 399. — *Cualidades de los jueces: cualidades intelectuales*, 400. — *Cualidades morales*, 401. — *La raza de los jueces*, 402. — *Competencia de los jueces*, 403. — *Criterio jurídico a que se atemperaron*, 405. — *Orden de proceder*, 407. — *La curia y archivo judicial*, 408. — *Comparación con los jueces de otras comarcas orientales*, 409. — Comparación con los jueces de Egipto, 411. — Posibles influencias indígenas, 415.

Páginas.

Una colección de manuscritos árabes y aljamiados..... 417

El hallazgo de Almonacid, 419. — Carácter y materias de la colección, 421. — Sermonarios y obras de devoción, 423. — Obras asceticomísticas y de polémica teológica, 425. — Obras jurídicas, gramaticales y literarias, 427. — La lengua vulgar de los moriscos aragoneses, 429. — Las carpetas de papeles sueltos, 433.

Abenalcotía y su crónica..... 435

La persona de Abenalcotía, 437. — Fecha de compilación del *Ajbar Machmúa*, 439. — Conjeturas sobre los redactores del *Ajbar*, 441. — Epoca del último redactor, 443. — Estructura de la obra de Abenalcotía, 445. — Abenalcotía no la redactó personalmente, 447. Semejanzas y diferencias con el *Ajbar Machmúa*, 449. — Leyendas nacionalistas recogidas por Abenalcotía, 451. La narración de la conquista por Abencotaiba, 453. — Elementos que formaron el imperio Omeya, 455.

El arabista español..... 457

I. Dificultades con que tropieza, 459. — Necesidad de su aislamiento, 461. — La civilización islámica española, 463. — Polémicas sobre la cultura árabe, 465. — Los prejuicios antiárabes, 467. — Reivindicación de la influencia de España en la Edad Media, 469. — La carrera literaria de Asín, 471. — Estudios de Asín sobre el pensamiento musulmán, 473. — España como nexo en la cultura medieval, 475.

II. Importancia de la historia de las ideas, 477. — Cualidades científicas de Asín, 479. — La pretendida originalidad de la Edad Media, 481. — Prevenciones contra la influencia árabe, 483. — España debe reivindicar la ciencia islámica, 485. — Juicios extranjeros sobre la obra de Asín, 487.

El pseudoarabista..... 489

Ignorancia y osadía, 491.

Páginas.

Supersticiones moriscas..... 493

Razón de las supersticiones, 495. — Origen de las supersticiones moriscas, 497. — Supersticiones astronómicas, 499. — Supersticiones meteorológicas, 501. — La Aurora boreal; los calendarios, 503. — Astrología judiciaria, 505. — Horóscopos, 507. — Las *suertes de Dulcarnáin*, 509. — Prácticas espiritistas, 511. — Conjuros a los espíritus, 513. — La interpretación de los sueños, 515. — El conjuro del espejo, 517. — Amuletos para hacerse invisibles, 519. — Amuletos medicinales, 521. — Amuletos contra las nubes, 523. — Remedios contra la superstición, 525. — Método para desarraigar las supersticiones, 527.

Lo científico en la historia..... 529

I. *¿Qué es historia?*, 529.

En qué están de acuerdo los que tratan de estas materias y en qué hay divergencia de opiniones. — Del criterio que se tenga respecto a ciertos puntos fundamentales, se han de derivar diferencias en la definición.

II. *¿Es ciencia o arte la historia?*, 536.

Tentativas para constituir la historia ciencia. No se ha llegado a la unanimidad de opinión. Yo creo que la historia nunca será ciencia.

III. *De la historia como ciencia*, 543.

Crítica de las opiniones del Sr. Lacombe, el cual, al pretender constituir la historia ciencia, confúndela con la psicología.

IV. *Los principios fundamentales de la historia*, 550.

Crítica de las opiniones del historiador rumano señor Xenopol, el cual sostiene que la historia constituye uno de los dos modos universales de concebir el mundo: el modo de sucesión.

V. *Las ilusiones científicas en la historia*, 562.

Políticos, moralistas, psicólogos, economistas y sociólogos creen que la historia es la ciencia particular que ellos profesan. Algunos creen que la historia será ciencia cuando se apliquen a su estudio los métodos científicos.

Páginas.

VI. *Lo pasado es como lo presente*, 568.

Los hechos pasados son de la misma naturaleza que los hechos presentes, pues aquéllos fueron presentes al tiempo de acaecer; son tan inmensos, tan individuales y tan contingentes como los actuales; y no se prestan a formar ciencia exclusiva.

VII. *¿Por los mètodos es ciencia la historia?*, 577.

Lo indirecto del conocimiento de los hechos históricos ofrece los mismos caracteres que lo indirecto del conocimiento de lo actual. Lo pasado sólo tiene de particular el ofrecer facilidades para que se conozca aquello que por la excesiva proximidad de lo actual no podemos ver bien.

VIII. *¿Què tiene de científico la historia?*, 584.

En qué consiste el saber científico. La historia no tiene de científico sino el ser pura observación. Constituye un modo de observación científica de hechos lejanos. Operaciones de la observación histórica. Del trabajo precientífico de observación histórica se han derivado nuevas ciencias.

IX. *Lo científico en la historia*, 602.

Observadores y eruditos. Lo que se debe hacer. Lo que se debe evitar. Las escuelas.

INTRODUCCION

VOLUNTARIAMENTE, en el pleno goce de sus energías físicas y espirituales, antes de que la ciega ley lo declarase inepto y sin que los achaques seniles a ello le forzaran, el maestro Ribera pidió y obtuvo, hace más de un año, su jubilación del profesorado universitario. El mismo gesto prócer de voluntaria renuncia tuvo también su maestro Codera. Es que en espíritus de tan recio temple para el trabajo intelectual, la jubilación no significa, como en tantos otros, la muerte civil: la cátedra oficial no es para ellos más que un episodio, quizá el menos importante, de su vida científica, incapaz de agotar el exuberante caudal de sus energías e indigno por eso de que en él cifren su pleno ideal quienes al título de maestro aspiren. Fuera de la cátedra, pueden seguir todavía, y con holgura mayor, labrando el fértil campo de su especialidad erudita. Por eso prefieren descargar en otros el ejercicio del profesorado oficial, para seguir ellos, en el retiro de su gabinete de estudio, consagrados exclusivamente al más extenso, duradero y fecundo magisterio de la pluma. Para los discípulos, colaboradores y amigos íntimos del maestro Ribera, la fecha de su jubilación no puede, por lo tanto, significar el penoso recuerdo de una vida científica que acaba, de

una luz espiritual que se extingue; simboliza más bien el jubiloso anuncio de una liberación, el presagio seguro de que su actividad mental, desligada ya de las ataduras oficiales, podrá con mayor desembarazo dedicarse a ultimar los contados estudios, uno o dos tan sólo, que en el copioso catálogo de su fecunda laboriosidad erudita aparecen ahora todavía incompletos, aunque dibujado ya su plan con trazos bien definidos: origen arábigo-hispano de la música popular e historia de las instituciones docentes en el islam.

Para festejar esta fecha jubilar de la manera que menos ofenda la sincera modestia del maestro, enemigo del alarde vocinglero propio de los plebeyos homenajes al uso, hemos preferido sus discípulos y amigos ofrendarle en la callada intimidad de nuestro pequeño cenáculo esta edición colectiva de sus obras menores, es decir, de todas aquellas disertaciones y opúsculos que, por andar dispersos en revistas y periódicos ya extintos, o porque tiempo ha se agotaron del todo o porque su extremada rareza los hace inasequibles, merecían recogerse y editarse de nuevo, para facilitar el estudio del pensamiento íntegro del maestro en toda la rica variedad de sus capitales direcciones.

Porque Ribera no es tan sólo un arabista, sino también, y mucho más todavía, un investigador e historiador de la cultura islámica, un pensador original y un maestro en el sentido más estricto y justo de la palabra.

El Arabista.

Es, efectivamente, un arabista, pero sin que esto quiera decir un gramático. Tradición inveterada de los lingüistas españoles fué, y sigue siéndolo con raras excepciones, el culto idolátrico de la lengua por sí misma. Gayangos y Codera rompieron la tradición. Ribera la desterró para siempre de su escuela. Para él, el estudio gramatical de la lengua árabe no es más que un instrumento y un medio: la llave que franquea la puerta del pasado, la propedéutica de la historia del islam. Pero esta historia tiene, como todas, dos facetas: la política, que otros llaman externa, y la interna o cultural. Hasta Ribera, los arabistas españoles fijaron su atención sobre los hechos políticos casi exclusivamente. Era achaque común a todos los cultivadores de la historia, antes de mediar el siglo XIX. Realmente, además, era forzoso comenzar por la historia política, cuyos fenómenos, como más obvios, ocuparon siempre el primer plano, si no el único, en las crónicas de todos los siglos. Para penetrar en el subsuelo de las sociedades políticas y explorar la estructura interior de sus organismos, la vida subterránea de sus ideas, instituciones y costumbres, de su civilización, en una palabra, es preciso haber antes agotado la investigación de lo más aparente y simple, pues en historia, como en filosofía, no se concibe la metafísica sino detrás y después de la física. Exige también, por lo mismo, esa metafísica de los hechos humanos, que es la historia de la cultura, dotes singulares en el investigador: no basta ya que sea un especialista consumado y escrupuloso, un experto en las disciplinas filológicas, instrumentales para la exégesis de los

textos, y un observador paciente y minucioso de los fenómenos aislados; necesita además ser hombre de espíritu penetrante y sagaz para captar en ellos la nota esencial y característica, velada por las apariencias, un pensador de altos vuelos, capaz de síntesis luminosas que abarquen, no sólo los fenómenos por él directamente observados, sino también los similares de otras culturas ajenas a su erudición, para explicar aquéllos por sus precedentes y discernir lo que en unos y otros haya de común, por coincidencia o imitación, y de típico o singular, por originalidad nativa.

Adornado con estas dotes, Ribera inicia en la segunda mitad del siglo XIX los estudios de historia de la cultura islámica, así oriental como española. Sin precursores que merezcan citarse, él por sí solo, con ávida curiosidad nunca saciada y actividad infatigable, abre en este terreno, casi totalmente inexplorado, sendas nuevas que dejan adivinar inesperados horizontes: la historia de las instituciones docentes, la de la bibliofilia y de la biblioteca, la de las instituciones jurídicas, la de la filosofía, la de la lengua romance entre los árabes andaluces, la de los orígenes de la lírica y épica, la de la música árabe y su influjo en la española. Ya esto bastaría para dar valor de excepción a la vida de un erudito, puesto que lo normal es seguir la trayectoria iniciada por los predecesores, mientras que innovar, descubrir caminos no trillados, señalar insospechadas rutas, es patrimonio de pocos y selectos espíritus. Por este solo título, pues, Ribera merecerá en la historia de la erudición islámica una mención singularísima.

Pero en las empresas científicas, lo mismo que en la guerra, no se otorga el premio de la victoria al adalid que se limita a señalar el camino, sino al que logra vencer los obstáculos y entrar en la plaza. También en la

conquista de la verdad cabe fracasar por extravío en la investigación o por flaquezas de espíritu en la ruda lucha con las dificultades del problema. Y éste es cabalmente el mérito extraordinario de las empresas de Ribera: que en todas ellas ha conseguido rasgar el velo tras el cual una verdad ignota se escondía, topar con la clave de un enigma, plantear los problemas de un modo tan original como certero y fecundo, atalayar la realidad histórica desde nuevos puntos de vista para explicarla científicamente en función de la que le antecede y le sigue. En los fenómenos culturales, la continuidad es, en efecto, el postulado cardinal, y a su investigación y demostración, en lo que al islam atañe, ha consagrado Ribera con éxito no superado lo mejor de su actividad. Si estudia las instituciones docentes en el islam español y oriental, no es para trazar tan sólo el cuadro exacto, plástico y vivo de su organización, libre en España, e intervenida por el Estado en Oriente, sino para descubrir en esta última los lazos que la unen con las viejas organizaciones y culturas del Oriente anteislámico y adivinar en ellas el sorprendente modelo del que se derivan las instituciones de enseñanza de la Europa cristiana medieval, sus Universidades, grados, títulos, exámenes y facultades. Si estudia la institución del Justicia aragonés, es para catalogarla como una de tantas otras instituciones jurídicas que la España cristiana copió del islam; pero es también para descubrir en la magistratura musulmana, prototipo de la aragonesa, un trasunto, más o menos fiel, pero inconfundible, de otra antigua magistratura persa. Si analiza los rasgos característicos de la peregrina personalidad de Lulio y las ideas madres de su desconcertante sistema, es para descifrar el secular enigma de sus orígenes encontrándolos en la vida y doctrina teosófica y mística de los *sufíes* hispa-

nomusulmanes. La exploración del *Cancionero de Abencuzmán*, verdadera selva virgen de la lírica arábigohispana, le permite descubrir en el sistema estrófico, en la métrica y en los asuntos de sus canciones el modelo y origen de la lírica provenzal, que hasta Ribera fué, para los historiadores de la literatura, *proles sine matre creata*. Análogo descubrimiento hace respecto de la épica francesa, cuyos más viejos monumentos son posteriores en fecha y coincidentes en episodios y tipos a una épica andaluza romanceada, que Ribera sagazmente exhuma, abriendo así perspectivas nuevas al estudioso de la literatura comparada. La prehistoria del romance español débele también interesantes exploraciones, que Ribera, por cierto, realiza sin deliberado propósito, a título tan sólo de preámbulo para sus estudios sobre la lírica y la épica andaluzas o como glosa marginal de la *Crónica de Aljoxaní;* pero en esas primeras exploraciones señala a los romanistas el rico filón de las fuentes árabes peninsulares como únicos documentos del romance mozárabe, primer estadio del castellano naciente. La historia de la música, por fin, la más yerma y abandonada de las disciplinas históricas, es la que, merced al trabajo metódico y al sutil ingenio de Ribera, ha logrado los más sazonados frutos, de prodigiosa originalidad; porque Ribera no sólo ha trazado de mano maestra el cuadro histórico, real y vívido de los orígenes y evolución, escuelas y métodos, progreso y decadencia de la música árabe, oriental y andaluza, sino que, ahondando en la exégesis de los documentos literarios y musicales, ha dado con la misteriosa clave técnica, a cuyo conjuro, como de varita mágica, el jeroglífico de la notación medieval se descifra, los caracteres típicos de la música árabe se revelan, su sorprendente analogía con la de *Las Cantigas del Rey Sabio*, de Trovadores, Troveros y

Minnesinger se hace patente: una luminosa perspectiva se avizora a través de las tinieblas que cerraban el horizonte de este campo de la historia cultural, y España surge a las miradas del observador como el nexo que enlaza la tradición musical del oriente islámico, heredero de Bizancio y Persia, de Grecia y Roma, y la transmite a la Europa cristiana.

El Pensador.

Ni este copioso caudal de contribuciones a la historia de la cultura islámica agotó la actividad científica de Ribera. Extramuros del arabismo y de la historia buscó además terreno en que ejercitar sus dotes de observador de los fenómenos sociales, aspirando a resolver en sí mismos los problemas que estos fenómenos plantean, después de haberlos explicado históricamente. Y también en este estudio positivo y directo de la realidad, propio ya del sociólogo y del filósofo más que del simple historiador, Ribera atina a vislumbrar nuevos puntos de vista y soluciones originales en diferentes problemas. Independientemente del sociólogo francés Tarde y muchos años antes que los etnólogos alemanes Graebner y Ankerman, concibe Ribera y desenvuelve su teoría de la imitación como postulado ineludible para explicar la transmisión de la cultura humana, señala las leyes que la rigen y dicta las reglas metodológicas para su empleo como criterio y guía de toda investigación histórico-cultural. Y este genial descubrimiento, que hoy es ya un axioma casi baladí en etnología e historia de la cultura, pero que hace treinta años era todavía un misterio, a Ribera se le ofrece llanamente, sin cifrar en él ma-

yor empeño que el de emplearlo como un simple argumento adjetivo para la demostración de una tesis histórica, la de los orígenes arábigos del Justicia de Aragón. Si interviene más tarde en la empeñada polémica que los sociólogos e historiadores más eximios de Europa mantienen acerca del carácter científico de la historia, es también para fijar de manera definitiva los límites de la historia y de la ciencia, sin otorgar a aquélla otro papel que el de preámbulo o pródromo de ésta. Plantea, finalmente, de manera original el problema pedagógico, señalando como la sola orientación útil para resolverlo, el estudio de la manera de aprender, mejor que el de la manera de enseñar, punto de vista este último que ha sido la exclusiva preocupación de los pedagogos hasta el presente.

Esta doble personalidad de Ribera, arabista y pensador, es un caso anormal e infrecuente entre los eruditos. Parece como si en éstos el hábito mental de observar al microscopio los hechos y de enfocar la realidad de su especial competencia a través del cristal de los textos, les inhabilitase luego para contemplarla a simple vista, desde arriba y a distancia, tal como ella es en sí misma y en sus complicadas relaciones con las otras realidades ajenas a su privativa competencia. Para eximirse de esta deformación intelectual es indispensable, no sólo poseer un ingenio naturalmente curioso, que quiere decir filosófico, sino reaccionar además contra el hábito que la engendra e impedir que se forme, simultaneando los estudios de la especialidad con la lectura y meditación de las obras de los grandes pensadores, que son los que enseñan a ver la realidad *sub specie aeternitatis*. Esta sal de la filosofía, tan desabrida al paladar del vulgo de los eruditos, Ribera la buscó afanoso desde su juventud, convencido de que sin ella no logra-

ría dar frutos sazonados en la investigación de los hechos históricos. Toda su obra, la erudita y la no erudita, está inspirada en esta ansiosa búsqueda de las esencias y de las causas, que es la filosofía, y movida por el noble anhelo de la coherencia sistemática, que es la lógica. Sin grande esfuerzo se puede, efectivamente, seguir, a través de la larga trayectoria de su vida científica [1], el hilo de oro que une y ensarta en serie orgánica y coherente los frutos todos de su ingenio.

Su formación.

Dejemos a un lado los años de su infancia y adolescencia, ya que, por reiterada confesión de Ribera, fueron perdidos para su formación científica en el ambiente verbalista y libresco de nuestros centros docentes oficiales. Esta experiencia, no obstante, unida a la de su larga vida de profesor, le fué más tarde de inapreciable utilidad para concebir sus teorías pedagógicas, basadas en la observación directa de los hechos, tanto como en las enseñanzas de la historia de las instituciones docentes y en la meditación y crítica de las obras de los más grandes psicólogos y pedagogos. Un espíritu agudo y

[1] Nace en Carcagente, provincia de Valencia, el año 1858. Se inicia en los estudios arábigos con el maestro Codera en 1882, a los veinticuatro de edad. Catedrático de lengua árabe en la Universidad de Zaragoza, desde 1887. Idem de Historia de la Civilización de judíos y musulmanes, en la Universidad Central, desde 1905. Idem de literatura arábigoespañola, en la misma Universidad, desde 1913. Individuo de número de la Real Academia española, desde 1912, y de la Historia desde 1915. Jubilado del profesorado universitario desde 1927.

lleno de viva curiosidad que, sin embargo, no logra orientarse ni topar con su vocación a través de las varias disciplinas de toda una Facultad, la de Derecho, y en el trato con tan gran número de profesores, es, efectivamente, un argumento vivo del fracaso de nuestras instituciones oficiales de enseñanza. Cierto es que Ribera encontró al fin su vocación de arabista y de erudito en las aulas de letras de la Universidad Central; pero también lo es que Codera no fué un mero profesor, es decir, un *pedagogo*, en el sentido peyorativo que esta palabra tiene en la mente de Ribera y de cuantos con sus ideas antipedagógicas comulgamos, sino un verdadero maestro, un hombre llano y asequible, capaz de comunicar, a la vez que su enseñanza práctica de la lengua, la afición y hasta la pasión por las investigaciones históricas; y esto, no en los tasados momentos de la clase oficial, ni en el poco propicio ambiente de las aulas, sino fuera de la Universidad, en la intimidad de su gabinete de estudio, en la continua convivencia y familiar trato de largos años, cuyo calor comunicativo es el que engendra las vocaciones y forma los discípulos. Codera y Ribera han referido llanamente, en ocasión solemne para ambos [1], las etapas de esta vida de colaboración íntima, que va desde 1882 a 1885, durante las cuales Ribera adquirió la pericia filológica y paleográfica indispensable para su futura labor de investigador, preparando con su maestro la edición de los tres primeros tomos de la *Bibliotheca Arabico-Hispana*, a la vez que lograba dominar la técnica de la tipografía árabe, en la cual, años más tarde, había de introducir tan profundas modificaciones, de simplificación genial y baratura insospechada.

[1] Cfr. *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública del Sr. D. Julián Ribera y Tarragó*. Madrid, Maestre, 1915.

Primeros ensayos.

Sus primeros escarceos en el campo de la erudición arábiga no se hicieron esperar, y fueron seguro presagio de la orientación futura de sus ulteriores tareas. Los textos, hasta entonces inexplorados de la *Bibliotheca Arabico-Hispana*, estaban henchidos de datos y noticias sobre la historia de su país natal, Valencia (como sobre la de todas las regiones de la Península), y Ribera explota esta rica mina, para ilustrar, tanto los hechos políticos de aquella historia, como, singularmente, otros aspectos, más nuevos e interesantes a su curioso ingenio, cuales son la toponimia regional, el cotejo de las crónicas del Cid con las fuentes árabes, la sagaz identificación del autor de la elegía árabe a la pérdida de Valencia, que iluminan intensamente aquel oscuro período de la reconquista y han permitido más tarde a Menéndez Pidal dilucidar puntos dudosos de la historia del Cid.

Aunque nuevos y más hondos estudios embargaron después la curiosidad de Ribera, no olvidó nunca por completo estos sus primeros escarceos regionales, que periódicamente reanudaba en el *Almanaque* de *Las Provincias*, con eruditas y curiosas monografías de variadísimo asunto, todas las cuales van ahora reeditadas en el tomo II de esta colección, bajo la rúbrica general de *Historia árabe de Valencia*.

Una rápida visita al Archivo de la Corona de Aragón, en Barcelona, permitióle descubrir y exhumar un rico fondo de documentos diplomáticos árabes, de valor inestimable para la historia de las relaciones internacionales del Reino de Aragón con las potencias musulmanas del Oriente, del Norte de Africa y Granada. El escru-

puloso catálogo que de aquellos interesantes papeles redactó entonces, ordenado metódicamente por países y fechas, quedó inédito; pero pudo servir de guía seguro para las exploraciones parciales que en lo sucesivo han ido realizando algunos de sus discípulos, y para preparar la edición y versión del fondo íntegro, que no tardará mucho en ser ultimada.

Ribera en Zaragoza.

En 1887 obtiene Ribera por oposición la cátedra de Lengua árabe en la Universidad de Zaragoza. Esta fecha inicia el período de su más febril actividad. La falta de ambiente y de instrumentos de trabajo, por ser de nueva creación la cátedra en dicha Universidad, sírvele de acicate mayor, lejos de desanimarle: de su propio, aunque desmedrado, peculio costéase los libros indispensables, y fuera de la clase oficial bríndase a iniciar a cuantos sientan vocación por su especialidad. Felizmente un rico y selecto fondo de códices árabes y aljamiados, descubierto pocos años antes en un pueblo aragonés, Almonacid de la Sierra, ofrécesele como primera materia para sus investigaciones personales é iniciación de sus discípulos. Asociado con el propietario de los códices, D. Pablo Gil, y con su amigo D. Mariano Sánchez, idea y lleva a cabo (improvisándose, para ello, obrero litógrafo) el publicar una selecta *Colección de textos aljamiados*, precedida de un prólogo y cartilla, debidos a su pluma [1], que ha sido durante treinta años algo así como el catecismo iniciador de todos los arabistas

[1] Zaragoza, Litografía de Guerra e Imprenta de Comas, 1888.

españoles, a la vez que el instrumento divulgador entre los profanos de esta pintoresca y curiosa literatura de los moriscos, preservando así de la ruina a otros muchos manuscritos aljamiados que se habrían perdido, como tantos se perdieron anteriormente, por la ignorancia de su escritura.

La destreza técnica lograda por Ribera en la imitación litográfica de estos viejos manuscritos, animóle a proponer a su maestro un ingenioso expediente con el que quizá se pudiese facilitar la búsqueda y adquisición, en tierras marroquíes y en general africanas, de las obras de autores hispanomusulmanes concernientes a la historia de nuestra Patria, obras cuya existencia hasta época relativamente moderna era indudable, pero que faltaban en las bibliotecas europeas. Codera alimentaba la esperanza de que todavía existiesen algunas en las bibliotecas marroquíes; pero sus pesquisas y gestiones con libreros y cónsules de las plazas costeras habían sido hasta entonces infructuosas. Ribera imaginó el hábil recurso de ponerse en contacto con los bibliófilos indígenas (refractarios entonces más que ahora a todo trato con cristianos que tuviese por objeto la comunicación o venta de sus libros) mediante un catálogo, anónimo, naturalmente, de los manuscritos árabes deseados, cuyos títulos y autores litografió contrahaciendo maravillosamente el tipo de la letra árabe magrebí, en armonía con los hábitos editoriales de Fez por aquella época en que todavía la imprenta era para los marroquíes nefanda invención de los cristianos y sólo con las reproducciones litográficas transigían. Aquel catálogo, divulgado por los libreros entre los bibliófilos, no logró tampoco el éxito que Codera y Ribera imaginaban; pero tuvo, años más tarde, un inesperado desenlace: a manos del erudito Kampffmeyer vino a parar uno de

aquellos ejemplares, recogido sin duda por otro arabista en Marruecos y depositado para su estudio en la biblioteca del «Seminar für Orientalische Sprachen» de Berlín; despistado Kampffmeyer por la bien contrahecha paleografía del documento y por el valor bibliográfico de la selecta y erudita lista, puso a contribución toda la formidable técnica de la erudición germana para estudiar minuciosamente las características de la arcaica letra y volcar sobre cada uno de los libros cuantas noticias, referentes a su autor y materia, encontró sin gran esfuerzo en la rica *Bibliotheca Arabico-Hispana*, de cuyas páginas cabalmente había extraído Ribera el catálogo [1].

Lentamente, con tesón y actividad no comunes, iba entre tanto creándose Ribera el ambiente propicio para sus estudios predilectos. El sabía perfectamente, por su convivencia con Codera, que el arabista español tenía que ejercer a la vez el doble oficio de peón y de arquitecto; que desde el acarreo de los materiales hasta la traza del edificio y aun la misma fabricación de los instrumentos de trabajo, todas las faenas, las que se tienen por plebeyas o serviles lo mismo que las nobles, había de llevarlas de frente. En aquellas fechas, en efecto, ni siquiera existían imprentas públicas capaces de componer en árabe. Por eso Codera había tenido que montar en su propia casa unas pobres cajas e iniciar en la composición a sus alumnos de la Universidad, para publicar su *Bibliotheca Arabico-Hispana*. Ribera creyó indispensable redimir a los futuros arabistas de estas faenas serviles, para las cuales bastaba un tipógrafo le-

[1] Georg. Kampffmeyer, *Eine alte Liste arabischer Werke zur Geschichte Spaniens und Nordwestafrikas* («Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin», 1906).

go, que conociese la figura de las letras, aunque ignorase el significado de las palabras; y, de acuerdo con su maestro, trasladó a Zaragoza la tipografía árabe, que montó y reorganizó sobre bases más económicas, normales y sencillas, gracias a las cuales, desde entonces, ya no fué el editar textos árabes obra de romanos, ni su coste superior al de la impresión de textos corrientes. Los últimos tomos de la *Bibliotheca Arabico-Hispana* pudieron, con tales facilidades, imprimirse en Zaragoza entre 1893 y 1895.

La «Colección de Estudios Arabes».

Pero no bastaba disponer de imprenta árabe para formar discípulos y conquistar la atención del gran público. Ambos fines reclamaban, además, órganos de publicidad que, aun dentro del campo del arabismo y cultivando los métodos de la investigación erudita, pusiesen al alcance de los profanos los resultados de ésta, mediante estudios monográficos, y ofrecieran a la vez a los neófitos un cauce normal para la publicación de sus trabajos. Editar textos árabes simplemente, sin traducciones, análisis o resúmenes que los hagan asequibles a los no iniciados, fué siempre en España empresa expuesta a las burletas y donaires satíricos del vulgo ignaro, que no acierta a comprender que tales ediciones previas puedan ser tan indispensables para las futuras monografías de síntesis histórica, como las preparaciones microscópicas lo son para los estudios de histología o biología. Digamos entre paréntesis que para este prejuicio son vulgo no pocos eruditos y hombres de ciencia. Ribera, pues, haciéndose cargo de tales resis-

tencias de ambiente, planeó la publicación de una *Colección de Estudios Arabes*, órgano adecuado para aquellos fines: había de constar de pequeños volúmenes en 8.°, en los que se vulgarizasen, sin excesivo aparato erudito, los resultados de las investigaciones realizadas por la escuela en varios sectores de la historia política y cultural del islam, singularmente español. Desde 1897, en que apareció el primero, hasta 1903, en que otras preocupaciones científicas aconsejáronle suspender la *Colección*, vieron la luz siete volúmenes, debidos al mismo Ribera, a Codera su maestro y a varios discípulos de ambos: Pano, Gaspar Remiro, Pons y Asín [1].

La «Revista de Aragón».

Tres años después, en 1900, para difundir por horizontes todavía más amplios los estudios de la naciente escuela, Ribera pensó en simultanear la revista con el manual. Su fraternal amigo Eduardo Ibarra, catedrático de Historia en la misma Universidad y que a los estudios de erudición medieval aragonesa comenzaba por entonces a dedicarse, coincidió con Ribera en el propósito, el cual sin demora llevaron a efecto publicando la *Revista de Aragón*, modesta en sus comienzos, pero que durante sus seis años de vida zaragozana fué progresivamente creciendo en volumen, aumentando en colaboración y especializándose en variadas secciones, así eruditas como de cultura general. Por el número y calidad de colaboradores que aquella revista provinciana logró

[1] Dos volúmenes más, el VIII y el IX, aparecieron en fecha posterior, 1917, debidos ambos al maestro Codera.

congregar en torno suyo, falta de recursos económicos, huérfana de toda subvención oficial, sin más estímulo en quienes la redactaban que el desinteresado anhelo de fomentar los estudios científicos, constituye un caso de austeridad difícilmente superado en nuestra Patria.

Con razón acostumbra Ribera a recordar aquellos años como la época heroica de su vida, en la que sin abandonar sus deberes oficiales en la Universidad ni la iniciación de los jóvenes arabistas fuera de ella, es decir, en su propio domicilio, encontraba todavía tiempo y energías para llevar de frente la preparación de las varias obras que por entonces fué dando a luz, la continuación de la *Bibliotheca Arabico-Hispana*, asociado a su maestro Codera, la realización de su plan de una *Colección de Estudios Arabes* y la dirección con Ibarra de la naciente *Revista*, en la cual, así los directores nominales como sus colaboradores más íntimos y asiduos (Gómez Izquierdo y Asín), ejercían indistintamente todos los oficios, desde la redacción de los estudios técnicos o de las crónicas y artículos de cultura general, hasta el de manuscribir las fajas para el correo, siendo a la vez todos y cada uno directores y empresarios, redactores y correctores de pruebas, administradores y ordenanzas.

«El servicio que ustedes prestan con su *Revista* — escribía Costa a Ribera por aquellas fechas — no puede Aragón ni apreciarlo siquiera, para agradecerlo: según la expresión común, en buena filosofía moral inexacta, *no se lo merece*, no se merece su *Revista*. ¿Tiene él la culpa, ni la tiene el resto de España, de no hallarse en disposición de digerir platos fuertes europeos como ése? Mientras el estado social no cambie, o no puede haber revista, o debiera tratarse el caso con un criterio de tutela (por el Estado sobre el país menor de edad),

haciendo oficial la publicación o subvencionándola allí donde se forma un núcleo intelectual serio, desinteresado, progresivo, europeo, como el que ustedes constituyen.»

Rehacía además Ribera, entre tanto, su deficiente formación juvenil en disciplinas filosóficas, pedagógicas y sociales, que tenía por indispensables para sus estudios de historia cultural. A costa de su exiguo patrimonio familiar fué reuniendo para eso una biblioteca selecta, aunque reducida, en la que figuraban los grandes maestros de la filosofía y sociología modernas, cuyo comentario llano y familiar era luego tema de sabrosas pláticas con amigos y discípulos, algunos de los cuales debieron a estas pláticas y a aquella biblioteca del maestro su decidida vocación futura y la perspectiva de horizontes científicos menos estrechos y más luminosos que aquellos con los que su vista se había familiarizado desde la adolescencia.

«La enseñanza entre los musulmanes españoles.»

La primera de las obras de tema histórico cultural, que Ribera dió a luz en Zaragoza, lleva la fecha de 1893. Su título, *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, informa lo bastante sobre su contenido, originalidad e importancia [1]. Es obra de erudición de primera mano, sin precedentes en la literatura arábiga y arabista. Ribera pone a contribución para realizar su estudio todas las fuentes manuscritas e impresas que esporádicamente arrojan algún dato de interés. El despojo de textos

[1] Cfr. infra, tomo I, págs. 229-360.

es tan copioso, que puede asegurarse que ninguna noticia importante escapó a su investigación. Como en todas sus restantes obras, también en ésta hubo de simultanear Ribera la doble función de peón y de arquitecto, y el plano de su trabajo de síntesis es impecable. El lector puede apreciarlo con una simple ojeada sobre el sumario.

Plantéase ante todo el problema de la intervención del Estado en la enseñanza, que Ribera resuelve negativamente respecto de España y afirmativamente respecto del islam oriental; a continuación demuestra que esta libertad de enseñanza, exclusiva de la España musulmana, no sufrió más eclipses que los que en sus últimos días le fueron impuestos por la moda intervencionista oriental, bien directamente, bien a través de imitación cristiana, pero, en todo caso, como cosa postiza y transitoria, pues ni siquiera el celo teológico de los alfaquíes logró jamás destruir la libertad docente de Alandalus. Este prólogo era indispensable para caracterizar toda la organización de la enseñanza, como debida a la mera iniciativa individual o social de los particulares, sin más presión del Estado que la nacida del ejemplo de los príncipes. Pero Ribera ve además en este régimen de libertad el germen de todo el excepcional progreso de la cultura que ofrece el islam español, en contraste bien palpable con el islam oriental, donde el régimen intervencionista estorbó más que ayudó el desarrollo normal de la cultura científica, y la visión clara de este contraste engendrará luego en el espíritu de Ribera la idea madre de sus estudios críticos de pedagogía. Inútil descender aquí al pormenorizado análisis del contenido del libro que va reimpreso en la presente colección. Baste insinuar que en capítulos separados estudia: la organización de la instrucción primaria con sus mate-

rias y métodos; la de las varias disciplinas de la enseñanza superior (cuyo examen particularizado equivale a una historia de la bibliografía y literatura teológica, jurídica, filológica, filosófica y científica de los árabes españoles); la vida y cualidades del maestro; las condiciones de los alumnos y de la vida escolar; los temas relativos a la clase (local, régimen, lengua, disciplina y duración); los títulos, su origen oriental y adopción en España; la biblioteca como instrumento docente y la instrucción de la mujer.

Dos calidades bien difíciles de conciliar brillan en la exposición de Ribera: de una parte, la minuciosa, sólida y fiel documentación de los hechos, sacada casi siempre de textos coetáneos e indígenas, interpretados conforme a las leyes más rígidas de la crítica del testimonio; de otra parte, la amenísima, viva y plástica síntesis de los testimonios aislados, realizada, sin menoscabo del contenido estricto de éstos, gracias a la fértil fantasía del autor, que acierta siempre a revivir en su espíritu la realidad pasada y a sugerirla al espíritu del lector con frase justa y llena de colorido. Estas calidades adquieren un mayor realce en función de la novedad del tema: ni Kremer en su *Culturgeschichte des Orients* (1877), ni Guyard en su *Civilisation musulmane* (1884) se preocuparon de las instituciones docentes; Goldziher, en sus *Muhammedanische Studien* (1890), habló de los métodos de transmisión de los *hadizes* o tradiciones islámicas, pero sin especial atención a su significado pedagógico y únicamente en cuanto síntomas de la preocupación crítica de los teólogos; Marçais, finalmente, en su traducción del *Taqrîb de en-Nawawi* (1902), limitó a esta misma finalidad su trabajo. Solamente un erudito sirio cristiano, Jorge Zeidán, en su *Historia de la civilización islámica* o *Tarij altamádon*

alislami (1904), consagró dos breves capítulos al estudio de las escuelas y bibliotecas en el islam (III, 199-214); pero el autor, a pesar de su natural dominio de la lengua árabe y de las fuentes históricas (superior *a priori* al de Ribera), no logra trazar más que un torpe bosquejo del tema, aunque ponga para él a contribución incluso fuentes europeas como la *Enciclopedia Británica* y la *Short History of the Saracens* de Ameer Alí. Es éste un caso típico de la mala estrella con que nacen los libros eruditos de lengua castellana: después de once años transcurridos desde su publicación, el libro de Ribera, primero y definitivo estudio de la materia, era ignorado aún por quienes mayor provecho pudieran sacar de su estudio: Zeidán, efectivamente, copia de Ameer Alí los erróneos tópicos tradicionales de Schack, Dugat, Artín Pachá y Dozy sobre la supuesta intervención del Estado en la enseñanza, que Ribera había refutado, y la ignorancia de esta refutación impídele ver claro en un problema que ya no debía serlo para nadie en aquellas fechas.

Las instituciones docentes en el oriente islámico.

De este primer libro de Ribera fluyeron lógicamente más tarde, como de su manantial nativo, otros varios de tema emparentado con la pedagogía o con su historia. Ya insinué más arriba que el prólogo de él llevaba implícitas en sí y como en germen latente sus críticas antipedagógicas que, sin embargo, hasta 1910 no habían de cristalizar en una obra sistemática. Las de índole histórica preocupábanle más intensamente por entonces: el contraste del régimen intervencionista en Oriente con el de libertad en Alandalus, que en el susodicho prólogo

establecía Ribera, exigía una demostración documental y científica, por lo que atañe al oriente islámico. Empresa era ésta de mayor extensión y de más arduo estudio que la ya realizada por él en lo referente a la España musulmana: reclamaba, en efecto, exploraciones largas, lentas, minuciosas, a través de todas las fuentes históricas y geográficas del islam oriental, para ir en ellas captando todos los datos y noticias relativos al origen y progresos de su organización docente, exámenes, títulos, grados, facultades, métodos y disciplinas, y a la historia accidentada de estas instituciones durante la Edad Media. La masa de documentos recogidos por Ribera para esa *Historia de las instituciones de enseñanza en los imperios musulmanes de Oriente*, es enorme. Otros estudios de más apremiante publicación impidiéronle, sin embargo, hasta hoy dar forma definitiva a aquellos materiales que, sistemáticamente ordenados por fechas y asuntos, aguardan en sus cedularios a que el maestro pueda consagrarse a darlos a luz.

En esa obra, como en todas las de Ribera, plantéase y se resuelve el interesante problema de los orígenes, que es el que da a la historia de la cultura valor y sentido científico: una investigación tenaz y amplia por todos los senderos del mundo antiguo y medio permite a Ribera llegar a esta conclusión insospechada: la organización de las instituciones docentes en el islam oriental (que por ser corporativa préstase a ser utilizada como instrumento político) no es fruto autóctono del islam oriental, sino imitación o copia de otras organizaciones similares (ya existentes en los viejos imperios del Oriente remoto, China concretamente) realizada por el contagio de civilizaciones intermedias, la persa sobre todo, la cual, como en tantos otros aspectos de la civilización, fué la que más elevó el nivel cultural del islam primitivo

por sus aportaciones de todo género (filosofía, literatura, ciencias y técnica), pero también fué la que infiltró en su organización política y administrativa el sistema férreo e intervencionista que caracteriza a las autocracias violentas del extremo oriente. Ni Grecia ni Roma conocen tal intervencionismo docente, fruto exclusivo del despotismo oriental. El régimen de libertad, autóctono en nuestra civilización occidental desde los siglos más remotos, subsiste, en efecto, aun después de la era cristiana, y se mantiene incólume durante la alta Edad Media hasta el siglo XIII. Esta fecha es todo un síntoma: ella señala, en efecto, el momento culminante de las influencias islámicas en la cultura cristiana occidental. George Sarton, en su reciente y monumental *Introduction to the History of Science* [1], las ha recogido y catalogado metódicamente, sin excluir del inmenso acervo más que las influencias en la organización pedagógica, sencillamente porque los estudios de Ribera en que tales influencias se señalan no han sido todavía publicados. Ribera, en efecto, sólo hizo insinuaciones en su libro sobre la enseñanza entre los musulmanes españoles y en varios otros de sus opúsculos, aquí ahora reeditados. La demostración plena y documental de tales influencias reservábala Ribera para esta su obra especial, todavía inédita, en la cual aparece evidente como la luz meridiana, que nuestras Universidades cristianas medievales, fundadas a partir del siglo XIII por iniciativa oficial de reyes, príncipes y prelados, ofrecen todos y solos los caracteres típicos de aquellas famosas *madrazas* del oriente islámico, su misma división en facultades, su colación oficial de grados y títulos, su régimen de exámenes como prueba de aptitud, etc.

[1] Baltimore, 1927.

Un capítulo, el primero, de esta obra inédita de Ribera vió ya la luz en 1904 y va ahora reeditado en esta colección de opúsculos [1]. Es el titulado *Origen del colegio Nidamí de Bagdad*, que Ribera ofreció a su maestro Codera al frente del *Homenaje* que sus discípulos le dedicamos y que Ribera encontró todavía manera de planear y llevar a feliz término sin descuidar todas las demás empresas literarias y eruditas que embargaban la actividad de su vida por aquellos años. Rastreando en ese opúsculo la pista de las primeras *madrazas* islámicas, fundadas por príncipes persas y para maestros persas, Ribera acierta a descubrir en su institución, remotamente oriental, huellas también de tradición cristiana y bizantina, demostrando así que el islam representa, en este caso como en tantos otros, el nexo de la cultura clásica con las orientales.

«Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana.»

Otra obra de tema histórico análogo publicaba Ribera por aquellos años (1895) para desarrollar por extenso el capítulo de su *Enseñanza entre los musulmanes de España* dedicado a la biblioteca, en el cual no había hecho más que esbozar las líneas generales de tan interesante asunto. Es la titulada *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana*, que ahora se reedita [2] con todo el aparato documental (en anteriores ediciones suprimido) que el maestro Ribera se ha tomado el trabajo de insertar en los lugares correspondientes. Este modelo de sín-

1 Cfr. infra, tomo I, págs. 361-383.
2 Cfr. infra, tomo I, págs. 181-228.

tesis histórica sobre el amor al libro y la organización de las bibliotecas entre los árabes españoles carece también de todo precedente en la literatura arabista. Quatremère había publicado en 1838 unas brevísimas e inorgánicas notas sobre *Le goût des livres chez les orientaux* [1], pero relativas en su mayoría al oriente islámico, en forma anecdótica, sin preocupación de sistema y sin orden cronológico. Eran más bien cédulas para un trabajo de síntesis. La monografía de Ribera abarca todo el ámbito de la historia del islam español, con exclusión del oriental, y dentro de estos límites estudia, ante todo, las causas de la enorme difusión del libro entre los árabes, las cuales cifra singularmente en el carácter taquigráfico de su escritura y en el uso del papel; pasa luego revista a las principales bibliotecas, así reales como particulares, de Córdoba y de otras ciudades, con la descripción más pormenorizada que los documentos arrojan; pinta al vivo, con rasgos anecdóticos bien escogidos, el tipo del bibliófilo hispanomusulmán y las clases sociales en que se daba; pone de relieve el amor al libro entre las mujeres y los mozárabes; pasa revista a los más peritos calígrafos de que hay memoria; no olvida la organización y el servicio de las bibliotecas, y, por fin, llega (con los datos dispersos y exiguos de que dispone) hasta a intentar un recuento aproximado de la riqueza bibliográfica que la España musulmana atesoró y, lo que es más difícil e importante para la historia de la cultura, la procedencia de este tesoro y la suerte que corrió a través de sus vicisitudes históricas hasta el siglo XVI.

Es, pues, este opúsculo la primera y definitiva historia del libro árabe español, desde sus orígenes a nues-

[1] En el *Journal des Savants*. Cfr. Quatremère, *Mélanges d'histoire et de philologie orientale* (París, Ducrocq, 1857), págs. 1-39.

tros días. No debe extrañar, por eso, que haya tenido ya, con la presente, cuatro ediciones. En cambio — es el triste sino que acompaña a los trabajos de erudición española — los redactores de la *Encyclopédie de l'islam* se lamentan, al redactar el artículo sobre la biblioteca, no haber podido procurárselo y conocerlo sólo por el título.

Historia y crítica de los exámenes.

Entre 1900 y 1903, Ribera se decide a desglosar, de su estudio en preparación sobre el origen oriental de las instituciones docentes de la Europa medieval, otro interesante capítulo relativo a la institución de los exámenes. En dos opúsculos de carácter vulgarizador desarrolló este tema: *La supresión de los exámenes* [1] y *Los exámenes en China* [2]. El primero está redactado en forma de conferencias que Ribera dió en la Universidad de Zaragoza. El segundo adopta el tipo de artículo de revista. En ambos, como enderezados al público profano, aunque culto, Ribera prescinde de toda la documentación erudita, tan trabajosamente recogida en sus investigaciones, para dar tan sólo los hechos escuetos y las conclusiones históricas a que ha llegado. Ambos son, además, la revelación insospechada de un fino humorista, de un satírico *censor morum*, de un psicólogo sagaz y de un observador de los hechos sociales. El estilo de ambos, singularmente el segundo, es de una soltura y ligereza excepcionales para la pluma de un erudito; pero

[1] Cfr. infra, tomo II, pág. 562.
[2] Cfr. infra, tomo II, pág. 518.

bajo la superficie humorística de la letra late, no sólo una información extensa e intensa del problema histórico, sino, lo que es todavía más raro en los eruditos, un estudio crítico de cuantas soluciones la pedagogía y psicología modernas han creído poder dar en esta cuestión tan debatida y que todavía hoy está sobre el tapete. Porque ambos opúsculos que, por el desenfado y llaneza de su estilo, parecen estar escritos al correr de la pluma, son realmente, para quienes asistimos a su larga y penosa gestación, el fruto maduro de prolijas y meditadas lecturas sobre los más acreditados pensadores en materia pedagógica, cuyos nombres, fáciles de adivinar para el experto, Ribera omite, más atento a la crítica de las ideas que al aparato externo de las citas verbalistas. Esta crítica, por lo demás, es definitiva. Singularmente el primero de los dos opúsculos significa, por lo sistemático de su arquitectura lógica y lo penetrante de sus análisis de psicología individual y social, el alegato más formidable y sólido contra la institución del examen pedagógico, el cual en todas las formas, complejas y alambicadas, que a través de los siglos ha ido adoptando, no sólo es inútil como prueba del saber real y vivo, sino que engendra como inevitables secuelas la mayor parte de los vicios inherentes a la enseñanza, así de parte de los profesores como de los alumnos, e imposibilita su regeneración. Ribera no ve el remedio más que en la sustitución del examen oficial por el popular, es decir, por el juicio social que casi nunca yerra, porque es práctico, en vez de oral y teórico, es constante y completo, es rectificable a cualquier variación del examinando, está encomendado a quienes en acertar tienen interés inmediato y vital y por esto mismo es infalsificable. Reconoce, sin embargo, la imposibilidad de suprimir los exámenes mientras subsista el monopolio de los títulos ofi-

ciales para el ejercicio de las profesiones. Y al llegar a esta conclusión, Ribera anuncia ya su propósito de estudiar más adelante en toda su amplitud el problema de los títulos, estudio que, en efecto, realizó diez años más tarde en su obra *La superstición pedagógica.*

«Orígenes del Justicia de Aragón.»

A la vez que realizaba todas estas investigaciones pedagógicas, derivadas, como se ha visto, de su primer libro sobre las instituciones docentes en la España musulmana, Ribera no olvidaba su especialidad favorita: desde antes de 1897, preparaba un estudio histórico de gran empeño sobre otro de los aspectos de la cultura islámica: sus instituciones jurídicas. El ambiente universitario y erudito de la capital aragonesa, en que su vida literaria transcurre desde 1887, fué, sin duda, el móvil sugeridor del tema: entre los medievistas y jurisconsultos de Aragón era axioma indiscutible la originalidad del justiciazgo, singular magistratura cristiana, cuyos oscuros orígenes y lo excepcional de sus atribuciones y la carencia de tipos similares a ella en las organizaciones conocidas del mundo antiguo y medieval, contribuían a justificar la hipótesis de su genuino y autóctono carácter aragonés. Ribera habíase formado ya por entonces ideas muy claras acerca del limitado alcance que hay que dar a la originalidad en todas las manifestaciones de la cultura humana. Creía él, como creen hoy cuantos conocen por visión de conjunto la lenta evolución de la cultura, que ésta es fruto de imitaciones acumuladas por tradición, más o menos ininterrumpida, de contados tipos originales. La autoctonía, por tanto, de

una institución no deberá jamás ser admitida *a priori*, mientras no se hayan agotado las pesquisas acerca de sus posibles precedentes en instituciones similares de otras culturas. La islámica y en general las orientales habían sido preteridas hasta entonces en este problema por los investigadores, que, profanos en achaques de orientalismo, ni por asomo hubieran imaginado ir a buscar en tan exóticas culturas tipos precursores del justiciazgo aragonés. Ribera, en cambio, familiarizado con las fuentes orientales tuvo, naturalmente, primero, el atisbo, luego, la sospecha, y al fin, la plena convicción de su origen islámico. Pero le era preciso transmitir este convencimiento a sus lectores, prevenidos contra todo lo musulmán por atavismo inconsciente de ideas y sentimientos de otros siglos o cegados por la pasión regionalista, o simplemente llevados de la rutinaria fe en el mito de la generación espontánea. Para disipar esta densa nube de prejuicios, Ribera se vió obligado a dar a su libro, *Orígenes del Justicia de Aragón* [1], la arquitectura interna, y hasta la forma exterior, de una obra dialéctica capaz de forzar el asenso y ganar la voluntad mediante un cúmulo de argumentos, metódicamente escalonados y que mutuamente se apoyasen y fortalecieran, hasta engendrar una tal probabilidad moral que equivaliese a la certeza de que son capaces las pruebas históricas.

Comienza por hacer verosímil la tesis del origen islámico del justiciazgo aragonés mediante un minucioso estudio analítico de todos los hechos históricos que entrañan convivencia o comunicación estrecha entre los dos pueblos: familiaridad entre los ciudadanos; tratos, alianzas y enlaces matrimoniales entre sus príncipes;

[1] Zaragoza, Comas, 1897 *(Colec. de Est. Arabes, II)*.

instrucción arábiga de los reyes aragoneses, etc. Esta convivencia explica y engendra el gran número de influencias de la cultura islámica en la cristiana, especialmente aragonesa, que Ribera enumera y estudia al por menor: mercados, pesas y medidas, monedas, alhóndigas, almudíes, alcaicerías, industrias y oficios, navegación, riegos, arquitectura, etc. Ensancha luego la esfera de las influencias, pasando a otros fenómenos, más análogos al del problema discutido, es decir, los relativos a la organización social, ya militar (alcaide, alférez, adalid, almogávares), ya civil, especialmente judicial, en el que pone de relieve cómo todas o casi todas las autoridades cristianas son imitación de otras islámicas, ya con su mismo nombre arábigo (almojarife, zalmedina, alguacil, mustaçaf, alcalde), ya traducidas (veedor, jurado, maestro racional, escribano de raciones, mestre de la çeca). Ampliada así la base de la inducción, la verosimilitud del origen, también árabe, del justicia aragonés resultará palmaria, si no consta científicamente su origen extraislámico. Ribera pasa entonces a estudiar y desechar las varias hipótesis excogitadas para explicar el nacimiento del Justicia: todas ellas plantean mal la cuestión, porque parten de un falso supuesto, la falta absoluta de precedentes fuera de Aragón. El examen de todo el régimen aragonés demuestra que sus autoridades eclesiásticas y civiles no son autóctonas, sino copiadas de otras organizaciones; luego, de no acogerse a la hipótesis acientífica de la generación espontánea, también el Justicia aragonés habrá de ser imitación de otras organizaciones europeas o musulmanas; pero por la singularidad excepcional de sus atribuciones, esta magistratura carece de precedentes y similares en las organizaciones cristianas; luego la hipótesis de su origen islámico tórnase ya de verosímil en muy probable. Para

elevar esta probabilidad al rango de certeza histórica, sólo resta ya averiguar si esa magistratura existió en el islam español, y Ribera la descubre, efectivamente, en los reinos de Valencia y Murcia, fronterizos de Aragón, en la época inmediata a la reconquista. En las *Instituciones políticas* de Almavardí, jurisconsulto musulmán del siglo XII de J. C., aparecen, además, catalogadas puntualmente las atribuciones de esa magistratura árabe bajo el nombre de *Sáhib almadálim* o *Gobernador de las injusticias*, y todas ellas coinciden con las del Justicia aragonés en lo esencial de sus caracteres genéricos, específicos y hasta individuales: ambos, el árabe y el cristiano, son, en efecto, jueces peculiares de contrafuero, nombrados por el monarca a su arbitrio, con jurisdicción única y universal en todo el reino, inmediatamente delegada del monarca, con poderes, no sólo judiciales, sino también gubernativos, contra oficiales delincuentes, cuyos entuertos puede deshacer incluso *manu militari*.

Una rápida historia de la institución oriental, desde su nacimiento en la monarquía persa anteislámica hasta su adopción por los califas omeyas y abasíes de Oriente y por otras dinastías musulmanas de Africa y España, incluso por algunos reyes de taifas colindantes de Aragón, cierra esta primera prueba que Ribera califica justamente de inductiva directa.

Pero hay más todavía: la magistratura del Justicia, es decir, de un juez supremo de contrafuero, es de tal naturaleza y posee tales atribuciones, que sólo pudo nacer espontáneamente en una monarquía absoluta, de gran extensión territorial, cuyos súbditos, dependiendo directamente del rey, sean gobernados por autoridades unipersonales contra cuyos desafueros no puedan aquéllos recurrir sino ante el rey, por no existir entre éste y los gobernadores de provincia otras autoridades in-

termedias capaces de reparar los agravios. Ahora bien, estas condiciones existieron en las monarquías persa y musulmana, y faltaron en la aragonesa; luego la magistratura no pudo nacer en Aragón espontáneamente, aunque pudiese sin dificultad vivir en Aragón, una vez importada, pues, conservando lo esencial de sus atribuciones originarias, se adaptó, como todo ser vivo, a las condiciones del nuevo medio social y político a que se vió sometida, y experimentó, por ende, accidentales cambios que la historia de la institución explica y comprueba.

La teoría de la imitación.

Esta comprobación indirecta de la directa prueba inductiva no es todavía, sin embargo, para Ribera generadora de plena certidumbre científica. Las conclusiones científicas son tanto más necesarias y absolutas cuanto se basan en más elevadas generalizaciones.

Hasta aquí, Ribera ha procedido inductivamente: partiendo del origen de muchos hechos singulares, ha inferido el de otro hecho singular análogo. Pero, ¿cabe proceder también a la inversa? ¿Es posible la deducción en la historia? Esta pregunta plantea el problema tan discutido de si son o no posibles las leyes históricas. Ribera se decide por la solución afirmativa: de la observación escrupulosa de los fenómenos, cabe inferir proposiciones generales que enuncien semejanzas constantes entre ellos. Ahora bien, el fenómeno de la imitación observado en muchos órdenes de hechos humanos, individuales y sociales, es tan trascendental, que permite considerarlo como el principio universal que rige la vi-

da entera de la cultura y de su transmisión y progreso. Ella explica las analogías comunes a todos los fenómenos de un mismo orden cultural, en las cuales se funda el valor científico de las varias disciplinas históricas: paleografía, lingüística, numismática, epigrafía, literatura, arquitectura, artes, técnica, etc. Dígase lo propio de los fenómenos sociales y políticos. Un estudio penetrante de la imitación y de la originalidad, hecho a la luz de la psicología individual y social, permítele a Ribera señalar los criterios lógicos capaces de discriminar cuáles analogías pueden y deben ser atribuídas a la imitación y cuáles son fruto de la espontánea coincidencia de actividades independientes. Establecida la trascendencia y universalidad de la imitación, Ribera investiga y formula las leyes que rigen su mecanismo. Todas ellas se pueden sintetizar en este enunciado: la imitación está en razón directa de la comunicación con el modelo, de la apetibilidad de éste, de la apetencia del imitador, de la inteligibilidad del modelo, de la inteligencia del imitador y de la facilidad de medios para la imitación. Estas leyes son primarias y fundamentales. La del progreso, en cambio, es secundaria, puesto que se progresa con ocasión de las imitaciones y éstas son la causa de la conservación del progreso humano.

Ribera aplica seguidamente estas leyes al caso concreto de la imitación del Justicia y en general a las otras imitaciones ya reconocidas de origen islámico. La comprobación resulta perfecta y la hipótesis tórnase tesis, sin dejar resquicio a la duda. Su certeza científica es hasta superior a la engendrada por los testimonios directos de la historia escrita. La crítica, en efecto, del testimonio escrito es más falible (aun llevada a cabo con todo el escrúpulo de la técnica eurística) que la recta

aplicación de aquellas leyes. Los fenómenos de imitación no exigen, para ser comprobados, sino la evidencia de la analogía estrecha entre los caracteres del modelo y de la copia, evidencia para la cual basta el sentido común. En ejemplos palmarios de imitación literaria es donde mejor se advierte esta superioridad crítica de las citadas leyes respecto del valor del testimonio directo, el cual de nada sirve, caso de existir, si el cotejo entre el modelo y la copia no demuestra la imitación.

A los investigadores expertos no se les puede ocultar la trascendencia de esta teoría para los estudios de transmisión de la cultura respecto de épocas o pueblos huérfanos de historia escrita. Los etnólogos, para quienes este problema metodológico era de importancia capital, preocupáronse desde el siglo XIX en encontrarle una solución. Quatrefage (1810-1892) en Francia y Sumner Maine (1822-1888) en Inglaterra habían entrevisto el valor del método de las concordancias para demostrar el parentesco de las civilizaciones. Hoy, en pleno siglo XX, este método ha logrado ya la unanimidad de los sufragios. Pinard de la Boullaye lo ha puesto de relieve recientemente en la *Semaine internationale d'ethnologie religieuse* (Milán, 1925) relatando, en su memoria *Le mouvement historique en ethnologie*, las etapas de la evolución de esta teoría, desde sus primeros atisbos hasta su actual y definitiva organización, debida a la escuela históricocultural de Graebner, Ankermann y Schmidt (1911). Su teoría puede sintetizarse, según Pinard de la Boullaye [1], en estos términos:

«Ciertas formas muy particularizadas del pensamiento, de la técnica industrial o artística, del ceremonial civil o religioso y de la organización social, *no se reinventan dos veces*, a no ser en el caso en

[1] Cfr. *L'étude comparée des religions* (París, Beauchesne, 1922), págs. 396-397.

que la reinvención sea exigida por una causa necesaria o general, v. gr., por una necesidad humana universal, por concepciones casi espontáneas del espíritu, por necesidades creadas de circunstancias idénticas, como el clima, la presencia o ausencia de ciertas primeras materias, etc. Fuera de estos casos de evidente excepción, siempre que la actividad humana se desenvuelve libremente, la repetición exacta, no de un rasgo único (porque entonces podría explicarse por coincidencia fortuita) sino de varios rasgos, denuncia dependencia de una fuente común, es decir, relación de parentesco. Se puede denominar a este indicio *criterio de forma*. La apreciación de estas formas características es cosa delicada y puede parecer, en ciertos casos al menos, cuestión meramente personal y subjetiva. Esto es innegable. Pero si dos leyendas presentan en el mismo orden una serie de pormenores muy precisos; si la fabricación del arco, por ejemplo, ofrece en dos regiones distintas la misma coincidencia en el modo de preparar la madera, revestirla y adornarla o en el de preparar la cuerda y fijarla, la probabilidad de una pura coincidencia fortuita entre los inventores del cuento o del arma en cuestión será tanto más débil cuanto mayor sea el número de las analogías singulares que aparezcan. De aquí un segundo indicio: *criterio de cantidad*. Su valor demostrativo se acrece con el número de las analogías comprobadas... La prueba, finalmente, será tanto más fuerte si las semejanzas se repiten luego en otros aspectos o dominios de la cultura, que no tengan entre sí ningún enlace necesario.»

Quince años antes, en 1897, Ribera establecía el mismo criterio para distinguir las analogías típicas, debidas a la imitación, de las que se deben a la espontaneidad u originalidad del agente. He aquí sus palabras [1]:

«No todas las analogías provienen de la imitación directa: ésta explica las que caracterizan el género; es como el hilo central que permite reconocer las derivadas del punto de partida común de la imitación; hay otras específicas y familiares, *dependientes de la análoga constitución del organismo humano, por afinidad de raza, por idénticas influencias geográficas o del medio, de tendencias psicológicas comunes, etc., etc.*»

[1] Cfr. *Orígenes del Justicia*, pág. 223. Me permito subrayar algunas de las frases en que Ribera coincide más palmariamente con la escuela históricocultural.

«Por[1] imitación directa, no pueden... explicarse todas las analogías: los sociólogos han estudiado las instituciones de muchos pueblos muy distanciados, y notan fenómenos idénticos y fases análogas en el desarrollo de las creencias, de la constitución guerrera y política, *analogías que se derivan seguramente de la identidad de los medios y de la identidad de tendencias del agente...*»

«Pero ¿cómo llegaremos a distinguir las analogías que se deben a la imitación encadenada o directa, de aquellas que se deben a identidad de medios o de tendencias en los hombres separados por grandes distancias, aislados y sin imitación del mismo modelo?»

«Si en algunos fenómenos puede ser la determinación de tales analogías *cosa insegura o meramente probable, en otros tengo para mí que es evidentísima y clara.*»

«Se concibe que dos hombres aislados y sin relación alguna entre sí, *puedan coincidir en la misma sencilla manera de satisfacer sus primeras necesidades:* dos salvajes, uno en Africa y otro en América, por ejemplo, coincidirán en beber agua aplicando la boca a la superficie del lago o a la corriente del arroyo, o sirviéndose de las manos, y hasta quizá utilizando alguna concha o alguna corteza de coco o de calabaza, si las hay; tal vez alcancen ambos a fabricar alguna taza de madera, de forma primitiva; *pero a todas luces parecerá evidente que dos civilizaciones separadas*, por mucho que adelanten, por mucho que sepan, *no coincidirán, sin imitación, en beber en vasijas de barro, como el saguntino, que tengan esculpida o pintada una leyenda griega o latina.*»

«Se comprende que dos pueblos salvajes aislados *coincidan en vivir en cuevas buscando abrigo contra las inclemencias del tiempo*, lluvias, calor o frío (también lo hacen los animales); quizá planten maderos, los cubran de ramas y construyan una choza, o tallen sus habitaciones en las peñas; pero, sin relación de copia, jamás sucederá que, por evolución del arte en ambos, por mucho que progresen, coincidan en tener templos de estilo gótico.»

«Se embarcarán en un tronco ahuecado o en una piragua, o en una balsa o almadía; pero no coincidirán en barcos blindados de acero y movidos a vapor.»

«Tendrán armas arrojadizas; *quizá logren encontrar separadamente la honda;* pero no coincidirán en tener fusiles de aguja, en que se disparen, por medio de gatillo, cartuchos de bala cónica...»

[1] Ibid, pág. 253 y sigs.

«Tal vez será imposible que lleguemos nunca a distinguir en las obras de los hombres qué analogías son debidas a la imitación directa o encadenada y cuáles proceden de la identidad de tendencias; para apreciar algunas, necesitaremos experiencia mayor de la que hemos alcanzado: sabemos de pocos pueblos, de escasas materias, de tiempos reducidos, y esto insegura y someramente, y de una sola humanidad; *para otras, tendremos que contentarnos con probabilidades y aproximaciones, y siempre quedará en la penumbra una gran zona neutral; pero reconoceremos indudablemente la imitación allí donde se observen, en hechos muy complejos, identidades tales, que sea imposible que se ofrezcan sin ella*, v. gr., en la combinación de los elementos de un templo gótico, en numerosos dogmas y liturgia de una religión, en la gramática y diccionario de una lengua; *es decir, cuando coincidan dos hechos o dos instituciones en caracteres genéricos y en algunos otros tan singulares*, que no puedan ofrecerse en dos pueblos que van en direcciones separadas.»

«Llegar a mayor determinación ahora, ni me es posible, ni necesario para el objeto principal de las presentes investigaciones y pruebas. Un principio de tanta trascendencia, y que a mi juicio descubre vastísimos horizontes, necesitará, para ser estudiado en todas las direcciones históricas, múltiples esfuerzos, prolijas observaciones y constante trabajo de muchos años o de muchos siglos...»

«Mientras no alcancemos la meta, el estudio de esas analogías que proceden de la imitación podrá servirnos para ir agrupando pueblos y civilizaciones derivadas de un centro común, nos dará cuenta de sus variaciones y mudanzas..., explicará en gran parte las analogías de caracteres de las razas, por las de las tribus y familias, etc.»

La importancia de esta teoría y de los criterios metodológicos que de ella fluyen no ha escapado a la perspicacia de los técnicos: Pinard de la Boullaye le ha hecho la merecida justicia asignando un lugar de honor al maestro Ribera entre los contados sabios que han abordado el problema y consagrando con este motivo a España un artículo especial, entre los cinco que dedica a Inglaterra, Francia, Alemania y América [1]. Sin ser un

[1] Cfr. *Le mouvement historique en ethnologie*, apud *Semaine Internationale d'ethnologie religieuse* (Milán, 1925), pág. 42: «En Es-

etnólogo de profesión, Ribera, pues, acertó, antes que muchos etnólogos [1] — lo acabamos de ver — a dictar las leyes generales que rigen la mecánica de los fenómenos culturales, a la vez que las normas eurísticas para perseguir el rastro de las varias culturas humanas a través de los siglos, aunque falten documentos escritos. Estas normas, aplicables, naturalmente, en metodología histórica y que constituyen hoy el catecismo del investigador en materia de *Kulturgeschichte*, yacían ocultas en el rincón oscuro de una monografía de carácter regional. En interés de la ciencia y para gloria de España, era tiempo de que se les otorgase por los doctos la atención que merecen. ¡Puede ser que ahora, con el marchamo ya del extranjero, tengan algún valor para los españoles!

«La clínica del Dr. Bráyer.»

Otra faceta de su ingenio comenzó a revelar Ribera, pocos años después de dar a luz sus *Orígenes del Justicia*. Desde 1900, en que la *Revista de Aragón* nace, el

pagne deux érudits ont été amenés à comprendre eux aussi, comme les savants anglais et pour des raisons analogues, l'influence du mélange des peuples sur le développement ou tout au moins sur l'orientation de la civilisation... Dans son livre *Orígenes del Justicia de Aragón*, M. Ribera constate entre les coutumes mauresques et aragonaises de multiples dépendances. Il part de là pour marquer l'extrême importance de l'imitation dans la vie des peuples. Il s'efforce de préciser les lois de cette imitation. Il étudie les signes auxquels on peut les reconnaître (les concordances non pas générales, mais entre détails caracteristiques)... L'auteur d'ailleurs n'aborde pas expréssement le domain de l'ethnologie. Ses sugestions toutefois sont méritoires.»

1 Ya en 1893 señalaba la importancia de la imitación para la historia de la cultura. Cfr. infra, tomo I, pág. 243, nota 2.

erudito, el arabista de profesión, el historiador de la cultura, simultanea con el estudio de la realidad pasada el examen en vivo de la realidad presente, social y política. Dos series numerosas de artículos que en dicha *Revista* aparecen, desde 1900 a 1905, firmados casi siempre con el transparente anagrama de «Dr. Bráyer», fueron el resultado de aquel examen. La actualidad perenne de los temas discutidos, la perspicacia de la crítica a que los somete y el estilo suelto, lleno de donaires y fino gracejo con que los desarrolla, dieron lugar, en la época en que los artículos vieron la luz, a vivas discusiones sobre la personalidad de su autor, cuya agilidad de pensamiento y viveza de expresión denunciaban un satírico de la buena escuela. Casi todos ellos tienen hoy todavía un interés de actualidad vital que aconseja su reimpresión [1], porque censuran vicios endémicos en la sociedad española. Eran los días inmediatos al desastre colonial. Una copiosa literatura regeneradora lanzaba a los cuatro vientos los manidos tópicos de profilaxis social y política, a que en tales casos recurrieron siempre los arbitristas de pacotilla. El Dr. Bráyer abre las puertas de su clínica y opera en vivo ante los ojos del público. Imposible descender aquí al análisis pormenorizado de los casos sometidos a su consulta: son muchísimos y de las más heterogéneas especies. Todos ellos afectan al pueblo y a sus ilusos o falaces curanderos. Sin reticencias ni eufemismos, con la ruda franqueza del médico que sabe cuánto importa para la cura la cooperación del doliente, el Dr. Bráyer diagnostica, poniendo al descubierto los síntomas de las enfermedades del pueblo español o de sus gobernantes: la holgazanería, la cobardía ciudadana, el individualismo

[1] Cfr. infra, II, págs. 639 y sigs.

egoísta, la empleomanía, el escalafón cerrado a la chinesca, con todos los vicios que le acompañan, la manía de hablar, la hipocresía, la rutina, la fe ciega y borreguil en la opinión del vulgo, el arbitrismo económico, la falta de ideales claros, el culto idolátrico de lo extranjero, la venalidad en los de arriba y la defraudación por sistema en los de abajo. El patriotismo de oropel, que entonces andaba en boca de todo el mundo como universal panacea de nuestros males, no era para el Dr. Bráyer sino una enfermedad más, cuyo diagnóstico arrojaba este lamentable resultado: cuquería, vanidad, necedad o impotencia. Hechos y no palabras; «Zapatero, a tus zapatos»; cooperación social; fiar en sí más que en el Gobierno: he aquí los ingredientes auténticos del verdadero patriotismo, por lo que toca a los ciudadanos. El caciquismo, otro de los tópicos más manoseados de aquellos días, es también para el Dr. Bráyer, no tanto una dolencia social, cuanto un síntoma de falta de civismo en el pueblo español. El cacique, como el político de profesión, no puede ser en ningún régimen un ente ideal, sino resultante ineludible de realidades vivas que lo hacen necesario. El vicio clásico en España de censurar a los políticos y de echar al Gobierno la culpa entera de todos los males, difícilmente habrá sido objeto de un estudio más penetrante y certero que el que el doctor Bráyer le dedica en estas páginas. Pero esto no quiere decir que los políticos escapen del todo indemnes de su examen clínico: la manía intervencionista del Estado, la complicación inútil de la roñosa máquina administrativa, el místico aislamiento en lo internacional, el empeño utópico de buscar un eterno y definitivo arreglo de las cosas, la subrepticia violación de la democracia por los validos, son achaques endémicos de la política española que el Dr. Bráyer pone bien al descu-

bierto. Y tampoco salen mejor parados los seudorregeneradores de aquellos días; porque la regeneración es para el Dr. Bráyer un mero *flatus vocis* sin contenido real: con los viejos y rotos cascotes de un edificio que se derrumba, no cabe reedificar nada sólido y nuevo; es más aleatorio el éxito de la curación preocupándose tan sólo de los miembros enfermos, que procurando fomentar la vida de los sanos, para que la sangre exuberante refluya en aquéllos y los sane: *Vis medicatrix naturae*. Pero este boceto, desdibujado y rápido, no puede dar idea del contenido de aquellos ensayos, cuyas páginas parecen, en su mayoría, concebidas y escritas hoy.

La cuestión de Marruecos y el Centro de Estudios Arabes.

El conflicto de Melilla, que costó la vida al general Margallo (1893), se arregló, como es sabido, gracias a la embajada del general Martínez Campos que concertó un tratado de paz. A esa embajada fué agregado Ribera, no con carácter oficial, sino para fines de investigación bibliográfica por iniciativa de Codera y Saavedra. Su estancia en Marraquex, durante todo el invierno que aquellas negociaciones diplomáticas consumieron, aprovechóla Ribera para estudiar de cerca la vida y la psicología marroquí, al margen de sus búsquedas, poco fructíferas, de manuscritos interesantes a nuestra historia [1]. Pasemos por alto, asimismo, la ayuda y colaboración que oficiosamente hubo de prestar a la difícil exé-

[1] Cfr. Codera, *Libros procedentes de Marruecos (Bol. Acad. Hist.*, XXIV, pág. 365).

gesis de los retóricos y alambicados documentos de la artera cancillería del sultán, cuyos equívocos giros escapan a menudo a la improvisada pericia de los truchimanes oficiales. Un resultado de mayor trascendencia para sus estudios sacó Ribera de su estancia en la capital del Magreb: el espectáculo diario de las habilidades y largas dilatorias de la diplomacia marroquí le adoctrinó, mejor que copiosas lecturas, acerca de la táctica más prudente y segura para la penetración política de España en el imperio. Vió claro que esa penetración venía a marchas forzadas; que en un futuro más o menos próximo, España se vería arrastrada a intervenir, aunque no quisiera. Y desde entonces puso todo su empeño en preparar a la opinión pública y a los gobernantes para tan difícil como peligrosa empresa. Una serie de estudios, periódicamente insertos en la *Revista de Aragón* [1] desde 1901 a 1905, iban enderezados a ese objetivo: con la misma ruda franqueza que era habitual en las críticas del Dr. Bráyer, hacía en ellos Ribera el examen de los medios de que España disponía para intervenir en Marruecos, y sin eufemismos infería, de nuestra falta de preparación, el más ruidoso fracaso. Allí ponía de relieve la ignorancia de la lengua, de la religión y de la psicología moruna en nuestro cuerpo diplomático; la impericia de nuestros intérpretes para su delicada misión, que a menudo, en los trances difíciles, tenía que ser encomendada a extranjeros y hasta a los mismos moros; la imprevisión de los gobernantes que únicamente de lo militar se preocupaban en la mejor de las hipótesis, sin advertir cuán indispensable era para el éxito la unificación orgánica de todos los instrumentos en un problema tan vital para nuestra independencia y

[1] Cfr. infra, II, págs. 363-480.

tan complejo en su aspecto internacional. Lanza entonces la fórmula eficaz para esa necesaria organización, es decir, el plan sistemático de los medios que preparen nuestra futura influencia en el imperio marroquí. Cífrase esa fórmula en una acción mancomunada de los tres ministerios, Estado, Guerra e Instrucción pública, a cuyos funcionarios incumbe la tarea de prevenir las tres etapas de la penetración: la de explorar, primero, para conquistar después y pacificar en último término. Desgraciadamente, no contaba el Estado español con un órgano oficial adecuado para formar esos funcionarios técnicamente especializados. Ribera, refractario, por sus ideas, a pedir al Estado lo que el individuo y la sociedad pueden y deben realizar por sí, había inspirado siempre a sus discípulos y predicado con el ejemplo ese austero aislamiento para los trabajos de pura erudición a que hasta entonces vivía consagrada la escuela, al margen de todo apoyo oficial, sin solicitar subvenciones ni ayudas. Pero aquí se trataba de formar funcionarios para realizar fines esencialmente oficiales, de gobierno, y al Estado incumbía e interesaba, no a la sociedad, moldearlos con arreglo a aquellos fines. El proyecto delineado por Ribera para acudir a esta necesidad mediante un Centro o Escuela de Estudios Arabes ofrecía caracteres de sencillez, economía y eficacia, ajenos a las pautas normales en toda institución oficial e inspirados en su personal criterio antipedagógico: pocas materias, pero intensamente estudiadas durante todo el tiempo que fuera necesario para dominarlas y sin la rígida uniformidad de los cursos académicos; nada de exámenes a fecha fija ni de títulos que exhibir a guisa de amuletos: el aprendiz demostraría su competencia a toda hora colaborando con el maestro, y éste certificaría de su aptitud para las funciones en que resultase experto; lo teó-

rico habría de ir siempre aliado con lo práctico, lo histórico con lo vivo y actual, la erudición de lo pasado con la exploración real de lo presente; pocos maestros, españoles e indígenas, pero acreditados por su especial vocación y pericia técnica; un período de preparación instrumental (lengua hablada y escrita) y otro de investigación histórica y sociológica sobre el islam español y marroquí en las direcciones varias que su complejo contenido envuelve y con la mira puesta en las distintas funciones a que la escuela pretendía preparar; el certificado de aptitud no daría derecho a sueldos del Estado; sería tan sólo una recomendación para que éste escogiera con mayor garantía de acierto sus funcionarios de las carreras diplomática y consular: jefes militares, interventores, médicos, maestros, intérpretes, etc.; la escuela, finalmente, había de ser autónoma, para que la intromisión de los burócratas no malograse las iniciativas de los técnicos.

El proyecto de Ribera, a pesar de sus radicalismos innovadores, encontró eco en las esferas oficiales. Maura lo llevó a la *Gaceta* sin alterar ni un ápice de sus artículos, encomendando su realización a Ribera y a su escuela y dotando a la nueva institución con un presupuesto anual modesto, aunque superior al todavía más modesto que su autor había calculado para los primeros años. Pero los vaivenes de la política malograron aquella iniciativa en las vísperas de su realización: una crisis insospechada puso en manos de otros gobernantes menos previsores la suerte de la naciente institución, y el nuevo ministro de Instrucción Pública — quizá porque no era suya la iniciativa, o simplemente por desidia y negligencia, o tal vez por incomprensión — dejó incumplido el decreto, aunque sin tomarse el trabajo de derogarlo y hacerlo desaparecer de las columnas de la

Gaceta, con el fin, sin duda, de que su articulado y su preámbulo pudiesen servir en lo futuro de muestra elocuentísima de la imprevisión de nuestros políticos. Porque, año tras año, desde entonces hasta la fecha, los repetidos desastres de nuestra intervención en Marruecos, desastres diplomáticos y administrativos, en lo civil y en lo militar, han ido comprobando la triste verdad de los fatídicos augurios de Ribera. Francia, entre tanto, mejor adoctrinada por la experiencia de sus fracasos en Argel, preparábase metódicamente a intervenir en Marruecos, creando en Tánger una escuela, cuya organización ofrecía en sus líneas generales y en su espíritu singulares coincidencias con el Centro de Estudios Arabes que Ribera había concebido para España. Hombre de recio temple para el trabajo como para la adversidad, el maestro no se inmutó ante este fracaso de sus ideales: el fracaso era más bien de la Patria, cuyos sordos gestores se obstinaban en cerrar los oídos a su aviso sincero y desinteresado.

Retornó, pues, Ribera a su gabinete de trabajo, del que, si salió, fué tan sólo porque le llamaron. Años más tarde, cuando otro esporádico caso de previsión volvió a darse, no en los políticos, sino en más altas esferas, el maestro, sencillamente, sin resentimiento alguno por lo pasado, dando oídos tan sólo al interés de la Patria, acudió de nuevo al llamamiento que se le hacía para organizar la enseñanza indígena y española en nuestra zona de influencia; y tras un largo, penoso y expuesto viaje de estudio por toda ella, redactó y entregó al Ministerio de Estado un metódico proyecto de organización docente, que el *Boletín de la Zona* publicó y que el Gobierno hizo suyo, encomendando su realización a la *Junta de Enseñanza en Marruecos*, creada en dicho Ministerio por iniciativa también de Ribera y con arre-

glo a los planes de éste. Como antes y como siempre los vaivenes de la política malograron también esta iniciativa que, tardía y todo — estábamos ya en 1913 —, hubiera podido quizá contribuir a hacer menos difícil y dura la empresa de nuestra penetración, suavizando desde la infancia el inveterado odio de los indígenas y atrayendo a los judíos sefardíes captados por las instituciones docentes de la *Alianza francesa;* pero el proyecto de organización quedó estancado en las páginas del *Boletín,* y la flamante *Junta de Enseñanza* pasó a ser muy pronto un organismo más, de los muchos que yacen insepultos en el cementerio de nuestra Administración: los ministros de Estado que se fueron sucediendo con velocidad creciente, no se acordaron ya de ella ni siquiera para disolverla; exigía menor esfuerzo prescindir de ella sencillamente.

«Cultura Española.»

Con la frustrada tentativa de la creación del Centro de Estudios Arabes había coincidido el traslado de Ribera a la Universidad Central. La *Revista de Aragón,* en los últimos años de su publicación en Zaragoza, había ido progresivamente adquiriendo el carácter de órgano divulgador de las especialidades eruditas regionales, sin perder el que siempre tuvo de instrumento de cultura general. Pero Ribera, una vez en Madrid, concibió el proyecto de asentarla sobre más amplia base, transformándola en una revista centralizadora de los estudios pertinentes a las varias ramas de la cultura patria. La tradicional inapetencia del gran público para cuanto esté al margen de la amena literatura privaba a los estu-

dios puramente científicos o eruditos de medios idóneos para su cultivo y difusión. Era imposible que viviesen por sí solas, aisladas e independientes, tantas revistas cuantas eran aquellas especialidades. Los conatos esporádicos de crear y mantener algunas de ellas habían fallado siempre. Ribera pensó que quizá lograsen algún mayor éxito mediante la cooperación social: uniendo en un haz a los especialistas cultivadores de la historia, la crítica literaria y artística, la filología, pedagogía, política internacional y filosofía, tal vez fuera viable la creación de un órgano común a todas estas disciplinas. Su invitación fué acogida con el entusiasmo y desinterés característicos de la austera erudición española: hombres procedentes de todos los campos, que profesaban idearios disímiles y aun adversos fuera del campo neutral de la ciencia, aviniéronse a colaborar en la empresa. Así nació *Cultura Española* [1]. Ribera cargó con la tarea abrumadora de la gerencia anónima. Cada sección especial tenía sus respectivos directores. Los dieciséis voluminosos tomos que integran la colección de aquella revista son el auténtico archivo de cuanto la cultura patria dió de sí por aquellos años, y las firmas que autorizan los estudios en ella insertos, garantía de competencia indiscutible, constituyen hoy un homenaje viviente, rendido ya desde aquellas fechas, al oscuro erudito provinciano, en derredor del cual no se desdeñaron de venir a colaborar eminentes escritores que hoy ocupan los puestos más visibles en el elenco de la cultura nacional.

1 Madrid, 1906-1909, Imprenta Ibérica.

«Lo científico en la historia.»

Una de las notas más salientes de la mentalidad de Ribera es la autonomía o independencia de juicio, su aversión a todo lo que signifique rutina gregaria o borreguil. Su espíritu, esencialmente reflexivo y crítico, está siempre dispuesto, lo mismo en la observación de los hechos pasados o presentes que en el examen de las doctrinas ajenas o propias, a adoptar la actitud cartesiana, a colocarse enfrente de las realidades y de las opiniones como ante problemas cuya solución preexige la duda metódica. De tejas abajo, ésta es la garantía única para alcanzar la partecilla de verdad a que puede aspirar la pobre ciencia humana. Ya lo dijo Algazel, muchos siglos antes que Descartes: «El que no duda, no mira; el que no mira, no ve; el que no ve, se extravía.» Aun mirando, cabe extraviarse, si la mirada es unilateral. Es preciso multiplicar y variar los puntos de vista. Una sola perspectiva es casi siempre falaz. Agotar en lo posible las perspectivas es, por el contrario, la sola garantía de éxito para ver lo que otros no han visto o algo diferente y aun contrario a lo que todos vieron y tienen por única verdad. Pero este oficio tiene sus dificultades y peligros: ir contra la corriente no es tan cómodo como dejarse llevar por ella. El vulgo rutinario, cuando se le fuerza a virar en redondo para enfocar el problema desde otro punto de vista, se llama a engaño, y lo menos que hace es tratar de escamoteador al espíritu original, y suena la voz *paradoja* a guisa de sentencia definitiva e inapelable contra la innovación. Ribera está habituado a oírla toda su vida, sin que por ello se altere jamás su ecuanimidad estoica: él va derecho hacia

la verdad como meta, los ojos bien abiertos, preparados siempre a revisar el camino andado y a rectificarlo cuando la revisión lo reclame.

Un caso ejemplar de esta su buena fe científica ofrécese en su libro titulado *Lo científico en la historia* [1]. Al fraguar en sus *Orígenes del Justicia de Aragón* la magistral teoría de la imitación, él había visto, y había visto bien, la trascendencia de este fenómeno, como principio constante y universal que rige todos los hechos individuales y sociales. Diputólo, pues, y con toda justicia, por ley de los fenómenos humanos, así presentes como pasados, e infirió que la historia, si había de ser ciencia, si había de poseer la necesidad y universalidad de los conocimientos científicos, tendría que inspirar en él sus investigaciones y sus métodos. Pero la imitación es un principio de psicología individual y social y, por consiguiente, la historia, si adquiere el carácter de ciencia, es por un principio extraño a ella, por un principio psicológico. Ribera no tardó mucho en disipar la ilusión de esta última inferencia: pronto vió que sin principios propios no cabe ciencia autónoma. También se realizan en los hechos humanos leyes y principios de otras ciencias; y políticos, moralistas, economistas y sociólogos creen, extraviados por análoga ilusión, que la historia es la ciencia particular que ellos profesan. Era forzoso, pues, invertir la perspectiva: la historia no es una ciencia autónoma y particular porque en ella se vean realizados los principios de otra ciencia determinada; antes por el contrario, las ciencias todas particulares nacen de la observación de los hechos históricos, igual que de los fenómenos actuales y presentes. Historia, conforme a su etimología, no es más que observación,

[1] Cfr. infra, I, págs. 529 y sigs.

información, búsqueda de la verdad. Es la primera etapa, el estadio previo de cada ciencia: antes de generalizar, hay que observar, recoger y comparar entre sí los hechos particulares. Ciencia quiere decir sistema coherente de verdades universales. Mientras el espíritu humano opera con lo singular, pretérito o presente, no puede decirse que haya traspasado los umbrales de la ciencia, aunque hacia ella camine. Poco a poco, la comparación de los hechos singulares le permitirá advertir entre ellos las concordancias que los unan y las diferencias que los separen, e inferir así por inducción lo que de esencial, universal y necesario haya en ellos, es decir, las leyes o principios de las diversas ciencias. Los principios universales propios de las ciencias morales y políticas, una vez formulados así por inducción basada en los hechos humanos, presentes y pretéritos, sirven a su vez de explicación científica, parcial o total, de la historia. De aquí la doble tarea del erudito y del observador, que Ribera analiza con minuciosidad y valora con certero juicio, descendiendo hasta a dictar las normas generales a que unos y otros deben someterse.

Pero este desnudo esquema no es capaz de sugerir la suma de finas y penetrantes intuiciones que el libro encierra. Bajo la sobrehaz de un estilo desligado de todo empaque académico, desnudo de todo tecnicismo, sembrado de ejemplos vulgares y de comparaciones sugestivas, fluye un pensamiento hondo, preciso, coherente y una erudición selecta y crítica de las doctrinas más dignas de examen. La lectura de este pequeño libro, que debiera ser el *Kempis* del investigador y el *Catecismo* del principiante, ahorra la de muchos voluminosos tratados de eurística y metodología histórica, evita equívocos e ilusiones muy generalizadas entre los profesionales y deslinda netamente campos que entonces, en la fe-

cha de su publicación, todo el mundo confundía y que hoy los más avisados comienzan ya a sentir la necesidad de disociar. Los cultivadores, sobre todo, del estudio comparado de las religiones, van comprendiendo cuánto interesa distinguir la historia que llaman *fenomenal* o *empírica* de la *filosófica* o *metempírica*, reservando a la primera la tarea de simple observación, catalogación y comparación de los fenómenos religiosos, sin permitir ingerencias prematuras de la segunda, antes que aquélla dé por ultimados los cimientos de la inducción. Este deslinde entre historia y filosofía que Pinard de la Boullaye reclama hoy como indispensable para llegar a constituir alguna vez sobre sólidas bases la ciencia de las religiones [1], es el mismo que Ribera establecía veinte años antes entre la historia y las ciencias particulares. Quizá, pues, desde ahora no se tache ya de paradójico el decir que la historia, sin ser ciencia por sí misma, es la preparación metódica para todas.

El Centro de Estudios Históricos.

No se limitaba Ribera en este libro a resolver el problema especulativo de la naturaleza precientífica de la historia; la solución llevaba implícitos ciertos corolarios de índole práctica, pertinentes a la reforma de los estudios históricos en nuestra patria. Extendiendo a la historia en general el plan ideado años antes para el malogrado proyecto del Centro de Estudios Arabes y adelantando además lo esencial de la teoría que había de desarrollar plenamente cuatro años después en *La supers-*

[1] *Op. cit.*, II, págs. 428 y sigs.

tición pedagógica (1910), afirmaba que el único medio de formar observadores y eruditos era el de asociar discípulos al trabajo de los maestros, convirtiendo el gabinete de estudio en un taller, y alimentaba la esperanza de que tarde o temprano estas ideas habrían de cristalizar en instituciones nuevas que, al margen de las viejas, enseñasen a hacer historia haciéndola realmente.

Cuatro años más tarde, en 1910, la *Gaceta* creaba un *Centro de Estudios Históricos*, cuya finalidad técnica ofrecía salientes coincidencias con las ideas de Ribera, pues literalmente se proponía iniciar en los métodos de investigación a un corto número de alumnos, haciendo que éstos tomasen parte con los maestros en todos los trabajos preliminares de la construcción histórica. Solicitada su ayuda y cooperación, Ribera, que si nunca mendigó el apoyo del Estado, tampoco rehuyó jamás prestar el suyo a iniciativas ajenas, oficiales o particulares, mientras las creyó atinadas y fecundas, acudió a la invitación con el entusiasmo y la actividad característicos de su psicología. La modesta escuela de arabistas, creada por su talento organizador y que sin otros medios económicos que el escaso peculio personal de sus contados miembros había hasta entonces dado suficientes muestras de su autónoma vitalidad, pudo, por esto, sin esfuerzos anormales y sin largos tanteos preparatorios, ofrecer a la institución naciente su concurso, de resultados tan inmediatos y fecundos, que, a los cinco años de la fecha de su inauguración, el catálogo de publicaciones del Centro de Estudios Históricos registraba ya doce obras de erudición arábiga, debidas a Ribera y a los cinco o seis discípulos que había llevado consigo [1].

1 Ribera, J. y Asín, M.: *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta.* (Noticia y extractos por los alumnos de la

El ministro que años atrás había dejado insepulto en la *Gaceta* el proyecto del Centro de Estudios Arabes, habría podido encontrar en las páginas de ese catálogo, si lo hubiese hojeado, motivos de duda acerca de su capa-

sección árabe del Centro de Estudios Históricos), 1912. Un volumen en 4.°, de XL-320 págs. y 18 láminas. — Alarcón y Santón, M.: *Textos árabes en dialecto vulgar de Larache.* (Publicados con transcripción, traducción y glosario), 1913. Un volumen en 4.°, de XVI-192 páginas. — Ribera, J.: *Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxani.* (Texto árabe, traducción española y estudio previo), 1914. Un volumen en 4.°, de XLVIII-272-٢٠٧ págs. — Sánchez Pérez, J. A.: *Partición de herencias entre los musulmanes del rito malequí.* (Con transcripción anotada de dos manuscritos aljamiados), 1914. Un volumen en 4.°, de XVI-312 págs. y cuatro láminas. — Asín, M.: *El original árabe de la «Disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda»*, 1914. Un folleto de 52 págs., extracto del volumen I de la *Rev. de filología española.* — *Miscelánea de estudios y textos árabes:* R. Besthorn: *El Anónimo de Copenhague y el de Madrid.* — Prieto Vives: *La reforma numismática de los almohades.* — González Palencia: *Noticias y extractos de algunos manuscritos árabes y aljamiados de Toledo.* — Alarcón y González Palencia: *Apéndice a la edición Codera de la «Tecmila» de Aben Al-Abbar.* — Alarcón: *Carta de Abenaboo en árabe granadino.* (Estudio dialectal), 1915. Un volumen en 4.°, de XVI-752 págs. y 11 láminas. — Longás, P.: *Vida religiosa de los moriscos*, 1915. Un volumen en 4.°, de LXXX-320 págs. — González Palencia: *Rectificación de la mente. Tratado de lógica por Abusalt de Denia.* (Texto árabe, traducción y estudio previo), 1915. Un volumen en 4.°, de 138-٥٦ págs. y una lámina. — Sánchez Pérez: *Compendio de Algebra de Abenbéder.* (Texto árabe, traducción y estudio), 1916. Un volumen en 4.°, de XLVIII-118-٧٦ págs. y dos láminas. — Asín: *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenházam de Córdoba.* (Traducción española y estudio previo), 1916. Un volumen en 4.°, de XXXII-180 págs. — Asín: *Introducción al arte de la lógica por Abentomlús de Alcira.* (Texto árabe, traducción española y estudio previo), 1916. Un volumen en 4.°, de XXXII-154-١٠٩ págs. — Vélez: *Ensayo sobre la Agricultura, el comercio y la industria en Marruecos*, 1916. Un volumen en 4.°, de XVI-288 págs.

cidad para el conocimiento de personas y de aptitudes en los negocios de la pública instrucción; porque si Ribera y su poco numerosa escuela había sabido y podido dar en cinco años tales muestras de fecundidad en investigaciones históricas relativas al islam español y marroquí, y eso funcionando como célula secundaria y subordinada dentro de un organismo extraño, y a veces refractario, a sus personales métodos de trabajo, no era difícil inferir *a posteriori* cuánto mayor habría sido el éxito, de haber gozado, años antes, la plena autonomía y la holgura de medios que para su Centro de Estudios Arabes proyectó Ribera y llevó Maura a la *Gaceta*.

«La superstición pedagógica.»

La experiencia de esta última tentativa acabó de arraigar definitivamente en el ánimo del maestro su convicción pesimista respecto del fracaso a que están expuestas todas las instituciones docentes oficiales, tocadas, cabalmente por oficiales, del contagio pedagógico. Los motivos de esta convicción eran muchos y muy heterogéneos, y su influjo en el espíritu de Ribera había ido ejerciéndose poco a poco y desde muy remota fecha. El mismo los ha expuesto metódicamente en el prólogo y a través de toda su obra, fundamental sobre el tema, que lleva por título *La superstición pedagógica* [1]. La sospecha primera surgió en su ánimo al estudiar la historia de la enseñanza entre los musulmanes españoles. Estos, sin instituciones oficiales y hasta sin organización alguna de fundaciones docentes debidas a iniciativa pri-

[1] Dos tomos en 8.°, de 236 + 262 págs. Madrid, Maestre, 1910.

vada, es decir, en un régimen de plena libertad para enseñar y aprender, alcanzaron un extraordinario nivel de intensa y extensa cultura en todas las ramas de la enciclopedia humana. Singularmente aquellas ciencias, que por su índole arreligiosa estuvieron más libres de la influencia del clero musulmán, florecieron con mucha mayor vitalidad que las disciplinas estrictamente religiosas, sometidas por eso a un cierto régimen intervencionista de la pública opinión, influída por el criterio de los alfaquíes. La historia de la educación griega, vista a través de las teorías de sus filósofos (Platón, Aristóteles, Jenofonte) y tal como aparece realmente en su vida, ofrece el mismo resultado: si aquel pueblo llegó a la cumbre más alta de la cultura, fué con un régimen de libertad docente. En el islam oriental, este mismo régimen permitió durante cuatro siglos el pleno desenvolvimiento de todas las ciencias; pero a partir del siglo XI de nuestra era, iníciase una innovación radical: a imitación de las escuelas monásticas del oriente cristiano y de las instituciones docentes de la China, surgen en el islam escuelas o *madrazas* de carácter religioso, debidas a iniciativa oficial; y algún tiempo después, escuelas de idéntico carácter aparecen en la Europa cristiana para el estudio de la teología y del derecho. Desde esa época, la civilización occidental queda ya sometida al régimen intervencionista en materia de enseñanza. ¿El cambio, tan radical, significó un progreso o un regreso? Para resolver el problema, Ribera emprende entonces una doble serie de estudios. De una parte, examina los vicios de las instituciones docentes monopolizadas, a través de las críticas de los mismos pedagogos (Rabelais, Montaigne, Vives, Locke, Rousseau, Kant, Pestalozzi, Herbart, Spencer, Bain, Tolstoi, etc.). De otra, advierte que fuera de dichas instituciones se aprendieron antes y se aprenden

todavía un gran número de artes y ciencias, en régimen de plena libertad, como lo acredita la experiencia universal cotidiana y lo han puesto además de relieve investigadores del fuste de De Candolle y Galton, para citar sólo los de más nota. Este contraste se agudiza cuando Ribera se decide a estudiar el fenómeno docente en sí mismo, en la realidad actual y viva, prescindiendo ya de las conclusiones obtenidas de su estudio histórico. Dotado Ribera de excepcionales cualidades para el análisis de los fenómenos psíquicos, amaestrado con las más delicadas artes introspectivas de la escuela escocesa, atrévese al fin a plantear el problema crítico de la razón docente: el fracaso de las instituciones de enseñanza, ¿obedece a causas históricas, y, por tanto, accidentales, o se deberá más bien a vicios intrínsecos y esenciales al acto mismo de enseñar?

El primer hecho, de evidencia palmaria, que Ribera establece, es éste: el único que enseña directamente y con eficacia un oficio, arte o profesión es aquel que en realidad lo ejerce y mientras lo está ejerciendo; luego, *a contrario*, será incapaz para enseñarlo con eficacia el que no lo ejerza. Convencionalmente designa con el nombre de *maestro* al primero, y con el de *pedagogo* al segundo. Aquél enseña, sin darse cuenta y sin proponérselo, mientras ejerce su oficio ante alguien que lo observa, aun sin el deliberado propósito de aprender. En cambio, el pedagogo, creyéndose capaz de enseñar todos los oficios, no puede transmitir, aun proponiéndoselo, ninguno, porque ninguno ejerce, si no es el oficio de pedagogo. Pero una misma persona puede desempeñar, en distintas ocasiones, el oficio de maestro y el de pedagogo. Hay, pues, que estudiar la naturaleza íntima del acto pedagógico y del acto magistral, para ver en qué estriba la virtud instructiva y eficacia de éste, la respec-

tiva finalidad de ambos, las condiciones en que uno y otro podrán ser útiles y el criterio para su empleo. Sus diferencias son esenciales e irreductibles: el acto pedagógico se ejecuta con el exclusivo intento de que otros aprendan; el magistral, con el exclusivo intento de realizar el fin del acto mismo, para hacer bien una cosa, no para enseñarla a otros; aquél es acto consciente: se realiza con la conciencia, aunque ilusoria, de enseñar realmente; estotro, en cambio, el magistral, es inconsciente, absorto el sujeto en el fin de la obra, sin cuidarse de que otros la aprendan a hacer; esta obra, como real, es siempre concreta, nueva y diferente, mientras el acto pedagógico implica siempre repetición de cosa sabida, es rutinario, abstracto y supuesto; entre el acto magistral y el aprendiz, nada se interpone: la comunicación es directa y viva; el acto pedagógico es indirecto y artificioso: entre el discípulo y la cosa se interpone la exposición verbal y, por ende, fría y parcial del pedagogo.

Supuestas tales diferencias, el fracaso de la pedagogía, como ciencia y arte de la educación, obedece a que se ha planteado mal el problema hasta la fecha: la pedagogía, como todas las ciencias aplicadas, debiera utilizar para el éxito todos los medios eficaces, pero sólo utiliza el medio pedagógico, con exclusión del magistral; parte del supuesto de que el pedagogo actúa siempre sobre el discípulo, como el artífice sobre su obra, cual si el discípulo fuese el receptáculo pasivo de la acción del pedagogo; preocúpase tan sólo de la faceta del *enseñar*, sin volver su vista a la faceta opuesta, la del *aprender;* atiende a la *causa* y olvida el *efecto;* supone que existe éste, siempre que aquélla exista, aunque sea nominalmente tan sólo. ¿Por qué no invertir el punto de mira? se pregunta Ribera. En vez de investigar cómo, cuándo y por qué medios cabe enseñar, ¿por qué no

preguntarse cómo, cuándo y por qué medios cabe aprender? ¿Es razonable ni prudente privarse sistemáticamente de cualesquiera otros medios, si los hay, más eficaces que los meramente pedagógicos? La ciega fe en la superior eficacia de estos últimos, ¿no se deberá al prestigio de la filosofía y teología, cuyas verdades, por ser abstractas, sólo mediante ellos se transmiten y enseñan? ¿Por qué no analizar los otros medios, que según las leyes de la psicología individual y social intervienen en la instrucción y educación del hombre, además del medio pedagógico?

Spencer, antes que Ribera, había ya intentado plantear este mismo problema crítico de la razón docente, convencido del fracaso del sistema pedagógico; no atinó, sin embargo, con solución satisfactoria, limitándose a vislumbrar tan sólo que la realidad de la vida enseña más que la escuela. Pero la vida es cosa muy compleja, y en ella hay quienes se instruyen y educan bien y mal. Spencer, además, como otros grandes pedagogos (Pestalozzi, Herbart, Bain, etc.), cayó en el secular error, contra el cual reacciona Ribera, de pretender que el pedagogo realice *artificiosamente* y dentro de la escuela las condiciones *naturales* en que el hecho de la instrucción y educación se da en la vida sin intervención pedagógica. Como los alquimistas medievales, aspiran a lograr por arte lo que sin arte hace la naturaleza. Lo discreto hubiera sido estudiar aquellas condiciones naturales en que el fenómeno se cumple, para aplicarlas luego fielmente con o sin escuela; pero la superstición pedagógica hízoles creer que sólo en la escuela podrían realizarse. La posición de Ribera es completamente distinta: si fuera de la escuela, en la vida real, se realiza bien el fenómeno del aprendizaje, y si, en cambio, se realiza mal o no se realiza dentro de la escuela, es preciso

estudiar los medios empleados en uno y otro caso; sólo así la ciencia de la educación podrá llegar a formular las leyes del fenómeno.

En su obra, Ribera ha ultimado la primera etapa de las dos que abarca este amplio programa: el estudio de los medios empleados por el pedagogo, su alcance y limitadísima eficacia, sus caracteres y las condiciones de su empleo [1]. Para establecer estos puntos, la tarea principal ha tenido que ser la de distinguir lo pedagógico de lo que no lo es, es decir, de lo magistral; y para ello ha tenido que fijarse especialmente en la distinta naturaleza del saber adquirido en uno y otro caso. Bajo este respecto, los capítulos titulados *Ciencia viva y ciencia muerta* y *La gimnasia pedagógica del pensar*, son una maravilla de intuición psicológica, dignos de la firma de un Dugald Stewart, de un William James o de un Newman. En esos capítulos, y especialmente en el último, Ribera se nos aparece como un espíritu gemelo de Newman en su *Grammar of assent*, desconocida entonces (y hoy también) en nuestra patria. Antes de que se comenzasen a vulgarizar entre nosotros, aunque sólo de manera postiza, las teorías extranjeras de lo inconsciente y lo subconsciente, Ribera, examinando en vivo el mecanismo mental que acompaña a toda acción maestra, había topado, por sí mismo, sin necesidad de guías, con ese saber, que él llama inadvertido o activo, refractario al análisis, intransmisible, personalísimo, inefable, que las palabras, fríos símbolos, muertas fórmulas, jamás pueden expresar. Hay, pues, una ciencia viva y activa que late en toda acción real (espe-

[1] El estudio de los medios empleados para aprender, segunda etapa del programa, Ribera lo tiene también ultimado y registrado en cédulas que le permitirán redactarlo el día que otros trabajos de carácter erudito que ahora le ocupan lleguen a su fin.

culativa o práctica), sin que el sujeto la advierta, como hay otra ciencia, muerta aunque advertida, o, dicho mejor, muerta cabalmente por ser advertida, que acompaña al acto pedagógico, que se transmite por símbolos, verbalista, postiza y sobrepuesta, porque no encarna en ninguna acción real. Pero si el saber inadvertido que acompaña al acto magistral es intransmisible, ¿cómo se realiza el fenómeno del aprendizaje? ¿Qué mecanismo psicológico será eficaz para que el aprendiz se lo asimile, si es algo inefable? La emoción simpatica con que instintivamente asiste el aprendiz a la ejecución de la obra maestra, basta, sin más artificio, para provocar en su espíritu la atención interesada y el deseo de imitar, para poner en tensión vibrante todos lo resortes de la máquina psicofisiológica, la cual, rehaciendo por sí misma el proceso vivo del acto magistral, intentará reproducir por tanteos y acabará por imitar el modelo que tiene ante los ojos. En los primeros ensayos, el aprendiz vacila; ante la complejidad o ausencia del acto o del objeto, no atina su entendimiento con la solución de las dificultades que la imitación le ofrece. Entonces, y sólo entonces, puede intervenir con éxito el saber advertido del pedagogo o del maestro mismo, oficiando accidentalmente de pedagogo; pero no más que en la medida exacta en que sea indispensable para la información o la corrección del aprendiz en el momento de su aprendizaje real en que la dificultad se le ofrece y el deseo de vencerla le acucia. Vencida la pasajera dificultad mediante la intervención, así restringida, del pedagogo, la reiteración imitativa del acto magistral irá poco a poco engendrando en el aprendiz el hábito inconsciente, el saber inadvertido, la ciencia viva y personal, gemela de la del maestro. No hay, pues, infusión o transmisión en el fenómeno docente, sino tan sólo imitación autogenética.

Este descarnado esqueleto no puede traducir ni de lejos la coherencia y transparente profundidad de la teoría de Ribera. Como diría Newman, hay que *realizarla*, para asimilársela y penetrar todo su alcance. Una lectura superficial no basta. Y eso que Ribera, consecuente con su propia teoría, ha rehuído, en esta obra, como en todas, el empleo de los manidos tópicos pedagógicos: nada de la arquitectura pseudocientífica de los textos y manuales, nada de tecnicismo oscuro y pedante, nada de simular el pensamiento vivo y concreto con símbolos verbalistas y silogismos en forma. Al revés: los hechos, tal como se dan en la realidad; los procesos psíquicos, tal como se revelan al análisis consciente del sujeto o como se vislumbran y adivinan tras el umbral de la conciencia; sus relaciones sutiles y complejas, tal como la razón las desenreda o ata, según los casos; he aquí el fondo del libro en lo que tiene de más personal, fruto de la observación y meditación del autor.

Pero la obra es, además de constructiva, crítica. Antes de edificar, Ribera hase visto forzado a destruir. Y bajo este aspecto, su libro es la más formidable y serena fiscalización que haya podido intentarse de las prácticas y doctrinas pedagógicas. A lo largo de sus páginas van compareciendo repetidas veces las más salientes y acreditadas personalidades de la pedagogía para deponer en el pleito que se ventila, y sus declaraciones se transcriben a la letra, con la fidelidad que es de rigor, aunque Ribera, con la aristocrática negligencia de quien conoce a fondo el valor de las bambalinas en el tinglado de la farsa erudita, omite casi siempre *(¡horresco referens!)* la cita escrupulosa de los libros, sus fechas e impresores, quizá porque los ha leído más de una vez en ejemplares propios y emborronados de marginales observaciones, en vez de aprovechar para su estudio citas de cuarta

mano. Pero esta negligencia tiene su desquite en la vigilante atención con que Ribera acude a ejemplificar las ideas, encarnándolas en casos concretos y vivos que su fértil imaginación encuentra por doquier y que ayudan a sugerir al espíritu del lector la verdad certera de los juicios emitidos y de las observaciones hechas. Estos ejemplos son tantos, que apenas hay página sin ellos, y tan exactos y sugestivos en sí y en su expresión, que el lector menos avezado se familiariza pronto con los análisis más sutiles y con las ideas abstractas, que si parecen ser patrimonio exclusivo de los filósofos, es porque éstos las envuelven en el ropaje técnico de los profesionales, en vez de ponerlas, condescendientes, al alcance de la mentalidad imaginativa y concreta de los profanos. Cabalmente contra este prurito académico y esotérico de los pedagogos — carácter el más visible de la ciencia muerta — enfila a menudo Ribera sus baterías, además de condenarlo prácticamente con la táctica contraria. Esta táctica, la de vivificar lo abstracto con lo concreto, la de *realizar*, como diría Newman, las ideas, le valió a Ribera, años ha, el mote de «filósofo en mangas de camisa», no impuesto ciertamente en tono despectivo, sino más bien para caracterizar la sencillez de su pensar y la llaneza de su decir, desnudo de todo empaque, afectación y tiesura.

El libro, a su aparición, fué acogido entre los expertos como el ensayo más profundo y nuevo en materia de educación, y Martin-Guellioz lo estimó digno de darlo a conocer a los lectores del *Spectateur*, insertando, traducidas al francés, las páginas concernientes a la ciencia viva y muerta. Los pedagogos españoles guardaron un significativo silencio. A lo único que se atrevieron fué a remedar a los averroístas parisienses, de quienes el Aquinatense dice que se limitaban a murmurar *in angulis et*

coram pueris qui nesciunt de causis arduis judicare. Ribera, habituado a la conspiración del silencio, no tuvo para ella el gesto de reto con que el Aquinatense apostrofaba a sus adversarios cuando decía: «Si quis autem... velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, ...scribat si audet.» Sin impaciencia esperó Ribera, y espera todavía, porque tiene fe en la vitalidad de las ideas, que sobreviven, siempre que lo merecen, a los hombres que acertaron a concebirlas.

La prehistoria del castellano.

La superstición pedagógica representa, en la vida literaria del maestro, el término de una larga jornada de investigaciones históricas, sociales y psicológicas acerca del fenómeno docente, que ocuparon su atención durante más de veinte años. Ultimada esta etapa, la curiosidad infatigable de su espíritu busca y encuentra pronto nuevos horizontes e inexplorados campos en que ejercitarse. Dos motivos de índole circunstancial explican la nueva orientación de sus búsquedas: nombrado por entonces catedrático de literatura arábiga en la Central y elegido académico de número de la Española, quiso hacer honor a ambos títulos consagrándose a dilucidar temas pertinentes a la historia de la lengua y literatura patria. Una serie de afortunados descubrimientos llena también esta segunda etapa de su vida: prehistoria del romance castellano; orígenes de la lírica provenzal; orígenes de la épica europea; naturaleza de la música árabe y su influencia en la cristiana medieval. Esta serie, lo mismo que la de la primera etapa, ofrece tal coherencia entre los estudios singulares que la integran, que su

conjunto orgánico constituye una trabada cadena sin solución de continuidad: cada descubrimiento lleva en sus entrañas implícito al que le sigue.

El punto inicial de toda la serie es el relativo a la lengua de la España musulmana. Desde la tercera o cuarta generación posterior a la conquista, los musulmanes españoles, así de linaje árabe (que fueron exigua minoría), como los de alcurnia hispanocristiana, eran bilingües: además del árabe, que era la lengua oficial, usaban una lengua romance para la vida familiar y hasta para el trato social. Simonet, engañado por las apariencias y por sus prejuicios antiárabes, adjudicó casi exclusivamente a los mozárabes el caudal de voces romances que encontró en los textos árabes peninsulares. Ribera descubre que esas voces, como otras muchas que escaparon a Simonet y que Codera registró, pertenecían al léxico familiar de los andaluces, así musulmanes como cristianos mozárabes. La convivencia íntima de conquistadores y sometidos exigía la conservación de la lengua romance de estos últimos (que eran los más) y su aprendizaje por los primeros (que eran minoría). Los documentos comprueban esta previsión: Aljoxaní, en su *Historia de los jueces de Córdoba* [1], pone de relieve la extensión de esta lengua romance, que aparece usada por todas las capas sociales de Córdoba, hasta en los tribunales y en el palacio real; Abencuzmán, como otros poetas andaluces anteriores a él, dió entrada a ese romance peninsular en la literatura, componiendo rimadas estrofas en una jerga mixta de árabe vulgar y de romance andaluz [2]. Este descubrimiento es de la mayor trascendencia para la prehistoria del castellano: los ro-

[1] Cfr. infra, I, pág. 396.
[2] Cfr. infra, I, págs. 26-36.

manistas, tras largas y penosas búsquedas, habían llegado hasta la segunda mitad del siglo X para topar sólo con algunas pobres muestras del romance naciente, en las *Glosas silenses y emilianenses*, porque hasta muy adelantada la Edad Media, el latín, más o menos clásico, fué la única lengua escrita; no podían, pues, encontrarse en los documentos escritos más que esporádicos testimonios de la lengua castellana hablada; pero un nuevo e insospechado filón aparece de pronto en la literatura hispanoárabe, que viene a llenar aquel sensible vacío, ofreciendo a los romanistas un caudal no despreciable de voces romances, usadas por los musulmanes y cristianos de Andalucía, las cuales permiten ya ampliar la base de las inducciones lingüísticas, en el doble aspecto de la fonética y la semántica, y fijar algo mejor las etapas primeras de la evolución de nuestro romance. El filón ha sido ya explotado, aunque parcialmente, por Menéndez Pidal en sus *Orígenes del Español;* pero una exploración sistemática y completa de todas las fuentes hará posible en lo futuro conclusiones definitivas en este problema, que Ribera, como arabista, se ha limitado a plantear y proponer a los cultivadores de la filología románica.

Orígenes de la lírica provenzal.

Por otra parte, las estrofas del *Cancionero de Abencuzmán* no son híbridas tan sólo en cuanto a la lengua. Otros elementos no árabes descubre Ribera también en su forma métrica y en sus temas. Sabido es que la poesía árabe clásica, así la anteislámica como la posterior al islam, es monorrimada, que sus versos se sujetan a le-

yes fijas de cantidad, medida por pies, como en la poesía griega y latina, y que todos los versos de una composición tienen igual número de pies. Las canciones de Abencuzmán, por el contrario, aunque se miden también por la cantidad, no constan forzosamente de versos de igual medida. Otra original innovación es la combinación estrófica de las rimas: la poesía grecolatina no es rimada; la clásica árabe es monorrima; la de Abencuzmán usa, como esta última, de la rima perfecta o consonante, pero con variadas rimas en sus estrofas, cada una de las cuales consta de igual número de versos, desde cuatro hasta quince, rimando entre sí con arreglo a un sistema riquísimo de combinaciones, reducibles, sin embargo, a un tipo fundamental o constante, cuyo esquema es la cuarteta *aaab*. Igual hibridación échase de ver en los asuntos de las canciones: los temas de la poesía árabe anteislámica faltan por completo; apenas si se tocan los estrictamente islámicos; abundan, en cambio, los que por su grosero sensualismo pueden interesar al populacho de una urbe cosmopolita; y no faltan algunos, típicos, más tarde, en las líricas europeas, como la albada; finalmente, todas las canciones tienen carácter popular, no sólo por la lubricidad de sus relatos eróticos, tratados en son de burla y como parodia, sino por la lengua, mixta de árabe y romance, y también porque van todas provistas de un estribillo para ser cantado a coro por el pueblo.

Los elementos no árabes que esta lírica andaluza contiene podían explicarse por influencia de la lírica galaicoportuguesa, la más antigua de las europeas, suponiendo que, al ponerse en contacto en Andalucía con la poesía árabe, adquirió de ésta, por imitación, el elemento rima, que carece de precedentes en la poesía clásica grecorromana. Ribera se limita a aventurar esta hipótesis

para la explicación del origen de los elementos no árabes de dicha lírica y encomienda a los romanistas su ulterior comprobación.

Lo que ya no es hipótesis, sino hecho positivo, es la existencia de dicha lírica romance andaluza en los principios del siglo X, es decir, doscientos años antes de que apareciese el más antiguo trovador provenzal.

Este hecho permite a Ribera explicar los orígenes de la poesía de los trovadores (que es decir la de todas las escuelas cortesanas de Europa anteriores al siglo XVI) en forma diametralmente opuesta a la usual hoy entre los romanistas. Era para éstos un axioma la originalidad de la literatura provenzal, porque la técnica de sus canciones, y sobre todo el complicado y rico artificio de sus rimadas estrofas, no tienen precedentes o modelos que las expliquen en las literaturas clásicas grecolatinas: esa lírica trovadoresca surge de improviso en Francia en el siglo XII y de allí se difunde, según los romanistas, por el resto de Europa, incluso Castilla. Ribera, invirtiendo los términos del problema, se atreve a plantearlo al revés, para aplicar a los nuevos hechos por él averiguados las leyes de la imitación que rigen todos los fenómenos de transmisión de la cultura. Un examen microscópico de las canciones provenzales más antiguas demuestra que las combinaciones rimadas de sus estrofas se ajustan esencialmente al tipo del zéjel de los árabes andaluces. Las desviaciones accidentales se explican por necesidades de adaptación de un sistema coral y popular a una lírica monódica y cortesana.

Demostradas las semejanzas, estrechas y típicas, entre las dos líricas, andaluza y provenzal, la mayor antigüedad de aquélla respecto de ésta y la comunicación entre ambas (que es innegable), obligan a concluir que la andaluza es el modelo de la provenzal y, por lo tan-

to, de todas las europeas posteriores en fecha. Y como además la andaluza se difundió por todo el mundo islámico, desde Africa hasta Oriente, el *Cancionero de Abencuzmán* y su sistema lírico es la clave explicativa de todos los del mundo civilizado medieval.

La tesis, a pesar de tener enfrente la autoridad de Menéndez y Pelayo, Amador de los Ríos, Renan y Dozy, se ha ido abriendo paso entre los técnicos, y Burdach en Alemania, Massignon en Francia, Carolina Michaëlis en Portugal, y Menéndez Pidal en nuestra patria, no han vacilado en revisar el problema desde el punto de vista en que Ribera lo plantea de nuevo.

Orígenes de la épica europea.

Una palmaria comprobación de su hipótesis pudo ofrecer Ribera dos años después, en su discurso de recepción en la Academia de la Historia [1]. El había supuesto la preexistencia de una poesía puramente romance en la España musulmana, como precursora indispensable de la poesía híbrida (romance y arábiga) que nos revela el *Cancionero de Abencuzmán;* pero a falta de documentos o testimonios positivos, hubo de limitarse a adoptar la prudente actitud de reserva del astrónomo cuyas exploraciones telescópicas no logran descubrir en el espacio la estrella que sus cálculos matemáticamente adivinan. Al fin, la adivinación se tornó realidad: un pasaje inadvertido del manuscrito de la *Addajira* de Abenbassam aportó el testimonio fehaciente de que a fines del siglo IX de nuestra era existía ya efecti-

[1] Cfr. infra, I, pág. 93.

vamente, en la España musulmana, una literatura popular, puramente romance, cuyo inventor conocido fué Mocádem de Cabra, el Ciego. Pero los historiadores hispanomusulmanes se limitan a consignar la escueta noticia sin más desarrollo, porque el carácter popular y extraárabe de esa literatura primitiva les merece el más absoluto desprecio. Ribera tiene, pues, que suplir de nuevo su silencio con el método de las inferencias que tan fértiles resultados le ha dado en las primeras etapas de su investigación: si de la existencia de una lírica popular árabe pudo inferir con acierto la de una lírica popular romance, ¿por qué no inferir asimismo la de una épica popular romanceada partiendo del hecho de otra épica árabe coetánea, escrita en metros vulgares y con asuntos típicamente hispanos? La base científica para la inducción no puede ser más sólida: los árabes clásicos no conocieron la epopeya; esta poesía florece tan sólo en el islam persa y español; las primeras obras poéticas de los árabes españoles son dos cantares de gesta, el de Algazal y el de Temam ben Alcama (siglo IX de J. C.), esencialmente épicos por su asunto narrativo (la conquista de España), populares por su metro *rechez*, que es el más prosaico, algo así como el verso romance de la métrica castellana, y españoles hasta por la naturaleza de sus autores. Estos, además, consta que aprovecharon para sus poemas tradiciones populares que corrían en boca de las gentes; y como la lengua vulgar en Alandalus era el romance naciente, según se demostró ya, y en cambio el árabe ni fué ni pudo nunca ser patrimonio más que de gentes de cultura selecta, era natural que las tradiciones y leyendas épicas que corriesen por entonces entre el pueblo usarían del vehículo vulgar. Y, en efecto, los historiadores primitivos de la España árabe confiesan implícitamente

utilizar crónicas indígenas latinas y relatos populares aljamiados, es decir, en lengua romance. Hubo, por consiguiente, en los primeros siglos un triple ciclo legendario: árabe, de influencia oriental; latino, de carácter erudito, y romance, de carácter nacionalista.

De este último ciclo consérvanse muestras o, mejor aún, huellas, que Ribera ha rebuscado y recogido para atisbar por ellas las notas características de aquella épica andaluza primitiva, hoy desaparecida. Tres son las leyendas principales que estudia a través de la versión prosificada que de las mismas nos ha conservado Abenalcotía en su *Crónica:* «La generosidad de Artobás», «El primer Conde de Andalucía» y la «Historia de Izrac de Guadalajara». Todas tres ofrecen los caracteres inconfundibles de la fantasía y de los gustos del pueblo: un hecho histórico idealizado, con todas las inverosimilitudes y las hipérboles de la poesía. La última, singularmente, es un relato caballeresco muy parecido en su tono general a los cantares de gesta o a los romances españoles, con sus parlamentos y diálogos incrustados en la narración y hasta con los paralelismos de idea y de frase, propios de la poesía. Desgraciadamente, de estos tres relatos épicos, como de otros muchos que Ribera vislumbra sagazmente en diferentes crónicas, tan sólo huellas quedan. El gusto literario por lo árabe oriental fué desterrando poco a poco del islam andaluz la afición a sus tradiciones épicas nacionales; pero las solas huellas bastan para la inferencia de que en los siglos primeros existió una épica popular romanceada, que el pueblo andaluz conservó tradicionalmente hasta que se arabizó. Mas aun entonces, lejos de perderse esa tradición épica, pudo sobrevivir y mantener su prestigio, pues a medida que perdía público entre el elemento indígena musulmán, íbalo conquistando entre la co-

lonia numerosa de eslavos, es decir, europeos cristianos de toda procedencia, que hasta la época muy avanzada de los reinos de taifas convivieron con los muslimes españoles y aun desempeñaron cargos políticos y militares de la mayor importancia. Estos eslavos, de todos los países de Europa, que conocían las lenguas nacientes de sus respectivos países de origen y que al islamizar se arabizaban, fueron, seguramente, el nexo más visible entre la épica andaluza romanceada y las literaturas románicas de la Europa cristiana. No hay solución de continuidad en la historia de la cultura. Las leyes del contagio imitativo, que Ribera formuló en sus *Orígenes del Justicia de Aragón*, entran aquí en juego. Siglos después de la épica andaluza romanceada, aparecen de improviso una épica francesa y una épica castellana. Gaston Paris, Léon Gauthier y Joseph Bédier afirman que aquélla, la francesa, es autóctona y original y que a su imitación nacen luego todas las épicas europeas, incluso la castellana. ¿Por qué no invertir los términos del problema, se pregunta Ribera, en función de los nuevos datos? La épica francesa nace en el siglo XII, en el norte de Francia, y, a pesar de su lejanía de España, canta las luchas con los musulmanes españoles. ¿No será, por lo tanto, un reflejo tardío de la épica andaluza? La comparación entre ambas y la castellana pone de relieve profundas y típicas semejanzas en sus caracteres generales (fondo histórico, ideales políticos, rasgos caballerescos, acción bélica, ingenuidad y rudeza exenta de romanticismo, carácter local, estilo directo, realismo humano) y hasta en pormenores concretos, comunes a las épicas francesa y andaluza, que Ribera puntualiza. La anterioridad cronológica de ésta sobre aquélla (del siglo IX al siglo XII) basta para garantizar la imitación, demostrada ya la analogía, siempre que la

probabilidad de la comunicación o contacto entre el modelo y la copia esté fuera de duda, como lo está, según dijimos, gracias a la convivencia estrecha y constante del elemento andaluz con el europeo en la España musulmana. Menéndez Pidal, aun antes de que Ribera publicase este estudio, procuró ya reaccionar contra la tesis francesa y recabar para la épica castellana un origen autóctono, pero visigótico, de abolengo germano. La tesis de Ribera coincide con la de Menéndez Pidal en la autoctonía de nuestra épica; pero explica el fenómeno en función de la rica complejidad de la sociedad hispana: al lado del elemento cultural germánico, herencia remota y amortiguada del pueblo visigodo, no hay que olvidar que existía también, como modelo más próximo y vivo, el elemento cultural del islam andaluz, cuya épica ofrece caracteres tan similares a los de la castellana. Si, pues, esta última no es hija de la francesa, tampoco es fruto exclusivo de tradiciones germanas, sino engendro híbrido de las abigarradas tendencias de aquella raza hispana, en cuya psicología y cultura habíanse fundido elementos musulmanes y cristianos, romanos y germánicos, judíos y árabes. Sin esta visión de conjunto jamás se resolverán problemas, como éste, de literatura comparada, que, por definición, excluyen todo planteo unilateral.

En su prólogo a la traducción de la *Crónica de Abenalcotía*[1] ha hecho patente Ribera esa híbrida naturaleza de la sociedad andaluza de los primeros siglos, comparando certeramente la psicología del autor de la *Crónica* con la de los anónimos compiladores del *Ajbar Machmúa:* de noble familia, árabe y coraxí, estos últimos, revelan en sus relatos un profundo desdén por la

[1] Cfr. infra, I, pág 435.

raza indígena islamizada; Abenalcotía, en cambio, de la noble familia de Vitiza, como lo denuncia su mismo nombre —«el hijo de la goda»—, inserta en las páginas de su *Crónica* esas leyendas poéticas populares, germen de la épica primitiva y trasunto de la imagen que en la fantasía de la raza indígena sometida dejaron impresa las tristes escenas de la conquista de España; pero, a la vez, este historiador, godo de origen y español de corazón, es un muslim convencido, un alfaquí tradicionalista, un literato cultivador de la filología árabe y un apologista de los omeyas, de quienes era cliente. ¿Se quiere un reflejo más expresivo de las interferencias culturales que en aquella primitiva sociedad andaluza hubieron de tener lugar? Por eso Ribera insiste en la necesidad de recurrir a todos los reactivos capaces de disociar hoy los varios y heteróclitos elementos que entraron en aquella peregrina mixtura social. Y así como para darnos exacta cuenta de los hechos de la conquista es indispensable escuchar hoy el eco que de ellos nos transmiten las crónicas hispanoárabes del *Ajbar Machmúa* y los relatos nacionalistas de Abenalcotía y las leyendas islámicas de Abencotaiba, así también para exhumar los orígenes de la épica castellana no estará de más explorar todos los estratos, tanto los indígenas como los exóticos, igual los profundos que los que yacen a flor de tierra.

La música árabe y su influencia en la europea.

El *Cancionero de Abencuzmán*, cuyo estudio había revelado a Ribera los orígenes de la lírica europea, reservábale todavía un descubrimiento más sorprendente y de trascendencia igual, si no mayor, para la historia de

la cultura: la naturaleza y orígenes de la música medieval cristiana y de la popular, hoy difundida por todas las regiones españolas y aun por gran parte de los pueblos europeos. Doce años de incomunicación casi absoluta con el público transcurren desde 1912 a 1924, durante los cuales Ribera, con paciencia benedictina y tenacidad germánica, forja, tantea y compara hipótesis tras hipótesis, avanza con pies de plomo en el arduo sendero de la investigación y logra al fin, en 1922, topar con la clave del enigma que con febril apasionamiento iba persiguiendo [1].

La búsqueda exigía peregrinas dotes, difíciles de aunar: dominio de la historia literaria comparada; información total sobre las varias y contradictorias hipótesis excogitadas por los técnicos para explicar el origen e historia de la música; pericia paleográfica no vulgar para el descifre de las imperfectas notaciones medievales; talento musical, en fin; esto es: conocimiento teórico y práctico del divino arte. Hacía falta, en suma, ser músico; pero, más todavía, historiador. Se puede ser un compositor inspirado, como Falla o Wagner, y carecer de la más elemental dosis de espíritu histórico. Ribera, con una modestia que, si le honra, también le daña, porque el vulgo de sus lectores la inter-

[1] La obra fundamental es la titulada *La Música de las Cantigas. Estudio sobre su origen y naturaleza, con reproducciones fotográficas del texto y transcripción moderna.* Madrid, 1922. Un volumen en folio mayor, de 156 págs., más 345 de textos musicales e índices, más nueve de láminas reproduciendo miniaturas de escenas musicales. — Los opúsculos de historia musical, publicados por Ribera posteriormente, se reeditan ahora en esta colección. Cfr. infra, II, págs. 1-174. — Una edición popular de *La Música de las Cantigas* ha sido publicada por la Editorial Voluntad en su *Colección Hispania*, bajo el título de *La música árabe y su influencia en la española* (Madrid, 1927). Un volumen en 8.º, de 355 págs.

preta al pie de la letra, ha dicho repetidas veces, en sus escritos de esta última etapa, que no es un músico profesional. Literalmente es exacta la afirmación, aunque equívoca y falaz en el fondo, porque si Ribera no profesa la música, tampoco es un lego en ella. Los estudios que desde su niñez con más cariño siguió fueron los musicales, llegando en ellos no sólo a penetrar los secretos teóricos de la armonía y composición, que cursó con excelentes profesores, sino también logrando singular maestría en el manejo de varios instrumentos. Quienes hemos asistido día tras día a la apasionante gestación de sus teorías musicales, hemos podido apreciar, aun siendo profanos, sus dotes de artista y de técnico, su soltura y destreza cuando repentiza, el exquisito gusto con que improvisa, cuando, en la intimidad, da rienda suelta a la inspiración, fruto de larga experiencia, dejando correr los dedos sobre el teclado. No es un profano en el arte musical quien sin esfuerzo visible logra emocionar así a los que le escuchan. Esto aparte, doce años de incesante lectura y ejecución de textos musicales, antiguos y modernos, indígenas y exóticos, deben ser bastantes para acreditar a un hombre de perito en este arte. Porque la cantidad de cédulas musicales que ha recogido y colacionado para su investigación es enorme: apenas habrá colección de cantos populares españoles y europeos que no haya despojado sistemáticamente con ese fin.

Sólo así, con esa rica documentación textual como base, cabe ensayar inducciones de carácter científico en la historia de la música. Una melodía tiene derecho a ser tratada con el mismo respeto, por lo menos, que un procedimiento pictórico, escultórico o arquitectónico, cuyos caracteres de estilo, escuela y época los historiadores de las bellas artes no osan jamás discer-

nir guiándose sólo de un falaz instinto caprichoso, sino previo cotejo con otros tipos similares, metódicamente recogidos y catalogados. Este es también el método único capaz de evitar en la historia de la música generalizaciones prematuras y conclusiones unilaterales. Sólo así cabe sortear el escollo sentimental de los prejuicios nacionalistas o regionalistas, siempre dispuestos a propugnar la autoctonía y originalidad de sus cantos populares, sin dignarse echar previamente una doble mirada escrutadora, fuera de los lindes del territorio indígena y en la lejanía más o menos remota de los pasados siglos. El archivo musical que Ribera se ha ido formando para facilitar ese doble escrutinio, le ha permitido ya deshacer bastantes leyendas en lo que atañe a la música popular española, singularmente a la gallega, andaluza y aragonesa [1]. Cada cédula de su archivo registra esquemáticamente una canción, su línea melódica y los caracteres técnicos que la individualizan. Agrupadas luego por sus analogías típicas, hácese la luz por sí sola. Tal canción, que se daba como autóctona de tal región o de tal país, coincide, no obstante, en esenciales tópicos de melodía, tonalidad y cadencias con otras muchas canciones que son populares también en otros países y regiones, dentro y fuera de la Península. Vislúmbrase sin esfuerzo lo innovador y fecundo de este método, que en su esencia es idéntico al que los historiadores de la literatura emplean para seguir la pista de una leyenda o de un cuento popular a través del espacio y del tiempo. Y a Ribera corresponde, sin duda, el singular mérito de haberlo erigido

[1] Cfr. infra, II, págs. 89-132 y 151-174. Sobre la música de la jota aragonesa tiene en prensa un estudio especial que aparecerá próximamente entre las publicaciones del Instituto de Valencia de Don Juan.

en criterio sistemático para las exploraciones de historia musical.

Pero, se dirá, ¿cabe seguir la pista de una melodía más arriba del siglo XVI, en que la notación musical moderna comienza a fijar con precisión sus caracteres técnicos? ¿Cómo cotejar una canción popular de nuestros días o de las contenidas en el *Cancionero de Palacio* (siglo XVI), editado por Barbieri, con las de los Trovadores, Troveros y Minnesinger (siglos XIII y XIV) o con las *Cantigas* del Rey Sabio (siglo XIII), si la notación musical en que han llegado hasta nosotros estas canciones es tan pobre que registra tan sólo las notas de la melodía, sin sus accidentes de ritmo, armonía, tono y expresión, es decir, sin los rasgos fisionómicos que la individualizan? Y más allá del siglo XIII, antes de que se inventase la notación musical cuadrada, y todavía con mayor motivo antes de la notación neumática, ¿cómo suplir la falta de documentos y monumentos? Ribera, como los contados musicólogos que, antes de él, aspiraron a penetrar en esa oscurísima época de la música no notada, ha tenido que recurrir al método de las inferencias, indispensable en todo género de exploraciones prehistóricas; pero la inferencia, adornada de los requisitos que la metodología histórica reclama, engendra una probabilidad moral que invita al asentimiento con sugestión equivalente por su fuerza a la certeza.

El punto de partida para el largo y sinuoso itinerario, seguido por Ribera en su compleja inducción, está en el *Cancionero de Abencuzmán* y en el *Cancionero de Palacio*. Las canciones del primero, aunque escritas para ser cantadas, carecen, como toda la lírica árabe, de notación musical; sin embargo, la forma métrica de sus estrofas, ya lo dijimos, se popularizó en todo el islam español y oriental, y fué, además, imitada por las líricas cristianas

peninsulares y europeas. Las canciones del segundo, escritas también para ser cantadas, tienen letra y música, acopladas, como es natural, entre sí, es decir, que la arquitectura de la estrofa se ajusta en lo posible a la de la melodía musical. Ahora bien —y éste fué el primer descubrimiento fecundo en corolarios —, la disposición arquitectónica de la *música* de estas canciones españolas del siglo XV es idéntica en su esencia a la disposición arquitectónica de la *letra* de las estrofas hispanoárabes de Abencuzmán, en la mayoría de los casos (un 85 por 100): los miembros melódicos riman entre sí con arreglo al esquema estrófico del zéjel español *aaab* o de la cuarteta persa *aaba* [1]. Una de ellas, además, la popular canción de *Las tres morillas*, es un zéjel genuinamente árabe por su asunto, que deriva del de una canción compuesta por el califa Harún Arraxid (siglo IX). Su música, ¿será también de origen árabe, como lo es la métrica y el asunto de la letra? Antes de comprobar la hipótesis, amplía Ribera el horizonte del problema estudiando las *Cantigas del Rey Sabio*, y al descubrir en la letra de sus estrofas la misma combinación métrica, es decir, el zéjel andaluz, la probabilidad de que su música, notada y más arcaica (siglo XIII), sea también árabe se acentúa. Digamos de paso que ni Valmar, el editor de la letra de las *Cantigas*, ni Milá, ni Carolina Michaëlis, que con tan escrupuloso análisis estudiaron su forma métrica, habían visto en ella el zéjel andaluz. Se debe también a Ribera este luminoso atisbo, tan fecundo en rectificaciones para la historia de las formas poéticas en la literatura peninsular y en las europeas [2].

[1] Esta primera sospecha se insinuó ya en el ánimo de Ribera en 1912, al estudiar ambos *Cancioneros*. Cfr. infra, I, pág. 69.

[2] La eximia romanista Carolina Michaëlis de Vasconcellos confesaba en carta particular a Ribera (23 de abril de 1923): «Pena

Planteado ya el problema, Ribera emprende entonces el estudio de la historia y naturaleza de la música árabe. Nadie hasta la fecha había osado iniciarlo siquiera. El intento parecía tan utópico o más quizá que el de penetrar en el misterio de la música griega, falta de notación como la árabe. Barbier de Meynard en 1869 y Guyard en 1884, conociendo bien las dificultades del enigma, impenetrable al parecer, auguraban, no obstante, para un porvenir más o menos lejano, la aparición de alguien capaz de descifrarlo [1]. Era preciso para ello un arabista musicólogo, como Ribera, que acertase a interpretar en función de la técnica musical moderna los textos literarios árabes que narran y describen la historia y naturaleza de la música arábiga. Y los textos no faltan, pues aunque ni una sola melodía notada poseamos, existe en cambio una monumental antología literaria, el *Kitab alagani* o *Libro de las Canciones* de Ibrahim de Mosul (siglo IX), que no sólo registra con extensión y minuciosidad los nombres, vida, educación artística y obras musicales de todos los compositores, ejecutantes y can-

tenho, e vergonha tenho, de naõ aver avançado mais nos meus estudos da poetica e da poesia, desde que pela primeira vez me familiarizei com o esquema *xa bbba...*»

1 Cfr. Barbier de Meynard, *Ibrahim, fils de Mehdi* (apud *Journal Asiatique*, mars-avril, 1869), pág. 342: «Le système musical des Arabes ç'est évanoui comme celui des Grecs dont il ç'était inspiré. Mais nôtre siècle, qui a relevé tant de ruines, verra peut-être s'accomplir une œuvre de restauration qui a aussi son importance. C'est par ce vœu que nous terminons cette esquisse historique, heureux si elle pouvait provoquer les recherches théoriques devant lesquelles le sentiment de nôtre insuffisance nous oblige à nous arrêter.» — Guyard, *La civilisation musulmane* (Paris, Leroux, 1884), pág. 74: «N'oublions pas... cette question si nuageuse de la musique ancienne pour laquelle la musique arabe nous donnera quelque jour de nombreux éléments de solution.»

tores del islam oriental, sino que además clasifica sus escuelas, estilos y tendencias, analiza técnicamente los caracteres de unas y otras, describe en términos profesionales la forma de las canciones registradas, su ámbito, estructura y extensión, y ofrece, finalmente, en multitud de anécdotas históricas datos bastantes para inferir que aquella música, vocal e instrumental, usaba, como la nuestra, de la escala diatónica, y era armónica, expresiva y rítmica. Ribera, con sagacidad e ingenio excepcionales, extrae de aquellas anécdotas estas conclusiones, que vienen a destruir prejuicios muy arraigados entre los musicólogos, para quienes la música medieval, lo mismo que la griega, la eclesiástica como la profana, es decir, toda música anterior al siglo XVII, careció de armonía. Imposible reproducir aquí el copioso acervo de sólidos indicios con los que, partiendo de los siete ritmos árabes — único dato musical *notado* que los textos le suministran — y de la naturaleza del instrumento acompañante — el laúd — y de algunas descripciones de conciertos dados por orquestas numerosas, llega Ribera a sentar esta tesis, que es capital para sus investigaciones ulteriores. Porque, efectivamente, si la música árabe oriental, falta hoy de notación, poseyó los caracteres técnicos de la música moderna, ya no habrá derecho a negar dichos caracteres a la música medieval profana, por el solo hecho de que su notación deficiente no los indique. Esto, claro está, siempre que conste documentalmente que la medieval deriva de la árabe. Por eso Ribera, después de trazar la historia de la música árabe oriental y de fijar su naturaleza, demuestra con gran copia de documentos su trasplante a la España musulmana, realizado en tiempo de los Omeyas por Ziriab, el famoso cantor del tiempo de Harún Arraxid, que hizo escuela y contribuyó a aclimatar en Occidente

con mayor pureza que en Oriente, donde fué decayendo, los caracteres artísticos de dicha música.

Y al llegar a este punto, comienza ya a vislumbrarse la meta del largo y sinuoso itinerario. Los músicos y cantores de Andalucía, cuya historia pormenorizada traza Ribera hasta el siglo XIV, no fueron meros ecos de la música oriental, sino que, conservando los caracteres técnicos de ella, la popularizaron, convirtiéndola de monódica en coral y adaptando la estructura de la melodía a la forma estrófica del zéjel, que nos conserva el *Cancionero de Abencuzmán*. Con estos mismos caracteres la música árabe andaluza penetra, por imitación, en la España cristiana: reyes y pueblo, en sus fiestas palaciegas y en sus regocijos públicos y hasta en sus funciones religiosas, sírvense de músicos y cantores moros. Los poetas cristianos escriben sus estrofas, para ser cantadas, en el mismo tipo de la cuarteta zéjel, que se hace popular en toda España hasta mediados del siglo XVII; los instrumentos de la música mora, de cuerda, viento y percusión, son también adoptados, hasta con sus mismos nombres árabes (laúd, rabel, albogue, añafil, dulzaina, chirimía, gaita, adufe, atambor); hasta pasa, junto con la música, un gran caudal de voces árabes (algazara, alarido, algarabía, alboroto, zambra, anexir, etc.) expresivas de las manifestaciones ruidosas de sus fiestas y bailes; un músico castellano del siglo XVI, Salinas, inserta en su libro *De Musica* una melodía notada, que dice ser mora como su letra y proverbial entre los cristianos.

Todos estos indicios son más que bastantes para asegurar que serán de linaje árabe muchas canciones populares de las conservadas en el *Cancionero de Palacio* (siglos XV-XVI), cuya letra tenga el tipo estrófico del zéjel y cuyas melodías, notadas ya a la moderna, osten-

ten los mismos caracteres de las melodías árabes, descubiertos por Ribera en sus anteriores exploraciones sobre la historia y naturaleza de la música árabe oriental y española. Un análisis minucioso de las piezas musicales de ese *Cancionero* viene, por fin, a comprobar la sospecha de que, en efecto, la música es árabe: por la disposición métrica de la melodía (el zéjel *aaab* o la cuarteta persa *aaba*); por ser principalmente vocal, por su tonalidad, por su carácter rítmico y expresivo y por su sistema armónico. Además, esta música del *Cancionero*, tan geométrica en sus formas y tan artística, no podía, por esto mismo, ser popular, en el sentido de que el pueblo la hubiese compuesto. El pueblo es incapaz de inventar obras de arte de tamaña perfección técnica. Tampoco existían en el siglo XVI compositores cristianos a cuya inspiración adjudicarla.

¿Cómo llenar, pues, el vacío entre ese siglo y el XIII, hasta el cual llega el apogeo de la música árabe española? Las *Cantigas del Rey Sabio* y las canciones de Trovadores, Troveros y Minnesinger que se conservan notadas, sirven de nexo que evite la solución de continuidad. Pero ya dijimos que su notación musical es, como la eclesiástica, imperfecta, pues que sólo registra las notas de la línea melódica, sin los accidentes de tonalidad, ritmo y armonía que poseían la música árabe y la del *Cancionero de Palacio*. Todos los musicólogos, que hasta la fecha intentaron descifrarla, Restori, Tiersot, Aubry, Riemann, etc., estaban imbuídos del prejuicio de que era música semejante a la eclesiástica. No se hicieron cargo de que, al lado de ésta, existió en la Europa cristiana medieval otra música, que llamaban *ficta*, cuyos caracteres, tal como los describen los tratadistas contemporáneos, coinciden con los de la música árabe. Al inventarse la notación ecle-

siástica, empleósela también para escribir esa música *ficta*, que, aprendida de memoria, podía, sin dificultad, recordarse con toda la complejidad de sus accidentes, aunque éstos no estuviesen íntegramente notados. Hoy, perdida la memoria de aquella música *ficta*, es imposible que la imperfecta notación litúrgica con que ha llegado hasta nosotros nos revele, por sí sola, sus accidentes, que antaño se fiaban a la memoria del ejecutante. Los mismos tratadistas del siglo XIV ya decían que «non debet falsa musica notari». Empeñarse, pues, hoy en descifrarla con criterio estrictamente paleográfico es tan irracional como lo sería el pretender descifrar con ese mismo criterio un texto de una lengua semítica, cuya escritura omite las vocales y hasta, a veces, los puntos diacríticos con que se distinguen, unas de otras, varias consonantes. El método de descifre tiene que ser menos simplista que el paleográfico. A mayor sencillez de grafía corresponde, por fuerza, mayor complejidad de interpretación. Hay que suplir los accidentes de la melodía que no están notados. Pero ¿con arreglo a qué normas proceder para suplirlos? Ribera, tras varias tentativas infructuosas, dió con un método eficaz, cuyas normas es imposible resumir aquí por su delicada complejidad técnica. Lo que sí interesa dejar bien sentado es que las ideas directrices de su clave no son apriorísticas ni caprichosas, sino perfectamente lógicas, basadas en hechos positivos y, además, comprobables en todo momento por el éxito.

Ribera parte del hecho, reconocido por los musicólogos, de que esos manuscritos musicales de la Edad Media contienen música *ficta*. Esta, como Ribera demuestra, es del mismo género que la árabe andaluza anterior y que la popular española posterior, tanto la notada a la moderna en el *Cancionero de Palacio*, como la hoy to-

davía vigente en las regiones varias de la Península. Los accidentes de tonalidad, ritmo y armonía, notados en estas últimas melodías, deberán, por lo tanto, encontrarse también en las medievales, aunque su notación no los registre escrupulosamente. El ritmo, accidente el más vital de la música, fué el primero que Ribera logró revelar: con sólo suponer que las notas señalaban intensidad en vez de duración, el perfil de la melodía, seco y muerto como una salmodia litúrgica, íbase animando y adquiría la vida, el color y la luz que ofrece la acabada pintura con relación al boceto insinuado o a la silueta inexpresiva; y al resucitar, aquellas canciones medievales se asemejaban a las populares del siglo XVI y a las actuales, no en la integridad de sus elementos artísticos (que tamaña coincidencia pugna con la evolución), pero sí en las líneas directrices que caracterizan al género, en el corte y gusto de escuela, en los tópicos melódicos y, lo que es más significativo, hasta en la adopción de los mismos contados tipos rítmicos que los tratadistas cristianos transcribieron como propios de la música *ficta* y que coinciden, según dijimos, con los de la música árabe. Este primer éxito fué abriendo el camino para descubrir los restantes accidentes, tonalidad y armonía, los cuales se suplen en función del ritmo (que ya no es una hipótesis) y de los tópicos melódicos de las canciones populares.

La comprobación, por consiguiente, del método de Ribera estriba en el éxito de los resultados. Es un criterio pragmatista, aparte de sus otros fundamentos históricos y técnicos: la notación medieval, leída tal como está escrita, da de sí una música que no es música; en cambio, suplidos los accidentes no escritos, produce piezas artísticas de géneros fijos y esencialmente coherentes dentro de un determinado sistema musical.

No proceden de modo distinto los arqueólogos cuando reconstruyen un vaso, un ánfora, una estatua clásica, con fragmentos al parecer inorgánicos: el éxito de la restauración se reconoce, sin temor de errar, cuando la pieza reconstruída ofrece en sus armónicas curvas una sistemática coincidencia con las obras de arte similares, del mismo género, estilo o escuela, que ya se conocen. Ni proceden tampoco de distinto modo los lingüistas, cuando descifran una inscripción manca o un texto de grafía incorrecta o imperfecta, en función de la lengua que previamente conocen y cuya morfología y sintaxis les ayuda a suplir por el contexto los defectos y a llenar los vacíos de la escritura.

El único recelo posible es el de la evolución: las melodías medievales, ¿no deberán ser, como anteriores, menos artísticas que las del siglo XVI y las populares modernas? Y en tal caso, ¿cómo servirse de éstas para interpretar aquéllas? Ese recelo, que quizá algunos musicólogos tímidamente pudieran insinuar, disípase con sólo advertir que Ribera *no interpreta lo pasado por lo presente;* la clave descifradora se basa en la grafía medieval, completada con datos históricos, coincidentes con datos actuales; la comprobación, *a parte post*, la suministran estos datos actuales coincidentes. Una cosa es resolver un problema y otra comprobar su solución. Por otra parte, la homogeneidad sistemática y constante de las canciones medievales y de las populares modernas, lejos de justificar esos recelos, es la más brillante garantía de la verdad de la hipótesis, porque reanuda el hilo roto de la tradición musical, sin recurrir, para explicar el origen de la música moderna, al mito celta a que muchos se acogen o a la hipótesis acientífica de la generación espontánea. Los historiadores suponían que, hasta el siglo XVII, la humanidad no había logrado realizar

en música el ideal de belleza que, sin embargo, Grecia superó en todas las demás bellas artes. Ribera, resucitando la música medieval con la perfección artística que tiene la moderna (tonalidad, armonía, expresión), restablece la continuidad histórica en este aspecto de la cultura, demostrando que en música, lo mismo que en las demás bellas artes y en las ciencias filosóficas y exactas, los árabes, especialmente los españoles, fueron los herederos de la cultura clásica que transmitieron a la Europa medieval. El gráfico de la trayectoria histórica no ofrece ya ruptura alguna: de Grecia heredan Bizancio y Persia su cultura; de ambos la toma el islam fusionándola con otras culturas del extremo Oriente y transmitiéndola, así enriquecida, al islam español; éste, en fin, la fecunda con elementos indígenas y la entrega a la Europa medieval, a la cual nuestra flamante cultura artística debe mucho más de lo que comúnmente se piensa. La ley de la evolución no deja de cumplirse; pero es abarcando en visión de conjunto la mayor área geográfica posible, a través del máximo número de siglos que la historia pueda documentar. La música, como los otros elementos de la cultura humana, avanza en unos siglos y pueblos, mientras en otros sufre detenciones y retrocesos: en el gráfico anterior, por ejemplo, corresponde el retroceso a la Europa central y occidental que olvida la tradición clásica, durante la invasión de los bárbaros, mientras a Bizancio y Persia, primero, y al islam, después, que la conservan, corresponde el progreso en la Edad Media. La ignorancia o el desprecio de la evolución cultural que representan el islam oriental y español es, a juicio de Sarton, la causa principal de la falsa idea que los historiadores de la civilización se han formado de la Edad Media cuando la califican de tenebrosa. Las tinieblas están en los ojos de los que la

miran enfocados en la sola dirección del occidente latino [1].

Este desprecio sistemático de la cultura islámica en general y de la española en particular, retrasará quizá la aceptación por los musicólogos de las nuevas teorías de Ribera. Pueden mucho, además, la rutina, los intereses creados, los prejuicios nacionalistas y la ignorancia de nuestra lengua. A pesar de todos los obstáculos, van abriéndose paso, no obstante, poco a poco, entre los técnicos italianos y franceses, más familiarizados con el castellano. L. Torri califica la obra de Ribera de «opera insigne, di sì profondo studio, monumentale per contenuto e magistrale per profondità d'indagine storica, sicurezza paleografica, perfetta conoscenza della materia» [2]. A. Gastoué, el ilustre profesor de la *Schola Cantorum* de París, confiesa que la obra de Ribera «œuvre admirable et véritable bienfait pour la musicologie médiévale» aporta a la historia de ésta «des textes et des faits, absolument nouveaux pour nous, mais dont l'ensemble constitue une thèse inattaquable, appuyés qu'ils sont sur des documents de tout premier ordre»; y al analizar minuciosamente esos hechos y esos documentos, no oculta la admiración y la convicción profunda que sugieren ni la «lumière éclatante» que vienen a proyectar sobre los orígenes de nuestra melodía y nuestra

[1] Cfr. George Sarton, *Introduction to the history of science* (Baltimore, 1927), I, pág. 16: «A second essential cause of failure was the ignorance or neglect of oriental evolution... The greatest achievements of the Middle Ages... were due to the Muslim, Eastern, genius... Mediaevalists have given us one entirely false idea of the scientific thought of the Middle Ages, because of... their almost exclusive devotion to Western thought.»

[2] Cfr. *Rivista musicale italiana* (Torino, 1923). Año XXX, fascículo 2.º, págs. 292-295.

rítmica occidentales en la Edad Media[1]. P. Guinard, finalmente, al estudiar la aplicación que Ribera hace de su teoría a la interpretación de las canciones trovadorescas y al ponderar la enorme amplitud de su empresa, dice: «Il aboutit à un renversement des positions traditionnelles, analogue à celui que poursuivent, dans un domain voisin, les théories de Dieulafoy et de Kingsley Porter sur les origines de notre architecture et de notre sculpture médiévales. On peut discuter les affirmations de cette nouvelle «offensive orientale», mais nul n'en méconnaîtra l'importance et l'intérêt» [2]. Cuando las nuevas teorías de Ribera no sean letra muerta para los técnicos que no leen castellano, las naturales reservas iránse disipando. A ello contribuirán, sin duda, las traducciones al inglés y al alemán que de algunos de sus opúsculos musicales preparan respectivamente Eleanor Hague y Felix Schlayer [3].

Y si los músicos profesionales se decidieran a ejecu-

1 Cfr. *Revue de musicologie* (París, 1923). Año VII, núm. 8, págs. 179-182.

2 Ibid. Año IX, núm. 15, pág. 139. — Lo único que Guinard, como Gastoué y Torri, repugnan es la armonización que, a título de ensayo y sin pretensiones de perfección técnica, ha puesto Ribera a las melodías medievales; pero no rechazan el principio de la armonía, que es lo esencial en la tesis de Ribera. Será más o menos acertada la *manera* particular con que éste haya aplicado los principios de la armonía a las melodías. Músicos profesionales, más avezados que él a la *práctica* de la armonización, atinarán quizá con otra *manera* más artística; pero habrá de ser siguiendo fielmente los principios descubiertos por Ribera, como confiesa Torri al hacer dichas reservas.

3 La traducción inglesa va a ser editada en los Estados Unidos por la Stanford University Press. — La revista árabe de los Jesuítas de Beyrouth, titulada *Mashriq*, anuncia en su último número el propósito de traducir al árabe el manual popular de *La Música de las Cantigas*, de Ribera, publicado por la Editorial Voluntad.

tar ante el público las lindas melodías medievales que Ribera ha resucitado gracias a su genial interpretación, es seguro también que el voto popular las acogería con aplauso y las gustaría con deleite, contribuyendo este plebiscito a divulgar la teoría entre los técnicos y aun a comprobarla por modo indirecto. Porque si un erudito arabista, desconocido hasta la fecha como compositor musical, logra, aplicando sistemáticamente su método de descifre de la notación medieval, transformar en piezas artísticas de corte homogéneo y de gran fuerza emotiva las inertes salmodias del canto llano, los técnicos habrán de optar sin remedio por una de estas dos soluciones: o que es un original e inspirado compositor quien realizó ese milagro de inventar tantas y tan lindas melodías sin base alguna en la notación medieval, o que los caracteres artísticos que poseen hay que adjudicarlos al método por él descubierto.

El Escritor.

La visión de conjunto que hemos intentado dar de la vida científica de Ribera en las páginas que preceden, habrá puesto de relieve la coherencia que liga entre sí a los distintos trabajos de su obra de pensador y de erudito. A través de la rica variedad de temas que cautivaron sucesivamente su atención y ocuparon su febril actividad mental, una corriente de continuidad lógica circula. La homogeneidad del método destácase sin esfuerzo en todas sus investigaciones históricas. Las leyes de la imitación, por él descubiertas, que rigen la transmisión de los fenómenos culturales, son aplicadas sistemáticamente a cada paso. Una impaciente curiosidad

le acucia siempre y estimula: la más noble y científica, la que aspira a descubrir con esas leyes los orígenes y evolución de la cultura humana. Pero no se satisface con señalar a los demás la ruta para llegar a esa meta. Dentro del coto cerrado de su especialidad arabista, aporta nuevas y positivas contribuciones que obligan a revisar y replantear problemas históricos del más alto interés. Esta revisión tiende, como hacia su norte, a un ideal constante: el de llenar la laguna que en la historia de la civilización representa la Edad Media, mostrando la parte que al islam corresponde en ella y el papel importante que ejerció como transmisor y fecundador de la cultura clásica. Mas Ribera, arabista español, ciñe su actividad, dentro de estos límites, a un campo más restringido todavía: al de la España musulmana, para exhumar los viejos y olvidados títulos que nuestra Patria tiene a la gratitud de la humanidad en general y de la civilización europea en concreto, por haber realizado en los tiempos medios aquella doble tarea de transmisión y fomento de la cultura antigua.

Esta reivindicación de la España islámica, intentada ya en el siglo XVIII por el abate Andrés y tomada a chacota en el XIX por todos los eruditos españoles (hasta por algunos arabistas, como Simonet), a Ribera debe el haber sido puesta de nuevo sobre el tapete, para cimentar su demostración sobre bases más sólidas y desvanecer los prejuicios seculares con que la pasión de propios y extraños habíala hasta hoy enfocado. Porque Ribera, aunque arabista e islamólogo, ha tenido siempre la ecuanimidad serena del hombre de ciencia a quien una sola pasión cautiva: la pasión de la verdad. Que si todas sus investigaciones tienen como denominador común la reivindicación de las legítimas glorias de Espa-

ña, no es tanto por amor de ésta cuanto por amor de la verdad histórica. El estímulo que mueve su pluma no es el nacionalismo patriotero hoy en boga, sino el ansia tenaz de rectificar errores engendrados pòr otros nacionalismos exóticos. Ni parcialidad preconcebida en favor de la cultura árabe e islámica, ni menosprecio de la latina y cristiana. Para que el fiel de la balanza recobre la vertical que perdió, arrastrado por la ponderación injusta de los nacionalismos extranjeros, era indispensable buscar el equilibrio echando en el platillo opuesto el peso de nuestros títulos, preteridos o ignorados. Ribera ni acusa ni defiende. Limítase a explicar los hechos históricos en función de sus antecedentes.

Y esta moderación en el juicio se refleja también en el estilo, sobrio y rápido, desnudo de todos aquellos recursos literarios aptos para simular o contrahacer la demostración científica, con detrimento de la verdad. La concisión de Ribera es tal, que algunos de sus más importantes descubrimientos, el de los orígenes de la lírica, por ejemplo, está expuesto esquemáticamente en un reducido número de páginas, las cuales habrían dado materia sobrada para redactar un voluminoso libro a cualquier erudito, menos enemigo de la difusión y de la vana retórica. Son pocos los que resisten a la tentación de prescindir de un dato secundario, de una noticia inexpresiva, de un documento superfluo, penosamente recogidos. Son todavía menos los que ahorran al lector los dolores del parto que hubieron de sufrir para dar a luz los frutos de su ingenio. Y apenas hay quienes se resignen a quitar de la vista el complicado andamiaje que hubieron de armar para la construcción del edificio.

El Maestro.

Todas estas calidades de investigador y expositor que en la obra de Ribera aparecen, van unidas a dotes magistrales, difíciles de aunar con aquéllas. De caso peregrino puede calificarse, en efecto, tal coincidencia. La pasión egoísta del trabajo propio ciega de ordinario en el alma del investigador las fuentes de la generosidad. Y maestro que no se sacrifica, que no renuncia abnegado al placer de la investigación personal para entregarse al discípulo y consagrarle generoso el tiempo y el esfuerzo que roba a sus estudios, no es maestro. Ribera lo es en dos sentidos: en el tradicional de pedagogo que la palabra tiene, y en el otro, más noble, que él mismo le adjudica en su *Superstición pedagógica*.

Bajo el primer aspecto, Ribera, siguiendo las huellas de Codera, redujo a sus justos límites la función informativa, o dígase pedagógica, del profesor en la enseñanza del árabe literal. Recuérdese la exigua intervención que, según sus teorías, debe tener la enseñanza oral en todo magisterio técnico. Para el aprendizaje del árabe, como de cualquier lengua sabia, los gramáticos abusan de su ciencia muerta, abrumando y aburriendo el espíritu del aprendiz, a fuerza de reglas y excepciones, de doctrina inerte por lo abstracta y teórica. El método de Ribera simplifica y abrevia el aprendizaje, excluyendo de la morfología y sintaxis del árabe gramatical los tipos de uso excepcional y los giros o construcciones coincidentes con los usuales del castellano o latín, conocidos ya por el alumno; vivifica, además, la muerta teoría mediante su constante y reiterada comprobación en los textos. Así, aun la exigua cantidad de saber in-

formativo que es indispensable en el aprendizaje de cualquier arte — y un arte es la gramática — tórnase ciencia viva por la práctica asidua del análisis gramatical y por la traducción de textos concretos. El éxito, acreditado por la larga experiencia de tres generaciones, es la garantía indiscutible del acierto. Con este método, cada vez más simplificado, la mayoría de los alumnos logran en tres meses asimilarse los rudimentos precisos para empezar a traducir textos sencillos vocalizados y, cinco meses más tarde, interpretan ya textos sin mociones. Codera, el iniciador del método, encerró en unas cien páginas la doctrina gramatical que creía indispensable. Ribera la cifró en cuadros sinópticos para facilitar la rápida consulta y, podando todavía cuanto la experiencia le dictaba ser menos útil, redujo todo el bagaje pedagógico a un par de cuartillas. Estos cuadros, religiosamente conservados por sus discípulos, son hoy la norma de la enseñanza del árabe en nuestros centros oficiales. El caso es ejemplar: esta lengua, que tan difícil parece de aprender, es la única que en España se aprende sin libros de texto ni de consulta.

Bajo el otro respecto, como maestro en el sentido más alto de la palabra, Ribera acreció y organizó la escuela iniciada por Codera. Es empresa que ofrece más dificultades de las que el vulgo sospecha, esta de reunir un núcleo más o menos numeroso, aunque pequeño siempre, de jóvenes que renuncien a todo porvenir económico para consagrarse al estudio de una especialidad erudita, y en España más que en otros países donde el Estado atiende con mayor solicitud al fomento de estas vocaciones. La noble ambición de conquistar un nombre en la república de las letras es el único acicate que el maestro puede emplear para hacer prosélitos. Las carreras oficiales no ofrecen ningún horizonte al neófito. Los

cargos administrativos de nuestra Zona de influencia en Marruecos se proveyeron siempre, y se proveen hoy, sin exigir siquiera la mínima prueba de competencia colonizadora que significa el dominio más o menos perfecto de la lengua árabe. Las puertas de la burocracia oficial, así civil como militar, lo mismo la consular que la diplomática, están, pues, cerradas para el arabista. Al menos, si se le abren, es como a los demás, como a la turbamulta de los profanos. Ni siquiera en la carrera docente cabe que aspire a llenar un puesto que le permita vivir: tres solas cátedras universitarias existen, las cuales, por ley de vida, no es lo normal que vaquen nunca con frecuencia mayor que de veinte en veinte años. Engañoso señuelo son, pues, para el joven arabista que, soñando con ocuparlas, se lance por este camino. Nuestras bibliotecas y archivos guardan, es cierto, ricos fondos de códices y documentos árabes, cuya custodia, ordenación y estudio exigen funcionarios técnicamente aptos para esa tarea; pero tampoco el Estado se preocupó jamás de exigir esa aptitud en los jóvenes que aspiran a ocupar tales puestos. Todas las puertas están cerradas. Ribera hizo esfuerzos heroicos — ya lo vimos — para abrir algunas; pero fracasó en su empeño y hubo de resignarse a seguir supliendo con estímulos ideales la penuria de otros recursos más positivos que el Estado se obstina en negar. Se comprenderá ahora cuán arduo y aleatorio es el empeño de hacer prosélitos en esta especialidad, cuyo cultivo ofrece horizontes que no tienen nada de rosados. Ribera, a pesar de todo, los hizo. La Universidad le sirvió de semillero, mejor aún, de mera ocasión para despertar vocaciones y escoger adeptos. Luego, fuera de las aulas, en la intimidad de su biblioteca personal, iba formando al discípulo, dirigiendo su vocación, orientando su especialidad, merced a

un trabajo lento, penoso, de muchos años, que no cuesta menos el crecimiento y la fecundación fructífera de una planta de estufa, como Ribera mismo califica al arabista español. Y este su magisterio sí que no puede cifrarse en reglas ni consignarse en recetas. Ribera, conforme a sus teorías antipedagógicas, enseñaba a investigar investigando con el aprendiz en los temas que a éste personalmente encomendaba con arreglo a su limitada aptitud y solicitando de él la colaboración posible en las faenas elementales de la indagación del maestro. Desde la exégesis de los textos y búsqueda de las noticias, hasta la construcción o síntesis histórica y la redacción literaria de la monografía y hasta la corrección tipográfica de ésta, una vez impresa, todas las etapas, tan varias, y las operaciones, tan heterogéneas, del investigador y publicista, eran realizadas por maestro y discípulo en estrecha convivencia diaria, durante años enteros. Así se comprende que para Ribera y para cuantos participamos de su ideario antipedagógico porque lo hemos vivido, la Universidad no pueda ser nunca el taller de la investigación científica, por grande que sea la dosis de buena voluntad de los pedagogos, empeñados en la utopía de sustituir la realidad con la ficción. Extramuros de las aulas, en la cordial intimidad del gabinete de trabajo del maestro, lejos de la barahunda profana y callejera de los claustros universitarios, es donde se puede encontrar el ambiente de callado reposo, propicio a la meditación y al estudio, y la atmósfera espiritual en que germinan los más puros afectos de generosa confraternidad, sin los cuales no se concibe una escuela, que es una familia. Y así es, efectivamente, como Ribera, lo mismo que Codera, logró formarla. Modesta escuela, es cierto, y poco numerosa, como toda familia, pero que a pesar del exiguo número de sus miembros y aun te-

niendo que luchar con la tradicional indiferencia de la opinión pública para toda empresa recatada de cultura que no recurra al reclamo aparatoso y exhibicionista, ha ido conquistando el asentimiento de los doctos a su ideario, que es el del maestro, en los más discutidos problemas de la historia de la civilización medieval e imponiendo sus soluciones fuera del campo de su especialidad. Uno de los más autorizados islamólogos, el profesor Macdonald, de Hartford (Connecticut), lo ha declarado recientemente, en términos que excusan toda ponderación, al dar cuenta de los últimos libros publicados por Ribera y algunos de sus discípulos [1]:

«Es una fuerte característica de la moderna escuela histórica española el reconocer francamente la importancia de los estudios árabes para el conocimiento de la civilización hispana en sus más varios aspectos — social, literario, teológico, legal — y no mirar la dominación islámica en España, con sus influencias, como un período que deba ser ignorado o del cual haya que desembarazarse con la mayor brevedad posible. Esa escuela acepta el hecho de que la Península española fué uno de los puentes entre el islam y el cristianismo y considera a la Europa medieval como afectada en su conjunto por las multiformes influencias que pasaron a través de ese puente. Esta amplitud de criterio de la escuela española ofrece un contraste violento con el olvido que respecto del islam se advierte en no pocos de los medievalistas italianos: las grandezas de Roma ciegan a éstos muy frecuentemente, sin dejarles ver la esencial unidad de la civilización medieval que afectó en su conjunto a todos los pueblos mediterráneos. Una molesta consecuencia se deriva de los trabajos de esta escuela española, a saber: que los medievalistas europeos deberán prepararse a leer corrientemente español; algo de árabe seríales también muy útil; pero esto parecería ser ya un consejo de perfección.»

[1] Cfr. *Recent spanish arabic studies*, artículo inserto en *The American Historical Review*, volumen XXXIII, núm. 1, octubre 1927, pág. 78.

El Hombre.

El retrato del hombre, de sus más salientes rasgos morales, huelga trazarlo. A través de las páginas de muchos de sus opúsculos, aquí reeditados, se transparentan, sin celajes, algunos de esos rasgos, y las etapas principales de su vida de escritor y de maestro que hemos intentado señalar, los ponen también de relieve.

Hombre de conciencia, jamás defraudó, ni en sus escritos ni en su conducta, los altos intereses de la verdad y de la justicia. La sinceridad, la más genuina virtud cristiana, inspira siempre sus censuras sociales, sin temor al respeto humano, sin simulación o hipocresía.

Hombre de voluntad, en todos sus trabajos puso el máximo esfuerzo para el exito, sin desfallecer ante las dificultades y obstáculos del ambiente hostil, perseverando en el camino que una vez se trazó, previa la deliberación más prudente. La viril entereza ante las tribulaciones con que Dios le probó es el índice más inequívoco de su fuerza de voluntad. Tres hijos mozos, en la flor de la edad, perdió en muy pocos meses, víctimas de enfermedad artera, sin que el ánimo del maestro decayese al peso abrumador de tamaña catástrofe. Ante el dolor moral, lo mismo que ante el dolor físico, su espíritu, extremadamente sensible, reacciona con una serenidad ecuánime, que no es apatía estoica, sino cristiana resignación cuyas raíces están en la fe de sus convicciones religiosas. Para las ingratitudes, para las insidias, para las injurias, no ha tenido otra respuesta que la del silencio. Jamás devolvió el mal que se le hizo, aun en casos de alevosía manifiesta. Contra la tácita hostilidad del vacío, tan cómoda como efímera, el maestro se ha

defendido, no con palabras, sino con obras, persistiendo en su labor de comprobación y refuerzo de sus teorías a la luz de hechos nuevos y de razones apodícticas.

La voluntad decidida y constante forma el carácter. Por eso, el maestro Ribera es hombre de carácter, pero de buen carácter: a su atracción simpática se debe la influencia que ha ejercido en el círculo de sus discípulos, cautivados por su llaneza y por el interés efusivo que toma en las cosas ajenas, hasta con olvido de las propias. Y ésta es otra virtud cristiana, la caridad, el generoso desprendimiento que se sacrifica por el prójimo, la que el maestro ha practicado con mayor constancia, durante su largo apostolado docente. Sin esa virtud, no existiría su escuela.

A estos rasgos morales de su fisonomía hay que añadir algunos otros de índole más bien psicológica. El hábito de dudar, contraído a fuerza de examinar por sistema el pro y el contra de los problemas especulativos, hace al hombre de ciencia irresoluto e inhábil para la vida práctica. Pocos eruditos y sabios se encontrarán que, a la vez, hayan sido hombres de acción, capaces de gobernarse con prudencia y destreza en los menesteres familiares y sociales. De estos pocos es el maestro Ribera. Sus discípulos y amigos lo saben bien por una larga experiencia. En los momentos difíciles, su consejo clarividente, ecuánime, sensato, les ha conducido al éxito con rumbo seguro, aun en los negocios más dispares de lo estrictamente teórico.

A este respecto, la serenidad y tino en el juicio que merecen las personas, es otro rasgo de su carácter que sólo los íntimos podemos apreciar, porque la urbanidad social, decadente y puritana con exceso, veda más de lo justo la expresión en público de estos juicios de

valor, indispensables, a pesar de todo, para gobernarse con discreción y cautela en la vida.

De la misma fuente procede la pericia o habilidad manual de Ribera para determinadas artes, que ha cultivado con entusiasmo, no, ciertamente, a título de frívolo deporte, sino como auxiliares e instrumentos de sus trabajos eruditos.

Excusado es repetir cuanto dijimos de sus dotes de músico en las páginas que preceden. Como litógrafo, el lector recordará también con qué destreza alcanzó a contrahacer sobre la piedra la escritura magrebí de los textos peninsulares, así árabes como aljamiados. Tampoco la fotografía tuvo secretos para él, y eso, en aquellos años últimos del pasado siglo, en que este arte, todavía no industrializado como al presente, exigía del fotógrafo conocimientos y pericia técnica que hoy ahorran las máquinas más perfectas y los progresos de la química, así para el enfoque de la imagen como para la revelación y fijación de la placa. Gracias a su habilidad en este arte, Ribera pudo proporcionarse para sí y para sus discípulos copias de manuscritos árabes, preciosos y exóticos, cuyas noticias tantos puntos oscuros de nuestra historia dilucidan. Como tipógrafo, en fin, no sólo organizó, según ya dijimos, la imprenta árabe de Codera sobre bases más normales y económicas, sino que, años después, concibió y realizó el genial proyecto de reformar la complicada y numerosa caja de la tipografía árabe, que consta de 200 tipos, reduciéndola al inverosímil número de 24 punzones, que representa una economía superior a la de toda las tipografías europeas, así en el tiempo y atención que la composición exige del cajista, como en la corrección de pruebas y distribución de los tipos, y, sobre todo, en el papel, capaz de contener doble número de líneas. Este nuevo sistema ti-

pográfico, verdadera revolución en el arte de la imprenta árabe, fué llevado a la práctica en el año 1909 por la casa Gans, de Madrid, sobre dibujos debidos al ingeniero y arabista Prieto Vives, colaborador de Ribera [1]; y, desde esa fecha, todos los textos árabes que en España han visto la luz pública han sido impresos ya con esa caja, propiedad de la escuela. El invento, que de tal debe ser calificado, no pasó, huelga decirlo, las fronteras. Su falta de divulgación en el Oriente, donde mayor utilidad reportaría para la prensa periódica, lo ha reducido dentro de España a meros servicios eruditos. Para industrializarlo, hacen falta capitales que a los arabistas no sobran.

Pero donde más se revela la excepcional maestría de Ribera para los empirismos de lo concreto, es en el gobierno de sus negocios personales. Porque este hombre, que ha consumido una larga existencia en la exploración de problemas históricos, ajenos en todo a la prosa de la vida, acertó, sin embargo, a simultanear sus trabajos especulativos con la dirección certera del cultivo de sus campos, que reclama para el éxito dotes no comunes de experiencia viva, previsión vigilante y sabia economía, y en una treintena de años, sin descuidar sus deberes académicos ni sus estudios de gabinete ni la crianza y educación de su numerosa prole, ha logrado rehacer el menguado patrimonio rural que le legaron sus padres y acrecerlo en proporción insospechada que le permitirá dejar a sus hijos triple legado del que recibió. Y lo que más conviene hacer resaltar en este punto, es que en el modesto acervo de su fortuna, así conquistada, no se encontrará ni un céntimo que sea fruto de su labor científica. Los eruditos en general, y los

1 Cfr. *Cultura Española* (agosto, 1919), núm. XV, págs. 759.

arabistas singularmente, son, en España, más aún que fuera, ascetas seglares, forzados a hacer voto de pobreza. El público no paga más que las obras de imaginación que le divierten. Los editores, como es justo, rehuyen cargar con el negocio ruinoso de imprimir a su riesgo lo que el público no compra. Ribera, por esto, lejos de lucrarse con los frutos de su propio ingenio, consumió generosamente una buena parte de su caudal en publicar los suyos y los de sus discípulos. La austeridad de su vida hízole, además, renunciar voluntariamente a toda clase de cargos, dignidades y puestos eminentes que, con el honor y el prestigio social, llevan a menudo anejos ciertos gajes y ventajas económicas, pero que, a la vez, distraen y estorban para la oscura y desinteresada labor de la investigación histórica, que nadie paga.

Por otra parte, su modestia excesiva, rayana en el retraimiento, aborrece el reclamo y la ostentación aparatosa de los propios méritos. Esta humildad cristiana, tanto más sincera cuanto más inconsciente, ha contribuído quizá a dejar en la penumbra una considerable porción de su obra científica, digna, como hemos visto, de ser expuesta a plena luz y valorada al más alto precio. Vivimos, efectivamente, en un siglo vocinglero que sólo parece estimar los valores que se pregonan a grito herido. Pero esas estimaciones del vulgo fueron siempre inconsistentes y efímeras. La historia formula luego otros juicios, menos locuaces, pero más sólidos y perennes. Sólo cuando los años apagaron el eco bullicioso del reclamo interesado o incompetente, merecen las obras que quedan esos juicios de valor perenne, que son definitivos, dentro de la relatividad que tiene todo lo humano.

A contribuir a la formación de este futuro juicio de

la historia científica y literaria de nuestra patria va enderezada la presente reedición colectiva de los opúsculos del maestro. La obstinada resistencia que sus discípulos y amigos hemos tenido que vencer para que se resignase a aceptarla como testimonio de cariño y veneración a su persona y de admiración por su obra, da la medida plena de su amor a la oscuridad. A Ribera le basta, como premio de una larga vida consagrada al culto desinteresado de la ciencia, la íntima satisfacción del deber cumplido. Es cierto que el trabajo intelectual tiene ya en sí mismo, e independientemente de toda finalidad ajena, sus placeres, puros, serenos y nada efímeros, que son su más preciada recompensa; pero, aunque no los tuviese, quedaríale siempre al hombre de profundas convicciones religiosas, como lo es el maestro, el consuelo inefable que acompaña al testimonio de la buena conciencia. Como el siervo bueno y fiel de la parábola evangélica, en vez de disipar o de dejar improductivos los talentos que recibió del Señor, los ha fecundado con su esfuerzo.

MIGUEL ASÍN PALACIOS.

I

LITERATURA, HISTORIA Y CULTURA ÁRABE

EL CANCIONERO DE ABENCUZMÁN[1]

SEÑORES ACADÉMICOS:

DESDE el instante en que supe que habíais aceptado benévolamente mi candidatura, mi único afán, mi único pensamiento fué, ya que no pudiera ilusionarme con justificar plenamente vuestra elección, tratar de mostraros mi agradecimiento por la altísima honra que pensabais otorgarme, ofreciéndoos un trabajo cuyo asunto debiera interesaros vivamente y que fuese digno de vuestra atención, aunque estuviese muy por encima de mis facultades. Lisonjeábame la esperanza de que el esfuerzo paciente y la buena voluntad pueden suplir, en tales casos, la deficiencia de talentos y aptitudes.

Poco tardé en encontrar rico venero para la investigación en el *Cancionero de Abencuzmán*, colección poética casi por completo inexplorada, a pesar del interés que han mostrado algunos doctos por que fuese conocida [2].

[1] Discurso de ingreso en la Real Academia Española. Fué contestado por D. Alejandro Pidal y Mon. Cfr. *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública del Sr. D. Julián Ribera y Tarragó el día 26 de mayo de 1912* (Madrid, Maestre, 1912).

[2] El manuscrito único que del *Cancionero de Abencuzmán* se conserva, guárdase en el Museo Asiático Imperial de San Petersbur-

Tal empresa me pareció, por otra parte, muy oportuna. Me halagaba la idea de que ese estudio hubiera sido muy del agrado de aquel poeta ilustre, D. Melchor de Palau, predecesor mío en el sillón que la Academia me destina. Palau, como Abencuzmán, vivió enamorado de la mecánica de la poesía, de las combinaciones métricas, de las formas matemáticas de número y cadencia más exquisitas; ambos gustaban de seguir los modelos más tradicionales de la lírica española; ambos eran excelsos poetas que no se desdeñaban de escribir versos para que los cantase la gente menuda, mujeres del pueblo y hasta niños, y, siendo instruidísimos literatos, se avenían a seguir en sus composiciones las costumbres poéticas de los bardos populares [1]. Los dos son españoles; mas un abismo de tiempo y de naturaleza moral les separa. Palau fué poeta cristiano de altísimo valor ético: noble en el pensar, noble en el sentir, noble en la expresión, mientras Abencuzmán fué un vulgarísimo calavera, crapuloso, tabernario en los pensamientos y tabernario en las palabras, aunque, en cambio, usó de tales combinaciones métricas en sus poesías, de tal variedad de ritmos y de tal singularidad en su arte, que lo hacen tipo curiosísimo en la historia literaria española.

Admirado por lo exquisito de su forma poética, me abismé en la investigación. Si he de hablaros con fran-

go y ha sido reproducido fotográficamente a expensas del Barón David de Gunzburg (Berlín, 1896), el cual prometió la traducción y comentario, estudio de la lengua, de la métrica, etc. Han pasado ya dieciséis años y la promesa no se ha cumplido. Hay que agradecerle, sin embargo, como gran servicio a las letras, el hecho de haber llevado a cabo esa reproducción fotográfica, que nos permite estudiar cómodamente el Cancionero.

1 Véase el Discurso de D. Alejandro Pidal (contestación al del Sr. Palau) leído ante la Real Academia Española, en 22 de noviembre de 1908, págs. 7, 18, 19, 31 y 61.

queza, debo decir que no siento inclinación alguna para estudiar los hechos aislados y sin relación entre sí; sólo me atrae el estudio, si veo algo trascendente, como efecto de fuerzas sociales, como fenómeno de psicología social, especialmente esos fenómenos que pueden llamarse de sugestión comunicativa que se establece entre los pueblos que forman la humanidad. No me contenté, pues, con estudiar ese *Cancionero* aisladamente, sino que, guiado por expertísimos maestros y compañeros que ocupan merecidamente lugar distinguidísimo entre vosotros, el Sr. Menéndez y Pelayo y el Sr. Menéndez Pidal, me atreví a hacer un examen rápido de los sistemas poéticos coetáneos o posteriores: los *Cancioneros* provenzales, los portugueses, las *Cantigas* de Alfonso el Sabio, el *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita, los ricos *Cancioneros* españoles del siglo XV, etc., y cuando quise darme cuenta del camino recorrido en la investigación, fué tal el cúmulo de materiales allegados y de cuestiones que éstos suscitaban, que era difícil, si no imposible, reducir su exposición a los límites consentidos en un discurso, y lo que es más grave: había ido yo formando opiniones que discretamente no podían sostenerse sin demostración técnica extensa y minuciosa.

Os lo diré con toda sinceridad: mis opiniones son contrarias a las que sostienen los más autorizados orientalistas y romanistas contemporáneos. En el *Cancionero de Abencuzmán* veo todo un sistema poético que alumbra con luz muy viva una época oscura de la lírica medieval europea: ese sistema lírico tiene conexiones íntimas con sistemas europeos que nacieron algunos siglos después.

Esta afirmación, que os parecerá atrevida, no ofrece, sin embargo, novedad. El Abate Andrés sostuvo opinión mucho más resuelta: «*Questo uso degli spagnuoli*

di verseggiare nella lingua, nella misura, e nella rima degli arabi, puo dirsi con fundamento la prima origine della moderna poesia» [1].

A esta visión telescópica del Abate Andrés, que con ciertas restricciones y reservas han aceptado otros autores, v. gr., el Marqués de Pidal [2], Hammer [3], Schack, etcétera, se ha podido contestar por los romanistas, que no se satisfacen sino con pruebas microscópicas bien analizadas, diciendo, como Milá y Fontanals [4]:

«Se han aducido siempre menos datos que argumentos especulativos.»

O como Amador de los Ríos [5]:

«Esa influencia [de la metrificación y de las rimas orientales en el nacimiento y desarrollo de las formas poéticas de la literatura española] se ha presentido más bien que analizado.»

El Barón de Schack, que percibió con bastante clarividencia algunas de las formas poéticas de la lira popular de los musulmanes españoles, no logró ser bien comprendido por su traductor español [6].

1 Ticknor, tomo IV, págs. 178 y 179.

2 *Cancionero de Baena*, pág. LVI y sigs.

3 Las relaciones afirmadas por el Barón de Hammer, en el *Journal Asiatique* (agosto 1839 y agosto 1849), han sido rechazadas como ligereza de ese orientalista.

4 *Obras completas*, tomo IV, 392.

5 *Historia crítica*, II, 429.

6 El Sr. Valera, en su traducción de la obra de Schack, *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia* (3.ª edición, II, 187, nota), dice: «Confieso que no comprendo el carácter propio de dichas composiciones, ni me satisface la explicación del Sr. Schack. El carácter propio consiste, según él, en la forma y, sin embargo, metro, número de versos de cada estrofa, combinación de las rimas, todo es indiferente. No es una glosa, porque no hay verso que se repita; el estribillo o tema, puede haberlo o no. En suma, todo es igual, salvo que al fin de cada estrofa vuelve siempre el mismo consonante.»

A la ausencia de demostraciones sistemáticas y convincentes, se ha unido el voto de orientalistas muy calificados. Renán se atrevió a decir: «La poesía provenzal... nada debe a los musulmanes. Un abismo separa la forma y el espíritu de la poesía romance, de la forma y del espíritu de la poesía arábiga... Los poetas cristianos... hubieran sido incapaces de comprender la lengua y el espíritu de la poesía árabe» [1]. Y Dozy, el gran Dozy, remachó el clavo con decisiva sentencia: «Saber si la poesía árabe ha ejercido influencia en la poesía española... [es] cuestión *ociosa;* no quisiéramos que se discutiese, aunque estemos convencidos de que se discutirá aún durante largo tiempo: cada cual tiene su manía» [2].

Si orientalistas de tal autoridad afirman tan resueltamente esos juicios, ¿qué de extrañar es que los romanistas perseveren en negar esas influencias? Si a los romanistas no se les ofrece materia de comparación y, además, se les dice que no hay motivo para que alimenten ninguna esperanza, ¿qué han de decir? El señor Menéndez y Pelayo ha podido formular, con tales precedentes, este rotundo juicio: «De la poesía lírica nada pasó, ni pudo pasar en la Edad Media» [3].

[1] *Histoire des langues semitiques*, 387.

[2] *Recherches* (3.ª edición), II, *Apéndice*, pág. LXIV, nota 2. El Sr. Amari, en su *Storia dei musulmani di Sicilia*, III, 742, niega relación entre el *zéjel* y la poesía de los trovadores, sean provenzales, sean italianos. R. Murari, en su *Ritmica e Metrica razionale italiana*, pág. 92 (3.ª edición, Hoepli), afirma que lo latino se modificó, *non per l'influsso arabo.*

[3] *Antología*, tomo I, pág. LXII. Reconoce, sin embargo (página LXVI), que hubo «cantores (moros) ambulantes y juglaresas que venían a países cristianos... y *algún cantarcillo debieron transmitirnos*».

Al tratar (en el tomo I, pág. LVII) de la poesía árabe y hebrea di-

Realmente esa es la actitud casi unánime de los especialistas europeos. El pleito parece concluso, y la sentencia de Dozy, aceptada por todos, condena con las costas del ridículo al que vuelva a suscitar la cuestión.

Yo no puedo negar la autoridad de Dozy: para mí es, en muchas cosas, maestro indiscutible; asentó sobre amplio fundamento la historia de los musulmanes de España; él solo hizo lo que quizá no pudiera llevar a término una legión de arabistas; nos ha legado instrumentos de trabajo sin los cuales no podríamos andar. Pero en esta materia no debo seguir su opinión: Dozy no estudió la época de Abencuzmán con la misma diligencia que la del califato y la de los taifas, y sobre todo despreció o desdeñó un documento principal, cuya existencia conocía.

Por no haber atendido a las excitaciones del Barón de Rosen [1], que le dió noticias de la existencia de este *Cancionero*, se expuso a hacer afirmaciones tan erróneas como la siguiente:

«Antes la poesía andaluza había sido vigorosa, llena de savia, completamente mundana...; bajo el reinado de Alí el Almorávide... la poesía... tornóse temerosa, severa, melancólica, religiosa... Las formas bellas ha-

ce: «Su influencia en nuestro arte nacional *fué escasa*, sin duda, pero sería temeridad decir que fué *nula*.»

Se ve en el Sr. Menéndez y Pelayo verdadera indecisión en este particular. Su sagaz entendimiento percibe la sinrazón interna de las afirmaciones de Dozy, Renán, Amari, etc.; busca medios para sincerar sus dudas (pág. LVII), pero no los encuentra taxativos y claros; sin embargo, señala con gran agudeza crítica que la solución puede venir del estudio de Abencuzmán (pág. LXIX).

[1] En sus *Notices sommaires des Ms. arabes du Musée Asiatique*, St. Pétersbourg, 1881, págs. 253 y 254. Dozy conocía, sin embargo, esa poesía popular, v. gr., el zéjel de Ariâhi (vide Almacarí, I, 312, edición de Leiden).

bían desaparecido...; sólo insípidas adulaciones... y sentimientos devotos...» [1]. «En vez de los cantos armoniosos de los poetas, no se oía más que la voz monótona de los clérigos y el ruido de los sables...; la tolerancia se había convertido en fanatismo, la inteligencia en superstición...» [2].

Es decir, afirma que *las formas bellas habían desaparecido*, precisamente en tiempo de Abencuzmán, época en que floreció en la España musulmana la forma poética popular más exquisita que en pueblo alguno haya podido existir jamás; afirma que *se tornó melancólica y religiosa* la poesía en tiempos en que dominó la más alegre, desvergonzada, irreligiosa y pornográfica de que habrá pocos ejemplos en la historia; y dice que la *inteligencia se había convertido en superstición*, cabalmente en aquellos tiempos en que todo el mundo sabe que se había formado en Andalucía la pléyade más ilustre de filósofos que produjo ningún país de Europa en aquella edad: Avenzoar, Avempace, Abentofáil, inmediatos predecesores de Averroes, que nació en ese tiempo.

Para mí es inexplicable esta aberración, si no es creyendo que Dozy, por dar gusto a la pluma, dejaba escapar algunas veces aquellos tópicos abstractos de la Revolución francesa, a que se inclinaba en sus arranques de entusiasmo progresista y anticlerical. Dozy confundió en este caso lo social con lo político: si el gobierno de Andalucía estaba entonces en manos de bárbaros africanos, fanáticos, necios y rudos militares, olvidaba que debajo pudiese haber un pueblo europeo, pensador, de atrevidas especulaciones, ilustradísimo y experto en todas las artes de la civilización más refinada.

[1] *Recherches*, I, 278.
[2] *Idem*, I, 348, refiriéndose al tiempo de los almorávides.

Las prevenciones que suscita el problema expuesto nos obligan a presentar demostraciones concretas, precisas, individuales. Afortunadamente es un fenómeno, el de las formas poéticas, que se presta a demostraciones matemáticas, de número y medida. Si en la ocasión actual no puedo presentaros todo el estudio en su completo desarrollo, quiero por lo menos ofreceros las primicias que se os deben, ya que por vuestra elección habéis sido la causa determinante de este mi estudio.

Permitidme, pues, que abra de nuevo el pleito y plantee la cuestión en forma más concreta y analítica, aduciendo pruebas hasta ahora no presentadas. Son los hechos siguientes:

1.° El semitismo de raza en los musulmanes españoles es elemento que entró en dosis casi infinitesimal, y no nos autoriza para calificarlos de semitas ni orientales, desde la tercera o cuarta generación posterior a los tiempos de la conquista.

2.° Aun las familias musulmanas que podían vanagloriarse de su abolengo árabe, usaron, de modo familiar y corriente, una lengua europea, el romance español, hasta mediados del siglo XII por lo menos.

3.° Coexistieron en la España musulmana dos lenguas vulgares, una árabe, otra latina, habladas por las mismas personas: la latina o romance, como idioma familiar; la árabe, como idioma oficial, en las escuelas, en los actos públicos, etc.

4.° Mediante esa coexistencia pudo forjarse, y se forjó, un sistema poético mixto, en que aparecen claras las influencias europeas y las orientales.

5.° Esa poesía, desdeñada por los que seguían las corrientes clásicas, popular, inteligible, no sólo para el pueblo andaluz, sino para europeos que hubiesen residido algún tiempo en Andalucía, aunque no sea ahora,

después de ocho siglos, tan inteligible para nosotros, íntima y escondida en el harem y en bajas esferas sociales, logró al fin abrirse camino en esferas superiores y ser literaria; y

6.° Esa poesía, que no alude a imágenes del desierto y tiene por asunto temas populares que se repiten luego, en siglos posteriores, en literaturas europeas, reviste formas poéticas distintas de la clásica oriental. En ella aparecen versos enteros y estrofas rimadas en dialecto romance, muy semejante al gallego o al portugués, lengua peculiar de la lírica española más arcaica.

Yo estimo que estos hechos y estas consideraciones alteran completamente el estado de la cuestión; pues no se trata de afirmar relaciones directas entre las literaturas vulgares europeas y la literatura árabe clásica oriental, difícil de entender aun por los musulmanes instruídos, sino entre un género poético hispanoeuropeo y otro europeo, entre una poesía popular y otra también popular, entre pueblos que hablan una semejante lengua familiar europea.

Y si de Europa procediera el influjo que determinase el nacimiento de ese especial sistema poético de la España musulmana en los siglos X y XI, ¿qué extraño sería que a Europa volviera a refluir, durante los siglos posteriores, con las perfecciones que el ingenio de los musulmanes de la Península, europeos de raza, supo introducir en él?

Estas son las cuestiones que suscita, y en cierto modo resuelve, el estudio del *Cancionero de Abencuzmán* que os voy a presentar en forma esquemática.

Para que veáis el espíritu que me guía al entrar en estas investigaciones, he de deciros que no afirmaré, respecto a esas relaciones, más que aquello que los romanistas estén dispuestos a aceptar: a ellos me enco-

miendo, como jueces de campo. Tales asuntos deben resolverse de común acuerdo entre orientalistas y romanistas. Me gusta ser atrevido para penetrar, sin prejuicios ni prevenciones, en la más difícil y aun temeraria investigación; mas cuido de asegurarme del valor de las pruebas y ser circunspecto en las afirmaciones definitivas. No es entretenimiento grato para mí el meter cizaña en ningún terreno, y mucho menos en el histórico, donde no se puede avanzar sino tomando todas las precauciones que la prudencia más exquisita demanda.

* * *

Los tiempos pasados no los podemos ver sino como los objetos que se divisan en las lejanías del horizonte: sólo se distinguen confusas siluetas. La paciente investigación, al acercarnos a ellos, disipa poco a poco las neblinas que los envuelven.

El período histórico de la dominación musulmana en la Península es uno de los que se han mantenido cubiertos por bruma más densa. Dos causas de oscuridad y de error han actuado siempre: la dificultad de la lengua en que están escritos los documentos y las crónicas, y el apasionamiento que se ha puesto en la investigación.

De pronto se forja uno la idea, sencilla, pero errónea, de que todos o la mayor parte de los musulmanes debieron de ser árabes, y todos los cristianos, godos o latinos; de que éstos, al tiempo de la conquista, irían a refugiarse en las montañas del Norte, y de que la reconquista fué la lucha de ocho siglos entre latinogodos del Norte y árabes andaluces del Sur. Ésta es la silueta engañosa que se atisba en el lejano horizonte.

Aproximándonos más, ya vemos distintamente que el elemento latinogodo andaluz quedó en las comarcas

conquistadas por los árabes, y notamos perfectamente, dentro de la España musulmana, el bullir de las varias facciones y partidos: árabes, muladíes, cristianos y renegados. El sabio historiador Dozy puso en evidencia las luchas de esos elementos, y nuestro Simonet dedicóse especialmente al estudio de lo indígena español, que él denominó mozárabe.

Esos avances en la investigación histórica nos han permitido apreciar mejor los pormenores; pero no hemos llegado todavía a una clarividencia completa. Quedan muchas oscuridades y hasta supersticiones de los errores históricos primitivos.

Para la presente investigación necesitamos aclarar dos cuestiones previas, sin cuya solución se haría difícil comprender el *Cancionero de Abencuzmán:* son, a saber, la raza y la lengua de los musulmanes españoles.

El Barón de Schack tituló su obra de literatura y arte árabes de España y Sicilia *Poesía y arte* de los árabes *en España y Sicilia.* Para él ese título no envolvería error alguno, porque sabía bien que no eran de raza árabe muchos de los poetas cuyas composiciones cita; pero en el ánimo del lector queda la impresión de que es árabe aquel que en árabe escribe y habla y, por consecuencia, que en España debía de haber muchos árabes.

Este es un error que conviene disipar. La lengua no implica idea de raza. La lengua latina ha sido hablada y escrita por celtas, galos, germanos, eslavos, etc.; lenguas semíticas han sido usadas por pueblos de raza aria, persas, turcos, indios, españoles, etc. El hecho de escribir los andaluces en lengua árabe no basta para convertirlos en semitas.

Se sabe con certidumbre [1] que fué escaso el núme-

[1] Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, XXXIII.

ro de gentes árabes de raza que invadieron la Península. Y esos árabes no vinieron como hordas, es decir, acompañados de sus familias, sino formando cuerpos de ejército, en los que no es de suponer que abundasen las mujeres.

De este hecho se deriva el que se formaran inmediatamente matrimonios mixtos. El hijo del propio conquistador, Abdelaziz, hijo de Muza, ofrece un ejemplo, casándose con Egilona, la ex reina de España, viuda de Rodrigo, a la cual el nuevo esposo le puso el nombre árabe *Om-ásim* [1]. Este apellido, puesto a Egilona, seguramente no la haría cambiar de raza, y la descendencia que de ambos pudiera salir, tendría tanto de árabe como de española.

Lo mismo ocurrió con otras familias visigodas principales. La familia real de Witiza se enlazó por medio de casamiento con individuos de raza árabe, y de esa unión resultaron familias poderosísimas, que lo fueron por haber obtenido la hacienda materna, a saber, los feudos reales visigodos [2], y a las cuales se les reconocía mayor nobleza y consideración política porque reunían las dos noblezas: la árabe y la visigoda.

Pero, como a los descendientes se les ponía el apellido del padre, ocurrió lo siguiente: cuanto más iba menguando la pureza de la raza árabe, por el cruce con mujeres españolas en las generaciones sucesivas, más apellidos árabes llevaban; de manera que vinieron a tener más nombres árabes aquellos que menos árabes eran.

[1] *Ajbar Machmúa*, pág. 32; Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, I, 43; Almacari, I, 178.

[2] Véanse, respecto a Sara la Goda y las familias nobles sevillanas que de su casamiento se originaron, la *Crónica de Abenalcotía*, página 6 (edición de la Academia de la Historia), y Dozy, *Histoire*, I, 234.

Para evidenciar esto, que parece a simple vista una paradoja, examinemos la historia de una familia de indudable origen árabe, de las que vinieron a España, y así podremos darnos cuenta del hecho y del valor de las denominaciones.

Nadie puede dudar de que la familia Omeya, que se alzó con el imperio de España, procede de cepa árabe. Si un rey de armas formase la genealogía de Hixem II, nos encontraríamos con una larga lista de apellidos árabes, mediante los cuales se llega a enlazar su genealogía con las tribus más nobles y antiguas de Arabia, incluso la familia del Profeta: Hixem II, hijo de Alháquem II, hijo de Abderráhmen III, hijo de Mohámed (que no reinó), hijo de Abdala, hijo de Mohámed I, hijo de Abderráhmen II, hijo de Alháquem I, hijo de Hixem I, hijo de Abderráhmen I, hijo de Moavia, hijo de Hixem, hijo de Abdelmélic, hijo de Meruán, etc., etc. Es decir, que, vista la genealogía sólo por la línea varonil, Hixem II es de purísima estirpe árabe [1].

Pero la naturaleza sigue otros caminos que no son los de la vanidad humana. El hijo no es sólo hechura del padre, sino también de la madre, y quizá, y sin quizá, en grado más seguro, por cuanto la madre lleva al hijo durante mucho tiempo en sus entrañas y lo alimenta varios meses con sus pechos. Pues bien, si formásemos la genealogía con los apellidos maternos, la impresión vendría a ser completamente distinta.

Se sabe positivamente que todos los Omeyas que ocuparon el trono descendían de concubinas o de esclavas, es decir, de mujeres que no eran de raza árabe, pues, como es natural, los esclavos no nacían de la raza dominadora, sino de las razas vencidas, de los pueblos

[1] Abenadarí, II, 49.

conquistados. Abderráhmen I era hijo de una esclava berberisca; Hixem I [1], hijo de una esclava española, regalada a su padre por la hija de Yúsuf el Fihrí [2], y así sucesivamente todos [3].

Por consecuencia, si quisiéramos fijar matemáticamente el elemento raza, teniendo en cuenta la línea femenina, y adjudicando a ésta la misma proporción que a la paterna, resultaría que Abderráhmen I era la mitad berberisco y la mitad árabe (en el supuesto de que en sus antepasados no hubiese habido mezcla alguna). En cifras, tendría el 50 por 100 de árabe y el 50 por 100 de berberisco.

Su hijo Hixem I, hijo también de una esclava no árabe, tendría el 50 por 100 de la raza materna, el 25 por 100 de berberisco y sólo el 25 por 100 de árabe.

Siguiendo la progresión descendente, Alháquem I ya no tendría más que el 12,50; Abderráhmen II, el 6,25; Mohámed, el 3,12; sus hermanos Almóndir y Abdala, el 1,56; Mohámed (que no reinó), el 0,78; Abderráhmen III, el 0,39; Alháquem II, el 0,19, y se llega a Hixem II, que sólo tiene ya 0,09 por 100. Es decir, que Hixem II, en cuya genealogía hay apellidos árabes a montones, apreciado matemáticamente el elemento raza, no tiene de árabe ni siquiera *una milésima*.

¿A qué raza pertenecían, pues, los Omeyas, teniendo en cuenta la línea materna? Hixem II era hijo de Aurora la Vascongada [4], esposa favorita de Alháquem II; por consiguiente, tenía un 50 por 100 de vascongado y por apellidos maternos podría enlazarse con los Echevarría,

1 *Ajbar Machmúa*, 62; Abenadarí, II, 49; Almacarí, I, 214 y 215.

2 Abenalcotía, 29; Abenadarí, II, 62.

3 Abenadarí, II, 70, 82, 96, 124, 161, 249, 251, 268 y 269; Adabí, 15, 16, 17, 18 y 19; Almacarí, I, 126 y 232.

4 Dozy, *Histoire*, III, 148; Almacarí, I, 396.

Goicoechea, o cualquier otra semejante familia vascongada.

¿Y la abuela y bisabuela de Hixem II, de qué raza eran?

Es imposible apurar el análisis de modo individual; los autores no dicen taxativamente de algunas de esas esclavas a qué raza pertenecían; sólo dicen que eran esclavas y les dan nombres de esclavas [1]; pero podemos conjeturar, sin exponernos a gravísimo error, que pertenecerían a la raza más apreciada de esclavos que el mercado de Córdoba podía proporcionar. Ahora bien, del mercado de esclavos de Córdoba hay noticias bastante directas: de los mismos que intervenían en las transacciones.

En los contratos de venta, cambio, etc., de esclavos, solían intervenir los notarios que redactaban los documentos y los jueces que dirimían las cuestiones que se suscitaban. Los notarios tenían ya preparada la fórmula de los contratos más frecuentes. De estos formularios se conservan tres colecciones españolas: una, de fórmulas aplicadas en Toledo; otra, en Córdoba, y otra, en las regiones marítimas de Andalucía. La lectura de estos formularios es muy sugestiva en este particular.

Veamos las fórmulas usadas por los notarios y jueces de Toledo [2].

[1] Los musulmanes solían dar a los esclavos nombres semejantes a los que ahora es costumbre dar a los caballos o a los perros: *lucero*, *estrella*, *brillante*, *arrogante*, etc.

[2] *Actas notariales y judiciales aplicables a los asuntos más corrientes*, obra de Abucháfar Ahmed, hijo de Mohámed, hijo de Mogueit, el Toledano. Ms. de la Colección Gayangos, núm. XLIX, de la Academia de la Historia. Consta el título de la obra, *Alguatáic almostámila*, en el folio 103 v.° En varios lugares cita el autor la jurisprudencia toledana y las costumbres jurídicas de Toledo.

En las fórmulas tipo, las más ordinarias y generales para la venta de esclavos, no aparecen más que estas palabras: «esclavo gallego» (entendiéndose que el calificativo «gallego» se aplicaba entonces a los individuos procedentes de las regiones cristianas del Noroeste de la Península: leoneses, asturianos, gallegos propiamente dichos y portugueses) [1].

En la fórmula para venta de esclava en la plenitud de sus atractivos, a propósito para manceba del señor o dueño, sólo aparece «esclava gallega» [2].

Para la venta de esclavas cerriles (no domesticadas aún o instruídas), se emplea «esclava gallega» [3].

Para la venta de niña menor de diez años, «esclava gallega» [4].

Para la venta de esclava núbil, a propósito para casarse, «esclava gallega» [5].

Para la venta de esclava madre, con hijo pequeño, «esclava gallega» [6].

Sólo en una fórmula de venta aparece, juntamente con una «esclava gallega», una «esclava catalana» [7]. (Traduzco por la palabra *catalana* una voz árabe que se aplicaba entonces a los individuos de las regiones cristianas del Norte de la Península y comarcas adyacentes, a saber, Cataluña, Provenza y provincias limítrofes de Francia.)

Prosigamos el examen. Acta tipo para emancipación de esclavos: «esclavo gallego a quien se otorga liber-

1 *Actas notariales* (ms. citado), fols. 46 r.° y 46 v.°
2 *Idem*, fol. 46 v.°
3 *Idem*, fol. 47 v.°
4 *Idem*, fol. 48 v.°
5 *Idem*, fol. 48 r.°
6 *Idem*, fol. 49 r.°
7 *Idem*, fol. 47 v.° en la venta de esclava cerril.

tad, para que forme parte de la comunidad de los musulmanes libres» [1].

Acta de emancipación de esclavas: «esclava gallega a quien se da libertad, para formar parte del pueblo musulmán» [2].

Acta de emancipación de esclava, como preliminar para casarse con ella solemnemente: «esclava gallega» [3].

Contrato entre esclavo y dueño, mediante el cual se compromete el esclavo a pagar a su señor, como precio de rescate, cierta cantidad, a plazos fijados, pasados los cuales, y cumplida la obligación, el esclavo entrará en la comunidad de los musulmanes libres: «esclavo gallego» [4].

Contrato de cambio de esclavos: «un esclavo gallego, albañil, carpintero o panadero, que se cambia él solo por varios esclavos juntos» [5].

Acta judicial en que se consigna la venta de un esclavo convertido ya al islamismo: «esclavo catalán» [6].

En resumen: en el mercado de Toledo, a juzgar por las actas de los notarios, se contrataba casi exclusivamente con esclavos gallegos. Se comprende que así sea, por su situación geográfica, no lejos de la frontera de las regiones galaicas.

Pasemos al mercado de Córdoba, que es el que más nos interesa para el caso presente [7].

Los notarios cordobeses, como los toledanos, en la

1 *Actas notariales*, fol. 97 r.°
2 *Idem*, fol. 97 r.°
3 *Idem*, fol. 17 v.°
4 *Idem*, fol. 97 v.°
5 *Idem*, fol. 48 v.°
6 *Idem*, fol. 103 r.°
7 *Colección de actas notariales y judiciales y de jurisprudencia aplicada a cuestiones concretas*, obra escrita por Abumohámed Ab-

fórmula tipo, de venta de esclavos, escriben: «esclavo gallego» [1]; en la de venta de esclava [2], «gallega»; en la de venta de esclavos formando familia, «esclava gallega» [3]; en la de esclava menor de once años, «esclava gallega» [4], y en la de cambio, «esclavas gallegas» [5].

Pero en las actas de Córdoba se notan ciertas diferencias que indican que para ciertos servicios se empleaban otras razas, por sus cualidades especiales. En la fórmula de venta de esclava en la plenitud de sus atractivos, destinada a procrear, ya no se dice «esclava gallega», sino «esclava catalana» [6]; en la venta de la esclava cerril, «esclava catalana» [7]; en la de esclavo que ha abandonado a su dueño y ha huído, «esclavo catalán» [8]; y en otras fórmulas, o no se nombra taxativamente la raza, o se pone el adjetivo «eslavo, berberisco o sudanés» [9].

En el mercado de Córdoba aparecen muy variadas las razas de los esclavos; pero se nota la superabundancia de los esclavos gallegos, y, sobre todo, el aprecio especial que de éstos se hacía. En los contratos de cambio de esclavos, los de más valor son los gallegos: «un esclavo gallego, carpintero o albañil, se cambia por dos esclavos de otras razas europeas (achamíes), o por ber-

dala, hijo de Abdelguáhed El Fihrí, de Alpuente, el cual siguió textualmente los modelos de los notarios cordobeses. Ms. núm. XI de la Colección de *Ms. Arabes y Aljamiados de la Junta para Ampliación de Estudios*. Madrid, 1912.

1 *Colección* citada, fol. 3 r.°
2 *Idem*, fol. 32 r.°
3 *Idem*, fol. 36 r.°
4 *Idem*, fol. 39 r.°
5 *Idem*, fol. 42 r.°
6 *Idem*, fol. 36, v.°
7 *Idem*, fol. 40 r.°
8 *Idem*, fol. 45 r.°
9 *Idem*, fols. 33, 38, 39 y 54.

beriscos o sudaneses» [1]; y cuando se aprecian por su valor respectivo, se nombran con este orden: gallego, catalán, berberisco y sudanés [2].

Se evidencia con mucha claridad que en el mercado de esclavos la raza más numerosa y más apreciada en Córdoba es la gallega [3]; y que la difusión del elemento gallego por emigración forzada, o sin forzar, es fenómeno que se repite en la historia. Además, había un motivo especial para la preferencia, aparte de lo que pudieran influir las dotes morales de esa raza paciente, laboriosa y prolífica, y es que los gallegos hablaban una lengua semejante a la que era corriente y usual entre los musulmanes de Andalucía, como luego demostraremos, y eso les hacía muy estimables para los servicios domésticos. Eran esclavos con quienes las señoras musulmanas podían comunicar fácilmente; lo contrario de lo que sucedía con los eslavos, berberiscos y sudaneses [4],

1 *Colección* citada, fol. 20 v.°

2 *Idem*, fol. 33 r.°

3 Estos formularios concretan con bastante seguridad la materia de las transacciones. A medida que varían los tiempos y las localidades, van cambiando ellos también y acomodándose a las transacciones más corrientes. Se conserva un formulario de actas (Ms. número V de la misma Colección de la Junta para Ampliación de Estudios) destinado a poblaciones marítimas del Mediodía de España (Algeciras y alrededores), y no aparecen en él ni esclavos gallegos ni catalanes, sino guineos y bizantinos, aplicados a servicios de mar (vide fol. 44 v.° y 109 r.°). En Leiden se guardan unas cuantas hojas de un formulario semejante a los anteriormente citados, que debía utilizarse por notarios marroquíes, y aunque en materias jurídicas siguen éstos, como es natural, la escuela española, no aparecen tampoco en aquél esclavos gallegos, sino únicamente esclavos abisinios (véase núm. 172 de la Colección de Ms. árabes de Leiden, tomo IV del catálogo, pág. 163).

4 Los eslavos, berberiscos y sudaneses podrían ser apreciados como militares; pero no para el servicio doméstico. Hubo tiempo en

cuya lengua era ininteligible para la mayor parte de las familias andaluzas [1].

Es de notar también que en muchísimas ocasiones se compraban esclavas, no sólo para las faenas serviles de la casa, sino con el fin de casarse con ellas o al menos de tenerlas como mancebas, para lo cual se tomaban precauciones especiales, con objeto de que no pudiera confundirse la generación del que la compraba con la del que la vendía.

En España, las costumbres establecidas y las doctrinas legales, en este particular, eran más exigentes que en otros países orientales. Sostenía Málic, corifeo oriental de la secta jurídica más seguida por los españoles, que el que se descubriere, después de realizada la venta, que uno de los padres de una esclava blanca había sido de raza negra, no era motivo para rescindir la ven-

que se les llamó los *mudos*, porque no podían comunicar con la gente. Dozy, en su *Histoire*, II, pág. 68, explica ese calificativo diciendo que se llamaron así porque no sabían hablar en árabe. Ya veremos más adelante que había musulmanes en Córdoba que no sabían hablar en árabe y comunicaban con todo el mundo, porque sabían hablar el romance cordobés, que es similar al gallego. Un gallego en Córdoba podría comunicar con la mayor parte de la gente, aun hablando su propia lengua.

1 Hasta en documentos cristianos se ve que los esclavos gallegos tenían valor y precio tan corriente, que se los empleaba como moneda. Muñoz y Rivero, en su *Estado de las personas en los reinos de Asturias y León* (2.ª edición, 1833, págs. 23 y 24), refiere que para rescatarse de cautiverio dos varones poderosos de las costas de Galicia, apresados en 1115 por los moros, dieron sesenta cristianos de condición servil.

Los esclavos portugueses eran tan apreciados corrientemente, que los mismos cristianos, sirviéndose de musulmanes, hacían cautivos para venderlos como esclavos. Los robaban en tierra de Coimbra para venderlos en Santarén. Simonet, *Historia de los mozárabes*, página 633.

ta, por vicio oculto de la cosa comprada; pero Abenhabib, jurisconsulto español que vivió en Córdoba y cuyas opiniones jurídicas se citaban como ley, sostiene en su *Alguádiha* que, si a la esclava se la compra con intento de hacerla manceba del señor *(om guálad)*, puede alegarse como causa de nulidad de la venta el que se averigüe después que era hija de negro o de negra [1].

Y cito estas menudencias jurídicas para que se vea que los musulmanes españoles tenían motivos para preferir a los gallegos y catalanes más bien que a otros de razas inferiores [2].

De los individuos de la familia Omeya que reinaron en España se sabe, como antes hemos apuntado, que ninguno de ellos fué hijo de señora de noble alcurnia árabe. Todos nacieron de mujeres de ínfimo rango, procedentes de las clases más bajas del pueblo español, o de esclavas [3]. El historiador cordobés Abenházam nos informa bastante minuciosamente acerca de las inclinaciones amorosas de los Omeyas: nos dice que no se casaban sino con mujeres rubias; pero no con las rubias

1 En las fórmulas para capitulaciones matrimoniales con mujer libre musulmana, aparece la prohibición de que el marido tome por manceba a ninguna esclava; y, caso de que la tomase, se suponía, por ese solo hecho, realizado el divorcio con la mujer legítima, y decretada la manumisión de la manceba. Esa prevención tan resolutiva que imponían las mujeres libres, da a entender, a mi juicio, que los maridos sentían muchas veces preferencia por las esclavas. (Formulario toledano, antes citado, fol. 104.)

2 El secretario Ibrahim, hijo de Alcácim, nos dice: «Los gallegos eran de excelentes condiciones morales y de gran belleza física. La mayor parte de los esclavos que (en la España musulmana) había, y podían calificarse de gallardos e ingeniosos y hábiles, eran gallegos» (Almacarí, I, 92).

3 Abenházam, en su obra *Nócat alarús*, ed. Seybold, fol. 20 a., afirma que ninguno de ellos fué hijo de *señora* (de noble condición).

de color rojo subido, sino con las que tenían una rubicundez pálida, amarillenta, y entre ellas incluye a Aurora la Vascongada, mujer de Alháquem II. (Esto nos permite inferir que pertenecían a las razas que poblaban el Norte de la Península.) «No sé, dice Abenházam, si esa preferencia por las rubias era debida a nativa inclinación de su complexión orgánica, o derivada de tradición familiar que se comunicaba de padres a hijos; lo cierto es que los Omeyas eran rubios, porque sus madres eran rubias (con esa rubicundez pálida)» [1].

Abensaíd [2] recuerda un caso especial que demuestra

[1] Abenházam, en su *Libro del Amor* (Ms. de Leiden), en varios lugares trata de los amores de la familia Omeya, de su preferencia por las rubias, del apasionamiento con que amaron algunos de ellos y del exclusivismo de Alháquem II, que no quiso tener familia sino de Aurora la Vascongada (véanse fols. 4 r.º al 9 v.º y 22 al 24 v.º). En el fol. 23 están las cláusulas traducidas, aparte de otras observaciones personales que él directamente hizo en los Omeyas contemporáneos suyos, a quienes conoció y trató.

Para comprender la acepción especial en que se emplea el adjetivo *rubio* o *rubia (áxcar* y *xacra)*, véanse los fols. 29 y 30 del ms. núm. XI de la Junta para Ampliación de Estudios y el ms. núm. V, fol. 43 v.º Sólo se emplea ese calificativo cuando la rubicundez es pálida: *rubicundez amarillenta.*

Para significar la raza blanca árabe, el Profeta empleó el calificativo *ahmar* (ms. XI, antes citado, fol. 30), *rubio* o *rojo*, en vez de usar el adjetivo *ábiad*, porque éste significaba ordinariamente *leproso.*

[2] Ms. LXXX de la Academia de la Historia, fol. 35. Cuenta este autor que llegó a Mérida un comerciante judío con varias esclavas gallegas, entre las cuales había una joven encantadora por su hermosura. El judío exigió al príncipe Mohámed (hijo de Abderráhmen II, que entonces se hallaba ejerciendo el cargo de gobernador de Mérida) un precio exorbitante. El príncipe le arrebató la muchacha. El judío denunció el caso al cadí de la ciudad, el cual se vió en el trance de desaprobar la conducta del príncipe, devolviendo la muchacha al judío. El cadí se fué a Córdoba a tratar del asunto con el

de dónde procedían algunas de esas rubias: el emir Mohámed adquirió en Mérida una esclava gallega de encantadora hermosura que, entre otras varias, había traído a aquella ciudad un comerciante judío. ¿Cómo ha de sorprendernos, pues, el que aparezca en principales familias andaluzas el apodo «gallego», usado por sus individuos [1], si realmente lo eran por línea materna?

Habida cuenta de tales hechos y consideraciones, y recordando, además, que el palacio de los Omeyas, desde Abderráhmen II, estuvo administrado y regido por esclavos europeos, que intervinieron en la gobernación del Estado y aun decidieron cuestiones de sucesión en el trono dentro de la familia real [2], bien se puede inferir que la familia Omeya andaluza, desde la segunda generación, tenía más sangre europea que oriental. Por consiguiente, si los apellidos maternos de aquellos monarcas nos fueran conocidos, aparecerían, además de los apellidos vascongados que antes recordamos, los apellidos gallegos o catalanes de las familias gallegas o catalanas de que procedían.

monarca, padre del príncipe, el cual aprobó su conducta. Pero el cadí le dijo, por fin, al judío: «Tú has logrado éxito en tu demanda; pero creo que debes enviar la muchacha al príncipe, por la cantidad que éste quiera darte.» El judío, considerando que este consejo era muy razonable, tuvo por conveniente el ceder la muchacha al príncipe. Esa conducta del cadí fué causa de que el emir Mohámed se encariñara con él y le nombrara después, cuando ocupó el trono, cadí de la aljama de Córdoba.

1 Abenmeruán, verdadero rey de Badajoz (siglo X), fué apellidado «el Gallego», y un nieto de Abderráhmen III se apodaba también «el Gallego» (Adabí, biog. 1099).

2 Haríamos interminables las citas, si hubiéramos de señalar los pasajes de los historiadores en que se mencionan los altos cargos y la influencia que en la corte ejercieron los eslavos, desde los primeros Omeyas hasta los últimos días de la dominación musulmana.

Y si la familia real española, portaestandarte de la dominación arábiga, mantenedora oficial de la lengua árabe, defensora del islamismo, respetuosa en los actos de su corte con la alcurnia y la nobleza de Coraix, tenía en sus venas tan mínima parte de sangre semita, ¿qué hemos de creer de la inmensa mayoría de sus vasallos?[1].

El elemento árabe, repetimos, entró en dosis casi infinitesimal en la química social de los musulmanes españoles. La mejor denominación que se les puede dar no es la de árabes, sino la de españoles. Son de raza hispana, aunque en algunas familias se mezclara la sangre extranjera y, además, fuesen musulmanes.

Ahora bien, ese elemento árabe, aunque poco numeroso, trajo una lengua e impuso por su fuerza militar ciertas costumbres y modas asiáticas, una organización política y una religión, y ésta se difundió más que la raza. Al aceptarse la religión, vino ésta a colorar de tal modo la sociedad andaluza, que todos parecieron árabes, como una pequeña cantidad de anilina roja es suficiente para enrojecer las aguas de un estanque, sin que la composición química de las mismas se llegue a alterar sensiblemente.

Pero la lengua árabe, ¿se difundió como la religión? ¿Dejó de usarse en Andalucía la lengua latina vulgar de España?

[1] El Sr. Simonet, como otros historiadores, ha ido buscando por indicios externos quiénes, en la España musulmana, son individuos de raza indígena española. Yo pienso que se debe proceder a la inversa: debe considerarse como español a todo el que no pruebe lo contrario, hasta a los mismos que se han jactado de pertenecer a la raza árabe; porque son muchos los que inventaron genealogías árabes para sus familias, sin tener la menor relación con abolengos árabes. Los Benimardanís pretendían ser de pura raza árabe (Almacarí, I, 188); Abensabín se fingía de la tribu de Coraix (Almacarí, I, 592), etc.

Si hubiéramos de juzgar sólo por la lengua en que están escritas las obras literarias, por los documentos notariales y por los libros que se aprenden en la escuela, diríamos que la lengua de los musulmanes españoles era el árabe clásico, y eso no es verdad. En Europa las obras literarias, los instrumentos públicos y los libros de las escuelas estaban entonces escritos en latín y, sin embargo, se hablaba en todas las naciones un dialecto vulgar.

A priori, viendo lo que pasó en todos los países que se islamizaron, puédese inferir que en España continuaría el uso de la lengua nacional, después de la conquista: los berberiscos, los persas, los indios, los turcos, etcétera, etc., han conservado su lengua muchos siglos después de haberse convertido ellos al islam. Y sería rarísimo que pueblos más cercanos a la Península arábiga, donde el elemento árabe fué siempre más numeroso, hubieran conservado su lengua, y aquí en España, el país más alejado y donde el elemento árabe fué más escaso, hubiera desaparecido la lengua nacional.

De que en España se conservó entre los musulmanes el uso del romance hay infinidad de testimonios. El señor Simonet, que ha estudiado esta materia con ímproba labor, nos da a cada paso pruebas inequívocas: Abenbuclarís, en Zaragoza; Abenjoljól, en Córdoba; Abenalbéitar, en Málaga, repetidamente aluden al *latín vulgar que se habla en nuestra tierra*[1], dando a entender que es la lengua romance que hablan musulmanes y judíos. Hasta insisten en distinguir dialectos especiales de una ciudad, de una provincia o de una región, apellidándolos romance de Valencia, de Aragón, de Zaragoza. Pero como el Sr. Simonet, que ha reunido todos esos textos

[1] *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes*, pág. XXIV.

y citas [1], califica estos dialectos de romances *mozárabes* (denominación impropia, causa de muchos errores) [2], queda la impresión en el lector de que esa lengua latina vulgar sólo es hablada por los cristianos y no por los musulmanes.

Para establecer el punto con más precisión convendrá que formulemos las siguientes afirmaciones:

1.ª En la España musulmana coexistieron dos lenguas literarias: el árabe clásico y el latín clásico, y dos lenguas vulgares: el árabe vulgar y el latín vulgar o romance.

2.ª El latín clásico se mantuvo como lengua religiosa (y en algunas épocas y lugares como lengua literaria) por los cristianos que permanecieron en Andalucía durante la dominación musulmana, especialmente por el clero, que tenía que instruirse en la lengua ritual.

3.ª El árabe clásico, como lengua literaria, no fué ya exclusiva de musulmanes, sino que se sirvieron de ella los cristianos andaluces. De esto se quejaba amargamente Alvaro de Córdoba, porque sus correligionarios abandonaban la lectura de los doctores latinos para ir desatinados en pos de los libros árabes, porque olvidaban su idioma propio y escribían con primor versos arábigos [3].

4.ª El árabe vulgar y el latín vulgar fueron dos len-

1 Obra citada, págs. VIII y IX.

2 Hasta los especialistas que han tenido que leer atentamente el *Glosario* del Sr. Simonet, se han dejado seducir por esta denominación, v. gr.: Eguílaz (en su *Glosario etimológico de las palabras españolas de origen oriental*, pág. X, nota 2) y los señores D. Francisco Codera y D. Ramón Menéndez Pidal (Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción del primero, págs. 26, 69, 70 y 71), etc.

3 P. Flórez, *España Sagrada*, XI, 274.

guas usadas indistintamente por las mismas personas, no sólo por los cristianos de la España musulmana, sino también por los musulmanes andaluces.

A primera vista, el hecho de la coexistencia de dos lenguas vulgares en un mismo lugar, usadas por las mismas personas, podrá semejar a algunos cosa extraña: será difícil concebirlo al que no ha conocido más que una sola. Pero a los que, como nosotros, se ven en la necesidad de hablar dos, el hecho parece muy ordinario y natural: en Valencia, Cataluña, Vascongadas, Asturias, Galicia, etc., ocurre en la actualidad, como en las ciudades del Norte de Marruecos, donde los judíos usan indistintamente el romance español, que tienen como lengua familiar, y el árabe vulgar del país, como lengua usual en el mercado y en la plaza. Lo mismo sucede también entre los judíos de Salónica y otras ciudades del imperio turco. El hecho es frecuentísimo, normal y ordinario. No debe sorprender, por consiguiente, el que en la España musulmana, cuyos habitantes no eran tontos, se hablase por moros y judíos el romance andaluz como lengua familiar. Y hemos de insistir en la demostración de este hecho, porque sin él no se explicaría debidamente el *Cancionero de Abencuzmán*, que es nuestro principal objeto de estudio.

Un indicio probatorio del uso general, en la España musulmana, del romance, es la frecuencia, que degenera en abuso, de aplicar apodos romances a personas literatas y a grandes dignatarios del imperio; sobre todo, apodos despectivos, que no es posible que la familia ni los clientes del personaje los pongan. El apodo despectivo nadie se lo pone a sí mismo; se lo ponen los demás, y es indicio, en la mayoría de las ocasiones, no de la lengua que habla el motejado, sino de la del pueblo que aplica el mote. Fueron tan frecuentes, que el

Sr. Simonet y el Sr. Codera han formado una larga lista [1], y entre ellos se encuentran hasta los más denigrantes: el *Camello*, aplicado a un notario cordobés; el *Pollino*, puesto a un poeta cortesano de Almanzor; *Petra Seca*, a individuo de familia principal cordobesa (por ser avaro), etc.

Estos apodos romances no indican que el motejado fuese de raza indígena, ni hijo de renegado, ni mozárabe, como parece inferirse de ciertas frases de Simonet [2], ni que eran puestos por mozárabes. Los musulmanes rígidos desdeñaban conversar con los cristianos y, si necesitaban hablarles, se mantenían a cierta distancia para no rozarse con sus vestidos [3]; por no tratar con ellos les hicieron vivir en barrios fuera de las poblaciones [4]. ¿Cómo habían de aceptar los musulmanes un mote vulgar, a veces indecente, si hubiera procedido de mozárabes?

Se sabe, por lo demás, que estos apodos se pronunciaban por los alfaquíes y personas literatas, no según la grafía árabe y en lengua árabe, sino en la forma romance y con la pronunciación romance; lo cual no se concibe, si el romance hubiese desaparecido o lo ignoraran esos literatos [5].

Pero ¿para qué cansarse en buscar indicios y pruebas parciales, si hay testimonios claros y fehacientes del hecho?

1 Simonet, *Glosario*, LIX; Codera, *Discurso* citado, pág. 55.

2 En la pág. XCIV de su *Glosario* expresa la opinión de que Abenalbéitar sería *muladí*, porque su abuelo se apellidaba *Bono*. En la pág. LXIII infiere que son de raza indígena los que llevan apodos romances. Abenházam, en cambio, nos habla de una tribu árabe que llevaba, según él, apodo romance: los Beni-*dos;* lo cual demuestra que la raza no se puede inferir del apellido.

3 Simonet, *Historia de los mozárabes*, 364.

4 *Ibid.*, pág. 134.

5 Almacarí, I, 823.

Un viajero oriental, Elmocadasí, geógrafo de fines del siglo X[1], que trató en la Meca con varios españoles (y por el lugar en que los encontró debían de ser musulmanes), refiere que los españoles usaban dos lenguas: una, árabe, difícil de entender, por ser distinta de la usada en las regiones orientales, y otra lengua, que a él se le figuró semejante al griego. Esa lengua que a un oriental (que no ha oído hablar en latín) le parece griego, ¿sería otra cosa que el romance andaluz que se hablaba en la capital del islamismo español?

De que se hablaba en romance en Córdoba hay muchos y muy claros testimonios. Voy a referir dos o tres anécdotas que nos transmiten los mismos autores árabes, donde, sin proponérselo, nos ponen el hecho en evidencia completa.

Cuenta Aljoxaní[2], refiriéndose al tiempo de Abderráhmen II (en la segunda mitad del siglo IX): «El pueblo de Córdoba coaligado elevó quejas al Sultán contra el juez de la aljama (como quien dice el juez de los jueces) Yojámir. Tanto insistieron en las denuncias, que Abderráhmen ordenó a sus ministros que instruyesen proceso acerca de la conducta sospechosa del cadí. Había en aquel entonces en la capital un anciano llamado Giner *(Yenair)*, que sólo hablaba en romance, de tal prestigio, por su honradez y sinceridad, que su testimonio hacía fe en actas notariales y judiciales; era popularísimo en Córdoba por sus virtudes y por sus ortodoxas doctrinas religiosas musulmanas. Los ministros le invitaron a declarar en aquel proceso, y el anciano contestó en romance, diciendo: «Yo no le conozco a fondo y personalmente;

[1] *Bibliotheca geographorum arabicorum*, de De Goeje. *Pars tertia*, pág. 243.

[2] En su *Historia de los jueces de Córdoba*, ed. y trad. Ribera (Madrid, 1914), pág. 118.

»pero sí he oído decir al pueblo que ése es un *tío malva-*»*do*», y para expresar esa idea empleó un diminutivo romance tan significativo, que el monarca, cuando le fué comunicado por los ministros el texto de la frase, quedó encantado y dijo: «Verdaderamente, esa frase no la hu»biese proferido un santo varón como éste, si la sinceri»dad no se la hubiera dictado.» Y destituyó al cadí».

He traducido íntegra la anécdota, porque es muy demostrativa: un anciano que no sabe hablar más que en romance y funciona de testigo en tribunales y notarías y es hombre de gran prestigio entre el pueblo, no puede concebirse sin que ese pueblo hable en romance y lo emplee en las notarías y en los juzgados. A ese anciano le entienden los ministros de la corona, y el propio monarca, de la familia Omeya, de cepa árabe, según se dice, es capaz de apreciar los matices de esa frase romance: ese matiz que él distingue, le demuestra la sinceridad del que habla y, por la convicción que recibe, destituye al cadí, es decir, a la dignidad más elevada de la jerarquía judicial de aquella nación. Eso no sucedería si no hablaran en romance todas las clases sociales, desde el más ínfimo menestral hasta el monarca. ¿Y cómo no ha de hablar en romance el monarca, si los que viven en su palacio y de continuo le rodean, hablan en romance?

El mismo Aljoxaní [1] nos cuenta otra anécdota muy interesante para este objeto. Refiere que el cadí de Córdoba Saíd ben Suleiman estuvo en cierta ocasión casi todo un día despachando pleitos en la aljama. Por fin, rendido ya, se levantó para marcharse a su casa, y, cuando ya estaba a punto de entrar en ella, hete aquí que el padre de Násar el Eunuco venía en busca suya, rodeado por los guardias que le solían acompañar. Ese

[1] Obra citada, pág. 136

señor, que hablaba en romance, gritó desde lejos en su lengua: «Decidle al cadí que se espere, porque tengo que hablarle.» El cadí dijo a sus dependientes: «Decidle *en romance* (es decir, despreciativamente) a ese señor que el cadí está harto ya y cansado de despachar. Al anochecer, cuando el cadí vaya a despachar a la mezquita otra vez, que vuelva él, y entonces, si Dios quiere, entenderá en ese asunto que tanto le urge.» Y se metió en su casa, sin querer recibirle.

Esta anécdota nos enseña muchas cosas: la primera, que el padre de Násar, jefe de palacio y casi canciller del imperio, hablaba en romance. Násar, su hijo, siendo de familia que hablaba en romance español, es de sospechar que fuera español. Como de Násar se sabe que no hablaba en árabe y era amigo íntimo de Tarub, la sultana favorita, es de presumir que ésta también hablase en español. Y como, por la anécdota primera, se ve que el monarca sabía el romance perfectamente, no es atrevido afirmar que en el palacio de los Omeyas se hablaba en romance español.

Por otras muchas anécdotas se viene en conocimiento de que Abenhafsún y sus generales solían hablar en romance [1]; de que en las tertulias de Abderráhmen III (siglo X) se escapaban algunas frases en romance, que él y sus tertulianos entendían [2]; de que en la aljama cordobesa (en el siglo XI de Jesucristo), algunas veces se oía hablar en romance a los propios alfaquíes, sobre todo cuando se incomodaban [3], etc.

Ahora bien, este romance debía de ser lengua inferior, hablada especialmente en la primera edad de la

[1] Dozy, *Hist.*, II, pág. 278.

[2] Abenadarí, II, 64.

[3] Ms. de ¿Abeniyad? del Museo Jalduní, fol. 2 r.º

vida, en la familia, por las mujeres, etc.; pero estuvo tan difundido, que lo hablaban no sólo las familias de origen español, sino las de abolengo arábigo.

El testimonio más curioso de la difusión del romance entre musulmanes, es el de Abenházam. Este autor, en una obra en que se propuso estudiar los linajes de raza árabe [1], cuenta que en los alrededores de Córdoba tenía su residencia una familia o tribu árabe que había conservado sus costumbres y maneras tradicionales tan puras, que aun mantenía las supersticiones de la vida del desierto y «conservaba su lengua primitiva: no sabían hablar en latín; sólo sabían hablar en árabe, no sólo los hombres, sino también las mujeres». Es decir, que Abenházam presenta ese caso como rarísimo entre las familias árabes que forman el objeto de su libro. Eso induce a creer que no sólo las familias musulmanas de raza indígena hablaron el romance, sino que usaron de esa lengua hasta las que podían presentar abolengo árabe, y se tenían por árabes, excepto esa tribu que conservó sus costumbres y hábitos primitivos [2].

El texto de Abenházam tiene singular importancia por la frase: «hablaban en árabe hombres y mujeres», la cual, a mi juicio, indica que para Abenházam era muy raro que las mujeres no supiesen el romance y hablaran en árabe: indicio de que el romance era lengua ordinariamente usada por las mujeres.

1 *Chámhara ansab-alarab*, ms. de la Real Academia de la Historia, copia del ms. núm. 5.014 de la Biblioteca Aceituna de Túnez, fol. 220.

2 Ese pasaje de Abenházam, unido a los testimonios anteriores, constituye bastante prueba contra una afirmación algo gratuita de Dozy, el cual en sus *Recherches*, I, 86, dice: «Los árabes se desdeñaban de aprender romance, y obligaban a los vencidos, si querían comunicar, a aprender el árabe.»

Y se explica. Al venir los árabes y casarse con mujeres españolas, en casa, en el harem, en la vida íntima, tendría que hablarse el romance, lengua de la mujer. En las casas donde hubiese esclavos (y éstos, en su mayor parte, eran españoles) continuaría hablándose por ellos y por las mujeres. Así quedó, en mi sentir, como lengua íntima y para la vida familiar.

Ocurrió en la España musulmana fenómeno parecido al que ocurre actualmente en algunas tribus berberiscas del Norte de Africa. Dice Hanoteau, refiriéndose a éstas [1]: «Los chicos van a la escuela, estudian y aprenden el árabe, lengua de la ciencia del derecho y tradiciones islámicas; pero la masa del pueblo, *todas las mujeres sin excepción* y los hombres que viven sedentarios, no hablan ni entienden más que el bereber.»

Pero la confirmación más palmaria de todas estas afirmaciones, está en el *Cancionero de Abencuzmán*, el cual, a su vez, sería incomprensible sin tales antecedentes. En este *Cancionero* se encuentran no pocos versos en que las dos lenguas vulgares de Andalucía aparecen mezcladas, sin transición alguna, v. gr., en la canción X, estrofa 2.ª:

Ye muterneni, *Salvato*,
Tu-n hazín, *tu-n penato*,
Tara-alyum *guastato*:
Lam tadóc fih gair locaima.

Traducida al castellano con la misma combinación de rimas y sílabas, dice lo siguiente:

¡Oh! mi inconstante *Salvado*,
Tú estás triste y *apenado*,
Te hallarás hoy *disgustado*:
¡Sólo hay un bocadillo!

[1] *Essai de Grammaire Kabyle*, pág. XVII.

donde las palabras romances, unidas a pronombres vivos, en el sitio evidente de las rimas, van mezcladas con las árabes. En otras canciones las frases romances aparecen formando ellas solas versos enteros, v. gr.:

Yeu non setrey fuina cativo.
Perdelo qui a mur atar, etc.

¿Y en boca de quién pone Abencuzmán esas frases? Se ve que no es caprichosamente: las pone en boca suya, dirigiéndose a un individuo que, a juzgar por el nombre, debe de ser mancebo cristiano (canción X); en boca de un mercader (canción XIX); en boca de una mujer en aventuras amorosas (canciones XX y LXXXIV); en boca de un chico, o de un mancebo (LXXXVII y XLIX); en boca de un carnicero (LXXXII) [1], o en boca de Alfonso el Batallador y de otro rey cristiano (CII), etc.; lo cual confirma con bastante precisión que el romance andaluz era empleado en Córdoba principalmente por mujeres, chicos y por las gentes que ejercían oficios bajos [2].

Pero ¿no podría explicarse ese fenómeno como capri-

1 Por si alguien pudiera sospechar que éstos fueran mozárabes, debo decir que el oficio de carnicero no puede ser ejercido por cristianos en países musulmanes para proveer al pueblo mulsumán; porque las reses se han de degollar, conforme al ritual religioso, por carniceros musulmanes.

2 Este romance andaluz, como sagazmente atisbó D. R. Menéndez Pidal (Discurso de contestación a D. Francisco Codera, antes citado, pág. 74), se parece más al gallego, leonés o asturiano que al castellano. Realmente el dialecto de Córdoba, tal como aparece en las canciones de Abencuzmán, viene a ser como un intermedio entre el portugués y el catalán, pero con caracteres mucho más arcaicos. El Sr. Menéndez Pidal y yo estamos preparando un estudio especial acerca de este dialecto: esto me evita el descender aquí a pormenores técnicos que deben reservarse para ese estudio.

cho de literato, de hacer versos macarrónicos, en que se mezclen lenguas no corrientes? La clase de composiciones que se insertan en ese *Cancionero*, no consiente, a mi modo de ver, esa interpretación.

Analicemos ya el contenido del *Cancionero*.

El *Cancionero de Abencuzmán* es personal; quiero decir: allí no hay composiciones de otro autor que Abencuzmán. Y no son todas sus poesías, sino las de un cierto género lírico, los zéjeles. El mismo autor formó la colección y además le puso un prólogo.

Contiene ciento cuarenta y nueve canciones. Todas ellas son estróficas: se componen de estrofas de igual número de versos y simétricas dentro de cada canción, excepto una estrofilla o estribillo que en el manuscrito encabeza todas las composiciones, y suele ser un dístico que señala el asunto, el metro y la rima común de la canción.

Las estrofas son de cuatro hasta doce versos, habiendo cuartetas, quintillas, sextas, séptimas, octavas, novenas, décimas y duodécimas [1].

[1] El número de estrofas de cada canción es variable:

Si las estrofas están constituídas por cuartetas, varían desde 4 estrofas a 42; lo más frecuente, de 6 a 10 estrofas; término medio, 9 estrofas.

Si son quintillas, de 6 a 14 estrofas; término medio, 7 estrofas.

Si son sextas, de 6 a 7; término medio, 6.

La única canción compuesta de séptimas, tiene 5 estrofas.

Si son octavas, de 7 a 9 estrofas; término medio, 7.

Décimas, de 5 a 8; término medio, 6.

La única canción compuesta de duodécimas, tiene 6 estrofas.

De modo que la mayoría de las canciones tienen de 6 a 9 estrofas.

En el *Cancionero* habrá en total unos 7.200 versos. Término medio de cada composición, 48 versos; pero este número es término medio abstracto; concretamente los términos medios son: 30, 34, 38, 42, 50, 54 y 62 versos.

El sistema de combinar las rimas es sencillísimo en los elementos, pero las combinaciones son muy variadas: partiendo de un tipo fundamental y constante, se obtiene una riqueza extraordinaria de formas.

Toda estrofa comienza por rimas singulares o especiales a la misma, y acaba con rimas comunes a todas las estrofas de la canción concertando con la estrofilla temática que de antemano señala, como hemos dicho, la rima común.

La rima singular aparece como elemento ternario, a saber: tres versos que tienen la misma rima.

Si la composición es del tipo más sencillo, formada de cuartetas, se enuncia, primero, el estribillo, que de ordinario suele ser un dístico, rima común **AA**; las estrofas comienzan por tres versos monorrimos, rima singular *bbb;* y terminan con un cuarto verso, rima común **a**. La notación, por consecuencia, es: **AA**, *bbb***a**, *ccc***a**, *ddd***a**, etc. [1].

Si se compone de quintillas, comenzará por un estribillo **AA** o **AB**, y luego vendrán las quintillas formadas por tres versos de rima singular *ccc*, seguidos de dos versos con rima común **aa** o **ab**, resultando la notación de las quintillas *ccc***aa**, *ddd***aa**, etc., o *ccc***ab**, *ddd***ab**, etc.

Las sextas y séptimas se forman de igual modo, añadiendo al elemento singular ternario constante tantos versos con rima común, cuantos son necesarios para completar la sexta o séptima. Así, con un estribillo **ABC** y las rimas singulares *ddd*, se formarán sextas del tipo

[1] Pongo letras mayúsculas (en negritas) para indicar las rimas del estribillo, a fin de distinguirlo de los versos que dentro de las estrofas llevan rima común (en minúsculas negritas). Los últimos versos de las estrofas llevan rima común, pero no son repetición de los versos que forman la estrofilla temática o estribillo.

*ddd***abc**, *eee***abc**, *fff***abc**, etc.; y con un estribillo **ABCA** y el elemento ternario singular *ddd*, resultará una séptima *ddd***abca**, *fff***abca**, etc.

De manera que hasta las séptimas se forman con el elemento ternario de rima singular y la adición de tantos versos con rimas comunes, cuantas tiene el estribillo que señala la rima común.

Las estrofas de ocho o más versos ya no se forman mediante adición, sino por división de cada uno de los versos de la forma primitiva: si los versos de la cuarteta *ccc***a** se dividen, por cesuras, cada uno de ellos en dos, y a esas cesuras se les pone una rima, resultará una octava *cdcdcd***ab** [1]; si se divide en dos cada uno de los versos del elemento ternario y se añaden al fin tres versos con rimas iguales a las del estribillo, resultará la novena *cdcdcd***aba**; si se añaden cuatro, resultará la décima *cdcdcd***abab**; y, finalmente, si se divide cada uno de los versos de la cuarteta primitiva en tres partes, resultará la duodécima *cdecdecde***aab** [2].

A juzgar sólo por la forma externa, por la artística, ingeniosa y hasta matemática combinación de metros y rimas, el género parece cortesano, erudito o literario, propio de personas instruídas; pero la lectura un poco atenta denuncia un género manifiestamente popular. En la mayoría de los casos, el poeta no expresa lo que él siente, lo que personalmente tiene que decir, sino lo que él supone que debe decir la persona que lo ha de cantar, y muchas de estas canciones están destinadas a

[1] Como excepcional véase la canción IV, que tiene la siguiente notación: *ccdd***abab**.

[2] Para comprobar estas afirmaciones puede verse el cuadro general de las combinaciones métricas que aparecen en el *Cancionero*, *Apéndice* I. Las excepciones son rarísimas.

que se canten por juglares, o por un mendigo de la calle, un pillete o una mujer [1].

No son monódicas, es decir, compuestas para que una persona las cante en reunión familiar o íntima dentro de una habitación, sino para cantarlas en la calle, a voz en grito [2], ante un público que se asocia formando coro y cantando el estribillo tras cada una de las coplas que lanza el cantor, acompañados por instrumentos músicos, bien por laúd, bien por flautas, tambores, adufes y castañuelas, y hasta con intervalos de baile [3].

Estas composiciones ligeras, festivas, de ruido y jolgorio, en medio de la gente, sin largos episodios ni narraciones, vienen a ser como las de los coplistas de nuestros teatrillos, en las cuales la letra es cosa principal.

1 La personalidad del autor, sin embargo, aparece en todas ellas, pues aparte de que procura, no raras veces, intercalar su nombre en las estrofas, se reconoce su desenfado en poner, en boca de otros, sátiras, desvergüenzas, chistes escabrosos, etc. El atrevimiento de Abencuzmán, en esta parte, es procaz.

2 El nombre de *zéjel*, dado a esta clase de composiciones, quiere decir, a juicio mío, canción o balada que se canta a plena voz, ante público callejero o numeroso. Aparte de su acepción etimológica, nos lo declara el mismo Abencuzmán, canción LVI, estrofa 3.ª, verso 3.º, donde se dice: «cantamos a voz en grito». El Barón de Schack tradujo la palabra *zéjel* por *himno sonoro*, y el Sr. Valera conservó la transcripción alemana del nombre árabe llamándolo *zadschal*. Preferimos la transcripción española de Pedro de Alcalá, quien en muchos lugares de su *Arte para ligeramente saber la lengua arábiga* transcribe *zéjel*.

3 Véase la canción XII, donde se mencionan varios instrumentos, y la canción LXXXIV, donde se nombran las castañuelas. En varias canciones se imita onomatopéyicamente el ruido de los instrumentos que acompañan (v. gr.: en la canción CXLVIII, *caj, caj, caj*, etc.). En otras se alude al baile, v. gr.: la canción LVI, en que se dice: «cantamos gritando y nos levantamos a bailar mucho». La canción LXXI se compuso para que la *cantara el copero y la bailase el comensal*, según se dice en la última estrofa.

Las frases se han de oír y entender por todos, percibiendo todos los matices de la pronunciación; hasta la mímica picaresca y desvergonzada y el ritmo de la melodía, que por el manuscrito no se transmiten, se dejan a veces traslucir.

Tales composiciones, claro es que no se sujetaban a moldes clásicos: lo clásico sería oído por el vulgo de aquel entonces como nuestro pueblo de ahora oye una salmodia latina o una ópera italiana, en las que lo de menos es entender la letra de lo que se canta. Se concibe, por consiguiente, que la habilidad técnica para redactar ese género de composiciones no podía adquirirse en las escuelas, ni siguiendo las pautas de la métrica tradicional. El mismo Abencuzmán nos cuenta en el prólogo [1] que tuvo necesidad de una especial adaptación a este género, por ensayos repetidos, hasta que adquirió la habilidad práctica que requería.

Y realmente, la lengua en que están escritas no es la poética que enseñaban los pedagogos, sino la corriente y vulgar en Córdoba, con los chistes callejeros, las frases de granujas, de chulapos de burdel, de estudiantes, de niños que juegan en la calle: frases estereotipadas, muletillas de varios oficios, y hasta disparates verdaderos que se pronuncian en las conversaciones caseras. El arte de enlazarlas, sin alterar el orden de la colòcación de los vocablos, es una de las habilidades de que frecuentemente se alaba Abencuzmán [2]. Algunas canciones son verdade-

[1] Véase la segunda página del *Cancionero*.

[2] En la literatura árabe se usa un procedimiento retórico, llamado *tadmin*, que consiste en insertar, en los versos, frases proverbiales o dichos corrientes sin alterar el orden de las palabras. Abencuzmán lo usa frecuentemente. Yo pienso que debemos creer lo aplica también a las frases romances, como se ve claramente en el siguiente octosílabo: *Perdelo qui a mur atar*, frase que dice ser proverbial

ros centones de frases hechas, tópicos populares y hasta rimas infantiles que nada significan ya para nosotros, por haberse perdido la clave de su interpretación.

Por eso aparecen con tanta frecuencia frases de las dos lenguas vulgares que se hablaban en Córdoba, y precisamente ése es uno de los caracteres del género popular. Allí entran esas frases bilingües o romances, no por capricho esporádico del poeta, sino por gusto del público: hay estrofas casi enteras rimando en palabras romances, versos enteros en romance, lo cual quiere decir que todo el mundo los entendía. En algunas canciones se presenta la forma dialogada, y uno de los interlocutores es el que emplea más palabras romances [1].

Ocioso será decir que la métrica que regía este género no podía ser la de Jalil, que en las escuelas se apren-

(canción LXXXII, estrofa 3.ª), y en otros lugares debió de usarlo sin decirlo, v. gr.: *Toto ben, crey yeu nuáfec* (canción V, estrofa 7.ª).

En multitud de canciones se alaba de ser poeta espontáneo, natural, es decir, cualidad contraria a la del artificio retórico de torturar las frases, y a la pedantería clásica. Y como emplea un estilo cortado, a que obligan las composiciones de versos y ritmos cortos, resulta gran viveza de estilo.

Se alaba de sencillez y claridad por el uso de frases vulgares y corrientes que reflejan claramente el gusto del público de su tiempo, resultando composiciones en lengua familiar, jocosas, satíricas y humorísticas, en que sobresale lo erótico alegre, risible, verdadera *gaya* arte. Para dar esquemáticamente idea de los temas del *Cancionero*, traduciré unos cuantos *estribillos*, que constituyen las frases más vivas, más populares, más cuidadas, en este respecto, puesto que se habían de poner en boca del coro y repetirse muchas veces. Me he permitido la licencia de traducir por *femenino* el *masculino* en algunas canciones. Lo he creído menos chocante y más decente, aunque en las literaturas posteriores, v. gr., la galaicoportuguesa, exista un género que podría cohonestar el uso del masculino: *las canciones d'e amigo*. Véase *Apéndice* II.

[1] Canción LXXXIV, donde aparecen, repetidas veces, palabras romances en boca de una mujer.

día para iniciar a los alumnos en el conocimiento de los metros clásicos árabes. Esa poesía, escrita en lenguas en que se ha perdido por completo la noción de la cantidad, en que una palabra tiene medidas distintas, según el capricho del poeta que remeda la fluctuante manera de pronunciar del vulgo, era imposible sujetarla a un patrón poético tan rígido como el clásico árabe. El sistema de Abencuzmán es *silábico*, y no el clásico de pies; el acento debía sustituir a la cantidad, sobre todo en composiciones en que el pueblo se asocia cantando los estribillos. En las métricas clásicas, griega, latina y árabe, las palabras pierden su individualidad y se agrupan para formar los pies, esencia del sistema; pero en la vulgar, no: el acento rítmico y el acento gramatical se confunden. En las canciones de Abencuzmán el ritmo de la frase está señalando las cesuras [1]. La fonética y la prosodia árabes serían desconocidas para esos cantores que pronunciaban las frases poéticas como las de la conversación ordinaria.

La medida de los versos de Abencuzmán, en este *Cancionero*, tampoco puede ser la clásica árabe. En el árabe clásico, las sílabas comienzan todas por letra consonante, lo cual hace imposible la sinalefa, sinéresis, elisión de vocales, etc. En el idioma vulgar, por el contrario, además de suprimirse la flexión gramatical, se eliminan consonantes, se funden sílabas y se forman diptongos, etc.

El sistema de consonancia de rimas, en este género popular, tampoco podía sujetarse a las exigencias de la métrica clásica. En Abencuzmán no aparecen más que rimas graves y agudas, siendo así que en lo clásico se

[1] Llamo cesura a la pausa que separa las unidades rítmicas de que constan los versos largos, v. gr., $8 + 8 = 16$.

admiten hasta las hiperesdrújulas. Hay que notar, sin embargo, que aunque Abencuzmán no siga escrupulosamente los modelos clásicos, su costumbre de escribir con arreglo a la métrica árabe, le haría continuar ajustándose a ese hábito. En esta parte hay que señalar que sigue las correctas tradiciones de la rima árabe, en cuanto la lengua vulgar podía consentirlo: usa siempre de consonantes, con sistema más perfecto y sistemático que el antiguo europeo.

Examinemos ahora la forma interna de las canciones, o sea la disposición de los asuntos.

En la mayoría de las canciones suele haber dos asuntos yuxtapuestos, encajados uno tras otro, correspondiendo cada uno de ellos a una parte de la composición.

Las canciones principian por un tema que excite la curiosidad, apropiado para atraer la atención del público, a fin de que, cuando más embelesado se encuentre oyendo esas cosas agradables que han excitado su apetito, pueda el cantor lanzar el otro asunto que el autor de la canción se reservaba. El poeta, al componer las canciones, se interesa especialmente por ese segundo asunto.

El primer asunto que inicia el cantor suele ser un tema popular o tradicional, expuesto en frases alegres, chistosas, un asunto pornográfico ordinariamente, con escenas báquicas, sátiras sociales, no acres ni incisivas, sino groseras o indecentes. Se ve que el público andaluz de aquellos tiempos gustaba mucho de materias eróticas, en las que aparece toda la gama de los asuntos amorosos: reunión de amantes, separación o ausencia, quejas, desdenes, etc.; todo esto visto por un calavera disipado, que vive en urbe decadente, dominada por pillería crapulosa, que no sólo ha perdido toda sencillez, sino hasta todo pudor: no son idilios inocentes,

pastoriles, sino canciones lúbricas, de erotismo desvergonzado, colmo de concupiscencias de amor carnal y sodomítico, imposibles de traducir [1] ni de leer sin náuseas morales, aunque el tono alegre, lo ingenioso de la frase, lo exquisito de esa *gaya ciencia* las haga a veces tolerables y a veces atractivas [2].

Pero el argumento de esos temas amorosos, ¿es europeo o árabe? No he visto casi nada puramente árabe: nada de camello; nada de viajes por desiertas regiones; nada de vida nómada y errante; nada de lugares abandonados por la tribu [3]; nada de temas históricos árabes;

[1] El *Cancionero de Abencuzmán*, aparte de lo escabroso de los asuntos y lo inseguro de la única copia, hecha por un oriental que desconocía el romance andaluz, será difícil de traducir, no sólo por las alusiones a sucesos y costumbres que se desconocen y por las palabras y frases cuya significación es imposible precisar ahora (no teniendo obras en prosa escritas en aquel dialecto), sino también por la concisión de su estilo y la índole del lirismo de estas canciones. Aunque las estrofas de cada composición se hallan relacionadas por el asunto, no lo están tan íntimamente que por el sentido de una se pueda explicar bien la otra; muchas pueden ser cantadas sin acordarse de las anteriores. Ese género lírico exigía cierta independencia entre las estrofas: el cantor no las cantaría seguidamente una tras otra, sino que tras cada estrofa entraría el coro, cantando el estribillo, y tal vez pasara un rato en que la flauta, el laúd y los instrumentos de percusión, repitiendo la melodía o el ritmo, continuaran tocando y se armara el baile en los intermedios. Véase un ejemplo en el *Apéndice* III.

[2] Alguna hay que puede calificarse de bonita, sin nada de estos excesos. Los zéjeles del *Cancionero* se pueden clasificar del modo siguiente: canciones que comienzan por facecias o erotismos y acaban en loores, 87; puramente eróticas o báquicas, sin loores, 27; exclusivamente laudatorias, 6; para pedir limosna o dinero, sin ser eróticas, 7; políticas, 9. Entre estas últimas hay un canto de cruzada o guerra santa; dos, contra cristianos; cinco serventesios en favor de los almorávides, y una elegía (que no es ningún modelo).

[3] Sólo en una canción he creído ver alusión a la casa abandona-

apenas hay alguna esporádica alusión, natural en un erudito. La religión musulmana se la nombra pocas veces, como no sea para blasfemar desvergonzadamente y satirizar a alfaquíes y beatos, y si nombra el mes de ramadán y los ayunos, es para burlarse de los que ayunan y alabar a los infractores, borrachos y sodomitas. Sólo en tres o cuatro serventesios políticos se alude seriamente a la religión, y entonces se ve que el autor la siente como un movimiento de rabia contra los cristianos del Norte, y la desahoga dirigiéndoles diatribas tabernarias e indecentes, impropias de un ciudadano cordobés, y que sólo tienen parecido con las que se permiten los desdichados marroquíes actuales.

Fuera de las inevitables alusiones que un autor musulmán tiene que hacer al medio musulmán que le rodea y a ciertas costumbres mahometanas del pueblo en que vive (v. gr., la Pascua del Carnero y otras fiestas), en la mayoría de las canciones se tratan asuntos comunes a todo pueblo; pero hay algunos que evidentemente no son musulmanes, v. gr.: los Mayos, los Eneros o cantos de Navidad, las verbenas (usa del nombre romance *mayo*, *yenair*, *verbenas*), y, sobre todo, hay temas muy concretos que aparecen luego en las líricas europeas, v. gr.: la albada [1].

da por la amada, que se ha marchado de viaje, como parodia del recuerdo del sitio abandonado, de las *casidas* clásicas.

[1] Véase *Apèndice* III. También me ha parecido ver insinuado en varios pasajes el tema medieval de la *mal casada* (v. gr., en la canción XX), aunque en parodia, como es ordinario en Abencuzmán, y cambiando algo el argumento: en vez de ser el marido el personaje grotesco, es el otro el que recibe un sopapo que le hace hablar en romance. En Córdoba, cuando se incomodaban las personas, se les escapaba hablar en romance. (Véase, en el Ms. de la Jaldunia, la anécdota de Abendahún en la mezquita aljama, donde un reverendo alfaquí habla en romance porque está incomodado.)

Tales asuntos son tratados, como hemos dicho antes, a modo de aperitivos para atraer el interés del público, y forman la primera parte de la canción, ocupando un número variable de estrofas. En la técnica de Abencuzmán se le llama *tagázol*, es decir, la parte destinada a facecias y lances o relatos eróticos.

La segunda parte de la canción, es lo que Abencuzmán llama *madih* [1], es decir, la destinada a cantar las alabanzas o loores del personaje a quien se dedica el cantar, para despedirse al final pidiéndole un favor, una limosna, etc., según las necesidades del poeta o del cantor y la posición de la persona a quien se dirige.

Esta segunda parte, como se ve, no casa directamente con el asunto primero. Lo natural sería que hubiese una transición hábil para justificar esa segunda parte; pero como es tradicional en la poesía arábiga, y a nadie choca, la transición suele ser rapidísima, y aun a veces se pasa de una a otra sin transición alguna: cualquier relación, aun la más remota y extravagante, sirve para pasar del uno al otro asunto.

He podido notar, como tópico frecuente, el que el poeta se alabe a sí mismo, ponderando la espontaneidad de su arte, su naturalidad, su fecundidad literaria, su originalidad al producir nuevas y admirables canciones, y aun el poner su nombre, para que el público, al

[1] Esa poesía popular haría entonces el mismo oficio que la prensa política en nuestros días. La alabanza de un personaje se metía en esas canciones, como ahora se meten las gacetillas laudatorias. El público no hubiera soportado un puro canto de alabanzas, como nadie aguantaría un periódico de anuncios pagados. El *tagázol* excitaba el apetito del auditorio; el *madih* era el objeto principal del vate, porque del personaje loado solía venir la paga o recompensa. El cargo de poeta asalariado al servicio de las autoridades políticas, lo ejercieron muchísimos en la España musulmana.

oír el canto del juglar, se entere de quién fué el poeta que la compuso. Además, en la mayor parte de las composiciones, hay al fin una o varias estrofas de *endresa* o dedicatoria, en que el vate brinda la poesía al personaje alabado [1].

En resumen: en la primera mitad del siglo XII [2] nos encontramos en la ciudad de Córdoba con un sistema métrico que es un ingeniosísimo mecanismo de versificación, en variadísimas combinaciones rítmicas, cadencias y pausas, de que no hay ejemplo en la tradición clásica de los árabes; pero con una perfección de rimas, en que hay que reconocer la influencia de personas instruídas y habituadas a la técnica árabe tradicional. Es árabe la lengua; es árabe la consonancia; puede ser árabe la exigencia de una rima común en todas las estrofas [3]; es árabe

[1] Tienen *endresa*, en las últimas estrofas o en el estribillo, 81 zéjeles de este *Cancionero*, es decir, más de la mitad. Se alaba de poeta espontáneo en 12, y de hacer versos bonitos, etc., en 31; total, 43. Creo que esto autoriza a afirmar que son tópicos del género.

[2] El *Cancionero de Abencuzmán* está formado de zéjeles compuestos en diferentes fechas; de muchos de ellos no se puede fijar concretamente; hay algunos respecto a los cuales cabe fijarla de un modo aproximado: la canción contra Alfonso el Batallador (número XLII) debió de ser escrita allá por los años de 1126, cuando el Batallador estaba en Andalucía (v. *Recherches* de Dozy, I, 353 y 360), y la CVI, en la que loa al filósofo Averroes, hay que suponerla escrita allá por los años de 1150, pocos antes de morir Abencuzmán († 1159), cuando Averroes tendría unos veinticinco años. (Averroes nació en 1126. V. *Averroès et l'Averroïsme*, de Renán, 3.ª edición, pág. 2.)

[3] Díez (*apud* Jeanroy, *Les origines de la poésie lyrique en France au moyen âge*, París, Hachette, 1889, pág. XII), afirma que el enlazar estrofas por la misma rima se debe a influencia sabia, y como es la característica de la poesía árabe el designar las composiciones por la rima común, infiero que puede proceder de influencia árabe la rima común, mantenida en todas las estrofas, aparte del estribillo.

la dualidad de los asuntos (el *tagázol* y el *madih*); recelo que no es árabe el elemento ternario de rimas libres en todas las estrofas; no creo árabe el encadenamiento de rimas y su rica combinación; no creo árabe la medida silábica ni el sistema rítmico, ya viejo en Europa; no creo árabe el sistema estrófico con estribillo, y evidentemente no son árabes algunos asuntos de estas canciones.

Ahora bien, si hay tantas cosas no árabes, ¿cómo se ha originado esa forma lírica en lengua árabe y país musulmán?

Si se reconoce claramente la hibridación o mezcla de influencias europeas y orientales, queda ya planteada la solución de los orígenes.

Explicar el sistema por evolución interior de la métrica árabe sería sencillo y fácil, pero erróneo: no faltan precedentes esporádicos que puedan dar un simulacro de explicación. La métrica árabe, podría decirse, sigue la evolución de lo uno a lo vario: de la casida monorrimada clásica, hubo de pasar a la de variada rima; ya Imrulcáis compuso alguna casida *simtia* (es decir, de rima cambiante) [1]; la forma pareada en el metro *rechez* se usó desde el siglo II de la hégira; la cuaternaria (*dubait* o *robai* persa) era muy usada en Oriente en el siglo IV; la quintilla..., y pueden así irse acumulando nuevas formas que parezcan explicar, dentro de los países islámicos, la evolución de la poesía árabe. Esa explicación nos dará un esquema matemático, que satisface a entendimientos poco exigentes. Para mí, la enunciación de ese proceso constituiría una explicación parcial e incompleta.

[1] Véanse las eruditas observaciones de M. Hartmann, en su obra *Das arabische Strophengedicht: I, Das Muwassah*, págs. 209 y sigs.

Yo concibo el hecho de la vida de un ser, no sólo considerando su fuerza interior, sino también la influencia de los agentes exteriores que contribuyen a mantenerla: nadie vive sin respirar y sin ingerir los elementos que le ofrece el aire que le rodea y la tierra en que vive. Si ese sistema de canciones hubiese surgido allá en Oriente, en Egipto, en Siria, donde las tradiciones árabes antiguas tuviesen más arraigo, aun podría aceptarse la explicación; pero esa forma lírica amanece precisamente en el punto más alejado de la península árabe, en el límite occidental de los países islámicos, en España. Nace y se desarrolla con caracteres, formas y materias que no proceden de Oriente, ni de país musulmán. ¿No será lícito sospechar que esa forma lírica derive de influencias locales del país en donde brota y del cual irradia luego y se difunde? [1].

Es evidente que el sistema de canciones de Abencuzmán deriva de origen popular. De ello hay pruebas negativas y positivas. Tenemos como prueba negativa un síntoma que denuncia no ser moda introducida por eruditos, a saber, el desdén de los literatos: hasta en obras históricas, que suelen ser las menos literarias, era de mal gusto citar esta clase de composiciones, como género vulgar y despreciable para gente instruída, aun en España, donde nació [2].

[1] Abengálib afirma que ese género poético se debe a *invención* de los españoles, y que luego lo imitaron los orientales. Almacarí, II, 105.

[2] El Marrecoxí (en su *Historia de los Almohades*, edición Dozy, pág. 63) dice que no quiere transcribir pasajes de las canciones de Avenzoar (que se sabía de memoria y eran muy de su gusto) *porque no hay costumbre de citar esa clase de composiciones en obras serias.* Y lo dice ese autor en tiempos en que era inmenso el número de poetas españoles que se dedicaban a ese género y era popularísimo y dominante. Algunas veces los poetas populares tenían que poner

La prueba positiva más evidente nos la da el mismo Abencuzmán en el prólogo de su *Cancionero*. En éste expresa paladinamente que él no es el inventor de este género poético; al contrario, no tiene reparo en citar, como predecesor y maestro indiscutible, como jefe de su escuela, a un sujeto de cuyo nombre no he podido encontrar rastro alguno en otra parte. El maestro o modelo es Ajtal Abennomara, muerto ya cuando Abencuzmán escribía sus canciones. De este Ajtal, siendo excelentísimo poeta, a juicio de su discípulo, no se cita ninguna composición en colecciones poéticas de los musulmanes españoles, que yo sepa [1]. Abencuzmán sólo cita unas muestras de sus versos, en los cuales aparecen vocablos del romance andaluz vulgar, y lo hace para justificar los vulgarismos de su maestro, arremetiendo contra multitud de poetas a quienes censura el haber empleado para esta clase de canciones la pedantesca costumbre del árabe literario.

¿No será lícito, dados estos antecedentes, afirmar que al lado de esa corriente que, aunque popular, era exquisita y rebuscada en la forma, existiese en la España musulmana otra corriente más ínfima aún, más sencilla en la forma, más inteligible por la lengua, más ingenua e inocente en los asuntos y en la manera de tratarlos, propia de esferas sociales inferiores que sólo entendían y hablaban romance, lengua que fuese vehículo por donde entraran en la otra esos elementos europeos?

La forma de las canciones pudiera ser un indicio: al-

en versos fáciles e inteligibles para la multitud, lo que poetas clasicistas habían escrito en versos clásicos, que la gente no entendía, v. gr.: Abenguaquil puso en forma más vulgar el contenido de la *casida* en *nun* de Abenzeidún. Almacarí, II, 144.

[1] Sólo he visto una cita de Ajtal, en Abensaíd, y aun ésta refiriéndose al prólogo del *Cancionero de Abencuzmán*.

gunos autores creen que las canciones con estribillo «han sido directamente recogidas en las tradiciones populares» [1]. Pero Abencuzmán nos da una prueba más persuasiva. Él mete en sus canciones asuntos tradicionales; pero no los trata de propósito, como motivo principal, sino que los emplea como cebo para atraer al público, a quien supone encariñado con esos temas. La *albada* y algo del argumento de la *mal casada*, como otros muchos asuntos amorosos, los trata Abencuzmán como parodia, como burla (burla de que están saturadas sus canciones); hace una contrafigura grotesca de esas composiciones, y esa parodia supone necesariamente la existencia de esos géneros populares en la forma directa, que no es la de Abencuzmán. Y esa poesía popular debió de ser romanceada [2]. ¿Se concibe que las mujeres, los chicos, los esclavos, libertos y gente de clase ínfima que no sabían árabe, dejasen de cantar en su lengua, cuando de las bajas clases sube a las altas la moda de tales canciones? [3].

[1] Braga *(apud* Jeanroy, *Les origines de la poésie lyrique en France*, pág. 310).

[2] No he podido todavía encontrar noticia alguna de canciones en romance en la España musulmana, y sí alusiones a narradores de materias históricas o tradiciones romanceadas. Abenhayán (Almacarí, I, 88) se sirvió, para su historia, de narradores aljamiados o romances, distinguiéndolos de cronistas latinos (Almacarí, I, 89), y afirma (pág. 90) que Arrazi hizo lo mismo. Realmente debió de haberlos, porque los cuentistas de mercado o plaza, que habían de tener por auditorio en Andalucía a gente que no podía entender el árabe, narrarían en lengua romance.

[3] Represéntese el lector el caso siguiente, que extracto del Manuscrito del Museo Jalduní (fol. 5 r.°): Abendahún, uno de los principales alfaquíes de Córdoba (principios del siglo XI), tenía una mujer que atendía a los gastos del matrimonio enseñando el canto a las niñas de aquella ciudad que acudían a la escuela instalada en su propia casa (a pesar de que el marido había de declarar públicamente

¿Y de qué pueblo europeo derivaría esa influencia?

Córdoba era una ciudad cosmopolita, capital del Occidente, donde se reunían gentes de todas las partes habitadas de la tierra, sobre todo de Europa: militares europeos, catalanes, provenzales, franceses, alemanes e italianos tenían en sus manos la guarda y el sostén de la monarquía y del poder público; pero entre todas las colonias extranjeras, la predominante, como antes ya hemos demostrado, era la colonia gallega, de esclavos y libertos, que para emanciparse se convertían al islamismo. En el hogar y en los oficios mecánicos la raza gallega dominaría en Córdoba.

La lírica gallega, por confesión de romanistas, es una de las más arcaicas de Europa [1], la más antigua de España. Jeanroy [2] confiesa que la lírica portuguesa es rebelde a la tentativa de adjudicarle origen francés [3], sobre todo las cantigas o cantares de amigo [4].

Dados tales antecedentes, yo creo que para explicar el origen de la lírica de Abencuzmán debe suponerse: o una lírica andaluza romanceada, anterior al siglo X, más

en la aljama, donde él daba su clase, que el placer de la música era pecaminoso, siguiendo las doctrinas de la secta malequí que profesaba). Abendahún sabía el romance (véase el citado Ms., fol. 2 r.º); las mujeres de Córdoba solían hablarlo; ¿no es de sospechar que en familia en que se usaba el romance y se enseñaba la música, alguna vez se cantara en la lengua familiar?

[1] Jeanroy, obra citada, pág. 386, confiesa que la poesía popular en Galicia es muy arcaica.

[2] Obra citada, pág. 308, a pesar de su empeño, bastante justificado, en derivar del francés ciertas formas líricas europeas (v. páginas 337 y 338).

[3] Jeanroy, *Les origines* etc., pág. 315, expone la creencia de que algunos asuntos de la poesía galaicoportuguesa son imitación sabia de poesía popular más antigua.

[4] Muchas canciones de Abencuzmán pueden llamarse de *amigo*, pero con acepción menos decente que en la lírica gallega.

antigua que la que aparece en los Cancioneros portugueses [1], o una lírica gallega antiquísima, que la colonia gallega trajo a Andalucía, de donde procede la romanceada andaluza anterior a Abencuzmán.

La solución del problema en este respecto debe estar a cargo de los romanistas. Actualmente será muy difícil resolverlo, porque ni siquiera se ha podido formar la cronología de la poesía latina rítmica [2], y dentro de los países musulmanes no tenemos, por ahora, más que un *Cancionero* bastante nutrido, el de Abencuzmán, que es, para la resolución de esas cuestiones de orígenes tan lejanos, demasiado moderno; a no ser que puedan dar luz algunas composiciones aisladas que restan de muchos de sus predecesores.

Ahora bien, la forma exquisita de las combinaciones rítmicas, tan primorosamente hechas, tales como aparecen en la lírica de literatos musulmanes españoles en el siglo XI y XII, denuncia que no ha sido todo popular, sino que la forma popular, manejada por ingenios eruditos y aun músicos de primer orden, llegó a alto grado de perfección: se sabe, por ejemplo, que Abusalt Omeya, Avenzoar y Avempace fueron cultivadores de ese género, y Abusalt Omeya y Avempace fueron, además de filósofos y poetas, músicos insignes. En sus manos el género debió de recibir perfección rítmica o mu-

1 Según Milá y Fontanals (*Obras completas*, II, 523), los más antiguos poetas conocidos en gallegoportugués vivieron en el siglo XIII. La doctísima D.ª Carolina Michaëlis de Vasconcellos (en su edición del *Cancionero da Ajuda*, vol. II, págs. 586 y sigs.), prueba que son de la segunda mitad del XII.

2 Jeanroy, en su citada obra, pág. 350, nota 1.ª, afirma que la historia de los orígenes de nuestra versificación no podrá emprenderse sino cuando se forme una cronología rigurosa de la latina rítmica, y este trabajo no está hecho, ni es fácil de hacer.

sical a que el pueblo no puede llegar. Y aun antes de éstos hubo poetas eruditos, los cuales, poniendo rimas a las cesuras del tipo primitivo, sacarían la riqueza de combinaciones que resplandece ya en la forma completamente desarrollada que hemos estudiado.

Y hay que fijarse en esta perfección sobre el tipo popular, porque, a mi modo de ver, sin ella no se explican los sistemas que en Europa aparecen posteriormente.

Los monumentos de la lírica europea en lenguas vulgares, provenzal, alemana de los Minnesinger y la italiana (y aun los latinos de los *Carmina burana*, etc.), aparecen con posterioridad a la lírica vulgar de los musulmanes españoles.

Abencuzmán puede considerarse como eslabón de una larga cadena anterior, de multitud de poetas que se dedicaron a ese género, cuyas tradiciones llegan a los primeros años del siglo X, y cuyas obras indiscutibles son de principios del siglo XI.

Exponer la historia de este sistema lírico en la España musulmana, antes de Abencuzmán, no es cosa que se pueda trazar rápidamente: son muchos los cultivadores que precedieron a Abencuzmán; baste decir, para la cuestión presente, que se conservan composiciones indiscutibles del poeta Abenmaasamá, que murió antes del 1030 de nuestra era, y esas composiciones indudablemente son de este género [1], puesto que tienen los ca-

[1] Véase la obra de Martín Hartmann: *Das arabische Strophengedicht: I Das Muwassah* (Weimar, 1897), en la que se trata, con la solidez y erudición que se le reconoce al autor, de la historia de la moaxaha. Cualquiera que sea la distinción que se establezca entre el zéjel y la moaxaha, no basta para negar que pertenecen al mismo género. Ambas especies presuponen un origen común. Abencuzmán, en muchos lugares de su *Cancionero*, da a entender que el zéjel es

racteres de las de Abencuzmán, a saber: estrofa temática o estribillo, y estrofas simétricas, formadas con versos de rimas libres y rimas comunes, y que comienzan con el elemento ternario, subdividido ya, de rimas libres, con rimas alternadas, y versos cortos y largos dentro de la estrofa, es decir, con toda la complicación de forma que aparece en las de Abencuzmán. Para convencerse, basta la siguiente notación de dos composiciones que trae Aben Xáquir [1]: una, formada con décimas **ABAB**, *cdcdcd***abab** (cinco estancias o estrofas); otra, con undécimas, **ABCDE**, *fgfgfg***abcde** (cinco estrofas).

La complicación de rimas en las composiciones poéticas de Abenmaasamá indica que él no fué el primero que se dedicó a este género: la tradición literaria se puede seguir, merced a noticias concretas, dadas por el literato español Abenbassam [2], hasta el poeta Mocádem de Cabra, en el reinado de Abdala, es decir, hasta los primeros años del siglo X (antes del 912), doscientos años antes de que apareciera el más antiguo trovador provenzal, cuyas composiciones se conservan, Guillermo de Poitiers.

composición que pertenece al género de la moaxaha. Moaxaha es término más comprensivo; luego todo zéjel es moaxaha; toda moaxaha no es zéjel. Moaxaha, a mi juicio, es vocablo que los poetas eruditos inventaron, aplicable a las composiciones en que alternan las rimas a modo de un *güexah*, es decir, *collar formado por dos líneas de perlas de distintos colores* aludiendo a la combinación de rimas. El zéjel tiene significación más concreta: canción estrófica bailable, de combinadas rimas, popular, cantable a plena voz ante público numeroso, en la que interviene el coro. Y como forma popular la creo yo más antigua; los literatos la aceptarían después de verla muy en boga y, al imitarla, formarían un género más culto, cual es la moaxaha.

1 *Fuat-elufián*, I, 254.

2 Hartmann, obra citada, pág. 73.

Y hétenos aquí delante de un magno problema: «La lengua de oc, dice el Sr. Menéndez y Pelayo, ...impuso su técnica y sus metros y modelos de versificación y sus peculiares artificios literarios, lo mismo a la naciente poesía italiana, que a la galaicoportuguesa, a la catalana, a la castellana y aun a la misma escuela de los Minnesinger alemanes» [1]. «Todas las escuelas de lírica cortesana anteriores al siglo XVI, proceden mediata o inmediatamente de esta breve y peregrina eflorescencia del Languedoc» [2].

Es indudable la hegemonía del sistema provenzal en le segunda mitad de la Edad Media; pero ¿tiene éste alguna relación con el sistema andaluz? El andaluz no debe derivarse del provenzal, puesto que es más antiguo. ¿Podrá el provenzal derivarse del andaluz? He ahí la magna cuestión.

Confieso que al comenzar el examen de los *Cancioneros* provenzales, vi con sorpresa que el primer trovador provenzal, en casi todas las composiciones que se han conservado, emplea los tipos más clásicos de la tradición lírica de la escuela andaluza: canta los amores deshonestos con el mismo desenfado que Abencuzmán y emplea un sistema estrófico tan semejante al de éste, que no hay duda de que son uno mismo. Aun tuve una sorpresa más agradable. Al leer el trabajo de Jeanroy [3], modelo de erudición y de agudeza crítica, me encontré con que la solución que este docto romanista da a los orígenes de ciertas formas provenzales, presupone la existencia de un sistema que él no conocía y que su sagacidad le hacía presentir. Si Jeanroy hubiese podido

1 *Antología*, I, LXXVI.
2 *Ibid.*, I, LXXVIII.
3 *Les origines de la poèsie lyrique en France.*

tener en cuenta los precedentes del sistema lírico español, hubiera explicado esas formas de la lírica provenzal, no por conjeturas sagaces, sino por tipos ya fijos, seguros y plenamente formados.

Parece indudable que por los tiempos inmediatos al Conde de Poitiers, se introdujo en la Provenza algo nuevo en el modo de versificar. Jeanroy [1], al hablar de Cercamons, dice que hizo versos «a la usanza antigua». No quedan, según parece, trozos de esas composiciones hechas a la usanza antigua, para poder juzgar bien en qué consistía; pero esa frase indica claramente que en aquel tiempo se introdujo «nueva usanza», y de sospechar es que la *nueva usanza* debió de ser la que emplearían los contemporáneos o inmediatos sucesores en el arte.

Inmediato a Cercamons, de cuyas poesías no quedan más que restos informes, está el Conde de Poitiers [2], que es el primer trovador conocido cuyas composiciones se han conservado, alguna de las cuales es de fecha bien sabida [3]. Examinemos, pues, el sistema lírico del Conde.

A este trovador se le adjudican por Mahn [4] nueve composiciones; una de las más seguras, que nadie ha puesto en duda y cuya fecha se precisa, es la núm. VI [5]:

Pus de chantar m'es pres talens,
farai un vers don sui dolens;
non serai mais obediens
de Peytau ni de Lemozi.

1 *Les origines* etc., pág. 23.

2 Del Conde de Poitiers, dice Milá y Fontanals *(Obras completas*, II, 39) que *no parece el inventor del arte que cultiva*.

3 Vide Milá, *Obras*, IV, 115 y 116, y V, 130, donde dice que «Pus de chantar» es de 1101, y el Conde compuso otras cerca de 1127, fecha en que murió.

4 *Die Werke der Troubadours*, I, 1 al 7.

5 Núm. CLXXVII de su *Gedichte der Troubadours*.

La notación de las estrofas de esta composición es la siguiente: *aaa***b**, *ccc***b**, *ddd***b**, etc., que corresponde a la del tipo andaluz más sencillo y más frecuente: de las ciento cuarenta y nueve canciones de Abencuzmán, noventa y cuatro, por lo menos, tienen esa disposición de rimas, y con idéntica disposición y con el mismo número de sílabas en cada verso tenemos las canciones X, XIV, XV, LXIX y CXL[1].

El sistema es de estrofas simétricas de variadas rimas, con el elemento ternario inicial de estrofa (tres versos monorrimos) y terminando las cuartetas con el verso de rima común. Hasta tiene una estrofilla o dístico en que está indicada la rima común, como en las canciones de Abencuzmán; pero con una leve diferencia, digna, sin embargo, de notarse, sobre todo para poder explicarnos las desviaciones posteriores del sistema provenzal: en vez de estar esa estrofilla al principio, como en Abencuzmán, el Conde la coloca al fin, como *finida*, y la rima del primer verso de esa *finida* es la misma que la del elemento ternario de rima libre de la última estancia. En esta forma:

Totz mos amicx prec a la mort
Qu'il vengan tuit al meu conort,
Qu'ancse amey joi e deport
Luenh de me et en mon aizi.
Aissi guerpisc joy et deport
E var e gris e sembeli.

El núm. II, el III y el VII de Guillermo de Poitiers están compuestos de sextetas o estrofas de seis versos, cuya notación es la siguiente: *ccc***a***c***a**, *ddd***a***d***a**, etc. En todos ellos se percibe con evidencia el elemento inicial

[1] Véase, para todas las observaciones que siguen, el *Apéndice* I.

ternario, de rima singular a cada estancia, tres versos monorrimos, seguidos de versos con rimas comunes. Es la misma disposición de rimas de las sextetas de Abencuzmán; pero con una leve diferencia: el quinto verso, en vez de ser, como en Abencuzmán, de rima común en relación con las del estribillo, aquí es de rima relacionada con el elemento ternario de la misma estrofa. En Abencuzmán, la notación de las sextetas es *ccc***aba**, mientras que en Guillermo de Poitiers es *ccc***a***c***a**. Hasta da la coincidencia notable de que los versos de rima **a**, en uno y otro autor, son más cortos, y los de rima *c* son más largos. Compárense los núms. III y VII de Poitiers con el núm. CXXXVIII de Abencuzmán. Otra diferencia leve, pero que debemos notar también, es la falta, en las del Conde de Poitiers, de la estrofilla temática inicial; sólo aparece en el núm. II, en forma de *finida* de cuatro versos, *x***a***x***a**.

El núm. V de las de Guillermo de Poitiers es de sextetas, en similar disposición a la de las sextetas anteriores (sobre todo a las del núm. VII), con su elemento ternario inicial y sus alternadas rimas al fin; pero con una diferencia muy notable: el Conde de Poitiers en esta composición anduvo indeciso: no se acomoda a establecer relación de rimas entre las estrofas; puede decirse que no hay rimas comunes en el 4.° y 6.° verso; el 5.° no casa a veces con los tres primeros. Se ve que trata de ajustarse a la misma pauta de las sextetas anteriores, pues empieza todas las estrofas con el elemento ternario y las termina con otros tres versos; pero se muestra algo indócil para mantener las relaciones entre las estrofas. Hasta parece descuidar alguna vez la consonancia y atenerse a la mera asonancia. Con arreglo a perfecta consonancia, creo que la notación podría ser: *aaabcb*, *ddde-de*, *aaabcb*, *cccfhf*, *gggiji*, etc. ¿Será muestra de ensayo

de la usanza nueva? ¿Será rebelión contra la constancia del tipo? Rebelión contra el sistema que sigue en casi todas las demás composiciones, parece que no debe de ser, por cuanto casi sigue la misma pauta y emplea los mismos elementos.

Tras el núm. V se cita, en la colección mencionada de Mahn, una sola estrofa de otra composición del Conde *(Companho tant ai)*. Es una quintilla *aaabb*, exactamente igual, en la notación, a varias quintillas de Abencuzmán.

El núm. IV está compuesto de séptimas, cuya disposición es esencialmente idéntica a las de Abencuzmán, pero con algunas diferencias que debemos notar: en vez de ser elemento ternario el inicial de las estrofas, es cuaternario, como en las quintillas XLIII y CXLV de Abencuzmán (elemento raro en su *Cancionero*), y entre las rimas libres de las estrofas se establece relación de comunidad, de dos en dos: así, en la 1.ª y 2.ª, en la 3.ª y 4.ª y en la 5.ª y 6.ª, tienen los primeros versos rimas comunes a todas las estrofas. La notación es la siguiente: *aaaa***b***a***b**, *aaaa***b***a***b**, *cccc***b***c***b**, *cccc***b***c***b**, etc. Se separa, pues, de lo andaluz en la novedad de establecer relaciones de rima común entre cada dos estrofas. Es novedad provenzal.

Quedan por examinar el núm. VIII, que es composición monorrimada (disposición común a todas las poéticas coetáneas, europeas y orientales); el núm. IX, respecto a la cual los críticos recelan que no es composición de Guillermo de Poitiers, y el núm. I, en que se separa de la pureza del sistema: son sextetas con todas las rimas comunes, *abbaab*, *abbaab*, etc. La semejanza con las de Abencuzmán, sólo se percibe observando que están formadas por dos elementos ternarios que se combinan.

Tenemos, por consecuencia, que el sistema provenzal, tal como aparece en el más antiguo trovador, es, con levísimas diferencias accidentales, esencialmente el mismo de los musulmanes españoles. En él se notan perfecciones eruditas que los sabios andaluces introdujeron en el sistema popular primitivo.

¿Cómo se explican las desviaciones leves del Conde de Poitiers?

De modo muy sencillo. Al Conde de Poitiers le ocurrió lo siguiente: aceptó la forma de una poesía coral, popular, para una lírica monódica y cortesana, y se encontró con que el estribillo no cabía en canción monódica, y así, reservólo para el fin, transformándolo en *finida*. El estribillo en la lírica andaluza se ponía al principio, en relación de rima común con las terminaciones de las estrofas; el Conde puso el verso final de la *finida* en rima común y el primer verso de ésta en relación con las rimas libres de la última estrofa. De esta manera se anunciaba el fin de toda la composición, en forma semejante al anuncio del final de estrofa en la lírica coral.

Para formar las sextetas pudo seguir uno de estos dos procedimientos: o aceptar el tipo de la sexteta de la lírica andaluza, como aceptó la cuarteta, con supresión de estribillo, o aceptar la cuarteta primitiva fundiéndola con el estribillo que la acompaña. Así, en la lírica andaluza, el cantor principal cantaba la cuarteta *ccc***b** y el coro respondía **ab**; pero el Conde, para que una sola persona cantase toda la melodía, tuvo que unir ambos elementos, resultando *ccc***b***a***b**; pero como la rima *a* quedaba solitaria en la estrofa, cambió *a* por *c* y de ese modo sus sextetas son *ccc***b***c***b** [1].

[1] Este cambio me parece evidente, por razones especiales, que exigen demostraciones detalladas que aquí no caben. De todos mo-

Al faltar el coro, las rimas comunes en cada estrofa ya no tienen verdadero oficio. Cuando el cantor principal acaba su copla, debe poner en ésta algo que señale la entrada del coro; ese oficio tiene la rima común al fin de la estrofa. El Conde de Poitiers imitó servilmente la lírica coral, admitiendo las rimas comunes, innecesarias en la lírica monódica; pero en el núm. IV ya prescinde de ellas y establece relación entre estrofas, de dos en dos, en vez de la general entre todas las estrofas.

El coro popular necesita que las canciones sean de tipo constante, regular y bien conocido, para intervenir automáticamente o por rutina; pero el cantor solitario, no: la extremada regularidad, en este último caso, no sólo es innecesaria, sino que constituye una traba impertinente para el poeta. No es de extrañar, por consecuencia, que la lírica provenzal, tras del Conde de Poitiers, cambiase ya la relación de rimas, la colocación del elemento ternario, etc. Es natural: un instrumento creado para un oficio, lo aplicaron a otro, e hicieron de él un sistema menos uniforme y menos constante que el primitivo andaluz. Mas esa falta de regularidad y constancia es, para mí, un indicio de que los provenzales no seguían una tradición peculiar y propia.

Las desviaciones insignificantes del Conde de Poitiers se acentúan de tal modo en sus sucesores, que, a simple vista, no se reconocerían como idénticos los sistemas, si no se viera, por una parte, que algunos de ellos vuelven con insistencia a imitar el tipo primitivo,

dos, Jeanroy, en su obra tantas veces citada, pág. 398, y especialmente en la pág. 399, atinó con esta explicación, por razones distintas, a pesar de no conocer el tipo tan fijo y regular de la lírica andaluza. Es una demostración palmaria de su sagacidad crítica y una prueba de la relación que existe entre la lírica andaluza y la provenzal.

como Marcabrú [1], y, por otra, que se hacen obligatorias en cierta manera esas mismas desviaciones iniciadas por el Conde, v. gr., la *finida* y su relación con la última estrofa, el tener todas las rimas comunes todas las estrofas, o relacionadas de dos en dos, etc., etc.

Echemos una mirada sobre las composiciones de otro cualquiera de sus sucesores en la lírica, que viviese en el mismo siglo, v. gr., Bernart de Ventadour, que en la colección de Mahn está inmediatamente después de Guillermo de Poitiers, y se verá cuán acentuadas están ya las diferencias. Aun aparece en todas las composiciones (menos en la XXVI) la estrofilla final rimando con los últimos versos de la última estancia; aun se ve el elemento ternario en algunas composiciones (v. gr., núms. X y XI); pero en vez de formar éste el principio de las estrofas con rimas libres, se pone al fin de las estrofas con rimas comunes, lo cual es volver del revés los tipos tradicionales del sistema (n.° X, *abababab***ccc**b; núm. XI, *ababb***ccc**b); y aunque en el núm. XXII permanezcan en principio las rimas alternadas *ababab*, las prolonga en combinación que se aparta del tipo normal.

En una palabra, esa variabilidad, algo caprichosa, en combinar las rimas, por motivos extraños al ritmo de la composición, en dos poetas tan poco distantes, demuestra bien a las claras que la poesía provenzal, en aquel tiempo, no partía de un tipo tradicional en Pro-

[1] Jeanroy, en su obra citada, pág. 376, expone esquemas de estrofas *aaab* de varios trovadores: Moine de Montaudon, G. Raynold y G. Magret, y en la pág. 379, junto a las de Guillermo de Poitiers, sextetas *aaabab* de Marcabrú, y en la forma *ababab*, de Rambaut d'Orange, Peire de la Caravana, Albertet, Uc de Saint-Cire y Guillermo Figueira. Milá y Fontanals *(Obras completas*, V, 128) cita a Bertrán de Born y Pere Cardinal, que tienen canciones con estrofas *aaabccdd*.

venza, fijo y consistente. En cambio en la España musulmana sucede lo contrario: desde sus orígenes hasta muchos siglos después, se ha conservado con mucha más constancia la pauta primitiva, que apenas se altera, a pesar de las modificaciones internas que experimenta al desarrollarse, subdividirse, etc. El sistema español, por consecuencia, tiene, no sólo la prioridad en el tiempo, sino la posesión del secreto de su formación.

Ahora bien, de una parte el sistema español se difundió por los países musulmanes del Norte de Africa, se divulgó en Oriente, en la época de las cruzadas, y ha sido popular hasta los tiempos actuales, desde el Atlántico al mar de las Indias. De esos países ha podido trascender a naciones vecinas, v. gr., a la España cristiana, hasta el siglo XVI, puesto que se mantuvo en el reino granadino y entre moriscos españoles. El sistema provenzal, de otra parte, es bien sabido que fué el tipo, el modelo que imitaron muchas líricas europeas. Los dos han vivido simultáneamente y han podido ambos ser objeto de imitación. ¿Cómo se podrá reconocer en cada caso particular cuál de los dos sistemas se tomó por modelo?

Como me he visto en el caso de resolverme por uno o por otro, al estudiar las formas líricas de los poetas españoles cristianos, que han podido sufrir directamente ambas influencias (colocada, como estuvo, España entre Granada y Provenza), he tenido que apurar el análisis para establecer sus semejanzas y sus caracteres diferenciales, como pauta o medida de juicio o criterio [1].

[1] De modo provisional, hasta depurar la materia por observaciones con que me puedan honrar los provenzalistas, me he atrevido a formular estas conclusiones:

Los dos sistemas, español y provenzal, tienen los siguientes caracteres comunes:

El sistema provenzal no es tan regular ni tan matemático como el español. En éste se nota que las combinaciones de consonancias derivan de las unidades rítmicas de la melodía, del compás, y se dividieron los versos largos en cortos, por mitad, por terceras partes, rimando donde la música hacía pausa, es decir, rimando las cesuras. Merced a tal artificio, sale una combinación matemática, regular y variada: dado el tipo primitivo, se explican sencillamente los derivados por adiciones y subdivisiones métricas.

En lo provenzal, en cambio, se han necesitado maravillas de perspicacia y de ingenio para atinar con los elementos primitivos probables o hipotéticos. Tras del Conde de Poitiers, los provenzales, al separarse de la tradición española, olvidaron el secreto del sistema. Las combinaciones nuevas se hacían sin razón íntima: ¿qué

1.º Ambos son sistemas líricos que usan estrofas simétricas (para distinguirlos de la poesía épica).

2.º Las estrofas tienen combinaciones de variadas y perfectas rimas (no asonantadas, ni monorrimadas, ni pareadas).

3.º Ambos tienen rimas relacionadas dentro de cada estrofa, y rimas que relacionan unas estrofas con otras (esto las distingue de la cuaternaria y la ternaria pura).

4.º Ambos usan de versos de desigual medida: unos cortos y otros largos.

Los caracteres peculiares del sistema español, tal como aparecen en el de Abencuzmán (y esencialmente es el mismo que el de los coetáneos y anteriores), son:

1.º Permanencia o constancia de la estrofilla temática, o estribillo, puesta a la cabeza de la composición, y que indica materia, medida y rima común.

2.º Toda estrofa tiene dos partes: al principio, versos con rimas singulares; al fin, verso o versos con rimas comunes.

3.º Las rimas libres están constituídas generalmente por un elemento ternario, que unas veces se presenta sencillo y otras subdividido con rimas alternadas.

razón musical ni rítmica podía justificar aquellos entrelazamientos de rimas tan enrevesados y extravagantes? Ignorando la necesidad rítmica o musical que había exigido la variedad de metros y combinaciones de rimas, se precipitaron en la originalidad caprichosa.

Esas desviaciones de los provenzales nos proporcionan un medio para distinguir con bastante certidumbre, pues se apoya en elementos matemáticos, qué influencias se deben a lo provenzal y qué influencias se deben a lo español.

Hay en nuestra Patria, más que en otras naciones, motivos para que la influencia del sistema musulmán se dejara sentir. Necesitamos, por consecuencia, precisar esas diferencias para resolver multitud de problemas de la literatura española.

4.º En estrofas de 4, 5, 6 ó 7 versos no van alternadas las rimas; en estrofas de 8 o más versos el elemento ternario inicial se subdivide, alternando las rimas.

5.º En estrofas largas no se usan metros largos, sino cortos, por cuanto derivan de la subdivisión, por cesuras rimadas, del tipo primitivo.

Los caracteres peculiares del sistema provenzal, son los siguientes:

1.º La estrofilla temática se funde con las estrofas, o desaparece, o se transforma en *finida*, *endresa* o *tornada*, que ordinariamente se pone al fin.

2.º No aparecen constantemente rimas singulares y rimas libres en todas las estrofas: la relación de comunidad de rimas se establece entre cada dos estrofas sólo, o haciendo comunes todas las rimas de todas las estrofas, o mediante combinación de estrofas *capcaudadas*, *encadenadas*, etc.

3.º Altera la posición y número del elemento ternario, que algunas veces aparece al fin, fuera de su sitio primitivo, o se le prolonga, o disminuye, o no entra en la composición.

4.º Alterna en ocasiones las rimas en estrofas inferiores a la 8.ª

5.º En estrofas largas conserva a veces la sucesión ternaria, sin subdivisión por rimas alternadas.

Alfonso el Sabio escribió las *Cantigas* en lengua gallega; su sistema lírico es como el provenzal y el español. ¿Qué influencias predominan o a cuál de los dos se parece más? En Alfonso el Sabio se notan influencias de los dos sistemas, las cuales, a juicio mío, se reconocen con bastante facilidad y certeza. La lírica provenzal, cuando escribió Alfonso el Sabio, había recorrido ya casi todos, si no todos, los grados de su evolución; había llegado ya al máximum en las desviaciones de su técnica. Alfonso el Sabio tiene algunas composiciones con los caracteres de lo provenzal; pero el 90 por 100 de sus *Cantigas* [1] están compuestas con arreglo al tipo de la estrofa que parece ser la primitiva, eje central de todo el sistema cuzmaní.

Se nota aún en Alfonso el Sabio un procedimiento de técnica más arcaica que la de Abencuzmán: Alfonso el Sabio no sólo sigue fielmente la tradición coral, con el estribillo tras cada estrofa, sino que en muchas cantigas deja sin rimar las cesuras interiores de la cuarteta, por lo cual no aparecen las estrofas regulares de 8, 9, 10 ni 12 versos de la tradición musulmana, sino sólo cuartetas de versos largos, a veces de 24 sílabas, que a los editores se les antojaron décimas, cuando en realidad no son más que cuartetas [2]. Ese método es más

1 Alfonso el Sabio también pagó tributo al erotismo musulmán en algunas poesías indecentes, v. gr., la dedicada a celebrar las gracias de Balteyra, o la sátira obscena contra el deán de Cales (Menéndez y Pelayo, *Antología* III, XXXVII). Y podía estar perfectamente enterado de la música y de las canciones de los musulmanes andaluces, por medio de su amigo Mohámed, hijo de Ahmed, hijo de Abubéquer, el de Ricote, filósofo murciano para el que fundó un colegio en Murcia, con el fin de que enseñara a moros, judíos y cristianos, el cual era un músico distinguido. Vide Almacarí, II, 510, y mi *Enseñanza entre los musulmanes de España*, 19.

2 Véase *Cantigas de Santa María, de Alfonso el Sabio* (edición

arcaico, o más vulgar y sencillo, que el de Abencuzmán, en el que por medio de cesuras rimadas se desenvuelve la forma primitiva, hasta llegar a la duodécima, con doce rimas perfectas.

Ciertas formas de la lírica española, anteriores al siglo XVI, no pueden explicarse sin una corriente popular que mantenga íntegramente la forma sencilla y arcaica de las canciones de Abencuzmán. Esa corriente popular se atisba a la simple mirada en algunas canciones vulgares que incluyó en el *Libro de Buen Amor* el Arcipreste de Hita, que por otra parte pagó también tributo a la lírica provenzal, como muchos poetas cortesanos del siglo XV; pero ni uno ni otros pudieron despegarse de la influencia del ambiente popular que los saturaba, y compusieron canciones en la propia forma primitiva, como Alfonso Alvarez de Villasandino, Juan Alvarez Gato, Garci-Fernández de Jerena, Maestro Fray Diego de Valencia, Vizconde de Altamira, Pedro de Santa Fe, Montoro, Carvajales, Gil Vicente, etc., alguno de los cuales imitó la lírica andaluza antigua, hasta en formas que, por su complicación, denuncian más claramente su origen.

La tradición de la música y de los cantos de los musulmanes andaluces debió de ser honda y popular en España, puesto que se la ve poderosa y rica en el *Cancionero* musical del tiempo de los Reyes Católicos, que publicó Barbieri [1], en el que me atrevo

de la Academia), núms. CLI, CLXXIX y CCCLXIX, en las cuales el editor (Sr. Marqués de Valmar) divide los versos de 16 sílabas en dos de 8 + 8, y los de 24 en tres, 8 + 8 + 8, con lo cual resultan *décimas* las que no son más que *cuartetas*.

[1] *Cancionero musical de los siglos XV y XVI*, transcrito y comentado por Francisco Asenjo Barbieri (Madrid, 1890).

El Sr. Menéndez y Pelayo en su *Antología*, II, 68, dice: «Lo que sí

a reconocer más de cincuenta canciones, algunas tan indecentes y pornográficas como las de Abencuzmán, que huelen a la lírica musulmana andaluza, no sólo por la forma, sino por el asunto. Unas son de Juan del Encina, de Badajoz, de los músicos Peñalosa, Lagarto, Gabriel y Juan Anchieta; otras corrían sin nombre de autor, anónimas, del tipo primitivo y *muy usadas* (según se dice en el *Cancionero*), lo cual da a entender que en palacios y plazas se oían cantar a todas horas.

La influencia de aquella lírica musulmana trascendió de lo profano a lo místico, especialmente en países musulmanes. Los místicos musulmanes españoles de los siglos XII y XIII aceptaron las formas de aquella poesía tan mundana para sus erotismos religiosos y, al emigrar en aquellos tiempos de Andalucía, donde el islamismo iba en decadencia, llevaron las tradiciones de la forma poética andaluza a las regiones más apartadas del mundo musulmán. Hoy mismo, en las fiestas religiosas de la India y de la Persia, aun se cantan las alabanzas del Profeta y su familia en iguales metros, en idénticas combinaciones rítmicas que aquellos en que los pilletes de

puede y debe admitirse, por lo menos desde el siglo XIV, es una influencia bastante profunda de la música árabe entre los cristianos españoles. Bastarían los textos ya citados del Arcipreste de Hita para comprobarlo, y es natural que con los instrumentos y con los sones entrase la letra de tal cual cantarcillo, mucho más siendo moras algunas de las juglaresas.»

Yo sospecho que la influencia debió de ser más antigua, y no influencia pura de la música (que es algo abstracto), sino influencia más concreta del sistema lírico, con todos sus caracteres, música, forma poética y asuntos, que son claros en algunas canciones. La demostración de este hecho constituirá materia de un trabajo más extenso y minucioso; por eso no desciendo ahora a pormenores y citas, que el asunto exige.

Córdoba lanzaban al viento sus desvergüenzas en el siglo XII [1].

Yo no quiero calificar todos esos fenómenos de sugestión social; sólo me atreveré a formular este juicio: *La clave misteriosa que explica el mecanismo de las formas poéticas de los varios sistemas líricos del mundo civilizado en la Edad Media, está en la lírica andaluza, a que pertenece el «Cancionero de Abencuzmán».*

Al afirmar eso, no afirmo mi entusiasmo por esa perfección artística, como no me entusiasman ciertas formas del arte de la arquitectura musulmana española: hay en ella minuciosidad, delicadeza, ingenio; pero no veo grandeza de pensamiento, ni manifestación de gran poder moral. Toda esa combinación ingeniosa de metros, ritmos y rimas, no produce la satisfacción viril, sana, que se experimenta al leer cualquier episodio del *Cantar de Mío Cid*, poema informe, de escasísima técni-

[1] Vide *Chants populaires des Afghans*, recueillis par James Darmesteter (París, 1888-1890), pág. CXCIV y sigs.

En Siria era forma popular corriente en el siglo XVIII. Véase *Revue de l'Orient Chrétien, Description d'un manuscrit arabe-chrétien de la Bibliothèque de Mr. Codera* (le poète Isâ El-Hazâr) (1906).

Para el Norte de Africa, véanse especialmente la obra árabe de Elgautí, *Música y poesía argelinas*, en la que éste confiesa, a cada paso, que sigue las tradiciones andaluzas, y el libro de C. Sonneck, *Chants arabes du Maghreb* (texte arabe, Paris, Maisonneuve, 1912) en el que aparecen multitud de canciones en que se reproduce bastante fielmente el sistema andaluz.

En Marruecos se mantiene aún en cantos populares y en rimas infantiles la forma poética española. Vide en Rafael Arévalo, *Método práctico para hablar el árabe marroquí* (Tánger, 1909), pág. 21, el himno marroquí *ababababcdcd*, y en la pág. 146 las rimas infantiles *aaab*, *cccb*, etc. Mi amigo D. Alfonso Cuevas me ha enviado también unas canciones populares de Larache, que se ajustan perfectamente a esta notación.

ca en la parte mecánica de la versificación, pero de superior grandeza intelectual y moral.

Al leer las canciones de Abencuzmán, por el contrario, he sentido verdaderas náuseas: esas poesías son como una caja de sorpresa, en la que, tras varias elegantes y ricas envolturas, se encuentra un asqueroso coprolito. Algunas veces me ha ocurrido la duda de si un hombre que peina canas y se precia de formal, debía poner el trabajo que he puesto yo para averiguar cómo cantaban los sodomitas indecentes de aquella corrompida ciudad. Me animaba, sin embargo, a proseguir el estudio, la consideración de que esas indecentes canciones, no sólo podían resolver un problema difícil en la historia literaria española y aun europea, sino también ponían de manifiesto un ambiente social español que desconocíamos. Acostumbrados a descarnadas descripciones de las historias políticas y religiosas escritas por alfaquíes, se había formado en la mente la leyenda de un pueblo fanático, antifilosófico, inquisitorial. Esas poesías nos traen otros vientos, caliginosos, impregnados de vahos mal olientes de bajas y altas esferas sociales, pero que nos dan las notas más vivas de aquella sociedad desconcertada, aunque presumida y orgullosa de su refinada civilización. El apogeo de la cultura literaria puede coincidir con la extrema decadencia política y social. El espectáculo que nos ofrece Andalucía es instructivo en esta parte. Difícil será encontrar en la historia española época en que hayan brillado tantos y tan grandes ingenios, pensadores, poetas, literatos y científicos; mas pocas épocas habrá habido de tanto desconcierto político y tan grande impotencia social: aquel pueblo tan culto había encomendado su dirección política y la defensa de su territorio a hordas africanas, los almorávides.

El pueblo español de las regiones del Mediodía lle-

gaba entonces a su mayor florecimiento literario; hasta tenía una literatura popular que cantaba en formas europeas; vestía a la europea [1]; celebraba las fiestas no mahometanas, como el Enero y el San Juan [2]; se regía, para las faenas del campo y otros menesteres, por el calendario europeo [3]; se servía de esclavos y servidores europeos y, según hemos visto, hablaba una lengua europea y cantaba asuntos europeos. Y como constituía la única nación europea donde florecían en alto grado todas las artes, literatura, filosofía, etc., fué el tipo de la moda y el centro del comercio intelectual. En el renacimiento filosófico, artístico, científico y literario de los siglos XII y XIII, fueron los andaluces uno de los pueblos que más influyeron en Europa: filosofía, astronomía, medicina, cuentos, fábulas [4], etc. Para borrar las huellas profundas que dejó ese renacimiento, fué preciso llegar a la protesta que contra él se formó al venir el Renacimiento griego.

1 El pueblo musulmán español nunca llevó turbante (Almacarí, I, 137). De Sad, hijo de Mardanís, rey de Valencia y Murcia, se dice que vestía como los cristianos; sus armas y los equipos de sus caballos eran como los de los cristianos y gustaba de hablar la lengua de éstos (Dozy, *Recherches*, I, 365 y 366). Abenjaldún, en varios lugares, dice que los españoles eran *mozajemes*, y llama *mozajemes* a los pueblos que tienen idioma particular y componen poesías en su dialecto propio (véase la traducción de Slane, III, 404).

2 Abenalcotía, edición de la Academia de la Historia, páginas 115 y 116.

3 En los *Formularios de contratos* se nota esa costumbre a cada paso.

4 El Sr. Menéndez y Pelayo nos dice en su *Antología:* «La ciencia hispanoarábiga ejerce acción directa y profunda en la segunda mitad de la Edad Media» (I, pág. LX); «a partir de la conquista de Toledo se acentuó la influencia» (I, LVIII); «fueron autoridades en Europa, Avicena, Abulcasí, Avenzoar, Avempace y Abenrajel» (I, LIX).

Pero esos españoles habían cometido un gravísimo error colectivo, que trajo por consecuencia el descoyuntamiento de la vida nacional. La España se había dividido en dos: España musulmana y España cristiana. Los andaluces tuvieron la debilidad de convertirse al islamismo y aun de persistir en esas creencias [1], y encontráronse en situación falsa: no eran árabes, y, por consecuencia, no podían enlazar sus tradiciones nacionales con el ideal político y religioso de las tribus árabes, ni se avenían con aquella poesía del desierto, de que ya se iban hartando y muchos abominaban; tampoco podían volverse a las tradiciones genuinamente españolas, porque esas eran las de los otros españoles del Norte, a quienes odiaban esos musulmanes andaluces, con el odio feroz con que se odian los hermanos que ya no se pueden unir; odio mezclado con el desdén orgulloso con que mira aquel que presume de superior educación ciudadana, de intelectual, de artista, de culto, al modesto y rudo trabajador, disciplinado y virtuoso.

Los musulmanes españoles se encontraron en situación semejante a la de los persas, pueblo ario que se islamizó: hablaba lengua aria, se sentía ario y, como tal, filósofo, pensador y artista; pero los persas, a pesar del

[1] Hubo varios momentos de indecisión en las comarcas andaluzas durante el siglo X, en que parecía vislumbrarse una restauración cristiana: el imperio de los Omeyas se había quebrantado; las provincias del Sur obedecían a Abenhafsún, que paladinamente declaró que su religión era la cristiana; el Oeste se hallaba bajo la dependencia de Abenmeruán el Gallego, que intentó una vuelta hacia el cristianismo; en el Noreste reinaba la familia de los Benicasí, de nobleza visigoda, íntimamente relacionada con los cristianos, etc.; pero la masa del pueblo andaluz no les secundó y vino a consolidarse el islamismo por la sagacísima política de Abdala y la fuerza de las armas de Abderráhmen III.

abismo infranqueable que el islam había puesto entre el pasado y el presente, se atrevieron a renovar sus tradiciones literarias, empleando su lengua nacional, en la brillante literatura de Firdusi, Saadi, etc. [1]

En España los musulmanes no podían volver a los ideales antiguos sin unirse con los cristianos del Norte. Tampoco se atrevieron a hacer literario su romance, porque era casi confundirse con los cristianos españoles. En una palabra, se encontraron en un callejón sin salida y, para salvar su situación de impotencia moral, se encomendaron, tras una probatura infecunda de reinos de Taifas, de dinastías españolas y europeas [2], inconsistentes y débiles, a la intervención de los africanos, quienes contribuyeron a hacerlos más infelices, a acelerar su decadencia, y a producir su aniquilamiento moral.

El espectáculo de Córdoba en tiempo de Abencuzmán es tristísimo para el pensador: un pueblo de golfos de mucho ingenio, de gran talento, sí, pero incapaz de acción política y que ha perdido la fe en sí mismo, aclama en sus canciones a sus filósofos, a sus pensadores, a Averroes, Avempace, Avenzoar, etc., grandes hombres de que se enorgullece; mas les canta entre borracheras, disipaciones, pornografías, pereza, sodomía y todo vicio social, y lanza gritos salvajes, en canciones de métrica primorosa, contra Alfonso el Batallador y los reyes cristianos del Norte, porque perturban con sus incursiones la tranquilidad de sus orgías.

De esa falsa situación procede también la mala fama que han tenido en el mundo: europeos que se islamiza-

[1] Vide *A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sa'di*, por Edward G. Browne. London, 1906.

[2] Varios reyes de Taifas, especialmente los levantinos, de Valencia, Denia, Almería, etc., eran europeos renegados, o de familia renegada.

ron, son detestados en la Europa cristiana, y dentro del islamismo son tachados, por sus costumbres europeas y sus lucubraciones atrevidas, de herejes o heterodoxos. Los europeos los tildan de orientales, semitas y fanáticos; los musulmanes de Africa les tachan de *mozajemes* (o aljamiados que hablan idioma bárbaro o extranjero), irreligiosos y malos musulmanes.

Y no sólo ha envuelto la mala fama a aquellos españoles, sino que nos ha llegado a nosotros. No falta quien, para explicar algunos vicios políticos y sociales de los españoles, nos moteje de orientales, fatalistas y qué sé yo cuántas cosas: no saben que ni siquiera fueron semitas la mayor parte de los musulmanes andaluces; mucho menos podían serlo los cristianos españoles del Norte.

La fama histórica no siempre es justa con los hombres y las sociedades. Hubo en la España musulmana un psicólogo irascible y violento, aunque sapientísimo y agudo, el cual en su escepticismo filosófico en materia religiosa se acogió a la secta menos racionalista, de un inconcebible tradicionalismo para interpretar los textos de las escrituras sagradas. Eso no ha sido obstáculo para que en estos últimos tiempos haya pasado, por unas líneas de una obra suya, traducidas por Dozy, como ternísimo poeta de espíritu romántico, delicadísimo y hasta cristiano: Abenházam.

En cambio aquel espíritu religioso, equilibradísimo y disciplinado, que supo poner la filosofía al servicio de la teología, cuyas enseñanzas no se desdeñaron de aprender teólogos europeos, o de discutirlas minuciosamente, como lo hizo el Doctor Angélico, y cuyos comentarios a Aristóteles han sido libro de texto en la mayor parte de las escuelas europeas en los siglos medios, ha pasado en Europa, durante mucho tiempo, por un blas-

femo, un incrédulo, autor de la tesis de los tres impostores, y a su nombre se han adjudicado todas las procacidades irreligiosas que gentes sin alma formularon en la Edad Media: Averroes.

Algo de esa injusticia puede llegar a los pueblos.

Pues bien, ya que por la convivencia en el mismo país, por las relaciones continuas y trato frecuente, y hasta por solidaridad de raza, algunos lazos nos unen con los españoles que fueron musulmanes, hagámosles justicia y contribuyamos a que no se desconozcan sus méritos: por el pecado de islamizar, ya les pusimos bastante dura penitencia, arrojándolos del suelo patrio.

Otros pueblos europeos, que no son españoles, se ufanan de haber inventado un sistema lírico admirable; tienen a gala el presentar una efímera, aunque brillantísima, manifestación literaria, como modelo de todas las literaturas modernas. ¿Por qué hemos de sentir escrúpulos para adjudicar el mérito a quien en justicia le corresponde?

Yo no los tengo en afirmar que el pueblo español fué el más civilizado de Europa en los tiempos de la oscura Edad Media; mas esto sólo puede decirse de los españoles que organizaron un reino poderoso y floreciente en las regiones del Mediodía.

Ahora bien, la nacionalidad más genuinamente española, que en siglos posteriores hubo de triunfar en todos los ámbitos de la Península, no podía surgir de aquella efímera civilización que se despeñó rápidamente en la decrepitud y decadencia; tenía que salir, por el contrario, de aquellas regiones del Norte en que quedaron los hombres de carácter más entero, más constante, más fuerte, más disciplinado, los cuales supieron mantener y realizar más altos y nobles ideales, que han hecho respetado en el mundo el nombre de España.

Pero la conciencia de esa superioridad moral e intelectual de los pueblos cristianos no debe hacernos olvidar, ni despreciar, a aquellos otros españoles que por lo menos tuvieron la virtud de influir notoriamente en el despertar de la civilización europea y de hacer que en muy extensas regiones del mundo, sobre todo en Africa y en Asia, el nombre de la culta Andalucía sea todavía al presente pronunciado con veneración y respeto.

APÉNDICE I

CUADRO GENERAL DE LAS COMBINACIONES MÉTRICAS DEL «CANCIONERO» [1]

CUARTETAS

AA. *bbb*a.....	**7, 7.**	7, 7, 7, **7.** XCIX, CXXXVI.
	8, 8.	8, 8, 8, **8.** X, XIV, LV, LXIX, CXL.
	9, 9.	9, 9, 9, **9.** XXXIV, LXX, XCII, CXXXI.
	10, 10.	10, 10, 10, **10** I, III, VIII, XVIII, XIX, XXII, XXIII, XXXIII, XXXV, XLV, LXXII, LXXX, LXXXI, LXXXVII, LXXXVIII,

[1] Las letras indican las rimas: las mayúsculas, las de la estrofilla temática o estribillo; las minúsculas cursivas, las rimas singulares de la estrofa; las minúsculas negritas, las rimas comunes finales de estrofa.

Las cifras árabes indican el número de sílabas de cada verso, y las cifras romanas el número de orden en que se hallan en el *Cancionero*, según la numeración que en el manuscrito original puso el Barón de Rosen.

CXV, CXVIII, CXXVIII, CXXXII, CXXXV, CXXXIX, CXLVI.

11, 11. 11, 11, 11, **11.** VI, VII, IX, XIII, XX, XXI, XXIX, XXXVI, XL, XLVII, XLIX, L, LXIII, LXXIX, LXXXIII, LXXXV, XC, XCI, XCIV, XCV, XCVI, CII, CV, CXII, CXXII, CXXIV, CXLIV.

12, 12. 12, 12, 12, **12.** XII, XXVII, CXXXVII, CXLIII.

AA. *bbb***a**.....

3, 6. 12, 12, 12, **12.** CVII, CVIII.

13, 13. 13, 13, 13, **13.** XVII, XXV, XXVI?, LXI?, LXXVII, LXXVIII, CIV, CXI.

14, 14. 14, 14, 14, **14.** II, XLI, XLIV, XLVIII, LVI, LXXXII, LXXXVI, CIII, CXVII, CXXIX.

16, 16. 16, 16, 16, **16.** XI, XXIV, XXVIII, LXVII, LXVIII, LXXV, LXXXIX, XCIII, XCVII, CXLVIII.

QUINTILLAS

5, 6. 5, 5, 5, **5, 6.** LXV.

8, 8. 8, 8, 8, **8, 8.** LXVI, CVI, CXVI.

11, 8. 8, 8, 8, **11, 8.** CXXXIV.

AB. *ccc***ab**.....

12, 8. 8, 8, 8, **12, 8.** XXX.

10, 5. 10, 10, 10, **10, 5.** LXII.

10, 10. 10, 10, 10, **10, 10.** LVIII, LIX, CXIII, CXXX.

3, 6. 6, 6, 6, **3, 6.** LXIV.

8, 8. 8, 8, 8, **8, 8.** CXIV.

10, 10. 10, 10, 10, **10, 10.** LIII, CXXI, CXXVI.

AA. *bbb***aa**.....

11, 11. 11, 11, 11, **11, 11.** XXXI.

9, 4. 13, 13, 13, **9, 4.** XXXVII, LX, LXXI, LXXIII, LXXIV, CX, CXIX.

AAAA. *bbb***aa**..... **7, 3, 7, 3.** 7, 7, 7, **7, 3.** CIX.

AA. *bbbb***a**..... **8, 8.** 8, 8, 8, 8, **8.** XLIII, CXLV.

SEXTAS

ABC. *ddd*abc.....	**6, 6, 3.**	6, 6, 6, **6, 6, 3.** XXXII.
	10, 10, 4.	10, 10, 10, **10, 10, 4.** CXLI.
ABA. *ccc*aba.....	**10, 5, 7.**	10, 10, 10, **10, 5, 7.** CXXIII.
	4, 6, 4.	10, 10, 10, **4, 6, 4.** CXXXVIII.
AAB. *ccc*aab.....	**10, 10, 4.**	10, 10, 10, **10, 10, 4.** CXX, CXLII.
AAA. *bbb*aaa..	**10, 10, 4.**	10, 10, 10, **10, 10, 4.** CXXIII.
AA. *bbbb*aa.....	**10, 10.**	10, 10, 10, 10, **10, 10.** CXXXIII.

SÉPTIMA

ABCA. *d'd'd'*abca...	**6, 5, 6, 5.**	11, 11, 11, **6, 5, 6, 5.** CXLVII.

OCTAVAS

ABB. *cdcdcd*'ab.....	**7, 7, 7.**	7, 7, 7, 7, 7, 7, 7, **7, 7.** XXXIX.
ABAB. *cdcdcd*'ab....	**3, 6, 3, 6.**	3, 6, 3, 6, 3, 6, **3, 6.** V.
Falta el estribillo. *cdcdcd*'ab.		10, 5, 10, 5, 10, 5, **10, 5.** LXXVI.
Falta el estribillo. *cdcd*'abab.		12, 12, 12, 12, **4, 4, 4, 4.** IV.

NOVENA

ABA. *cdcdcd*'aba...	**5, 7, 5.**	7, 5, 7, 5, 7, 5, **5, 7, 5.** LIV.

DÉCIMAS

ABCD. *efefef*'abcd..	**4, 4, 4, 4.**	4, 4, 4, 4, 4, 4, **4, 4, 4, 4.** C.
	5, 6, 5, 6.	5, 6, 5, 6, 5, 6, **5, 6, 5, 6.** LI.
ABCB. *dededede*'abcb..	**5, 6, 5, 6.**	5, 6, 5, 6, 5, 6, **5, 6, 5, 6.** XLVI.
	7, 6, 9, 4.	9, 4, 9, 4, 9, 4, **7, 6, 9, 4.** XVI.
	10, 6, 10, 6.	10, 6, 10, 6, 10, 6, **10, 6, 10, 6.** LII.

ABAB. *cdcdcd*abab.

6, 6, 6, 6. 6, 6, 6, 6, 6, 6, **6, 6, 6, 6.** CXXV.

7, 6, 7, 6. 7, 6, 7, 6, 7, 6, **7, 6, 7, 6.** XLII.

10, 5, 10, 5. 10, 5, 10, 5, 10, 5, **10, 5, 10, 5.** LVII.

AABB. *cdcdcd*aabb.

4, 7, 4, 7. 4, 7, 4, 7, 4, 7, **4, 7, 4, 7.** CI.

8, 8, 8, 8. 8, 8, 8, 8, 8, 8, **8, 8, 8, 8.** XCVIII.

DUODÉCIMA

AAB. *cdecdecde*aab..

6, 6, 4. 6, 6, 4, 6, 6, 4, 6, 6, 4, **6, 6, 4.** CXLIX.

APÉNDICE II

ESTRIBILLOS ERÓTICOS O BÁQUICOS

—Amo a una muchacha del mercado. Si se pusiera delante de ti, seguramente la conocerías. Yo quisiera decirte su nombre, pero... no conviene nombrarla (zéjel núm. II).

—Me place saborear el vino; me embelesa abrazar a mi amada (zéjel V).

—El vivir sin [tener un buen] vinillo, me es muy desagradable. Pido al Profeta que [interceda para que] Alá me lo proporcione (zéjel XI).

—Está conmigo mi amada; es blanca; es rubia. ¿Has visto la luna de noche?; pues aun brilla más mi querida (XIII).

—¡Caballeros, qué mujer! Vive en mi vecindad. ¿Cómo he de oponerme a sus deseos, si es la esposa de mi vecino? (XX).

—Célibe soy, y continuar así es lo más prudente: no me casaré hasta que los cuervos encanezcan (XXI).

—Hasta doy mis vestidos para procurarme peleón (XXII).

—Condición de calavera es el pasar los días alegremente. El que hace algo de provecho comete pecado (XXIII).

—Dicen de mí que me he arrepentido, o que he cambiado de conducta. Mienten: no es verdad eso que dicen (XXV).

—Estoy bebiendo en compañía de una hermosa; los pájaros gorjean; ¡qué delicia: el río, el céfiro, la verdura, el coqueteo!... (XXVIII).

—Acabo de vaciar el vaso y el amor me embarga, ¡dulzura mía!, ¡amada mía!, ¡querida mía! (XXIX).

—Pena de mi alma, ¿por qué me abandonas?; ¿a qué obedece ese desvío, hija mía? (XXXV).

—Tengo encerrado en mi pecho algo que nadie sabe, para decírselo a una hermosa ausente a quien adoro (XLIX).

—Después de haber alcanzado poder y honores, he vuelto a amar; pero la hermosa coqueta hace lo que le da la gana (L).

—Me ha abandonado mi amada. Esto no puedo sufrirlo con paciencia (LV).

—Amo a una hermosa y bebo vino rancio: la hermosa es blanca y gruesa; pero el vino es pálido y delgado (LVI).

—Jamás me arrepentiré de beber un vaso de vino, sobre todo si me lo escancia mi querida (LVIII).

—Conmigo está mi querida, [mujer] hermosa que cumple a entera satisfacción: jamás le viene la inconstancia (LIX).

—¿Hasta cuándo me tratarás injustamente, amada mía? (LXIV).

—Si el objeto de mi pasión me visitase, veríase colmada mi esperanza (LXV).

—La atmósfera está sin nubes; quema el sol; brilla el azul de los cielos; una arroba (de vino) se da por un tercio de mizcal; ¿qué quieres?—¿Yo?... *casarme* (LXVI).

—Nunca, jamás se puede llamar a uno estúpido, hasta que se enamora (LXXIII).

—La tierra se cubre de verde tapiz; las manzanillas abren sus corolas; el mundo se tapiza de flores (LXXIX).

—Fuimos donceles; pasaron los tiempos y nos creció la barba; ahora ya somos hombres (LXXXVII).

—Se agota mi vida en el libertinaje y en los placeres. ¡Qué felicidad! [Ya sé que] a ti te parece muy bien el que yo sea libertino (XC).

—Para ti no hay cosa más razonable, justa y excelente que el beber vino y el amar a las hermosas (XCIV).

—Dime, hermosa, dí, ¿por qué eres tan desdeñosilla? (XCIX).

—Dios mío, la amada de mi corazón se ha ido a país lejano. Haz que nos volvamos a unir, con la mejor salud, como deseo (CIV).

—Nunca se me ocurre decir cosas tristes, cuando veo a mi amada (CVI).

—El amor es dulce o agradable, aunque se tengan que sufrir ausencias o desdenes (CX).

—Amo a una hermosa, por la que siento bullir mi pecho; esa hermosa lleva bucles, pero ¡qué bucles! (CXIV).

—Soy amante y desafío a quien lo niegue; soy el amador de mi tiempo; no temo a nadie en materia de amor (CXXIII).

—¡Te quiero ardientemente, por tus muy albas mejillas, alegría mía, querida mía, Pascua mía! (CXXV).

—Amo a una hermosa, cual no se ha visto semejante; pero es algo esquiva. ¡Ah, si tú supieras hacerla más dócil! (CXXVI).

—[He aquí] un laúd bien templado y un vaso [de vino] que rebosa...; apelotonaos a mi alrededor, que voy a comenzar [mi canto] (CXXXIX).

—Que beba la hermosa y me dé a beber, sin centinela ni polizonte que nos espíe. Así es más bonito (CXLI).

—Alegres bebedores, si os habéis arrepentido, id con Dios; pero, ¡quiá!, ya veréis como hasta las flores os incitan a la orgía (CXLIII).

—Veo a una hermosa y luego la olvido por otra más bella: ¡mi corazón da vueltas muy rápidas! (CXLIV).

—El alfaquí me dice: Oye, arrepiéntete. —Si esto hiciera yo, sería verdaderamente un estúpido. ¿Cómo me he de arrepentir, si los jardines se ponen risueños y el céfiro exhala perfume de almizcle?

ESTRIBILLOS DE CANCIONES PARA PEDIR DINERO, COMIDA O LIMOSNA

—¡Oh, tú, cuya presencia me llena de alegría!, [sepas que] necesito un carnero para el sacrificio de las Pascuas (VIII).

—Tú, señor distraído, pon atención a mis versos: te vendo una *moaxaha;* ¿dónde está el dinero que ésta vale? (LXIII).

—La gente come; hay pan, [aunque] seco. Si te queda algún zoquete, correré yo a saber cuánto pesa (LXXXI).

—¡Oh, tú, señor del mundo!, haz que cambie esta mi situación; dame algo para mantenerme en este tiempo en que no hay trabajo (XCI).

—¿Hasta cuándo tendré que soplarme las manos [para quitarme el frío]? Mis carrillos se han vuelto como el

fuelle del herrero. ¡Ah, si yo me dirigiera a un hombre [que yo sé], no me vería en este trance [de desnudez y pobreza]! (XCIII).

—Por una peseta de harina y una peseta de forraje, he sufrido una pérdida que me ha traído a la desesperación (CV).

—Vienen las Pascuas; estoy lejos de los sitios donde la solemnidad se celebra; por holocausto, tendré que sacrificar una cabeza de... cebolla (CXVIII).

ESTRIBILLOS DE CANCIONES POLÍTICAS O LOORES

—Tus huestes, oh hijo de Radimir [Alfonso el Batallador], se alejaron deshechas. Alá ha destrozado a los cristianos (XLVII).

—Brille la zuna de Mahoma y resplandezcan los espejos del islam: ha vuelto a ser cadí Abenalhach [el almorávide]. Alá prolongue estos días (XCVII).

—¡Oh perla de la nobleza!, ¡oh gloria de Andalucía! (XVII).

—Lengua mía, dí cosas y más cosas del banquero valenciano Abucháfar (XCVI).

—No hay en esta tierra hombre más guapo que Elabás Abenáhmed (CXXXVIII).

ESTRIBILLO CON DISPARATES CALLEJEROS O INFANTILES

—El que viste hábitos de color celeste, el que Almería aclama, no lleva encima toca verde de color de alfóncigo (XXIV).

ESTRIBILLO DE CANCIÓN DE TEMA TRISTE

—Saluda de mi parte a aquellos lugares deliciosos [donde pasé la juventud]; transcurrieron los días de

las alegres diversiones; acaba ya el otoño [de la vida] (LXXVIII).

APÉNDICE III

ZÉJEL NÚM. CXLI DEL «CANCIONERO DE ABENCUZMÁN»

No quiero dar fin a mi trabajo sin ofrecer una muestra de las canciones de Abencuzmán. Mi primer propósito fué el dar la traducción de seis o siete de aquellas que consideraba como las más características de entre los varios tipos y de diversos asuntos; pero luego he pensado que tal vez sería más útil publicar, en un trabajo especial, el extracto de todas o casi todas las canciones, como índice de temas, a fin de que los romanistas y eruditos en materia literaria de la Edad Media puedan señalarnos las composiciones que ofrezcan o susciten mayor interés. Guardo mis notas, por consiguiente, para formar con ellas más adelante ese índice general, y me contentaré por ahora con traducir la canción que me ha parecido más a propósito para el establecimiento de los problemas de influencia tratados en el discurso: la canción núm. CXLI, en que aparece el argumento de la *albada* con sus personajes estereotipados.

Antes, sin embargo, conviene que recordemos al lector algunas indicaciones que hemos consignado en el discurso. Muchas de estas composiciones son obscenísimas, tabernarias y burdelescas. No han sido escritas para que se lean, sino para ser cantadas y hasta cierto punto representadas: el juglar, al propio tiempo que cantaba, iría haciendo gestos y mimos acomodados a lo indecente del argumento. En la Córdoba de aquel entonces no había prensa ni teatros, y los juglares habían de llenar ambos oficios, para desahogo de la plebe

acanallada: representarían en medio de la calle y publicarían en ella gacetillas laudatorias, bien en favor de los políticos que mantenían a sueldo a los poetas, bien en favor de ricos fatuos que pagaban a peso de oro el honor de que figurase su nombre en tales canciones.

El original árabe que las ha transmitido no pone acotación alguna; apenas separa las estrofas; muchas veces los versos van seguidos; no hay puntos, ni comas, ni interrogantes, ni admiraciones, ni otros signos ortográficos que ayuden a la comprensión. Hay necesidad, pues, de un poquito de imaginación para representarse la escena, si se ha de atender al texto estricto de la canción. Al traducirla he tratado únicamente de expresar con exactitud las ideas, con lo cual todo el artificio métrico y filológico se pierde.

Si el lector me lo permite, me atreveré (aun exponiéndome a errar en algún pormenor y hasta a caer en ridículo, por dedicarme a faenas que han de parecer triviales) a poner algunas acotaciones, como las que se suelen poner en las comedias. Considere que las pongo, no por afición ni gusto, sino estimulado por el deseo de ayudarle a que se represente el hecho tal como yo me lo he figurado. Si me limitara a traducir escuetamente la canción, podría suceder que pareciese un jeroglífico o un despropósito. Si el lector, pues, tiene el humor de acompañarme, vamos a presenciar la escena, que no carece de semejantes en los actuales tiempos, por desgracia.

Estamos en una plazuela de Córdoba, a la caída de la tarde de un día primaveral del año 1130, o del 1140, lo mismo da. Arrimados a una pared se han puesto en fila varios músicos: un flautista joven, engalanado con traje muy vistoso; un viejo terne, que maneja el adufe; un tamborilero y una muchacha sin pudor, que repica las castañuelas. Delante de éstos, erguido y con más

elegantes y ricos trapos, está el director y jefe: el cantor solista. El público de chiquillos, esclavos, golfos, desocupados y mujerzuelas medio embozadas se arremolina alrededor de los juglares, dejando un espacio libre para que la muchacha y el cantor se muevan desembarazadamente. A una señal de éste, el tambor comienza a marcar el ritmo [1]. El adufe y las castañuelas se unen, señalando otros matices, pero sin que deje de percibirse el ritmo principal. La flauta inicia la melodía, y de pronto el cantor (chulapo semejante a los que solían ir con pianos de manubrio por las calles de Madrid), después de quitarse la capa de seda amarilla, con que iba embozado, para lucir un traje ceñido, lleno de colorines, lanza el

ESTRIBILLO

10 A [2] Que beba la hermosa y me dé a beber,
10 B Sin centinela ni polizonte que nos espíe.
4 C Así es más bonito.

(Los músicos y parte del público, que conoce la canción, repiten alborozadamente el mismo estribillo. Luego, un momento de silencio en el que los músicos ponen sordina a los instrumentos; por fin, el solista, con ademán dramático y serio, empieza a cantar la)

ESTROFA 1.ª

(mientras la muchacha que repica las castañuelas se balancea descocadamente.)

10 *d* ¡Cuán deliciosa noche se pasaría acariciándo-
[nos con besos y abrazos!

[1] Los versos nos dan el siguiente: *tatatám tatámtam; tatám, tatám.*

[2] Al principio de cada verso pongo un número y una letra: el número señala las sílabas de que consta el verso en el original árabe; la letra indica la rima. Son sextetas de la siguiente notación: **ABC**, *ddd***abc**.

(Dirigiéndose a su amada, como si estuviese presente, o dirigiéndose a la muchacha que baila, le dice en tono muy zalamero, haciendo como quien la soba.)

10 *d* —¿A dónde vas? ¿Por qué estás inquieta?

(Con ademán de abrazarla.)

10 *d* ¡No te muevas! ¡Cede tus gracias al amante!

(Se conoce que ella ha esquivado las caricias. El hombre, viendo el fracaso, se dirige al público y dice:)

10 a ¡Quien haya estado en situación tan violenta como la mía, que considere!

(Levantando los brazos al cielo y en ademán suplicante.)

10 b ¡Si es poco lo que pretendo!

4 c Y... no lo consigo.

(Al pronunciar las últimas palabras, da con el pie un rabioso golpe en el suelo y el público se ríe, al propio tiempo que palmotea ayudando a cantar el estribillo. Entretanto la muchacha baila desenfrenadamente.)

ESTROFA 2.ª

(Hablando consigo mismo en tono declamatorio.)

10 *e* La juventud debiera ser menos esquiva [1].

(Volviéndose hacia el público en tono de súplica.)

10 *e* —Invitadla, invitadla a que venga y sea cariñosa.

(Fingiendo que ve a su amada y haciéndose el asombrado.)

10 *e* ¡Oh!, ya está aquí; jamás he visto hembra más gentil.

(Levantando las cejas, poniendo los ojos en blanco y las puntas de los dedos de la mano izquierda en el pecho.)

10 a Enciende en mi escuálido pecho ardorosa pasión;

(Ahuecando la voz y las manos a la vez.)

10 b Sobre el suyo, en cambio, palpitan ingentes los senos...

4 c ¡Hay que perder la vergüenza!

(Al cantar el último verso cierra los ojos, hace una mueca y el público ríe la expresión maliciosa, mientras el coro repite el estribillo, etc.)

[1] Sustituyo con estas palabras una frase más escabrosa.

ESTROFA 3.ª

(Contrayendo los labios y haciendo caricias con mucho mimo.)

10 *f* Mira la boquita, pequeña como anillo
10 *f* Cuyas perlas se han engarzado sin artificio.
(Con acento un poco ronco.)
10 *f* Es capaz de enloquecer al asceta más beato;
(Con aire malicioso.)
10 a Y eso que no tiene trazas de venir a echar ser-
[mones.
(Enternecido y triste.)
10 b Mi corazón en su ausencia se vuelve [chiquitín]
[como el engarce de una sortija.
4 c ¡Es... muy resalada!
(Lanza un beso en el aire y el público vuelve a reírse. El cantor le ha caído en gracia.)

ESTROFA 4.ª

(Pausadamente, recalcando las frases y variando la mímica, según varían las ideas.)

10 *g* La conversación se entabla; el vino se bebe;
10 *g* Yo canto; ella... se emociona;
10 *g* Le pido, luego, lo... que hay que pedir;
10 a Me dice que sí; concédeme sus favores...
(De pronto se pone iracundo y grita como si estuviese incomodado.)
10 b Alborea el alba; ¡alba maldita!
4 c ¿Por qué viene el alba?
(Los oyentes, que se saben de memoria el argumento de la *albada*, se ríen a mandíbula batiente y aplauden con calor; otros cantan frenéticamente el estribillo.)

ESTROFA 5.ª

(Muy nervioso y agitado, acelerando el compás.)

10 *e* Me levanto a coger la capa apresuradamente.
(En efecto, recoge la que se quitó al principio.)
10 *e* Ella me dice: —¿Te vas? ¿Qué quieres hacer?

10 *e* Deja la capa y estáte aquí conmigo.
10 a Yo le contesto: —No; déjame, debo marcharme.

(El público se ha interesado vivamente al ver representar la escena de la capa. El juglar, con la capa puesta, se cuadra, se yergue y en ademán hierático se encara con el público y canta con voz estentórea:)

10 b A Abenzomaida Abulcácim
4 c He he loar.

(El público, siempre bien dispuesto, ríe esta salida de pata de banco.)

ESTROFA 6.ª

(Con el mismo tono hierático.)

10 *h* De aquel, cuyos tesoros tan sabrosas esperan-
[zas ofrecen,
10 *h* Cantaré las excelencias y hermosas cualidades.
10 *h* Todos los que le ven, exclaman:
10 a Mira, ¡qué bondadoso! —A juicio mío, es un ser
[superior.
10 b ¿Se ha hecho proverbial la generosidad de Há-
[tim? [1].
4 c Aun es él más generoso.

(Los músicos redoblan el estrépito al cantar por última vez el estribillo. La muchacha, repicando las castañuelas, rueda vertiginosamente. Y el público aplaude, como siempre, aunque sean pocas las personas del concurso que conocen a ese señor Abenzomaida, ricacho a quien el poeta ha dedicado la composición. Los pocos que le conocen y saben que vive en la acera de enfrente, vuelven la cara a mirar, mientras de lo alto de la azotea arrojan monedas a los músicos. Estos las recogen y dan las gracias con las manos. La gente se dispersa hablando de ese señor tan espléndido, y se acabó la función.)

Como se ve, en este zéjel no se halla la narración sencilla de un lance amoroso: es un monólogo teatral, en el que se tocan varios registros para animar la escena: unas veces el cantor habla consigo mismo; otras se en-

[1] Heroico personaje árabe, célebre por su generosidad.

cara con el público; otras representa como si mantuviese un diálogo. Eso no es la *albada provenzal.*

Pero no se puede negar que ahí aparece el argumento de la *albada* completamente desarrollado: se alude al vigilante; se narra brevísimamente la escena nocturna de los dos amantes, el amanecer del alba, la lucha amorosa, antes de la separación: tópicos de la alborada provenzal o europea [1].

Este zéjel, por consiguiente, supone la existencia, como tema poético, de las *albadas* en Andalucía, anteriores en fecha a las *albadas* provenzales. La más antigua *albada* provenzal es de fines del siglo XII [2]; este zéjel se cantaba ya cincuenta años antes. Abencuzmán hace la parodia de la *albada* como de género sobado y decadente y eso nos da a entender que en Andalucía era ya viejo.

En Abencuzmán podrán descubrirse otros temas (yo sospecho que alude varias veces al asunto de la *mal casada*), pero tales motivos poéticos son un accidente pasajero en estas canciones, y no es fácil reconocerlos a primera vista. Por eso me propongo dar, como antes he dicho, un índice general de estas canciones, que pueda servir para resolver otros problemas literarios. Si yo conociese más a fondo la literatura medieval europea, me hubiera atrevido a señalar otras semejanzas; pero temo entrar en terreno para mí casi desconocido. Mi propósito es, pues, dar materiales para que otros los puedan aprovechar.

1 Vide Jeanroy, *Origines*, etc., pág. 60.

2 *Ibid.*, pág. 76.

ÉPICA ANDALUZA ROMANCEADA[1]

Señores Académicos:

Hoy se realiza uno de los dorados sueños que más me ilusionaron con tentaciones halagadoras en mi ya lejana juventud. Os lo digo ingenuamente, no por el deseo de insinuarme en vuestros ánimos a fin de atraerme vuestra benevolencia, pues de ella estoy seguro ya que me habéis honrado llamándome a vuestro seno, sino como desahogo de un sentimiento profundo de verdadera gratitud. Se os hará evidente con pocas palabras.

Cuando allá en mis mocedades frecuentaba yo la Universidad, iba aprendiendo las disciplinas de Filosofía y Letras sin vocación señalada y especial a ninguna de las múltiples ramas que abraza esta carrera. Todas me atraían, como al turista que recorre por primera vez un

1 Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia. Fué contestado por D. Francisco Codera. Cfr. *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública del Sr. D. Julián Ribera y Tarragó el día 6 de junio de 1915.* (Madrid, Maestre, 1915.)

país desconocido. Pero al cursar la asignatura de Lengua árabe, noté una novedad en el maestro: éste, hombre llano y asequible, brindábase a la comunicación frecuente y a la intimidad; no sólo incitaba a sus alumnos al estudio de esa lengua como disciplina universitaria, sino que los estimulaba y animaba a aprenderla como medio o instrumento de investigaciones futuras, y aun se ofrecía generosamente a seguir prodigando sus enseñanzas en su propio domicilio, a prestar libros y medios de iniciación y hasta a compartir las labores con sus discípulos más aventajados.

Aquello causóme impresión muy viva por lo halagadora e inusitada: tal desprendimiento y generosidad eran rarísimos, al menos en esa forma tan franca y tan sincera. Aun me acuerdo de la primera entrevista que tuvimos en su casa. Apenas iniciada la conversación, fué a buscar un viejo manuscrito moro cuya edición comenzaba entonces: la *Asila* de Abenpascual, empresa en que se había empeñado con acuerdo, ayuda y protección de esta Academia. En aquel manuscrito vi una revelación plástica de lo que se podía hacer con paciencia y laboriosidad. Y resolví dejar en segundo término todos los demás estudios, para dedicarme exclusivamente a una especialidad, a la que, si he de hablar aquí con el corazón en la mano, no había imaginado nunca ni pensado siquiera inclinarme. Me decidió la consideración de que en ella podía encontrar lo que en otras no se me ofrecía: un guía experto y un camino anchuroso y fácil que convidaba a satisfacer y colmar todas las ansias y entusiasmos científicos.

En esta Academia hallábanse entonces dos insignes arabistas de honrosísima memoria: Gayangos y Saavedra, que eran para mi maestro amigos entrañables, consejeros leales y cariñosos, ayudas de valimiento, de quie-

nes a toda hora me estaba hablando el Sr. Codera con respeto y con cariño. Estos dos sabios y esta Academia constituían los amores casi exclusivos de mi querido maestro. Con ellos y con esta Academia comunicaba, pliego tras pliego, las novedades históricas que el texto del manuscrito ofrecía. Y como mi maestro tuvo la bondad de asociarme inmediatamente a sus trabajos, y él profesaba singular y entrañable devoción a la Academia que fomentaba sus estudios y atendía con vivo interés su empresa, no ha de sorprender que, junto con las enseñanzas y los afectos con que me distinguía, se haya infiltrado hasta lo más hondo de mi alma la afección a la Academia que fué el motivo de que mi vocación se fijara y se decidiese.

Si a esto se agrega además el haber tenido vosotros la delicadeza exquisita de elegirme para sustituir aquí al Sr. Saavedra, comprenderéis claramente la satisfacción que me habéis proporcionado y que me obliga a perdurable gratitud.

Ese varón insigne fué, para los que tuvimos la dicha y el honor de tratarle y de apreciar su mérito, un hombre de vastísima cultura, de gran lucidez de entendimiento y de altísimo valor moral: sabio, prudente y bueno. Yo no me atrevo a juzgar sus publicaciones y libros en materias extrañas a mis aficiones; pero sí puedo decir que si en ésas alcanzó a sobresalir como en sus obras acerca de la historia árabe, debe considerársele como distinguidísimo polígrafo. De estudios arábigos, que constituyeron un entretenimiento de sus escasos ocios, escribió libros con que se honrarían otros que exclusivamente se hubieran dedicado a tales materias. Su obra acerca de la *Historia de la invasión árabe* es una maravilla de agudeza, de ingenio y de sagacidad. Con pocos y no bien concertados textos tejió una narra-

ción de tal valor histórico, que les será difícil prescindir de esa versión a los futuros historiadores. Su Discurso de entrada en la Real Academia Española constituye la obra más completa que se ha escrito sobre la literatura aljamiada, y a ella han de acudir los especialistas, siempre que de tales materias traten, pues hizo un catálogo minucioso y concienzudo de todos los manuscritos que entonces se conocían. Y su traducción del Edrisí es trabajo fundamental, donde puso de relieve sus excepcionales conocimientos geográficos de la Península. En esta parte no ha habido quien pueda ponerse en parangón con él.

Pero lo más digno quizá de ser recordado por nosotros es la participación asidua que en el progreso de los estudios arábigos tomó, ayudando generosamente a los demás.

Son estos estudios, bien por lo escaso del número de personas que a ellos se dedican, bien por las supercherías a que siempre se han prestado, bien por el hieratismo en que algunos los han envuelto, disciplinas que suscitan nerviosa emulación profesional, de envidietas o celos entre los que las cultivan, sobre todo en épocas en que la ignorancia general fomenta la vanidad literaria o la pedantería de los iniciados.

Saavedra se conservó, por su entereza de carácter y rectitud moral, completamente libre de tales pasioncillas. Mantuvo estrecha, leal y constante amistad con Gayangos, su maestro; ayudó y aun colaboró en la publicación de las obras de Simonet, del que le separaban abismos espirituales, y hermanó íntima y cordialmente con mi maestro Codera.

Ambos amigos eran, al parecer, hombres de carácter muy distinto: el uno, flexible y dúctil en el trato social, afable y comunicativo, de fácil expresión, insinuante y

hábil, como hombre de mundo, para las relaciones y el comercio de la vida; el otro, aragonés sencillo, de conducta franca y rectilínea, algo esquivo, retirado y de pocas palabras, que salen como explosión de convicciones íntimas, cuando la oportunidad las promueve. Pero eso fué la apariencia: coincidían en idénticas, severas y puras inclinaciones morales y religiosas; participaban de los mismos ideales y criterios, amplios y holgadísimos, en materia social y política, y les unía el lazo firmísimo de sus desinteresadas y nobilísimas ambiciones científicas.

Saavedra, por esas dotes especiales, constituyó el brazo derecho de Codera, fué realmente el que dió eficacia a muchas de las iniciativas de éste y contribuyó, de ese modo, al desenvolvimiento de los estudios arábigos, logrando consolidar en España una tradición científica de vida y actividad superiores a las que se mantienen en otras ramas del saber, y aun coordinar el trabajo permanente de generaciones sucesivas, condición necesaria para el arraigo de estos estudios, hasta el punto que, en el terreno donde antes se destacaban sólo plantas efímeras y de escaso desarrollo, malogradas por los celos y pasiones, se ha formado una corriente de estrecha, unida y apretada fraternidad científica, que ha venido a fecundizar el campo sembrado por aquellos insignes varones.

Saavedra desplegó toda su generosa solicitud, no sólo aconsejando y animando, sino también apoyando a todo joven de mérito que mostrara vocación por esas disciplinas. Procuraba, no sólo abrirle y facilitarle los caminos para proseguir su iniciación y perfeccionar sus aptitudes, sino ofrecerle y prestarle toda su influencia social y política y las muchas y buenas amistades particulares que mantenía con los hombres de mayor pres-

tigio en España. ¿Cómo ha de extrañar el que los discípulos de la escuela de Codera conserven devota veneración por la memoria de aquel ilustre sabio?

Y he de repetir que, como yo he sido uno de los más favorecidos personalmente por Saavedra, agradezco con toda mi alma la designación vuestra para recibir una herencia que me es tan cara y tan honrosa.

Para recibirla con algún decoro, no me pareció bien venir con las manos vacías. Quise ofreceros el más valioso fruto de mi huerto, el trabajo que juzgué más digno de la memoria de tan insigne maestro, el más interesante que he podido encontrar. Sólo me ocurre la duda de que lo traiga aún, tal vez por apresuramiento, un poco verde, sin aquella madurez que yo hubiese deseado. De todos modos, si la mejor ofrenda es aquella que con mejor voluntad se ofrece, ésta se ha llevado toda la mía.

Con su simple enunciado os percataréis de la trascendencia del punto elegido: HUELLAS, QUE APARECEN EN LOS PRIMITIVOS HISTORIADORES MUSULMANES DE LA PENÍNSULA, DE UNA POESÍA ÉPICA ROMANCEADA QUE DEBIÓ FLORECER EN ANDALUCÍA EN LOS SIGLOS IX y X; es decir, un estudio acerca de la infancia de nuestra historia literaria verdaderamente nacional, cuando comenzó nuestra lengua romance a formar una literatura popular genuinamente española.

Al tratar de explicar en un trabajo mío [1] el origen del sistema lírico popular de los moros andaluces, la *moaxaha*, supuse la necesidad de la existencia en la España musulmana de una lírica romance, de donde aquél derivase. Esa inferencia la creía yo seriamente fundamentada en los siguientes hechos: el ser tal sistema de in-

[1] Cfr. supra, págs. 51-54.

vención popular y no erudita, y el aparecer en tales poesías asuntos europeos, inexplicables por tradición arábiga, y un sistema estrófico, extraño completamente a la métrica árabe y que, por consiguiente, exigía, para ser explicado, la influencia de una literatura popular indígena mantenida en capas sociales inferiores.

La convicción en mí era completa; pero hube de confesar que tal aseveración no estaba autorizada por testimonios históricos directos que afirmaran la existencia de composiciones poéticas en puro romance [1]. Hoy tengo la satisfacción de poder presentar un testimonio histórico, de autoridad innegable, que afirma que el poeta que inventó el género, Mocádem el de Cabra (muerto antes del 912 de J. C.), empleó el romance en tales composiciones. El historiador de la literatura arábigoespañola, Abenbassam [2], lo dice terminantemente en su *Addajira* [3]. He aquí el texto árabe:

[4] قال ابو الحسن وكان هذا ابو بكر [عبادة بن ماء السماء] في ذلك العصر [الدولة العامرية والحمودية] [4] شيخ الصناعة وامام الجماعة سلك الى الشعر مسلكا سهلا فقالت له غرائبه مرحبا واهلا وكانت صنعة التوشيح التى نهج اهل الاندلس

[1] Cfr. supra, pág. 52, nota 2.

[2] Vide, sobre este autor, Pons Boigues, *Historiadores y geógrafos arábigoespañoles*, pág. 208. Abenbassam era portugués, de Santarén. En 477 estaba en Lisboa; en 494 fué a Córdoba. Murió en 542 (1147-1148).

[3] Tomo I de la الذخيرة لابن بسام, códice de la Biblioteca de París, fols. 124 r.° y 124 v.°, biografía de Abubéquer Obada ben Maasamá. El docto escritor tunecino, mi cariñoso amigo, Abdelguahab Hasán Husní, que posee otro ejemplar manuscrito de la misma obra, tuvo la dignación y el desprendimiento de enviármelo aquí a España, para que pudiera también aprovecharlo. Señalo las semejanzas y diferencias entre ambos.

[4] Según el códice de Abdelguahab Hasán Husní, de Túnez.

كريقتها ووضعوا حقيقتها غير مرقومة البرود ولا منكومة العقود فاقام عبادة هذا منادها ومرسلها ومنادها [1] فكانما لم تسمع بالاندلس الا منه ولا اخذت الا عنه واشتهر بها اشتهارا غلب على ذاته وذهب بكثير من حسناته وهى اوزان كثير استعمال اهل الاندلس لها فى الغزل والنسيب [2] تشق على سماعها مصونات الجيوب بل القلوب واول من صنع اوزان هذه الموشحات بافقنا واخترع كريقتها فيما بلغنى مقدم بن معافى القبرى [3] الضرير وكان يصنعها على اشكار الاشعار غير ان اكثرها على الاعاريض المهملة غير المستعملة [2] ياخذ اللفظ امى [4] والعجمى فيسميه المركز ويضع عليه الموشحة دون تضمين [2] فيها ولا اغصان وقيل ان ابن عبد ربه صاحب كتاب العقد اول من سبق الى هذا النوع من الموشحات [5] ثم نشا يوسف بن هارون الرمادى فكان اول من اكثر فيها من التضمين فى المراكيز يضمن كل موقف يقف عليه فى المركز خاصة فاستمر ذلك شعراء عصره كمكرم بن سعيد وابنى ابى الحسن ثم نشا عبادة هذا فاحدث التضفير [6] وذلك انه اعتمد مواضع الوقف

1 En el códice de Túnez añade وقوم ميلها وسنادها.

2 Siguiendo la lectura del códice de Túnez, en el que aparece más clara esta palabra.

3 El nombre de este poeta aparece en los dos manuscritos incorrectamente y con variantes. Cotejado este pasaje con los similares correspondientes de las obras árabes impresas de Abenjaldún y Abenaxáquir (que en este particular coinciden con Abenbassam) y con citas de Abenhayán, en su *Almoctabis* (ms. de Oxford), y la biografía que trae Adabí (edición Codera-Ribera), he corregido el nombre del poeta.

4 En el códice de Túnez dice العامى او العجمى, en vez de امى والعجمى.

5 Falta en el eódice de Túnez este párrafo que sigue de historia literaria, coincidiendo con el de París en las dos últimas líneas.

6 En el ms. التصفير.

في الاغصان فيضمها كما اعتمد الرمادى مواضع الوقف فى المركز واوزان هذه الموشحات خارجة عن غرض كتابنا هذا اذا اكثرها على غير اعاريض اشعار العرب

El texto transcrito es único entre los conocidos hasta el presente. Por sus afirmaciones rotundas y decisivas y por los datos importantísimos para la historia literaria que nos proporciona acerca de esta forma poética romance, requiere estudio pormenorizado respecto de multitud de cuestiones, que trataré de realizar algún día; mas para nuestro intento actual bastará traducir el párrafo siguiente:

«El primero que compuso poesías de la medida o clase de las moaxahas en nuestro país [Andalucía] e inventó ese género, fué Mocádem ben Moafa, el de Cabra, el Ciego, el cual las compuso empleando versos cortos [es decir, semejantes a los hemistiquios de la métrica árabe]; pero la mayor parte de estas composiciones las hizo en formas métricas descuidadas, sin arte escrupuloso y *usando la manera de hablar del vulgo ignaro y* LA LENGUA ROMANCE. A esas frases vulgares o romances llamábalas estribillo [1]. Con tales versos cortos [no subdivididos en hemistiquios] componía la moaxaha, sin llegar a [formas perfectas en] la combinación y enlace de las rimas y sin que esos versos fueran realmente elementos orgánicos del conjunto de la estrofa» [2].

[1] Traduzco así la palabra técnica مركز, autorizado por varias citas de Abencuzmán que de modo indudable la explican (zéjeles XVI, LI y LII de su *Cancionero*). Además, esta palabra significa también, en acepción común, *estribo*.

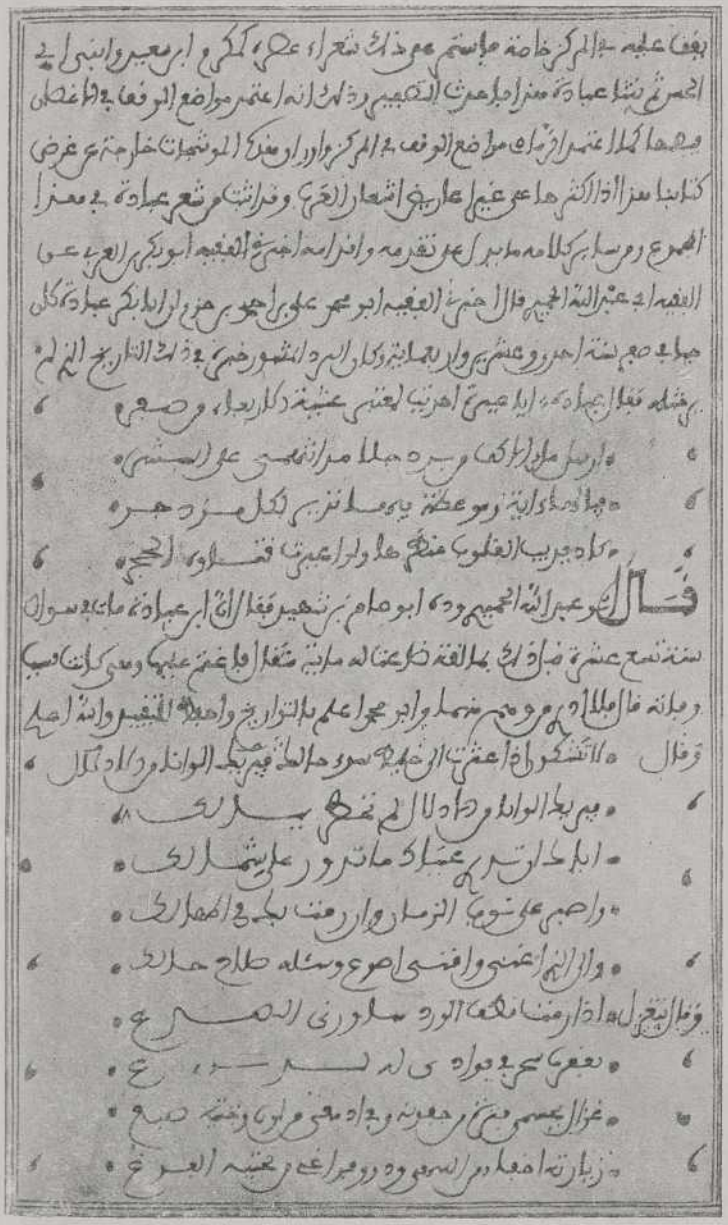
[2] Sospecho que Abenbassam trasladó esta noticia de una obra de Obada ben Maasamá acerca de los poetas españoles. Obada, como perfeccionador del género, explicaría las modificaciones que él introdujo, y Abenbassam debió copiar la explicación en la biografía que dedicó a Obada.

Se nota en este párrafo el tono despectivo con que este historiador de la literatura española, hombre de refinado clasicismo, nos relata, como cosa despreciable y casi indigna de referirse, un suceso que para nosotros tiene importancia inmensa en la historia de nuestra cultura nacional. Sin querer, nos proporciona datos preciosísimos: por una parte, nos señala el origen de un género literario, el de las moaxahas y los zéjeles, genuinamente español, y que constituyó luego, por perfecciones sucesivas, un modelo imitado en casi toda la redondez de la tierra: en gran parte de la Europa cristiana y en casi toda la extensión del imperio musulmán en la Edad Media [1]; por otra, levanta el velo que cubría una incógnita que se iba ya trasluciendo: la existencia de una poesía romance en la España musulmana, a fines del siglo IX y principios del X. Es decir que, antes de amanecer las literaturas vulgares romanceadas en Europa, aparecía una literatura popular romance aquí en la Península, en el punto en que menos se podía sospechar: en el centro de la Andalucía musulmana.

Por la importancia del pasaje de Abenbassam, único testimonio histórico de la existencia de una escuela poética que nos sirve de clave para explicar los principales sistemas métricos de la Europa medieval, insertamos a continuación fotografía de los folios del manuscrito parisiense de la *Addajira* que contienen el célebre texto. Reproducimos asimismo fotográficamente el fol. 6 v.° del manuscrito escurialense que contiene la obra del mameluco Mohámed ben Hasán ben Asáquir, titulada توشيح التوشيح, en cuyo texto los arabistas encontrarán corroborada la afirmación de Abenbassam y comprobado el hecho de la constancia con que fueron empleadas

[1] Cfr. supra, pág. 57 y sigs.

Folio 124 r.º del manuscrito árabe 3321 de la Biblioteca Nacional de París, que contiene la primera parte de **الذخيرة** de Abenbassam.



Folio 124 v.º del manuscrito árabe 3321 de la Biblioteca Nacional de París, que contiene la primera parte de الذخيرة de Abenbassam.

قال ابن سناء الملك والخرجة عبارة عن
النقل الاخير من الموشح والشرط فيها ان يكون خجاجية
من قبل السخف ثم مائنة من قبل اللحن حارة محرقة
حادة منضجة من الفاظ العامة ولغات الدخيلة
قال والمشروع بل المفروض فى الخرجة ان تجعل
الخروج وبشاوا استطرادا وقولا مستعارا على بعض
الالسنة الناطقة او الصامتة واكثر ما تجعل
على السنة الصبيان والنسوان والسكرى والسكران
ولا بد فى البيت الذى قبل الخرجة من قال او قلت
او قالت او عنيت او غنى او غنت قال وقد
تكون الخرجة اعجمية اللفظ بشرط ان يكون لفظها
فى الاعجمية شفافا نفطيا رماديا زطيا قال
والخرجة هى ازار الموشح وملحفه وشكره ومشكه

وحبره

Folio 6 v.º del manuscrito árabe 438 (Casiri 436) de la Biblioteca Escurialense, que contiene la obra توشيع التوشيخ de Mohámed ben Hasán ben Asáquir.

palabras romances en el sistema de los zéjeles y moaxahas.

Ahora bien, si dentro de la España musulmana en tiempos tan antiguos pudieron coexistir dos literaturas populares, una árabe, como luego demostraré, y otra romanceada, influyéndose mutuamente en la técnica poética y en los asuntos, ¿hay motivo alguno para que se mantengan las prevenciones tradicionales de los hombres instruídos [1] contra la posible influencia en géneros literarios que tienen un común origen y han vivido juntos como hermanos en una misma casa solariega?

La afirmación de Abenbassam no sólo disipa las dudas que pudieran caber en ese respecto, sino que nos abre las puertas a nuevas direcciones en la investigación histórica. Una de las primeras a que excita la curiosidad es la siguiente: Esa poesía popular romanceada, ¿a qué género pertenecía? ¿Fué puramente lírica o fué también épica?

Abenbassam viene a citar esa poesía romanceada como etapa primera de un género esencialmente lírico. No nos autoriza, pues, a afirmar que pudiera existir alguna poesía épica. Sin embargo, la forma torpe, descuidada y popular que dice hallar en esas primeras com-

[1] Milá y Fontanals (en sus *Obras completas*, tomo V, pág. 278) se pregunta refiriéndose a los musulmanes de España: ¿Hubo poesía popular narrativa entre los árabes? Todo el saber y agudeza de Schack, que se atrevió a sostener la existencia del género épico en la España musulmana, no alcanzan a descubrirla. Si hubo poesía popular, no fué narrativa, y la narrativa no fué popular.

Menéndez y Pelayo, en su *Antología*, II, LXX, dice que «en materia épica ninguna persona medianamente culta admite influencia formal». En el tomo I, págs. LVIII y LX expresa convicción parecida en lo artístico.

Renán y Dozy se expresaron de modo idéntico. Cfr. supra, pág. 7.

posiciones de Mocádem, nos sugiere la idea de que nos hallamos en el período primitivo de una literatura, y es difícil concebir en los principios de una literatura una separación de géneros poéticos en que se abstraigan o distingan, viviendo apartados, lo lírico y lo épico. En las nacientes literaturas no suele haber tal separación: si el pueblo canta, lo canta todo. Unicamente cuando se llega a desarrollos superiores, es cuando lo lírico se separa de lo épico.

Pero aunque esto parezca verdad indudable [1], no satisface tanto al entendimiento como el certificarse directamente de que la realidad fué así.

¿Y cómo llegar a esa demostración?

Es indudable que el método empleado por nosotros al inferir la existencia de la lírica tiene virtualidad, por cuanto ha venido luego la confirmación histórica por medio de testimonio irrecusable. De la existencia de una lírica en lengua árabe, pero popular y genuinamente española, sin precedentes clásicos, inferí entonces la existencia de otra popular romanceada. Apliquemos, pues, ese mismo procedimiento de investigación a la épica. ¿No será prueba evidente de la existencia de una poesía épica romance en Andalucía, la existencia real de una épica árabe coetánea, escrita en metros vulgares, ajena a la tradición árabe clásica, sobre todo si esas composiciones épicas árabes tratan materias o asuntos peculiarmente españoles?

Dozy, muy conocedor de la poesía árabe clásica, afir-

[1] Así lo da a entender un maestro de gran autoridad en tales materias: Gaston Paris, *Histoire poétique de Charlemagne*, pág. 1. Dice que la épica y la lírica suelen coexistir, y que comienzan confundiéndose; que en algunos pueblos no se separan, y que en la poesía heroica nacional suelen ir mezcladas.

ma [1] «que en ella no existe epopeya, ni siquiera poesía narrativa, porque es lírica y descriptiva exclusivamente». Si, pues, encontramos en la literatura arábigoespañola composiciones épicas o narrativas de sucesos de la historia genuinamente nacional, habremos de atribuirlas a influencias indígenas, a tendencia literaria de los españoles, ya que no pueden explicarse por influencia de la literatura clásica árabe, la cual, según Dozy, no tiene epopeya y es exclusivamente lírica.

Cabalmente ocurre que dos composiciones muy populares de la naciente literatura árabe de España, en el siglo IX, son poemas históricos de carácter esencialmente narrativo o épico: el de Algazal y el de Temam ben Alcama. Ninguno de ambos ha tenido la suerte de llegar hasta nosotros, a pesar de haber sido muy divulgados en su tiempo; pero quedan descripciones que, aunque cortas, son lo bastante explícitas para juzgar ahora, con algún conocimiento, de la forma poética y del contenido de ambas. Abenhayán [2] nos dice textualmente:

«El poema de Algazal tuvo por objeto describir la conquista de España por los árabes; está escrito en me-

[1] *Histoire des musulmans d'Espagne*. Leiden, Brill, 1861, tomo I, pág. 13.

[2] Apud Almacarí, I, 178. Algazal, Yahia ben Hácam, poeta cortesano de Abderráhmen II, ejerció varias veces el oficio de embajador en cortes europeas y hubo de tratar con reyes cristianos. Vide Almacarí, I, 223, 629, 633. Dozy, en sus *Recherches*, II, 269, refiere sus aventuras en la corte normanda. Al regresar pasó dos meses en Santiago de Galicia. Es casi seguro, pues, que poseyera el romance, que le habilitaría para esas funciones diplomáticas. Abensaid afirma también (Almacarí, II, 123) que Algazal escribió un poema histórico que fué imitado posteriormente por Abutálib Elmotanabí, de Alcira, en otro poema del que se aprovechó luego Abenbassam en su *Addajira*.

tro *rechez* [1]; es largo y de atractivo estético; expone en forma poética la narración de las expediciones guerreras que por entonces se llevaron a cabo, con pormenores minuciosos acerca de las batallas que ocurrieron entre musulmanes y españoles, y enumera la serie de gobernadores que rigieron a España. El autor realizó una obra perfecta, tratando los sucesos ocurridos en todos sus aspectos. Este poema estuvo muy divulgado.»

El de Temam ben Alcama, según el mismo historiador [2], es un canto célebre, compuesto también en metro *rechez*, con objeto de narrar la conquista de España. Menciona los gobernadores y los califas, y describe sus guerras desde la entrada de Táric hasta los últimos días del emir Abderráhmen II.

Estos informes nos dan la evidencia de que los tales poemas fueron narrativos, bastante extensos, de contenido esencialmente histórico o épico, y, por referencias de otros historiadores, se sabe que en ellos entraron narraciones populares y tradiciones orales españo-

1 El metro *rechez* es el más bajo, chabacano, pedestre, sencillo y fácil de la métrica árabe. Muy cercano a la prosa, es el más adecuado para la improvisación y desdeñado por quien se precie algo de poeta instruído. Las poesías de este metro se llaman *archuzas*.

2 Apud *Al-hollato's-siyará* de Benalabar. Vide *Notices sur quelques ms. arabes*, por R. Dozy (Leiden, Brill, 1847-1851), ateniéndose a la autoridad de Abenhayán y Arrazi. Para noticias de Temam ben Alcama, véanse, además del lugar citado, Abenadarí, II, págs. 26 y 75; Abenalcotía, págs. 101 y 103, y Dozy, *Recherches*, II, 268.

La existencia de una poesía épica árabe popular nos la confirma Abensaíd en su *Almóshib* y Abenelyasé en su *Almógrib* (apud Almacarí, I, 167), los cuales copian una casida que, según dicen, recitó Táric ben Ziad contando las conquistas suyas en España. Dice Abensaíd: «Estos versos se han transcrito por consideración y respeto al que los dijo; pero *no porque tuviesen mérito literario alguno.*»

Había versos árabes vulgares «en los que los chicos no se equivocaban» (Almacarí, I, 49, refiriéndose a tiempos de Alháquem II).

las [1]. Cosa perfectamente explicable y natural: Algazal era, según todos los indicios, de raza española, y Temam, aunque era de familia árabe, se había casado con la hija del Conde cristiano de Andalucía [2], conducto por el cual podía enterarse de las tradiciones familiares de algunos linajes godos, cuyos hechos narra.

Este enlace del poeta moro con una mujer española de noble estirpe es de notar, porque explica algunos hechos que serían, sin él, inexplicables. Se concibe que un árabe como Temam se sintiera entusiasmado e inspirado para cantar las gestas de los hombres de su raza, v. gr., las peripecias y aventuras de la venida de Abderráhmen I, en las cuales intervino de modo principal un ascendiente suyo, que lleva su mismo nombre, Temam ben Alcama; pero no es creíble que se le ocurriera presentarnos a un godo, como Artobás, recibiendo ceremoniosamente, como un rey, a los jefes árabes más conspicuos, con Asomáil a la cabeza, y tratándolos despectivamente, siendo ellos de la misma raza del poeta; ni que sintiera gusto de narrar la entrevista un poco violenta de Artobás con Abderráhmen I, ni aun las aventuras de Sara la Goda y de toda la familia de Witiza [3]. El haber incluído esos asuntos en su poema sólo se puede explicar

[1] Abenalcotía (edición de la R. A. de la Historia, pág. 6) traslada en su crónica un resumen en prosa de parte de ese poema, en que trata de los hijos de Witiza, de la suerte que les cupo durante varias generaciones y en especial de Sara la Goda y de la descendencia que tuvo por casamientos con nobles árabes, etc.

[2] Con la hija de Romano, que ejercía la suma autoridad entre cristianos. Véase el *Nócat alarús* de Abenházam, publicado por Seybold en la *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada*, y *España Sagrada*, tomo XI, pág. 14.

[3] Abenalcotía (pág. 5) alude a estos hechos en la parte de su crónica donde narra, por autoridad de Temam, lo contenido en el poema de éste.

por la mediación de un elemento puramente indígena, es decir, la mujer española con quien el poeta se casó, la cual comunicaría a su marido las leyendas populares tal como corrieran entre andaluces que gustasen de recordar las hazañas de la gente de su pueblo.

Por consiguiente, en los albores de la literatura árabe española, antes de que amaneciesen los primeros ensayos en prosa de la historia nacional (de Abdelmélic ben Habib, de Abenalcotía, etc.), nos encontramos con dos obras poéticas narrativas, cuya materia había penetrado en ellas por influencia del medio español popular y no por la del clasicismo árabe: demostración clara de que la primitiva historia de los musulmanes españoles [1], escrita en lengua árabe, aparece como consecuencia de una fermentación épica popular indígena. No debe sorprendernos, pues, que ambos poemas sean citados por los historiadores posteriores como testimonio de sus narraciones acerca de los tiempos primitivos [2].

Ahora bien, ¿en qué lengua correrían tales narraciones de gestas en aquellos siglos?

1 Hemos de insistir, para que no haya confusión en las ideas, o se formen ideas falsas, en que el adjetivo *musulmán* no es sinónimo de *árabe*, como el adjetivo cristiano no es sinónimo de judío, aunque la religión cristiana haya nacido en Judea y fueran de raza judía los apóstoles que la predicaron. Una cosa es la religión, y otra la raza.

2 Además de los dos mencionados poemas se podría citar una multitud de otros de tiempos posteriores; pero la mayoría de ellos, influídos ya por el pedantismo clasicista, como los de Ahmed ben Abderrábihi, no conservan la sencillez y naturalidad de forma de los primitivos.

En tiempos de Almanzor, sin embargo, debió de haber extraordinario florecimiento de la poesía épica y guerrera. Acompañábanle en sus expediciones una nube de poetas asalariados con el fin de cantar y celebrar sus hazañas, y entre ellos los había de todo género, desde

Hemos de recordar que la lengua romance nacional era de uso común en toda la España musulmana. Usábase de modo corriente en el Sur de Andalucía, en el Oeste de la Península, en Toledo, en Murcia, en Valencia y en Aragón. Hasta fué la lengua ordinaria entre el vulgo, y aun entre la nobleza, en la propia capital del reino, donde estaban los musulmanes más instruídos [1].

el más elevado e instruído, hasta el poeta chabacano y popular. Los historiadores recuerdan especialmente que en la expedición a Santiago de Galicia hubo poetas que cantaron en verso todas las hazañas guerreras en ella ocurridas, desde el principio de la expedición hasta el fin, sucesos, batallas, etc., etc. (Adabí, pág. 149.)

[1] Como la extensión del uso del romance en la España musulmana es fundamento y arranque de estos estudios, conviene acumular cuantas autoridades se encuentren, aun las menos expresivas, de fenómeno social de tanto interés. Aunque el docto Simonet le dedicó un magistral estudio en su *Glosario*, y yo le haya tratado varias veces (cfr. supra, pág. 27 y sigs., e infra, mi estudio sobre Aljoxani), conviene insistir presentando nuevos testimonios.

Acerca de Toledo se conserva una anécdota en Abenpascual (biog. 281). A un austero y prestigioso misionero musulmán toledano (del siglo XI) se le consultó acerca *de los que no sabían hablar el árabe*. El contestó: «Si *pronunciáis* bien vuestras obras, no os perjudicará [a vuestra salud espiritual] *la lengua que habléis.*» Esto indica, por lo menos, que allí el árabe no era hablado por todos. ¿Qué lengua hablaban? La *Primera crónica general* (publicada por R. Menéndez Pidal, pág. 632, 2.ª col., Madrid, 1903) dice del sabio toledano Alguacaxí que era *tan ladino que semeiaba cristiano*. Indicio al menos de que en Toledo se hablaba el romance.

Respecto de Murcia he podido encontrar dos testimonios claros que se completan. Abenalcotía (edición citada, pág. 109) cuenta que al presentarse el ejército de Abdala ante la capital de Daysam ben Ishac (fines del siglo IX, principios del X) el pueblo *gritó, en el dialecto de aquella tierra*, pidiendo paz. (Para asegurarme del significado de la frase que traduzco, la he comparado con otras similares que no dejan duda, v. gr., Almacarí, II, 751, refiriéndose a uno de Barbastro; Almacarí, II, 675, refiriéndose a un bereber; Almacarí, I, 270, refiriéndose a romance gallego; Almacarí, I, 170, refiriéndose a

Hay que pensar, además, en que la lengua árabe no pudo ser popular entre el elemento indígena español, sino después de varios siglos de influencia, y aun tal vez sólo entre ciertas clases y en contadas comarcas o pobla-

romance español indudablemente, y el falso Abencotaiba, 186, edición de Abenalcotía de la Real Academia de la Historia.)

¿Ese dialecto de Murcia es árabe o romance?

Abensida, sabio murciano del siglo XI, en el prólogo de su gran diccionario *Almojásis* (publicado en El Cairo, tomo I, pág. 14), dice, disculpándose de los yerros que podía cometer en su obra como los han cometido otros filólogos: «Y ¿cómo no he de cometerlos yo, si escribo en tiempos tan alejados [de aquellos en que la lengua árabe se hablaba con pureza] y teniendo que *vivir familiarmente con personas que hablan el romance?*»

En Murcia, pues, se hablaba el romance en el siglo XI y ése es el dialecto al que se refería el texto de Abenalcotía en el siglo IX o principios del X. Así se explica que, en tiempos de Alfonso el Sabio, un filósofo de Ricote enseñara a moros, judíos y cristianos en la propia lengua de éstos. (Cfr. infra mi discurso acerca de *La enseñanza entre los musulmanes españoles.)*

Respecto de Aragón, véase infra lo dicho en el prólogo del *Catálogo de los manuscritos árabes y aljamiados de la Junta.* Los musulmanes aragoneses debieron hablar romance en todo tiempo. Así no es de extrañar que en el ejército de Abenhud Almoctádir hubiese campeón musulmán aragonés que supiese la lengua de los cristianos aragoneses hasta el punto de poder penetrar en la tienda del rey de Aragón sin ser notado. (Dozy, *Recherches*, II, 242, 3.ª edición.)

Respecto de Portugal casi es inútil buscar pruebas, considerando que esa región ha vivido más apartada de las influencias árabes que Aragón, Valencia y Murcia; pero es curiosa anécdota la que se nos refiere en el Ms. del Museo Jalduni, fol. 2 v.º, en que aparece un sabio portugués de Santarén hablando en romance dentro de la Aljama de Córdoba. Transcribo entera la anécdota, no sólo por ser inédita, sino porque en la frase árabe, que traduce la romance, aparecen indicios de que ésta debió ser un adagio popular rimado:

واخبرنى محمد بن فرج قال كنت جالسا مع ابى الخيار
الشنترينى فى المسجد الجامع بقرطبة وكان ابو الخيار من عدد

ciones. Para la gente latina, el aprendizaje de la lengua árabe ha debido tener siempre las mismas dificultades que ahora. No nos forjemos fantasmas: los españoles de entonces pudieron convertirse al islamismo, porque no era preciso aprender el árabe para hacerse musulmán [1], y el milagro de aprenderlo por simple infusión o mero deseo no es de pensar que aconteciera.

Leyendo cuidadosamente las biografías de sabios musulmanes españoles, nótase una insistente y repetida ponderación del mérito de aquellos ulemas españoles que pudieron ostentar el saber la lengua de los árabes [2].

الفقهاء المشاورين فنكر الى كثرة الواردين الى ابى محمد بن دحون وسرعة اقبال الخصوم من عنده فقال ابو الخيار جزار كاف وساكور قاكع يقكع مفصلا وغير مفصل فبلغ ذلك ابا محمد بن دحون فقال بالغيك يقولها وقالها بالعجمية

Nótese que en árabe resultan dos frases asonantadas y dos consonantes: *Cortador incisivo, que resuelve decisivo; decide lo soluble y lo que es insoluble.*

Respecto de Córdoba, cfr. infra mi estudio sobre Aljoxaní.

Respecto de Málaga, Valencia, Aragón, etc., véase también, en el *Glosario* de Simonet, las autoridades de Abenjoljól, Abenbuclarís, Abenalbéitar, etc., págs. IX y sigs.

Lo que Amador de los Ríos dice en su *Historia de la Literatura española*, II, 74, acerca de la prohibición de hablar en latín, es una falsedad: no tiene fundamento alguno.

[1] Habría muchos musulmanes que no sabrían rezar en árabe. El teólogo Abenházam dice de sí mismo que a los veintisiete años aun no había aprendido las prácticas del rezo en la mezquita.

[2] Los árabes no gustaban de encerrarse en ciudades (Dozy, *Recherches*, I, 295). A esto quizá obedezca el que en las grandes poblaciones se conservara mucho tiempo el romance. De los dialectos árabes apenas se habla. Sábese que en Silves se hablaba un árabe muy puro por haber sido habitado por árabes yemenies. Véase Edrisí, pág. 179; Yacut, IV, 312; Cazwiní, II, 364.

Citas acerca de la ponderación del saber árabe podríamos presen-

Se ve que tenían que aprenderla artificiosamente, y escuelas bien organizadas no las hubo hasta muy tarde. Así se explica el que en Andalucía viviesen muchísimos musulmanes que no supieran hablar más que en romance [1], aunque supiesen leer el árabe y traducirlo, como ocurre hoy a muchos orientalistas europeos.

Hay que advertir, además, que el hecho de saber el árabe corriente no habilita para entender las composiciones poéticas [2]. En ninguna lengua del mundo se dará tal vez el fenómeno de una diferencia tan sensible en-

tar muchísimas. Sólo pondremos algunas muy calificadas. Abenadarí, II, 157 y otros historiadores dicen del monarca Abdala que sabía explicarse muy bien en árabe. Abensaíd, en su *Tabacat al omam*, pág. 74, dice de un astrónomo «que se había aplicado a estudiar la lengua árabe algún tiempo en Toledo» (murió en 454=1062). Alfaradí, biog. 1717, deja entrever que el saber árabe gramaticalmente era de hombres muy instruídos. Elharraní, hijo del Médico de cámara de Alháquem II (que murió en 442=1050), dice el Ms. del Museo Jalduní, fol. 55, «era sabio en la lengua de los árabes», y de un sevillano distinguido (que murió en 401=1010) recuerda que no sabía pronunciar el árabe y se encerró algunos meses, en edad avanzada, para corregir su mala pronunciación. Abenpascual, biog. 371, refiere de un pedagogo que enseñaba sin saber él leer ni escribir el árabe. Era de Córdoba y murió en Mallorca, año 417.

1 Aljoxaní refiere que en tiempos de Abderráhmen III había en Córdoba señores de alta posición social y política que eran exclusivamente aljamiados, es decir, que sólo sabían hablar en romance. Vide mi traducción de la *Historia de los jueces de Córdoba*, págs. 227 y 233.

2 La inteligencia de los versos no era un saber común. Alfaradí, biogs. 1223 y 1446, pondera como mérito especial de los biografiados el *entender el sentido de los versos*. Abenpascual, biog. 751, dice del biografiado que «sabía recitar versos y SE SOSPECHA QUE LOS ENTENDÍA». En la *Tecmila*, biog. 830, se pondera, como extraordinaria habilidad, la de comprender todo lo que se dice en la *Colección de los seis poetas* (anteislámicos). Abenpascual, en la biog. 406, dice que el biografiado «sabía el sentido de los versos anteislámicos».

tre la lengua vulgar y la poética. El conocimiento ordinario de la lengua árabe no basta para la inteligencia de los versos compuestos por los poetas contemporáneos y mucho menos para entender los clásicos anteislámicos. Esto último constituía el grado más elevado de la cultura literaria, extraordinaria habilidad que sólo rarísimos literatos españoles alcanzaron.

Tales consideraciones deben tenerse presentes para resolver el problema de la lengua en que corrían en España las muchas leyendas populares que aparecen en los historiadores árabes primitivos de la Península.

Algunos de ellos no sólo confiesan paladinamente que han tenido que aprovechar para escribir sus libros históricos las obras y crónicas que trataban de la historia antigua de la Península, las cuales es de creer que estuviesen en latín [1], sino que dicen taxativamente que trasladan consejas populares referidas por *narradores aljamiados*, las cuales evidentemente habían de estar en romance [2].

[1] Dozy, en sus *Recherches*, I, 86, cree que Abenhayán utilizó historias cristianas, hoy perdidas, para su relato de la historia antigua de León.

Almacarí, I, 85 y 86, cita a sabios latinos (عجم), como testimonio para los tiempos de la España primitiva. El mismo, tratando de romanos, cristianos y godos en tiempos anteriores a la época árabe, cita *crónicas latinas antiguas* تواريخ العجم القديمة.

Abenadarí, II, 14, cita la obra بهجة النفس y dice que su autor había visto *algunos libros de los acham* (refiriéndose a noticias de Francia, Navarra y Galicia). El mismo Abenadarí, II, 4, cita *libros latinos* que referían noticias de que Rodrigo no era de casa real, de la apertura de la casa en Toledo, de la Mesa, etc.

[2] Es casi seguro que muchas leyendas locales debían correr romanceadas. Algunas de ellas no pasaron a autores árabes, porque, como dice Almacarí, I, 140, «sería demasiado prolijo enumerarlas».

Abenhayán, en su *Almoctabis* (apud Almacarí, I, 88), cita a los

Realmente son muchos los rastros de lengua romance que aparecen en los mismos historiadores árabes para que puedan ocurrir dudas en este respecto [1].

En la historia de los primeros tiempos, cuando la falta de personas instruídas entre las gentes árabes aquí avecindadas hacía difícil que hubiese narraciones genuinamente árabes, se encuentran multitud de consejas,

narradores aljamiados, رواة العجم (distintos de los historiadores y libros), como autoridad para la leyenda del rey Hispán con el personaje mítico de los musulmanes Aljádir, الخضر, y en otro lugar (Almacarí, I, 172), los cita para explicar lo de la Mesa. A ellos también se referirá en otros pasajes (Almacarí, I, 160) respecto a la leyenda local acerca del Palacio de Rodrigo en Córdoba, de formación popular seguramente, y para explicar de modo menos fantástico la leyenda de la Mesa (Almacarí, I, 183). Véase infra, sobre *narradores históricos* que no saben árabe, mi estudio sobre Aljoxaní.

La palabra عجم en la historia de España se ha traducido alguna vez por *cristianos*. No es exacta la traducción. Comprende no sólo cristianos, sino musulmanes que hablen lengua no árabe. Véase *Al-hollato's-siyará*, pág. 46.

Entre los *narradores aljamiados* debía correr esa literatura popular andaluza romanceada, sobre todo entre mujeres. Abenházam, en su *Fisal*, I, 218, cita despectivamente «las consejas que las mujeres cuentan en las veladas cuando están hilando». Y el mismo autor nos dice en otro lugar que las mujeres andaluzas hablaban en romance. Cfr. supra, pág. 34.

[1] Es frecuente encontrar en las narraciones árabes palabras romances que se han traducido. Alfaradí, pág. 217, dice de un alfaquí que se llamaba تارك الفرس بالعجمية, *Tárik alfars* en romance, es decir, que se llamaba *Deja el Caballo*. Abenpascual nos dice que el apodo *Arramadi*, con el que es conocido tan célebre poeta, es traducción árabe del apodo romance que tenía, *Abuchenisa*, es decir, *el de la Ceniza*. Hasta personas de raza árabe usaban nombres romances: un juez de Córdoba, cuyo apellido árabe dan las crónicas, era conocido vulgarmente por *Yoanes*. En Aljoxaní son bastantes las narraciones que evidentemente corrían en romance. Vide mi Prólogo a la *Historia de los jueces de Córdoba*.

leyendas, relatos históricos de asunto puramente español, los cuales han constituído el fondo de la historia primitiva. Si de aquellos tiempos sólo se hubiesen conservado las narraciones históricas hechas por individuos de raza árabe, como las del *Ajbar Machmúa*, apenas sabríamos nada del elemento español, desdeñado por ellos. Sin embargo, la suerte ha querido que esas narraciones populares se conservaran por narradores e historiadores indígenas, y que, por el simple hecho de ser populares y de aquel tiempo, llevaran consigo el sello de la lengua en que se transmitían. Son muchísimas y se prestan a estudio pormenorizado, imposible de exponer en un discurso. Hoy sólo debo hacer un intento de clasificación provisional del sinnúmero de leyendas o asuntos poetizados que aparecen en los historiadores, para señalar cuáles se han de suponer narrados o escritos en lengua árabe, cuáles en latín y cuáles en romance.

Las leyendas formadas sobre sucesos cercanos al tiempo de la conquista, en las que se mezclan relatos maravillosos o ponderaciones exageradas, como aquellas en que aparece Muza, bien contando hazañas estupendas, o bien rodeado o acompañado de multitud de reyes con sus coronas, cargado de inimaginables riquezas, o aquellas en que se refieren aventuras fabulosas en que salgan diablos en cajas de azófar, o se acuda a sueños, profecías, adivinaciones, talismanes, etc., y hasta a intervenciones taumatúrgicas; tales leyendas, que constituyen un género popular de literatura árabe, llamado *fotuhat* o conquistas, es probable que estuviesen en lengua arábiga, porque se han formado casi todas en Oriente o por personas que sentían aún las influencias orientales [1]. Por eso han

[1] Al afirmar la influencia oriental, no afirmo que sean invención

pasado a las colecciones de cuentos de las *Mil y una noches* [1].

Las narraciones de las hazañas de los árabes que vinieron a la Península, v. gr., la historia de la venida de Abderráhmen I, comenzando por los apuros que pasó en Oriente para librarse y huir de la persecución, y siguiendo por las peripecias de su viaje y estancia en Africa hasta su llegada y proclamación en la Península [2], conservan huellas evidentes de haber sido poetizadas por personas algo eruditas, letradas y entendidas en lengua árabe.

Lo mismo se puede decir de la descripción de las hazañas de Abderráhmen I en Andalucía, que, en algunos pasajes teatrales y aparatosos, denuncia la intervención

árabe. De los árabes dice Dozy que «si en su literatura aparece un cuento fantástico, es una *traducción*. Los cuentos de hadas... son persas o indios...; los árabes nada han inventado de grande ni fecundo». *Histoire*, I, 14.

Dozy y Menéndez y Pelayo vieron con claridad la distinción entre las leyendas históricas orientales y las españolas. Véase tomo VII, pág. XXVII de las *Obras de Lope de Vega*. Madrid, 1897.

1 Muchas de ellas aparecen en el falso Abencotaiba (que publicó Gayangos, como suplemento a la crónica de Abenalcotía, edición de la Academia de la Historia). Véase Almacari, I, 163 y 164. En *Alif Leila gua Leila* (edición del Cairo), II, 84, está la relación de lo de la casa de Toledo en que se ponen los cerrojos, de la Mesa de Salomón, etc., y en III, 42, se encuentra la leyenda de la *Ciudad del cobre*. El Cazwini (edición Wüstenfeld), II, 375, inserta la descripción de Toledo con alusión a esas leyendas.

2 Hay chistes de palabra en la narración, que dan a entender que es persona muy familiarizada en la lengua árabe, quizá el mismo poeta Temam, descendiente del personaje del mismo nombre que intervino en los sucesos. Ese autor se permite inventar incidentes novelescos para dar interés a sus relaciones históricas. Véase una relación de Temam en Dozy, *Recherches*, II, 271, contando la embajada de Algazal, en la que aparecen pormenores legendarios de la conducta de Abdelaziz y Egilona, tales como el de la puerta baja para obligar a reverencia.

de un vate instruído y, por consiguiente, estaría escrita en árabe.

Lo propio ocurre con las gestas caballerescas de Táric y Muza, en las que se insertan los discursos que pronuncian, las cartas que escriben, etc. Son alteración de las tradiciones primitivas, y están redactadas por personas que desean lucir su inventiva retórica intercalando en la narración documentos literarios [1].

Aun las leyendas acerca de D. Rodrigo, en las que este rey aparece en las batallas vestido a la oriental sobre trono adornado de piedras preciosas, etc., tienen el sello de la literatura legendaria de Oriente, que correría en árabe.

Pero hay multitud de leyendas y narraciones más humanas, más veraces y realistas, genuinamente españolas, eruditas o populares, que no es posible se hallaran primitivamente en árabe. Las eruditas es de suponer que estuviesen escritas en latín por el clero cristiano o por autores latinos. Tales son las referentes al traje de Adán, la vara de Moisés, el jacinto de Alejandro, y las reminiscencias de tradiciones acerca de la vieja ciudad de Toledo, del Estrecho de Gibraltar, de los ídolos de Cádiz y Galicia, a más de otros relatos sobre historia antigua romana y griega de la Península y sobre los monumentos que de estas civilizaciones en ella se conservaban. Todas estas leyendas, aunque pudieran suponerse transmitidas en romance para que figuraran en historias árabes, ya que los historiadores de esa raza no supieron el latín [2], hay que sospechar que no andarían romanceadas en boca del vulgo.

[1] Véase el falso Abencotaiba, publicado tras de la crónica de Abenalcotía, por la Real Academia de la Historia, pág. 120 y sigs.

[2] Hasta el historiador Abenházam, que por sus conocimientos y erudición cristiana sugiere la idea de que sabría latín, estudiado

Hay ciertas narraciones ante las cuales el ánimo comienza ya a dudar de si estarían en árabe, en latín o en romance. Me refiero a las historietas populares acerca de personajes españoles o godos, v. gr., las de los hijos de Witiza y sus descendientes; las de la vida conyugal de Abdelaziz con Egilona y la muerte de aquél; la de las hazañas de Teodomiro [1] en Orihuela, y algunas de D. Rodrigo. Es de suponer que corrieran en romance; pero como se mezclan en ellas intereses de familias que luego se arabizaron, puede todavía admitirse alguna sombra de recelo, si bien poco justificado.

Mas de aquellas leyendas que fueron forjadas por musulmanes españoles nacionalistas, los cuales por el hecho de ser musulmanes no conservaban cariño alguno a la lengua litúrgica de la religión por ellos abandonada y escarnecida, y que por ser nacionalistas se afiliaban a sectas antiárabes y gustaban especialmente del idioma nacional, de esas leyendas, digo, se puede afirmar que nacerían y correrían seguramente en romance [2].

A estas sectas antiárabes solían pertenecer la mayor

atentamente revela que no lo sabía, aunque supiera el romance. Debo esta indicación al amigo Asín, que ha estudiado este autor muy a fondo.

1 Dozy, *Recherches*, I, 50, insinúa que le parece sospechoso el relato poetizado de las hazañas de Teodomiro; pero no insiste y hasta llega a aceptarlo como histórico.

2 Lo mismo podemos decir de muchas leyendas locales de la Península que los historiadores árabes mencionan, v. gr., las que cita Almacarí, I, 121 y 125. En la pág. 140 alude a leyendas locales españolas «que sería prolijo enumerar». Formadas éstas por el pueblo, que no sabía árabe ni latín, debían de estar narradas en romance. En España debió pasar algo parecido a lo que ocurrió en Persia. El árabe fué la lengua oficial de la diplomacia, de la filosofía, de las ciencias, etc.; pero no pudo ser lengua popular en los primeros tiempos. Vide *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*, por Edward G. Browne. London, Fisher Unwin, 1906.

parte de los ascetas nacidos y educados en la Península. Aljoxaní trae algunas anécdotas, especialmente la del juez Abenbaxir con el ermitaño, en las cuales aparecen paralelismos de frase que inspiran la sospecha de que fueron poetizadas en verso [1].

Una de las narraciones más típicas, en que mejor se refleja el espíritu nacionalista de esos hombres devotos, encariñados con las tradiciones nacionales, y que supieron hermanar esos cariños con las doctrinas ascéticas cristianas, manteniendo el espíritu antiárabe dentro del más severo islamismo [2], cosas que a primera vista parecen contradictorias, es la leyenda de la *Generosidad de Artobás*. Nos la refiere Abenacoltía, que es el historiador que por tradiciones familiares se muestra más aficionado a referir esas narraciones populares españolas. Dice [3]:

«Contaba el maestro Abenlobaba [4], Dios le haya perdonado, según versión recibida de otros ancianos, algunos de los cuales vivieron en tiempo de Artobás, que éste [descendiente de Witiza] era uno de los hombres más sagaces y astutos para manejarse bien en los asuntos mundanos. En cierta ocasión fueron a visitarle Abuotmán, Abdala ben Jálid, Abuabda, Yúsuf ben Bojt y Asomáil ben Hátim [es decir, la plana mayor de los

1 Véase mi traducción de la *Historia de los jueces de Córdoba*, pág. 64. Asín, en su *Abenmasarra*, pág. 142, tradujo otra versión que coincide esencialmente con la de Aljoxaní.

2 De algunos de estos ascetas se dice que escribían mal el árabe, aunque sabían muchas historietas, como Abenazarrad, el cual era de raza española y no árabe (Alfaradí, biog. 1163), o que no sabían el árabe, como Abenguadah, y sabían multitud de historias (Alfaradí, biog. 1134).

3 Pág. 38 de la edición citada.

4 Sabio español que no era de raza árabe. Lo afirma Alfaradí, biog. 1187.

árabes]. Saludáronle y se sentaron en sendos sillones alrededor del trono en que Artobás se hallaba sentado. Apenas comenzada la conversación y hechos los primeros cumplimientos, hete ahí que se presenta Maimún, el siervo de Dios, abuelo de los Beniházam, es decir, los porteros [del palacio real de Córdoba]. Este Maimún era cliente siríaco [es decir, no era de raza árabe] [1]. Artobás, al ver que Maimún entraba en su casa, levantóse para salirle al encuentro, le abrazó y le invitó a que se sentara en el trono que acababa de dejar, el cual estaba ricamente chapeado de oro y plata. El santo varón rehusó, diciendo: «Ah, no; no me es lícito ocupar un sillón »como ése», e inmediatamente sentóse en el suelo. Entonces Artobás sentóse en el suelo al lado de Maimún y le dijo: «¿A qué se debe que un hombre [de tanto »prestigio] como vos venga a visitar a uno [que es cristia»no] como yo?» Maimún le contestó lo siguiente: «Como »nosotros, al venir a este país, no pensábamos que nues»tra estancia en él había de ser muy larga, no dispusimos »las cosas para permanecer aquí; pero como allá en »Oriente se han amotinado contra los clientes nuestros, »cosa que no podíamos imaginar, ya hemos renunciado »a volver a nuestro país. Dios te ha colmado de riquezas. »Quisiera que me dieses una de tus heredades para cul»tivarla con mis propias manos. Te pagaré lo que co»rresponda y tomaré lo que de derecho estricto deba ser »para mí.»

»Artobás le replicó: «¡Ah, no, por Dios! Yo no queda»ría satisfecho dándoos una granja en contrato de me»dias.» Ordenó que llamasen a su administrador y le dijo: «Entrega a este señor Maimún la granja del Gua-

[1] Los clientes no son árabes. Véase la autoridad de Cháhid en *Abenmasarra*, de Asín, pág. 30.

»dajoz, con todas las vacas, caballerías y esclavos que en »ella hay; dale, además, el castillo [que está en la pro»vincia] de Jaén.» Era un castillo que se conoce ahora por El Castillo de Házam, su poseedor...

»Maimún, después de darle las gracias, se marchó, y Artobás volvió inmediatamente a ocupar su trono.

»Díjole entonces Asomáil: «Nada te ha hecho incapaz »de ejercer el imperio que ejerció tu padre, sino esa »irreflexión de tu conducta. Vengo yo a visitarte, siendo »como soy el jefe de los árabes de España, acompañado »de mis amigos, que son los personajes de más viso en»tre los clientes, y tú no nos guardas más atención que »la de darnos asiento en estos sillones de madera, mien»tras que a ese miserable que entró hace un momento »le tratas con la generosidad espléndida que has mos»trado.»

»Artobás le contestó: «¡Oh, Abuchauxán, qué verdad »es lo que me han contado los hombres de tu religión, »que en ti no ha penetrado la cultura! Si fueras algo ins»truído no hubieras desaprobado la obra piadosa que »acabo de hacer, tratándose de la persona a quien la he »hecho. (Efectivamente, Asomáil era un ignorante que »no sabía leer ni escribir.) A vosotros, a quienes Dios »trate generosamente, sólo os honran porque sois po»derosos y ricos, mientras que a ése únicamente por »amor a Dios le he tratado con generosidad. De [Je»sús] el Mesías, a quien Dios bendiga y salve, me han »contado que dijo: «Aquel de sus siervos, a quien »Dios favorece, debe hacer partícipes a todas las cria»turas.»

»Asomáil [al oír esto] quedóse como si le hubieran hecho tragar una piedra.

»Sus compañeros dijeron entonces: «Artobás, no ha»gas caso de éste; atiende a nuestro propósito, que es el

»mismo de ese hombre que ha venido a buscarte y con »quien tan generoso te has mostrado.»

»El contestó: «Vosotros sois sujetos tan principales, »que para dejaros satisfechos se os ha de dar mucho.»

»Y les dió cien aldeas, diez para cada uno: entre ellas, Torox fué para Abuotmán; Alfontín, para Abdala ben Jálid; y la Heredad de los Olivos, en Almodóvar, para Asomáil ben Hátim.»

Esta narración está forjada por alguien que pertenecía al partido nacionalista español. El godo Artobás aparece en ella como un gran señor o monarca ante quien los árabes más poderosos se rebajan para implorar un don, y él se digna concederles feudos o propiedades suyas [1]. Artobás, español, echa en cara al jefe de los árabes su falta de cultura o ignorancia, sostiene doctrinas democráticas y cita doctrinas evangélicas, como normas superiores a las profesadas por los jefes árabes.

Estos pormenores, al pronto, podrían sugerir la idea de que fuese cristiano el narrador, ya que se cita un texto de Jesús [2] puesto en boca de Artobás; pero nótese que Artobás se cree, por el hecho de ser él cristiano, un sujeto despreciable ante un asceta musulmán, y toma actitudes humildes, hasta sentándose en el suelo a su lado.

La historieta, pues, no podría ser simpática a los árabes dominadores ni a los cristianos sometidos. Sólo podría correr entre musulmanes nacionalistas, los cuales, por serlo, presentan a Artobás, español, como superior en cultura, en educación y en generosidad a los jefes

[1] Por eso los historiadores árabes dicen que de Artobás se contaban *historias propias de un rey* (اخبار ملوكية). Véase Almacarí, I, 169.

[2] Citar doctrina evangélica y aun seguirla, es propio de ascetas musulmanes. Véase Asín, *Abenmasarra y su escuela*, pág. 14.

árabes, y al cristiano, como ser despreciable que debe humillarse ante un asceta musulmán.

A esta clase de narraciones de ascetas pertenecen muchas otras leyendas populares. Unas tienen argumento evidentemente político o nacionalista, v. gr., la leyenda del rey Hispán, en que se trata de explicar los orígenes de la nacionalidad española, haciendo intervenir en ella a un personaje mítico musulmán, Aljádir, الخضر. En la versión árabe que ha llegado a nosotros, este personaje habla rimando las frases, indicio de la forma poética primitiva romance de la conseja [1]. Otras son meramente religiosas o morales que abundan en los libros ascéticos, y ofrecen materia de largo estudio, que está por hacer [2].

El mero hecho de que una leyenda sea popular en Andalucía en el siglo IX, ya es bastante motivo para sospechar que corriera romanceada, sobre todo si el medio era cristiano.

Ejemplo de historieta popular poetizada, con vehementes indicios de haber sido compuesta en verso romanceado, y que forma pieza independiente incrustada en la obra de Abenalcotía, es la que podemos titular *El primer conde de Andalucía*.

Dice Abenalcotía [3]:

«Entre los sucesos que se cuentan de Artobás está el siguiente:

[1] Es una de las que evidentemente corrieron romanceadas entre los musulmanes de España, pues Abenhayán, en su *Almoctabis* (apud Almacarí, I, 88), declara que se la comunicaron *narradores aljamiados* (رواة العجم).

[2] Asín prepara un estudio en que aparecen muchas leyendas religiosas musulmanas que se introdujeron disfrazadamente en la Europa de la Edad Media.

Pág. 36 y sigs.

»Abderráhmen I se incautó de las aldeas que pertenecían al señorío de Artobás. Movióle a esta determinación el haber curioseado la tienda de campaña de éste, cierto día en que ambos iban de expedición guerrera, y haber visto multitud de regalos que le ofrecían los vasallos en todas las paradas que hacían [o campamentos] dentro de sus posesiones. Esto causó envidia a Abderráhmen. Resultado: que le fueron arrebatadas las posesiones a Artobás.

»Tuvo entonces éste que refugiarse en casa de los hijos de su hermano, hasta que al fin llegó a la miseria. Dirigióse a Córdoba y se presentó al canciller Abenbojt para decirle [1]:

»Pide permiso al Emir, cuya vida guarde Dios, para que yo [pueda verle,
Pues vengo a despedirme de él.

»Concedióle el Emir el permiso, hizo que lo introdujeran a su presencia y notó que iba andrajosamente vestido. Los dos trabaron este diálogo:

»¡Oh, Artobás! ¿Qué te trae por aquí?
—Tú me has traído aquí:
Te has interpuesto entre mí y las aldeas mías,
Faltando a los tratados que tus abuelos hicieron conmigo,
Sin culpa que autorice a proceder contra mí.
—¿Qué es eso que quieres despedirte de mí?
Supongo que querrás marcharte a Roma.
—¡Ca!, no, al contrario.

1 Al traducir la historieta he creído deber distinguir en el texto dos partes: una narrativa, en la que el historiador árabe parece que extracta, sin atenerse literalmente a la narración poética romance primitiva, y otra, dialogada, en la que presumo que va calcando las frases sin extractar. Esta distinción quizá nos pueda servir para un estudio de la forma poética, que trataremos de realizar en otro trabajo posterior.

He sabido que tú quieres marcharte a Siria.
—¿Quién dejará que yo vuelva a ella,
Si me sacaron violentamente de ella?
—Esta posición que tú ocupas,
¿Quieres que la reciban cómodamente tus hijos tras de ti,
O quieres desarreglarla,
Cuando estaba bien dispuesta y ordenada?
—No, por Dios, yo no quiero
Sino arreglar las cosas en favor mío y de mis hijos.
—Atiende, pues, al asunto de que vengo a tratar.

»Inmediatamente denunció Artobás al Emir, con franqueza y sin ambajes ni rodeos, todas aquellas cosas por las que el pueblo estaba disgustado. Abderráhmen I quedó tan satisfecho y agradecido, que ordenó le fueran devueltas veinte de las aldeas confiscadas, le obsequió con espléndidos vestidos y regalos y le concedió la dignidad de Conde. ESTE FUÉ EL PRIMER CONDE DE ANDALUCÍA.»

Esta narración tiene todas las trazas de estar formada sobre una historieta popular en verso. Es popular la explicación de la causa que Abderráhmen tuvo para quitarle los señoríos a Artobás y la envidieta por los regalos; es popular lo de presentarse en palacio andrajosamente vestido; es popular la forma dialogada y el tratarse ambos como dos majestades. Hasta se transparenta en la prosa árabe la forma poética primitiva, llena de paralelismos de ideas y frases propias de la poesía [1].

El relato es imposible que lo concibiera y escribiese un árabe. Ha de ser un español, cristiano andaluz, partidario de la jerarquía goda, quien lo compusiera con el intento de explicar un *hecho político* de trascendencia pa-

[1] Recuérdense, v. gr., los paralelismos de frase en la conversación de Antígono e Ismena, en el drama de Esquilo, *Los siete frente a Tebas*, después de la muerte de Eteocles y Polínice.

ra el pueblo cristiano andaluz: la fundación del condado de Andalucía. Ese es evidentemente el propósito de la historieta [1].

Pero el relato que, entre los que he comenzado a estudiar, es el más interesante y más típico de aquella época popular, y el más significativo, por intervenir como figuras principales hombres que ni son árabes ni cristianos, sino musulmanes españoles, es el siguiente [2]:

«Muza ben Muza [rey de Zaragoza] reclutó un ejército y se fué en busca de Izrac ben Mont [o Montell], señor de Guadalajara y de su región fronteriza. Este Izrac vivía sometido a los califas de Córdoba por tradición heredada de sus antepasados. Era uno de los hombres más hermosos [de Andalucía].

»Cuando Muza ben Muza plantó los reales frente a Guadalajara e Izrac se puso en movimiento para combatirle, envió aquél un mensajero para que le dijera a éste:

»¡Oh, Izrac! No he venido a combatirte;
Sólo he venido a casarte.
Tengo una hija muy hermosa;
No hay en Andalucía otra más hermosa.

[1] Esta dignidad de Conde de Andalucía perduró mucho tiempo. En el reinado de Alháquem II aun subsistía. Vide en Aljoxaní la cita de dos condes, Rebia y Chidmir. Dozy, *Histoire*, II, 267 y sigs., habla de Servando, siguiendo a Abenhayán en su *Almoctabis*, fol. 70; Simonet, *Mozárabes*, 111, de Romano, etc.

[2] Los hay más extensos y de asunto y procedencia variados, v. gr., el que puede titularse *El convite sangriento*, historieta toledana (Abenalcotía, pág. 45 y sigs., y Dozy, *Histoire*, II, 63 y sigs.), que es de sentido nacionalista también. Otros son vulgarísimos y pedestres, como la narración de una expedición guerrera a Murcia, que tiene indicios de ser un soldado español el que la cuenta, con estribillos vulgares propios de la poesía popular. Este lo ha conservado Abenhayán en su *Almoctabis*, códice de Oxford, fol. 87 r.° Mi propósito actual es dar sólo unas muestras de esa épica popular andaluza.

Tengo intención de no casarla,
Sino con el joven más hermoso de Andalucía:
Ese eres tú.

»Izrac aceptó el ofrecimiento y autorizó las capitulaciones matrimoniales; en vista de lo cual Muza ben Muza dió la vuelta a su provincia y envió la mujer a Izrac.

»[El monarca de Córdoba], Mohámed, al saber lo ocurrido, púsose en violenta agitación, temiendo seguramente perder las provincias fronterizas próximas [de Guadalajara], como se habían perdido ya para él las fronterizas lejanas [de Zaragoza], y determinó mandar una persona fiel, a fin de poner a prueba la sumisión y las intenciones de Izrac. Este, aunque se mostró conciliador con el enviado del monarca, se limitó a decir:

»Ya se verá bien claro, si me mantengo en la obediencia del monarca o no.

»Luego que hubo satisfecho los naturales deseos de recién casado, salió [de Guadalajara] con una pequeña escolta y, apartándose de las carreteras o caminos frecuentados, sin que ojo humano que le conociera le pudiese ver, se plantó ante la Puerta de los Jardines [del palacio real de Córdoba]. En el alcázar produjo su llegada un tumulto: los pajes de palacio corrieron a porfía a comunicar la buena nueva al monarca. Este ordenó que se le introdujera en palacio y [una vez en su presencia] le recriminó por el hecho de haber contraído parentesco de afinidad con un enemigo suyo. Izrac le refirió el suceso tal como había ocurrido y añadió:

»¿Qué daño puede causarte el que tu amigo
Goce [1] de la hija de tu enemigo?

[1] El autor usa de frase un poco más plebeya que no me he atrevido a traducir crudamente.

Si me es posible conseguir atraerle por este medio, lo haré.
De lo contrario, cuéntame entre los que le combatan para someterle.

»El monarca de Córdoba hizo comensal suyo a Izrac durante unos días, agasajóle con regalos, le dió espléndidos vestidos y, por fin, le dejó marchar.

»Cuando Muza ben Muza supo lo que había pasado, reunió un ejército, fué a Guadalajara y puso sitio a la ciudad. Izrac hallábase durmiendo en la alcazaba que domina el río, con la cabeza reclinada en el regazo de su mujer. Los del pueblo de Guadalajara estaban diseminados por los cármenes y jardines, cuando arremetieron contra ellos Muza ben Muza y los que le acompañaban, lanzándolos al río. La mujer de Izrac alegróse al ver lo que su padre estaba haciendo, despertó a su marido y le dijo:

»¡Mira lo que hace aquel león!.

»Contestóle el marido:

»¡Cómo! ¿Crees a tu padre superior a mí?
Una de dos: o tu padre es más valiente que yo,
O se ha acabado ya su buena reputación.

»Coge Izrac su cota de mallas, se la viste inmediatamente y sale al encuentro de Muza. Y, como Izrac era uno de los más diestros arrojadores de lanza, tiróle una lanzada tan certera, que Muza se dió cuenta instantáneamente de que estaba herido. Encomendó el mando a otro para volverse a su país y murió antes de llegar a Tudela.»

Este trozo de Abenalcotía es evidentemente una versión prosificada de una leyenda poética popular, basada en un hecho histórico. Es el proceso ordinario: un hecho real da lugar a una leyenda histórica poetizada, y

esta leyenda es aprovechada luego por los historiadores, los cuales, al redactar la prosa histórica, alteran la forma poética primitiva [1]. No nos queda ahora más remedio que contentarnos con la imagen alterada de aquellas composiciones épicas.

Las huellas de la poetización popular en este caso son, para mí, evidentes.

El hecho de presentarse un ejército delante de una ciudad, sin que el señor de la misma esté apercibido y aun le sorprenda durmiendo tranquila y muellemente en el regazo de su mujer, es una inverosimilitud de concepción puramente popular. La forma del mensaje en que le invita al casamiento, no sólo es de concepción popular, sino que es un trozo dialogado que ha debido pasar íntegro tal como se hallaría en la primitiva redacción, aunque traducido. La contestación ambigua de Izrac al mensajero del monarca es recurso para complicar el cuento y mantener el interés del relato. El viaje de Izrac por caminos extraviados, la violenta agitación del monarca, el tumulto de palacio, la corrida de los pajes, son también de gusto popular. La conversación de Izrac con el monarca, no sólo es popular, sino propia únicamente de gente de muy baja estofa. Y, por fin, la escena de la alcazaba, en la que la hija de Muza, teniendo al esposo dormido en su regazo, se alegra y entusiasma de la hazaña guerrera de su padre contra los súbditos de su esposo, es de un efecto estético muy

[1] Lo mismo ha debido de suceder con la anterior, «El primer conde de Andalucía». Ambas han sido trasladadas casi literalmente de las crónicas árabes a la *Historia de los musulmanes de España*, de Dozy (I, 214 y 215). Aprovechando esas narraciones poetizadas es como Dozy ha hecho un relato tan agradable y pintoresco. En sus *Recherches*, I, 214, traduce esta historieta, omitiendo algunos rasgos que son de poetización popular.

subido, pero completamente irreal. Si se observa, por otra parte, que Abenalcotía refiere el suceso sin citar ninguna autoridad de persona determinada, y que el relato aparece en su crónica sin antecedentes ni consiguientes, como pieza suelta, sin enlace histórico, hay que suponer que la narración llegó a él por vía popular y no formando parte de una relación histórica anterior.

Bien examinada la historieta, forma un cuadrito de poesía caballeresca, una joya de la primitiva épica andaluza, que no desdice de la épica posterior castellana; una perla, venerable por su antigüedad, que merece figurar engarzada en punto céntrico del precioso collar de los romances españoles. Hay algunos otros relatos caballerescos de aquella edad; pero no he visto ninguno que, como éste, pueda personificar mejor aquel fermento épico primitivo.

¡Lástima que la épica realmente española de aquellos tiempos se haya perdido casi totalmente, y que de las únicas muestras que se han conservado no se pueda reconstruir la forma genuina! Sabemos que el gallego Abenmeruán, señor de Badajoz y de las comarcas vecinas portuguesas, caballero andante de aquellos tiempos, unas veces sin hogar ni fortaleza, otras rey de comarcas occidentales, tuvo historiadores de sus hazañas, cuyos relatos se perdieron [1]. Las gestas del caballero Omar ben Hafsún, que tras muchas aventuras acabó por ser el gran rey del Mediodía, apenas han llegado a nosotros por rastros en los que se transparenta la boga que el relato épico de sus hazañas hubo de alcanzar, puesto que se llegó al extremo de forjar leyendas de su juventud, con las pre-

[1] Abenalcotía (pág. 89) no quiere contar las hazañas de ese gallego y las de otro caballero llamado Sorombequí, *por ser demasiado largas de contar*. Lo poco que cuenta tiene tinte caballeresco muy acentuado.

dicciones y adivinaciones que el alma popular supone en todo tipo de gran celebridad social [1]. De otros reyes de raza hispana, como Abenrodolfo de Algarbe, apenas se sabe otra cosa que su nombre y la riqueza, orden y policía de su reino, etc., etc.

¿Y qué de extrañar es que aquella épica romance se perdiera, si se ha perdido también la escrita en árabe? De las *archuzas* de Algazal y de Temam no queda más que una mención breve; de los millares de poemas compuestos para narrar las hazañas de Almanzor y de otros guerreros, a quienes cantaron, no sólo poetas populares, sino eruditos y clásicos, apenas quedan algunos trozos; de multitud de poetas que compusieron zéjeles, ni siquiera el nombre; del propio inventor del género y de otros muchos que le imitaron, ni una sola composición [2]. Todo lo que olía a nacionalismo hispano, a interés por civilizaciones no musulmanas, casi todo fué desapareciendo derrumbado por modas posteriores. Ni aun de los ascetas musulmanes de aquella edad, como Abenmasarra, queda siquiera una hoja de sus libros. De los mejores escritores, quizá se haya perdido lo más personal, lo de originalidad más acentuada y que mayor interés pudiera tener para nosotros.

En materia histórica se conservaron las narraciones de los hechos de las familias legitimistas: los de la aristocracia sevillana unida a los godos, referidos por Abenalcotía, descendiente de ella, y por Temam, casado con

[1] Dozy, en su *Historia*, II, 192, cuenta como histórico lo que, evidentemente, es leyenda de la juventud de Abenhafsún.

[2] Lo más popular ha sido precisamente lo más desdeñado. Abenhayán, Adabí y otros citan a Mocádem, el inventor de un sistema lírico, y nada dicen de su invención. Abenbassam, si da noticia del invento, es despectivamente, como si aquél hubiera cometido un pecado.

cristiana. En cambio, las tradiciones referentes a Rodrigo y Julián, todas despectivas, narradas por visigodos, y a las dinastías genuinamente españolas—los Benicasí de Zaragoza, los Beniatagüil de Huesca, y otros innumerables que tuvieron sus poetas e historiadores—se han perdido en absoluto [1].

Pero esa falta de noticias no debe privarnos de creer que esa épica pudo vivir mientras hubo un medio social en el pueblo andaluz que conservara cariño a la lengua nacional y a los asuntos de esa épica. Hasta Abderráhmen III vense en Córdoba familias musulmanas, de alto copete, de raza española, nobles apazguados, señores de castillos o ciudades que capitulaban, los cuales eran latinados. Eso indica que aun había capas sociales muy densas en las que se mantenía la lengua nacional.

Podría irse perdiendo la viveza y robustez de la tradición poética, porque las modas literarias árabes hicieron sentir su influencia creciente, que vino a ser poderosa en las capas superiores desde Abderráhmen III y Alháquem II, monarcas que se esforzaron por todo medio en infiltrar el clasicismo árabe; pero hay que reconocer que éste no pudo ahogar la vitalidad de un género popular genuinamente español, aunque en lengua árabe, como la moaxaha, nacido de aquella literatura romance.

Yo me atrevería aún a afirmar que si esa corriente popular romance pudo perder consideración en ciertas esferas del pueblo musulmán andaluz, hubo de adquirirla en otro medio social, cuya importancia no se ha estudiado aún, a saber, la colonia europea establecida en la España musulmana. Es un hecho interesante: a medida

1 Abenházam, apud Almacarí, II, 118, enumera historias especiales de Abenhafsún, de Abenmeruán, de los Benicasí, de los Beniatagüil, etc., que se han perdido.

que la población indígena española se iba arabizando, acudían en mayor número irrupciones de gente europea a establecerse en Andalucía. Me refiero a la multitud de gallegos, vascos, aragoneses, catalanes, provenzales, franceses, italianos y gentes del norte de Europa que entraban en Andalucía, los cuales convivieron con el elemento indígena español, con quien podían hermanar en los gustos y en la lengua familiar.

Desde muy antiguo, desde las victorias árabes en Francia, vinieron a España como prisioneros de guerra o esclavos [1]. La España musulmana fué mercado espléndidamente provisto de esclavos europeos, los cuales no por ser esclavos venían a desempeñar papeles ínfimos y sin importancia: muchos de ellos, dedicados al servicio militar o personal de los monarcas y de la nobleza de la sangre o del dinero, llegaron a desempeñar los primeros puestos del Estado, y, aunque se convertían al islamismo, condición que se les exigía para obtener la libertad o los cargos públicos, no por eso dejaban de ser europeos [2].

[1] En el botín de guerra figuraban los prisioneros, los cuales quedaban como esclavos. Alháquem I trajo de Francia esclavos franceses (Almacarí, I, 218).

Mohámed combate con Ludovico y trae prisioneros (Almacarí, I, 226).

Los franceses, combatiendo con las gentes del centro de Europa, hacen prisioneros y los traen a Andalucía para venderlos como esclavos (Almacarí, I, 92).

Los judíos mantenían la industria de *fabricar eunucos*, especialmente en el Mediodía de Francia (Dozy, *Histoire*, III, 60).

El conde de Cataluña envía a Alháquem II 20 mancebos eunucos (Almacarí, I, 249).

[2] Del elemento gallego y catalán en la España musulmana ya expuse algunas noticias en mi estudio sobre *El Cancionero de Abencuzmán*.

Para hacer evidente la importancia de este elemento social en la cultura hispana, bastará una escueta y breve enumeración de algunos hechos, que los historiadores nos han conservado.

Abderráhmen I tuvo por canciller a uno de esos esclavos durante su reinado [1], y eunucos eran los altos empleados palaciegos [2].

Abderráhmen II los puso al frente de sus tropas [3], y a ellos pertenecía Násar, su favorito, el cual dirige la recluta de su ejército [4] y domina en palacio.

En tiempos de Mohámed los eslavos alcanzan preponderancia política, social y hasta literaria [5].

Almóndir tuvo idéntico servicio [6], y aun se dice que murió envenenado por un eslavo [7].

En la época de Abdala se mezclan en los más delicados asuntos de Estado [8], y algunos de ellos por sus servicios políticos son nombrados ministros [9].

Abderráhmen III da los más altos cargos de la milicia y de la administración a hombres de esta clase [10], que

1 Mansur el Eunuco (Almacarí, II, 31).

2 Almacarí, I, 236.

3 Maisara dirige las tropas en el sitio de Toledo (Abenadarí, II, 86).

4 Para combatir a los normandos (Abenadarí, II, 86). El monarca está servido por esclavos (Abenalcotía, 69 y 70, 76 y 77). Encarga delicadas misiones a Eidón (Abenalcotía, 72, 78 y 79). Vide además Dozy, *Histoire*, II, 152 y 153.

5 Abenguéchih sobresale como hombre culto en letras árabes (*Al-hollato's-siyará*, 76). Chodor y Fatín, personajes de alta consideración en palacio, se distinguen como letrados (*Tecmila*, biog. 17). A estos extranjeros llamábaseles *eslavos*.

6 Eidón dirige la caballería (Abenadarí, II, 118).

7 Por Maisur (Abenalcotía, 102).

8 Abenadarí, II, 128.

9 Abenalcotía, 112.

10 Abenadarí, II, 170, 173 y 280.

adquirieron gran preeminencia [1]. En Medina Azahra es incontable el número de europeos que están al servicio del monarca [2].

En el reinado de Alháquem II un eslavo es la persona de su confianza: el canciller del imperio, a quien en cierta ocasión regala cien esclavos franceses que visten a lo provenzal, según Dozy [3]. Un eslavo es su bibliotecario real [4]; eslavos fueron los que firmaron el acta de proclamación cuando ascendió al trono [5], y eslavos son los que rodean al monarca en las recepciones palatinas y los que gobiernan ciertos asuntos políticos y militares [6].

En los tiempos de Almanzor, el número, la influencia y el poder de los eslavos llegan a la plenitud, no sólo en la milicia y gobierno, sino hasta como clase social [7]. Tanto arraigo adquirieron, que llegaron al extremo de

1 Abenadarí, II, 277 y 280.

2 Algunos historiadores hacen ascender el número a 13.750 (Almacari, I, 372). Otros dicen 3.750 (Almacarí, I, 373). Otros, 6.087 (Almacari, I, 346).

3 Almacari, I, 247.

4 Almacarí, I, 249 y 256.

5 Almacarí, I, 250.

6 Almacarí, I, 251 y 472. En cierta ocasión salieron del alcázar 800 (Almacarí, I, 257).

7 Sobresalen en el palenque literario (Almacarí, II, 57, 59, 60, 61, 257, 259) y forman la mayoría de sus tropas (Almacarí, I, 393). En los ejércitos de Almanzor el domingo era fiesta, pues tenía leoneses, castellanos y navarros a su servicio (Dozy, *Histoire*, III, 183; Muñoz Romero, *El Estado de las personas en los reinos de Asturias y León*, página 122). Hay esclavos catalanes y gallegos (Dozy, *Histoire*, III, 199 y 235). Véase además sobre los eslavos la *Historia* de Dozy, tomo III, págs. 134, 146, 260, 300, 312, 329, 358, etc.

No es de extrañar que de Almudáfar, hijo de Almanzor, nos digan que era aficionado a tener tertulias con gente que hablaba romance.

poner y quitar reyes [1], y al fin se erigieron en tales fundando dinastías [2].

Casi todos estos extranjeros, para conseguir el medro en país musulmán, solían renegar de su religión y convertirse al islamismo; pero vinieron después tiempos de decadencia para el poder político de los musulmanes españoles, y entonces ocurrió fenómeno distinto: el de venir militares cristianos, a quienes no se exigía renegar ya de su religión, a pesar de ponerse al servicio de los musulmanes.

Aun en tiempo de los Omeyas se vieron en Córdoba ejércitos de catalanes, llamados para intervenir en favor de un partido político [3]. Almotácim ben Somadih tiene militares cristianos a su servicio [4], como Almutámen de Zaragoza [5]. Abenmardanís de Valencia se apoya en tropas cristianas contra los almohades [6], y el héroe nacional más famoso de la España cristiana, el Cid, entre musulmanes vivió [7] y al servicio de musulmanes anduvo bastante tiempo.

1 Adabí, págs. 20, 21, 25 y 27. Abensaíd, ms. LXXX de la Academia de la Historia, fol. 90. Almacarí, I, 281 y 316.

2 Jairán y Zohair, reyes de Almería (Almacarí, I, 317) y Mochéhid en Denia (Almacarí, II, 359).

3 Adabí, pág. 20.

4 Almacarí, II, 335.

5 Almacarí, I, 432 y 433.

6 Almacarí, I, 289. Y hablaba con sus soldados castellanos, navarros y catalanes en la lengua de éstos (Dozy, *Recherches*, I, 365 y 366).

7 En su mismo nombre lleva, a mi juicio, huellas del romance andaluz: *Cid Campeator* (como le llaman los historiadores árabes), es de formación idéntica a *Cid Bono*, apellido usado entre los moros de Valencia, según estos historiadores. Creo muy probable que tal denominación proceda de la lengua vulgar del pueblo que le dió ese nombre, y no de origen germánico, como quiere Dozy, *Recherches*, II, pág. 58.

Esos extranjeros, venidos a Andalucía de países europeos, es de creer que, al llegar a la fortuna, llamasen a sus familias, para que compartiesen con ellos la posición y riqueza adquiridas: el padre de Násar, favorito de Abderráhmen II, en Córdoba vivía, y se entendía perfectamente con el pueblo hablando en romance [1]. De esa manera se acrecentaba su número e influencia dentro de la sociedad andaluza y, aun cuando se convirtieran al islamismo, mantenían el espíritu europeo de los españoles musulmanes indígenas. Algunos de ellos fueron partidarios acérrimos del *xoubismo*, partido que sostenía la superioridad intelectual de los pueblos no árabes sobre el árabe. Célebre es la carta literaria de Abengarcía, autor árabe de origen vasco, escrita con ese intento [2] de probar la inferioridad de los árabes comparados con los hombres de razas europeas.

Viviendo esos europeos en Andalucía, era natural

[1] Cfr. supra, pág. 32.

[2] Benjair, 419. Abengarcía vivió en la corte de un rey de raza europea, Icbalodaula de Denia (Abensaíd, ms. LIII de la Real Academia de la Historia, fols. 43 y 53).

Los eslavos escribieron también en árabe para defenderse. Habib el eslavo escribió un libro para demostrar las excelencias y mérito de los hombres de su raza, contra un grupo de cordobeses que les negaban el mérito. (*Tecmila*, biogs. 1212 y 89.)

Estos europeos estaban enterados de las composiciones poéticas de moda en Andalucía, puesto que Obada, autor de moaxahas, dirigió versos laudatorios a eslavos que iban acompañados de franceses (Almacari, I, 316).

Algunos de ellos volvían a su país natal, después de haber logrado fortuna, honores y riquezas en Andalucía. La familia del rey de Denia, Mochéhid, quiso quedarse en Europa después de haber estado en España. Vide Codera, *Mochéhid, conquistador de Cerdeña. Centenario de la nascita de Michele Amari*, vol. II, págs. 115 y sigs. Se ve en este trabajo un ejemplo probatorio: Alí, hijo de Mochéhid, estuvo en Alemania largo tiempo; aprendió la lengua de los cris-

que se asimilasen la cultura popular indígena, que casaba con sus gustos europeos, y es de pensar que los que volviesen a su país de origen comunicaran allá lo que aquí habían aprendido. Sobre todo habían de gustar de referir sus hazañas personales o sus aventuras. Eran, pues, estos extranjeros un medio a propósito para que vivieran las tradiciones populares andaluzas, especialmente las guerreras y caballerescas. El mismo Abencuzmán, en medio de sus lirismos poéticos, deja deslizar de cuando en cuando frases pronunciadas por militares cristianos, en lengua romance, que tienen trazas de pertenecer a narraciones vulgares que todo el mundo sabía.

Tales consideraciones las creo yo muy importantes, porque, demostrada la continuidad del elemento europeo dentro de Andalucía, nada tiene de extraño que ése haya sido el nexo de la continuidad de las manifestaciones épicas, enlazando las primitivas del siglo IX con las posteriores de literaturas romances europeas [1].

tianos, entre quienes pasó la juventud, y se instruyó en la religión cristiana. Luego, por mediación de su padre, se hizo musulmán.

Abenházam, en su *Fisal*, III, 12, recuerda el caso de un vasconavarro, persona de gran posición, que deseaba con empeño llevar a Córdoba a su familia, pero que no pudo conseguirlo por las dificultades de las comunicaciones en aquellos tiempos de guerra civil.

[1] Son innumerables los datos sueltos que aparecen en historiadores y que indican constante comunicación entre la España musulmana y Europa. Aunque no muy sistematizados, voy a exponer algunos:

Abenadarí, II, 100, y Almacarí, I, 226, recuerdan el caso de Fortún ben García, el Tuerto, el cual fué llevado de Navarra a Córdoba, donde permaneció veinte años. Luego le soltaron y vivió en su país hasta edad muy avanzada. Ocurrió esto en tiempos del rey Mohámed.

Almacarí, I, 316, menciona europeos que tuvieron que huir de Andalucía, por crímenes que realizaron, para escapar de la justicia.

Yo creo que a los conocedores de la épica española les bastará fijarse un poco en esos restos venerables, de que hemos dado una muestra, para encontrar allá en el centro de Andalucía los precedentes de la épica posterior, precedentes que ostentan caracteres semejantes y

Alfaradí, biog. 952, da noticias de un alcalde moro de Tudela que cayó prisionero de cristianos y fué rescatado luego. Murió en 337.

Edrisi (edición Dozy), pág. 241, recuerda a musulmanes de Almería que fueron cautivos.

Muñoz Romero, *Estado de las personas*, págs. 30, 31, 36, 43, 45 y 97, menciona familias de esclavos musulmanes en país cristiano.

Adabí, pág. 35: A la batalla de Alarcos acudieron multitud de comerciantes judíos para comprar esclavos. Almacarí, I, 279: En ella cayeron miles de prisioneros.

Almacarí, I, 263, 344 y 813: Redención de esclavos.

Abensaíd, fol. 223 r.º: Abensiguar de Lisboa, poeta famoso, fué cautivado por cristianos. Tuvo que sufrir mucho hasta ser rescatado.

Abenházam, *Chámhara*, capítulo de la familia de Abderráhmen III: Un biznieto de éste, llamado Yecid, renegó del islamismo y se fué a país cristiano. Luego reingresó en el islamismo.

Tras la reconquista de Toledo y Zaragoza multitud inmensa de musulmanes quedaron en país cristiano.

La comunicación por causas políticas fué muy frecuente, aparte de la que imponía el estado de guerra.

Embajadas: Almacarí, I, 223, 227, 235 y 252; II, 355.

El rey Ordoño muere en Córdoba: Dozy, *Histoire*, III, 104.

Príncipes cristianos se educan en corte musulmana: Dozy, *Recherches*, I, 215 y 216.

Moros y cristianos acuden a bodas de príncipes moros: Almacarí, I, 424.

El comercio del Mediterráneo fué también motivo de comunicación constante. Artículos de exportación e importación: Almacarí, II, 148.

Viajeros cristianos vienen a Andalucía. Los monjes Usuardo y Odilardo, de Saint Germain des Prés, en 858: Dozy, *Histoire*, II, 166. La monja Roswita, célebre poetisa latina de la segunda mitad del siglo X: Dozy, *Histoire*, III, 92.

Alarifes de Constantinopla y de todas partes trabajan en Medina Azahra: Almacarí, I, 380.

lo bastante claros para evidenciar la continuidad de la tradición épica genuinamente española.

Pero esa épica española posterior—la de los cantares de gesta y los romances—se ha creído por muchos derivada de la francesa [1]. Como la de España parecía más moderna, no es de extrañar que se cayese en la tentación de adjudicarle origen francés, sobre todo fijándose en que la épica francesa y la española tienen muchos caracteres comunes que podrían explicarse por un común origen. Mas descubierta la existencia de una literatura popular romance española en tan remotos siglos, y siendo la francesa innegablemente posterior a la andaluza, ¿es de pensar que la francesa estuviese libre por completo de la influencia de aquella nuestra épica primiti-

[1] Es de notar la insistencia y unanimidad de los más insignes historiadores de la literatura francesa en negar la existencia de antigua epopeya nacional en España, o en adjudicarle origen francés, y explicarla por imitación francesa. Gaston Paris *(Histoire poétique de Charlemagne*, París, 1865, pág. 203), dice que España no ha tenido epopeya, e insinúa que la denominación «cantares de gesta» no pudo venir a los españoles más que de Francia, por ser término francés. Léon Gautier *(Chanson de Roland*, pág. CXL) dice que todos los eruditos están de acuerdo en que el poema del Cid se compuso siguiendo como modelo canciones de gesta francesas. Joseph Bédier *(Légendes épiques*, II, 177) cree que Francia tiene epopeya cuando los demás pueblos eran bárbaros, divididos, impotentes, y que la literatura francesa ha debido inspirar todas las literaturas de Europa.

A nadie le ocurre que de España pueda venir influencia alguna que explique tales fenómenos, aunque los asuntos sean realmente españoles. Dozy busca el origen *normando* de algunas relaciones y del espíritu caballeresco (Nyrop, *Storia dell'epopea francese nel medio evo*, Torino, 1888, pág. 157). Véase *L'epopée castillane*, de R. Menéndez Pidal, cuyos trabajos constituyen la reivindicación más decisiva de la épica española.

va? Yo creo que será muy difícil probar la entera originalidad de la épica francesa, una vez demostrada la existencia de una literatura popular romance en Andalucía en el siglo IX [1].

No quisiera hacer afirmación ninguna que no estuviera bien fundada. No puedo personalmente, por juicio propio, hacerlas, puesto que conozco muy imperfecta y ligeramente la epopeya francesa; pero cabe que exponga mis impresiones, ateniéndome, en lo técnico y delicado, a la autoridad de los más eximios historiadores de esta literatura.

De pronto salta a la vista en la epopeya francesa un fenómeno extraño: que no arraiga y ni siquiera aparece en los países del Sur de Francia, cercanos a las provincias musulmanas españolas, donde los ecos de la estruendosa lucha con los moros pudieran repercutir suscitando ardores guerreros e impulsos épicos. Sólo vive poderosa allá en el Norte de Francia [2], donde la amenaza del peligro musulmán fué muy pasajera.

¿Y qué hechos son los que canta esa épica francesa del Norte? Pues canta... las luchas con los musulmanes de España, con ese tremendo enemigo del Sur [3], cuando ese enemigo ya no podía ser temible para los fran-

1 G. Paris, obra citada, pág. 11. Aunque hay noticias de cantos franceses en los siglos VII al X, la épica francesa se constituye realmente en el siglo XI en el Norte de Francia.

2 En los países del Sur, como Provenza, floreció el género lírico derivado de la métrica andaluza (cfr. supra, pág. 57 y sigs).

No hay prueba de que la épica floreciese en tierras provenzales, según Nyrop, *Storia dell'epopea francese nel medio evo.*

3 Lo que ha dado carácter esencial a la épica francesa es: «La lucha de la Europa cristiana contra los sarracenos, bajo la hegemonía de Francia.» «Carlomagno es el centro orgánico.» «Los enemigos son los musulmanes de España.» G. Paris, *Histoire poétique de Charlemagne*, París, 1865.

ceses del Norte, porque andaba ya de vencida, combatido por los montañeses pirenaicos. ¿No es esto cosa refleja, mediata, algo artificiosa y poco espontánea? ¿No indica que esa épica está movida por extraños impulsos, estímulos de emulación, competencia o imitación de otra épica producida directamente por el hervor de la lucha en un pueblo que realmente fuera el que interviniese activa y vivamente en los sucesos? Mientras se desconocía la existencia de una literatura anterior, pudo plantearse la cuestión de otro modo; pero ahora ya no tenemos más remedio que relacionar esas dos épicas. Para la comparación hemos de acudir a los venerables restos que hemos estudiado anteriormente, v. gr., al tipo narrativo de Izrac el de Guadalajara. Con él tenemos un individuo que personifica la especie [1].

Comparemos, pues, aquella épica primitiva con las épicas posteriores española y francesa.

La épica española primitiva no aparece como fría imitación de literatura extraña. Es narración de sucesos cuya memoria está muy fresca, puesto que de la realización del suceso a su inclusión en una crónica apenas pasa un siglo, durante el cual hubo de forjarse la leyenda aprovechada por la crónica [2]. En esto coincide con la castellana y en parte con la francesa de los siglos XII y XIII [3].

[1] Nos autoriza a ello la consideración que expone Rajna en *Le origini dell'epopea francese* (Firenze, 1884), pág. 283, donde dice: «Un individuo de una especie, descubierto en un estrato de la costra terrestre, denuncia la existencia de la especie.» Y luego aplica este criterio a la literatura.

[2] El historiador Abenalcotía, que narra lo de Izrac, murió en 367 de la hégira (Alfaradi, biog. 1316). El emir Mohámed, en cuyo reinado ocurrió el suceso, murió en 273 de la hégira (Adabí, pág. 16). La diferencia, menos de un siglo.

[3] Bédier, I, 8.

Se forma, al hervor de la lucha, en tiempos y lugares en que era muy viva. Coincide en esto con la castellana [1].

Los personajes son históricos [2]. Lo mismo ocurre en las épicas castellana y francesa [3].

Late en aquellas narraciones una idea política, un sentimiento público de protesta contra la feudalidad de los señores, en el anárquico desorden de la época, brillando el triunfo de la lealtad al monarca central. En esto coincide también con las épicas castellana y francesa [4].

Los hechos principales son caballerescos: duelo entre campeones. Semejante a la épica castellana y francesa [5].

Si interviene la mujer, es para excitar la emulación y el pundonor caballerescos; pero reléganse a segundo término los lazos de familia y de amor. Este aparece sin refinamientos cortesanos ni románticos. Coincide en esto peculiarmente con la épica castellana y tiene sus semejanzas con la francesa más antigua [6].

1 El cantar del Cid está compuesto por autor que vive en lugares fronterizos a los musulmanes, en el sitio de los sucesos, no lejos de Guadalajara (M. P., *Epopée*, pág. 119).

2 Dozy y los demás historiadores de la España musulmana la han aprovechado como material histórico. Véase lo que dice Dozy, en sus *Recherches*, 3.ª edición, II, 199, acerca de la poesía popular castellana.

3 G. Paris, 12: Relatos de sucesos reales que luego se poetizan o idealizan. Nyrop, 357: La épica francesa se distingue de todas por su carácter histórico.

4 G. Paris, pág. 15. La fidelidad al soberano: Bédier, pág. 1.

5 G. Paris, 15: Gran papel del campeón Nyrop, 86: Guerreros sarracenos en combates singulares. Menéndez Pidal, *Epopée*, recuerda que es usanza vieja entre musulmanes.

6 Nyrop, 348: En los más antiguos poemas, la mujer ocupa puesto insignificante. Los héroes se ocupan sólo del gran problema: combatir. Salen mujeres, pero no dulcineas. G. Paris, 15: poca intervención de mujeres. Sin embargo, en varios poemas franceses se verifica casamiento, como en el de Izrac, si bien como desenlace final (Ny-

La acción suele ser un episodio guerrero, a cuyo relato se va directamente, sin preámbulos, con naturalidad, ingenuidad y hasta con algún tinte local. Se exponen las embajadas en forma directa, como en los trozos dialogados. Coincide en esto con la épica castellana y en parte con la francesa [1].

En resumen, es la andaluza una épica muy humana, en la que no se apela, para dar interés artístico a la narración, a entes sobrenaturales, diablos ni genios, ni abstracciones, ni erudiciones. Se elige un acontecimiento de trascendencia y se le da un desarrollo natural y humano. Lo mismo sucede en la épica castellana y en la antigua francesa.

Aparte de estos caracteres generales, hay ciertos signos concretos muy dignos de ser notados.

En la épica francesa es frecuente adjudicar a un personaje francés hazañas que otro ha realizado [2]. A Carlomagno, personaje central de la epopeya francesa, le hacen correr aventuras que él no pudo correr y que hubieron de contarse seguramente de otros. Una de ellas tiene, para nuestro objeto, significación singular: sale desterrado de Francia para marcharse a la corte de un

rop, 68, 87 y 145). Menéndez Pidal, *Epopée*, 176: La presencia de la dama para exaltar el fervor guerrero.

1 G. Paris, 12. Hechos guerreros generalmente: mensajes, desafíos, muertes, venganzas, etc. La épica francesa se formó, según este autor, de composiciones fragmentarias, conservando siempre las huellas de ese carácter: la muerte de Rolando, la toma de tal ciudad, etc.

En las historias españolas de los musulmanes cada expedición guerrera lleva su nombre popular para designarla. Vide *Almoctabis* de Abenhayán, *passim*.

2 G. Paris, 431, afirma que es hecho extremadamente frecuente en la historia de la poesía transportar a un héroe los relatos de otro más antiguo.

rey musulmán de España [1], en la cual vive como caballero desconocido; pero adquiere tal predicamento, que acaba por casarse con la princesa, hija de ese rey [2]. Este episodio tiene todas las trazas de ser un injerto de otra narración de algún francés enterado de las cosas que sucedían en España. Realmente, en España, como antes hemos referido, era frecuente que adquirieran alta posición social los guerreros de Europa [3].

Pero las que más me han llamado la atención son estas dos coincidencias [4]. El rey musulmán más traído y llevado en la épica francesa, v. gr., en la *Chanson de Roland*, es precisamente el rey de Zaragoza, es decir, el rey que interviene en el relato de Izrac el de Guadalara [5].

[1] Abenhafsún tuvo que huir de su tierra y pasar la juventud en Africa, sirviendo después en la corte del emir de Córdoba. Fortuno, un caballero navarro, pasó veinte años en Córdoba prisionero. Lo soltaron al fin. Vide *Primera Crónica general*, pág. 367.

[2] G. Paris, 230; Nyrop, 84. Casamiento de caballero francés con hija de rey moro aparece también en las *Gestas de Elie* (Nyrop, 191), etc.

[3] Aljoxaní recuerda uno de estos casos. Un esclavo, mediante información de dos testigos falsos, adquiere la fortuna de su difunto patrono y se casa con su hija. La falta de escrúpulos del juez (que tiene fama de integérrimo) indica que el caso era frecuente en Córdoba, puesto que aun después de descubierta la falsedad mantiene firme su sentencia. También hay ejemplos de príncipes cristianos que van a educarse en corte musulmana Dozy, en sus *Recherchés*, I, 216 y 217, cita el caso del hijo de Alfonso III de León, que va a Zaragoza, corte de Muza.

[4] Hay otras muchas que no tendrán valor hasta que se acumule un gran número de ellas, v. gr.: a Carlomagno le predice la Virgen María, al venir a España (G. Paris, 280), cosa semejante a lo que Mahoma predijo a Táric en sueños al venir a España (Almacarí, I, 142).

[5] El rey de Zaragoza en la épica francesa es Marsilio. El nombre árabe del monarca en el relato de Izrac es Muza. Así como del apellido de Izrac, *Mont*, se formó un diminutivo que aparece en *Mon-*

Y el apellido de Izrac el de Guadalajara, campeón musulmán diestro y valiente, que aparece en el manuscrito de Abenalcotía en la forma *Mont* (y en el diminutivo *Montell*) se aplica en la épica francesa a un caballero sarraceno [1] y valiente, que combate en Es-

tell, del mismo modo pudiéramos suponer que el apellido de Muza tuviera un diminutivo aragonés, *Muzello* o *Muziello*, el cual explicara por semejanza la forma francesa. En la épica francesa se emplean nombres alterados de personajes que vivieron mucho después de los sucesos, v. gr., *Almacur* y *Amustant*.

[1] G. Paris, 248. La coincidencia es más digna de notar sabiendo que los nombres de personas árabes que salen en la épica francesa no son inventados. Suelen estar formados sobre nombres verdaderos o reales, aunque con variantes de la pronunciación vulgar: Abderráhmen unas veces se transcribe por *Bramant* o *Bramante* (Nyrop, 84); otras por *Desramé* (Bédier, *Légendes*, 77).

El nombre de Almanzor es *Aumaçor (Chanson de Roland*, LXVIII); Almostánsir (título califal de Alháquem II) es *Amustant*, y al califa se le llama *algalifes*. Tales formas suponen, en los transmisores, conocimiento directo de la pronunciación vulgar. Saben que Almanzor y Almostánsir son títulos de dignidad. Es de presumir que fueran franceses que estuvieron en España, donde podrían conocer la épica popular española.

Se hace más evidente esa comunicación de europeos que han vivido en la España musulmana en algunas canciones de gesta que están más saturadas de influencias españolas, v. gr., en *Bueves de Conmarchis*, de Adenés li Rois, canción de gesta publicada por M. Aug. Scheler (Bruselas, 1874). Su asunto es la toma de Barbastro. Nombran al *Amustant de Cordres* (Almostánsir de Córdoba) y se da el nombre árabe a algunas damas, como *Sororée*, que parece ser سرورية (dama de *Malatrie*, امّ الثريا, hija del *Amustant*), *Sor marinde*, سرور امّ الهند, etc.; pero sobre todo es notable que se aluda a los reyes *Rubións*, es decir, a los Omeyas de Córdoba, que son rubios (cfr. supra, pág. 24), adjetivo que no es fácil se le ocurriera sino a persona muy familiarizada con los asuntos españoles. El adjetivo *rubión* pertenece al dialecto romance que se hablaba en Andalucía.

Dados tales antecedentes, se comprenderá que no es irracional la

paña con Carlomagno, en las formas *Omont, Eaumont, Almonte* [1].

En resumen, en la épica francesa aparecen dos tipos históricos de la épica andaluza primitiva.

Es demasiada coincidencia para achacar el hecho a simple casualidad, sobre todo sabiendo que no es un fenómeno aislado [2]. Porque las influencias orientales en la literatura narrativa francesa no son cantidad despreciable. Jeanroy confiesa [3] que «las historias que sirven de fondo a los *fabliaux* franceses *son casi todas de origen oriental*».

Ahora bien, lo que ha pasado casi inadvertido — por

conjetura acerca del nombre del rey Marsilio de Zaragoza, que hemos insinuado antes, como diminutivo de Muza, del romance aragonés, *Muziello*.

[1] Es decir, el mismo apellido precedido unas veces del artículo árabe *al* y otras del artículo gallego o andaluz *o*. Rajna, pág. 263, cree que debe ser transformación del apellido germano *Egil-mund*. La palabra *mont* es tan latina y tan usada en Andalucía, que no es de creer que fuera germánico ese apellido.

[2] En la épica francesa salen multitud de guerreros musulmanes españoles, como el horrible Ferragus, que pelea contra los doce Pares (Nyrop, 8), Fierabrás (Nyrop, 89), etc. Bédier (*Légendes*, pág. 88) cita a un sarraceno gigante que sirve en Francia. Y hasta en *Chants populaires de la Bretagne* (Barzaz-Breiz(, publicados por Vilamarqué, salen moros como caballeros famosos en Francia. Véase 4.ª edición, Paris-Leipzig, 1846.

Es frecuente el uso de vocablos y apellidos moros españoles, algunos de ellos con traducción del árabe. La *Chanson de Roland* a la mujer de Marsilio unas veces le llama Bramidonie y otras veces Bramimunde, como traduciendo *donie* (دنيا) por *munde*, que es buena traducción. Así es como puede explicarse el *Tervagant* que aparece como dios musulmán en la épica francesa, como traducción de الخضر, personaje mítico de los musulmanes, que va *errante por el mundo*.

[3] En su obra *Les origines de la poèsie lyrique en France au moyen âge*, pág. 11.

el deseo de adjudicar la influencia a relaciones directas o menos antipáticas, cuales son las del imperio bizantino [1]—, es que las influencias venían de España. Algunos cuentos orientales, antes de llegar a Francia, habían venido a España, de donde fueron exportados, llevando el marchamo indeleble de su viaje por la Península [2].

Por consiguiente, no es extraño que a la épica francesa hayan pasado elementos de la épica primitiva española, cuando las corrientes de la imitación empujaban en ese sentido. De España, nación la más civilizada de Europa en aquel entonces, partían las influencias científicas y artísticas. En Europa penetraron la teología y la filosofía musulmanas personificadas muy principalmente en Averroes [3] y en Avempace y Abentofáil, que eran españoles. El sistema lírico popular andaluz penetró en la Provenza. Pasaron la astronomía, la medicina, las matemáticas; pasaron cuentos populares y apólogos. ¿No pasaría nada de la épica popular andaluza, muy asequible a la población europea que vivía en España?

En la historia humana nada suele perderse: las co-

1 G. Paris prefiere a veces decidirse a explicar los rastros orientales por comunicación con los bizantinos (Bédier, II, 177).

2 En la obra *Fabliaux et contes des poètes françois des XI, XII, XIII, XIV et XV^e siècles*, publiés par Barbazan (Paris, Crapelet, 1808), pág. 107, y en *Anciens Fabliaux*, III, pág. 248, se inserta una narración oriental en la que se adjudica a un musulmán español uno de los principales papeles del cuento: señal evidente de que la narración hubo de ser transmitida por narradores españoles, porque es procedimiento ordinario el aplicar los cuentos a la nación o gente entre quienes vive el narrador, para excitar mayor interés:

D'un Espaignol oï conter
Qui vers Mecque voloit aler, etc.

3 Véase Asín, *Abenmasarra*, pág. 128.

rrientes de comunicación entre los pueblos se establecen unas veces por capas inferiores [1], otras por capas superiores, y muchas veces por ambas al mismo tiempo. Puede alguna vez dudarse, cuando las corrientes van escondidas por las entrañas de la tierra, como las del Guadiana; pero hay que aceptar en estos casos que las huellas son señales o indicios de la corriente [2].

Abrese, pues, un camino nuevo a las investigaciones con el dato precioso de la existencia de una literatura romance en Andalucía. Lo que hace falta ahora es afinar el análisis de esos venerables restos y sondear las capas profundas de la civilización hispana. No se han estudiado aún los autores y las obras más genuinamente españolas y más originales, como las de Abenházam, que describe a Andalucía con ojos y gustos realmente españoles, apartándose de la tradición clásica de los árabes [3]. Los poetas populares apenas han comenzado a estudiarse [4]. Los místicos, en cuyas obras aparecen multitud de tradiciones populares antiguas, aun están sin ex-

1 Véase un ejemplo de comunicación invisible o desconocida en la filosofía en *Abenmasarra*, de Asín, pág. 118, y en general, página 128.

2 Rara vez y de modo esporádico se ha reconocido en pequeños pormenores. Nyrop (pág. 105) dice que en el poema *Anseis de Chartague* se nota influencia de la leyenda de *Rodrigo y la Cava*. En el poema de *Ogier* se incluye la misma estratagema de que usó Teodomiro (Nyrop, 166).

3 Ha comenzado ya a ser estudiado por Asín y menudean las ediciones de sus obras en El Cairo y en Europa. Hace poco se ha publicado su libro acerca del amor, *Tauk-al-hamama*, por el docto romanista y arabista D. K. Petrof, catedrático de la Universidad de San Petersburgo. Leiden, Brill, 1914.

4 Un ensayo en esta dirección es mi estudio sobre *El Cancionero de Abencuzmán*.

plorar la mayor parte, y forman literatura ingente [1]. Lo más íntimo de la historia social de la España musulmana está por esclarecer. Por consiguiente, las exploraciones en ese sentido prometen cosecha abundante y rica.

La curiosidad nos debe impeler en esta dirección, porque aun hay muchos problemas en la historia de las literaturas europeas que no se han resuelto definitivamente y que no son ajenos a estos estudios. Los orígenes suelen ser lo más oscuro. El hecho mismo de utilizar la lengua romance una literatura, es fenómeno que se explica perfectamente en la España musulmana, cuya población, no sabiendo el árabe y habiendo tenido que despreciar el latín, lengua litúrgica de la religión abandonada, no tuvo más remedio que utilizar el romance familiar [2]. En fin, lo cierto e indudable es que los andaluces hicieron literaria la lengua nacional, antes que los otros pueblos latinos de Europa [3].

Este solo hecho es bastante para que España ocupe un primer lugar en los orígenes del renacimiento literario de Europa en la Edad Media.

[1] El Tortuxí, en su *Lámpara de Príncipes*, inserta bastantes historietas, algunas de las cuales, por ser españolas, tradujo Dozy. Véase *Recherches*, II, págs. 61 y 62, 235, 240 y 242.

[2] Si es verdad que la épica se debe a fermento literario de razas que conviven, como dice Gaston Paris, en su *Histoire poètique de Charlemagne*, pág. 3, en pocos países podría ofrecerse el abigarrado conjunto de razas y religiones las más distintas y más encontradas que se ofrecía en la España de aquel tiempo.

[3] Es coincidencia notable: el primer dialecto romance de Italia que se hace literario es, según afirma Dante, el siciliano, es decir, el hablado en un país musulmán, como en España lo fué el andaluz y el gallego.

ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA DE RAIMUNDO LULIO [1]

Este ha sido uno de los problemas de más difícil solución que se han ofrecido en la historia de la Filosofía española. El estilo oscuro de este filósofo, su raro tecnicismo, su extravagante método, sus extrañas afirmaciones, unido todo a la costumbre suya de no citar las fuentes de su doctrina, han sido causa de que sus ideas no hayan podido ser bien comprendidas, ni se haya precisado bien la derivación de su sistema.

Nace Lulio en Mallorca, poco después de ser conquistada por D. Jaime, en medio de una familia militar (era hijo de un caballero que acompañó al rey en aquellas jornadas). En su tiempo no es de presumir que hubiese en la isla tradición de estudios cristianos ni escuelas bien organizadas en las que se pudiera aprender filosofía. Y aunque un sistema tan complicado como el de este filósofo no suele presentarse de repente, por modo espontáneo, en ninguna región de la tierra, ocurre, sin

1 Estudio escrito con destino al *Homenaje a Menéndez y Pelayo en el año vigésimo de su profesorado* (Madrid, Victoriano Suárez, 1899), donde se incluyó en el tomo II, págs. 191-216.

embargo, que antes de que el Doctor Iluminado visitara los grandes centros del saber europeo, aparece ya él, en medio de las austeridades de una vida solitaria de ermitaño, sorprendiendo al mundo con la portentosa novedad de su doctrina.

Los fáciles de convencer, los que se satisfacen con cualquier explicación, pueden descansar, sin empeñarse en largas investigaciones, admitiendo como indudable que Lulio se formó sin maestros, sin lectura de libros, y que todo se le presentara a la mente por modo infuso o por iluminación. Mas toda persona medianamente instruída y discreta no puede atenerse a tales explicaciones, sobre todo después de haberse demostrado, con pruebas bastante palmarias, que Lulio muchas veces dice lo que dijeron otros filósofos más antiguos, infieles o paganos, que de ningún modo pudieron recibir los favores de la iluminación divina.

Las oscuras noticias que se tienen de los tiempos de la juventud de Lulio no dan cuenta de modo claro de la marcha de sus estudios ni de cómo se formó la trabazón y enlace de sus ideas. Ha tenido que acudirse, para salir de dudas, a otro procedimiento: el de comparar sus doctrinas con las de filósofos anteriores o coetáneos. Sólo así se han podido señalar ciertas coincidencias con algunos muy conocidos, y se han visto traslucir en sus afirmaciones ideas de Aristóteles, Duns Scoto, Santo Tomás, de algunos autores árabes como Avicena, etc., etc.; pero ha quedado serie tan grande de cosas inexplicadas, tan excesivo número de residuos, que le hacen aparecer como fenómeno extraordinario y anormal.

¿Y no ha podido suceder que haya él seguido modelos ignorados, y que hubiéramos aplicado a portentosa originalidad suya lo que no es otra cosa que descono-

cimiento nuestro de los precedentes de sus doctrinas? ¿Han sido bastante estudiadas las corrientes arábigas que pudieron influir en la filosofía del Doctor Iluminado?

La instrucción arábiga de Lulio no procede de malas traducciones latinas, que algunos escolásticos de su edad utilizaron, sino directamente de la lectura de los textos originales. Una ilustración tan profunda y universal como la que poseía el filósofo mallorquín no se consigue sin manejar muy diestramente un instrumento adecuado: es preciso conocer bien la lengua en que las materias estén tratadas. De él se sabe que no había aprendido latín en las escuelas, pues confiesa paladinamente que no sabía gramática: «Perque eu, Ramón (dice en el prólogo a su obra *Els cent noms de Deus*), supplich al Sant Pare apostólich é als senyors Cardenals que'el fassen pausar en latí, car eu no li sabría pausar, *per ço car ignor la gramática*». En catalán, que era su lengua nativa y en la que escribía y hablaba, no pudo hacer estudios de filosofía, porque no se hallaban entonces esas materias escritas en lengua vulgar. En cambio, era maestro distinguido en lengua arábiga.

Por este conducto especial ha de buscarse la filiación de su sistema, ya que sus estudios árabes no fueron, como hemos dicho, superficiales y de preparación vulgar. Si fuera necesario probar el hecho, costaría poco recoger las noticias de sus biógrafos, los cuales dicen que aprendió el árabe de un esclavo sarraceno, bastante instruído para sostener acaloradas discusiones con Lulio; se citaría el hecho de haber escrito dos libros, el *Teliph* y el *Atehuidí* (?), en idioma arábigo (Weyler añade el tratado de *Contemplación*), y el de haber discutido en Bujía con profundos filósofos y en Bona con cincuenta doctores árabes, etc. Todo esto no puede hacerse

conociendo únicamente la lengua del pueblo, sin estar muy familiarizado con el tecnicismo científico. El instruía a los frailes menores de su Colegio de Miramar, no sólo en la lengua árabe, sino también en saberes y sistemas que, según declara en el *Desconort*, eran a propósito para reducir a los moros por *razones necesarias*, ya que no era eficaz, a su juicio, la preparación ordinaria de los misioneros.

En su *Blanquerna* dice que la Fe había ido a tierra de moros y que allí había encontrado a muchos hombres sabios en filosofía, los cuales no creían en los propios dogmas de Mahoma, ni querían admitir autoridades de santos, ni tener creencia verdadera sin inteligencia, etc. «Ara (dice en el *Félix de les maravelles del mon*, tomo I, pág. 94, edición Aguiló) som sdevenguts en temps que les gents aman rahons necesaries, per ço car son fundades en grans sciences de philosophía é de theología.»

Lulio profesaba a los musulmanes especial cariño, nacido, sin duda alguna, del estudio de los libros árabes, y que no se explica sólo por aquella caridad apostólica que rebosaba en su pecho, siempre generoso, noble y cristiano, puesto que hay en él cierta mezcla de admiración particular por la ciencia y las virtudes de los moros. Véase el siguiente pasaje del *Félix*, donde afirma que los moros son más sensatos y juiciosos que los cristianos:

«La rahó per la qual majorment *envelleix avans é mor avans chrestiá que sarrahí*, es car lo sarrahí usa mes de coses dolces, qui son caldes é humides, que lo chrestiá; é ab la aygua que beu multiplica la humiditat, per la qual dura humit radical; é chrestiá qui beu vi, que es calt é sech, multiplica la calor é consuma la humiditat. Senyer, dix Félix, ¿per qual natura *han los sarrahins mes de seny* hon pus envellexen, *é los chrestiáns ne han*

menys? Lo hermitá dix que lo vi qui es vaporatíu, é la vianda que los chrestiáns reeben més que los sarrahins, es occassió de destrucció del servell, en lo qual se fa la emprenció de entendre; é la aygua, que es freda é humida, es atemprament de les vapors; car per la humiditat pugen á la humiditat del servell, é per la fredor ne devallen, com sia la humiditat leus, é la fredor greu, per rahó del subject en que son; é car lo servell es fret é humit, pot esser pus atemprat per ses semblants vapors, que per ses desemblants. A conservar juventut se cové mils ampla vestadura que streta, per ço que láer, per ampla vestadura, puscha participar ab la superficie dels cors, per lo qual áer calt pusquen exir les vapors del cors quen vol gitar la potencia digestiva; é per láer fret se restrenyen los porus, é román dintre lo cors la calor natural, é fa sen mils la digestió, per la qual mils se conserva juventut en hom jove, é vellesa en hom vell[1].»

No se limitaba la admiración de Lulio a modas exclusivamente profanas, sino que trascendía a costumbres religiosas de los moros, las cuales recuerda, no sólo proponiéndolas como ejemplo para excitar a los cristianos, sino hasta pretendiendo introducirlas en el cristianismo como prácticas devotas.

Así, quería que los cristianos pusiesen al principio de sus cartas el nombre de Jesucristo, *como los sarracenos ponen el nombre de Mahoma* (véase *El Amigo y el Amado*, versículo 156); reprueba la confusión que se observa en las iglesias cristianas, en las que se reúnen hombres y mujeres, y ordena, haciendo de obispo en *Blanquerna*, «que no se permitiría en adelante que los hombres y las mujeres entre sí pudieran verse en la

1 *Fèlix de les maravelles del mon*, tomo I, pág. 292.

iglesia», y, valiéndose del ejemplo de los judíos y de los moros, dice «que si aquellos que son infieles y se hallan en error y en vía de condenación tienen y observan esta *buena ordenación*, con cuánto mayor motivo debemos guardarla y observarla los que somos cristianos».

Dice también en su *Blanquerna* (tomo II, pág. 134, edición de la *Revista de Madrid*): «Preguntóle el Papa (que, como es sabido, es personificación del mismo Lulio) a un cardenal si había visto llorar a alguno en su sermón. Y respondió el cardenal que no había visto llorar a nadie, pero sí había visto dormir a muchos (cristianos) en su sermón. ¡Gran maravilla, dijo el Papa a los cardenales, cómo las gentes tienen tan poca devoción en los sermones, *cuando los sarracenos, que viven en error, lloran en los sermones y los oyen con tanta devoción!* Respondió a la sazón un secretario de la lengua arábiga, que tenía el Papa, y dijo que *los sarracenos predicaban de devoción y de las glorias del paraíso y de las penas infernales, y por esto tienen tanta devoción en sus sermones y lloran por la devoción que tienen...*» Y así, con arreglo a esto, «ordenó después el Santo Padre que algunos hombres devotos y de santa vida anduviesen todos los días por las calles de las ciudades, diciendo y proponiendo a las gentes *consideraciones de las penas infernales y de la gloria celestial*, para que las tuviesen presentes todos los días».

En el prólogo de la obra *Els cent noms de Deus* expresa asimismo claramente su deseo de introducir la práctica de que se canten esos versos suyos a los *Nombres de Dios* en las iglesias, *como los sarracenos salmodian el Alcorán en las mezquitas*. Y sabido es, por otra parte, que los *Nombres de Dios* es letanía musulmana.

No se crea que hemos ido sólo en busca de aquellos

textos que sirvan para probar una tesis. Hemos recorrido las obras de que hemos podido disfrutar (*Blanquerna*, *Félix*, *Obras rimadas*, etc.), y no hemos tropezado una sola vez con textos donde trate a los moros despectivamente: siempre habla de ellos con cariño. De quien no habla bien jamás es de Mahoma, y eso porque *tuvo la culpa de que tantas miserables almas vayan corriendo a los infiernos, como las aguas del río no cesan de correr al mar*. Pero, según él, es cosa delicada hablar mal del Profeta cuando se trate de convertir a moros, cosa que fué el afán constante de su vida.

Los moros con quienes trató Lulio no debieron de ser personas muy vulgares, gente baja y de malas costumbres, como la hay en todo pueblo, sino hombres virtuosos y ordenados, gente sabia que hacía vida religiosa, devotos ermitaños musulmanes, a quienes alimentaba la ilusión de convertir. Ni una sola vez acude a su memoria el tópico, ya inocente, de explicar el arraigo de los dogmas musulmanes por la holgura moral de su ley, por la falta de freno en las sensualidades, etc.

Y en ello estuvo muy discreto, porque ¿cómo había de armonizarse tal conducta con la confesión explícita de que la más hermosa y característica obra suya, la que ha sido considerada como el magnífico y sólido cimiento de la mística española, la escribió Lulio a imitación de las que hacían los eremitas musulmanes? Lo dice él mismo repetidamente en su *Blanquerna:* «Otro mensajero del cardenal pasó a la parte de Berbería, y allí vió a muchos galiadores (?) y alfaquines que predicaban a los moros el Alcorán y las bienaventuranzas de su paraíso; y les predicaban con tan devotas palabras, que cuasi todos los que las oían, lloraban. Admiróse mucho el mensajero de la devoción

que aquella gente tenía en aquellas palabras, siendo todo cuanto les predicaban un error muy grande; y conoció que por el buen modo y tan devoto que tenían aquéllos en predicar y llorar, y porque en las predicaciones les referían la vida de muchos hombres que morían por devoción, por esto lloraban aquellas gentes. También halló *un Libro del Amigo y del Amado*, en el cual se refiere que los hombres devotos hacían cánticos de Dios y del Amor, y cómo por el amor de Dios renunciaban los deleites temporales e iban por el mundo padeciendo pobreza y otros muchos trabajos [1].» Entonces «pensó ir al ermitaño Blanquerna a rogarle hiciese un libro que tratase de la vida eremítica, para que los otros ermitaños se enseñasen con este libro a saber estar en contemplación y devoción». Y a Blanquerna «le vino en voluntad de hacer un libro del *Amigo y del Amado*, entendiendo por el *amigo* cualquier fiel y devoto cristiano, y por el *amado* a Dios Nuestro Señor». Y aún añade: «Mientras Blanquerna estaba en esta consideración, se acordó de que en cierta ocasión, siendo él Papa, *le refirió un moro que entre ellos había algunas personas religiosas, los cuales son muy respetados y estimados sobre los demás, y se llaman Sofíes o Morabutos, que suelen decir algunas parábolas de amor, y breves sentencias que influyen al hombre gran devoción y necesitan de exposición*, y por la exposición sube el entendimiento más alto en su contemplación, por cuya elevación asciende la voluntad y multiplica más la devoción. *Después de haber considerado todo eso, resolvió Blanquerna componer el libro según el dicho método* [2]...»

Hemos trasladado, a pesar de su extensión, todos los

[1] *Blanquerna*, tomo II, págs. 105 y 106.
[2] Tomo II, págs. 158, 159 y 160.

párrafos anteriores, por creerlos de suma importancia. Todos ellos, en conjunto, garantizan la formalidad con que Lulio declara —caso rarísimo en sus obras— las fuentes donde bebe, y esta confesión ha sido el hilo conductor que nos ha guiado en la investigación de sus modelos.

Del estudio de algunas obras de los sufíes musulmanes hemos sacado la convicción profunda de que el célebre filósofo mallorquín es *un sufí cristiano*.

Aquel despego suyo de toda orden monástica o regular; aquella profesión de solitario eremita en la que exclusivamente sirve a su *Amado;* aquel andar desnudo y pobre, discurriendo de tierra en tierra, predicando unas veces por calles y plazas, en formas rudas, a grandes y pequeños, proponiendo que se taña por las noches un caracol para que las gentes cuiden de hacer examen de conciencia, a riesgo de que le tachen de fatuo y loco, y otras evangelizando por montes y valles, yendo a merced del cielo que le mantiene; aquel abandonarse en una cueva a la extática contemplación, en compañía de su *Amado*, sin las soledades en que se encontraba en la humana sociedad: todo eso lo hacían por las costas de Africa, por él visitadas, multitud incontable de morabitos moros de su tiempo.

Aquel su criterio especial científico en el que toda ciencia se tiene por infusa o por iluminación de Dios, y se presenta sin aparato erudito, y en el que la fe es superior al entendimiento y la verdad es principio común a ambos, y el entendimiento sube por una escala donde la fe le precede, y en ésta se apoya aquél para penetrar los secretos de Dios; aquella disposición unitaria de la ciencia, donde todo, alto y bajo, sensible e intelectual, se armoniza, reduciéndose las mayores discordancias y antinomias: todo esto lo profesaban y decían los mo-

rabitos musulmanes bastantes años antes de que él naciera.

Aquellas afirmaciones audaces, de sabor panteísta o quietista, en las que asegura que en cierto grado extático el *Amado* y el *Amigo* se hacen actualidad única en esencia, bien avenidas al propio tiempo con profundas convicciones de la más pura ortodoxia; aquellos argumentos metafísicoteológicos, donde algunos autores ven una mezcla confusa de lo místico con lo vulgar, de lo sagrado con lo profano, de lo que parece una sandez con la ocurrencia más sutil, argumentos que muchos cristianos no comprendían y que a Lulio parecían tan claros; aquel tecnicismo tan extraño, tan incomprensible, del que se ha dicho que se ha perdido la clave de su inteligencia; aquellos dejos cabalísticos de su sistema: todo es tecnicismo, doctrina y maneras de decir de místicos musulmanes contemporáneos de Lulio.

Aquel método especial didáctico que se tiene como innovación introducida por el Doctor Iluminado, por el que todo se enseña en verso, incluso la lógica, y todo se vulgariza en prosa por medios figurativos, no en forma especulativa y abstracta, sino con representaciones gráficas, con esquemas, círculos concéntricos, excéntricos, cuadrados, etc., para que entre por los ojos en la inteligencia de las muchedumbres, era método peculiar y característico de los sufíes musulmanes coetáneos de Lulio.

Para probar estas afirmaciones y demostrar la semejanza de ideas y conducta, podríamos ir acumulando testimonios de la vida andante de muchos sufíes españoles que pasaron por el Norte de Africa en tiempos inmediatamente anteriores a los de Lulio, y se hicieron célebres por su talento y devoción, v. gr., el morabito murciano Abensabín, filósofo que iba predicando por

calles y plazas, que enseñaba por símbolos y alegorías, y para exponer sus metafísicas disquisiciones empleaba un lenguaje enigmático y oscuro, tras del cual se escondían sus audaces doctrinas, de no muy segura ortodoxia; o el asceta Abenhud, también murciano, descendiente de personas muy principales, que anduvo por el mundo cubierto con su célebre capuchón y raro traje de anacoreta, sobre el que se destacaba su blanca y venerable barba, entregado a penitencias, austeridades, visiones místicas, meditabundo siempre, siempre triste y sollozando, y cuyos versos despedían a cien leguas un tufillo panteísta; o el célebre guadijeño el Xextorí, sapientísimo varón a quien acompañaban multitud de pobres y desharrapados ermitaños, extasiados de oír recitar a su maestro las *moaxahas* y *zéjeles*, de asombrosa espontaneidad, en los que cantaba sus místicos amores; o el Harelí, o Abulabás, murcianos los dos; o Alfarid, Alafif, Abumedín, etc., es decir, una turbamulta que pululaba por Occidente y Oriente y hacía la misma vida y profesaba semejantes ideas.

Mas entre todos ellos se yergue y descuella un doctísimo varón, metafísico profundo, gran poeta místico, maestro universal, Mohidín Abenarabi, de Murcia, cuya vida, opiniones y sistema son como un retrato anticipado de la vida, opiniones y sistema del filósofo mallorquín.

Hay coincidencias muy curiosas en la vida de ambos personajes. Unas son completamente fortuitas; mas otras no pueden ser casuales y denuncian relación personal de modelo y copia.

Aprovechándonos de los abundantes datos biográficos esparcidos en las voluminosas obras de este místico musulmán español (*Fotuhat*, *Mohadara*, el *Diván* de sus poesías, publicado en el Cairo) y de las notas

biográficas que nos proporcionan algunos autores (Almacarí, Abenxáquir, Abenalcadi, etc.), trataremos de bosquejar el cuadro de su vida.

Según él mismo nos refiere, nació en Murcia en el año 1165 de nuestra era, de familia acomodada, de antigua y noble estirpe. Entre sus antepasados habían ocurrido ejemplos de rápidas mutaciones de conducta, de una vida suelta y mundanal a la austera y retirada. Un tío suyo, por parte de madre, Yahia ben Yogán, rey de Tremecén, conmovido por las rudas advertencias de un morabito a quien encontró cierto día en que andaba él cabalgando por las inmediaciones de esa ciudad, acompañado de sus cortesanos, apeóse del caballo, despojóse de sus vestiduras reales, se puso a llorar, y se fué luego a servir a Dios en compañía del ermitaño, y allí, en el retiro, se ganaba la vida haciendo leña de los bosques, la cual iba a vender al mercado de Tremecén, donde la gente solicitaba con respeto sus plegarias y oraciones.

A nuestro Mohidín debió también ocurrirle algo que determinara un cambio de ideas y de vida. El recuerda en su vejez, con pesar y remordimiento, aquellos años de su alegre juventud que transcurrieron, sin que se acordara de Dios, en sus cacerías por los campos de Carmona y Palma del Río con los halcones y caballos de su padre. Los ocho primeros años de su vida los pasó en Murcia; después trasladáronle sus padres a Sevilla. De los tiempos de su infancia apenas recuerda sino algunas palabras oídas pronunciar al predicador en el púlpito de la aljama de aquella ciudad.

Vivió en Sevilla durante sus mocedades. Como todos los jóvenes de su tiempo, aprendió lecturas alcoránicas, literatura, historia, etc. Un tío suyo, hermano de su padre, se entretenía enseñándole versos. En una ex-

cursión que hizo a Córdoba, compuso algunos con motivo de la visita que hizo a Medina Azahra, cuyas ruinas eran ya entonces mansión de alimañas y fieras. Llegado a mayor edad, parece que fué nombrado secretario del Gobierno de Sevilla.

No sabemos si las exhortaciones de su piadosa madre, o las de Mariam, su mujer, u otras causas, determinaron en él la dirección nueva. Lo cierto es que Abulabás el Magrebí, sufí sevillano, procedente de los Algarbes, fué su primer maestro en las ciencias divinas, y que a la cátedra de este doctor asistía juntamente con otros sevillanos compañeros de Orden, a cuyo recuerdo dedicó posteriormente una obra histórica, refiriendo noticias de esa escuela.

En sus libros que se han conservado y conocemos, hace Mohidín mención frecuente de haber leído y aprendido algunas obras del filósofo español Abenházam y recuerda haber manejado *El secreto de los secretos*, obra que corría por las escuelas árabes como de Aristóteles, además de otros tratados que no estaban muy en armonía con las enseñanzas de la ortodoxia oficial. Da también noticia de algunas polémicas o discusiones que tuvo con algunos *motáziles* y filósofos, en las que, por supuesto, siempre salía vencedor.

Sin embargo, su principal ocupación en aquel tiempo era ya frecuentar el trato de ermitaños y morabitos. Uno de los recuerdos que con más cariño le venía a la memoria era la vida y costumbres de una piadosa mujer con quien le unieron lazos de hermandad en el servicio de Dios: Fátima la Sevillana, la sufí, para la cual el propio Mohidín construyó una choza de cañas, donde vivió ella retirada y pobremente. Las relaciones entre ambos no podían ser ni más honestas ni más platónicas. El iba acompañado de su madre a visitarla, y aunque nos re-

fiere que se ruborizaba al ver lo sonrosado de las mejillas de aquella mujer, que por la buena conservación de sus carnes parecía una joven de catorce años, hay que saber que esa señora tenía, siendo él muy joven, sus noventa y cinco años bien pasados y cumplidos.

Además de esta beata, conserva memoria de otra de Marchena, a quien él llamaba *El sol de las siervas de Alá, la madre de los pobres* (faquires); de otra de Sevilla, Omazahra, y, en fin, de una multitud incontable de ascetas, místicos y ermitaños que pululaban por Sevilla, por el Aljarafe, por Ronda, Marchena, Córdoba, Granada, etc. De todos ellos, el maestro de cuyas enseñanzas se acuerda de modo más insistente es Abdala el de Morón, de quien aprendió la teología.

Llegado a mayor edad y provisto de buen caudal de conocimientos, emprendió algunos viajes. Fué a Túnez, donde recuerda haber compuesto en la aljama Aceituna una poesía que luego, de retorno, con gran sorpresa, encontróse que, sin haberla escrito él ni haberla comunicado a nadie, la recitaban como suya por los mercados de Sevilla. Estuvo en Fez, en cuya aljama recibió iluminaciones celestiales y donde, en el jardín de Abenhayún, punto de reunión de sus devotos, se hizo admirar por la sabiduría que revelaba en sus discursos. Al pasar por Ceuta estudió en casa de un asceta discípulo de Algazel, autor cuyas doctrinas gustaba Mohidín de poner en verso.

Antes de advertir la misión que el cielo le tenía reservada en Oriente, estuvo en otras comarcas. Se le ve a la edad de veintinueve años en Tarifa y en Tremecén, donde visita el sepulcro de su tío, el venerable Yahia, mencionado antes; en Túnez a los treinta; a los treinta y uno en Fez; a los treinta y dos de nuevo en Sevilla y a poco otra vez en Fez; a los treinta y cinco años en

Granada y en Almería, donde compone una obra alegórica y mística, y a los treinta y siete lo encontramos en Marruecos.

En esta ciudad es donde ya recibe aviso del cielo diciendo que debía ir a Oriente. Un pájaro de maravillosa hermosura se lo advierte revoloteando por la habitación o ermita donde él se hallaba. Impulsado por este aviso prodigioso, parte para Oriente, pasando por Fez y Bujía, donde un portentoso sueño que le ocurre lo explica un adivino diciendo que el hombre que lo ha tenido ha de ser conocedor de todas las ciencias divinas y humanas; por Túnez, ciudad que fué testigo de sus exaltaciones piadosas, pues iba a visitar a sus hermanos en una cueva situada en medio de los cementerios de la parte oriental, y por Egipto, del que no debió llevarse buen recuerdo por el escándalo que causaron sus ideas y donde estuvieron a punto de matarle por hereje. De allí se fué a la Meca.

En la capital del islamismo recibe grandes iluminaciones de Dios, que luego motivaron su obra principal, sobre todo al tiempo de dar vueltas alrededor de la Caba. Tenía entonces treinta y nueve años. A los cuarenta y uno aparece en Bagdad y en Mosul; a los cuarenta y dos se halla en las cercanías de Armenia (estuvo en Miafaricáin, Diarbéquer, Conia, Sivas, etc.), de donde vuelve a Egipto y a Jerusalén y Bagdad. Poco después se le ve en Malatia (Asia Menor), en país dominado por los griegos bizantinos, donde contrae matrimonio, del que le nacen dos hijos, poetas célebres después. A los cincuenta se halla en Damasco. En Emesa le concede el rey una pensión de cien pesetas diarias, que reparte Mohidín entre los pobres. A los cincuenta y ocho habita en Alepo una casa regalada por el señor de la ciudad, y que nuestro Mohidín da como limosna a un mendigo de

la calle. Por último vuelve a Damasco. Tendría entonces unos setenta y tres años.

Allí, después de escribir su más importante obra, el *Fotuhat*, en medio de continuas revelaciones e iluminaciones, en las que por infusión recibe la ciencia metafísica en formas y figuras geométricas, muere a la edad de ochenta años, respetado y venerado por sus virtudes y talentos. A estas fechas comenzaría a balbucir en los brazos de la nodriza, en la ciudad de Palma, el niño Raimundo, que luego, ya hombre, recorrió como misionero cristiano los mismos lugares que cuarenta o sesenta años antes había atravesado ese morabito musulmán español.

En el continuo movimiento que consigo lleva la vida trashumante, Mohidín, aunque parece esquivar los ruidos mundanales y procura ocultarse en su pobreza y vida solitaria, no pasa oscuro ni desconocido en ningún lugar. Aunque dice ser un loco que va enseñando y moralizando a los discretos, conferencia con sus hermanos y amaestra a sus discípulos, esos pobres morabitos y ermitaños que constituían por entonces, como en muchos tiempos posteriores, un formidable poder en el mundo musulmán; amonesta a los pueblos; mueve a los reyes para que resistan a los cristianos; escríbeles para que no consientan a esos infieles levantar iglesias, ni que toquen las campanas, ni que dando voces paseen las ciudades formados en procesión (Mohidín está en Oriente en la época de las Cruzadas); exhórtales para que no permitan que los cristianos se mezclen con los musulmanes, vistiendo como éstos; escribe a sus correligionarios que viven en el país de los griegos a perseverar en su religión, y si bien procura no entablar disputa con los misioneros cristianos, cosa que él detesta, se alaba algunas veces de la conversión de algún cristiano, debi-

da a la ejemplaridad de las virtudes musulmanas y a la claridad y excelsitud de los dogmas de su religión, que, a su parecer, son más comprensivos que los de las otras religiones, puesto que encierran todo lo bueno del Evangelio y de la ley de Moisés. Vióse honrado por reyes y pueblos en los últimos tiempos que vivió, y tanta impresión causaron sus profundas especulaciones científicas, que sus libros se han conservado y leído en todas las comarcas del islam. No hace dos siglos todavía, sabios viajeros musulmanes del Magreb iban devotamente a las faldas del Casión, monte que se halla en las inmediaciones de Damasco, para rezar sobre la tumba, aun entonces venerada, de aquel insigne místico español.

Las curiosas semejanzas que aparecen en la vida de los dos místicos españoles trascienden a su fecundidad literaria. Mohidín, como Lulio, escribió más de cuatrocientas obras. Estas son, al menos, las confesadas por él mismo en un documento expedido a favor de un hijo del sultán Alcámil.

Tal semejanza de conducta puede ser completamente fortuita; mas lo que no es fácil explicar por mera coincidencia son las analogías de sus sistemas, principios, métodos, formas de exposición, y particularmente dos o tres tan personales, que indican íntima e inmediata relación entre ambos.

El móvil que excitó a Mohidín a escribir sus libros fué el de adoctrinar y amonestar a los morabitos y ermitaños, a fin de que el nombre de Dios sea venerado acá en la tierra, y el de edificar y moralizar a los hombres, haciendo que eleven su entendimiento hasta alcanzar las verdades divinas. Si da importancia a las ciencias que tienen por objeto las cosas del universo, es para conocer mejor al Amado. El colmo del saber lo constituye el conocimiento de la esencia del amor divino.

Mohidín, como Lulio, afirma que la ciencia es una, y busca lo uno. Las cosas existentes no son más que las palabras de Dios. Este ve su propia imagen en las criaturas, como el hombre ve su propia imagen al colocarse delante de un espejo.

Mohidín, como Lulio, dice que se alcanzan las ciencias por fe y por entendimiento; pero que la potencia espiritual de la fe es más fuerte que la de la natural razón, pues la fe está sobre el entendimiento y el discurso y da la ciencia infusa, no la adquirida. El entendimiento necesita siempre de algún apoyo en sus demostraciones, hasta el punto que si éstas no se fundan en *razones necesarias*, no constituyen ciencia y, en cambio, la fe es *necesaria* por sí misma y sirve por esto de apoyo al entendimiento en la investigación de la verdad. Con la voluntad se alcanza más elevada ciencia que la de los filósofos. Lo que no logra conocer el entendimiento humano por razonamiento discursivo, Dios lo descubre a sus siervos, porque muchas cosas están *a la otra parte del monte de la inteligencia humana*, y Dios concede la ciencia de esas verdades superiores a los hombres de voluntad. El silogismo lógico no basta para la metafísica o divina ciencia.

El medio por el que Mohidín, según él dice, logró saber todas las ciencias, es *la iluminación de Dios*, como de sí afirma Lulio. De esta manera, estando aquél en Sevilla, recibe el conocimiento de las ciencias naturales y astronómicas, sin libros ni maestros. La alquimia declara Mohidín que la supo por un cierto modo de intuición, como ciencia infusa. Por eso en sus libros no suele citar con frecuencia, como hacen otros autores, las referencias de los sabios. «Nosotros, dice—y Lulio hizo lo mismo—, no somos de los que refieren las palabras de éstos ni los dichos de aquéllos: sólo exponemos en este

libro *(Fotuhat)*, y en todos los nuestros, lo que por iluminación divina se nos ha concedido, lo que Dios nos ha dictado.»

Su sistema, como el de Lulio, es armónico. Para él, entre el mundo superior y el inferior hay perfectísimo acuerdo. Las formas de las esferas superiores están en las formas bajas elementales. Hay perfecta concordancia en todos los órdenes: el ontológico, el lógico y el moral. Así, el *ser* puro, el *no ser* puro y el *no ser* que puede llegar a *ser*, es decir, *lo posible*, se corresponden en otro orden de consideraciones con *Dios*, *la nada* y *el mundo; la afirmación*, *la negación* y *la duda; la luz*, *las tinieblas* y *el crepúsculo; el cielo*, *el infierno* y *el barzaj*[1]. La interior armonía de su sistema llega al extremo de concluir en resuelto y audaz panteísmo, que con gran atrevimiento lógico intenta derivar de los dogmas fundamentales del islam, haciéndolo salir hasta de la letra misma de los textos alcoránicos.

La forma que usó Mohidín para exponer sus ideas, lo que podríamos llamar su método didáctico, tiene semejanzas indudables con la de Lulio.

De todas las materias escribe Mohidín en verso, así sea el asunto más árido. Estos versos se resienten, por lo tanto, de sequedad: mucho ritmo, mucha música; pero poesía escasa. Allí el martilleo de la rima sirve de medio para que se aprenda de memoria lo que trata de exponer. Son versos metafísicos, de difícil inteligencia, conceptuosos, aunque los escribiera con facilidad tan extraordinaria que pudiera él creerse, aun en esto, iluminado, pues los hacía soñando y los recordaba despierto y, a ve-

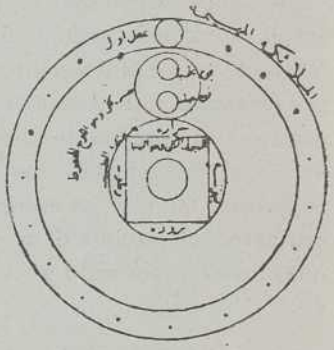
[1] Cfr. Miguel Asín, *Mohidín* (apud *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, II, 217-256), donde se explican algunos de estos términos.

ces, al despertar, notaba que le iban saliendo de la boca maquinalmente, sin esfuerzo intelectual, como si alguien que estuviera dentro de sí mismo se los dictara. Los hizo en toda clase de metros y rima, según la moda árabe, monorrimada, y en *moaxahas* y *zéjeles*. Se percibe color poético acentuado en algunas poesías místicas, en las que, bajo símbolos diversos, se dirige a Dios, su *Amado*. De estas últimas habremos de tratar después particularmente.

حار	بارد	يابس	رطب
ا	ب	ج	د
ه	و	ز	ح
ط	ى	ك	ل
م	ن	س	ع
ف	ص	ف	ر
ش	ت	ث	ح
ذ	ض	ظ	غ

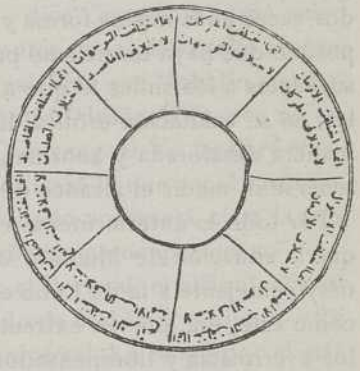
En Mohidín la cábala desempeña gran papel. Suele mezclarse en casi todas sus especulaciones, y por ella explica a veces lo más abstruso y metafísico. Cree en la virtud especial de letras y números, y los utiliza como medio didáctico en cuadros encasillados.

A Mohidín, como a Lulio, se le aparece todo lo suprasensible en símbolos y materializaciones gráficas. La ciencia se le presenta en formas geométricas, y para explicarla usa de triángulos, cuadrados envueltos unos en otros, círculos concéntricos, cuadrados cerrados por círculos, etc. Varias de estas figuras tienen parentesco cercano con las de Lulio y en algunas se ve semejanza tan completa, que denota relación íntima entre



las de ambos, como si se hubieran copiado uno al otro [1].

A Mohidín, como a Lulio, se le ofrecen las verdades metafísicas y divinas en formas sensibles. A Dios le veía, unas veces, en forma de luz sin rayos, en la cual, como diluída, encontrábase su alma, mientras en ésta, a la par, hallábanse todas las cosas con sus constitutivos esenciales, y otras veces se le representaba como el punto céntrico de un círculo, del que salía como radios *todo lo posible*, siendo lo que estaba más allá de la circunferencia *lo imposible, la nada pura*, etc.



Y esas visiones prodigiosas que en su iluminación veía, eran de cosas sensibles, no intelectuales; en forma real, no ideal. Así no es extraño que en varias de sus obras ponga representaciones gráficas para que se figurasen la visión más fácilmente los hombres de imaginación [2].

El tecnicismo de Mohidín, como el de Lulio, es difícil y oscuro para los extraños; mejor dicho, según él afirma, su ciencia ni puede sujetarse a tecnicismo, ni

1 Cfr. en Asín, loc. cit., la figura y explicación del *Círculo de lo posible* y de los *Círculos de los géneros y las especies*.

2 Nos dice Mohidín en su *Fotuhat* (tomo III, pág. 523) «que escribió un libro titulado *Formación de tablas y círculos*, en el cual representó el Universo mundo *ejemplificado* por figuras, a fin de hacer verosímil la ciencia a los hombres de imaginación; porque la inteligencia no tiene más remedio que servirse de imaginaciones en las cosas que ella cree; y así, con este libro se las representa y que-

basta la lengua vulgar para exponerla. Respecto a cosas que tienen semejanzas entre sí, cabe el que los hombres coincidan en dar los mismos nombres a los mismos objetos; pero en estas ciencias divinas que por iluminación se obtienen, no hay términos de comparación: lo de Dios no tiene semejante. Por otro lado, no ocurre jamás que a una misma persona se le aparezca lo divino dos veces en la misma forma y, por consecuencia, es imposible que haya tecnicismo para comunicarlo. Además, sucédeles a los sufíes lo que a los enamorados, los cuales, en su exaltación erótica, hablan como locos de una manera desaforada y anormal, porque no pueden contenerse ni medir el alcance de sus palabras.

Por todo lo anteriormente expuesto, se comprenderá que la situación de Mohidín dentro del islamismo fué muy semejante a la de Lulio entre los cristianos. Aquél, como éste, era, por un extremo, enemigo declarado de los averroístas y librepensadores que no admitían revelación, ni textos, ni fe; mas por otro, andaba un tanto desviado de la Iglesia oficial, a la cual pretende, como Lulio, reformar y moralizar por medios y con enseñanzas que no eran los oficiales. Los sufíes querían restablecer el antiguo modo de vivir del islam, es decir, el de los tiempos inmediatos a Mahoma. Lulio quería resucitar la soberana Orden apostólica.

La Iglesia oficial en ambas religiones les trató con bastante frialdad, y los racionalistas de ambos pueblos les tacharon de locos y de fautores de utopías.

De los morabitos decían los alfaquíes que hablaban

da vencida por el dominio de la fantasía, y entonces ya puede formarse idea exacta de ellas».

Estas palabras parecerán a los entendidos arrancadas de las obras de Lulio, y, sin embargo, Mohidín escribía esto siete u ocho años antes de que naciera el Doctor Iluminado.

como borrachos, en lengua incomprensible, y que sus palabras, aunque tenían sentido tomadas una a una, juntas en la oración no podían entenderse. En cambio, sus discípulos y secuaces encontraban sentidos ocultos admirables en lo mismo que los otros no comprendían, y solían decir de sus contradictores que no eran más que espuma y polvo que el tiempo disipó.

«¡Oh, cuán ignorantes!—dice Camaledín, gran sabio de Siria—, ¡oh, cuán ignorantes son aquellos que reprueban ciertas expresiones y palabras que Mohidín empleaba en sus escritos, cuyo sentido desconocen por no tener el talento necesario! ¡Que vengan! Yo les daré solución a las dificultades y explicaré lo que aquel varón insigne quiso decir. De este modo aparecerá clara la verdad y podrán cesar las erróneas preocupaciones.»

Le preguntaron a Zaruc el Bornusí, el alfaquí, acerca del juicio que había formado de Mohidín, y dijo: —«En mi sentir, es un maestro universal. Le tengo por el más sabio entre los sabios que lo saben todo. He de confesar, sin embargo, en cuanto atañe a su ortodoxia, que las opiniones no son unánimes: unos dicen que es un impío, un incrédulo; otros, que es un santo varón que Dios ha suscitado para ejemplo de los musulmanes.» —«Pero tú, ¿por cuál de los dos extremos te decides?», le preguntaron, y contestó Zaruc: —«Decir que es un incrédulo me parece, por una parte, peligroso; mas decir que es un santo varón, puede ser, por otra, muy arriesgado y expuesto a que cause escándalo entre los ignorantes. Esta es la opinión que debe formar la persona sensata de todos esos individuos, como Alfarid, el Xextorí, Abenamla, Abensabín, el Alafif de Tremecén, etc., en cuya mística hay afirmaciones marcadamente panteístas.»

Y éste es también, en resumen, el juicio que de la conducta e ideas de Lulio se ha formado en la cristian-

dad, con leves diferencias, muy honrosas para el filósofo mallorquín.

Vese bien claro por todo lo que antecede cuán semejantes fueron la vida, sistemas, métodos y situación de estos dos místicos españoles, dentro cada uno de su respectiva religión.

Además de esas semejanzas, que ya son indicios muy vehementes de relación, mediata o inmediata, entre Mohidín y Lulio, he podido distinguir algunos signos que, a mi juicio, demuestran que hay enlace particular, inmediato y personal, entre sus doctrinas. Para mí es evidente que Lulio ha debido aprovechar los libros de Mohidín, y esto explica mucha parte de su mística y de su filosofía.

Entre las obras rimadas de Lulio, hay una que tituló *Els cent noms de Deus*. En el prólogo dice el autor: «Los sarrayns dien que en l'Alcorá son noranta nou *noms de Deus* é qui sabría lo centé sabría totes coses, perque eu fas aquest libre de *Cent noms de Deus*, los quals sée.» «En cascún dels *noms de Deus* posam X versos, los quals hom pot cantar segons que els psalms se canten en la Esgleya. E açó fem per ço car los sarrayns canten l'Alcorá en lur mesquita.» «Com Deus haja pausada virtud en paraules, pedres é en herbes, quant mes donchs la ha pausada en los seus noms. Perque eu conseyl que hom cascundía diga los cent noms de Deus é ab sí escrits los aport.»

Como se ve, declara Lulio que, al escribir su obra, tenía en la mente el ejemplo de esta devoción muslímica que se propone introducir en la cristiandad. Nótase, además, la influencia de doctrinas sarracénicas: él habla de los nombres de Dios como de amuletos que poseen ciertas virtudes, y esto es cosa musulmana. Yo, al menos, no sé que entre cristianos sea corriente la creencia

en las virtudes naturales o extraordinarias de los nombres de Dios, cual si fueran piedras o hierbas que tuviesen oculta fuerza mágica. En cambio, los musulmanes siempre están rezando la letanía de los nombres de Dios y los llevan consigo, puestos en escritura, como amuleto.

Mas si es evidente que Lulio debió de imitar a cualquier autor muslímico que mencionara esa devoción, veo indicio de que imitó al mismo Mohidín en que precisamente éste tiene escritas bastantes composiciones en prosa y verso acerca de los nombres de Dios, y en que en la última parte de su grande obra *Fotuhat* se halla un extenso tratado en verso y prosa de *Los cien nombres de Dios*, a pesar de que se discuta si eran o no eran noventa y nueve los citados en el Alcorán.

Otro indicio particular de esa relación personal entre ambos autores me ha parecido encontrar en la reorganización que, según Lulio, en su *Blanquerna*, debe sufrir el Colegio cardenalicio de Roma. El quiere que cada uno de los cardenales, incluso el Papa, reciba un nombre tomado de los versículos del *Gloria in excelsis Deo*. Cada cardenal tendrá en el mundo la misión de hacer algo en concordancia con lo expresado por su título: uno se llamará el cardenal *Laudamuste*, otro *Benedicamuste*, etc.

Pues bien, en la organización interna que, según Mohidín, había entre aquellos sufíes que tienen el encargo de moralizar y enseñar en el islamismo, estaban los *cótobs* (palabra árabe de parecido significado a *cardo*, *cardinis*, pues *cótob* significa *el eje alrededor del cual gira alguna cosa*). Cada *cótob* tiene por título un texto alcoránico, y le está encomendada la misión de irlo predicando y repitiendo por el mundo, ejerciendo al propio tiempo funciones relacionadas con lo expresado en ese texto: un

cótob se denomina *No hay más Dios que Alá;* otro, *Alabado sea Dios;* otro, *Loado sea siempre Dios*, etc. [1]

Es coincidencia singular y rara: la novedad que desea Lulio introducir como reforma en el cristianismo, es preconizada en forma parecida por el místico musulmán.

Pero el más vehemente indicio, que para mí constituye prueba concluyente, habida cuenta de las coincidencias anteriores, es lo que ocurre con el libro místico de Lulio, *El Amigo y el Amado.*

El dice, según se ha visto en textos suyos anteriormente citados, que *lo halló en la parte de Berbería* y que en él se narraba que los hombres devotos hacen cánticos de Dios y del Amor y van por el mundo padeciendo pobreza y otros muchos trabajos, y que estos sufíes o morabitos *suelen decir algunas parábolas de amor y breves sentencias que necesitan exposición.* Añade Lulio que él compuso el libro *según el dicho método.*

Da también la rarísima coincidencia de que Mohidín tiene una obra mística especial, titulada *El intérprete de los amores*, que conviene con todas esas señales. Según dice Mohidín en el prólogo de la misma y en varios lugares de su *Fotuhat*, es una colección de galanterías amorosas en verso, parecidas a las que suele decir el *Amante* a su *Amado.* En ella todas las palabras tienen significación simbólica, y todas las alusiones a tópicos de la poesía árabe — ruinas de habitaciones

[1] Sospecho que los sufíes no inventarían los *cótobs.* Quizá no hicieron más que imitar, de una manera oculta y secreta, la pública organización jerárquica de la Iglesia católica, para suplir las deficiencias de organización del islamismo. Lulio después, influído por los sufíes, propuso como novedad lo que éstos a su vez habrían imitado de cristianos. Después de todo, la mística musulmana se sabe que es hija de la neoplatónica cristiana.

abandonadas, risueñas flores, la luna en las tinieblas de la noche, estrellas, relámpagos, truenos, céfiros, colinas, jardines, bosquecillos, púberes hermosas, marmóreas estatuas, etc. — tienen sentido oculto: las expresiones eróticas, los adjetivos amorosos, se refieren a Dios y a las ciencias divinas, y para entenderlos es preciso ahondar y penetrar en lo más íntimo, y no fijarse en lo que aparece al exterior. Esta forma de poesía mística fué reprobada por algunos alfaquíes, que se escandalizaron del empleo de versos eróticos para dirigirse a Dios y hablar de cosas divinas. Por eso Mohidín vióse obligado a escribir otra obra, titulada *Los tesoros de los amantes*, donde expone y explica la intención de cada palabra, expresión o figura, explicaciones que, según él, fueron muy útiles para los que las habían leído. Los cánticos de amor estaban destinados a los ermitaños o siervos de Dios, y esas frases de cariño daban facilidades para conseguir hermosas excitaciones morales [1].

Además, las doctrinas que profesaba Mohidín acerca del amor divino explican los dejos panteístas que se observan en la mística de Lulio. Mohidín repite en muchos lugares doctrina similar a la expuesta en la siguiente frase suya: «La meta del amor espiritual es la identificación: ésta consiste en que la esencia del *Amado* venga a ser la misma esencia del *Amante*, y recíprocamente, en que la esencia del *Amante* venga a ser la misma esencia del *Amado*», frase que concuerda perfectamente con lo que expone Lulio al principio del libro *El Amigo y el Amado*. Ambos convienen, pues, en la forma y en lo ca-

[1] Debo a los buenos oficios de mi querido maestro D. Francisco Codera el poseer algunas notas y extractos de la obra de Mohidín, *El intérprete de los amores*, tomados directamente de las copias que se conservan en la Biblioteca del Escorial.

racterístico del fondo, y esto me ha llevado al convencimiento de que el sistema de Lulio debe muchas cosas a Mohidín.

Hubiera sido quizá más convincente el haber encontrado muchas frases y largos párrafos de Lulio traducidos de las obras de Mohidín; pero ha de decirse que la esperanza de hallar algo parecido no puede alimentarse, porque Lulio no sólo deja de citar las fuentes, sino que ni siquiera hace lo que algunas veces solían hacer Raimundo Martín, Alberto Magno, Santo Tomás, etc., los cuales, si omitían los nombres, transcribían textualmente frases enteras de filósofos anteriores. Lulio estudió, sin duda, los libros de los sufíes, inicióse en su ciencia, asimilóse su doctrina; mas luego, con todo ese material aprendido, fraguó su sistema, y al escribir no copiaba lo de otro, sino que decía lo que tenía ya como propio y personal. ¿Cómo hubiera podido creerse iluminado, si al tiempo de exponer su doctrina anduviera copiando los textos árabes? Decirse iluminado y transcribir los textos al mismo tiempo, no cabe en el temple moral de Lulio. El, si no cita, es porque cree que se lo han infundido.

En resumen: dada la costumbre de Lulio de no citar ni traducir, creo haber empleado el único medio para señalar la filiación de su sistema filosófico. El haber estudiado y seguido a los sufíes, especialmente a Mohidín Abenarabi, de Murcia, explica muchas cosas especiales que han pasado por características del filósofo mallorquín: las principales doctrinas de su sistema, su especial conducta, su criterio científico, su método didáctico, su tecnicismo, y, por fin, su mística. El mismo confiesa — caso rarísimo — la imitación que hizo en *El Amigo y el Amado*, punto de arranque de la mística cristiana española.

Ese último dato ha sido, como hemos dicho antes, el hilo conductor de la investigación, que nos ha llevado a vislumbrar horizontes nuevos no soñados, pues además de que puede llenarse un vacío, una solución de continuidad en la historia de una filosofía como la de Lulio, que ha tenido su importancia durante varias centurias dentro del cristianismo, nos ha conducido a término de interesarnos en sacar a luz las especulaciones de algunos profundos metafísicos musulmanes españoles, de las que apenas se ha dicho nada en Europa, y que guardan más de una sorpresa para los estudiosos. Tales son las de esos panteístas, nacidos en tierra de Murcia, cuyas doctrinas metafísicas han tenido más resonancia en el mundo islámico que las de otros filósofos muy célebres entre cristianos, como Averroes, Avempace y Abentofáil.

En esta empresa no me reservo otros oficios que el de mero excursionista, o el de corredor en las avanzadas. Para llevarla a feliz cumplimiento no me creo con la suficiente preparación. Lo encomiendo todo muy gustosamente a mi amigo el Dr. Asín, que lo hará mejor que yo sabría hacerlo. Posee laboriosidad, paciencia, entusiasmo científico, sólida instrucción filosófica y esa robustez de espíritu—no endurecida por intransigencias de sectario—compatible con la flexibilidad necesaria para seguir sin violencia el pensamiento intrincado, tortuoso, sutil y profundo de estos místicos musulmanes.

De esa manera, dentro de nuestro campo, procuraremos cumplir las recomendaciones y consejos del ilustre campeón de la ciencia española, a quien este artículo va dedicado.

BIBLIÓFILOS Y BIBLIOTECAS EN LA ESPAÑA MUSULMANA[1]

I

Después de la conquista de Granada, los Reyes Católicos, para facilitar la conversión de los moriscos, ordenaron a éstos que entregaran a los justicias todos los libros arábigos que tuviesen en su poder, para que, examinados por peritos, les fueran devueltos los de filosofía, medicina e historia, y se quemaran los demás.

La orden, por excesiva tolerancia de las autoridades a quienes competía su ejecución, no fué cumplida; pero

[1] Disertación leída en la Facultad de Medicina y Ciencias de la Universidad de Zaragoza. Fué publicada por el periódico zaragozano *La Derecha*, que hizo además una tirada aparte de 50 ejemplares. La segunda edición es también de Zaragoza (Tipografía de *La Derecha*, 1896). En 1925, la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba publicó una tercera edición de este opúsculo en un folleto que incluía asimismo el discurso sobre *La enseñanza entre los musulmanes españoles*. Ahora se publica por vez primera con el aparato erudito, en notas que van intercaladas entre los párrafos del texto e impresas en tipo menor.

el cardenal Cisneros, hombre de firmes resoluciones, creyó que debía procederse con rigor y expidió órdenes eficaces para que se llevara a efecto. De resultas, se reunieron unos cuantos miles de manuscritos moros en la plaza de Bibarrambla, en la ciudad de Granada, y se les prendió fuego.

Este hecho, acaecido en sitio tan público, presenciado por muchas personas, narrado por historiadores coetáneos y casi inmediato a nuestra edad, ha sido, sin embargo, tan alterado por la pasión de partido y los prejuicios de secta, que su averiguación precisa ha venido a ser difícil para las personas desinteresadas e imparciales. Los de más contrarios pareceres se han puesto de acuerdo para alterarlo en el mismo sentido. Los historiadores que simpatizan con la conducta de nuestro insigne cardenal, por creerla medida necesaria para que no reverdecieran entre los moriscos las aficiones mahometanas, no tienen escrúpulo en exagerar el número de los libros quemados, pues, a su juicio, cuantos más se quemaran, más meritoria resulta la acción. Y aquellos a quienes se les crispan los nervios y se indignan por la gran riqueza literaria que allí se debió consumir, no dudan en acrecer y aumentar el número de los manuscritos quemados, aunque no sea más que para justificar los desahogos que se permiten contra el bárbaro furor de la intolerancia religiosa. Pocos son, verdaderamente, los serenos e imparciales que no se creen autorizados para hacer el milagro de la multiplicación de los panes y los peces, que tan expedito y fácil encuentran algunos en materias históricas.

El asunto ha llegado a ser un tópico de los más usados y punto a propósito para animadas controversias. Una se suscitó en Granada no hace mucho, y llegó a apasionar vivamente los ánimos. De una parte, un pe-

riodista de exaltadas ideas liberales, que no sabía el árabe, y, por tanto, personalmente no perdió nada en aquella quema, pintaba con negros colores el horrendo crimen de intolerancia que cometió Cisneros, arrojando al fuego, sin compasión, en la plaza pública, *dos millones* de libros que contenían la gran sabiduría de los moros. (El periodista, como se ve, por expansionarse en sus amores morunos, usó de la multiplicación elevando los millares a millones, doliéndose de la pérdida de aquello que para él hubiera sido letra muerta.) En cambio, de la otra parte, salió al palenque el muy docto catedrático Sr. Simonet, hombre dedicado exclusivamente al estudio del árabe, y, al tratar de poner las cosas en su punto, con todo su fervoroso apasionamiento tradicionalista, por defender a Cisneros, llegó a afirmar (por supuesto después de alegrarse de la quema de aquellos manuscritos que no le hubieran venido mal para sus estudios), llegó a afirmar, digo, que era casi imposible que existiese en la España musulmana el número de códices en cuestión, porque de haber llegado a poseer dos millones de libros, es menester que se suponga a los moros el pueblo más sabio e ilustrado del universo, y, en verdad, añade, que no lo acreditan así, ni los documentos que han llegado hasta nosotros, ni lo atrasado y grosero de su civilización que, como en todo país musulmán, *nunca pasó de los límites de la barbarie.*

El docto arabista D. Francisco Javier Simonet, en su opúsculo *El Cardenal Ximénes de Cisneros y los manuscritos arábigo-granadinos*, se excedió hasta el punto de afirmar que «la ilustración y cultura de aquellos musulmanes tiene mucho de supuesto, de fabuloso y de fantástico».

Todas estas afirmaciones exageradas movieron mi curiosidad a estudiar la afición que a los libros tuvieron

los musulmanes españoles, por parecerme, además, punto muy interesante para el estudio de su historia literaria. Y, como resultado de las averiguaciones que hoy me prometo exponer ligeramente a vuestra consideración, obtuve: que no fué sólo posible, sino hecho real y positivo la existencia de dos millones de códices entre los musulmanes españoles; que no por eso, sin embargo, podrá decirse que éste ha sido el pueblo más ilustrado del globo, porque la posesión de muchos libros no implica grado elevadísimo de instrucción (¡cuántos sabios habría si esto bastara!); pero que el hecho de tener dos millones de libros sí prueba hasta la evidencia, para mí, que la España musulmana transpuso muchas leguas más acá los límites de la barbarie.

En cuanto comencé mis tareas en este sentido, sorprendióme agradablemente encontrar más datos de los que al pronto me pude prometer, y de tal naturaleza, que me hicieron dudar, al principio, de la veracidad de los historiadores, pues tan grande y extendida me pintaron éstos la afición, que me nacieron sospechas de si por ser andaluces se les correría la romana. Pero eran tantos, de tan diversa época, de tan distintas religiones y tendencias, tan desinteresados respecto a este asunto, y estaban tan unánimes, que hube de acallar mis dudas. Confieso, sin embargo, que no me convencí decididamente hasta que encontré una explicación de estos hechos que me pareció natural. Y como recelo que a vosotros os ha de suceder lo mismo, me permitiré adelantarla, no sea que creáis exageradas mis referencias.

Por uno de esos azares históricos difíciles de explicar, ofrecióse un fenómeno raro en la escritura del pueblo árabe. Siendo éste un conjunto de diseminadas, pequeñas y pobres tribus, dedicadas al pastoreo en su ma-

yor parte, sin núcleos de población que merezcan nombre, sin morada fija más que las infecundas tierras de la Arabia, privadas del beneficio de las lluvias y de la corriente de un miserable río, de costumbres semisalvajes, apenas influídos por las diversas civilizaciones que alrededor de su península se sucedieron, tenían, sin embargo, un alfabeto y una escritura tan cursivos, cual sólo vienen a tener los pueblos donde la civilización es vieja, y donde las necesidades del comercio y de las comunicaciones han hecho que se inventasen o aceptaran. El hecho, por extraordinario, no es menos real y verdadero. Una línea casi seguida, sin que en ella se perciban grandes inflexiones, constituye su escritura: ni la romana, ni la griega, ni la hebrea se le parecen; sólo es comparable con la moderna taquigrafía. Como ésta, es silábica y la mitad de las letras se dejan de escribir, fiando siempre en que la sagacidad del lector sabrá suplirlas o adivinarlas. Un nombre de cuatro o cinco sílabas se traza con tanta rapidez y breveúad, como una sola de nuestras consonantes. El nombre de Mahoma, por ej., محمد, no cuesta de escribir en árabe tanto como la primera letra del mismo en nuestra escritura, *Mohámmed*, y si el trayecto recorrido por la curva se pusiera en línea recta, la palabra árabe apenas vendría a recorrer esta distancia: ——, mientras que la nuestra vendría a ser mayor que esta otra: ————————.

No es, pues, de extrañar que un copista entre ellos pueda escribir más que un escribiente latino, y, por consecuencia, ganando igual salario, el copista árabe dará por el mismo precio cuádruple materia que los nuestros. La mano de obra, por esta sola circunstancia, es cuatro veces más barata.

Por otra parte, los pueblos de la antigüedad y los de Europa, en casi toda la Edad Media, utilizaron para es-

cribir el papiro egipcio o el pergamino, materias que por su escasez o por su costosa preparación tuvieron siempre alto precio en el mercado.

Los árabes emplearon desde muy temprano el papel de pasta, y la industria lo multiplicó de tal suerte, que hizo desterrar el papiro antiguo y redujo considerablemente entre ellos el uso de las vitelas. Por esta otra causa, siendo ellos los que exclusivamente utilizaron este invento, pudieron abaratar otro tanto más el coste de los libros. La transformación que la imprenta ha traído y la acumulación y profusión de libros y bibliotecas que ahora nosotros presenciamos, puede servirnos de ejemplo para formar idea del efecto que pudo producir entre los musulmanes el uso del papel y su rápida escritura.

Abenjaldún en sus *Prolegómenos* (traducción de Slane, pág. 407) nos informa de que en los primeros tiempos se usaba por los musulmanes el pergamino, porque abundaba éste y se escribía poco; pero luego, al aumentar el uso del pergamino en los libros y en los despachos de gobierno, se hizo aquél insuficiente. Un ministro de Harún Arraxid, barmequí, aconsejó la fabricación del papel. Se empleó en las oficinas del Estado, comenzó a usarse en los libros y se perfeccionó la industria.

Además, la manera especial de vivir de los pueblos mahometanos hizo del libro el único medio de instrucción; circunstancia no tan principal como las anteriores, pero bastante por sí sola, si otra no hubiera, para explicar la difusión de los libros entre los mismos. Los griegos tenían asambleas políticas en las cuales el pueblo podía enterarse de la marcha de los negocios públicos, teatros en donde la vida humana se representaba en todos sus aspectos, academias donde las ciencias se profesaban y se discutían públicamente las cuestiones, aprendiendo todo el mundo aquello de que más gusta-

ra. Nada de estas cosas disfrutaron los musulmanes. Por eso no pudo desarrollarse entre ellos la oratoria política, pues no se ofrecía ocasión para emplearla; ni la forense, porque no juzgaban tribunales ni jurados; ni la académica, porque eran pocas y mal vistas las discusiones en que se usaba del razonamiento. Apenas la oratoria sagrada pudo crecer un poco, mal criada y caprichosa, por la triste soledad en que se la educó y crió. Toda la vida literaria del pueblo se redujo a oír contar leyendas fantásticas o maravillosas en los zocos o mercados y a la lectura de libros en las mezquitas. Por eso el género favorito fué el que resplandece tanto en *Las mil y una noches*, y los árabes han venido a ser el pueblo de la antigüedad más aficionado a los libros, pues constituían éstos su único —y por demás baratísimo— medio de instrucción.

En todos los países dominados por los musulmanes no cundió el gusto de los libros en igual grado, ni se mostró con la misma intensidad. Sobresale en aquellos pueblos en que antes habían florecido civilizaciones antiguas. Por ese motivo, los persas, los egipcios y los españoles fueron siempre los musulmanes más ilustrados y los que más bibliófilos contaron en su seno. Entre estos tres, no sé cuál se llevó la supremacía; pero motivos hay, por lo menos, para que no cedamos pronto si se discute el primer lugar. En España creció el gusto por los libros a extremo que causa verdadera admiración.

En los primeros tiempos, después de la conquista, mientras el número de musulmanes en la península española se redujo a las colonias militares que ocupaban las ciudades y castillos fuertes, para tener sometida la tierra que ocupaban, los libros y la instrucción brillaron por su ausencia, como vulgarmente se dice. Sólo se

mantenían las tradiciones latinas de los cristianos mozárabes y ésas en la propia lengua de sus antepasados. Pero cuando el número de adeptos fué creciendo, y las necesidades del Estado exigieron hombres diestros en la ley musulmana, comienzan ya a notarse los primeros movimientos de importación de libros y saberes orientales, aunque escasa y reducida exclusivamente a las ciencias jurídicas y religiosas.

Los biógrafos recuerdan a muchos de los que introdujeron libros orientales en España; de multitud de libros célebres en la literatura oriental se consigna quien los introdujo en España.

El libro del gramático Alquisaí lo introdujo Chudí el gramático, preceptor de los príncipes Omeyas (*Tecmila* de Benalabar, *Bibliotheca arabico-hispana* de Codera, biog. 7).

Los libros de jurisprudencia medinense (escuela de Málic) los introdujo Abendinar (Alfaradí, *Bibliotheca arabico-hispana*, biog. 774).

Abenabdelsálem, cordobés, introdujo diccionarios árabes y poesías anteislámicas (Alfaradí, biog. 1131).

Cácim ben Tábit el zaragozano introdujo, según se dice, el diccionario árabe *Quitab el ain* (Almacarí, I, *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne*, Leiden, pág. 493).

Abenalmotana leyó en Oriente, bajo la dirección del poeta Habib ben Aus, su colección de poesías, que introdujo en España. Fué preceptor de Abderráhmen II y de sus hijos Mohámed y Omar (Alfaradí, biog. 889).

Algazí trajo de Oriente libros de historia, lexicografía y versos (Alfaradí, biog. 1150).

Abenharún el de Bagdad introdujo libros de Abencotaiba y de Amer ben Bahr (Alfaradí, biog. 199).

Algunos introdujeron libros que fueron mal recibidos. Abenhilel de Córdoba copió en Oriente y trajo a España libros que contenían las doctrinas de Daud, y eso fué motivo para que cayese mal entre los de su época (Alfaradí, biog. 653).

Un descendiente del Conde D. Julián, llamado Ayub, trajo libros sospechosos de Oriente y no tuvo más discípulo que un hijo suyo (Alfaradí, biog. 268).

Célebres son las controversias, discusiones, etc., a que dió lugar la introducción del libro de tradiciones proféticas de Abenabixiba,

por el célebre Baqui ben Majlad (Adabí, *Bibliotheca arabico-hispana*, pág. 16; Almacarí, I, pág. 812; Abenadarí, pág. 112; Alfaradí, biog. 281, etc.).

No sólo introdujeron libros los sabios particulares, sino también los príncipes de la familia real cordobesa, como Dahún *(Tecmila*, biog. 86) y Abenalahmar el Haximí, que trajeron libros jurídicos o religiosos (Adabí, biog. 271). Hasta comerciantes y viajeros sin instrucción los traían, comprándolos de libreros orientales, bien para venderlos, o bien para hacerse pasar por hombres instruídos, como el mentiroso o farsante Abubéquer El Dinauri (Alfaradí, biog. 201), el comerciante Abuomar ben Yabca de Córdoba (Alfaradí, biog. 184), el fabricante de brocados Abenayub el Cordobés (Alfaradí, biog. 1197) o el sombrerero o bonetero Abenrafaa de Raya.

Algunos de ellos, en vez de venderlos, los coleccionaban como buenos bibliófilos, v. gr., Abdelmélic ben Habib de Granada, sabio prestigioso, gran coleccionador de libros *(Ihata* de Abenaljatib, Ms. de la Real Academia de la Historia, III, fol. 135); Háxim ben Jálid de Elvira, que formó biblioteca de códices muy correctos (Alfaradí, biog. 1534) y Mauhab de Beja, que reunió una buena colección en Oriente. Murió al tiempo de volver a España, pero los libros los trajo la familia a la Península (Alfaradí, biog. 1482).

Algunos los legaban para aprovechamiento de los estudiantes, bien en las mezquitas, bien en casas particulares, como Harún ben Sálim de Córdoba, que los legó depositándolos en casa de Ahmed ben Jálid (Alfaradí, biog. 1528).

Para el estudio pormenorizado de los que introdujeron libros orientales de cada una de las disciplinas, véase la obra de Abubéquer Abenjáir *(Bibliotheca arabico-hispana)* en cada capítulo de la respectiva ciencia.

Mas cuando los renegados españoles comenzaron a sentir los entusiasmos del neófito y se lanzaron decididamente al estudio de la nueva lengua y de la doctrina nueva, la corriente se hizo cada vez más caudalosa, y más acentuado, vivo y general el deseo de leer. Esta marcha progresiva, al principio lenta e indecisa, vigorosa, resuelta y fuerte después, sufrió las alternativas y vaivenes que el imperio de los Omeyas hubo de sufrir, hasta el advenimiento de Abderráhmen III el Grande, que

tuvo el valor y la suerte de reducir a todos los rebeldes y organizar completamente el reino.

La paz y el orden produjeron sus naturales efectos: el comercio y la industria sustituyeron a la ocupación de las armas, los resortes del Gobierno se fortalecieron y vino la prosperidad económica en la fortuna privada, al par que en el Erario público, bien administrado, ingresaban sumas cual jamás hasta entonces había logrado conseguir.

Córdoba, como cabeza, sintió primero las consecuencias. Su perímetro fué ampliado: extensos arrabales se añadieron a su población; palacios, jardines y casas de recreo bordearon las márgenes del Guadalquivir; mercados, cementerios y mezquitas tuvieron que ensancharse por los ahogos que la acumulación causaba; alumbrado público, fuentes y demás exigencias de policía en los grandes centros tuvieron que introducirse.

La holgura de la Hacienda pública hizo posible la construcción de acueductos, puentes y calzadas, y el soberano pudo permitirse el lujo de construir al pie del monte aquella villa real que se llamó Azahra, donde se podía ver trabajar incesantemente a miles de obreros gallegos, bizantinos y orientales, edificando la hermosa mansión de los Califas, tan célebre en la historia.

El ruido de la fama hizo acudir allí a los maestros más sabios, a los estudiantes de provincias y del extranjero, a los copistas más hábiles y a los libreros y mercaderes más ricos, los cuales hicieron de Córdoba el emporio de la industria y del comercio, al propio tiempo que el cerebro de las comarcas de Occidente. La afición a los libros, que había ido creciendo al par que la instrucción, recibió incremento nuevo al instalarse las fábricas de papel en Toledo y Játiva.

Para no aturdirnos con la variedad y número de los bi-

bliófilos y bibliotecas que había en la Córdoba de aquel entonces, nos contentaremos con una rápida visita a las más principales, ocupando el primer lugar, por la importancia de la persona y el mérito, valor y número de los volúmenes, la librería real.

Desde el primer Abderráhmen comenzó ya a dar a conocer la familia Omeya su gusto por la instrucción: era literato y poeta. Entre sus descendientes que ocuparon el solio, hubo hasta filósofos, cosa que disgustaba a sus propios súbditos. En el reinado de Mohámed ya señalan los historiadores la Biblioteca real como una de las mejores de Córdoba. En tiempos de Abderráhmen el Grande, la fama de su afición a los libros llega hasta el imperio de Bizancio, cuyo emperador, necesitando atraerse las simpatías del sultán andaluz, creyó que el más preciado obsequio que podía mandarle era un libro nuevo, que fué el famoso libro de Dioscórides, ejemplar maravillosamente escrito en letras de oro y adornado de hermosos dibujos que representaban las plantas citadas en el texto. El monarca español, que no sabe griego, ni encuentra fácilmente persona perita que lo traslade, ruega al emperador bizantino que le envíe un sabio que lo traduzca. El monje Nicolás fué enviado de Constantinopla a ponerse al servicio de Abderráhmen.

Hay que añadir, sin embargo, que entre los médicos musulmanes y judíos que había en Córdoba se encontraba Abuabdala Sacalí, que hablaba el griego, y por cuyo estudioso cuidado vinieron a reconocerse los nombres de todos los simples de Dioscórides, excepto una decena (Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, tomo I, pág. 419).

Por esos días, sus dos hijos, los príncipes Alháquem y Mohámed, comenzaban sus estudios bajo la dirección de maestros nacionales y extranjeros. Su afición se des-

pertó con tal viveza, que no les satisfizo la biblioteca de su padre, y ambos se emulaban mutuamente para ver cuál de los dos llegaba a formar una más escogida y numerosa. Pasado algún tiempo, murió Mohámed y heredó su librería su hermano Alháquem, el cual al morir su padre reunió así tres bibliotecas: la de palacio, en la que sus antepasados habían puesto toda su solicitud; la de su hermano Mohámed y la suya propia.

En su alcázar trabajan de continuo los mejores encuadernadores de España, juntamente con otros de Sicilia y Bagdad que ha hecho venir, e iluminadores y dibujantes adornan con hermosas viñetas los libros que hábiles copistas escriben para entregarlos a una junta de sabios espléndidamente pagados que los cotejan y corrigen.

Entre los eruditos que estuvieron al servicio de Alháquem II para la compulsa, cotejo y corrección de sus libros, se cita al gramático cordobés, originario de Jaén, Arrabahí, profesor de literatura de la gente más principal de Córdoba, incluso de un hijo de Alháquem II (Alfaradí, biog. 1290); al literato y lexicólogo cordobés Mohámed Benabilhosain, copista-librero que había sido del célebre Abuali el de Bagdad, y a Mohámed Benmamar de Jaén, encargados todos de copiar y cotejar los diccionarios árabes más estimados entonces (*Tecmila*, biog. 362; Adabí, biog. 94).

Como los copistas-libreros que más distinguió el monarca, a cuyo servicio estuvieron, se nombra a Abulfádal Benharún el siciliano, que le copió y encuadernó muchos libros (Alfaradí, biog. 884), y a Dáfar el bagdadense, uno de los copistas-libreros más famosos de aquel entonces, y eso que en Córdoba los había excelentes, como Abás Benámer el siciliano y Yúsuf el Bellotí, etc. (*Tecmila*, biografía 284 y Almacarí, tomo II, pág. 76).

Como calígrafas que estuvieron al servicio de Alháquem II se cita a Lobna, la secretaria (Abenpascual, *Bibliotheca arabico-hispana*, biog. 1413) y a Fátima, la hija de El Sabollarí, secretario del califa (Abenpascual, biog. 1422 y *Tecmila*, biog. 234).

Un eunuco, alto empleado palaciego, es el biblioteca-

rio jefe y tiene a su cargo la formación y custodia del índice y la guarda de los libros en los estantes. El número de volúmenes, según nota del mismo bibliotecario, asciende al de 400.000; es decir, doce veces más que el de nuestra biblioteca universitaria. El índice en que se anota el título de la obra y el nombre del autor, consta de 44 cuadernos de 50 folios cada uno. Se comprende que no son exageradas estas noticias recordando que allí hay reunidas tres grandes bibliotecas, y que Alháquem tiene recorriendo ex profeso las comarcas orientales a mercaderes a quienes adelanta grandes cantidades de dinero para la compra de libros, además de sus agentes fijos del Cairo, Bagdad, Damasco, Alejandría, etc., que le proveen de todas las novedades literarias que se dan a luz en el mundo musulmán. Mantiene además relaciones directas con los autores, y ocasión ha habido en que el obtener la primera copia le cuesta más de 20.000 duros, sólo por darse el placer de que sea conocida en España, antes que en Persia, patria del autor, la obra que éste escribe.

Las noticias respecto al caudal de la biblioteca de Alháquem II se deben al propio bibliotecario, el eunuco Talid (Almacarí, tomo I, págs. 249 y 256).

Entre los extranjeros de quienes se sirvió para procurarse libros se cita a Abensabán de Egipto, a Abenyacub el Quindí, al copista-librero de Bagdad, Mohámed Abenfarján, etc. (*Al-hollato's-siyará* de Benalabar, edición Dozy, pág. 101). Véase además la obra de Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, Apéndice del tomo I, pág. XL.

Entre sus mismos súbditos es ya muy corriente el saber que el mejor medio de insinuarse para alcanzar algún favor o empleo es presentarle libros que no tenga; así que le dedican sus producciones o le regalan ejemplares de obras raras. Hasta entre los mismos obispos

cristianos de Córdoba hubo uno que le dedicó un calendario de las fiestas cristianas españolas, libro muy curioso que ha tenido la suerte de llegar a nuestros días y ser conocido y publicado.

El bibliófilo Abenmofárech de Fonteáurea, de la provincia de Córdoba, hombre instruidísimo que había viajado con detención por multitud de ciudades de Oriente, le dedicó varios libros que compuso. Era muy amigo del califa (Almacarí, I, pág. 605) y poseía una rica biblioteca.

Mohámed ben Hárit el Joxaní, de Cairouán, le dedicó varios libros, entre los cuales está la *Historia de los jueces de Córdoba*, que hemos publicado y traducido (Alfaradí, biog. 1398).

Motárrif Benisa de Granada dedicóle su hermoso libro *Historia de Elvira* (Abenpascual, biog. 1253).

Abenfárech el de Jaén dedicóle una colección de poesías (Adabí, biog. 331).

Mohámed ben Yúsuf, el librero, originario de Guadalajara, le dedicó una obra de geografía que compuso sobre el Africa (Almacarí, II, pág. 112).

Y Abenasafar recibió el encargo de formar una colección de poesías referentes a los Omeyas de Oriente y de España, siendo dispensado de acompañarle en expedición guerrera (Adabí, biog. 883).

Su afición no es meramente externa. No acumulaba libros por ostentación o lujo, sino que los leía y les ponía notas que después apreciaron y utilizaron los sabios, dándoles la fe que merecía la autoridad del erudito, pues por tales medios alcanzó un saber y una erudición imposibles de conseguir para los que no tuvieran a su disposición tantos materiales.

El lugar que ocupaba su biblioteca era ya estrecho. Los libros yacían amontonados en las estancias y no cabían tantos como diariamente aumentaban; así que hubo de destinarles otro sitio a propósito. La mudanza, trabajando buen número de personas asiduamente, duró seis meses enteros.

Los autógrafos, las copias estimadas de antiguos y afamados copistas, los libros que no tenían curso vulgar por su rareza o volumen, darían materia para largo entretenimiento. No es ésta ocasión para enumerarlos. Baste decir que los bibliófilos posteriores que recordaban la biblioteca decían que fué una preciosidad, de cuya posesión rey alguno de la tierra ha podido envanecerse antes ni después.

Se recuerdan algunas célebres copias en la *Tecmila*, biog. 328; en Adabí, biog. 541; en Alfaradí, biogs. 1634 y 1446; en Abenpascual, biog. 796, etc.

Y su formación no es un hecho aislado. La familia real no hizo más que seguir la moda del pueblo cordobés. Visitemos, si no, alguna de las más famosas entre las de sus súbditos musulmanes, v. gr., la de Abenfotáis.

Pertenece el dueño a una de las más acaudaladas familias cordobesas. Todo un barrio de casas alrededor de aquella en que vive es suyo. Para biblioteca ha mandado construir un edificio especial, hecho con tal arte, que desde un punto dado pueden verse todas las estanterías. El elegante vestíbulo, el techo, las paredes, la terraza y los ricos almohadones y alfombras, todo es verde, color simbólico de la nobleza. Allí se ve trabajar constantemente a seis copistas que no cobran a destajo, sino un salario fijo, para que la prisa no ocasione incorrecciones en la escritura. Un literato de los más entendidos de la ciudad es su bibliotecario, y tiene como tal el encargo de catalogar y hacer las copias de mayor compromiso.

Llamábase este bibliotecario Abuabdala Benmaali el Hadramí. Era cordobés, pero originario de Baza. Vivía en Córdoba en el adarve o barrio de los Benifotáis y ejercía el cargo de rector en la mezquita de esa familia, de la cual era muy estimado (Abenpascual, en los Apéndices de Alfaradí, biog. 1662).

Abenfotáis es hombre que en cuanto sabe que alguien ha pescado un buen original, ya está sobre la pista y dispuesto a cualquier sacrificio para obtenerlo. Paga doble, triple, cuádruple de su valor corriente, y cuando por precio no lo consigue, se impone por la recomendación, y si no lo logra, obtiene al menos que le dejen sacar copia o cotejarlo con las suyas. Pero en cuanto hace una adquisición, por nada del mundo consiente siquiera prestar el libro. Demasiado sabe, por experiencia, de cuán mala gana se suelen devolver y con cuánta facilidad se hacen los aficionados los suecos y olvidadizos. A apurarle mucho, manda a sus bibliotecarios sacar una copia y ésa es la que presta.

Como el dinero ni le duele ni le falta y su afición toma mayores proporciones cada día, ha reunido la mejor biblioteca de Córdoba, fuera de la del sultán.

El valor de los libros que la componían pudo apreciarse algunos años después, cuando desgracias de familia obligaron a sus nietos a realizarla. Un año entero vinieron los corredores a la mezquita de este barrio, para verificar en ella la venta a pública subasta, y a pesar de haberse hecho en aquellos azarosos días de la guerra civil, aun se sacaron 40.000 monedas de oro *casemíes*, que ahora equivaldrían a unos diecisiete millones de reales aproximadamente.

Cuenta la mayor parte de estas noticias Abenpascual en la biografía que dedicó a este bibliófilo Abulmotárrif Abderráhmen Abenfotáis, núm. 679.

Se cita también como bibliófilo distinguido a Cásim Bensaadán de Raya, vecino de Córdoba, que legó al morir su biblioteca, como manda piadosa, para el uso de estudiantes, en casa de Mohámed ben Mohámed Benabidolaim (Alfaradi, biog. 1070).

Otros, como Alchohaní de Toledo, eran tan avaros de sus libros, que no los querían prestar a nadie (Abenpascual, biog. 553).

Y hubo bibliófilo de aquella edad que se vió en la necesidad de

deshacerse de su biblioteca para atender a su mantenimiento. Eso ocurrió a Yahia Benaid de Tortosa, que enseñaba en la mezquita aljama de Córdoba. El mismo decía (según refiere Alfaradi, biografía 1597): «Si se cuentan los días que estuve en Oriente y fuera posible contar los libros que allí escribí de mi mano, seguramente saldrían más libros que días estuve.» Y estuvo en Oriente veinte años.

No eran sólo las familias acomodadas las que se permitían el lujo de formar buenas bibliotecas. Entre las más humildes clases se notaba la afición, alimentada según la posibilidad de sus alcances. Como muestra podemos visitar la de un pobre maestro de escuela, la de Benházam, por ejemplo. Este individuo se mantiene enseñando a los muchachos, tarea en la que le ayudan un hijo suyo, encargado de los chicos, y una hija, de las niñas. Los pocos ahorros que consigue los dedica a la compra de libros, al propio tiempo que las horas libres de clase las emplea con afán en copiar los que sus amigos le prestan. Aunque no puede permitirse el lujo de mantener bibliotecario, no por eso su librería está desarreglada, ni deja de tener su valor. Alguna vez los mismos literatos de Córdoba le envidian la corrección de sus códices y la preciosidad de algunos, únicos, que trajo de un viaje que hizo por Oriente con este objeto. Mal vestido y mal comido se le podría ver, pero su biblioteca muestra claramente adónde puede llegar el amor a los buenos libros hasta en persona de escasos haberes.

Este bibliófilo tuvo fin desgraciado: se fué en peregrinación a la Meca, murió en el barco y hubo de ser lanzado al mar su cadáver (*Tecmila*, biog. 312).

Y no eran sólo los hombres los bibliófilos. Aquella mujer muslímica que muchos describen sentada perezosamente sobre mullidos divanes, aspirando los aromas que se desprenden de humeantes pebeteros, recluída en las interioridades del harem, soñando siempre en mate-

riales placeres, ésa no es la española. Y tampoco pueden aplicársele aquellos duros epítetos que escribió en su curioso opúsculo, *Philobiblion*, el notabilísimo bibliófilo inglés del siglo XIII, Ricardo de Beri, gran canciller de Inglaterra, el cual, dirigiéndose contra las mujeres y los clérigos de su tiempo, dice:

«Ahora los libros han sido echados a la fuerza y por las armas de las casas de los clérigos, donde en otro tiempo disfrutaban de asilo por derecho hereditario. Antes, por lo menos, se les concedía un cuarto interior, una apacible celda donde estaban recogidos. Pero, ¡oh tiempos nefastos!, a los libros se les arroja fuera de puertas, siendo sustituídos, unas veces, por perros y aves de caza, y otras por *ese animal bípedo que se llama mujer*, con la que el clérigo no debe vivir. Apenas esta *bestia*, siempre perjudicial para los estudios, descubre los libros ocultos, que antiguas telarañas cubren, los insulta con los discursos más virulentos, encontrándolos dignos únicamente de ser cambiados por telas de seda, paños de escarlata o cualquier otra vana chuchería.»

La bestia bípeda hispanomusulmana no presenta los caracteres que Ricardo de Beri notó en las damas inglesas de su tiempo, ni en la clase alta ni en la baja de la sociedad cordobesa.

En las oficinas reales de Alháquem se podía aprender caligrafía, gramática y poética con las antes mencionadas Lobna, insigne secretaria, y la anciana Fátima, la cual, siendo muy viejecita, escribía aún libros con elegancia y seguridad, y pasó la vida tan honestamente que, según los testimonios de la época, murió virgen.

Entre las muchas señoras de la alta sociedad cordobesa que tuvieron afición a los libros, se puede citar a Aixa, de familia muy principal, a quien los amores literarios dieron tales instintos de independencia, que no

quiso casarse nunca, muriendo también doncella y de edad avanzada. Era un portento de elocuencia en sus odas, modelo de decir en sus versos, y tenía habilidad tan grande para la copia, que causaban admiración los códices y opúsculos que personalmente escribía de su propia mano. Con su afición a coleccionar libros, llegó a reunir una de las bibliotecas más famosas de la Córdoba de entonces.

Además de esta señora, cuya biografía nos ha transmitido Abenpascual en la núm. 1412, debe recordarse a Radia, mujer de Lebib, empleado palaciego, cuyos libros fueron a parar a poder de Abumohámed Benjazrach (Abenpascual, biog. 1417), y a Jadicha, hija de Cháfar, que legó su biblioteca a una hija suya que tuvo de su matrimonio con Benasad (Abenpascual, biog. 1415).

Entre las clases bajas, ya que no hubiese mujeres bibliófilas, no eran por eso enemigas de los libros, pues se formaron obradores donde centenares de ellas copiaban Alcoranes y libros de rezo, que eran los más corrientes, para venderse luego a los libreros, porque se conseguía con el trabajo de la mujer más limpieza y habilidad caligráfica, al propio tiempo que mayor baratura de jornal que con el de copistas masculinos.

Cuenta Abdelguáhid el Marrecoxí (edición Dozy, *The History of the Almohades*, pág. 270), tomándolo de la crónica que escribió Abenfayad acerca de la ciudad de Córdoba, que sólo en el arrabal oriental de ésta había ciento setenta mujeres dedicadas a la copia de códices alcoránicos en letra cúfica. ¡Cuántas más no habría en las otras partes de la ciudad!

El Alcorán ha sido siempre el libro cuyo texto se ha copiado más en países islámicos. Sirve de lectura a los chicos en las escuelas, llena los devocionarios de la gente piadosa, se lee y se salmodia en las mezquitas, etc. Tales manuscritos suelen ser los mejor vocalizados y aquellos en que se emplea el más perfecto arte caligráfico, la más rica encuadernación, etc.

Ha habido casi siempre copistas dedicados especialmente a este

libro: unos por las ganancias que produce su copia, otros por devoción. Citaremos algunos copistas.

De Abenalí Alfaguaris de Córdoba, se dice que fué el que escribió más Alcoranes en tiempo de Alháquem II. Unos quince días le bastaban para escribir un Alcorán *(Tecmila*, biog. 364).

Abenalhachach el cordobés era especialista en la puntuación de Alcoranes, por ser muy diestro en la disciplina científica de las lecturas alcoránicas (Abenpascual, biog. 356).

Aixa, hija de Ahmed, la cordobesa, escribía Alcoranes con muy hermosa letra (Almacarí, II, pág. 631).

Abenxerif el Becrí, que enseñaba a leer a los muchachos en su tienda, cerca de la mezquita aljama de Córdoba, se distinguió por su habilidad en puntuar códices alcoránicos. Había aprendido lecturas alcoránicas de muy grandes maestros orientales (Abenpascual, biog. 190).

En lo mismo se distinguió Násar el Moshafí, de Toledo, a quien se apodó *Puntuador de códices alcoránicos (Tecmila*, biografía 1187).

Abenguadah de Sidonia fué persona piadosa, muy devota, que se dedicó a escribir Alcoranes (Alfaradí, biog. 1304).

De Abenmofásal de Málaga, persona muy virtuosa, se dice que hizo setenta copias completas del Alcorán *(Ihata*, II, fol. 167 r.º). Y hubo copista de Alcoranes que repugnaba emplear su pluma en escribir otras cosas *(Ihata*, I, fol. 36 v.º).

Se citan como existentes en Andalucía códices alcoránicos célebres. Abenjalil el Socuní dice haber visto en una mezquita de Sevilla la cuarta parte de un Alcorán con letra semejante a la de Cufa. Abulhosaín Abentofáil afirmaba que era del célebre copista Abenmocla (Almacarí, tomo II, pág. 641).

Ese mismo vió en Guadalajara un Alcorán que tenía una nota final que decía: «Lo escribí con una sola caña que únicamente fué cortada una sola vez» (Almacarí, tomo I, pág. 641).

El más célebre códice alcoránico era el que se guardaba en la mezquita aljama de Córdoba, que se creía procedente del califa Otmán. Se le consideraba como reliquia venerable. Se le sacaba con gran solemnidad para los oficios del viernes, encerrado en artístico estuche. En el año 552 de la hégira, aun se hallaba custodiado en la aljama de Córdoba, según afirma Abenpascual.

Respecto de su suerte posterior, unos cuentan que los almohades llevaban este códice en todos sus viajes porque era una bendición para ellos (Marrecoxí, pág. 182); que en 737 se encontraba en la

librería de los reyes de Tremecén, que se trajo luego a Portugal, y que en 745 vino a parar a manos de un comerciante en Fez.

Otros dicen que los cristianos que entraron en Córdoba en tiempos de Abenhamdín quemaron los códices de la aljama, entre los cuales se hallaba también el códice de Otmán Benafán (Almacarí, I, 398; Edrisí, edición Dozy, pág. 260).

En la populosa capital del reino no vivían únicamente musulmanes. Pululaban por la ciudad multitud de cristianos, que tenían su culto, iglesias, sacerdotes y obispo, los cuales se dejaron llevar, en la educación e instrucción de sus hijos, por las ideas y moda reinantes, según puede deducirse de un testimonio nada parcial, el de un ilustre cristiano mozárabe, Alvaro de Córdoba, que, en su *Indiculus luminosus*, dice: «Muchos de mis correligionarios leen las poesías y los cuentos de los árabes y estudian los escritos de los teólogos y filósofos mahometanos, no para refutarlos, sino para aprender cómo han de expresarse en lengua arábiga con más corrección y elegancia. ¡Ah!, todos los jóvenes cristianos que se hacen notables por su talento, sólo saben la lengua y literatura de los árabes, leen y estudian celosamente libros arábigos, a costa de enormes sumas forman con ellos grandes bibliotecas, y por dondequiera proclaman en alta voz que es digna de admiración esta literatura.» Y es que la política sagaz, de tolerancia interesada, de los Omeyas, que no excluía a los cristianos de los empleos mismos de palacio, había ido produciendo su efecto, hasta el punto de que, fuera de aquellos días tristes en que la sangre de los mártires tiñó las calles de Córdoba, los Califas supieron suavizar la tirantez y los choques que la profesión de religiones tan distintas producía entre sus súbditos.

Los judíos, ese pueblo que ha tenido que avenirse a vivir con cualquier otro, porque después de todo en cual-

quier parte son igualmente odiados y aborrecidos, también se dejaron llevar de la corriente de la época, y al propio tiempo que las sinagogas y escuelas se enriquecían con las obras de sus hermanos de Oriente, ayudados con el patrocinio del célebre Hasdái, médico de cámara de Alháquem, no descuidaban los estudios árabes, en cuya lengua solían escribir y con cuyos libros formaban bibliotecas.

Véase Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pág. 480. Uno de los bibliófilos más renombrados en la España musulmana fué el judío Yúsuf Abenismail, ministro de Badis Abenhabús de Granada (*Ihata*, I, fol. 131).

Hasta una multitud de infelices renegados gallegos, catalanes, franceses, lombardos, calabreses, etc., algunos de los cuales tenían la desdicha de ser a propósito para guardas del harem, sin riesgo para la honestidad de las señoras, y que estaban empleados en el palacio o ejército del sultán, se contagiaron de estos gustos. Como llegaban casi niños a Córdoba, bien comprados por los Omeyas con ese objeto, bien regalados por los soberanos europeos (el conde de Barcelona, en una sola ocasión, mandó 20 eunucos jóvenes para congraciarse con Alháquem), se les educaba escrupulosamente y se les instruía de manera que más tarde podían darse pujos de literatos, componiendo versos y obras literarias en lengua árabe y hasta formando bibliotecas. A tal punto había llegado la afición a los libros (Dozy, *Histoire*, III, pág. 61).

Este gusto, que al principio sólo cundió entre las personas ilustradas, fué remedado, como hoy sucede, por las que pretendían pasar por tales. Algunas veces esos aficionados tontos hicieron terrible competencia a los bibliófilos de buena ley. Leeremos, para evidenciarlo, una relación de la visita que hizo el distinguido viajero

y notable bibliófilo El Hadramí a uno de los encantes del mercado de libros de Córdoba, donde se solían vender en pública subasta por un corredor. «Estuve, dice, una vez en Córdoba y solía ir con frecuencia al mercado de libros por ver si encontraba de venta uno que tenía vehemente deseo de adquirir. Un día, por fin, apareció un ejemplar de hermosa letra y elegante encuadernación. Tuve una gran alegría. Comencé á pujar; pero el corredor que los vendía en pública subasta todo era revolverse hacia mí indicando que otro ofrecía mayor precio. Fuí pujando hasta llegar a suma exorbitante, muy por encima del verdadero valor del libro bien pagado. Viendo que lo pujaban más, dije al corredor que me indicase la persona que lo hacía, y me señaló a un hombre de muy elegante porte, bien vestido, con aspecto de persona principal. Acerquéme a él y le dije: «Dios guar»de a su merced. Si el doctor tiene decidido empeño en »llevarse el libro, no porfiaré más; hemos ido ya pujan»do y subiendo demasiado.» A lo cual me contestó: «Usted dispense, no soy doctor. Para que usted vea, ni »siquiera me he enterado de qué trata el libro. Pero »como uno tiene que acomodarse a las exigencias de la »buena sociedad de Córdoba, se ve precisado a formar »biblioteca. En los estantes de mi librería tengo un hueco »que pide exactamente el tamaño de este libro, y como »he visto que tiene bonita letra y bonita encuadernación, »me ha placido. Por lo demás, ni siquiera me he fijado »en el precio. Gracias a Dios, me sobra dinero para esas »cosas.» Al oír aquello me indigné, no pude aguantarme, y le dije: «Sí, ya, personas como usted son las que »tienen dinero. Bien es verdad lo que dice el proverbio: »Da Dios nueces a quien no tiene dientes. Yo que sé el »contenido del libro y deseo aprovecharme de él, por mi »pobreza no puedo utilizarlo.»

El historiador Abensaid, de quien son los anteriores datos, nos dice, refiriendo palabras que había oído a su padre, que Córdoba era la ciudad de más libros de España, y que su gente era la más aficionada a formar bibliotecas, medio por el cual se conseguía pasar por hombre principal o distinguido. Hasta las personas de viso que no tenían instrucción científica, ponían cuidado de que en su casa no faltara la biblioteca, con libros muy selectos, pues era de mucho tono el que se dijera: «Fulano tiene en su biblioteca un ejemplar único», o bien: «Ha logrado Fulano adquirir un libro de tal copista célebre» (Almacarí, I, pág. 302).

Esta escena, para mí, pinta mejor que cualesquiera otras descripciones lo que era el mercado de libros en Córdoba, lo arraigado de la afición, que se tenía ya por mero lujo, y evidencia dos tipos de bibliófilos: el de buena raza, que se queda sin el libro, y el del petimetre que lo compra para enseñarlo por el dorso en su casa, sin ulterior finalidad. La extrañeza misma que esto causa al extranjero, es prueba de que en su país no se presenciaban de ordinario estas escenas.

Sería curioso averiguar el número de libros que anualmente se escribían en Córdoba. Es difícil calcularlo; pero si consideramos que allí concurrían de cinco a seis mil estudiantes (¡en una sola clase, de un solo maestro, se reunían mil!), que éstos copiaban todos al dictado las enseñanzas de sus maestros y que al año aprendían varios libros; si tenemos en cuenta que varios centenares de mujeres tenían por oficio copiar Alcoranes y libros de rezo, y había quien en dos semanas concluía un Alcorán; si, además, se sabe que multitud de libreros pagaban sus copistas especiales y que bibliotecas privadas tenían multitud de hombres empleados en este oficio, bien se podrá fijar, así, por aproximación, la cifra de sesenta a ochenta mil ejemplares, no exagerando el cálculo.

El biógrafo Abenpascual (biog. 769) recuerda los versos del maestro cordobés Abenasad el Temimí donde éste expresaba su satisfac-

ción al verse rodeado de mil discípulos, en la aljama cordobesa, cada uno con su tintero y su cálamo para copiar lo que él iba dictando.

La fama de la habilidad de los musulmanes andaluces en la copia y encuadernación de los libros llegó a Oriente. El geógrafo Almocadasí la celebra en su obra (véase Almocadasí, edición De Goeje, página 239).

Esto es muy poco, comparado con el movimiento actual; pero es tanto para aquel tiempo, si se considera que son ejemplares manuscritos, que bien puede presumirse que toda Europa no diera igual contingente. No creo que se apartaría mucho de lo real quien dijera que había allí más libros y bibliotecas y más bibliófilos que ahora, v. gr., en Zaragoza o Valencia, a pesar de ser éstas principales ciudades de una España mucho mayor que entonces era, y en una época de florecimiento literario, al final del siglo XIX, cuatro después de la invención de la imprenta.

Almanzor quiso emular a Alháquem II en el fomento de la cultura y en la afición a los libros. Ya su padre Abdala, en el viaje que hizo a Oriente, puso especial cuidado en atender a la corrección y depuración del texto de los libros que iba estudiando y adquiriendo (Almacarí, I, pág. 904).

Principales literatos de Córdoba le dedicaron libros que habían compuesto. El célebre Said, de Bagdad, que vino a Córdoba, queriendo competir con Abuali el Calí, el cual había ilustrado los reinados de Aderráhmen III y Alháquem II, le dedicó su libro *Alfosús*, por lo cual Almanzor le correspondió dándole 5.000 dinares (Abenpascual, biog. 536; Adabí, biog. 852).

Hasán Abenabiabda compuso un libro en una semana para obsequiar a Almanzor, y se lo copió con dibujos y todo (Adabí, biografía 662).

Almanzor tenía para sus lecturas libros favoritos, uno de los cuales era el *Chaguás* de Abulalé de Bagdad, que leía todas las noches (El Marrecoxí, edición Dozy, pág. 21). Y tuvo el gusto de que el venerado códice alcoránico de Otmán fuese adornado de piedras preciosas (*Tecmila*, biog. 952). Mas se hizo imperdonable su conducta

cuando ordenó que se quemara gran parte de la biblioteca de Alháquem II (Almacarí, I, pág. 136).

El encargado de corregir y cotejar los libros de Almanzor y de su hijo, y el que formó la biblioteca que ambos poseyeron, fué Abulgualid Abenmamar, el cual la aprovechó para escribir la historia de esa familia (*Tecmila*, biog. 417). Era, además de historiador, gran crítico paleográfico.

Sin embargo, aquella época de tanto esplendor no duró largo tiempo. La guerra civil enseñoreóse de Córdoba tras los días de Almanzor, y los berberiscos, que formaban la mayor parte de las tropas reales, inauguran una época de barbarie, robando y quemando palacios y bibliotecas. Las familias acomodadas se trasladan a provincias y los estudiantes y maestros huyen de la capital, formando centros docentes y desarrollándose también la afición a los libros en aquellas poblaciones que fueron después cabezas de reinos de taifas, separados de la obediencia del poder central vacilante, discutido y derrumbado a cada momento en Córdoba.

A pesar de todo, la capital de la España musulmana continuó siendo centro principal de la instrucción literaria y científica de aquellos tiempos en que tanto brilló la afición a los libros. Recordemos algunos bibliófilos.

Un esclavo de Almanzor llamado Fatín reunió gran cantidad de libros, muy bien vocalizados, corregidos y puntuados, que al morir su dueño fueron vendidos (Almacarí, II, pág. 57).

Abualí El Gasaní formó una de las bibliotecas más ricas de su tiempo y más selectas. Sus libros y referencias, en las más variadas disciplinas, pasaban como autoridad (Abenpascual, biog. 626).

Abulgualid Abenalmausol, literato cordobés, comenzó desde niño a coleccionar opúsculos y libros muy escogidos. Conocía muy bien la letra de los copistas. Se acudía a él para que fijara el copista de quien procedían los libros. Iba tras éstos con toda delectación, hasta que reunió una biblioteca que nadie había reunido después de Alháquem II. Poseía códices autógrafos de Abualí el Calí de Bagdad y copias de grandes sabios y calígrafos. Sus herederos vendieron la

biblioteca obteniendo altísimos precios de algunos ejemplares: a razón de un cuarto de mizcal cada hoja (*Tecmila*, biog. 427).

El ministro Abenmohtar de Córdoba y Abubéquer Bendacuán reunieron numerosa biblioteca (Abenpascual, biogs. 294 y 1724, Apéndice de Alfaradí). Lo mismo hizo Abenasaboní el cordobés, que estuvo en Oriente (Abenpascual, biog. 1314).

Abenauni el Maaferí y Abenjaira de Córdoba coleccionaron gran cantidad de libros (Abenpascual, biogs. 1144 y 1186) y un príncipe de la familia Omeya, llamado Hixem, nieto de Abderráhmen III, reunió una copiosa biblioteca que compró el califa reinante Soleiman (*Tecmila*, biog 2079).

Del bibliófilo Abenbord de Ecija, que vivía en Córdoba, se cuenta que fué a Oriente y que iba adquiriendo libros nuevos por las comarcas que iba visitando. Cuando había recogido una buena porción se los llevaba a Egipto. De ese modo trajo a España dieciocho cargas de libros de toda rama del saber. Eso no lo hubiera podido realizar sin haber llevado a Oriente muchísimo dinero (Abenpascual, biog. 508).

Recordemos, por fin, al famoso librero de Córdoba Abengarib, que hasta su muerte estuvo copiando y estudiando libros (Abenpascual, biog. 307).

De expertos copistas, que escribían con gran habilidad y corrección, brillaron muchísimos: Abenasguad de Pechina, establecido en Córdoba (Abenpascual, biog. 1377); Yomno, el librero, que de Raya vino a Córdoba (Alfaradí, biog. 1612); Eljal, cordobés, cuyas copias se disputaba la gente aun en siglos posteriores (*Tecmila*, biog. 379); Said ben Selma, celosísimo en la corrección de libros durante su larga vida (Abenpascual, biog. 480); Abennasar, cordobés, a quien acudían para corregir los libros (Abenpascual, biog. 463), etc.

El oficio de librero fué a veces un recurso para que se ganaran la vida algunos literatos, como un tal Meruán ben Omeya, de Córdoba (*Tecmila*, biog. 1081), en las épocas azarosas de la guerra civil, en la que, por otra parte, algunos sufrieron también el robo de sus bibliotecas, como le ocurrió al bibliófilo cordobés Abenhamid el Zohailí, a quien le robaron varias cargas de libros (Abenpascual, biog. 857).

Pero todas las bibliotecas eran particulares. Algunas mezquitas tendrían libros para el uso de los estudiantes; mas no las había de servicio público. No es verdad lo que dice Casiri en su *Bibliotheca arabico-hispana escurialensis*, tomo II, pág. 71 (y han repetido muchos), de que hubiese en España setenta bibliotecas públicas, ni

que la de Alháquem II estuviese abierta para la gente, como algunos afirman.

Si esta ciudad fué la primera en el rango de la instrucción y del gusto por los libros, la segunda fué la patria del rey poeta Almotámid, la sin par Sevilla. Discutían en cierta ocasión el célebre filósofo cordobés Averroes y el ilustre médico sevillano Avenzoar acerca de la preeminencia entre las dos ciudades, y decidió la polémica una frase muy gráfica de Averroes, que pintaba la realidad: «Yo no sé por qué será, dijo, pero es lo cierto que cuando en Sevilla muere un sabio, traen a Córdoba su biblioteca para venderla, y si en Córdoba muere un cantor o músico, los instrumentos de su arte los llevan a vender a Sevilla.» La anécdota, que retrata bien el carácter de ambas ciudades, decide la opinión a favor de la capital; pero hay que conceder a Sevilla el lugar segundo. Si no lo adquiriese por la biblioteca de la real familia, que fué una de las más ilustradas, ni por el número de los bibliófilos y bibliotecas que en ella florecieron, lo merecería por la fama de su mercado de libros, visitado por literatos que iban en busca de los ejemplares más raros y curiosos.

Abenaljatib, el célebre historiador granadino, nombra frecuentemente la *escritura sevillana* como especial, que se distinguía de la restante andaluza (Gayangos, *History*, I, Apéndice, XLII).

Benalabar en su *Tecmila* (biog. 1013) menciona la calle de los libreros en Sevilla, en una de cuyas tiendas encontró Abenmozáin una obrita histórica de Rasis, que era muy rara (véase mi traducción de Abenalcotía el Cordobés, *Historia de la conquista de España*, página 170).

El poeta Abensara, de Santarén, se ganaba la vida copiando libros en esta ciudad (*Tecmila*, biog. 1331). Sevillano fué el librero Abuzeid el Chodamí, que fué a establecerse en Córdoba (*Tecmila*, biografía 1634).

Entre los bibliófilos sevillanos podemos citar los siguientes:

Xarfodaula, hijo del rey Almotámid, muy aficionado a coleccionar libros. Algunos los copió él mismo, con la hermosa letra que poseía (Almacarí, II, pág. 487).

Abenalahdab de Sevilla, coleccionador de libros y códices modelos (Abenpascual, biog. 1730, Apéndices a Alfaradí).

Abubéquer Abenalarabí el sevillano era tan afanoso en el estudio que se pasaba las noches con la lámpara encendida, sin desnudarse, tendido y rodeado de sus libros. Si se despertaba, extendía la mano y cogía un libro para leer (Adabí, biog. 179).

Mohámed Abenjáir de Sevilla dedicó todo su tiempo a la corrección de sus libros. Al morir y venderse su biblioteca alcanzaron sus ejemplares precios exorbitantes en extremo (*Tecmila*, biog. 780).

El célebre Abumeruán El Bechí dió la biblioteca que había reunido al predicador de la aljama de Sevilla, nativo de esta ciudad, Abulhácam Abenalhachach El Lajmí (*Tecmila*, biog. 1626).

Una de las ciudades andaluzas más famosas en este sentido fué Almería, aunque no fuera más que por haber vivido en ella el bibliófilo de más renombre en aquellas edades: Abu Chafar ben Abás, ministro del rey Zohair. Decían sus contemporáneos que nadie aventajaba a este bibliófilo en cuatro cosas: en tener dinero, en tener avaricia, en tener vanidad y en escribir bien. Según informes de los mismos, era un guapo mozo, de apuesta y gallarda figura, que heredó de sus padres una fortunita, en la que, sólo en moneda contante y sonante, aparte fincas rústicas y urbanas, había 500.000 mizcales de oro *chafaríes*, es decir, unos noventa millones de reales. Estudió con gran aprovechamiento todas las ciencias, especialmente el derecho y aquellas ramas del saber que más se relacionan con la carrera de la política, en la que llegó, según he dicho antes, al cargo de ministro. Se le achaca el pecado de la avaricia, sin duda porque en el gasto de su casa y persona no se ponían de manifiesto las rentas que sus bienes producían. Sus diversiones, aparte del placer de coleccionar libros, eran muy baratas: no hacía otra cosa que jugar al ajedrez, al

que era aficionado sempiterno. Sin embargo, en la adquisición de códices, hojas sueltas antiguas, cuadernos desvencijados, trozos de tela, cacharros y muebles no era regatón, ni tacaño, sino espléndido, liberal y hasta pródigo. Bien lo daban a entender los libreros, copistas y comerciantes que con él trataron: muchos de ellos se hicieron ricos con este solo cliente, el cual tenía la costumbre de pagar triple valor que el precio ordinario de los libros, pues se había convencido de que era el mejor medio para que los agentes y libreros le trajeran los mejores. Con tal sistema reunió una biblioteca monstruo, que excedió de 400.000 volúmenes encuadernados y completos, fuera de papeles y cuadernos sueltos que eran innumerables, llenando su palacio, además, de cachivaches viejos.

Aparte de este gran bibliófilo biografiado por Almacarí (tomo II, pág. 359) y por Abenaljatib en su *Ihata*, I, fol. 67 v.°, se recuerda al alcalde de Almería Abdelhac Abenatía, como gran aficionado a coleccionar libros (Almacarí, I, pág. 817), y a un señor berberisco, de la tribu de Sinhecha, vecino de Almería, llamado Maimón Abenyasín, que gustaba de reunir códices de gran valor (*Tecmila*, biog. 1137). Se cita como librero en Almería a Násar (*Tecmila*, biog. 1192).

De Málaga se menciona a un gran copista-librero, Abenmódric El Gasaní, muy erudito, que se dedicó a reunir colecciones poéticas y opúsculos literarios en gran cantidad. Era hombre que sabía distinguir muy bien la letra de los grandes copistas (*Tecmila*, biog. 768).

Isa el Rondí, predicador de Málaga, estuvo en Oriente, donde coleccionó muchos libros; pero por desgracias familiares hubo de desaparecer todo lo que había importado.

De un poeta malagueño, Ahmed Abenrida, se conservan unos versos en que decía:

No es el vino generoso lo que me place,
Ni la melodía del canto, ni los acordes de los instrumentos.
Mis delicias son los libros que estudio,
Y el criado de quien me sirvo es mi pluma.

(Almacarí, apud *Chrestomatia* del P. Lerchundi, pág 128).

El sabio jurista, médico y filósofo, Otmán Abenmandur de Málaga, procedente de familia noble sevillana, se casó con la hija de Abualí Abenhasán el alfaquí, la cual heredó la biblioteca de su padre (*Ihata*, III, fol. 141 v.°), que aquél aprovechó.

Mohámed ben Ahmed de Vélez, nieto del famoso cadí Abulfádal Abeniyad, heredó la copiosa y selecta biblioteca que éste había reunido (*Ihata*, II, fol. 163 v.°).

Ronda puede jactarse de haber tenido un bibliófilo de gran renombre, originario de nobilísima familia sevillana, Mohámed Abenalháquim el Lajmí. Su intervención en la política y en los negocios públicos de Granada no le impidió dedicarse a la ciencia y a la enseñanza. Por su amor y afición a los libros recogiólos en tal cantidad, que las habitaciones de su palacio se hicieron estrechas para los estantes de su biblioteca. Se elogia su gran generosidad, como superior a los tesoros de sus libros. Mas todas sus preseas, tesoros, libros, telas, etc., perecieron a manos del populacho amotinado (*Ihata*, II, fol. 110).

Badajoz debe su fama, en los fastos literarios, al sabio por antonomasia Almudafar ben Alaftas, su régulo, que escribió la célebre obra titulada *Almudafaría*, de su propio nombre, enciclopedia en cincuenta tomos, donde se trata de toda ciencia, desde el arte de la guerra, la política y la historia, hasta la fábula y demás géneros literarios, sacada totalmente del estudio de la grande y escogida biblioteca que él mismo se formó.

Las noticias de este régulo las hemos tomado de *Tecmila*, biografía 451 y Almacarí, tomo II, pág. 130.

De Silves, ciudad en la que hubo también libreros (El Marrecoxí, edición Dozy, pág. 152), era natural, aunque originario de Alcántara, en la provincia de Cáceres, Abulcácim el Cantarí, asiduo coleccionador de divanes, u obras poéticas, y libros (*Tecmila*, biog. 734).

De Toledo no debíamos hablar, pues conocido es ya el renombre que gozó en la Edad Media como centro de instrucción adonde acudían los sabios de Europa para estudiar las ciencias árabes. En ella aparecieron

desperdigados restos de la biblioteca de Alháquem II en los días de la guerra civil. En ella vivieron los Beni Dinón, régulos que en su afán por los libros llegaron al extremo de apoderarse violentamente de las bibliotecas particulares, robando la del bibliófilo el Arauxí. Allí se vió un portento que toda la población pudo admirar, al ocurrir el incendio del barrio de Pellejeros, y fué que de él no se salvaron más que las habitaciones del bibliófilo Abenmaimón, donde guardaba su famosa biblioteca, *la de los correctos códices*. Allí vivieron, por último, bibliófilos tan especialistas como Abenabiámir Ibrahim el Toledano, que se ciñó exclusivamente a reunir autógrafos y originales de los sabios que habían florecido en la ciudad.

El historiador Abenpascual, que nos ha dado la biografía de estos bibliófilos toledanos (biogs. 35 y 1157), menciona también al calígrafo de Toledo Abenaxeij (biog. 443), a los correctísimos copistas Abenhilel, o Alhilelí (biog. 1016), y Abenalhatar (biog. 701) y al bibliófilo cordobés que se fué a vivir a Toledo, Abenhátim El Temimí (biog. 351), que reunió copiosa biblioteca de códices escritos con pulquérrima corrección.

Un opulento toledano, Abulgualid Abenalhanaxí, trajo de Oriente gran número de excelentes libros (Abenpascual, biog. 1311).

De Guadalajara se cita a un bibliófilo, poseedor de muchos libros, el gramático Abderrahim (Abenpascual, biog. 382).

A pesar de que Zaragoza era uno de los puntos más alejados del imperio musulmán y comarca fronteriza donde los hábitos militares se habían sobrepuesto a las aficiones científicas, sufrió, aunque tardía y fugazmente, las influencias del gusto reinante. Dió alta prueba de ello la familia de los Beni Hud, que regía sus destinos en los últimos tiempos, la cual cuenta entre sus individuos al astrónomo, filósofo y geómetra Almoctádir, cuyo nombre llevan escrito las ruinas del palacio de la Alja-

fería, y al no menos célebre Almostain, al que Abenbuclarís dedicó su famoso libro de materia médica, *Almostainí*, con cuya posesión se envanecen algunas bibliotecas europeas. (Véase *Glosario* de Simonet, página CXLVI.) Mas cuando comenzaba a nacer y desarrollarse en esta tierra la afición a los libros, que en alto grado sintieron las ciudades andaluzas, Alfonso el Batallador la conquistó. Aún queda, sin embargo, memoria de algunos libreros de Calatayud y Zaragoza que tuvieron que emigrar con la conquista.

Como bibliófilo, coleccionador de obras poéticas, natural de Zaragoza, puede citarse a Abensandur ben Mantel *(Tecmila*, biografía 1311).

Valencia fué la población elegida por los libreros emigrantes aragoneses. En esa ciudad pusieron su tienda los bilbilitanos Cidrey al huir de Calatayud, que cayó en manos de cristianos tras la rota de Cutanda. A ella fué a establecerse el famoso librero zaragozano Abenmatruh, coleccionador de las poesías del vate aragonés Axxachar, en cuya tienda se reunían los literatos valencianos, atraídos por su grande ilustración, carácter jovial y discreto y amable trato. Y finalmente, allí se trasladó la familia del bibliófilo zaragozano Abenasaguer, dedicándose al comercio de librería, en el que despuntó su hijo Ahmed, que llegó a ser hábil copista y sabio coleccionador de códices y libros, de los que reunió una buena biblioteca, y fué nombrado, por último, bibliotecario real de los almohades.

Benalabar, que nos ha comunicado las noticias referentes a ese librero zaragozano que se estableció en Valencia *(Tecmila*, biog. 902), nos da la biografía de Abencidrey, librero de Calatayud, que abrió tienda de libros en aquella ciudad. Su padre también había sido librero *(Tecmila*, biog. 677). Otro, originario de Zaragoza, que se ga-

naba la vida en Valencia copiando libros, fué Abenabilbacá (*Tecmila*, biog. 918).

Se deben recordar los bibliófilos valencianos siguientes:

El Arauxí, de afición desmedida para coleccionar libros. Benalcama cuenta en su crónica que Abendinón, rey de Valencia, le arrebató los libros a El Arauxí, trasladándolos de casa de éste a su palacio. Se llevaron 143 cargas, como las que suelen soportar los mozos de cordel, que vienen a ser unas diez arrobas, y aun se dice que habían ocultado cerca de la tercera parte (Adabí, biog. 920; Abenpascual, biog. 629).

Alí Abenhudeil de Valencia, hijastro de Abudaud el Mocrí, heredó la biblioteca de códices antiguos de su padrastro (*Tecmila*, biog. 1858).

Abenaixón el Moaferí, originario de Oropesa, célibe que se aficionó a coleccionar libros, folletos, narraciones históricas, etc. Construyó la mezquita que llevó su nombre en las inmediaciones de la Puerta de Alcántara (Serranos), dentro del recinto de la ciudad, legando a esa mezquita una casa para el rector de la misma (*Tecmila*, biog. 1512).

Por fin, como coleccionadores de códices selectos, divanes y folletos, se recuerda a Abenraubel de Valencia (Abenpascual, biografía 1430); a Abulhasán de Serra, aldea no lejos de Valencia (*Tecmila*, biog. 1922 y جذوة, pág. 308), y a Abuomar Abenayad de Liria (*Tecmila*, biog. 2081).

Como copistas distinguidos se puede citar a Abenharón, del Valle de Uxó, que fué vecino de Valencia (*Tecmila*, biog. 917); a Abensaadún de Valencia, que fué secretario de personas principales (*Tecmila*, biog. 1446); a Abennomail de Onda, vecino de Valencia, que se ganaba la vida ejerciendo de notario y de copista de libros (*Tecmila*, biog. 1611); a Mohámed Abenaladib de Liria, vecino de Valencia, que copiaba libros con hermosa escritura (*Tecmila*, biografía 651); a Abenanafi, originario de Tortosa, librero muy acreditado por la corrección de sus copias (*Tecmila*, biog. 712); a Abenmantiel de Murviedro, vecino de Valencia, que puso tienda de libros en la Alcaicería, a pesar de su mala letra (*Tecmila*, biog. 1434), y por fin a Jálaf El Ajfax de Alcira, vecino de Valencia, ilustre pedagogo y muy apreciado calígrafo, cuyas copias, por lo correctas, lograban alto precio (*Tecmila*, biog. 159).

Respecto a la escuela propiamente valenciana de calígrafos, véase un artículo especial que se inserta en el segundo tomo de esta colección, entre los estudios sobre historia árabe de Valencia.

En otras poblaciones de la región levantina hubo también sus calígrafos y bibliófilos.

En Alcira se distinguió por la hermosura y perfección de sus copias caligráficas Abenjoxáin, a quien nadie superó en la corrección y puntuación de Alcoranes (*Tecmila*, biog. 994).

En Játiva se estableció Abensaada de Murcia (sus antecesores eran de Valencia), que había heredado los libros antiguos y códices preciosos del célebre Abensocarra, que eran correctísimos (Adabí, biog. 778). Poseyó una rica y muy excelente biblioteca. Era místico, discípulo de Algazel, buen predicador y alcalde de Játiva (*Tecmila*, biog. 746; Almacarí, I, pág. 607).

También poseyó códices originales antiguos el setabense Lope Abenmohámed, a quien se le apodaba El Valenciano, porque procedía de familia de Valencia (*Tecmila*, biog. 296).

Pero el bibliófilo que más enaltece a Játiva fué el celebérrimo Abenarrumia el botánico, gran coleccionador de libros de toda ciencia. Podía adquirirlos porque era muy rico, y tan generoso, que daba los libros a quien se los pidiera, aunque fuese un códice original precioso, cuya posesión se consideraba como motivo de honra para su dueño, y lo hacía por el afán de que otros aprendieran. Profesaba las doctrinas del célebre filósofo cordobés Abenházam (*Ihata*, I, fol. 41 v.°).

En Murcia, como artistas caligráficos, sobresalieron Alí Abendaisam, que se ganaba la vida con la copia y confección de libros (*Tecmila*, biog. 1898), y Abenhamamel, perfectísimo copista de Alcoranes (*Tecmila*, biog. 1001).

Como bibliófilo se menciona a Abenalfarás de Granada, que vino a residir en Murcia, después de larga vida política en Córdoba y Valencia, poseedor de una selecta biblioteca. Los códices escritos de su propia mano eran preciosísimos. No había en su época semejantes y reunió de ellos una gran porción (*Tecmila*, biog. 750). Abubéquer Abengalbún, amigo del historiador valenciano Benalabar, poseía también una biblioteca repleta de códices originales antiguos y libros bonitos, los cuales, por el desorden económico de su casa, se fueron vendiendo sin darse cuenta él, ni saberlo (*Tecmila*, biog. 1039).

A medida que la reconquista avanza, se nota que los sabios y políticos de las partes conquistadas se repliegan a las provincias libres. Por eso fué Granada la que

alojó a tantos sabios y mantuvo por más tiempo la afición. El número de bibliófilos fué allí superior al de las otras provincias, porque pudo sumar, a los naturales de la comarca, los emigrados que a ella se acogían.

Si pudiéramos detenernos en esta ligera — y por mi causa ya pesada — visita a las bibliotecas de la España musulmana, entraríamos en la Biblioteca real de los Beni Alahmar de Granada y conoceríamos a los sabios bibliotecarios que la dirigieron, para hacer luego una excursión entre las de particulares, v. gr., la de Azzobaidí, robada por los Esquílula y devuelta posteriormente, merced a los buenos oficios del rey de Granada; la de Abenfaracún, preciosa por los notables códices que aquel artista iluminó al encausto; la del célebre Ataraz, visitada por los literatos que deseaban cotejar sus copias para corregirlas, o la de Abenlope, aquel fogoso orador, hábil polemista y teólogo escolástico — de la escolástica musulmana —, que solía hacer frecuentes viajes por las comarcas cristianas españolas con el exclusivo objeto de entablar discusión pública con nuestros obispos, en aquella época en que tan crudas batallas se libraron entre ambas teologías. Pero para conocer el grado a que había llegado la afición, no hay más que acercarse a la calle de los libreros y ver cómo abogados y clérigos, que han abandonado sus carreras por creerlas poco lucrativas, se han metido al oficio de vender libros, que les proporciona rendimientos bastantes para retirarse a los pocos años a una vida exenta de cuidados y preocupaciones.

Un artista insigne, hábil calígrafo, de procedencia levantina, Abensocral, estuvo al frente de la biblioteca de los reyes de Granada; pero le fué imputada una sustracción de documentos de la mezquita del Albaicín y se le desterró (*Ihata*, II, fol. 139 v.º).

El célebre maestro y bibliófilo Azzobaidi de Jaén, que murió en Granada, sintió mucho el robo de su biblioteca, especialmente porque en ella estaban los manuscritos que él había escrito al dictado de sus maestros *(Ihata*, I, fol. 34 v.º).

Como copista-librero que en Granada se ganó la vida con el oficio, se cita al poeta fecundo y espontáneo Abensara de Santarén *(Ihata*, III, 99 v.º).

El que logró más fama y fortuna en el comercio de libros fué el granadino Abenballés, hombre de gran reputación moral, religiosa y literaria *(Ihata*, II, fol. 141 v.º).

Entre los bibliófilos apasionados, que reunieron una gran biblioteca, cita el historiador Abenaljatib a su venerado maestro Abulcácim El Quelbi *(Ihata*, III, fol. 137 v.º) y a Abuabdala Ataraz, cuyos códices, magníficos, soberbios, alcanzaron gran crédito, como modelos de exactitud y fidelidad *(Ihata*, II, fol. 146 r.º; جذوة, pág. 176).

Artistas calígrafos y copistas escrupulosos hubo muchos: Abenfaracún, admirable por la elegancia de su letra y el ornato de su escritura al encáustico *(Ihata*, I, 47 v.º); Abuámer El Haguarí, que copió muchos códices que pasaron como modelos *(Ihata*, III, fol. 149 v.º); Abuabdala Elábid, originario de Fez, que fué a establecerse en Granada, y un hijo suyo, que ocupó altos cargos en la Secretaría real, y cuyos códices, que eran preciosos, heredó Abenalchayab, maestro de Abenaljatib *(Ihata*, II, 82 r.º y 83 y 84), etc.

Una parte muy considerable de la biblioteca de Abenlope el malagueño, que estuvo algún tiempo en Granada, fué a parar, como legado pío, a la aljama de Málaga *(Ihata*, II, fol. 157 v.º).

Acabada la reconquista, quedaron entre nosotros los moriscos, que conservaron la afición a los códices, pero en la medida escasa que los tiempos consentían. Nuestro pueblo opuso tenaz resistencia a la difusión de las enseñanzas musulmanas entre los súbditos que profesaban el islamismo, y frecuentes prohibiciones produjeron por consecuencia el que ocultasen su afición como un pecado, menguando más cada día, hasta desaparecer por completo con la expulsión.

II

Mas tanto número de libros, tantas bibliotecas, ¿qué se hicieron? ¿La escasez actual de libros árabes no indica que estos datos tienen algo de fantástico o fabuloso?

La misma causa que ha producido la multiplicación asombrosa de códices entre los musulmanes ha sido también motivo para su rápida destrucción. El papel industrial de las fábricas españolas, grueso, duro y lustroso, con apariencias de resistir las injurias del tiempo, era, comparado con el pergamino, efímero, fofo, como estopa que se deshace en cuanto la humedad le ataca, y muy apto, por otra parte, para servir de cebo a los ratones y polilla y de pasto al fuego. No resiste un manejo continuado y largo, pues se rompe con bastante facilidad; así que el uso desvencija pronto los libros y los inutiliza para el estudio, pasando los restos a ejercer otros oficios. Agréguese a esto la exportación por los emigrados, los descuidos de manos indoctas, etc., etc., y se tendrá un buen caudal de motivos de pérdidas acaecidas lenta y silenciosamente, sin el estrépito de los acontecimientos que llenan las historias.

Muchos libros se habrán perdido por contingencias desgraciadas. Abumuza El Haguarí de Ecija, a la vuelta de su viaje a Oriente, en tiempos de Abderráhmen I, naufragó en las costas levantinas y perdió sus libros. Sus paisanos de Ecija le felicitaron por su venida y le dieron el pésame por la pérdida de sus libros. El les contestó que si los libros se habían perdido, conservaba en su memoria lo que ellos contenían (Alfaradí, biog. 776).

Lo mismo ocurrió a Abuyahia Aflah el cordobés (Alfaradí, biografía 260) y a Abenhautalá de Onda (*Tecmila*, biog. 1435).

A los países orientales fueron a parar muchos libros españoles. De un bibliófilo español, Atía ben Said, sufí, que anduvo por Orien-

te, se cuenta que había reunido muchos libros y los llevaba en caravana de muchos camellos, aunque él vivía pobremente (Adabí, biografía 1260; Abenpascual, biog. 960).

El biógrafo Alhomaidí legó sus libros a los hombres de ciencia de Oriente (Almacarí, I, pág. 535 , y Abubéquer ben Yasir de Jaén los legó a los estudiantes orientales (Almacarí, I, pág. 499), ó a los tradicionistas, según Benalabar (*Tecmila*, biog. 736 bis). Este Abenyasir fué bibliotecario de la biblioteca de Nuredino.

Nachilodín ben Hilel, el andaluz, se fué a Oriente y legó sus libros a su amigo Alxaraf el murciano (Almacarí, I, pág. 891).

Muchedumbre incontable de sabios españoles fueron a Oriente, en la emigración a que les obligaba la reconquista cristiana. Por eso no ha de sorprendernos que por las prensas orientales en la actualidad se publiquen las obras más famosas de los autores españoles: las de nuestros místicos musulmanes, como las de Abenarabí; gramáticos, como Abenmálic; políticos, como Abubéquer de Tortosa; lectores alcoránicos, como Abenferro de Játiva; poetas, como Abenjafacha de Alcira, Abenjacán, etc., etc.

Al Norte de Africa y especialmente a Marruecos han ido a parar, en varias épocas, libros españoles. Tras de la muerte de Almanzor y la de su hijo, muchos sabios españoles, huyendo de la guerra civil, fuéronse a Fez, a la que convirtieron en mansión del ingenio y de la cortesanía (El Marrecoxí, pág. 261).

Estudiantes marroquíes vinieron a España a estudiar, y después de reunir colecciones de libros soberbios, se las llevaron a su tierra, como Yasaltán de Agmat (Alfaradí, biog. 1647) y Abenabdelhac de Tremecén (*Tecmila*, biog. 2137). La famosa biblioteca de preciosísimos códices de la familia marroquí de Abenmalchum, originaria del Levante español, puede decirse que en España se formó (*Tecmila*, biografías 1652 y 1930, y جذوة, págs. 253, 258, 262, 267 y 281).

Algunos copistas o libreros españoles fueron a parar a Marruecos como el librero El Gafequí de Carmona (جذوة, pág. 283) y otro de Jimena, que vendía sus copias a precios elevadísimos (جذوة, página 78) y como el bibliófilo Abenroxaid, que vivió en Granada y murió en Fez (*Ihata*, III, fol. 15 v.°), algunos de cuyos autógrafos se conservan en la Biblioteca del Escorial.

En las historias, sin embargo, han quedado rastros suficientes para explicar la extinción de millares y millares de manuscritos. Me refiero a las quemas intenciona-

das hechas a vista del público, o por el pueblo mismo, y con gran solemnidad.

En España se ha tenido por muchos siglos como fiesta y regocijo muy popular la quema de manuscritos árabes. Pocas naciones del mundo habrán disfrutado tantas veces de ese placer, en que se han emulado todos, musulmanes y cristianos. Pero no se crea que ha sido por desdeñar la ciencia o por odio a la instrucción, no; al contrario, por excesivo entusiasmo o exaltado cariño a los ideales, cosa propia de nuestro carácter nacional. En pueblos atrasados, donde no se sabe apreciar debidamente el valor de los libros, ni los escriben ni los queman; mas en países como el nuestro, en que fué pronto notoria la virtualidad que llevan en su seno, como instrumento o medio de difusión de las ideas, apelóse a la quema para que no se propagaran doctrinas perniciosas o heréticas, contrarias a las creencias que la generalidad tuvo por más sanas.

Como el fenómeno es curioso, haremos una reseña, aunque sea rápida, para que se aprecie en su conjunto.

Mientras no hubo instrucción bastante difundida entre los musulmanes, después que se posesionaron de España, no les vino a la memoria lo pernicioso que puede ser un libro. Pero cuando la secta ortodoxa de Málic arraigó con bastante fuerza para resistir la invasión de otras doctrinas orientales, comienzan ya las quemas en la España musulmana. Primeramente el pueblo, incitado por los alfaquíes, tomóse la justicia por su mano, insultando y maltratando a la persona que el rumor popular señalaba como introductora de peligrosas novedades, y si ésta no acababa por cantar la palinodia, amotinábase contra ella, entraba en su casa y quemaba los libros. Tal ocurrió con el filósofo Abenmasarra. Más tarde, a la

muerte de Abencolaib, que trajo la doctrina de la filosofía oriental acerca del libre albedrío, contraria al fatalismo alcoránico, ya son los ulemas organizados en comisión los que entran en la casa, sacan los libros a la calle y queman todos los que no son de la secta a que pertenecen los inquisidores (Alfaradí, biog. 417). Esta inquisición, sin embargo, no siendo oficial, obraba sin atenerse a leyes ni reglamentos, y al Gobierno disgustó muchas veces este exceso de intrusión en negocios en los que creía debieran seguirse trámites legales de denuncia y juicio ante las autoridades ordinarias. Los Omeyas templaron en muchas ocasiones este rigor con ejemplos de mayor tolerancia, como sucedía en tiempos de Alháquem; pero no se atrevieron a resistir siempre, viéndose obligados a desterrar de España a personas que sin su intervención no hubieran vivido seguras entre sus súbditos.

La prueba de que el celo popular incitaba estos actos y no procedían del deseo que tenían las personas que formaban el Gobierno, se vió claramente en los tiempos de Almanzor. Este, como particular, tenía sus aficiones a los libros de filosofía y de otras ramas del saber, detestadas del clero musulmán y del pueblo, y guardaba en escondidos estantes de su biblioteca sospechosos volúmenes. Mas como jefe del Gobierno organizaba a la vez una inquisición de ulemas para complacer a sus súbditos, los cuales habían insinuado deseos de hacer un expurgo en la misma biblioteca de Alháquem, señalada por la voz pública como poseedora de muchas obras heréticas y perniciosas. Ni el prestigio y la fama de su poseedor, ni la consideración de ser la biblioteca del padre del sultán reinante, pudo librarla. Los inquisidores fueron sacando a un patio del alcázar los libros sospechosos y comenzó la quema en grande, a presencia del mis-

mo Almanzor, que ayudaba con sus propias manos a echar ejemplares a la hoguera. Libros de filosofía, de astronomía superior, de controversias teológicas, etc., todos los que se consideraron perniciosos fueron a la pira, conservándose únicamente los de medicina, aritmética, astronomía elemental, derecho y otras materias inocentes (Abenadarí, II, pág. 315).

Sin embargo, los 400.000 volúmenes que había no son de fácil examinar en poco tiempo, ni permiten selección muy minuciosa. Por eso quedaron muchos libros que, según el estrecho criterio por el que se regían los alfaquíes, debían haberse entregado a las llamas. Evidenciόse esto algunos años después, en aquellos días de la guerra civil, tan tristes para Córdoba, cuando entraron los berberiscos en la ciudad y arrasaron el alcázar de los califas, al encontrar dispersos bajo los escombros, o escondidos en alcantarillas y sótanos, los libros de la biblioteca, que no fueron ya robados o vendidos a vil precio por aquella inmunda soldadesca africana que Almanzor había traído para formar el ejército del sultán.

Cuenta Abensaíd que la mayor parte de los tesoros literarios que encerró la biblioteca de Alháquem II fueron dispersados por el país. Algunos libros se adquirieron en Sevilla, Córdoba, Almería y otras ciudades. «Yo mismo, añade, he encontrado algunos en esta ciudad (Toledo) que se salvaron de la ruina en los días de Almanzor y trataban de materias por las que, al parecer, debían haberse quemado» (Gayangos, *History*, I, págs. XL y XLI).

Al derrumbarse aquel imperio, fraccionόse en innumerables estados o reinos, regido cada cual por un príncipe de peculiar tendencia. Puede decirse que, en general, fué la época de mayor libertad y expansión, las cuales iban escandalizando al mismo clero musulmán, de quien no hacían grande caso algunos reyes de taifas. Unicamente en ciudades andaluzas, como Sevilla, se atre-

vió la inquisición a recorrer bazares y mercados en busca de libros sospechosos, para quemarlos en las plazas a vista del pueblo, que celebraba esos autos de fe con regocijo.

Tal ocurrió con los libros de Abenházam, teólogo odiado por los alfaquíes (Abenaljatib, apud *Crestomatía* del P. Lerchundi, páginas 93 y 94).

La reacción religiosa tomó pujanza con la venida de los almorávides, y acentuó más su actividad, excitada por los espectáculos que daban algunos reyes y pueblos con su irreligiosidad y falta de celo en el cumplimiento de los deberes que el Alcorán impone. El monarca almorávide envió decretos por toda España disponiendo que se quemaran los libros de filosofía que hubiese en poder de particulares, incluso los de teología escolástica. Estas disposiciones, por este segundo extremo, levantaron valiente protesta entre el mismo clero musulmán; pero fueron aisladas voces y de ningún fruto. Los gobernadores que se inclinaron a la tolerancia, viéronse destituídos y las órdenes severamente cumplidas.

Aunque algunos personajes africanos almorávides, que ejercieron altos cargos aquí en la Península, fueron bibliófilos distinguidos, como Almansur el Sinhechí, del cual se dice que iba afanoso tras los originales y libros antiguos, de los que reunió un extraordinario número (*Tecmila*, biog. 1122 y *Mocham*, biog. 173), la dominación almorávide no favoreció mucho a nuestros libros, pues además de las quemas de los libros de Algazel (Marrecoxí, pág. 122), y de los saqueos de algunas bibliotecas, como la de Abubéquer Benabileila de Murcia (*Tecmila*, biog. 1603), no cesó Alí ben Yúsuf ben Texufín de recoger libros de todas las provincias de España, para formar su biblioteca, copiosa cual ningún rey del Magreb había conseguido reunirla (Marrecoxí, págs. 170, 171 y 172).

Algunos años más tarde se enseñorean del Occidente los almohades, partidarios decididos de la doctri-

na escolástica musulmana, y, por lo tanto, amigos de la filosofía. Al llegar a España, vengan a estas doctrinas de los ultrajes anteriores, mandando que se quemen todos los libros de la secta tradicionalista *malequí*, oficial y exclusiva hasta entonces en España. Comienzan a recogerse, llévanselos a la otra parte del Estrecho y en caravanas se transportan innumerables cargas a Fez, donde públicamente son quemados. Como esto era un grave ataque a la ortodoxia nacional española, pudo correr la voz entre el pueblo de que los monarcas almohades eran herejes o descreídos, y éstos, por librarse de este mote, emprenden la persecución de los filósofos. Por ese motivo, Averroes y Abentofáil, que antes habían recibido cargos y honores de estos sultanes, a quienes dedicaron sus obras filosóficas, sufrieron luego humillaciones y persecuciones, ellos o sus libros, los cuales han venido a ser tan escasos, que apenas se conserva ejemplar de los mismos, como no sea traducido al latín o al hebreo por los judíos que fueron entonces desterrados, como sucedió con el insigne filósofo Maimónides.

Los almohades también eran aficionados a los libros y se sirvieron de copistas y calígrafos españoles. Uno de ellos fué Abulabás ben Asaguira, almeriense, que descendía de padre valenciano y de abuelo zaragozano, cuyas copias eran de valor inapreciable. El Sultán Abuyacub le nombró bibliotecario suyo (*Ihata*, Ms. de la Academia de la Historia, I, fol. 32 v.°).

Pero la intolerancia de estos africanos se cebó unas veces contra los libros *malequíes*, que mandaron quemar (*Tecmila*, biog. 870; Marrecoxí, pág. 201), y otras contra los libros de filosofía (Marrecoxí, pág. 225).

En alguna ocasión, para proveerse de libros que les gustaban, apelaron al robo y a la violencia, como lo hicieron con la biblioteca científica de Abulhachach el Morení, en Sevilla (Marrecoxí, páginas 170, 171 y 172).

Algunas colecciones españolas fueron quemadas en otras regio-

nes de Africa. En Túnez se quemaron en la plaza, públicamente, los libros del historiador valenciano Benalabar (Almacarí, I, pág. 867).

Con estas alternativas de criterio en los gobernantes, se iba consumiendo aquel caudal antiguo que celosamente acumularon los bibliófilos españoles, aunque a veces se renovaba un poco en épocas de paz y de libertad relativas. Pero los libros que ellos dejaron de quemar y se conservaron en manos de cristianos, moriscos y judíos, los perdimos nosotros, unas veces regalándolos, como sucedió en tiempos de Sancho IV (que se comprometió con los Benimerines a entregarles los libros moros que hubiese en sus estados y en una sola ocasión mandó trece cargas) y otras veces quemándolos, pues no habíamos de tener más escrúpulos que los mismos musulmanes, cuyo ejemplo, en esta parte, no hacíamos más que imitar.

Rudh-al-cartás (traducción Beaumier, pág. 525), al referir ese envío de libros que hizo el rey Sancho, da noticia de algunos códices importantes que en esas trece cargas se incluyeron. Véase también Abenjaldún en su *Historia universal*, tomo VII, pág. 210.

Una de las quemas más famosas, con la que se empezó en la España cristiana la obra de destrucción, fué la que tuvo lugar en la plaza de Bibarrambla, de la ciudad de Granada, por orden del cardenal Cisneros. Allí se abrasaron millares de preciosos códices de esmerada labor caligráfica y artística. Al decir del Padre Alcolea, había muchos con cantoneras y manecillas de plata y oro, y bastantes perlas, apreciado todo en más de 10.000 ducados, que algunos espectadores dieran en el acto si se los hubieran querido vender.

Esto no fué más que para hacer boca, una probatura. Luego se hizo crónica la quema por decreto de doña Juana, de 1511, en el que se ordenó que los moriscos en-

tregaran a los justicias todos los libros arábigos que hubiese en su poder, para que, examinados, les fueran devueltos los de filosofía (que no tendrían, porque ellos mismos los habían quemado) y los de medicina e historia (de los que ya no tendrían muchos), y se quemasen los de su dañada ley y secta, que eran los más. (Véase Simonet, *El cardenal Cisneros*, etc.)

Desde entonces, al Santo Oficio fueron a parar las denuncias de libros, y él se encargaba de quemar éstos y de castigar a los remisos o delincuentes. Pero los moriscos aun lograron esconder bastantes y librarlos de la chamusquina, pues se notó que al tiempo de la expulsión, según nos dice Fray Marcos de Guadalajara, se encontraban en casa de los expulsos muchos libros de religión mahometana y Alcoranes rubricados con letras coloradas y azules, con curiosas pinturas y caracteres, lo cual, siendo cosa natural a sus costumbres, pareció a los cristianos viejos prueba de perjurios y desmanes, considerándolos no pocos como obras de brujerías y encantamientos.

Véase Janer, *Condición social de los moriscos en España*, pág. 86.

Un caso, entre los muchos que se podrían citar, nos lo refiere Escolano en sus *Dècadas* (libro X, cap. XI): El alcaide de Altea, en agosto de 1584, al volverse al castillo, topóse con un morisco que venía cargado con un saco de Alcoranes, escritos con letras doradas y coloradas, y que, según confesó, eran de un tío suyo, llamado Juncar, alfaquí de todos aquellos valles. Fué preso y entregado al Santo Oficio.

El celo de nuestros inquisidores aun fué emulado y excedido por otros organismos. Ocurrieron en el siglo XVII unas negociaciones diplomáticas entre nuestros reyes y los sultanes marroquíes, y como se acordasen éstos de que en el Escorial se había formado una biblioteca de códices árabes, procedentes en su mayoría

del apresamiento, hecho por nuestra escuadra, de unos navíos en los que iba la biblioteca del rey Muley Zidán, quisieron obtener los negociadores del imperio marroquí la devolución de los mismos. El caso llegó a consulta del inquisidor general, y éste opinó que no se devolvieran los manuscritos referentes a la religión mahometana, porque podrían contribuir al afianzamiento de ésta; pero, en cambio, creyó que podrían entregarse los relativos a astrología, medicina, matemáticas, historia y otros, salvo mejor parecer del Consejo de Estado, reconociendo, así de pasada, como buena medida la quema de cinco mil volúmenes hecha por Cisneros después de la toma de Granada. El Consejo de Estado, adonde fué el negocio en consulta, estimó excesivamente benigno el parecer del inquisidor, pues por mayoría decidióse por la quema de todos ellos. Sólo hubo particulares votos que opinaron que debían quemarse únicamente los de religión. Mas la fortuna, que tenía reservada mejor suerte a la única y pobre librería de códices arábigos existente en España, hizo que se salvara del fuego por la intervención y consejo del marqués de Velada, el cual recomendó al monarca que se guardase en sitio reservado, y éste aceptó su parecer.

Con esto se habrá podido notar cuán a punto estuvo de perecer en las llamas aquel caudal exiguo, de que tanto ahora nos ufanamos.

La conducta del ilustre cardenal Cisneros y de nuestros inquisidores no merece por mi parte ningún reproche, ni tiene absolutamente ningún motivo para mi indignación. Aquello no lo hicieron por odio a las letras ni a las artes — ¡cómo había de ser enemigo de las mismas el fundador de la Universidad de Alcalá! — y ni siquiera mediaba desdén por la literatura arábiga, cuyos

libros de filosofía, medicina e historia mandaban ellos conservar. Pero sin afearles su acción, es muy lícito, y hasta natural, lamentarse y dolerse de que tales cosas sucedieran. De culpar a alguien, la censura había de ser para nuestro pueblo, cuyos vehementes deseos no hacían más que cumplir los gobernantes. ¿Y no le hemos de tolerar algunos desahogos, expansión precisamente de aquellas grandes virtudes que conquistaron nuestra libertad e independencia y fueron después la firme base de nuestra grandeza y poderío?

A mí no me queda más que el disgustillo del bibliófilo. La intención de nuestras leyes era que se quemasen los libros perniciosos y se conservaran los útiles. No podía haber mejor intento. Mas para llevarlo a cabo, era menester que los alcaldes y los justicias hubieran tenido hábiles intérpretes para elegirlos. Con esto no pudo contarse: era materialmente imposible. Recuerdo haber leído, en un manuscrito árabe que se conserva en la biblioteca universitaria de Valencia, una nota en catalán que, puesta en castellano, dice lo siguiente: «Este libro me lo encontré yo, Jaime Ferrando, en [el pueblo de] Laguar, después que los moros subieron a la sierra, en la casa donde vivía Mil-leni de Guadalest, el rey que ellos habían elegido, y como es letra arábiga, jamás he hallado quien sepa leerlo. *Tengo miedo no sea el Alcorán de Mahoma.*»

El códice es completamente inofensivo: una gramática.

¡Cuántos, por miedo a que fueran malditos Alcoranes, en la duda, por ignorancia, no habrán parado en la hoguera!

LA ENSEÑANZA ENTRE LOS MUSULMANES ESPAÑOLES[1]

Sólo el enunciado del asunto deja ver desde luego el alto interés e importancia que encierra; porque ¿no es algo más que curioso estudiar el espíritu que mostró nuestra raza en la enseñanza de las ciencias y de las artes, dentro de una civilización tan distinta de la cristiana? ¿No es interesante averiguar cómo y por qué llegó a tan alto grado de esplendor en las mismas, cuando apenas alumbraba con tenues resplandores el renacimiento científico y literario en la Europa de aquel entonces? ¿No es de importancia histórica el decidir si aquel hecho fué extraño y sin influencia sobre nosotros, o si, por el contrario, el ejemplo vivo que ofrecía pudo servir de estímulo para excitar en nosotros las mismas ansias, el mismo gusto de saber y llevarnos a imitar también algo de sus costumbres de escuela, de sus métodos o de sus libros?

[1] *Discurso leído en la Universidad de Zaragoza en la solemne apertura del curso académico de 1893 a 1894* (Zaragoza, Ariño, 1893). En 1925 publicó una segunda edición la Academia de Córdoba. Cfr. supra, pág. 181, nota.

Aunque ninguna de estas cuestiones resolviera, cada una de las cuales bastara para justificación de mi empeño, aun tendría el punto el atractivo del contraste que ofrece con nuestro actual régimen, cuyos caracteres, a su lado, resaltan con tan vivos colores que no pueden ocultarse a la mirada más superficial y a la observación menos atenta. Aquí, todo organizado y dependiente del Estado, con una pauta que sirve de norma a todos los establecimientos, con la misma disciplina, los mismos estudios, las mismas virtudes y los mismos vicios. Allá, variedad inmensa, con ese aparente desorden que se observa en el campo donde la industria humana no ha llevado el ajuste y la medida. Pero sin nada irregular: las aguas corren por sus cauces naturales, hendiendo y quebrando por lo más débil el terreno; la vegetación no brota y vive sino allí donde luz, aire y suelo lo requieren, aunque suceda, como en todas partes, que la multitud se agolpa en la baja y húmeda ribera, mientras a algunos pocos se les ve allá solitarios en las empinadas cumbres, donde, si no tienen más agua que las gotas de lluvia que de tarde en tarde el cielo envía, en cambio disfrutan de una atmósfera diáfana y pura y pueden deleitarse al mirar por anchos y dilatados horizontes.

De esa misma variedad proviene una de las mayores dificultades con que he tenido que luchar en las investigaciones para mi trabajo. Si hubiera habido cuerpos docentes organizados que pudieran servir de tipo donde estuviese resumida y personificada la enseñanza, la tarea hubiera sido relativamente fácil, estudiando los caracteres de esas instituciones, a conservarse memoria de ellas. Pero no: ha habido necesidad de ir poco menos que de maestro en maestro, de pueblo en pueblo, de ciudad en ciudad y de época en época, para ir escudriñándolo todo y después generalizar y puntualizar las

costumbres académicas con datos tan a la menuda recogidos.

Esa dificultad se acrecentó al no encontrar guía ninguno que me indicara el rumbo que había de seguir, pues ni los árabes [1] ni los orientalistas europeos han estudiado esta materia de propósito y en conjunto. Al contrario, he tenido que vencer no pocos prejuicios que las opiniones de algunos de estos últimos habían producido en mí con sus afirmaciones contrarias a la realidad, las cuales he debido olvidar para atenerme sólo a las memorias que de aquella época se nos han transmitido. Pero como todos ellos son infinitamente superiores a mí en autoridad y crédito y mis afirmaciones no habían de bastar, frente por frente a las suyas, sin ir acompañadas de su correspondiente prueba, me he visto obligado a dar al trabajo cierto aparato de erudición y de crítica, del cual hubiera querido prescindir para evitar la pesadez a mis oyentes, bien que vosotros, acostumbrados a la ruda labor científica, me lo perdonaréis sin dificultad.

De todos modos, lo digo para tranquilizaros, he hecho lo posible para no embarazar la materia con menudencias técnicas y digresiones, relegadas algunas a notas, y he prescindido en muchos casos de algunas cosillas que los especialistas hubieran visto tal vez con agrado, y cuya falta quizá noten, pero que no interesan al público en general, para quien desearía yo que fuese campo abierto mi trabajo. Este, de todas maneras, ha de resultar no sólo deficiente por los pocos libros y manuscritos árabes de que he podido disponer, sino además

[1] Abenjaldún, el único que ha tratado de propósito asuntos de enseñanza en España en algunos capítulos de sus *Prolegómenos a la Historia Universal*, ha llegado a mis manos cuando estaba ya casi terminada mi tarea. De todos modos, vino a tiempo para corregirme en alguna cosa y confirmarme en muchas.

mal trazado y mal expuesto. Y no lo digo para traer a cuento mi poca habilidad y destreza, pues aun cuando hubiera formado más alta idea de mis disposiciones y talentos, había de seguir pensando lo mismo, por una razón muy sencilla, y es que considero casi imposible hacer bien los dos oficios que simultáneamente he tenido que desempeñar: el de peón y el de arquitecto. No podía trazar el plan de antemano, porque dependía éste, a mi modo de ver, de la naturaleza de los materiales; y tenía que buscarlos y extraerlos, sin saber cuáles eran los más adecuados para la futura construcción de traza tan compleja. Así, no es raro que me sucediese, unas veces, no hacer caso de ciertos datos que después me hubieran venido como anillo al dedo, quedándome sólo el sentimiento de haberlos desdeñado, cuando ya era irremediable el descuido; y otras, tener que sufrir la pena que causa el verse obligado a arrojar como inútil aquello que tal vez haya costado más afanes y vigilias: entretenido con el pormenor, perdía la idea de la generalidad, y al mirar el conjunto había que despreciar detalles inútiles, por mucho que hubiese costado su adquisición.

No abandono, sin embargo, la esperanza de que, al menos por la novedad y el interés del asunto, os dignaréis oírme con benevolencia.

Para desenvolver con algún orden el tema propuesto consideraremos sucesivamente la intervención del Estado y de la Iglesia en los estudios, los grados de la enseñanza, sus métodos y materias, los maestros, los alumnos, la clase, los títulos y la biblioteca, terminando con algunas noticias acerca de la mujer musulmana en nuestra patria.

I. — Intervención del Estado en la enseñanza.

Acostumbrados como estamos desde antiguo en las naciones de Europa, que han ido y van a la cabeza de la civilización, a que el orden y sostenimiento de las instituciones de enseñanza se hallen a cargo, solicitud y cuidado de los gobernantes, no es de extrañar que se nos produzca la ilusión de que todo pueblo, de cualquier edad o raza, que se haya distinguido entre los demás y llegado a alto grado de esplendor científico y literario, ha debido de lograrlo por medios parecidos a nuestras instituciones actuales. La historia, sin embargo, lo desmiente de manera terminante y decisiva: ni Grecia ni Roma necesitaron de tales medios para llegar a ser maestras de la humanidad.

A semejante ilusión, ayudada en este caso por algunos hechos de interpretación difícil y dudosa, vistos sólo y aisladamente a través de las secas noticias suministradas por las crónicas de la época, he de atribuir las infundadas frases de orientalistas de tanta autoridad como el Barón de Schack[1], Dugat[2], Artín Pachá[3], Dozy[4], etc., por las que se puede entender que allá por el

1 *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, traducción de Valera, I, pág. 67, 3.ª edición.

2 Prólogo a Almacari, pág. XLV, donde afirma gratuitamente que hubo academia oficial y que en ella se enseñaba filosofía.

3 *L'Instruction publique en Egypte* (París, 1889), pág. 31, citando como autoridad al orientalista francés Houdas.

4 Hay que hacer una salvedad respecto al ilustre historiador últimamente nombrado, a quien venero como insigne maestro: emplea la frase «Universidad de Córdoba», al hablar de los estudios de esa ciudad, en su *Histoire des musulmans d'Espagne*, tomo III, pág. 110; pero tal vez no tuviese el intento de decir que allí hubo institución colegiada, que es lo menos que puede dar a entender la palabra

siglo III o IV de la hégira, hubo en los países musulmanes fundación de escuelas sostenidas por el Estado, o Cuerpos colegiados con organización parecida a la de las Universidades antiguas o modernas.

El respeto que nos merecen las opiniones de orientalistas tan distinguidos nos obliga a comenzar examinando los hechos que hayan podido suscitar tales ideas. Además, nos conviene desde el primer momento afirmar la orientación capital que domina en todo ese período y, por tanto, en toda la materia que estudiamos, es a saber, la ninguna intervención directa del Estado en la enseñanza.

Si fueran los hechos históricos de tal naturaleza que de su existencia o acaecimiento en un lugar pudiera inferirse que al mismo tiempo en otra parte no pueden darse, alguna vez sería posible probar una negación de los mismos. Pero, ¿qué hemos de decir para rechazar la afirmación de que Hixem I creó escuelas, cual sostiene Conde y repiten muchos que le han copiado, o de que los Omeyas fundaron academias donde se enseñaban las artes y las ciencias, como refiere Dugat? No puede contestarse de otro modo sino diciendo que no hemos visto huella ni rastro de tal hecho en ninguna crónica fidedigna, y que, al contrario, todos los maestros de los primeros tiempos lo eran sin estar adscritos a una corporación docente. Su enseñanza fué meramente privada, entendiéndose maestros y discípulos con absoluta independencia del Poder público.

Es verdad que Hixem I se inclinó casi desde el prin-

Universidad, en el sentido más primitivo, pues sabía muy bien que Abensaíd dice que los españoles no habían tenido colegios sostenidos por el Estado. Sin embargo, sus palabras se interpretan materialmente hasta por los mismos literatos del Cairo, y esto nos obliga a llamar la atención.

cipio de su reinado, y en general lo mismo hicieron sus sucesores, a los hombres estudiosos que habían asistido a la escuela de Málic o profesado las doctrinas de este jurisconsulto, y elegía entre los mismos a los más sabios, a los más virtuosos, a los que más prestigio alcanzaban entre el pueblo, para cargos religiosos, especialmente para la magistratura, y que en ese sentido puede decirse que fomentó el estudio de libros y doctrinas de esta secta. Pero ¿tiene esto algo que ver con la fundación de escuelas, academias ni nada semejante? Si algo hicieron los Omeyas respecto a estudios, hasta Alháquem II, no fué otra cosa que velar por la libertad de la enseñanza contra las miras estrechas y egoístas del clero musulmán *malequí*, que trataba de monopolizarla haciendo lo posible para impedir que se diera otra distinta de la de esta secta en materia jurídica y teológica.

Alháquem II ya realizó algunos actos que pueden dar lugar a duda respecto a la naturaleza de los mismos. En tiempos de su padre, siendo él príncipe heredero, y en los que ocupó el solio real, se dió el caso de venir a la corte sabios orientales, algunos de ellos de gran fama y renombre, a quienes recibía y pagaba espléndidamente. Estos, a indicación suya, dieron conferencias y lecturas públicas en la mezquita aljama de Azahra y en otras de Córdoba, donde gente principal de la ciudad solía asistir. Pero, bien mirado, no basta este hecho para dar a entender que el sultán se preocupara, como jefe del Estado, de la instrucción de sus súbditos.

Sabido es el amor y la afición decidida por la ciencia que desde joven mostró el hijo del gran Abderráhmen. Ni aun los asuntos de gobierno le exigieron atención ninguna. La nave del Estado andaba viento en popa dirigida por el padre, experto y hábil piloto, cuya longevidad permitió al hijo pasar la mayor parte de su vida

entretenido en las delicias del estudio, pudiendo estar a sus anchas rodeado de libros en la soledad de su numerosa y rica biblioteca. Y, sin embargo, le faltaba allí lo principal, lo que el menos acomodado de sus súbditos podía conseguir a poca costa. Estos, si sentían el noble estímulo de estudiar, tan común en aquella época de paz y de prosperidad, tenían abierto el camino para Oriente, foco del saber, podían visitar sus escuelas, asistir a la clase de los más renombrados maestros, acudir a sus conferencias, proporcionarse libros copiados directamente al dictado de los mismos; mientras él, en su calidad de príncipe y de una dinastía tan divorciada de la de Oriente, no podía dejar su palacio ni aun para confundirse entre la multitud de los alumnos en la misma ciudad de Córdoba, ni personalmente ir por las librerías y encantes a comprar los buenos libros que se ofrecieran. Su fortuna, no obstante, le podía compensar esa falta por otro medio. Privado de ir a Oriente, podía hacer venir a los sabios de allá, costase lo que costase, y si no podía tener copias directas, encargaba originales, que valieron a sus autores fabulosas sumas. No hacía, pues, venir a los sabios por el gusto de proporcionar a otros instrucción que tenían mejor y más barata, sino por su gusto personal. Ahora bien, una vez aquí, los tenía como el más preciado adorno de su corte, y, en tal concepto, les encargaba que diesen lecturas en la mezquita aljama de Azahra, donde acudía la flor de la nobleza de Córdoba, que sabía bien el gusto que con ello recibía el monarca. El sueldo que les daba era por el placer de retenerlos a su lado, aprovechar sus lecciones, dirigir los cotejos de sus libros, conversar sobre literatura y arte, etc., y aun por darse la vanidad de que le dedicaran las obras que escribiesen, o, si eran poetas u oradores, para que en cada una de aquellas fastuosas y

solemnes ceremonias cortesanas, al recibir embajadas extranjeras, o conceder honores a los altos dignatarios del imperio, hicieran resonar cantos u oraciones rimadas en alabanza del califa, de la misma manera que concedía feudos o daba crecidos honorarios a músicos, cantores o instrumentistas, que le recreaban en las fiestas y reuniones íntimas de familia.

Por los efectos se puede conocer también la obra. Aquellas conferencias o dictados en las mezquitas, dadas por los sabios que la corte mantenía a sueldo, no duraban más que el tiempo en que se cumplía el deseo del monarca, sin dar jamás origen a academias organizadas ni permanentes, ni colegios, ni enseñanzas fijas sostenidas por el Estado.

El hecho, después de todo, no es único en la historia musulmana. Antes y después, aquí como en Oriente, acontecía a menudo entre reyes de grandes y pequeños Estados. Pero hay que confesar que en Alháquem nos impresiona más vivamente por la mayor esplendidez y cuantía del don, por la mayor frecuencia con que se repetía, y, sobre todo, por la resonancia de otro hecho que realizó, colorado por nuestra imaginación de un matiz muy expuesto a que tiñéramos también con él a los demás, es a saber, la donación de algunas fincas cuyas rentas se destinaron al pago de los maestros de veintisiete escuelas que fundó en Córdoba. Aquí puede verse casi segura la intervención directa del Estado en la enseñanza, y fué fácil caer en tentaciones de adjudicar esta tendencia a los otros actos, porque con los hechos nos sucede lo que con los objetos lejanos que limitan el horizonte: como en éstos se pierden los pormenores y sólo se divisan los rasgos indecisos y confusos de las figuras, así en aquéllos olvidamos los motivos principales, por ser de índole personal y pasajera, y adquieren

más valor a nuestros ojos los secundarios, por los efectos permanentes que vienen a producir.

Trataremos de examinar las circunstancias que rodearon al suceso[1]. Alháquem II entró a reinar a los cuarenta y ocho años, edad más que suficiente para tener madurados proyectos de instrucción, si los hubiera alimentado alguna vez en su vida; sin embargo, se inicia su reinado sin que parezca preocuparse de tales propósitos. Trascurren catorce años y tampoco. Por fin, allá a los sesenta y dos de su vida, pasada la flor de la edad y de su afición a las letras, un día sintióse atacado de gravísima dolencia que los médicos diagnostican de apoplejía. Pesadillas horribles, pavorosas apariciones de fantasmas le aterran y abaten. Encerrado en su cámara no se deja ver más que de su propia familia: ni a los empleados de palacio se les permite entrar en la estancia. Entérase el pueblo de que algo grave había ocurrido en la salud del rey y comienzan las rogativas para el restablecimiento de su salud. Cuarenta días se pasaron así.

El efecto moral que la enfermedad producía en el ánimo del monarca, fácil es deducirlo de la conducta que siguió. Apenas se levanta del lecho, llama a su hijo Hixem, a los demás individuos de su familia y a los dignatarios del imperio y manda extender un acta solemne, que todos firman, concediendo libertad a sus

[1] Felizmente, disfrutamos de un fragmento de crónica muy detallada, en el que aparecen transcritas las noticias de cronistas contemporáneos. Es un manuscrito de los anales de Abenhayán, adquirido en Africa, no ha mucho, por nuestro venerado maestro D. Francisco Codera (Véase *Misión histórica en la Argelia y Túnez*, publicada por el mismo, Madrid, 1892, pág. 85), para la Real Academia de la Historia, en cuyo archivo se conserva. Ese tomo es completamente nuevo para Europa.

esclavos. Evidentemente el rey iba conociendo que la muerte le avisaba con los primeros toques, y en tales circunstancias no es mucho suponer que si conservaba memoria de algunos actos de su vida debía de ser de los que causan más remordimiento que reposo y satisfacción de espíritu. Viéndose a las puertas de la eternidad, no es de extrañar que sintiera fuertes escrúpulos de aquellos inocentes entretenimientos de su florida juventud, cuando paladeaba con placer el grato, pero prohibido, manjar de la filosofía. En sus ratos de insomnio había de aparecérsele aquella balanza tan sensible con que se pesa en el día del juicio la conducta de los hombres, y vería tal vez que el platillo de las culpas se hundía, porque las buenas obras eran demasiado leves. Había que cargar lastre en el tiempo de vida que le restaba, para hacer declinar la balanza del otro lado: limosnas a pobres, libertad a esclavos, recomendar a su hijo Hixem el estudio de libros ortodoxos de religión y moral, etc. En este estado las cosas, quince días después de salir de su enfermedad, dona como manda o legado pío unas tiendas del mercado, para que se pagara, de la renta que produjeran, a los maestros, de antemano elegidos, que enseñasen la doctrina a los hijos de los pobres y desvalidos de la ciudad de Córdoba [1].

[1] Para que se entere el lector de los textos que me sugirieron esta explicación, extractaré unas cuantas noticias de la citada crónica de Abenhayán. No me he atrevido a publicar el texto árabe, porque de hacerlo debía incluir todos los sucesos que allí se refieren: asuntos de Estado, recepciones en palacio, y hasta noticias de nevadas, riadas, etc., acaecidas en Córdoba.

El manuscrito, no muy correcto, es además único y, por tanto, de difícil acometer con las prisas con que he tenido que llevar mi trabajo. Esto, dado caso que la Real Academia de la Historia hubiera tenido la dignación de dejármelo usar a mis anchas en mi propio domicilio o en la Biblioteca de esta Universidad.

La creación de esas escuelas en tales circunstancias, claro es que no se debe a un acto de realeza, sino a un acto de personal penitencia, impuesta tal vez por los alfaquíes. Por eso ni se extiende a más que a la enseñanza religiosa, que no era la única que se daba en la primera enseñanza de España, ni a otras personas que a pobres y desvalidos, ni trascendió a otras ciudades que la de Córdoba, objeto siempre de la solicitud personal de los monarcas, por razón de residencia.

Alháquem hizo aquello, como otros muchos musulmanes devotos lo hicieron antes y después de él, ya en la

He aquí los extractos (fols. 113 v.° y sigs.):

«El lunes 18 de rebía primero del año 364 tuvo el califa Alháquem apariciones de espectros o fantasmas, horribles pesadillas, que le dejaron en estado que no le permitió dejarse ver de la corte. Difundióse la nueva y se hicieron rogativas por su restablecimiento. Mostróse a los dignatarios del imperio el viernes 28 de rebía segundo. Al día siguiente dió libertad a todos sus esclavos de ambos sexos, extendiéndose con tal motivo un documento público que firmó Hixem, su hijo, como testigo, siguiendo después la firma de los individuos de la familia real, los ministros según su orden jerárquico, el alcalde o juez, el gobernador, los alfaquíes del consejo, etc., etcétera.

»A mediados de chumada primero, legó, como manda pía, las tiendas de los silleros (guarnicioneros que hacen sillas de montar), sitas en la plaza del Mercado, para los maestros de religión, de antemano elegidos a fin de que enseñasen a los hijos de pobres y desvalidos de Córdoba.

»El juez firmó el acta del legado el viernes 23.

»En el mes siguiente se dejó ver del público yendo en cabalgata a la mezquita aljama de Azahra. Según dictamen facultativo la enfermedad era de apoplejía.

»En el mes de xagual, él y su hijo se dejaron ver en el terrado del palacio de Córdoba, que da a la carretera, para presenciar el reparto de cuantiosas limosnas que los pajes y servidores de palacio hacían a los pobres, a manos llenas, allá abajo en la calzada. Estos manifestaban su agradecimiento rezando en altas voces.»

plenitud de la vida, ya en la hora de la muerte, que era lo más frecuente [1].

De Almanzor, que trató de imitar casi servilmente la conducta de los Califas en lo relativo al fausto y pompa de la corte y en atraer a ella y pagar con esplendidez a sabios orientales que repitieron en su sitio real de Azáhira lo que aquéllos habían hecho en Azahra, no encuentro noticia de que fundara escuelas de religión para los niños, a pesar de su decidido empeño en favorecer los intereses del clero, con lo que alcanzaba popularidad entre el vulgo. Al fin y al cabo, no necesitaba de penitencias un hombre que, si la lista de sus crímenes no era corta, había probado su religiosidad quemando por sus propias manos los libros prohibidos que Alháquem dejó en su biblioteca.

Así quedaron las cosas a la caída de los Omeyas y transcurrieron los tiempos de los taifas, almorávides y almohades, sin llegar a la intervención directa del Estado, pudiendo decir entonces Abensaíd [2] que los españoles no tuvieron Universidades o colegios. El que deseaba instruirse tenía que pagar a los maestros particulares que de ordinario daban lecciones en las mezquitas.

No diré yo, sin embargo, que todo aquello que había sucedido aquí en la época de los Omeyas y en la de los Abasíes en las comarcas orientales, no fuese un precedente que haya de tenerse en cuenta para explicar la

[1] Hasta los pueblos más pequeños llegaron a tener escuelas sostenidas con limosnas y donativos píos de los particulares. Véanse los tratados de Don Jaime I con los moros de Eslida, de Uxó, del arrabal de Játiva, etc. (Janer, *Condición social de los moriscos en España*, págs. 194, 196 y 199, y Fernández y González, *Estado social y político de los mudéjares)*. Y también las capitulaciones de Granada (Janer, pág. 227, y Fernández y González, pág. 426).

[2] Almacarí, tomo I, pág. 136 (edición de Leiden, 1855-1860).

transformación que luego se notó en los países musulmanes, pues otros les habían de imitar en lo secundario, que era instruir a sus súbditos. Pero hay que declarar que en España no parece que se sintió necesidad de que el Estado facilitase los medios, porque antes de que viniera la decadencia en los estudios habían perdido los musulmanes la mayor parte de las ciudades y reinos en donde habían dominado. La necesidad comenzó más pronto a sentirse en Oriente, donde ya iba envejeciendo la enseñanza y enfriándose el primitivo ardor. Allí nació el nuevo tipo en la organización de los estudios que más tarde habían de imitar los demás países musulmanes, y que, a mi modo de ver, pudo servir de ejemplo a Europa para la fundación de las Universidades medievales.

Cuéntase que Nidamalmolc, célebre ministro del sultán turco Alparslán, por insinuación de Abensaíd el Sufí, fundó en Bagdad la primera y luego más famosa Universidad de los países musulmanes, allá por los años 457 de la hégira (1065 de la era cristiana), apellidándola *La Nidami*, de su mismo nombre [1]. Nada se escaseó al fundarla: tuvo edificio propio y multitud de fincas rústicas y urbanas con que atender a la manutención de profesores y discípulos, presididos por un jefe o rector. La obra gustó, porque al cabo de algunos años Nisapur, Basora, Meru, Damasco, Alepo, Jerusalén, El Cairo y Alejandría vieron levantarse en su recinto nuevas fundaciones parecidas a la anterior y que los cristianos de las primeras cruzadas pudieron admirar.

En Europa, los normandos, conquistadores de Sici-

[1] Cfr. Abenjalicán y Abubéquer el Tortuxí en su *Sirach almoluc*. (Véase mi estudio *Origen del Colegio Nidami de Bagdad*, escrito con posterioridad a este Discurso y que ahora se reimprime a continuación.)

lia, príncipes a lo oriental, que no tenían de cristianos más que el bautismo—pues ceremonial de corte, modo de gobernar, leyendas de monedas, inscripciones de palacio, hasta el harem [1] —todo llevaba el sello de Oriente, que gustaban de ciencias y artes y se complacían en rodearse de sabios y poetas musulmanes, fueron los que organizaron el primer establecimiento científico colegiado de Europa, la escuela de Medicina de Salerno, que, en costumbres, libros y maestros, era también árabe en gran parte.

Puesto el pie en Italia, pronto se dejó sentir el contagio. Uno de los príncipes de la noble familia de los Hohenstaufen, sucesor en el trono de Conrado III, que asistió a la segunda cruzada cuando estaban en su esplendor las Universidades de Oriente, Federico Barbarroja, fué el que organizó la primera Universidad europea, la de Bolonia.

Más tarde, doscientos años después de la Nidamí, aparecen las de París, Oxford, Cambridge, etc., y sigue la moda España al fundar las de Palencia y Salamanca, declarándose aquí también la nueva tendencia en el régimen de los estudios, caracterizada por la intervención del Estado en el fomento y reglamentación de los mismos [2].

1 Cfr. Edrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne* (edición Dozy y De Goeje). Introducción, pág. 1.

2 Esta explicación del nacimiento de las Universidades en Europa no me la ha sugerido únicamente el hecho de haber precedido a éstas en el tiempo las Universidades orientales y la comunicación por las cruzadas, sino el examen de ciertos fenómenos que serían un enigma de no aceptarla, a saber: 1.º La rapidez con que aparecen y se propagan, sin lenta y gradual transformación del régimen de los estudios. 2.º El contraste que a primera vista se nota entre las exenciones, privilegios y fueros, y el cosmopolitismo y la democracia que en las costumbres y organización reinan en las mismas, especialmen-

En España, por uno de esos singulares contrastes que en la historia se ofrecen, no se debió la fundación del primer colegio musulmán pagado por el Estado a importación directa oriental, sino que vino la influencia del lado de Europa, y, lo que es más raro aún, debida a un príncipe cristiano, al hijo de un santo: Alfonso el Sabio fué el que fundó el primer estudio musulmán de España en la ciudad de Murcia. Aquel amador de toda ciencia, de cualquier pueblo que procediese, debió de prendarse de un sabio moro que era un portento por su vasto y profundísimo saber, pues profesaba todas las ciencias, no sólo las árabes, sino también las que éstos llamaban antiguas, geometría, medicina, música, lógica y demás ramas de la filosofía, y, lo que es más extraordinario, era maestro capaz de enseñar a los alumnos de las distintas religiones de la Península, a cada cual en su propia len-

te en la de Bolonia, como más antigua, y que denuncian la fusión, en un cuerpo, de tendencias opuestas, de dos civilizaciones distintas. 3.º La costumbre de expedir certificados o títulos, sin precedentes en la Edad Media cristiana, ni en Roma, ni en Grecia, cuando los maestros musulmanes hacía ya tres o cuatro siglos que los expedían en la misma forma en que al principio los expidieron los profesores de Universidad, para convertirse luego en Europa en patentes de monopolio que aun continúan. Además, en Grecia, en Roma y entre los árabes, únicos pueblos de la antigüedad donde puede apreciarse bien el ciclo de evolución de los estudios, se ve que aparecen los colegios reglamentados por el Estado en épocas de gran decadencia, no siendo producto de imitación, o en carreras de servicio directo del mismo, como la militar.

De todos modos, aunque no fueran de peso estas consideraciones, aun resistiría acogerme a la muy socorrida, pero completamente desacreditada, teoría de la generación espontánea, que parece estar en boga. Véase, por ejemplo, Gabriel Compayré, *Abelard and the origin and early history of Universities*, London, 1893, pág. 26, donde dice: «The universities sprang from a spontaneous movement of the human mind» Frase muy bonita para quien pueda encontrarle sentido.

gua. A aquel príncipe, sublime iluso, se le ocurrió levantar un edificio donde Abubéquer el de Ricote [1] enseñara las diversas ciencias que poseía a moros, judíos y cristianos. Alfonso el Sabio le trató espléndidamente, procurando atraérsele con sueldos, honores y distinciones, en la esperanza de que, a fuerza de promesas, algún día se convirtiera a la religión cristiana [2]. El ruido de la fama debió llevar a Granada la noticia de que un príncipe cristiano había construído una escuela para que enseñase un musulmán a hombres de las tres religiones, y el Sultán invitó al Ricotí a que se trasladara a la capital de su reino para enseñar a la gente de su misma ley, y tan repetidas serían las instancias, que al fin le decidieron a abandonar el servicio de Alfonso el Sabio.

El segundo de la dinastía de los Nasaríes hízose su discípulo y dióle por residencia una quinta en el sitio más ameno y apacible de la vega granadina. La casa fué conocida de todo el mundo y a ella acudían los estudiantes a recibir las lecciones del ilustre doctor. Hasta los predicadores de la capital iban allí de real orden a consultar sus sermones, pues era habilísimo para la discusión y controversia.

1 Así se llamaba este famoso maestro. Almacarí, tomo II, página 510, le llama الكرموكى, pero el ms. de la *Ihata* que posee la Academia de la Historia, tomo II, fol. 153 v.°, dice الرقوكى, que sospecho sea la verdadera lectura, pues repite este denominativo en la biografía del filósofo murciano Abensabín, fol. 139 r.° del mismo tomo.

2 «Si te hicieras cristiano, le dijo Alfonso en cierta ocasión, te colmaría de honores.» El le contestó de modo ambiguo para que no desesperara de que algún día lo fuera; pero al salir dijo a sus amigos: «Ahora sirvo a uno solo (Alá) y no puedo cumplir con él como es debido; ¿cómo me había de arreglar para servir a tres?» (aludiendo al misterio de la Trinidad, por el que nos tienen los moros por politeístas).

Aquello se mantuvo mientras vivió el maestro, siendo el primer caso y tal vez el único de escuela pública, entre los musulmanes de España, en que se profesaron las ciencias antiguas. Pero la institución traía defectos originales: el ser imitación demasiado clara de cristianos, el ser hecha para una persona únicamente, y, sobre todo, el que se explicaran las ciencias filosóficas, jamás bien recibidas por la comunión tradicionalista musulmana; así que, a la muerte del maestro, cerróse la escuela y quedaron prohibidas las enseñanzas filosóficas y demás ciencias anejas. Quedó, pues, muerta en germen la tendencia de intervención directa del Estado.

Pero, entretanto, los aires levantinos que habían traído a Europa las Universidades habían de llevar al Africa la misma semilla. Los viajeros musulmanes de Occidente que acertaban a visitar esas instituciones en Egipto, Siria, Mesopotamia, etc., volvían admirados de la magnificencia de aquellos edificios, de la riqueza de sus rentas, del número y valer de sus catedráticos, del concurso de estudiantes a quienes se estimulaba pensionándolos, y todo era suspirar porque en las comarcas de Occidente se imitara la conducta de los hombres de Estado de allá [1].

[1] Véase la *Rihla* del célebre valenciano Abenchobair (edición de W. Wright, Leiden, 1852, págs. 38, 49, 273, 274, 280 y 286), donde se desata en elogios de aquellos sultanes que dispensan favores a mezquitas y colegios y crean y pagan escuelas. En Alejandría se daba al alumno extranjero hospedaje y maestro y, en caso de necesidad, baño y servicio médico. En la aljama de Damasco se repartía un tanto diario a cada persona que acudiera a aprender unas cuantas azoras del Alcorán. (Ya podrá suponerse qué prisa se darían en aprenderlas.) Solían asistir quinientos individuos a esa clase. Los alumnos de Occidente que iban allí a estudiar formaban nación aparte con sus maestros y a unos y otros se les daba pensión.

Un español de la provincia de Almería, alcalde de Fez por nombramiento de Abuyúsuf ben Abdelhac, Mofádal el de Dalías, fué el que importó la costumbre de fundar Universidades en el Magreb, construyendo la antigua y célebre de Alcarauín, la más famosa en los países occidentales, que aun hoy mantiene renombre y fama por la superioridad científica de los alumnos que en ella se instruyen [1]. Después fueron varias las ciudades del imperio marroquí que imitaron el ejemplo [2].

A Granada, donde ejercían una especie de protectorado las potencias africanas, debieron éstas traer esa influencia, en tiempo del célebre ministro y canciller Reduán, que fundó la Universidad Nasarí, concediéndole tierras productivas cuyas rentas servían para pagar los sueldos de los catedráticos y el rector y proveyendo al edificio de todas aquellas comodidades que requería [3]. Allí se enseñaban lecturas alcoránicas, derecho, teolo-

En la Nidamí de Bagdad sucedería cosa análoga.

Abenchobair, del que extractamos a la ligera estas notas, acaba diciendo: «¡Dios sea misericordioso con el que las instituyó primero y con todo aquel que haya seguido esta santa costumbre!»

Especialmente, de la Universidad fundada en Damasco por Nuredino, salió embelesado nuestro ilustre viajero.

1 Véase جذوة الاقتباس فى من حل من الاعلام مدينة فاس de Abenalcadi Abulabás ben Abialafía, pág. 220 (obra litografiada en Fez).

No es sólo española por su fundador esta Universidad, que tanta fama goza todavía en el norte de Africa, sino también por las costumbres académicas que allá llevaron los nuestros y por los libros de texto que aun hoy se dan. Basta para convencerse leer a la ligera la obra de G. Delphin, *Fas, son Université et l'enseignement supérieur musulman*, donde se traducen noticias dadas por alumnos musulmanes que allí han estudiado.

2 *Ihata*, tomo III, fol. 152 et alibi.

3 *Ihata*, tomo I, fol. 157 r.°

gía, medicina, etc. Llevaba vida próspera, si hemos de creer el testimonio de Abenaljatib [1].

En la parte cristiana de la península española quedaban otros musulmanes que conservaron, aunque muy en decadencia, las tradiciones antiguas, especialmente en Aragón, donde, tal vez por la mayor libertad de que gozaban, o por la circunstancia de formar núcleo más compacto y unido, continuaron estudiando ciencias árabes, medicina y filosofía. Los mudéjares, que produjeron la literatura aljamiada, curiosa, aunque de poco valor, llegaron hasta seguir la moda introducida nuevamente en el reino granadino, con el cual estaban estrechamente relacionados, fundando una Universidad en la morería de Zaragoza [2].

[1] Dozy, en su *Supplément aux dictionnaires arabes*, artículo *Madraza*, duda de que en España esta palabra significase *Colegio* o Universidad, porque Alcalá dice que significaba «librería de originales». Es indudable que tanto en el pasaje de Abenaljatib, que acabamos de citar, como el de Almacarí, citado por él, ha de entenderse así, porque la *Ihata*, tomo III, fol. 52 v.°, dice al hablar de un profesor de la Universidad granadina:

فقعد مقرئا بالمدرسة (النصرية) تحت جراية نسبه وحلو للناس متكلما على الفروع الفقهية والتفسير الخ (حلق l.)

Y en el fol. 178:

وقعد بالمدرسة بغرناطة يقرى الاصول والفرائض والكب

Aun hay otros parecidos lugares en la misma obra. Además, mucho antes de que se creasen esos establecimientos, ya se usó en España ese vocablo con acepción de *escuela* y no de *biblioteca* (véase Abenpascual, pág. 480, edición Codera) por uno que murió antes del año 400 de la hégira.

[2] Como el testimonio por el que sé que hubo Universidad mudéjar en Zaragoza es único, he creído que debía publicarse fotograbado al final. Es una inscripción de un libro fechada en ese establecimiento. También se publica a continuación, en los Apéndices, una

En resumen, transcurrió todo el tiempo de la dominación árabe en España, sin que apareciera intervenir directamente el Poder público en la enseñanza. Sólo allá al final, cuando quedaron reducidos los estados musulmanes a la estrechez del reino granadino, vióse un malogrado remedo de la obra de Alfonso el Sabio, que por su índole había de ser efímero y transitorio, y posteriormente, cuando se iban hundiendo las gloriosas tradiciones académicas de España, amaneció una tardía imitación de la moda oriental, traída por medio de las Universidades africanas.

Hay que decir, además, que esa novedad introducida en los países musulmanes, y que hasta el presente ha conservado todos sus caracteres arcaicos, no alteraba gravemente el régimen antiguo de libertad, que subsistió a la par. El Estado no hizo con ello otra cosa que fundar centros permanentes que facilitasen los medios de instruirse a los pueblos, no privilegiadas instituciones para cuyo fomento fuera menester anular la enseñanza privada. Y los títulos siguieron dándose por los profesores, según la antigua costumbre, sin adquirir jamás el valor oficial que los de las Universidades europeas han adquirido, al crearse un régimen de monopolio que excede a los fines meramente docentes, únicos a que debiera quedar para siempre reducida la jurisdicción universitaria.

carta autógrafa de un alumno de Zaragoza, dirigida a su maestro en Belchite, dando noticias de sus estudios en medicina, etc. Ambos documentos pertenecen a la notable colección de códices y manuscritos árabes que poseyó mi distinguido amigo el sabio arqueólogo D. Pablo Gil, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de esta Universidad, y que hoy pertenece a la Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas.

II. — Intervención de la Iglesia.

No es la Iglesia musulmana una sociedad aparte de la comunión de fieles, que se distinga por órdenes ni jerarquías especiales. Todo fiel puede ser nombrado para todos los oficios eclesiásticos y, después de haber servido, quedar como cualquier otro feligrés. Sin embargo, los hombres que se han distinguido por su estudio, aquellos cuyas virtudes les han hecho prestigiosos ante el pueblo, han conseguido unirse para sus comunes fines y acabado por formar, si no un cuerpo cerrado bien delimitado y fijo, un organismo tan fuerte que el poder político ha tenido que utilizarle y andar unido con él en casi todos los Estados musulmanes. Y no sólo por razón de que el Estado profesara una religión y los ministros de ella estuvieren ligados a él por interés meramente religioso y moral, sino porque en realidad ellos han sido el poder legislador. El Alcorán y la zuna — dichos y hechos del Profeta — han servido de norma y criterio para las prácticas morales, religiosas y políticas de los musulmanes, y como el Alcorán necesita un intérprete y las tradiciones una garantía de su verdad, ese Cuerpo de doctores de la ley, depositario de la misma, ha sido el que ha inculcado ciertas prácticas y costumbres en el pueblo, ha sostenido el criterio en los tribunales y hecho valer su consejo en las disposiciones de los reyes. De ahí la inmensa importancia que adquirió, constituyendo un verdadero poder en el Estado.

Esta sola consideración hará comprensible la importancia, también inmensa, que en la instrucción habrá ejercido.

En España se puede distinguir, desde luego, el diferente papel que la Iglesia y el Estado representaron en

la materia. Cuéntase que Asomáil, ministro que gobernaba a su antojo al emir Yúsuf el Fihrí, y por tanto el verdadero rey de España, pasó cierto día junto a un corro de chicos formado alrededor de un maestro de escuela, a tiempo que leían el siguiente versículo del Alcorán: «Nosotros hacemos que los reveses y la fortuna se sucedan alternativamente *entre los hombres*.» El ministro, que no sabía leer ni escribir, y que de Alcorán alcanzaría tanto como de lectura, extrañóse de aquello y dijo: «Maestro, *entre los árabes*, deberá decir.» — «No, *entre los hombres*», replicó éste. — «¿Así lo dice la revelación?», preguntó el ministro. — «Así se ha revelado», contestó el otro. — «¡Bah!, pues entonces eso quiere decir que el poder no es exclusivamente nuestro, y que también tendrá participación en él la canalla de villanos y patanes» [1].

Esta anécdota puede presentarse como imagen que retrata la distinta tendencia que mantenían el Poder político y el religioso en España. El primero atendía principalmente a conservar por la espada o por la astucia su autoridad, mientras algunos hombres de acrisolada virtud, de entusiasmo comunicativo, de encendido fervor religioso, se aprovecharon de lo mal arraigadas que, en general, tenían los españoles sus creencias para adquirir prosélitos entre el pueblo. Ellos fueron los que, extendiéndose por los ámbitos de la Península, enseñaron el libro que tenían por revelado. En trances extremos en que los mismos Omeyas no mandaron más que en la capital, porque todo el mundo les había vuelto la espalda, el único vínculo que unía a las provincias su-

[1] Abenalcotía, págs. 40 y 41 de la edición de la Academia de la Historia. Nótese que las palabras del ministro son una blasfemia contra el Alcorán.

blevadas con el soberano, era una sombra de obediencia espiritual [1].

Si la Iglesia *malequí* española debía favores a la dinastía reinante porque prefirió para los cargos públicos a los hombres de estas opiniones, también éstos abrieron el camino para que algún día pudiesen constituir una sola nación la España musulmana y el Noroeste de Africa, adonde la escuela había llevado su influencia.

Juntamente con el dogma religioso y la moral, el clero musulmán comunicó a todos los países de su dominación las máximas alcoránicas y las opiniones de Mahoma en favor de la ciencia y del estudio, ensalzado y hasta santificado por ellas. A este impulso, los pueblos que todavía conservaban las antiguas disciplinas las renovaron, y entonces fué cuando la Iglesia musulmana, viendo que las cosas marchaban más de prisa de lo que a sus propios intereses convenía, retrocedió asustada y trató de sofocar el ardor con que se dedicaban sus fieles a las profanas ciencias.

En España fué aún más cerrada y estrecha la intolerancia en materia científica, porque la secta *malequí*, al verse única dominadora de las conciencias, envanecida por haber logrado la conversión de gran parte de la Península, trató de impedir que otras le disputaran el campo, dando enseñanzas distintas de las contenidas en los libros de su corifeo, última palabra para ellos de la ciencia teológica, jurídica y moral.

Como prueba del criterio mezquino a que le llevó su

[1] Los Omeyas no se atrevieron a usar el título de Califas hasta Abderráhmen III; pero desde que Abderráhmen I puso los pies en la Península, dejó de mencionarse en las oraciones públicas el nombre del Califa oriental, sustituyéndolo por el suyo. Si no se llamaron califas, les denominaban «Los hijos de los califas» (Abenalcotía, página 59).

engreimiento, bastará recordar lo sucedido con el docto y santo varón Baqui ben Majlad.

Este había ido a Oriente a estudiar, y no contentándose con los maestros que enseñaban la doctrina de la escuela medinense, que era la moda española, asistió a la clase de muchos otros maestros de toda secta, entre ellos el Xafeí, Abenhambal, etc. Después de tan largo viaje, pudo traer a España rico tesoro de ciencia muy extensa y variada. Si esto era abonado para causar envidia a algunos rezagados de aquí, no podía ser causa justificada para que todos le recibieran mal. Pero el grave e imperdonable pecado que cometió fué el conservar la bastante independencia de criterio para no afiliarse a ninguna secta o partido y el sentenciar en las consultas por su personal opinión, fundándose en la tradición sagrada directamente[1], cosa que no le pudo perdonar la colectividad, idólatra del maestro de Medina. Sin embargo, no se le podía atacar de modo abierto, pues la doctrina de todos ellos se derivaba de la misma fuente de donde Baqui sacaba sus decisiones, y para mostrarse escandalizados de atrevimiento tal, esperaron la oportunidad que se les ofreció de que éste enseñara públicamente el libro de tradiciones de Abenabixiba[2], en el que, aparte las sentencias y opiniones de la secta de Medina, se exponen controversias y polémicas sobre puntos de fe, mantenidas por alfaquíes de distintos pareceres. Abenmartanil[3], de familia renegada, que entonces pasaba aquí por

[1] Almacarí, tomo I, pág. 812. Véanse noticias suyas en *Tecmila*, biog. 1102; Adabí, pág. 16 y biog. 584; Alfaradi, biog. 281, y Abenadarí, tomo II, pág. 112.

[2] Alfaradí, biog. 245.

[3] Biog. 633 de Alfaradi. Llamábase éste Abdalá ben Jálid, pero usó del apodo con que ordinariamente se le denominaba, y que por su forma española indica la probable descendencia de familia latina.

el jefe de la secta, se distinguió por su dureza contra él. Asbag ben Jalil, rabioso enemigo de novedades, dijo que estimaba más que le pusiesen un puerco en el ataúd que no la obra de Abenabixiba. En fin, Mohámed ben Hárit y toda la plana mayor se desataron en denuestos contra él y excitaron la animadversión del vulgo, dispuesto siempre a secundarles. Llegaron hasta el extremo de proponer que se reuniesen los ulemas para firmar un acta donde se decidiera que debía ser sentenciado a muerte.

Aquella inmensa oleada que cada día iba creciendo la vió acercarse Baqui medroso y asustado. Apenas contaba con discípulos que se decidieran a ir a su escuela por no pasar por sospechosos, y ya estaba decidido a marcharse al extranjero, cuando se enteró el emir Mohámed de lo que sucedía y llamó a todos a su presencia. Entonces defendióse Baqui con poderosa argumentación, que hizo mella en el ánimo del rey. Pidió éste el libro, motivo del escándalo, le estuvo hojeando largo rato y por fin, cuando los *maleíques* presentes se figuraban que iba a decretarse la prohibición de su enseñanza, dirigiéndose a su bibliotecario, dijo: «Toma, manda que saquen una copia para mi biblioteca. No tengo ningún ejemplar», y volviéndose a Baqui, añadió: «Divulga tu ciencia, enseña las tradiciones que sepas y abre clase a la que asistan personas que puedan aprovecharse de tus enseñanzas.» Y prohibió a los demás que le hicieran oposición[1].

Si esto sucedía con un doctísimo varón, de intachable ortodoxia, a quien, al decir de los contemporáneos, había Alá favorecido con el don de profecía y de mila-

[1] Alfaradí, biog. 281; Abenadarí, tomo II, pág. 112, edición Dozy.

gros[1], que más tarde murió en olor de santidad y a quien la veneración de los fieles hizo ocupar un puesto en el santoral español, ¿qué no dirían de Abenmasarra y otros que estudiaron filosofía y otras ciencias reñidas siempre con todas las sectas ortodoxas? Estos tenían que huir de la ciudad y establecer un monasterio en la montaña, donde con el aparato de devoción exterior se dedicaban al estudio de las ciencias prohibidas, cosa que no hubieran podido hacer en medio del estruendo de la ciudad sin exponerse a que la fanática inquisición popular los matara sin proceso.

Este ejemplo bastará para comprender qué hubiera hecho con la enseñanza la secta *malequí*, iglesia oficial en España, a dejarla campar por sus respetos. Felizmente, en la corte corrían otros vientos que refrescaron aquella atmósfera caldeada por el fanatismo, y merced a éstos las enseñanzas respiraron con alguna libertad. Por lo menos pudieron enseñarse públicamente libros que no fuesen doctrina personal de Málic. Sin embargo, ésta había echado en España profundas raíces y regía la práctica religiosa y judicial, y si se leían o estudiaban libros de otras sectas, era por afición meramente teórica y especulativa, fracasando toda tentativa de introducir en la práctica otras doctrinas[2].

En lo que estuvieron conformes unas y otras sectas ortodoxas, fué en no dejar introducir doctrinas sospechosas de herejía. Los que las traían nuevas, de enseñanza peligrosa, las ocultaban, pues si alguno las dejaba traslucir quedaba desacreditado él y desierta su escuela. Y cuando, a pesar de tales precauciones, el ol-

[1] *Tecmila*, biog. 1102; Almacarí, tomo I, pág. 812; Adabí, página 231.

[2] جذوة الاقتباس, pág. 122.

fato popular los señalaba, repetía las denuncias hasta que el Poder tomaba la determinación de desterrarlos. El mismo Alháquem II tuvo que privarse de sabios orientales que había hecho venir, por suscitar esos recelos [1].

El temporal arreció más fuerte a la venida de Almanzor, el cual, para hacerse perdonar su exaltación, buscó el aura popular, echándose en brazos del clero, que llegó hasta el extremo de manchar la preclara memoria de Alháquem II, haciendo auto público de fe con sus libros sospechosos, que fueron quemados ante una comisión de ulemas.

En aquella época de despotismo religioso y militar no estaban más libres las personas. A la puerta de la aljama, los días de fiesta, al salir de los oficios, cuando la concurrencia era mayor, podía oírse pregonar el nombre de afamados literatos cordobeses, sospechosos de herejía, por ver si entre el pueblo había quien testificase contra ellos, para llenar los requisitos legales exigidos en el procedimiento para hacer válida la sentencia [2].

Considérese en tal situación con qué cuidado andarían los maestros para no deslizarse en sus lecciones. Sin embargo, al convertirse la inquisición de popular en oficial, hubo de notarse, desde luego, una ventaja: la de que fuera dirigida por personas más ilustradas, que no habían de pesquisar con mucha severidad sabiendo que el primer sospechoso era Almanzor, el cual, si malas lenguas no mienten, al quemar los libros de filosofía sólo procedió por cálculo político, y no por horror a una ciencia a la que había tenido la debilidad de dedicar algu-

[1] Alfaradí, biog. 1401.

[2] *Sirach almoluc* de Abubéquer el Tortuxí, pág. 167 (edición Bulac).

nos ratos solitarios [1]. Lo que ganó la persecución en aparato teatral, perdió en rigor.

Al fraccionarse el imperio y dividirse en multitud de reinos fué más fácil sustraerse al fanatismo popular allí donde los reyes tuvieron el criterio más holgado, v. gr., en Zaragoza y Toledo, provincias fronterizas en las que la frecuente comunicación con los cristianos en tiempos de paz hizo al pueblo más tolerante y expansivo, y donde algunos reyes se habían dedicado a esos estudios. Sin embargo, aun conservó la reacción bastante fuerza para conseguir que Abenházam, cuyas ideas liberales le habían hecho servir de blanco a los tiros de los alfaquíes de su tiempo, fuera huyendo de corte en corte hasta quedar recluído en su retiro de Niebla, donde apenas pudo enseñar a jóvenes incautos que no sabían el veneno que ocultaban obras suyas, cuyos ejemplares habían sido ya quemados en las plazas de Sevilla [2].

La secta de Málic, en tanto, iba perdiendo terreno en el orden teórico y aun tal vez hubiera comenzado a perderlo en el práctico, si una reacción religiosa en la Península no le hubiera favorecido. Los príncipes almorávides encontraron en el clero *malequí* un gran instrumento, y comenzaron a servir sus intereses rodeándose de los doctores de esta escuela con exclusión de los de otras. Se gobernó según el criterio de los mismos y se hizo el estudio de sus doctrinas tan general y exclusivo, que hasta el del Alcorán y las tradiciones del Profeta cayeron en olvido completo: apenas si los grandes maestros dedicaron atención ni ahinco a estas materias. Los hombres de aquel tiempo creyeron que debía tenerse por infiel, o al menos por incrédulo, a todo aquel que se inclinara a la

[1] Almacarí, tomo I, pág. 136.

[2] *Ihata*, III, fol. 144.

teología escolástica, y el Poder público, sin meditar en la grave perturbación que había de resultar para el dogma, la declaró herética, amenazando con pena de muerte a todo aquel en cuyo poder se encontrasen libros de esta materia, especialmente los de Algazel [1].

La secta de Málic se engañó esta vez, y el efecto que produjo fué contrario al que deseaba, pues vino a levantar las protestas de los hombres más sensatos. Creía encontrarse aún en aquellos tiempos en que dominaba ella sola como reina en la enseñanza, y ésos habían pasado ya. Las nuevas doctrinas habían abierto más vasto horizonte a las inteligencias, el criterio se hacía cada vez más ancho y más holgado y, aunque entre el pueblo, de puro practicarla, era cada vez más firme, en las escuelas quedóse apartada de las corrientes científicas, apta sólo para la rutina judicial y la liturgia.

Al venir los almohades con sus nuevas doctrinas apoyándose en los santones y devotos, pronto notaron que las decisiones jurídicas entre los alfaquíes de la Península no se deducían directamente del Alcorán y de las tradiciones del Profeta, sino de las doctrinas de Málic, y que la autoridad divina de donde emana toda fuerza de obligar había quedado por completo olvidada. Esto causó tal escándalo, que comenzaron por prohibir que se estudiasen los libros de esta secta y después mandaron quemar todos los que se encontrasen [2]. Viéronse entonces llegar a Fez inmensas cargas que el fuego redujo a cenizas. Con objeto de sustituir estas enseñanzas con otras, reunieron una junta de sabios para que formase una colección de tradiciones entresacadas de diez obras de entre las de más autoridad, y mandaron

1 Marrecoxí, págs. 122 y 123.
2 *Tecmila*, pág. 278.

que las estudiaran de memoria altos y bajos, dando recompensas, honores o dinero a aquellos que las aprendiesen. El intento era arrancar de los países de Occidente a la secta de Málic de raíz y de un solo golpe [1].

El huracán pudo tronchar las ramas, pero el árbol retoñó pasada la tormenta, y continuaron los maestros enseñando y los alumnos aprendiendo, y mientras quedó un juez musulmán en España, tuvo en sus sentencias que atenerse a esas doctrinas. El último morisco que estuviese en la Península sería el último adepto español de esa escuela en la práctica religiosa.

En medio de las luchas entre secta y secta, también le tocó su turno a la filosofía y en no pocas ocasiones persiguieron a los filósofos y quemaron sus libros; pero en esas revueltas alguna vez la dejaron en paz el tiempo necesario para que brillara, si momentos breves y fugaces, con tan vivo y claro resplandor, que penetró muy adentro en las edades posteriores.

Por esta rápida ojeada se habrá podido comprender fácilmente que el clero musulmán español hizo cuanto pudo por que no hubiese completa libertad de enseñanza en lo referente al criterio científico, pero que no supo crear un organismo que fuese brazo ejecutor de sus deseos. El haber quedado la enseñanza abandonada a la iniciativa particular pudo salvar la instrucción. Vano era el imponer, de real orden, los libros de texto que habían de servir para el estudio, si faltaba un organismo que se encargara de cumplir el precepto.

No hay que desconocer, por último, y a pesar de todo, los servicios prestados por el clero. Al principio supo estimular a los pueblos al estudio, y luego, tuvo buen cuidado de que las escuelas para pobres se multiplicaran y

[1] Marrecoxi, pág. 201.

estuvieran dotadas y sostenidas por la caridad particular. Y siempre inclinó la devoción para que se hiciesen donativos de libros y otros objetos a las mezquitas y demás instituciones benéficas de que exclusivamente se aprovechaban los estudiantes.

III. — Instrucción primaria. Materias y métodos.

En casi todas las edades y naciones el vilipendio ha sido compañero inseparable del pobre maestro de escuela. En unas partes, como en Roma, se achacaba la mengua del oficio a ser éste ejercido por gente extranjera, en el último límite de la miseria, o por esclavos; en otras, al desprecio en que se tenía a toda profesión mercenaria. Si en algún tiempo se ha visto un poco honrado, es en aquellos en que la enseñanza ha sido principalmente religiosa y se hizo deber en las clases elevadas comunicar gratuitamente las doctrinas.

En el pueblo musulmán comenzó por los más altos y más nobles personajes, para ir descendiendo, con el transcurso del tiempo, hasta venir a parar a manos de lo más ínfimo de la sociedad. El caso tiene su explicación.

«En los primeros años del islamismo, dice Abenjaldún [1], consistía la enseñanza en transmitir a los demás las órdenes que se habían oído de boca del legislador y comunicar los principios religiosos a título meramente gratuito. Los hombres de elevadas familias y los poderosos jefes de tribu que habían combatido por establecer la religión que Alá había revelado a su Profeta, eran los que enseñaban el Alcorán, cuyas prescripciones debían

1 *Prelegómenos*, traducción de Slane, tomo I, pág. 60 y sigs.

ser la regla de conducta. En el cumplimiento de esta tarea no se pararon por escrúpulos de amor propio o de orgullo; la prueba es que el Profeta, al despedir a los diputados de las tribus árabes, les hacía acompañar por los principales de sus compañeros, encargados de enseñar a estos pueblos la ley religiosa que había traído a los hombres. Estas misiones fueron confiadas a diez de sus más nobles amigos, y luego a otros de rango inferior. Pero cuando el islamismo se extendió por las naciones y de los textos sagrados se sacaban las máximas que habían de aplicarse a la solución de numerosos casos que se ofrecían ante los tribunales, esa ley exigió una enseñanza regular que se hizo una de tantas profesiones mercenarias. Los jefes de grandes tribus, ocupados únicamente de mantener el poder del imperio y la autoridad del soberano, abandonaron la ciencia a aquellos que a ella quisieron dedicarse, pasando a manos de hombres sin consideración, expuestos al desdén de nobles y cortesanos.»

Estas reflexiones del historiador más sagaz que ha tenido el islamismo, pueden aplicarse a España con ciertas restricciones.

España fué conquistada por jefes militares, muchos de ellos gente poco instruída aun en la propia religión que profesaban y que, ocupados en asegurar por la fuerza el poder temporal, apenas dedicaron atención a la enseñanza. De ella hubieron de encargarse personas piadosas que, sintiendo en su alma el fervor del catequista, con la esperanza de lograr el premio ofrecido en la otra vida a los que transmiten la divina revelación a los pueblos, se extendieron por la Península y enseñaron el Alcorán. Al principio, cosa natural, la oferta fué mayor que la demanda: los maestros se considerarían dichosos de encontrar discípulos que se dejaran enseñar, y la instrucción comenzaría por ser completamente gratuita.

Pero aumentando el número de los adeptos, cuando éstos comenzaran a sentir mayor deseo de aprender los principios de la nueva doctrina, ya tendrían necesidad de estimular el oficio de maestro, mediante regalos y presentes. Generalizada poco a poco la costumbre, iría arraigándose y extendiéndose cada vez más, hasta que se considerase obligatorio el pago al maestro. Entonces nació verdaderamente la profesión mercenaria del maestro de escuela.

Es difícil determinar cuándo ocurrieron esos cambios en España, no siendo, como no puede menos de suceder, repentinos y hechos de golpe. Desde un principio habría quien cobrara, y hasta en los últimos tiempos se repetían casos de personas que enseñaban por devoción, gusto o penitencia. Pero el hecho de la fundación de escuelas para pobres, que hizo Alháquem II, es un signo para mí evidente de que los ricos se pagaban ya la instrucción y de que el fervor religioso del clero, enfriado por la posesión tranquila de los puestos lucrativos de la iglesia oficial, no bastaba para llevarla a las pobres clases sociales que no podían subvenir a los gastos de la enseñanza más elemental.

Esta ha consistido, en todos los países musulmanes, en aprender a leer y escribir el libro sagrado, el Alcorán, pues han creído que debía preceder en tiempo aquello que consideran primero en importancia. De esta manera, decían, se logran varios objetos: que si se deja de estudiar alguna cosa, no sea la que viene a ser la fuente de la religión y de las ciencias y el más sólido cimiento de la instrucción, para lograr que los niños se empapen bien en sus enseñanzas antes de que salgan a la edad de las pasiones [1]; que se aprenda a pronunciar

[1] Abenjaldún, *Prolegómenos*, tomo III, pág. 285 y sigs.

el árabe correctamente, pues los textos alcoránicos, aunque los métodos de su lectura sean diversos, son los que mejor se pronuncian y leen en todos los países; y que se ejercite la memoria con frases en árabe muy puro, a fin de preparar el estudio gramatical que ha de venir después, aplicándose éste a pasajes bien aprendidos [1].

No era el Alcorán lo que exclusivamente enseñaban los maestros españoles. Añadían trozos de poesía y ejemplos de composición epistolar y obligaban además a los alumnos a aprender de memoria los elementos de la gramática árabe. Así, al pasar el niño a la adolescencia, podía acometer sin dificultad los estudios superiores. La instrucción primaria en España estaba, pues, mejor organizada que en otros países musulmanes, tales como el Magreb, donde sólo aprendían de memoria el libro sagrado con la ortografía y las variantes de sus textos [2]. Los maestros españoles cuidaban de preparar a sus alumnos para los estudios sucesivos, y aun se atrevieron a proponer otras novedades y hasta a censurar acremente la costumbre de empezar por la enseñanza religiosa. Abubéquer ben Alarabi, en la relación de su viaje *(Canún atagüil)*, propone un plan de enseñanza muy original, sobre el que vuelve en distintas partes de su obra, añadiendo cada vez nuevas observaciones. Según él, debía comenzarse, en parte, por el sistema de los españoles, que consiste en enseñar el árabe y la poesía antes que las otras ciencias, pues dice: «Como los poemas, para los árabes antiguos, eran registro donde se escribía lo más importante que les pasaba, sería menester comenzar por la poesía y la lengua, pues

1 Artín Pachá: *L'instruction en Egypte*, París, 1889.

2 Abenjaldún, loc. cit.

la corrupción gradual de esta última lo exige imperiosamente; el alumno pasaría después al cálculo, aplicándose hasta comprender sus reglas, y luego a estudiar Alcorán, cuyo estudio encontraría más fácil, gracias a los trabajos preliminares.» En otra parte dice: «¡Oh, conducta irreflexiva de nuestros compatriotas [los españoles] que obligan a los niños a comenzar sus estudios por el libro de Dios y a leer lo que no comprenden!» Y añade: «El alumno, después de haber hecho los estudios preliminares, puede ocuparse en los fundamentales principios de la religión, pasar luego a los de jurisprudencia, más tarde a la dialéctica, y acabar por las tradiciones y las ciencias que a éstas se refieren.» Abenjaldún, de quien copio este pasaje [1], añade por su cuenta: «Confieso que el sistema de Abubéquer es muy bueno; pero la rutina se opone a emplearlo y los usos nos gobiernan despóticamente en los negocios de esta vida.»

En cuanto al método de enseñar a escribir, quedó España un poco más rezagada que los países orientales. En éstos la enseñanza de la escritura llegó a formar un ramo aparte, separado de las primeras letras. Maestros especialistas adiestraban a los alumnos, que iban exclusivamente a su escuela para aprender a escribir, les daban ciertos principios y reglas para la formación de cada letra en particular y luego los ejercitaban en escribir textos, que consistían en versos de algún poeta u otra clase de obras literarias, con el modelo puesto delante. Con esta división del trabajo podían formarse calígrafos muy hábiles, pues los maestros y discípulos de esas

[1] *Prolegómenos*, tomo III, pág. 289. Aunque algunas de esas observaciones no se refieren únicamente a la instrucción primaria, sino en sus relaciones con la superior, no me ha parecido bien quitar la virtualidad que tiene en conjunto la observación.

escuelas no tenían que atender más que a un solo objeto [1].

En España, en las escuelas de primeras letras, se enseñaba a leer y escribir, todo a la vez, y no haciendo que el alumno trazara cada letra en particular, con arreglo a ciertas pautas o reglas, sino imitando las palabras enteras que se le daban por modelo [2].

A primera vista este método parece detestable y que había de producir funestos resultados en la escritura, pero no fué así, pues atendiendo con especial cuidado las escuelas españolas, al decir de Abenjaldún, a que desde niños se acostumbraran a escribir, a fuerza de práctica salían por lo general con buena letra la mayor parte de los que acudían a la escuela, mientras allá, pensando que después se habían de dedicar especialmente a ello en la clase de escritura, se descuidaban muchos y quedábanse sin aprender. De modo que si de aquí no salían tantos especialistas calígrafos, en cambio la generalidad llegaba a escribir mejor. A esto se debe, tal vez, el carácter arcaico que ha conservado la letra española, hasta en los países del Africa que la imitaron.

Los alumnos usaban unas tablillas de fuerte madera pulimentada, sobre las que escribían con la afilada caña (cálamo) mojada en tinta [3]. Acabado un ejercicio, se humedecían con agua, se limpiaban y vuelta a escribir. Los textos de que se servían en España eran alcoránicos.

1 El servir de texto los versos de algún poeta aun tenia otro mérito para las personas devotas, y era el que los niños no profanaran el libro santo borrando a cada momento, como se hacía en Africa y España, los trozos copiados..

2 Abenchobáir, pág. 274; Abenjaldún, *Prolegómenos*, tomo II, página. 392.

3 Abubéquer el Tortuxí, *Sirach almoluc*, pág. 41 (edición de Bulac); Adabí, pág. 138.

Los niños solían aprender de memoria los textos religiosos, las cartas literarias y los elementos de gramática, que constituían la materia de la primera enseñanza.

El maestro, que podía ser cualquiera que quisiese dedicarse a esta profesión, trataba directamente con el padre o el tutor respecto a la materia, tiempo y forma de la enseñanza, las condiciones de pago, etc., siendo el contrato completamente particular y libre.

Por regla general se hacía el trato por doce meses, a contar desde aquel en que se convenían. Los honorarios y el pago solían ser parte en moneda, de la que se había de entregar el tanto correspondiente cada mes, y algo en especie, que de ordinario era dos o tres arrobas de trigo y media arroba de aceite. El maestro, en cambio, se comprometía a poner todo su esfuerzo y ahinco para que el niño aprendiera.

Hubo de ser muy general la costumbre de hacer regalos a los maestros en las Pascuas — la de Alfitar y la de los Carneros —, cuando los hombres de ley tenían que declarar expresamente en sus obras que no eran obligatorios, sino voluntarios, y que por tanto no podían exigirse judicial ni legalmente.

Otras veces, en lugar de tratar por años o por meses, se comprometían por una cantidad alzada, v. gr.: por tanto se obliga el maestro a dejar al niño instruído en tal o cual materia. En estas ocasiones debía cerciorarse el maestro de las facultades del muchacho para no ser engañado en el precio, y los padres tener una garantía contra las excusas que pudiera presentar el maestro al fin, diciendo que le faltaba capacidad al alumno. Los pleitos en este particular debieron ser tan frecuentes, por la dificultad de poder indicar el término de la instrucción del niño, que fueron causa de distintas opiniones de jurisconsultos en la materia, aunque en definitiva

se decidiesen por el muy prudencial de la costumbre de la localidad o país.

Ya que era imposible tomar precauciones respecto al esfuerzo personal del maestro para enseñar, si no era el mismo crédito de la escuela, al menos querían asegurarse los padres de que ésta no fuese abandonada por muchos días; así que la costumbre había impuesto, a no mediar trato especial, que si el maestro se ausentaba en días que no fueran viernes o fiesta, y la ausencia se prolongaba, perdía la parte proporcional de sus honorarios. Lo mismo ocurría caso de enfermedad un poco larga [1].

El medio más general empleado por los maestros españoles para estimular la aplicación, fué el ordinario en todos los pueblos de la antigüedad y el que ha llegado a nuestros tiempos: el castigo con vara o correa. Los mismos padres animarían al maestro a emplear esa excitación, que por lo pronta e inmediata se hace sentir seguramente [2].

Como los hechos más ordinarios de la vida suelen quedarse sin pasar a la historia, es difícil precisar el grado de severidad que en los distintos tiempos hubo en España; pero es de creer que no llegase al extremo que en Africa, donde se empleó la *falaca*, bárbaro instrumento de suplicio que sujetaba por los pies a los muchachos para propinarles la tunda [3]. Abenjaldún cree que una de las causas de la cobardía y enervamiento de los que viven en ciudades es la reglamentación opresora de la escuela, sobre todo si se emplean castigos duros [4]. Por las tradiciones del Profeta deducían los teó-

1 Véanse los formularios que publicamos en los Apéndices.

2 Málic ben Anas pegaba con verga. *Mocham*, pág. 88.

3 Véase Dozy, *Supplément aux dictionnaires*, art. فلقة.

4 *Prolegómenos*, tomo I, pág. 267.

logos que no debían darse más de tres correazos seguidos; pero parece que los maestros manejaron la correa con bastante desahogo, sin atenerse a las recomendaciones del Profeta, y hubo que moderarlos encargando al *almotacén* el oficio de vigilar la escuela y otros lugares de instrucción, para que no se maltratara con excesivo rigor a los muchachos [1].

A pesar de no haber escuelas oficiales y de tener los particulares que pagar individualmente la enseñanza, desde la más elemental, ésta llegó a tan alto grado de difusión, que la mayor parte de los españoles sabían leer y escribir [2], cosa que no ocurría en las restantes naciones de Europa.

Pueden aplicarse a la instrucción de entonces dos adjetivos que han caído muy en gracia a los modernos: *gratuita* y *obligatoria*. Pero entendiéndolos de esta manera: *gratuita* para los desprovistos de medios de fortuna que no puedan proporcionársela, y *obligatoria* como impuesta por la opinión, no por los agentes de la autoridad [3].

IV. — **Enseñanza superior.**

TRADICIONES

No habiendo norma oficial para los estudios, cursando cada individuo las asignaturas o libros que a bien tuviera, con la extensión y profundidad que su inteligencia, afición y medios le permitiese, fácilmente se

1 Abenjaldún, *Prolegómenos*, tomo I, pág. 459.

2 Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, tomo III, pág. 109.

3 Ciertos menestrales no admitían en sus talleres a chicos que no supiesen leer y escribir, aun cuando el ejercicio de su arte no lo requiriera. *Mocham* de Benalabar, biog. 14, edición Codera.

entenderá la dificultad que ofrece el determinar dónde comienza y dónde acaba la enseñanza superior. El término es convencional y relativo, y para fijar su sentido de una vez y no andar con distingos posteriores, tendremos por tal la de aquellas materias que no sean elementos de lecturas alcoránicas, recitación de versos, hecha de memoria y sin entenderlos en la mayoría de los casos, y principios de gramática, que era lo que ordinariamente constituía la primera enseñanza.

El orden sucesivo con que se estudiaban las materias tampoco es posible determinarlo. Las carreras no eran exclusivas, y se mezclaban y simultaneaban a veces estudios tan diversos como pueden serlo el Alcorán, el cálculo, la lógica o la medicina, aunque por el dicho de Abubéquer ben Alarabi, anteriormente citado, se deduce que las enseñanzas religiosas solían preceder a los otros estudios especiales y muchas veces eran las únicas. Antes que éstas, o a la vez, se hacía preciso estudiar gramática árabe para entender los libros, escritos todos en esta lengua.

Nosotros, al tratar de las materias de estudio, no comenzaremos por aquella a que daban más importancia, el libro revelado, ni por la que en el orden del tiempo se solía dar primero, la gramática, sino por aquella rama especial cuyos procedimientos de escuela caracterizan los métodos musulmanes, es a saber, las tradiciones.

La iglesia musulmana, como no tiene jefe encargado de definir la fe, ni aun autoridades jerárquicas a cuyo cargo se halle el sagrado depósito del dogma, encomendó a los fieles el transmitir de generación en generación las tradiciones (dichos y hechos del Profeta). El mismo texto alcoránico ha ido transmitiéndose de ese modo, pues aunque en los tiempos de Otmán ben Afán se hiciese una revisión escrupulosa y se mandasen a dis-

tintas comarcas del imperio cuatro copias legalizadas que sirvieran de contraste a los códices particulares, la certeza del hecho no es tan evidente que no deje lugar a duda respecto a cuáles son esas copias, cuando la devoción las ha hecho crecer indefinidamente y ahora no podrían identificarse.

No sólo el texto material, sino el sentido de los lugares oscuros, ha menester de tradiciones que lo expliquen e interpreten. Son éstas, pues, ciencia fundamental en el islamismo.

Para la enseñanza de las tradiciones no había de faltar una tradición que indicase el medio más adecuado para transmitirlas, y es la conducta del Profeta que, no sabiendo leer ni escribir, se veía obligado a comunicar oralmente sus órdenes y enseñanzas. El medio más clásico, por este concepto, es la lección oral directa del profesor al alumno (سماع)[1].

Sigue en orden de jerarquía otro medio que consiste en que el alumno recite de memoria lo que por cualquier conducto sabe que es doctrina del profesor, y en que éste oiga y apruebe como enseñanza propia lo dicho por aquél (عرض)[2]. Los otros discípulos que asistan a clase y oigan de labios de su compañero lo que después aprueba el profesor, pueden considerar aquello como oído de labios de éste (سماع عرض).

Cuando las tradiciones que por distintos conductos se habían transmitido vinieron a reunirse en gran número en un solo individuo y, generalizado el uso de la escritura, se pusieron por escrito en grandes colecciones,

1 Abenjáir, fol. 4 r.º del códice del Escorial.

2 Abenjáir, en el prólogo de su obra, explica esta palabra en sentido más ceñido que el que le da Dozy en su *Lettre a Mr. Fleischer contenant des remarques critiques et explications sur le texte d'Almakkari*, pág. 159 y sigs.

vino a ser medio paralelo a los anteriores, aunque no de igual categoría, el que el profesor leyese el libro y el alumno lo oyera o copiara (قراءة), o, a la inversa, el que ante el profesor leyese el alumno, solo o acompañado de otros condiscípulos, en las mismas condiciones antedichas.

Era esto una innovación que, aunque insensible, alteraba el medio más puro y verdaderamente clásico que en todos tiempos y aun hoy siguen muchos maestros, los cuales se aprenden de memoria un libro de cabo a rabo, para decirlo delante de los alumnos hasta con puntos y comas, sin pararse a pensar que, en vez de ese atormentador y falible trabajo, es más sencillo y seguro leer el texto.

Iniciada una innovación, era fácil dejarse llevar por la corriente, pues nunca faltan razones para justificarlo. Se dijo que era deber de todo musulmán entendido procurar que las enseñanzas religiosas alcanzasen la mayor difusión posible para que no faltara jamás quien tuviera el encargo de transmitirlas. Por tanto, si circunstancias especiales impiden que el alumno asista a la clase del profesor, se suponen transmitidas y enseñadas si éste le entrega el libro que las contiene (مناولة), bien por entrega directa de mano a mano, que es lo más excelente, bien por medio de otra persona, y en este caso lo mejor es que el libro esté escrito de letra del maestro, o al menos revisado y corregido por él[1].

Al fin se fueron haciendo más laxos los criterios, olvidáronse las precauciones primeras y vinieron las autorizaciones más o menos latas de parte del profesor a remediarlo todo[2].

[1] Un hijo se consideró autorizado por su padre para enseñar, sólo porque poseía los libros de letra de éste (Abenpascual, biog. 543).

[2] Volveremos sobre lo mismo, para completar la materia, cuando tratemos de los títulos. Había una clase de tradiciones llama-

En resumen, aparte de estas exterioridades, el método consistía en repetir lo que a otros se había oído, con las mismas palabras, sin alterar un ápice. Con esto, la facultad que resultaba más ejercitada y, por tanto, la más precisa, ponderada y noble, era la memoria.

En España, donde, como en todas partes, se reducía la enseñanza en los primeros tiempos casi exclusivamente a las ciencias tradicionales, y donde aun después solían comenzar los jóvenes por esa disciplina al principio de su carrera, antes de aplicarse a las ciencias racionales, se dieron ejemplos pasmosos de memoria, increíbles a no ser tan frecuentes y estar certificados por tantos testimonios, y explicables únicamente por la índole particular de la instrucción.

Fácil es imaginarse que haya hombre capaz de aprender de memoria un poema de diez o veinte mil versos, cuyos episodios y accidentes, enlazados a una acción principal, formen unidad perceptible; pero aprender de este modo un español el *Libro de las Canciones* del Ispahaní[1], con todas sus anécdotas y versos, tantos que pueden formar un volumen de 2.500 páginas en cuarto mayor actual, tan variados y tan sin relación entre sí, y escritos en lengua extraña y poco familiar, es cosa que admira, a no saber que era frecuentísimo el encontrarse con individuos capaces de recitar el Alcorán de principio a fin, o de dictar de memoria la *Almodauana*, o la *Almoata*, el Bojarí[2], el diván de Almotanabi[3], el *Cámil*

das encadenadas (مسلسلات), que siempre exigieron un ceremonial más solemne: habían de enseñarse en dia de Pascua, comiendo con el maestro, rezando algunas oraciones y mediante ciertos actos y fórmulas misteriosas (Abenjáir, fol. 59 r.°).

1 Marrecoxí, pág. 61.

2 Abenpascual, biog. 1092.

3 Marrecoxí, pág. 221.

de Almobarrad, el *Asonán* de Abudaúd, los *Dictados* del Bagdadí, etc. Cosa creíble, cuando el saber de este modo el Sibauaihí era en España cosa que solían hacer los que no podían pasar de medianamente aplicados [1]. A veces se encontraba uno con vendedores de uvas o de higos en el mercado de Córdoba, capaces de recitar sin libro delante *Los sentidos del Alcorán*, de Anahás [2].

Educando de esta manera casi exclusivamente la memoria, ¡qué de penas y sudores no había de pasar aquel que no atinara a dirigirse bien para conseguirla, o que por particular impotencia se viera privado de tan preciada facultad! Todo eran brebajes y medicinas por ver de despertarla. Los médicos solían recetar el anacardo, fruto de un árbol de la India, cuyas pepitas, tomadas de un modo especial, creían algunos que daban por resultado el fortalecer la memoria. Otros, por el contrario, creían que el mejor anacardo era darle de firme al estudio [3]; pero se usó por muchos [4], y a algunos, de puro atracarse de esta bebida, se les produjo grave estado morboso de excitación colérica [5]. El haberse comenzado a usar tal vez se deba al simbolismo de esas pepitas, de forma de corazón, entraña que se creía asiento de la memoria.

Resultado de la tendencia a fomentarla, fué esa vegetación inmensa de literatura didáctica que creció en las escuelas árabes sin la forma bella y entretenida de los poemas didácticos de la antigüedad griega y romana. Constituíanla, por lo regular, desabridas y embrolladas composiciones en verso, sin más atractivo que el son-

1 Marrecoxí, pág. 221.
2 Abenpascual, biog. 667.
3 *Tecmila*, biog. 1302.
4 Abenpascual, biog. 204; *Tecmila*, biog. 836.
5 Abenpascual, biog. 654.

sonete de la rima, cuyo mérito principal consistía en encerrar en una fórmula concisa la mayor cantidad de materia de estudio, por medio de términos y aun signos convencionales en que apenas se traslucían alusiones lejanas a puntos científicos. Esto las solía hacer de difícil inteligencia para los que comenzaban a iniciarse, y exigían un comentario más lato que la obra más lata que se pudiese escribir de la materia.

Pocas ciencias tuvieron la suerte de librarse de esta invasión, desde las lecturas alcoránicas y el derecho hasta la medicina y el álgebra [1]. Tal abuso del memorismo contribuyó grandemente, a juicio de Abenjaldún, al decaimiento de las buenas tradiciones académicas en los últimos tiempos de España, y en los anteriores y posteriores del Magreb. No era raro, según este escritor, ver a hombres que pasaban años y años aprendiendo de memoria muchos libros y eran incapaces de explicar con claridad un punto científico cuando el caso se presentaba.

En realidad, el saber no puede acrecentarse de ese modo, y, cual edificio antiguo que no se restaura, va desmoronándose lentamente, hasta que al cabo no queda más que un montón de ruinas, leve indicio de la soberbia construcción de otras edades.

Esa especie de consagración religiosa que el pueblo musulmán hizo de la manera de transmitir las tradiciones, cuyos efectos para las facultades del alumno acabamos de ver, es lo que caracteriza su método fundamental. Pudo variar el criterio al extenderse el islamismo, al someter pueblos extraños y aprender nuevas ciencias que legaron las antiguas civilizaciones; pero no varió sino merced a transacciones mutuas. Es decir,

1 *Tecmila*, biogs. 1995 y 1492.

que si para las ciencias tradicionales se admitió el razonamiento o juicio por analogía, en cambio las otras disciplinas tuvieron que sufrir la influencia de lo tradicional, hasta las que menos se prestaban a ello, lo cual explica en parte la poca originalidad que en algunas demostraron los árabes y su afición a refundir, compilar o coleccionar, copiando las más veces directamente los textos anteriores.

Las tradiciones, que al principio se transmitían sin alterar en lo más mínimo las palabras, pues el Profeta que las dijo las hubo de colocar y emplear de modo que nadie debía atreverse a mejorarlas sin exponerse a que se alterasen las ideas, comenzaron después a enseñarse ateniéndose al sentido únicamente, como lo hizo en España el célebre Abenalcotía [1], aunque otros conservaron la costumbre de dictar los textos y explicar después las palabras [2], haciendo aplicación a la práctica religiosa, moral, etc.

Al principio, cuando la escuela de Málic comenzó a introducirse en la Península, se enseñaron casi exclusivamente las tradiciones medinenses; pero desde que Baqui ben Majlad importó los libros de otras escuelas orientales, se estudiaron con fervor las de otros países, y España fué por excelencia la mansión de las tradiciones [3].

En las escuelas españolas solían darse como textos ordinarios las dos grandes colecciones del Bojarí y Móslem, ya en el original, ya en los compendios, arreglos y refundiciones que hacían los maestros nacionales.

1 Alfaradí, biog. 1316.
2 *Tecmila*, biog. 251.
3 Adabí, biog. 584 y otras citadas anteriormente.

Las obras de crítica de tradiciones, en las que se especifican los yerros o defectos de transmisión o de origen, y donde se aprende, por tanto, a distinguir las verdaderas de las falsas; aquellas en que se estudia cuáles están vigentes y cuáles derogadas, y aquellas en que se contrastan unas con otras para averiguar sus convergencias o divergencias, tales como las del Daracotní[1], el Termidí, etc., fueron de uso muy generalizado.

El libro de Abentsábit de Zaragoza, que explica los términos peregrinos o raros que ocurren en las tradiciones, y que se tiene por el mejor que se ha escrito en la materia, se leyó mucho en las escuelas españolas[2].

Como auxiliar para estos estudios se tenía por muy principal la historia biográfica y genealógica, como que toda tradición exige por adyacente la lista de las personas que por sucesión no interrumpida hayan ido transmitiéndola desde los tiempos del Profeta al último narrador o maestro.

Esto explica la propensión entre los árabes, que también llegó a España, de escribir diccionarios biográficos, precedente que explica al propio tiempo la adopción de la misma forma para la historia literaria y a veces para la política.

LECTURAS DEL ALCORÁN

La raíz de toda sabiduría está, para los musulmanes, en las verdades reveladas al mensajero divino. De su conocimiento arrancan, como de un principio, todas las ciencias, entre las cuales ellas constituyen la más sublime, si no la única, digna de la especulación humana.

1 Abenpascual, biog. 1114.

2 Alfaradí, biog. 1060; Adabí, biog. 1300.

Allí se consignan los deberes que la criatura ha de cumplir con su Creador (preceptos religiosos), se indica lo lícito e ilícito en la conducta (moral), y se señalan las relaciones de los hombres entre sí, constituídos en sociedad (ley política y civil).

Del estudio del Alcorán se han derivado, pues, una porción de ciencias, entre las cuales, la primera, como más elemental, es su lectura y recitación. Por ella se aprende la exacta pronunciación de las letras o signos en que está escrito, la entonación de voz, las pausas, etc. Esta ciencia ha servido y sirve para fijar el texto y su interpretación y recta inteligencia, y a la vez ha unificado el rezo en todos los países convertidos al islamismo.

Desde que el niño entra en la escuela de primera enseñanza, comienzan a darle lo más elemental y preciso para que empiece a leer y recitar el Alcorán, escogiendo el sistema más sencillo de entre los siete principales que desde los primeros siglos se usaron, y dejando para la enseñanza superior muchos pormenores que suponen el conocimiento de todos aquéllos.

Este estudio ocupaba regularmente algunos cursos [1], y las personas devotas lo solían hacer como ejercicio cotidiano, leyendo el Alcorán en altas horas de la noche, las cuales, en el sentir de algunos maestros, eran las más a propósito para fijarlo en la memoria [2]. Había quien se leía, de una tirada, la tercera parte del libro [3] y aun la mitad y hasta todo entero [4].

Las necesidades del culto obligaron a tener en España, desde un principio, lectores que recitasen en las

1 Abenjáir lo hizo once veces bajo la dirección de distintos maestros. Véase fol. 10 y sigs. de su obra.

2 *Mocham*, biog. 263.

3 Abenpascual, biog. 878.

4 Alfaradí, tomo II, pág. 106.

mezquitas por tradición más o menos clásica, aprendida en Oriente. Luego, cuando se aceptaron allá los varios sistemas, de los cuales siete eran los más principales, como hemos dicho, se estudiaron y siguieron aquí también, hasta los tiempos de Mochéhid, príncipe de Denia, muy versado en esta rama del saber, en cuya corte y edad alcanzó este estudio su más alta perfección. Los más aventajados maestros de lectura fueron a la capital de su reino, constituyendo una escuela que llegó a ser clásica en España y cuya enseñanza se ha extendido después por el mundo musulmán.

Abuámer el dianense fué su jefe y sus obras fueron los textos que hicieron caer en olvido a los antiguos. Abenferro de Játiva arregló y compendió en un poema didáctico, *La Xativea*, en forma muy concisa a fin de que pudiera aprenderse de memoria, todo lo que aquél había consignado en sus libros [1]. Este poema se aprendía en España y Africa y se aprende todavía por los niños de muchos países musulmanes [2].

El estudio práctico de las lecturas tenía dos partes: la primera consistía en escribir en tablillas el texto alcoránico con los signos especiales que indican las pausas y demás pormenores de la recitación [3], y la segunda era la recitación misma. El maestro empezaba a recitar dando ejemplo y después el alumno trataba de imitarle. Una vez ya un poco práctico el alumno, recitaba él solo, indicando el maestro los defectos en que pudiera incurrir.

Los hábiles lectores de buena voz, bien timbrada, sonora y dulce, que convidaba a la unción, eran muy solicitados para el servicio de las mezquitas.

1 Abenjaldún, tomo II, pág. 455 y sigs.

2 *Tecmila*, biog. 1973, etc. Aun ahora se hacen numerosas ediciones del mismo.

3 Adabi, biog. 398.

EXÉGESIS ALCORÁNICA

Consistía principalmente en dos clases de comentarios que han seguido a los textos del sagrado libro: el filológico y el tradicional. En el primero se examina la frase, palabra por palabra, con todos sus accidentes gramaticales y su significado léxico. El segundo consiste en citar la opinión de los antiguos, los hombres inmediatos a Mahoma, o en referir dichos o hechos de Mahoma mismo, acerca de la inteligencia de los textos, en cuestiones o dudas que éstos susciten. Todo ello, procediendo con lógica, en el supuesto de que la suprema verdad es la revelada al Profeta, porque ¿quién la pudo entender mejor, sino aquella criatura a la que Alá se dignó revelarla?

El método más a propósito para explicar y comentar el libro santo, es el referir cómo lo entendieron los más próximos a la fuente de la revelación, mucho más que meterse en las cavilosidades que a un hombre pueda sugerir su razón engañosa, por alta y perspicaz inteligencia que poseyere. Todo lo que no venga por ahí ha sido sobrepuesto en la ciencia muslímica, hasta la misma teología escolástica, que muchas veces se ha colocado en los límites de la herejía.

A España traían de Oriente las obras de los exégetas de allá, o iban los nuestros a aprenderlas para enseñarlas después aquí, no habiendo escuela española hasta Baqui ben Majlad, que compuso un comentario comparable, sin desventaja, con el del propio Tabarí [1].

Respecto a exégesis tradicional, Abumohámed ben Atía escribió una obra bien redactada, resumen de todas las anteriores y que se difundió en España y el Magreb.

1 Adabí, biog. 584.

El Cortobí, siguiendo sus huellas, hizo un comentario que todavía goza en Oriente de gran reputación [1].

JURISPRUDENCIA

El estudio de esta rama del saber vino a constituir en España la carrera más generalmente seguida, como que ofrecía el aliciente de conducir al ejercicio de los cargos públicos, tanto civiles como religiosos [2], y sabida es la afición que tenemos los españoles a ocupar empleos en la república. Los alumnos de derecho llenaban las mezquitas con la esperanza de que al término de su carrera pudieran obtener de sus conciudadanos el alto y noble título de alfaquí, que alguna vez se dió a los reyes para honrarlos [3].

Era, según puede colegirse, el estudio común con el cual se solían simultanear la literatura y las otras ciencias, si es que el alumno no se contentaba con lo primero.

A los principios de la conquista, los hombres un poco instruídos que hacían de jurisconsultos, no tuvieron norma fija para sus sentencias y decisiones. Resolvían los casos prudencialmente, según el criterio propio, ateniéndose, por supuesto, a lo que creyeren más conforme con la ley religiosa. No podía haber entonces estudios regulares de derecho. Después, cuando comenzaron a seguir las doctrinas jurídicas de los jurisconsultos siríacos, especialmente las del Auzaí, ya se formó escuela en España y a ellas se atuvieron hasta los tiempos de Hixem I, cuando comenzaron a introducirse los

1 Abenjaldún, tomo I, pág. 462.

2 Los de consejeros y asesores, jueces, escribanos, rectores y predicadores de mezquita, etc., casi exclusivamente y, con mucha frecuencia, todos los demás que no fuesen cargos militares.

3 Almacarí.

libros medinenses de la escuela de Málic [1], que se hizo preponderante y hasta exclusiva, al convertirse a la nueva los de la escuela anterior, al parecer sin gran resistencia.

Hemos dicho ya en otra parte que todas las tentativas para introducir las doctrinas de otras sectas, como las del Xafeí, Abuhanifa, etc., fracasaron, porque la opinión les fué hostil y por consiguiente no ocuparon gran lugar en la enseñanza del derecho en España.

Los mismos libros de Málic, al ser estudiados en distintas comarcas del islamismo, ocasionaron la formación de tres subescuelas: la de Cairouán, cuyo más alto representante es Abensahnún, autor de la *Almodauana;* la de Córdoba, fundada principalmente por Abenhabib, Motárrif, Abenalmachixún y Asbag, y la que se formó en el Irac. Los españoles no se desdeñaron de estudiar los libros de Cairouán, pero nunca aceptaron los de la tercera escuela, porque en éstos se abusaba del razonamiento [2], al cual no se debe acudir a poderse aplicar un caso directo de las tradiciones. La obra que principalmente se estudiaba y servía de texto en las escuelas durante toda la dominación árabe, desde la aljama cordobesa al más humilde oratorio de lugar, era la *Almoata*, de Málic, alrededor de la cual se formó una inmensa literatura de libros y tratados que la comentaban, compendiaban o explicaban sus vocablos raros o difíciles. También se hicieron diccionarios especiales de los nombres propios que contiene, y hasta de las prendas de vestir allí nombradas, cosa que a nada conducía, y que prueba el exceso de devoción o de idolatría a que la rutina había llegado.

1 Alfaradi, biog. 774.

2 Abenjaldún, tomo III, pág. 17.

En tiempos de los últimos Omeyas es cuando vinieron a fijarse con exactitud las opiniones y las prácticas jurídicas de la escuela *malequí* española, opiniones y prácticas que aun hoy son respetadas y acatadas en todo el Norte de Africa, de Túnez a Marruecos.

PRÁCTICA NOTARIAL Y JUDICIAL: DIVISIÓN DE HERENCIAS

Aunque pudieran haberse incluído en el párrafo anterior, por no ser más que una aplicación de la doctrina jurídica a ciertas necesidades prácticas, sin embargo, como solían ser ejercicio especial de ciertos jurisconsultos, con sus asignaturas propias, conviene dedicar párrafo aparte a la práctica notarial y judicial y a la división de herencias.

El cargo de notario no era exclusivo de algunas personas a quienes el Poder público autorizara. Un particular, que mereciese confianza a sus conciudadanos, lo ejercía, limitándose a redactar los contratos que firmaban las partes, las cuales guardaban el documento original, pues no se formaba protocolo. Como sin ciertos requisitos de prueba no prosperaba ante el juez ninguna demanda, y como algunas condiciones puestas en el documento podían invalidarlo o darle fuerza distinta a la deseada por las partes, era muy general, aun entre gentes de instrucción, acudir a persona perita, si es que querían asegurar el cumplimiento de lo tratado.

Ejercían estos notarios la profesión en su casa, en las mezquitas, en la calle, en el mercado, en la lonja, a las puertas de la ciudad, por donde más transitaran las gentes que los pudieran solicitar. Allí me los figuro yo, sentados sobre una alfombrilla o estera, o sobre el duro suelo, con su libro de formularios a un lado, el estuche de los cálamos y el tintero a otro, y sobre la rodilla de-

recha cuadernos de papel o pergamino sujetos con la mano.

Su carrera fué en tiempos, y para ciertos individuos listos que alcanzaban popularidad, muy lucrativa, de las pocas tal vez en que se podía alcanzar alguna fortuna [1].

Los textos que estudiaban consistían en obras cuyos capítulos solían constar de dos partes: la primera, un resumen teórico de la materia o doctrina legal de cada contrato, y la segunda, una serie de formularios aplicables a los distintos casos que sobre el mismo pueden presentarse [2].

En estos mismos libros, por la relación que tienen entre sí, solía haber también formularios de procedimientos judiciales, ya para actos de jurisdicción voluntaria, ya para los pleitos o litigios.

Entre los primeros que se compusieron en España, el más célebre y, por tanto, el más estudiado en las escuelas, fué el diván de Abenalhindí de Córdoba, del que se hicieron tres ediciones, mejorando y aumentando la primera [3], y que posteriormente se compendió para facilitar su estudio [4]. Después se multiplicaron tanto las obras de este género, que sería imposible dar, ni en extracto, noticia de ellas.

La legislación alcoránica en materia de sucesiones es tan enrevesada y difícil, por la distinta proporción con que los varios herederos entran a participar del haber del muerto, que no es dado a cualquiera hacer aplica-

1 Abenpascual, biog. 1245.

2 En los Apéndices se podrán ver algunos fragmentos de esta clase de formularios, referentes a contratos entre alumnos y maestros, o entre maestros solos.

3 Abenpascual, biog. 19.

4 Abenpascual, biog. 99.

ción de la misma, mucho más con los embrollos a que suele dar lugar la instable constitución de la familia musulmana. Esto ha hecho que se formara con esta materia una asignatura especial en los estudios, mezcla de derecho y de cálculo matemático, y un ramo particular en la práctica jurídica. Por la frecuencia con que en las familias ocurrían casos de particiones, esta especialidad proporcionó mucho trabajo a los jurisconsultos, lo cual hizo que su estudio se fomentara considerablemente.

Los textos que se daban en España eran el libro de Abentsábit, el epítome del Haufí y el tratado del Chadí [1].

OTROS ESTUDIOS DERIVADOS DE LAS CIENCIAS RELIGIOSAS

El Alcorán y las tradiciones han dado también origen a otras disciplinas, que sería prolijo ir estudiando en particular, v. gr., la política o arte de gobernar los estados, de la cual tenemos la obra más importante tal vez que se ha escrito en el islamismo en la *Lámpara de príncipes*, de Abubéquer el Tortuxí; la teología escolástica, producto del estudio del dogma y de la filosofía griega, especie de tentativa para conciliar la razón y la fe, y que en España tuvo muy dignos representantes, pero cuyo estudio no se difundió gran cosa (ya porque no era de aplicación práctica, ya por las sospechas que siempre inspiró a los tradicionalistas ortodoxos, aun cuando fuera tan escéptica como la de Algazel); y el ascetismo y las doctrinas de práctica devota y afición a la vida monástica, que tuvieron instituciones y escuelas en España, tales como el Monasterio de la Montaña, de Abenmasarra, el monasterio y cofradía de Abenmo-

[1] Abenjaldún, tomo III, pág. 22.

chéhid el de Elvira, la escuela de Abenabizamanín, de la misma ciudad, etc., pero que si llegaron alguna vez a formar cátedras o enseñanzas en las mezquitas, siempre fué de un modo pasajero y trashumante, cual la vida de esos individuos, andantes caballeros de la religión y de la ciencia, que tan pronto aparecían fervorosos y entusiastas misioneros como redomados herejes en completo divorcio con la iglesia oficial. De estos sufíes, ascetas o místicos, tuvimos al Xextorí de Guadix, tan célebre por sus obras en Oriente, y al no menos famoso y fecundo escritor Mohidín Abenarabi de Murcia, ciudad donde en los últimos tiempos parece que el panteísmo tenía echadas hondas raíces.

También salieron del Alcorán otras ciencias, ridículas ahora para nosotros, como el estudio de las virtudes mágicas de algunos versículos alcoránicos, el arte de interpretar los sueños, etc., pero muy graves en la época en que se estudiaban con seriedad y fe.

LENGUA ÁRABE: GRAMÁTICAS Y DICCIONARIOS

En los primeros tiempos, cuando ni aun en Oriente se había sistematizado el estudio de la lengua árabe, porque las escuelas de Cufa y de Basora no habían formulado todavía los cánones gramaticales de la misma, en España, como en los demás países musulmanes, era preciso aprenderla directamente en los textos. Después se fueron introduciendo las gramáticas de Alquisaí, de Sibauaihí y de otros, y comenzaron también los españoles a escribir trataditos gramaticales, acomodando la enseñanza a las especiales condiciones de aquí. Chudí de Morón [1] y Abenalcotía redactaron algunos opúsculos que,

1 *Tecmila*, biog. 7.

mejorados después y completados por sus discípulos [1], lograron extenderse y popularizarse. El célebre Azobaidí, además de sus estudios gramaticales, dirigidos a corregir los defectos que del habla vulgar pasaban a las obras literarias y a señalar los buenos modelos españoles, hizo un compendio del diccionario de Jalil, que se hizo clásico en las escuelas de la Península [2].

Pero los musulmanes de España no pararon ahí. Daban mucha importancia al estudio de la gramática para quedar satisfechos con trataditos elementales. El sabio que no la supiese al dedillo, hasta en las menudencias y pequeñeces más sutiles, era tenido en poca consideración, y quien no quisiera pasar por rezagado o torpe tenía que acometer las voluminosas obras de los tratadistas orientales, especialmente Sibauaihí, que fué el más favorecido. La verdad es que en España podía hacerse ese estudio mejor que en otras comarcas, por comenzar los niños la primera enseñanza con elementos de gramática, juntamente con textos de poetas y otras obras literarias que los capacitaban para los estudios superiores, adquiriendo desde muy temprano la facultad práctica de la lengua, sin que sucediera como en el Magreb y aun en Túnez, donde siempre ha sido estudiada la gramática de un modo puramente especulativo [3].

El resultado fué que siempre hubo aquí autores que escribieron tan bien como el mejor de cualesquiera otras

1 Abenpascual, biog. 759.

2 A eso, sin duda, obedece el que ahora no se encuentren ejemplares de la misma obra en parte alguna, a no ser en las actuales colecciones españolas, en donde se conservan todavía cinco o seis, dos de los cuales, uno quizá el más antiguo de todos, figuran en la que fué de D. Pablo Gil y hoy pertenece a la Junta para ampliación de estudios.

3 Abenjaldún, tomo III, pág. 348.

naciones musulmanas, y que en todo tiempo existieron maestros que brillaron por la pasmosa habilidad con que supieron manejar la lengua, desde Abenhayán hasta Abenaljatib.

Aun en los últimos tiempos en que iban en decadencia algunos estudios, los de la lengua se conservaban en grandísima pujanza [1]. Baste recordar a los sabios de la escuela sevillana que, al ser expulsados, llevaron a Marruecos el esplendor de su tradición, o al príncipe de los gramáticos, Abuhayán, que de aquí se fué a enseñar a Egipto. Hoy mismo las obras de Abenmálic de Jaén sirven de texto en las cuatro quintas partes del mundo, por lo menos, donde se estudia árabe, y sus ediciones se multiplican hasta en los más apartados confines de la India musulmana.

En materia de diccionarios no es menester más que acordarse de los trabajos léxicos del Bataliusí y del *Almojásas* del ciego de Murcia Abensida, que pueden competir con los mejores que se han dado a luz sobre lengua árabe, para saber la noble labor que en esta parte se debe a los musulmanes españoles.

¡Cuánto no tendrán que trabajar ahora nuestros orientalistas para llegar a ser en estas materias dignos sucesores de quienes tan alta supieron colocar la honra literaria de España!

LITERATURA

Comprendían los españoles bajo esta denominación la historia, la poesía, la prosa rimada y los cuentos o anécdotas.

1 Un maestro que vivía en Denia dictaba veinte cuadernos, explicando de ciento treinta maneras la palabra «vocablo», primera de la gramática (Almacarí, tomo II, pág. 517).

Estos conocimientos gozaban de suprema distinción en España, tanto que, quien no los poseyera, se esforzaba en vano por brillar en el mundo o abrirse paso para atraerse la consideración social o lograr el trato de personas distinguidas. Nadie le hacía caso alguno ni le tenía más que por hombre molesto y enojoso [1].

Toda poesía de cualquier época (islámica o anteislámica), de cualquier género (cantos guerreros, poemas laudatorios, versos satíricos, elegíacos, de verbena y de amor y vino) y de cualquier forma (clásica monorrimada, escrita en árabe puro, o de rimas combinadas, de invención española y generalmente compuesta en la lengua del país) llegó a estar en gran predicamento y favor. La prosa rimada que se usaba en las cartas de género elevado, y a veces en la misma correspondencia ordinaria, en los discursos académicos, religiosos y cortesanos y en las obras literarias o históricas, de difícil composición por exigir un conocimiento profundo de la lengua, y que acreditaba a su autor de hombre culto e ingenioso, era enseñada también generalmente en las escuelas. Y la historia, desde los heroicos relatos de las antiguas gestas, la sencilla narración transmitida tradicionalmente, la crónica de sucesos mes por mes y año por año, la biografía de personas notables en política, religión o literatura, y la particular reseña de los hechos de un país, de un pueblo o de una raza, hasta la más alta y comprensiva relación que hoy podría apellidarse filosófica o sociológica [2], fruto fué de la cultura española y objeto de enseñanza.

1 Almacarí, tomo I, pág. 137.

2 Aludo en esta última a la *Historia Universal* de Abenjaldún, el cual, aunque nació en país extraño, era de cepa española, discípulo de hombres nacidos y educados en España, y vivía en una comarca donde entonces se hacía sentir hasta lo más íntimo la influencia de

Es imposible en reducido espacio hacer un esbozo de la instrucción en esta parte. Sería preciso meterse de lleno en el ancho mar de la historia literaria, que en algunas regiones aún puede llamarse tenebroso, por lo desconocido e inexplorado.

El poeta no sólo gozaba de consideración social, sino que se veía remunerado y pagado espléndidamente si lograba distinguirse, bien en la corte, bien en la sociedad de los grandes, o entre el pueblo mismo. A veces, no sólo los nacionales tenían buen mercado en la Península, sino que hasta los extranjeros venían en tropel al olor de la ganancia.

La instrucción literaria conducía, al propio tiempo, a los empleos lucrativos de secretarios de corte, de ministros, de gobernadores, de jueces y hasta de personas principales que se pagaron siempre de que los documentos, aun los de uso corriente en la administración, estuvieran redactados con pureza y pulcritud, cuando no en la más rebuscada y altisonante prosa rimada, martirio eterno de la lengua, de que jamás podrá librarse, por haberse escrito el Alcorán de ese modo.

Entre las obras extranjeras que se estudiaban para alcanzar una preparación clásica, estaban, además del diván de los poetas anteislámicos, el *Cámil* de Almobarrad, las obras de Abualí el Calí, sobre todo su *Nauádir*, los versos de Almotanabí, la historia de Abenabijaitsama, etc.

De las españolas, ¿qué he de decir? Desde los sencillos ensayos en metro *rechez* de las antiguas leyendas históricas sobre Sara la goda, hasta las difíciles *macamas*

la civilización española. De ese modo, la más grande creación histórica del islamismo puede con derecho reclamarla nuestra patria.

del aragonés Almazaní; desde las imitaciones de los clásicos orientales de Abenabderrábihi, hasta el más bajo y ramplón *zéjel* popular de España, todo tuvo sus maestros y discípulos [1].

El procedimiento ordinario para la enseñanza de estas materias era el dictado [2], y la recitación en aquellas composiciones que podían entenderse sin largos comentarios. Mas para la poesía anteislámica, que siempre tuvo necesidad de los mismos, hasta entre las personas más instruídas de toda época y país, hubo de aceptarse aquí el método que introdujo Said, el poeta oriental, cortesano de Almanzor, que consistía en hacer que el discípulo leyera los versos, el maestro preguntara la significación de las palabras, y el alumno las fuera interpre-

[1] Aun las poesías pecaminosas sobre el amor y el vino, que la moral religiosa había prohibido siempre por demasiado picantes, nunca dejaron de tener aficionados entre la gente alegre de Andalucía. Ni tampoco los cantos populares, de palabras feas y soeces, tan del gusto del vulgo, que por aprenderlos paga. Alguna vez las mismas autoridades fomentaron su enseñanza. Refiere Abenalcotía (página 94, edición de la Academia) que en cierta ocasión, Omeya ben Isa, ministro del emir Mohámed, acertó a pasar por delante de una casa inmediata a la puerta de Alcántara, en la ciudad de Córdoba, donde se tenía en rehenes a los príncipes aragoneses de la familia de los Benicasi, a tiempo en que éstos recitaban versos de Antara. Al oirlos, mandó a uno de los guardias que hiciera comparecer al maestro de literatura que tales cosas les enseñaba, y, sentado en la sala de audiencia pública, al venir a su presencia el maestro, le dijo: «Si no fuera porque te disculpo por ignorante, ya verías cómo te sentaba la mano. ¿Quién te mete a ti donde están esos diablos, que tantos sinsabores causan a los Califas, para enseñarles versos que no hacen más que enardecerles y aumentar sus instintos guerreros? Cuidado, pues. De hoy en adelante, no les enseñarás más composiciones que las de Alhasán ben Hani, que traten de vino, y cosas por ese estilo, de chistes y bufonadas.»

[2] Almacarí, tomo II, pág. 257 y et alibi. Véase también los formularios en los Apéndices.

tando conforme a una lista que había sacado de los léxicos árabes [1].

MEDICINA

Los mismos árabes confiesan que fuera del conocimiento de su propia lengua, de su literatura y de las ciencias religiosas derivadas del Alcorán y de las tradiciones, las demás disciplinas las aprendieron de los pueblos a quienes dominaron o con quienes estuvieron en contacto, y que las denominaron ciencias antiguas por proceder de las antiguas civilizaciones.

No la más alta por la especulación, pero sí la más importante por lo práctica, de cuya enseñanza debemos tratar, es la medicina.

Las primeras nociones sistemáticas de esta ciencia, que no sean los rudimentos empíricos que todo pueblo posee aun en la situación más atrasada de salvajismo, las debieron los árabes a Persia. Los médicos que a su servicio tuvieron los mismos Omeyas orientales, eran cristianos, y las traducciones del persa, griego, indio, etc., fueron las que habían de servir para la enseñanza.

En España, aunque los cristianos tuvieron al principio algunos médicos de renombre, tanto éstos como los que profesaban la ley judaica o musulmana, parece que debieron la mayor parte de su iniciación a las doctrinas estudiadas en Oriente y traídas a la Península, bien por médicos orientales que acá vinieron, bien por nacionales que las fueron a estudiar. Lo cierto es que, al fin, la corriente oriental preponderó de tal manera, que hizo desaparecer completamente la huella de toda tradición indígena española.

1 *Tecmila*, biog. 402.

Hubo razón, al menos, para que, ya en tiempos adelantados, esto sucediera, pues todo lo más que podían lograr los estudiantes de medicina en España era estudiar los libros de este arte bajo la dirección de un buen médico, y acaso acompañarle a la visita ordinaria de los enfermos de su clientela o asistir a la consulta que tuviera en su casa, donde algunos la solían tener gratuita para los pobres; mientras que en las ciudades de Oriente el campo de observación era mucho más dilatado, pues desde los primeros tiempos hubo grandes hospitales, donde los alumnos no sólo encontraban con facilidad profesores que les enseñaran, por ser muy numerosa la facultad de médicos adscritos al servicio de cada hospital (a veces pasaron de veinte), sino que, por los muchos enfermos y lo variado de las enfermedades, podían ver en la práctica a cualquier hora cuanto hubieran estudiado en los libros. En España tuvo que suplir la diligencia y la agudeza de los alumnos, la falta o la escasez de las observaciones clínicas [1].

No faltaba, sin embargo, este medio de enseñanza. En un manuscrito de Mohámed el Temimí, que se conserva en la Biblioteca del Escorial, se contienen unas memorias clínicas escritas por un alumno [2], donde se ve la marcha que en esa parte práctica se seguía en España. Según se desprende de la lectura de algunas (cincuenta habría si el libro estuviera completo), la forma habitual era la siguiente: Al presentarse el enfermo, el médico le observa y le hace todas las preguntas que cree pertinen-

[1] Al menos no tengo noticia de hospitales en la España árabe. Leclerc, de cuya obra, *Histoire de la médecine arabe*, me he servido principalmente para redactar este artículo, apenas tiene noticia de uno que hubo en Algeciras allá por el siglo XII de la era cristiana.

[2] Casiri creyó que era un manual de exámenes. Pensaba, sin duda, que entonces los había en las escuelas.

tes al conocimiento de la enfermedad, y luego invita al alumno para que a su vez le observe, operación que trae aparejado el que se crucen preguntas u observaciones entre maestro y discípulo. Aquél, por fin, receta. Acontece a menudo que el maestro pregunte al alumno lo que sepa de la enfermedad presentada, y si éste no la conoce bien, el maestro habla y explica ex profeso, así como actualmente ocurre en las conferencias que se dan después de la visita. De cualquier cosa que al alumno choque en el diagnóstico, pronóstico o tratamiento, pide explicación y se le da.

Aunque nada se aprenda ahora de los métodos antiguos, no dejan de ser curiosas las noticias de este manuscrito respecto a las observaciones clínicas en aquellos tiempos.

La falta de medios para observar quizá explique la persistencia con que en algunas familias se sucedía el ejercicio de la medicina, como que pocos pueden resultar al fin tan prácticos como el hijo de un médico que le acompañe constantemente. Así vemos que en los Madhachíes de Córdoba, cuyo ascendiente más conocido vino de los países orientales y fué médico de cámara de Abderráhmen I, se hizo hereditaria la profesión en la familia hasta la séptima generación, que se sepa [1], lo mismo que en las notables dinastías de Abenyúnus el de Harrán, Avenzoar y Abenarrumía.

Los médicos eran casi los únicos que estudiaban Botánica, Zoología y demás ciencias naturales, como que ellos mismos tenían que hacer de farmacéuticos [2] y herbolarios.

[1] *Tecmila*, biog. 1520.

[2] Abenjoljól dice que un hijo de Abenyúnus tenía en su casa doce jóvenes que se ocupaban en preparar medicamentos.

No es este lugar oportuno para hacer mención de las obras de los ilustres médicos españoles, como las del gran cirujano y médico Abulcácis y las de Averroes y Avempace, ni de los naturalistas tan célebres como Abenjoljól, Abenalbéitar y Abenarrumía. Basta consignar para nuestro propósito que la obra de más curso en las escuelas españolas de medicina en los últimos tiempos fué el *Taisir* de Abdelmélic Avenzoar.

FILOSOFÍA, ASTRONOMÍA, ETC.

Aun cuando sean tan distintas una de otra, no tomando a la primera en acepción tan general que a todas las demás ciencias comprenda, no las debemos separar aquí, ya que corrieron juntas las mismas desgracias y reveses.

La filosofía jamás ha sido bien vista por el pueblo musulmán, que consideró como herejes a los que tenían la debilidad de aficionarse a ella. El vulgo español, que profesó con mucha formalidad la ley islámica, dejóse llevar en esta parte de las corrientes que reinaban entre el clero musulmán. Pero las clases más elevadas, aquellas que tal vez se convirtieron, no por la esperanza de alcanzar en la otra vida la bienaventuranza paradisíaca, sino por conservar la tranquila posesión de sus feudos; aquellas que, si se instruían, no era para ejercer una profesión, sino por el placer del estudio, ¿cómo habían de preferir el trabajo mecánico de meterse en la memoria voluminosos libros de derecho casuístico y de nombres propios de tradicionistas, al estudio que satisface las aspiraciones más altas del espíritu? Por eso en tales clases tuvo siempre devotos y aficionados, aunque secretos, porque la gente se apartaba con horror de su trato, si se traslucía su afición, o se exponía el filósofo a

las burlas soeces del vulgo, si no es que la broma acababa alguna vez de un modo trágico para el individuo sospechoso.

Ese temor hacía imposible que el estudio de la filosofía se popularizara, y, por tanto, si llegó a darse en las escuelas, fué pasajera y cautelosamente.

Cuentan que un individuo de la ilustre familia de Avenzoar vió cierto día un libro de lógica en manos de uno de los alumnos que iban a su casa a cursar medicina. El maestro cogió el libro, arrojólo en un rincón de la sala y corrió tras los alumnos con indignado ceño y manifiesta intención de castigarlos. Los pobres discípulos se escabulleron y no se dejaron ver por la clase durante algunos días. Al fin, recobrado el ánimo, acudieron allí y se excusaron lo mejor que pudieron por el atrevimiento de traer un libro prohibido. Avenzoar fingió creerles, y siguió su curso de medicina, no sin hacerles consagrar algún tiempo a las ciencias alcoránicas y tradiciones del Profeta, y, sobre todo, cuidando de que observasen escrupulosamente las prácticas y preceptos religiosos. Los alumnos se mostraron dóciles en seguir los consejos del maestro, y cuando éste se persuadió que ya estaban bien dispuestos, trajo una copia del libro de lógica, que anteriormente les había prohibido leer, y les dijo: «Ahora que estáis preparados, no veo inconveniente en daros lecciones.» Y comenzó a explicarles aquel tratado.

La conducta de Avenzoar corresponde al criterio que de ordinario solía seguir la gente más sensata, bien por evitar el darse a conocer, bien por sincero escrúpulo religioso, pues sabíase por experiencia el estrago que causa en la juventud el estudio de la filosofía cuando el entendimiento no está aún bien formado, considerándola, no obstante, como disciplina muy conveniente al espí-

ritu cuando, adquiridas profundamente las convicciones religiosas, es menos expuesto a que las desarraigue una ciencia que, dando todo valor al razonamiento individual, prescinde de la autoridad de las verdades reveladas.

Por fortuna, no necesita la filosofía que el vulgo se interese en su suerte, y así, a pesar del odio popular, tuvo siempre amadores en España, desde Abenmasarra, que vivía retirado en un monasterio con sus discípulos y compañeros en los primeros siglos, hasta los panteístas y místicos murcianos de los últimos tiempos, sobresaliendo en la mejor edad tres grandes lumbreras: Avempace, Abentofáil y Averroes.

El no haber podido vivir públicamente hizo tal vez que no llegara a formarse tradición académica en su enseñanza. Por la forma que dió Averroes al gran comentario que hizo de las obras de Aristóteles, reproducción escrita de la marcha oral de su clase, se ve que sigue la propia de los exégetas alcoránicos: escribe el texto de la obra de filosofía, tal como la había recibido, y luego da el comentario o explicación propia.

La astronomía, como hemos dicho, también tuvo que sufrir de las prevenciones vulgares, que a veces se traducían en decretos de proscripción muy severa. Hubo tiempo en que lo más que se permitía era adquirir las nociones necesarias para orientar las mezquitas con su alquibla, determinar en las distintas estaciones del año las horas del día y de la noche para señalar las de la oración, y asegurarse del tiempo que duraban las lunas para el calendario. Todo lo que pasara de ahí, era aventurarse mucho y, por tanto, se tachaba de hereje a quien por escabrosidades tales anduviera. Abundaban los estrelleros que leían en el cielo la buena o mala ventura de los hombres y los echadores de suertes, agoreros,

adivinos, magos y factores de amuletos y talismanes. Con éstos aun transigía el vulgo, con más o menos tolerancia por parte de la iglesia; pero la astronomía un poco más científica y racional era reprobada.

Tampoco pudo difundirse esta ciencia, pues aparte de lo difícil y elevado de su asunto, el profesarla no ofrecía más porvenir que el de atraerse la mala voluntad de las gentes.

Mas no siempre corrieron malos tiempos y aun en éstos el sistema libre de enseñanza fué un medio a propósito para burlar la vigilancia del poder o sustraerse a las miradas del enemigo popular. Lo cierto es que tuvimos muy famosos representantes en la escuela de Moslema el de Madrid, Abenbargot, Abenhay, etc., alguno de los cuales, caído en desgracia por aquí, encontró en remotos países de Oriente príncipes ilustrados que le colmaron de consideraciones [1].

Otras ciencias matemáticas, como la aritmética, el álgebra, la geometría, etc., fueron estudiadas, ya puras, ya aplicadas al cálculo o a las transacciones que tienen lugar en la vida social, tales como medición de tierras, comercio, derrama de tributos, etc.

La enseñanza para la cual se escribieron en España numerosos tratados y cuyo estudio era más general en las escuelas, era la relativa a las transacciones comerciales. Baste recordar los textos de Azahrauí Abenasamh el granadino, Abumóslem Abenjaldún, discípulo del gran matemático Moslema, etc. [2].

1 *Tecmila*, biog. 77.

2 Abenjaldún, tomo III, pág. 237.

MÚSICA

Abenjaldún dice que en España no fué tenida en mucha consideración la música y que los artistas eran desdeñados por creerse su profesión oficio bajo y vulgar. Es exagerado este juicio. Tal vez le indujera a error el haber visitado España en época de decadencia o el haberse dejado influir por las prevenciones de algunas clases sociales. Que el arte de cantar y tocar el laúd fuese profesado por esclavas o por gente del pueblo o extranjera, y esto motivase cierto desdén entre los hombres de elevadas clases, y que se cantaran canciones alegres, picantes e inmorales que exigieran de parte de la Iglesia seria reprensión que diera por resultado el considerar este arte bello como cosa indigna de personas formales, no quiere decir que el pueblo español, en su generalidad, no apreciara a lòs artistas que mereciesen consideración ni que dejara de gustarle la buena música, aunque fuera pecando venialmente. La prueba más palpable puede tenerse en lo sucedido con el artista más original y más instruído que vieron aquellas edades, aquel cuya venida de Oriente hizo época en España, y puede ser considerado como el fundador de la escuela nacional por su enseñanza y sus canciones. Tal fué Ziriab.

Apenas éste desembarca en las playas españolas, el emir Abderráhmen II expide cartas a los gobernadores de las provincias que tenía que atravesar, recomendando que le tratasen con la mayor atención. Acompañado de un judío, cantor de la corte, se pone en marcha hacia la capital, de la que sale un alto empleado de palacio para recibirle y llevarle a su alojamiento, preparado en Córdoba, donde descansa tres días de las fatigas del viaje. Al presentarse ante el sultán y hacerse oír por

primera vez, se le asignan los siguientes honorarios: un sueldo mensual de 200 dinares para él y 10 para cada uno de sus cuatro hijos, y una pensión anual de 3.000 dinares, de los cuales había de recibir 1.000 en cada una de las dos Pascuas, 500 en la fiesta del solsticio de verano (San Juan) y 500 en la del equinoccio de septiembre. Total, reduciéndolo a la moneda de hoy y ateniéndonos al valor relativo, más de dos millones y medio de reales [1]. Dióle además el emir aldeas, huertos y casas, y le dispensó el honor de hacerle comensal suyo y jefe de los cantores de palacio.

Si hubieran sido éstas las únicas demostraciones de aprecio que recibió, aun podría calificarse tal conducta de prodigalidad desaforada de un monarca caprichoso, que no implicaba afición entre el pueblo. Pero no: aquel músico tan ilustrado, de conversación tan amena, de tan elegante porte, cayó tan en gracia de todos, que vino a ser el tipo de la moda en aquel entonces. La forma y clase de tela de sus vestidos, su peinado, los muebles de su casa, los guisos de su cocina, etc., todo era imitado, a tal extremo, que algunas novedades que él introdujo llegaron a constituir costumbres nacionales que persistieron hasta los últimos tiempos.

En cuanto a su arte, no hay que hablar. Su originalidad se demostraba en todo. Su laúd tenía cinco cuerdas, de las cuales la tercera, que fué inventada por él, en lenguaje simbólico representaba el alma. La prima y la segunda eran de seda hilada en agua fría, bien tensas, no blandas ni relajadas como las usuales, y de seda que se mojaba a alta temperatura; las otras estaban hechas

[1] Siguiendo los cálculos de Leber, *Essai sur l'appréciation de la fortune privée au moyen âge*, aceptados por Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, tomo II, pags. 40 y 50.

de tripas de cachorrillo de león y eran más melódicas, de más limpio y fresco vibrar que las que se hacían de los demás animales, y más resistentes a la pulsación del plectro. Este, en vez de ser de madera, como el de uso corriente, era una púa sacada de las plumas del águila, superior al plectro antiguo, no sólo porque permitía más ligereza en los dedos y más limpieza en la ejecución, sino también porque su fina y delicada superficie maltrataba menos las cuerdas.

De la práctica de su enseñanza se conservan bastantes pormenores. Cuando alguien quería ser su discípulo, lo primero que hacía era probarle la voz haciéndole sentar en un taburete y que gritara *Ya hacham* [1], o simplemente un *Aaa...* sostenido bastante rato, para poder juzgar de la limpieza y fuerza de la voz, si se oía o no a lo lejos, si había mezcla de ruido nasal, si tenía torpe el habla, dificultad de respirar, etc. Si el discípulo podía alcanzar éxito, le daba lección; si no, le despedía, a menos que los defectos que notara los pudiese remediar: v. gr., al de voz algo débil le mandaba ceñirse la cintura con un turbante, a fin de que la voz no encontrara vacío o espacio hueco en el estómago antes de salir por la boca, con lo cual se conseguía fortalecerla; al que no separaba, al hablar, las mandíbulas, le obligaba a un ejercicio un poco molesto, que consistía en hacerle dormir algunas noches con un trozo de madera de tres dedos de ancho metido en la boca, etc.

Pero la principal y más importante innovación, que le acredita de muy diestro y hábil profesor, fué su peculiar método en la enseñanza del canto. Antes, los maes-

[1] Dos palabras que transcribo en árabe, porque para el asunto no importa saber su significación. Las elegía él porque su sonido se acomoda al ejercicio del canto.

tros cantaban de buenas a primeras, como si estuvieran dando un concierto, y los alumnos hacían por imitarles, y sólo a fuerza de repeticiones por unos y por otros llegaba a conseguirse el resultado. Ziriab dividió el trabajo en tres tiempos: primero, la enseñanza del ritmo puro, haciendo que el discípulo recitase la letra acompañado por un instrumento de percusión, un tambor o un pandero que señalara el compás; segundo, la enseñanza de la melodía en toda su sencillez, sin añadidos de ninguna clase; y tercero, los trémolos, gorjeos, etc. [1], con que se solía adornar el canto, dándole expresión, movimiento y gracia, en lo cual se echaba de ver la habilidad del artista.

Este método, así como los cantares más hermosos, entre los diez mil que, según se dice, formaban su repertorio, se hicieron populares en España, haciendo caer en completo olvido los de Alón y Zarcón, anteriores a él y que de tanta boga disfrutaron [2], y oscureciendo con su fama a las tres cantoras medinenses, Fádal, Alam y Cálam [3].

La música instrumental estuvo muy difundida. Se

1 Creo deber interpretar de este modo la frase de Almacarí, tomo II, pág. 88,

واستمر بالاندلس ان كل من افتتح الغناء فيبدا بالنشيد اول شدوه باى نقر كان وياتى اثره بالبسيط ويختم بالمحركات والاهزاج

que D. Pascual Gayangos no traslada en la traducción inglesa que hizo de este autor en su *History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, porque no estaría en los manuscritos que usó.

2 Almacarí, tomo II, pág. 89.

3 La última era vasca y se la llevaron a Medina, donde fué comprada para los Omeyas, en cuyo palacio estaba n las tres. (Almacarí tomo II, pág. 96.)

usaban la cítara, el rabel, el laúd, la rota, el canón (salterio o arpa) y otros instrumentos de cuerda; la flauta barítona, el flautín o tiple, el albogue y otros de viento; y los adufes, tambores, etc., de percusión. Muchos de estos instrumentos se fabricaban aquí para exportarlos al Africa.

La teoría de la música tuvo también sus maestros. Abenfirnás, al decir de los autores [1], fué el primero que enseñó en España libros de esta materia, habiéndose estudiado el libro de Alfarabí, hasta que el filósofo aragonés Avempace, que tanto se distinguió como inspirado compositor de hermosas y celebradas canciones, compuso un tratado.

Entre las ciudades españolas donde mejor se conservó la escuela de Ziriab, el primer puesto, sin discusión, lo ocupó Sevilla, de donde procedía la música que se aprendió luego en Túnez y el Magreb. Aun hoy, a pesar de las variaciones que han traído los tiempos, no ha dejado de ser la reina del canto andaluz [2].

V. — Los maestros de enseñanza superior.

El menosprecio que acompañó a todas partes a los maestros de instrucción primaria y a los de materias fáciles, pagados por los alumnos, no trascendió en España a los dedicados a las enseñanzas superiores. Al contrario, esta profesión servía, no para rebajar ante las gentes a aquellos que la ejercían, sino para elevarlos a un honor comparable al obtenido por nobleza de raza, cargo de

[1] Almacarí, tomo II, pág. 255.

[2] Abenjaldún, tomo II, pág. 422. Francisco Salvador Daniel, *Musique arabe: ses rapports avec la musique grecque et le chant grégorien*, págs. 5 y 6.

iglesia o altos empleos civiles o militares. Nadie pudo pensar que Dahún [1], relacionado con la familia real española, empañara los timbres de su elevada alcurnia por ir a la aljama cordobesa, después de su viaje a Oriente, y rodearse de un círculo de estudiantes que iban a oír sus doctas enseñanzas; ni que imanes, jueces, gobernadores y ministros se humillaran por tener a su alrededor una entusiasta juventud, a la que daban lecciones por la tarde, después de haber despachado por la mañana los negocios oficiales [2]. Antes bien, nótase que hombres de humilde cuna, pero de inteligencia despierta, comenzaban a darse a conocer en la cátedra, para verse luego señalados por la voz popular, que indicaba al soberano candidatos para los altos cargos vacantes [3], a lo cual había aquél de acceder, si es que quería darlos a personas de popularidad y prestigio, como que no había asambleas políticas donde poder brillar, ni ateneos, ni academias de discusión libre o pública, ni ningún otro medio más que el profesorado en las mezquitas. Por otra parte, los literatos de gran renombre no tenían recurso más adecuado para la publicación y difusión de sus obras que las lecturas públicas o la enseñanza. A eso se debe el espectáculo que ofrecían algunas clases, como la de Abenfotáis, individuo de las más acaudaladas y linajudas familias de Córdoba, la de dictados de Abualí el Calí, las de Abensaíd, Abenáidz, etc., que no sólo eran frecuentadas por la juventud estudiosa, sino que atraían también a lo más granado y florido de la sociedad cordobesa.

Ni aun el orgullo faltó a esa nobleza profesional.

1 *Trcmila*, biog. 86; Almacarí, tomo I, pág. 802.
2 *Ihata*, tomo II, fol. 110.
3 Abenpascual, biog. 1276.

Cuenta un discípulo de Abuguahab Abdelala: «Mi maestro vivía en las inmediaciones del cementerio de Coraix [de la ciudad de Córdoba], en un huerto que él mismo cultivaba. Un día, servido ya el almuerzo o desayuno, del que nos había ofrecido a sus discípulos, llega a la puerta y pide permiso para entrar Háxim ben Abdelaziz, ministro y favorito del emir Mohámed. El maestro lo concedió con disgusto. Al tiempo de entrar, estábamos comiendo el pan que nos había dado, con verduras cocidas, criadas en el huerto. El profesor quedóse en actitud un tanto embarazada, haciéndose el distraído, sin querer franquearse con el ministro del emir. Al ver esto Háxim, hombre de mundo, comienza la conversación, diciendo: «¿No me convida V.? ¿Teme que »me lo coma todo?» — «¡Ah!, no; estos manjares no son »dignos de tan elevada persona», contesta con evidente ironía.—«¿Por qué no?», y alarga la mano, coge unos zoquetes, los moja en la verdura y se pone a masticarlos; pero no los podía pasar. Terminado esto, le consultó un caso o cuestión de derecho que le había ocurrido, y dió su parecer el maestro. Al marcharse el ministro, fuí a levantarme, y el maestro me puso la mano encima y me hizo sentar. Después tuvimos reprensión severa por haber querido guardar demasiada cortesía con gente mundana [1]. »

Un día fué a la clase de Abuibrahim (gran sabio *malequí* que vivió en tiempos de Abderráhmen III y Alháquem II) un emisario del Califa para decirle, con muy buenos modos, que hiciera el obsequio de ir en seguida a palacio, para informar sobre un caso urgente. —«Iré con mucho gusto, contesta, pero no con tanta prisa. Di que estoy rodeado de alumnos que anotan tra-

[1] *Tecmila*, biog. 1200.

diciones que les enseño. Cuando acabe la clase estaré a sus órdenes. Esto es más urgente ahora que ir a ver al Califa.» Enterado éste de la contestación, insiste y vuelve a mandar al emisario. Todo inútil; tuvo que estar plantado allí, delante de los alumnos, esperando al maestro mientras duró la clase [1].

Almodáfar el Amirí fué una vez a visitar a un maestro toledano en ocasión en que estaba en clase, y éste no permitió que los alumnos cumplieran con el más elemental deber de urbanidad [2].

El emir Abuishac ben Yúsuf ben Texufín mandó a un ministro suyo a casa del célebre maestro zaragozano Abensocarra para decirle que apreciaría que fuese a enseñarle tradiciones. Este contestó que era en su clase donde tenía la costumbre de enseñarlas. El emir, no dándose por entendido, repitió la indicación, y el maestro volvió a insistir. Lo único que pudo lograr fué que Abensocarra le diese lección privada en su propia casa, a hora distinta de las que tenía fijadas para sus clases [3].

Fué necesario que llegaran tiempos de gran decadencia en la enseñanza para que un don Ice ben Chébir, muftí de Segovia, tuviera a los maestros de enseñanza superior en menos estima que a los mercaderes y menestrales y en poca más que a los labradores y gente baldía [4].

1 Y aun un poco más, pero no viene al caso referirlo (Almacarí, tomo I, pág. 244).

2 Abenpascual, apéndice a Alfaradí, biog. 1671, edición Codera.

3 *Mocham*, biog. 40, edición Codera.

4 En su *Breviario zuní* (v. *Memorial histórico español de la Real Academia de la Historia*, tomo V) dice que el mundo se rige y gobierna en doce grados: 1.º Jalifa. — 2.º Muftí. — 3.º Caudillo. — 4.º Re-

CUALIDADES APRECIADAS EN LOS MAESTROS

La primera condición para ser maestro es la ciencia. Eso pronto lo comprendieron los musulmanes. Málic ben Anas decía: «Tenemos hombres virtuosos, muy devotos, pero no aprendáis de éstos si no saben, pues hay algunos a quienes se les puede fiar un tesoro, y tratándose de la enseñanza de las tradiciones, aun dando menudas señas de la ocasión y sitio en que las oyeron, no se les puede creer [1]. No aprendáis sino de aquellos que han estudiado y asistido a clase de profesores que sepan» [2].

Por seguir estas aspiraciones, hubo en la España de los primeros tiempos, y aun continuó rastreando en los demás, la tendencia o el afán de aprender de los maestros orientales que aquí venían a enseñar, o de los españoles que habían hecho peregrinación o viaje, pues siendo las tierras de Oriente cuna de los saberes arábigos, allí había que acudir, como a la fuente, para aprovechar sus raudales.

Los introductores de libros nuevos allá aprendidos y cuantos llegaban a alto grado de reputación científica, eran solicitados para que diesen lecciones, y si alguno se resistía a darlas, tenía que acabar por condescender a fuerza de ruegos, aunque no fuese más que para contadas personas de su intimidad, que al fin divulgarían o popularizarían las enseñanzas.

ligioso. — 5.° Ciudadano. — 6.° Mercaderes. — 7.° Menestrales. — 8.° – Maestros que enseñan ley y zuna, teología, filosofía, lógica, medicina, etc. — 9.° Discípulos que aprenden leyes o artes. — 10.° Labradores (villanos, cavadores, ganapanes), etc. — 11.° Baldíos (corsarios, ladrones, rufianes). — 12.° Mujeres.

1 Abenjáir, fol. 6 v.°

2 *Tecmila*, pág. 12.

A España le ocurrió entonces lo que a todo país atrasado que pone empeño en seguir los adelantos que en otra parte se alcanzan: el tener por mejor todo lo que del extranjero procedía. Se dió el caso de tomar muy en serio lecciones de maestros orientales que en su país eran la risa de sus conciudadanos [1], y de agruparse numerosos discípulos alrededor de ignorantes mercaderes que, en comarcas extrañas, habían tomado un baño superficial de ilustración [2]. Todos éstos derrochaban el prestigio que los buenos maestros habían ido atesorando.

Siguieron así las cosas hasta Alháquem II y Almanzor, en cuyo tiempo comenzó España a sentirse satisfecha de sí misma, y sus moradores, por su agudeza, despejo y aplicación, fueron acrecentando el saber nacional, y al fin sintiéronse orgullosos al compararse con los de los países orientales y notar su superioridad decidida. Entonces pudieron devolver a los de Oriente la contestación a las despreciativas frases de la primera época, cuando decían de los maestros españoles que eran unos zafios [3]. Los príncipes de allá repiten con los sabios de España [4] lo que los Omeyas habían hecho con maestros orientales: hacerlos sus propios profesores o levantar escuelas donde enseñaran [5]. Apenas hubo establecimiento

1 Alfaradí, biog. 201.

2 Alfaradí, biogs. 1243 y 1425, etc.

3 Dozy, *Recherches*, 3.ª edición, tomo I, pág. 33.

4 *Tecmila*, biog. 1832; *Mocham*, biog. 215, etc.

5 Almálic Alcámil construyó la universidad o escuela que llevó su nombre, para que enseñara Abuljatab ben Dihya, que fué el primer rector de la misma. Sucedióle en el cargo su hermano Abenámer. Abensoreca de Játiva (paisano de los dos anteriores) lo ocupó después (Almacarí, tomo I, págs. 523, 525 y 502). Abuhayán el Granadino, celebérrimo gramático, fué también rector de la Almansuría en Egipto (Almacarí, tomo I, pág. 823, etc.).

científico oriental donde los españoles no dejasen gloriosa memoria de su enseñanza: en Alepo [1], Damasco [2], Rasáin [3], Alejandría, el Cairo, etc. Hasta hubo un paladín de la ciencia, sevillano animoso, que juró ir a Basora [4], donde había escrito el ilustre gramático Sibauaihí su famoso libro de gramática, para probar que un español podía enseñar la lengua arábiga mejor que nadie en el mundo. Y lo cumplió. Empresa parecida a la que pudiera llevar a efecto un chileno o peruano que viniera a Madrid a fundar un colegio y probara que sabía enseñar el castellano mejor que ningún maestro nacional [5].

La segunda cualidad que debía resplandecer en el maestro era la religión, no porque sin ella sea el hombre incapaz para la enseñanza, sino porque como ésta no se cumple si no hay quien aprenda, y la sospecha de heterodoxia alejaba a los alumnos, claro es que para ser maestro se necesitaba de esa condición extrínseca. Ya dijo el Profeta: «La ciencia es como una religión: mirad de quién la recibís» [6].

No sólo era necesario ser ortodoxo, sino a veces de la ortodoxia peculiar a la iglesia nacional, la *malequí*. ¡Cuántos vinieron de Oriente con entusiasmo e ilusión por novedades aprendidas, prometiéndose hacer furor por aquí, y al comenzar la enseñanza y vislumbrarse

1 Yacut, *Geographische Wörterbuch*, tomo III, pág. 880.

2 Abenchobáir, pág. 273.

3 Yacut, tomo IV, pág. 120.

4 Abenaljidab, sin rival en su tiempo *(Tecmila*, biog. 803).

5 Cito los hechos que antes me han venido a la memoria, pues la lista completa sería interminable. El estudio de la influencia de los nuestros en las naciones musulmanas extranjeras, es uno de los puntos que con más gusto estudiaría.

6 Abenjáir, fol. 6 v.°

sus tendencias se quedaron sin un alumno que les escuchara!

La casa de un sabio de Toledo, residente en la Meca, sirvió de hospedería durante algunos años a muchos estudiantes y personas devotas de España que fueron allá, y al volver aquél a la Península, cuando creía que los compatriotas a quienes había tratado con tanta hospitalidad le recibirían bien, se abstuvieron de asistir a su escuela, sólo porque le vieron un poco mundano [1]. Jalil ben Colaib vino de Oriente, encariñado con la teoría del libre albedrío, y esto bastó para tratarle como alucinador del pueblo, y a su muerte quemar sus libros en la plaza [2]. Abenhilel el Cordobés trajo libros de los *dahiríes*, y al poco tiempo estaba desacreditado [3]. Un descendiente del conde Don Julián, llamado Ayub, se vino con libros de los iraquíes, y no los pudo enseñar más que a un hijo suyo [4]. Mofárech el Faní, de Córdoba, descolgóse también con libros nuevos; mas creyó la gente que era sectario de Abenmasarra, y quedóse sin un alumno [5]. En fin, recuérdese lo hecho con Baqui ben Majlad, Abenházam, etc.

Al contrario, aquel que se distinguía por ser enemigo acérrimo de toda innovación, aquel cuyo fervor religioso se desahogaba insultando o deprimiendo a los de otras sectas, y que probaba su celo por la ortodoxia diciendo horrores de otras doctrinas o escribiendo tremendas diatribas, a ése se le veía a veces llenar su clase con multitud de alumnos, atraídos por su aureola de rectitud e integridad; que a veces el vulgo juzga de las virtudes po-

1 Alfaradí, biog. 660.
2 Idem, biog. 417.
3 Idem, biog. 653.
4 Idem, biog. 268.
5 Idem, biog. 1529.

sitivas de un hombre por la violencia con que éste trata a lo que aquél aborrece, o adjudica el nombre de sabio, no al que por sus propios méritos se levanta, sino al que aparece elevado por haber deprimido y rebajado a los demás.

Esas violencias entre los defensores de opuestas doctrinas pudieron atenuarse y se atenuaron en ciertas épocas de relativa calma. Pero fueron pocos en la España muslímica esos respiros: a lo primero, por la necesidad de mantener una sola acción, una creencia sola, frente a los cristianos y judíos, entre quienes vivían, y luego, por unir a las disgregadas provincias con el único sentimiento capaz de llevarlas a la empresa de la salvación común, ante la imponente superioridad guerrera y social de los países cristianos que las conquistaban una a una. En ambas situaciones difíciles, no se podía tener la serenidad que en los estados produce el buen régimen interior y el verse libres de amenazas exteriores, cosas que apenas se pudieron gozar en cortos períodos.

Aparte de estas dos principales cualidades, ciencia y religión, había otras que eran muy apreciadas en el maestro, entre las cuales figuran la veracidad aun en asuntos que no eran científicos, por la sospecha de que en éstos se dejara influir de malas tentaciones, y el ser de irreprochables costumbres, a fin de que se le pudiese entregar sin recelo la dirección de la juventud [1].

En la clase había de ser de carácter afable y comunicativo, no avaro de observaciones, sino generoso y liberal en transmitir la ciencia a quien la deseare, pues Málic decía: «El maestro debe tener más deseo de co-

[1] «No aprendáis del licencioso ni del que miente en negocios humanos», Abenjáir, fol. 6, v.°

municarla, que los mismos discípulos de aprenderla» [1]. Hacer lo que un padre por su hijo, o un hermano por otro hermano, tal era el ideal [2]. Esto hacía que en la práctica hubiese grande intimidad y cariño entre profesores y alumnos.

En cuanto a ciertos pormenores pedagógicos, poco se puede decir. Maestros hubo que usaron de medios ingeniosos y sutiles para inspirar a los alumnos el gusto del estudio y sugerirles ideas, facilitándoles la enseñanza [3]. Pero no debió llegarse a formar sistema, aparte de los métodos y costumbres de que se ha hablado, y todo hace creer que no se pasaría del empirismo que se logra por la experiencia personal, bien que dicen bastante los tratadistas al resumirlo todo en una virtud pedagógica que elogian y alaban extraordinariamente: la paciencia.

EDAD, TRAJE, HONORARIOS, ETC.

La edad en que los maestros podían dedicarse a la enseñanza no la fijaban leyes ni reglamentos. En cuanto hubiera quien buscara a uno por maestro, maestro era. Los mismos alumnos de una clase podían hacer de maestros, enseñándose otras materias mutuamente, pues además de no requerirse edad determinada, tampoco hacía falta título ninguno, y, si algún escrupuloso lo exigiese, fácil era presentarlo, habiendo cursado ya la asignatura, porque lo expedían los profesores al terminar el estudio de cada libro. Pero, por lo regular, sólo se tenían clases formales y numerosas al llegar a edad bien granada,

1 Abenjáir, fol. 7 r.º

2 Abenpascual, biog. 1264; *Tecmila*, biog. 836.

3 Abenpascual, biog. 1264; *Tecmila*, biog. 159.

pues para entonces ya habría la fama pregonado el nombre del maestro, y toda una generación habría ido convenciéndose del mérito de su persona. La generalidad de los maestros en enseñanzas superiores eran de edad madura y aun ancianos, ejerciendo algunos la profesión después de haber desempeñado cargos públicos.

Algunas enseñanzas, tales como el derecho y la teología, demandaban en cierto modo la respetabilidad de las canas, por ser en ellas fácil deslizarse propagando novedades propias de los entusiasmos juveniles. El dictado de *jeque* que se daba a estos maestros, parece que se obtenía a los cincuenta años.

Como ejemplo de precocidad en la carrera y de largo profesorado, se puede citar al célebre gramático Salaubiní, que comenzo allá a los veinte años y enseñó durante sesenta, hasta que le inhabilitaron los achaques de la vejez [1].

No eran, sin embargo, vejestorios de inteligencia anublada, porque la jubilación, como no era ministerial ni decretada en virtud de expediente, no erraba nunca el golpe. La determinaban los estudiantes cuando, al advertir que la claridad de juicio del maestro iba menguando, dejaban de asistir a clase, sin que padeciera el orden de la misma por incapacidad del profesor, pues allí no había otro reglamento que cumplir que el provecho propio, y en cuanto éste faltaba, marchábanse a otra parte.

Los maestros no se distinguían por el traje. Había, sí, entre los jeques de consideración, la costumbre de llevar en la cabeza un velo llamado *tailesán* y dejar suelta la coleta [2], pero no era cosa peculiar a los de esta profesión. Alguno, como Abenhabib, iba a clase con rica

[1] *Tecmila*, biog. 1829.

[2] Abensaíd, apud Almacarí, tomo I, pág. 137.

vestimenta de seda y usaba el *saidí*, tela fabricada en el Yemen, haciéndolo, según él decía, por honor y veneración a la ciencia. Algo y aun algos se debe a la aparatosa exterioridad, pero el mejor vestido de seda para el maestro de todo tiempo es el saber.

Hemos dicho que al principio la enseñanza árabe era exclusivamente religiosa, y el extender la religión entre las gentes de las naciones conquistadas por la espada estaba considerado como un deber entre los hombres que la profesaban. ¿Cómo se les había de ocurrir que aquello pudiera ser objeto de remuneración terrena? Pero difundidas las creencias, se hizo obligación moral el aprender y vinieron los regalos y nacieron los sueldos. En España, como punto fronterizo donde se necesitaba más ejemplaridad para atraer a la gente y mantenerla en las creencias, persistió más tiempo que en otros países la enseñanza gratuita, sin pasar a ser remunerada.

En las obras de la escuela de Málic (por cuyo criterio hemos dicho ya repetidas veces que se solían regir en España) se propone la cuestión de si es lícito o no al maestro cobrar honorarios. Parece lo más natural que la resolviesen declarando ilícito el cobrar tratándose de la enseñanza del Alcorán, por considerarla como deber religioso, y que, a lo sumo, lo permitiesen respecto a otras ciencias de aplicación que no hay necesidad de saber. Sin embargo, todos están conformes en considerar permitido recibir honorarios por la enseñanza del libro sagrado, y aun en estipular de antemano todas las condiciones imaginables que favorezcan al maestro, y todo son escrúpulos, dudas y discusiones sobre si cabe hacer lo mismo en las enseñanzas de derecho, división de herencias, gramática, versos y arte poética. Esto, para mí, tiene explicación histórica: comenzaríase por la enseñan-

za del libro revelado, y como nacida primero, llegó antes que ninguna a profesión pagada; las escuelas de derecho, al formarse, se vieron precisadas a admitir como lícito, por lo tradicional, el cobro de la enseñanza del libro sagrado; pero como ellas, tomándolo por deber, enseñaban gratuitamente, declararon ilícito el cobro por la enseñanza de las demás materias.

Después fué disminuyendo poco a poco la severidad moral en las escuelas, y por fin acabaron los jurisconsultos por opinar que era muy lícito recibir honorarios, no sólo por la enseñanza del Alcorán, sino también por la del derecho, poesía, gramática, redacción de epístolas, historia, etc.

Este juicio, que *a priori* puede formarse leyendo los formularios de contratos [1], se corrobora al estudiar lo sucedido en España.

A los antiguos maestros españoles, aun a los más famosos, se les ve ejercer un oficio o trabajo manual para procurarse el sustento, a no proceder de hacendada familia: uno siembra su campo con la esportilla colgada al hombro, mientras los estudiantes recitan o leen libros a su lado; otro, sin dejar su faena en el taller, dirige la enseñanza de sus discípulos, y muchos enseñan en las mezquitas después de haber ganado el pan de cada día con el sudor de su rostro [2]. Cobrar entonces se consideraría rayano a la desvergüenza.

[1] Los incluídos en los Apéndices me han guiado en esta materia. Para mí, constituyen mejor material histórico que otras colecciones legales, por ser redactados para la práctica y uso corriente. Las disposiciones de los códigos no se han cumplido algunas veces y hay que aprovecharlas con más cuidado para darles valor histórico. Sería una lástima que quedasen algunos sin publicar, porque a veces enseñan más que las crónicas de reyes.

[2] Abenpascual, biog. 51; Alfaradí, biog. 1595, etc.

Cuentan de Abdelala (a quien ya conocimos en su huerto) que estando en cama con la enfermedad que le llevó al sepulcro, se reunieron a su alrededor todos sus discípulos y cofrades, entre los que se hallaba un paje de palacio llamado Abderrahim. El maestro comenzó a lamentarse de sus achaques y de la aflicción y tristeza que sufría, y, entre otras cosas, dijo: «En fin, ya veo que la muerte es irremediable; pero lo que más me abate es verme reducido al extremo de no tener con qué pagar una deuda que he contraído. Me muero con el amargor y el disgusto de no poder satisfacerla.» Al oír aquello, los presentes se pusieron a rezar por él, y el paje les increpó, diciendo: «Me asombra vuestra conducta. Todos vosotros le debéis la ciencia aprendida, habéis asistido a su clase y aprovechado sus lecciones, oís las lamentaciones por su deuda, veis la tristeza y aflicción que ésta le causa, sois hombres de posición, podéis pagarla sin sacrificio, y, sin embargo, no se os ocurre otra cosa para consolarle más que unos rezos. Eso es una injusticia.» «Yo me encargo de tu deuda», añadió, dirigiéndose al maestro, y marchóse a pagar los 500 dinares en que aquélla consistía [1].

Un discípulo de Abualí el Gasaní (gran tradicionista español del siglo V de la hégira), después de acabar los estudios que hizo bajo la dirección del maestro, le dió como honorarios una gran suma. Abualí se la devolvió, diciendo: «Permíteme que no la reciba; pero no tomo nada por ese concepto. No creas que es desaire; si de alguno admitiera dinero, lo admitiría de ti» [2].

Unos por atraerse discípulos y darse a conocer, otros por devoción y fervor religioso, y otros por entreteni-

[1] *Tecmila*, biog. 1660.

[2] *Mocham*, biog. 122.

miento y gusto, es lo cierto que hubo muchos que daban enseñanzas gratuitas. Abenguadah, granadino que vivía en Alcira, enseñó durante cuarenta años sin tomar una sola vez honorarios ni regalos [1]. El Zayat, comerciante muy rico de Córdoba, repartió todos sus bienes en limosnas, y entró de monje en la comunidad religiosa de Mochéhid de Elvira, dedicándose a la enseñanza hasta su muerte [2]. Alí ben Hodsail de Valencia tenía todo su placer en estar rodeado de estudiantes: se los llevaba a su masía, y allí unos leían, otros recitaban, y él, dirigiéndoles, pasaba la vida agradablemente. ¡Cobrar! ¿Cómo había de cobrar honorarios aquel manirroto, cuando todas las pendencias con su mujer eran porque lo daba todo en limosnas, exponiéndose a dejar a sus hijos en desamparo? [3].

Pero el ejemplo más hermoso en esta parte lo dió Abencáutsar de Toledo. Por referencia de un alumno se sabe que en los meses de noviembre, diciembre y enero daba la clase en un salón, de paredes tapizadas de fieltro, alfombrado de lana, que en el centro tenía una estufa, como un hombre de alta, llena de carbón y cuyo calor trascendía y alcanzaba a todos. En los largos divanes del circuito sentábanse los estudiantes. Al acabar la lección con los rezos de costumbre, quedábanse a comer, por mandato suyo, los cuarenta y tantos que solían asistir. La comida, si no variada, era abundante y apetitosa: un buen plato de carne de carnero, condimentado con aceite o manteca, con el cual ya tenían para saciarse, y luego un principio, que ya estaba de más, pues quedaban todos tan satisfechos, que no sentían ne-

1 *Tecmila*, biog. 828.
2 *Tecmila*, biog. 1259.
3 *Tecmila*, biog. 1858.

cesidad de comer hasta el día siguiente a la misma hora, en que la operación se repetía. Y esto, añade el alumno que lo cuenta, lo hacía el maestro por esplendidez, liberalidad y nobleza, en las que no le aventajó ningún toledano [1].

La costumbre de no recibir honorarios debió estar muy arraigada en España en los primeros siglos y aun en tiempos bastante posteriores. Refiérese que un español que vivía en el siglo IV de la hégira y frecuentaba la clase de Abenabdelhácam, Mohámed Abenfotáis, había oído hablar de un maestro que lo pasaba tan mal que, condolidos de su situación los discípulos, hicieron entre ellos una colecta para darle algunas monedas de oro. A Mohámed, influído sin duda por las doctrinas de los libros que había estudiado, le pareció aquello un caso de moralidad dudosa y quiso consultarlo un día en clase con su maestro; pero, temiendo algún arranque del vivo genio que éste tenía, esperó una oportunidad para decirle: «Maestro, ¿el sabio puede tomar honorarios por enseñar la ciencia?» El maestro, que en seguida cayó en la cuenta del caso que motivaba la pregunta, de un revés le tiró el libro contra la cara, y le dijo: «¡Y muy lícitamente! ¡Y hasta me sería permitido a mí no enseñarte sino a dirhem la hoja! Pues qué, ¿acaso tiene alguien derecho a imponerme el castigo de venir aquí todo el día, abandonando mis obligaciones que puedan proporcionar el sustento mío y el de mi familia?» [2].

El caso prueba que la costumbre de no percibir ho-

[1] Abenpascual, biog. 69. Esta escuela ha sido convertida en academia por los historiadores, y dicen que, acabada la sesión, los académicos comían opíparamente. Véase D. Vicente de la Fuente, *Historia de las Universidades*, págs. 35 y 36, el cual siguió a Conde, tomo I, cap. XCIII.

[2] Adabí, biog. 252.

norarios había hecho creer a los mismos alumnos que, en cierto modo, era obligación de los profesores el dar gratuita la enseñanza.

Con tal liberalidad, el oficio de maestro había de ofrecer poco porvenir. Tal vez a eso aluda Abenabdelbar, cuando en sus versos dice:

> Donde está la ignorancia, desahogada fortuna;
> y donde está la ciencia, apuros y estrechez [1].

Tanto heroísmo no podía ser muy general ni duradero. Lo regular sería admitir regalos u honorarios en forma de presente, ya sin fijarlos de antemano, ya contratados o sabidos entre discípulos y maestros. Y llegó un tiempo en que no hacía falta ser preceptor de reyes o de príncipes [2], ni aun de gente bien acomodada [3], para que la enseñanza fuera un medio de vivir con decencia.

Los profesores eran libres para establecerse donde quisieran y para enseñar cada cual lo que creyese saber. Tenían unos residencia fija y otros eran ambulantes [4], dando conferencias en distintas poblaciones.

El no haber establecimientos con frecuente variación de personal docente y el encargarse un solo maestro de la enseñanza de varias materias a un mismo discípulo, hacía que entre ambos se engendrara verdadero cariño y que hubiera gran intimidad dentro y fuera de clase.

Como al morir un maestro puede decirse que moría una institución, sus discípulos lloraban con verdadera

1 Abenpascual, biog. 1204.
2 Abenhayán, fol. 42 v.°, 43 v.° y 80 v.°; Alfaradí, biog. 1290.
3 Alfaradí, biog. 1316.; *Tecmila*, biog. 1166.
4 *Tecmila*, biog. 517.

tristeza, mostraban su cariño llevando en hombros el cadáver y traducían su sentimiento en elegías, que alguna vez inmortalizaron el nombre del maestro.

VI. — **Alumnos.**

De entre la multitud de frases, en elogio y ponderación del saber, que fueron transmitiéndose de edad en edad, como dichas por el Profeta, se citan las siguientes: «Aprender un solo capítulo de ciencia es cosa más excelente que el prosternarse cien veces en oración»; «Un capítulo bien aprendido vale más que el Universo mundo»; «Asistir a la clase de un maestro, es más meritorio que orar con mil prosternaciones, visitar mil enfermos y acompañar mil entierros»; «Bendicen al sabio los ángeles del cielo, los peces del mar, las aves del aire y hasta la humilde hormiguilla reza por él»; «Los cielos y la tierra demandan perdón por el sabio».

No era sólo la otra vida lo que se prometía a los sabios: «El título de mayor nobleza es la ciencia, el grado más alto de la jerarquía humana lo ocupa el sabio, como que los sabios son los herederos de los profetas»; «El sabio que enseña y el discípulo que aprende son dos medieros que se reparten el bien, con exclusión de los demás» [1].

Si estas ideas, difundidas por las naciones que aceptaron el islamismo, no eran eficaces para despertar el gusto del estudio en aquellos países donde el rescoldo de las antiguas civilizaciones se había apagado ya y el estado semisalvaje se mostraba en el amor exclusivo de

[1] De un compendio que el Ubedí hizo del *Ihia* de Algazel. (Ms. de la Junta para ampliación de estudios, fol. 15).

tribu o de familia, que impedía a los hombres elevarse por su personal valer, en cambio, en tierras españolas, donde alumbraba aún la bienhechora influencia de Grecia, de Roma y del cristianismo, y donde la mezcla de tantos pueblos borró pronto el vivo recuerdo de familia, de tribu y de raza, y los hombres de cualquier origen se hicieron valer por cualidades personales, pudieron estimular y avivar la afición al estudio, no sólo en lo puramente religioso, a que en tales máximas se alude, sino en todas las otras disciplinas.

En los primeros tiempos en que aun era muy vivo ese sentimiento de raza, los puestos del Estado no eran ocupados sino por los principales jefes de las tribus. Pero venidos los Omeyas, que tenían que apoyarse alternativamente, ya en los berberiscos, ya en los árabes, y habían de atraerse a las poblaciones cristianas y judías sometidas, y hasta reclutar extranjeros de Europa para su guardia y servicio personal, no pudieron tener criterio exclusivo, y los hombres de toda procedencia pudieron ser honrados, sobre todo si sus méritos les recomendaban: para la guerra, el guerrero; para la paz, el sabio. En los últimos reinados de los Omeyas, la paz trajo un gran acrecentamiento de la instrucción. El noble, como el plebeyo, tuvieron que instruirse, el uno para conservar el honor de la familia, el otro para adquirir posición. Nadie estuvo dispensado. Así se vió a los príncipes de los Omeyas y de los Taifas ser los más distinguidos, en su afán por saber, y se ofreció un espectáculo poco frecuente en las naciones: el de que las familias reales de Badajoz, Toledo, Zaragoza, Denia, Almería, Sevilla, etc., tuvieran todas, casi con simultaneidad, individuos dedicados con ahinco al estudio de las ciencias.

Cuéntase que Abulgualid el Bechí, menestral que del taller iba al aula y cuya gran reputación lo elevó a los

más altos empleos, conversando un día con Abenházam, sabio de rica y noble familia de Córdoba, entabló con él una discusión acerca de cuál de los dos había hecho obra más meritoria. Decía el primero: «No hay que dudar de que es más meritorio el haber hecho los estudios en situación de penuria y ahogo cual yo, que no como tú, que has tenido facilidades y medios por tu posición y tu fortuna. Mientras pasabas tus vigilias a la luz de lámpara de oro, tenía yo que velar a la luz de miserable candil en la calle o en el mercado.» — «Ese argumento se vuelve contra ti, replicaba Abenházam. Tú no has buscado con desinterés la ciencia, sino que te movía la esperanza de mejorar de estado y llegar a la posición que yo ocupaba. En cambio, mi deseo no fué otro que elevarme por el valor científico en esta y en la otra vida» [1].

El pleito de Abulgualid y Abenházam, imagen de la emulación entre las diversas clases sociales de la España musulmana, no llegó a fallarse, pues entretenidas y abismadas en el mismo, vino un tercero a recoger el fruto de la discordia. Espectáculo curioso: mientras los políticos y diplomáticos árabes conversaban sobre puntos de literatura o pedían auxilio a las potencias africanas en elegantes *casidas*, los cristianos iban reconquistando el territorio. Las letras serán muy a propósito para llevar al templo de la fama a un individuo o a un pueblo; pero son ineficaces para salvar una ciudad cuando ante ella se presentan disciplinados y aguerridos sitiadores.

A los jóvenes, desde que aprendían los elementos de las ciencias religiosas, de gramática y literatura, se les podía ofrecer halagüeño porvenir si se aplicaban. Todos los empleos eran accesibles para todo el mundo, pudien-

[1] Almacarí, I, 511.

do cualquiera aspirar, lo mismo a ser *imam* de la mezquita de su aldea que primer ministro de la nación, pues podrían citarse casos de individuos de las más humildes clases que se encumbraron hasta llegar a ser jefes de Estado, especialmente en tiempos de los Taifas. Por esto pudo afirmar Abenjaldún que en España cualquiera se creía capaz para fundar un reino o una dinastía[1].

Si había ocasión, comenzaban los estudios superiores en cuanto tenían aptitud de aprovechar las enseñanzas. Después, a viajar. Cruzaban España en todos sentidos para asistir a las lecciones de afamados maestros que la voz pública señalaba con una rapidez que apenas es ahora creíble, pensando en los difíciles medios de comunicación que entonces había[2].

A todo esto no se crea que tenían exenciones de portazgos, ni preferencias en las casas de huéspedes, ni otros privilegios que la legislación universitaria trajo para el fomento de los estudios en las instituciones reconocidas o patrocinadas por el Poder civil o religioso en Europa, sino que era el estudiante como cualquier otro ciudadano, sin ninguna distinción ni fuero.

La iniciativa particular, en muchos casos, ayudaba, pues personas piadosas solían pagar la carrera a los chicos aplicados[3]. Pero no eran pocos los estudiantes que tenían necesidad de dedicarse a algún oficio, v. gr., copiar libros, escribir cartas y documentos, enseñar a leer a los muchachos, o ponerse a servir en una mezquita, etc. Mala suerte habían de tener para no ganar lo

1 *Prolegómenos*, tomo I, pág. 63.

2 Las fórmulas con que los historiadores refieren que un maestro atraía gran concurrencia al pueblo o ciudad donde residía, suelen ser: وكانت الرحلة فى وقته اليه, o كثر الراحلون اليه. (Abenpascual, biog. 1123; *Tecmila*, biog. 1863, etc.).

3 Adabí, biog. 1200.

estrictamente necesario, pues Abuhayán, gramático español, decía que en una ciudad tan populosa como El Cairo, bastaban para vivir cuatro *feluses* (monedas de cobre): dos para pan, uno para pasas y otro para limón y agua. Eso a no encontrar maestro como Abencáutsar el Toledano, que les mantuviese y enseñase.

No había grupos determinados de asignaturas, ni época fija para comenzar ni terminar el curso. Este empezaba cuando un profesor abría clase para enseñar y duraba lo que los alumnos tardasen en aprender. Verano, invierno, todo tiempo era a propósito para principiar y proseguir el curso, quedando a discreción y conveniencia de alumnos y maestros el abrir o cerrar las clases.

Las vacaciones en la forma actual eran desconocidas, y de seguro que ni unos ni otros podrían imaginarse que habría de llegar un tiempo en que anualmente se dedicaran en las aulas más de doscientos días al descanso.

Era bastante usual y corriente dar la misma materia con distintos profesores, cosa que alaba Abenjaldún, porque habilita al alumno para distinguir lo esencial de lo accidental en las ciencias.

El tiempo de duración de la carrera quedaba al arbitrio, medios, capacidad y aficiones del discípulo. Por alguna frase del citado escritor [1], puede deducirse que ordinariamente oscilaba entre cinco y quince años, correspondiendo a España y comarcas que seguían los usos españoles la duración mínima, y la máxima al Magreb, donde las costumbres académicas y los métodos de enseñanza eran malos. Había, no obstante, individuos que se pasaban la vida en las clases, como acción meritoria a los ojos de Dios.

[1] *Prolegómenos*, tomo II, pág. 443.

Después de cursar en la Península, íbanse muchos a Oriente, permaneciendo allá dos, tres y hasta diez o más años, para perfeccionar o ampliar sus conocimientos.

El ser de particulares las escuelas, y el estar, por tanto, en competencia unas con otras, hacía que no se despertara entre las masas escolares ese sentimiento de colectividad o compañerismo que a veces se muestra en manifestaciones tumultuosas en las Universidades europeas. Como los estudiantes no tenían fuero especial, como el mayor número estaba formado por legistas y teólogos, gente de índole apacible y sosegada, y como el pueblo no había de consentir que convirtieran las mezquitas en campo para sus travesuras, es lo cierto que no se recuerdan motines de escolares. Un solo caso de altercado, entre algunos de ellos, en la aljama cordobesa, menciona Abenpascual[1], y no duró más tiempo que el necesario para enterarse el guardián de la mezquita y repartir unos cuantos latigazos entre los que lo habían promovido, ni tuvo más trascendencia que hacer improvisar unos versos al vate Abenhodsail que lo presenció.

Acabada la carrera, cargados de diplomas, libros y apuntes, volvían a la tierra que los vió nacer, donde sus paisanos, especialmente en pueblos pequeños, salían a recibirles y felicitarles[2]. Pero no todos tenían tanta ventura. Algunos hubo que, a pesar de los avisos preliminares, se encontraron con que nadie les esperaba, y al ver la indiferencia de que eran objeto, abominaron del mundo, cuyas glorias les habían incitado a estudiar, y desengañados metiéronse en un retiro para dedicarse al servicio de Dios, que nunca desconoce ningún mérito[3].

1 Biog. 24.
2 Abenpascual, biog. 87².
3 Adabí, biog. 441.

VII. — La clase.

Siendo la enseñanza meramente privada, durante toda la dominación árabe, si se exceptúa un poco de tiempo allá al final del reino granadino (y aun entonces subsistiendo al lado de la oficial), fácil es pensar qué variedad podría haber en los lugares destinados a clase. Cuando la enseñanza era gratuita y los maestros tenían que dedicarse a otra cosa para vivir, daban sus lecciones donde bien les viniera, en una habitación de su casa, en el taller, en la tienda, en el huerto, etc.; pero tratándose de enseñanzas religiosas, por su índole y por las personas que las daban, las mezquitas sirvieron desde luego como lugar de reunión de maestros y discípulos [1]. Nunca han estado las mezquitas exclusivamente dedicadas a la oración. En ellas se reúnen los musulmanes para las deliberaciones políticas y las cuestiones de interés local, allí se publican las órdenes del soberano, y son, en fin, lugar abierto de servicio público. Ofrecían, además, ancho y desahogado espacio para los alumnos cuando éstos aumentaron en número, de modo que aunque en cualquier parte se dieran lecciones, las mezquitas eran el sitio acostumbrado para las escuelas, ya para enseñar a los niños el Alcorán, ya para los estudios superiores de ciencias árabes, quedando generalmente la casa particular para las ciencias antiguas y aun para las enseñanzas de profesores que no quisiesen atemperarse al orden que la concurrencia obligaba a

[1] Abenjaldún, *Prolegómenos*, tomo I, pág. 448, dice que los profesores deben tener sus conferencias en las mezquitas. Si éstas están colocadas directamente bajo la inspección del sultán, se necesita autorización de éste; pero si se trata de mezquita ordinaria, no hay necesidad del permiso.

hacer guardar a los que tenían el cargo de dirigir las mezquitas.

En la casa particular variaría la clase tanto como la posición y el gusto del maestro, desde la humilde estancia donde una estera bastara para sentarse él y sus alumnos, hasta la sala, suntuosamente tapizada y alfombrada, con blandos divanes alrededor y calentada con estufa en los crudos meses del invierno, como sucedía en la de Abencáutsar.

En la mezquita poca diferencia había para todos. Cada cual se acomodaba donde buenamente podía, cuidando de no molestar el corro de una clase al corro de la otra, si coincidían en hora y local.

Las costumbres de clase no eran muy aparatosas. Nada de alta cátedra [1] rodeada de verja que separe al alumno del profesor. Este, sentado en el suelo como los demás, apenas se distinguía si no era por ocupar el centro del círculo o semicírculo que a su alrededor se formaba, a menos que prefiriera estar derecho, arrimando la espalda a una columna o a un muro [2]. Los alumnos, provistos de su estuche con tintero y cálamos, copiaban al dictado, en cuadernos apoyados en la rodilla, o seguían la lectura en el libro que llevaban.

En las clases, no sólo se veían jóvenes de quince a veinte años, sino a veces hombres de hasta cincuenta y más, cuando la materia que se enseñaba y la fama del profesor eran tales que ni aun los alfaquíes y gente principal se desdeñaban de asistir.

El número de alumnos era sumamente variable, desde la clase de Ayub ben Julián [3], que no pudo enseñar más

[1] En Fez, en el siglo VIII de la hégira, se usó por algún maestro (*Ihata*, tomo III, fol. 150).

[2] *Ihata*, tomo III, fol. 5 v.°

[3] Alfaradí, biog. 268.

que a su propio hijo, hasta la de Abenáidz, que reunió mil estudiantes. Algunas otras hubo también de grandísima concurrencia, como la de Abenasad el Temimí [1] y la de Abenyahia el Laitsí [2]. Y no se crea que los oyentes que las llenaban iban atraídos por el mero placer de escuchar a un orador de altos vuelos retóricos que tratara de asuntos palpitantes, de interés político, social o religioso, sino por el deseo de aprender algún libro que, a veces, podría ser el que más frecuentemente se diera en las escuelas, v. gr., la *Almoata* de Málic.

El orden de colocación se dejaba a la cortesía y deferencias que quisiesen los alumnos guardar entre sí. En todo caso, el primero que llegaba, podía elegir el sitio más cercano al profesor, que era el preferido, no para hacer constar la asistencia, sino para no perder detalle y para consultar más fácilmente en caso de duda.

Solía preceder a la lección, como a todo acto importante, un poco de rezo con alguna jaculatoria alcoránica. Acabado éste, el maestro se dejaba oír.

En muchas clases había *lector* estudiante [3].

No es asunto de menor cuantía histórica el determinar la lengua que se empleaba en las explicaciones de clase. La España musulmana se encontró en parecidas circunstancias a las de las naciones de la Europa latina: tenía los libros escritos en lengua sabia y hacía uso de un dialecto vulgar, resultado de la mezcla de todos los dialectos latinos hablados en la Península con los dialectos árabes traídos por un conjunto abigarrado de hombres de distintas procedencias: berberiscos, egipcios,

1 Abenpascual, biog. 769.

2 Alfaradí, biog. 1595.

3 *Tecmila*, biogs. 1463 y 1501; *Mocham*, biogs. 17, 108 y 174.

siríacos, yemeníes, etc., y en este dialecto vulgar la construcción apenas era árabe, el diccionario a medias latino, y el tono, el modo de pronunciar las letras y la modulación de la frase, tan *sui generis*, que un oriental no lo podía entender [1].

En la Europa latina se decidieron por el latín clásico, exponiéndose a convertirlo en desdichada jerga; pero los musulmanes españoles fueron más discretos, y si para salmodias alcoránicas, discursos de corte, recitación de poesías, lectura de cartas literarias, etc., se atuvieron a la pronunciación del árabe con todas sus desinencias y accidentes gramaticales, en la conversación ordinaria, aun entre la gente más encopetada e instruída, y en las explicaciones de los textos leídos en clase, hablaron el llano y fácilmente inteligible, para ellos, dialecto arábigoespañol.

Los mismos gramáticos, que por razón de su arte tendrían mayores deseos de servirse de la lengua que enseñaban, tuvieron que acomodarse al gusto y costumbre de la época. Salaubiní, autor cuyos trabajos sobre la lengua lograron merecida fama y que llevó su nombre y sus libros a todos los extremos del mundo musulmán, así hablaba, y un autor dice que si un beduíno del desierto le hubiera oído en clase, se hubiese reído, no sólo por cierto ceceo o defecto [2] que no le permitía pronunciar bien algunas letras, sino porque uno era lo que predicaba y otro lo que hacía. Era cosa de oírle explicar el orden de colocación de las palabras, fijándose hasta en lo más sutil, pues conocía al dedillo y pormenor todos los cánones de la gramática, mien-

[1] *Bibliotheca geographorum arabicorum* de De Goeje. Almocadasí, pág. 243.

[2] Almacarí, tomo II, pág. 330, y tomo I, pág. 137.

tras en la frase que salía de su boca, las revolvía y trabucaba en la mayor anarquía [1].

Para mí, sin embargo, eso no es ridículo, por mucho que para un beduíno lo fuera. Salaubiní sabía que el dialecto español, medido según la pauta de las reglas gramaticales, era defectuoso; mas él lo hablaba como todos para hacerse entender de sus discípulos. Lo verdaderamente ridículo hubiera sido que el maestro se hubiese empeñado en hablar en lengua clásica, sin poder evitar que, a la risa burlona del beduíno, satisfecho de poseer él solo el secreto de la misma, hubieran hecho coro las carcajadas de sus discípulos, pues fuera milagro que el maestro no cometiera pifias que el más tonto de los alumnos dejara de advertir.

Ello es que por esta parte no tuvo que salvar la enseñanza grandes obstáculos para difundirse y popularizarse, sin que por eso trascendiera el lenguaje vulgar a las obras literarias, de tal modo que las hiciese indignas de figurar al lado de las más correctas de Oriente, pues la tolerancia y llaneza en la conversación no estaban reñidas con la exigencia y severidad para guardar la pureza y pulcritud en los escritos.

Esto prueba también que el profesor se sujetaba a los deseos del discípulo, que se reducían a entender las explicaciones para aprovechar las enseñanzas. Por consiguiente, si algún pedante se descolgaba con un discurso enfático y hueco, con la única mira de lucirse y no de enseñar, notaría el discípulo que aquella perorata de ningún provecho le era, y como no iba a clase por mandato reglamentario, no querría perder el tiempo lastimosamente y marcharíase a otra parte. Y si conti-

[1] Como excelencia y rareza se cita uno que al hablar no cometia pifias en *Tecmila*, biog. 1094.

nuaba el énfasis, a los pocos días podría darse el singular placer de explicar a las columnas y a los muros, que regaladamente le devolverían los ecos de sus palabras.

En clase no se exigía esa ficticia severidad de tener el cuerpo tieso y la lengua queda, pero resultaba de la atención de todos, interesados en que no se alterase el orden en perjuicio de nadie. Si el maestro dictaba y la palabra no era oída claramente, se pedía que la repitiese; si era de dudosa ortografía, o nombre propio raro, se le consultaba; si alguna frase no era entendida se suplicaba la repetición o la aclaración de su sentido, y todo esto sin creer que se faltaba al orden, pues como las explicaciones del maestro no eran sermones morales, ni apasionados discursos políticos, religiosos o filosóficos que pudieran perder toda la gracia al interrumpirse de repente, cabía muy bien la interrupción, pudiendo seguir después con la tranquilidad verdaderamente académica de aquel que dice las cosas para que las aprendan los demás. Maestro hubo que, consultado por los discípulos acerca de palabras dudosas de un libro que leían, confesó humildemente que no podía satisfacer su curiosidad en el acto, y prometió estudiarlo mejor, a pesar de que era uno de los más afamados de su tiempo [1]. No sea esto decir que el profesor estaba subyugado a los caprichos de los alumnos, sobre todo siendo persona independiente y de grande autoridad. Ejemplos se tienen de clases de tanto recogimiento como la mayoría de las nuestras actuales, y de profesores que no consentían consultas ni preguntas; pero los mismos contemporáneos lo consideran como cosa

[1] El celebérrimo maestro zaragozano Abensocarra (*Mocham*, página 119).

extraordinaria que no solían hacer los maestros españoles [1].

El respeto y consideración de los alumnos para con el maestro era espontáneo, por la libertad que en la elección tenían, y además sin mezcla de temor o de miedo al juez que los hubiera de examinar, pues no tenían exámenes ni grados y, por consiguiente, carecían de motivo para hacer temporal la cortesía.

La clase duraba el tiempo que conviniera a maestros y discípulos, con una inmensa variedad, desde la de consultas que algunos solían tener, que podían ser cosa de instante, hasta la de algunas horas. Pero ateniéndonos al consejo que da Abenjaldún, hombre cuyas ideas en esta parte se formaron por el estudio de las prácticas académicas españolas, parece que eran de corta duración, de una a dos horas, a fin de no cansar al alumno, y para que no hubiese solución de continuidad en las lecciones, eran diarias, excepto los viernes, los días de Pascua, los de grandes lluvias y algún otro suelto que supongo, como el día de San Juan, que moros y cristianos celebraban.

Las poblaciones no tenían por qué reñir unas con otras para obtener decreto de rey, ni bula de Papa, concediéndoles privilegio para establecer los estudios. Siendo libres maestros y discípulos para residir donde quisieran, acudían a la ciudad que ofreciese condiciones más favorables para estudio, hospedaje y manutención, y allí se formaba un centro de enseñanza.

En los principios, cuando fué Córdoba cabeza del imperio, a ella iban en busca del porvenir o de carrera, para hacer valer su ciencia, los nacionales que volvían de su viaje a Oriente. En ella residían grandes maestros

1 *Tecmila*, biog. 1098.

orientales, y la paz y prosperidad de las provincias, la seguridad de los caminos y el buen gobierno y policía que llegó a haber allí, atrajeron inmensa población y fué capital literaria como había sido capital política. Después, al fraccionarse el califato, otras ciudades vinieron a disputarle la primacía. Sevilla, Granada, Valencia, Zaragoza, etc., todas tuvieron activos centros de enseñanza. Pero ninguna pudo arrancar a Córdoba la capitalidad adquirida, y la aljama cordobesa continuó siendo el centro clásico de la instrucción en España. Fuera cosa de ver el aspecto que presentara en el período de su mayor grandeza, desde la hora del alba, acabada la oración. Por sus veintiuna puertas entra abigarrada muchedumbre de estudiantes de las ciudades más diversas y de los trajes más variados, que se internan por aquel bosque de columnas y forman círculos alrededor de los maestros. Aquí está ocupando varias naves el de Abenáidz de Tortosa, cuya voz no llega a las mil personas sentadas a su alrededor que quieren escucharle. Algunos, apostados en sitios convenientes, repiten las palabras dictadas, para que lleguen a las últimas filas. Piérdese el eco de esas voces, y sucede un momento en el cual no se oye más que el chirrido de las cañas sobre el papel. Díctase otra línea, repiten la frase y a escribir, continuando de esta manera [1]. Allá el maestro de gramática explica en dialecto español los cánones de su arte. Acullá enseña el maestro de literatura a separar los hemistiquios y a medir los pies del metro más difícil. En un departamento se oye la melódica y sonora voz de un discípulo que salmodia en cadencias el texto alcoránico, mientras sus compañeros le siguen leyendo sobre tablillas de madera pulimentada, y, en tanto, en las galerías de los an-

[1] *Tecmila*, biog. 1536; Alfaradí, biog. 1597.

chos deslunados se ven tres grandes corros de niños que repiten cantando por centésima vez la primera azora del libro religioso delante del maestro que, sin paciencia ya, tiene levantada la correa por si vuelven a pronunciar mal las palabras donde casi siempre se equivocan [1].

En esto, unos corros se disuelven y otros se forman alrededor de un nuevo maestro, y en medio de aquel barullo, donde tanta muchedumbre viene y va, no se ve ningún agente de orden público. El guardián de la mezquita pasea silencioso por entre la multitud, y no hace falta otra cosa, pues acostumbrados a entender que para el disfrute de esta libertad la primera condición es el orden, están interesados todos en conservarlo.

Cuando el almuédano anuncia la oración del mediodía, todo cesa y los fieles entran a rezar. Por la tarde, se reanudan las lecciones hasta el anochecer, en que terminan. Pero ahora comienzan a encender las lámparas de la *macsura*, aunque no estamos en *Leila alcádir*, donde las innumerables arañas metálicas alumbran la mezquita durante toda la noche. Ha llegado un sabio de Fez que, no pudiendo detenerse en Córdoba, abre sesión permanente, noche y día, hasta leer del todo la *Suma* del Termidí y allí se están maestro y discípulos, leyendo y leyendo, sin más descanso que los breves instantes en que los fieles entran a la oración [2].

Y el movimiento escolar no está reducido a la aljama. En muchas de las mezquitas de dentro y fuera sucede lo propio. En casas particulares hay multitud de escuelas donde se dan las mismas enseñanzas de las mezquitas y en los gabinetes de consulta clínica enseñan los médi-

1 De las veintisiete escuelas creadas por Alháquem II, estaban tres en los alrededores de la aljama y las veinticuatro restantes en diferentes barrios de la ciudad (Abenadarí, tomo II, pág. 256).

2 Sucedió esto con Abuishac el Fesí *(Mocham*, biog. 39).

cos su arte. Y no digamos nada de las escondidas bibliotecas de gente principal donde se lee filosofía; ni entremos en las iglesias cristianas donde, aparte de las enseñanzas religiosas, se lee en latín a Virgilio y a otros autores paganos, ni en las sinagogas donde se estudia hebreo en los originales del Testamento Antiguo.

Evidentemente, el vivo anhelo de la instrucción literaria daba grandiosidad a los centros pedagógicos.

VIII. — Los títulos.

La historia de los títulos académicos entre los árabes es imposible de hacer sin prestar atención a los medios empleados para transmitir las tradiciones religiosas o *hadices*, de que hemos hablado en otro lugar, pues ellos explican de qué manera, insensiblemente, fueron naciendo.

Al principio se transmitían los *hadices* de boca en boca sin formalidad ninguna entre los transmisores; pero pasadas algunas generaciones, al comenzar a ponerse por escrito y a coleccionarse para formar la doctrina legal y religiosa, notóse que se habían multiplicado excesivamente, que unos contradecían a otros y que muchos conductos suscitaban grave sospecha de falsedad, siendo menester que naciera la crítica para elegirlos o rechazarlos. De 600.000 tradiciones apenas creyó verdaderas el Bojarí siete mil y pico. Para que en adelante no hubiese dudas respecto a la verdadera transmisión, pensóse en tomar precauciones, siendo una de ellas el consignar por escrito el hecho sacramental de referir uno lo oído a los antepasados y aprenderlo otro para transmitirlo a los venideros, haciendo constar con la mayor sencillez el nombre del maestro y del discípulo, el medio de enseñanza *(audición* o *lectura)* y la materia. Esto

era, pues, un certificado del hecho, sin más mira que la de poder probar lo sucedido. Mientras no pasó de ahí estuvieron de acuerdo todas las opiniones y fué cosa aceptada en todo el mundo musulmán.

Andando los tiempos, echóse de ver que los certificados de los maestros de más fama se apreciaban más y, por consiguiente, en el documento se destacaba ante todo el nombre del profesor. Cayóse entonces en la tentación de creer que el acto sacramental de la enseñanza no se cumplía en el narrar y aprender, donde es tan principal el discípulo como el maestro, sino que dependía toda la eficacia de la autoridad única de éste. Así, en circunstancias especiales, el maestro se creyó autorizado para permitir al discípulo que enseñara su doctrina sin que la hubiera aprendido directamente. Entonces apareció el verdadero título, la *ichaza* (اجازة) o *licencia*, que no es un acta donde se consigna el hecho de la enseñanza, sino un documento de autoridad expedido por el maestro en favor de su discípulo. Nacido sólo para circunstancias especiales, siguióse la costumbre primitiva en los casos de audición o lectura, usando la *ichaza* únicamente cuando se quería autorizar lo que no se había oído o leído, esto es, la *ichaza propia*. Pero si un discípulo oía o leía parte de un libro y se veía obligado a suspender las lecciones, el maestro certificaba de la parte oída o leída y le autorizaba por lo restante, mezclándose en un acta sola dos documentos de distinta naturaleza.

Mas el maestro puede distraerse al narrar, o el discípulo al oír, faltando entonces la materia propia del sacramento, de donde se deduce que hay necesidad de la autorización del profesor que lo supla todo. Por otra parte la simple audición no basta por sí sola. Se oye predicar en el púlpito las divinas verdades, y en tertulias y

reuniones cualesquiera se oyen también, sin que por eso se crea al oyente *autorizado* para referirlas. Estos y otros argumentos, que se inventaron para justificar la cada vez más creciente autoridad del profesor, trajeron por consecuencia el hacer de la *ichaza* un documento imprescindible, fuese cualquiera el medio por el cual se hubiera transmitido la tradición, aunque hubo quien tuvo tales argumentos por especiosos y no aceptó las *ichazas* como innovación injustificada en las escuelas [1].

En España fué general la aceptación de esa clase de títulos, pues Málic ben Anas, el doctor de más autoridad para la mayor parte de los tradicionistas españoles, la creía lícita, y aun obligatoria, con ciertas condiciones que luego veremos. Baqui ben Majlad y otros sabios de su misma familia daban a la *ichaza* el mismo crédito que a la *audición*, y otros afirmaron el extremo de que sin ella la tradición quedaba manca e incompleta, sin acordarse de que, al afirmarlo, de rechazo negaban virtualidad a las transmisiones de los primeros tiempos.

Quedó, pues, establecida y de uso corriente la expedición de títulos por parte de los maestros. Y se escribían, o en los mismos libros aprendidos [2], o en una simple hoja de papel, o en grandes y hermosas vitelas [3].

Las fórmulas sencillas y sin pretensiones de los primeros tiempos [4], adecuadas a la consignación precisa del hecho, comenzaron a alterarse. Abulabás el Gamrí, el Zaragozano, que fué a Oriente y aprendió nada menos que de mil maestros, por lo que tendría muchos tí-

1 Abenjáir, fol. 4 v.° y sigs.; Abenpascual, biog. 740.

2 *Mocham*, pág. XVI; Abenpascual, pág. 645.

3 Adabí, biog. 1435.

4 Véase, como ejemplo, la que hace Abenpascual en la pág. 645, línea 8.

tulos para cotejar, escribió una obra de protesta contra tales innovaciones, por la impropiedad y la falsía con que se redactaban los títulos académicos [1].

Pero una protesta no podía remediar el mal, y fueron adulterándose más cada vez las fórmulas con que se expedían. Unos maestros introducen altisonantes frases de elogio a sus discípulos; otros pasan de la prosa sencilla a la rimada, y otros, por fin, llegan a expedirlos en largas tiradas de versos que se copian en las historias [2] cual poemas de mérito superior, dignos de ser leídos, no sólo por los parientes y conocidos del licenciado, sino por todos los amadores de la buena literatura [3].

Málic ben Anas consideró lícita la expedición de los títulos, pero no para que cada cual la hiciera a su antojo, sino ateniéndose a ciertas condiciones que los convalidasen, a saber: 1.ª, que el maestro fuera de probada religión y ciencia; 2.ª, que la copia aprendida estuviera escrupulosamente cotejada con el original del maestro, hasta el punto de ser una reproducción exacta, y 3.ª, que el discípulo fuera hombre dedicado al servicio de la ciencia. Sin estos requisitos no era lícita; pero si ellos mediaban, rehusar el maestro expedir la *ichaza* era «querer llamarse presbítero y no querer servir en ninguna iglesia» [4]. Estas son sus palabras textuales.

Muy buena doctrina podría ser ésta; pero cada maestro, según su carácter más o menos condescendiente, la

[1] Adabí, biog. 1410; Almacarí, tomo I, pág. 714. Murió Abulabás a fines del siglo IV de la hégira.

[2] Almacarí, tomo I, pág. 743 y sigs.

[3] Alguna vez han prestado buen servicio como documentos históricos. Basta, para convencerse, leer alguna página de la *Tecmila* y otras obras por el mismo estilo.

[4] Abenjáir, fol. 5 r.º

interpretó a su modo; así que autorizaba, no sólo a quien había asistido a clase, sino a quien por mera referencia conocía [1]. Un amigo pudo sacar títulos para otro amigo [2], y un padre para su hijo [3], aunque éste fuera tan niño que todavía estuviese pendiente del pecho de su madre [4].

No era eso lo peor, sino que pudo mezclarse con circunstancias que hicieron surgir la cuestión moral de si era lícito el conferir *ichazas* habiendo mediado honorarios, y no hubo escrúpulo para resolver el caso afirmativamente [5].

Los títulos iban rodando de abuso en abuso y de desorden en desorden. Se buscaban como cosa extraña a la instrucción, para satisfacer la vanidad pueril de cargarse de papelotes, testimonio de los muchos maestros que les habían autorizado, aunque nunca hubieran asistido a su clase.

La misma extensión del mal iba a traer la medicina, bien sencilla por cierto, aunque echaba por tierra el sacramento antiguo, y fué que los maestros, creyéndose con atribuciones para todo, comenzaron a expedir *ichazas*, no en favor de un particular, ni con referencia a uno o varios libros, sino de todo lo que sabían, y autorizando a todos los musulmanes de una nación o del mundo entero [6]. Feliz manera de desacreditar los títu-

1 إجازة, pág. 177 y otras.

2 *Tecmila*, pág. 340.

3 Abenpascual, biog. 1266.

4 *Tecmila*, pág. 281.

5 Abenpascual, pág. 403.

6 Esta *ichaza* se llamaba العامة, es decir, *general*. Había dos clases de *ichazas* generales: una, general por la materia y particular por los individuos a favor de los cuales se expedía, y en este concepto la emplea Abenalabar en su *Tecmila*, pág. 281 y en la biog. 424;

los y de acabar con ellos, si la reacción no hubiera vuelto otra vez al cauce antiguo las autorizaciones.

Por lo expuesto se comprenderá el carácter que presentaron los títulos en la España musulmana. Tuvieron su origen en la consignación del hecho del estudio, y los expidieron los profesores, sin que en ello se entrometiera nunca el Estado, aunque se tratase de personas

y otra, general por los individuos y por la materia, que es a la que se aplica el término con más propiedad, y por la cual se autoriza a todos los musulmanes de una secta o nación, o de todas las naciones y sectas, la enseñanza de muchas materias o libros.

Si para la *ichaza* particular ha podido servir de justificación algún hecho de la vida del Profeta que de lejos o de cerca puede ser aplicado a la misma como precedente (véase el prólogo árabe de Abenjáir), respecto a la general no se puede citar más que el capricho de algún tradicionista. Parece ser que un tal Abenjairón, maestro que residía en Bagdad, autorizó en el año 486 de la hégira a todos los fieles musulmanes *(Tecmila*, pág. 638), y que otro, estando gravemente enfermo en el año 468, viéndose a las puertas de la muerte, hizo lo mismo. Con estos precedentes, un discípulo del abuelo de Averroes aprovechó la circunstancia de marcharse éste con mucha prisa a un viaje a Marruecos para pedirle una *ichaza* general de todos los libros aprendidos de él y de todas las obras que hubiese escrito, en favor de sí mismo, de sus condiscípulos y hasta de todos los musulmanes que vivían entonces. Averroes el abuelo, al oír tan peregrina demanda, accedió sonriéndose. (Véase en el fol. 151 r.° de Abenjáir un capítulo dedicado a la *ichaza* general.)

Esto, que podía parecer una broma, no lo fué. El español Abderráhmen ben Cuzmán, de mediados del siglo VI de la hégira, expidió una *ichaza* a *los estudiantes de España* (Adabí, pág. 346), lo mismo que el Silafí y el Joxuí *(Tecmila*, biog. 918) lo habían hecho. Abenatalá de Silves *(Mocham*, biog. 232) la expidió para todos los musulmanes. El ver cómo algunos sabios no tenían inconveniente en aprovecharse de esas autorizaciones para sus enseñanzas *(Tecmila*, biogs. 939 y 1019) no deja lugar a duda respecto a la seriedad con que fué aceptada esa innovación, que había de acabar de un golpe con las *ichazas*. Entonces es cuando pudo decirse con verdad لو صحت الاجازة لبكلت الرحلة (Abenpascual, pág. 201).

cuyos conocimientos tuviera él que aprovechar directamente. Este no ejerció más que una influencia indirecta, verbigracia, prefiriendo los alumnos de alguna escuela de fama, o amparando alguna vez a maestros cuya autoridad se tratase de desprestigiar discutiendo la validez de los títulos que expedían [1].

IX. — La biblioteca.

Entre las varias escrituras que han usado los distintos pueblos del mundo, difícil será encontrar una tan cursiva que permita la celeridad de la del pueblo árabe. La sencilla formación de las letras, que a veces no tienen más que inflexiones ligerísimas, sin largos rodeos en su trazado; la supresión ordinaria de las vocales; la falta de mayúsculas, etc., hacen que en tiempo igual un amanuense copie el triple por lo menos que un escriba latino. Esto y el haberse introducido y generalizado el uso del papel de fabricación industrial, mucho más barato que el papiro o el pergamino, redujo tanto el precio de los libros, que pudieron adquirirse hasta por las clases más pobres de la sociedad. Así el comercio de librería consiguió ancho campo para su desarrollo.

La manera de vivir de los pueblos musulmanes, faltos de esas instituciones y costumbres que sólo logran los pueblos de organización muy adelantada, como el

[1] Del gramático Abuhayán, rector de la madraza Almansuría en Egipto, se dice que tuvo que salir de España, de donde era natural, por un folleto que escribió contra su maestro, Abenatabaa, tratando de probar que no eran válidas las *ichazas* que expedía. Este le denunció al sultán Mohámed ben Násar, que además tenía motivos de resentimiento contra el discípulo, y lo desterró (Almacarí, tomo I, pág. 823).

intervenir en los negocios públicos por medio de asambleas, o en la administración de justicia como jurados, sin espectáculos ni teatros públicos, sin academias organizadas, etc., hizo del libro el principal medio de instrucción, y el modo de darse las enseñanzas, por copias o dictados, contribuyó también a multiplicar los ejemplares.

Tales circunstancias hicieron, a mi parecer, que, con igual o menor desenvolvimiento de la instrucción que los pueblos antiguos, sobrepujasen los árabes a todos, incluso griegos y romanos, y les ganasen en la cantidad de libros. No hablemos de la calidad, pues aun cuando hubiese llegado a ponerse al mismo nivel el valor de sus literaturas, las bibliotecas griegas y romanas hubieran sido más selectas, ya que costando un sentido la copia de los libros, es de pensar que se pusiera gran cuidado en la elección. El poco precio de las copias entre los árabes favorecía el deseo de adquirir hasta los malos libros, cuyo número había de crecer en proporción de la exigüidad de su valor en venta, por la misma causa que ahora se puede decir, sin temor de equivocarse, que en un año se publican más libros malos que en el transcurso de todos los siglos de la Edad Antigua. Para mí no hay, pues, motivo de duda ni de asombro siquiera (y estoy por darle el valor de hecho rigurosamente histórico), si se dice que hubo bibliotecas que contenían 400.000 volúmenes, con tal que no se mida después su calidad tomando como metro cualquiera producción, aun de las peores, de Grecia o Roma, que haya tenido la suerte de salvar los siglos medios.

Apenas comenzó el movimiento intelectual entre los musulmanes españoles, el libro tuvo que ser apreciado. Uno nuevo traído de Oriente era bastante motivo para que el introductor se captara la admiración y el respeto

de sus contemporáneos, y para que su nombre se inscribiese en los anales de la literatura. La joya de más valor que podían traer de Oriente los comerciantes era un libro raro. Judíos, cristianos, eslavos y musulmanes indígenas y de raza extranjera, rivalizaron en formar numerosas y ricas bibliotecas. Los Omeyas no se quedaron atrás en ese movimiento y desde antiguo venían reuniendo una buena colección, que llegó a su colmo en vida de Alháquem II, el bibliófilo más apasionado de la familia. Córdoba fué la ciudad de los libros, como cerebro de las comarcas musulmanas de Occidente.

La verdadera afición degeneró después en asunto de vanidad y moda: los nobles y los que deseaban figurar, por mero tono tuvieron biblioteca. ¡Cuántas veces los verdaderos bibliófilos, los que sabían apreciar el contenido de una obra, tenían que ceder en las subastas ante un ricacho que, sin enterarse de lo que trataba, ponía empeño en adquirir un ejemplar, sólo porque su lujosa encuadernación o su tamaño le hacían a propósito para llenar un hueco que por casualidad tuviese en los estantes de su librería! Abenfotáis poseyó una biblioteca instalada suntuosamente, con un bibliotecario y gran número de copistas exclusivamente para su servicio [1].

Con la guerra civil varió un poco la decoración. La capital tuvo que sufrir más que ninguna otra ciudad y a las familias más nobles y acomodadas alcanzaron en primer término sus estragos. Las mejores bibliotecas fueron a parar a los encantes de libros, como sucedió con las de Abenfotáis y Alháquem II, y algunas, como

[1] La venta de esta biblioteca produjo 40.000 monedas de oro, que ahora representarían un valor de unos diecisiete millones de reales.

ésta, se vendieron a precios viles, dispersándose y yendo a parar a manos de los bibliófilos, principalmente de provincias, en donde comenzaba a apuntar la afición. Sevilla, Almería, Badajoz, Toledo, Zaragoza, Valencia, etc., todas tuvieron bibliófilos, bibliotecas ricas y numerosas y comercio de librería próspero y lucrativo. Baste citar, como ejemplo, el hecho de que en Almería un solo individuo llegó a formar una biblioteca en la que los libros encuadernados, aparte opúsculos y cuadernos sueltos, ascendían a 400.000.

Pero tanta riqueza y número de manuscritos fueron debidos sólo al gusto y afición de los particulares. El Estado no se preocupó de formar bibliotecas. La misma de Alháquem II, que algunos creen abierta para el público, era meramente particular y de uso personal del monarca [1].

A los estudiantes, sin embargo, no les faltaron instituciones particulares que les proporcionaban los libros que hubiesen menester para sus estudios. Desde muy pronto se nota que personas amantes de la instrucción legaban los libros para uso de los mismos, encargando a un amigo o pariente que abriese un gabinete de lectura, copia o cotejo, donde los estudiantes pudieran acudir a utilizarlos. Pero sea que estos establecimientos no diesen los resultados apetecidos o que las escuelas atrajeran las bibliotecas hacia sí al instalarse en las mezquitas, es lo cierto que fueron legándose a éstas los libros, reuniéndose en ellas al fin las bibliotecas y las escuelas y continuando unidas desde entonces.

Esta comodidad traería la desventaja de que en las

1 No desciendo a probar mis afirmaciones, ni a más pormenores, por no repetir la materia de un trabajo mío especial sobre el tema: *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana*. (Cfr. supra, páginas 181 y sigs.)

mezquitas apenas entrara un libro sospechoso o de ciencia poco grata a las personas devotas. Llenaríanse de códices, preciosos por la riqueza de su trabajo caligráfico o por el lujo de sus encuadernaciones, de Alcoranes, de libros de rezo o religiosos y de materias jurídicas o teológicas, que constituían el núcleo principal de la instrucción; pero poco habría en ellas de poesía profana y nada de libros de ciencias antiguas, siempre muy escasos, aun en las librerías particulares.

Bibliotecas públicas de esta clase no habría en España sólo setenta, que dice Schack [1], sino tantas como mezquitas a las que los fieles hubiesen donado libros. Y si en esto se siguió la moda de Oriente, bien se puede creer que los estudiantes de aquí, como sucedía con los de allá, no tendrían que gastarse un céntimo para proporcionárselos, abundando en las bibliotecas.

X. — Instrucción de la mujer.

No parece que el islamismo haya tenido prevenciones respecto a la instrucción de la mujer. Los más graves tradicionistas orientales no se desdeñaron de autorizar las enseñanzas del sagrado tesoro de las tradiciones religiosas con los testimonios de maestras, que, sólo en uno de los libros que se daban en las escuelas con más estima, llegan hasta el número de cuarenta y tres [2]. El Silafí, doctor establecido en Alejandría, a quien los estudiantes y sabios españoles eran muy aficionados, tuvo

[1] Siguió en esta parte una apreciación errónea de Casiri, a pesar de haber sido corregida por Gayangos, hace cincuenta años, al examinar en su *History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, tomo I, pág. 457 la obra de Abubéquer ben Jair.

[2] Abenjáir, fol. 48 v.°

en Oriente tantas maestras de esta índole, que un amigo suyo escribió un libro para tratar de ellas [1].

Bien célebre fué la escuela de la gran Carima Almeruacía, fundada en la Meca, ese centro religioso, en el cual, de haber habido prevenciones, se hubiesen manifestado mejor que en otras partes, y donde la consideración a las mujeres se pudiera explicar por costumbres heredadas de las civilizaciones antiguas; mas vióse que en lugar de ser motivo de escándalo, acudían de lejanas tierras discípulos que tuvieron por grande honor haber asistido a las lecciones de Carima. Personajes de principales familias españolas tuvieron a gala haber sido alumnos de aquella ilustre y docta mujer, y la nombran como a uno de los maestros más esclarecidos [2].

Aquí existieron menos motivos que en otros países para que dejara de apreciarse la instrucción de la mujer. De no haber sido así, no se hubiera visto un alto ejemplo, cuya magnitud y rareza denuncian la extraordinaria estima en que se tenía aquella cualidad: un príncipe de la familia real española, prendado de las dotes de saber e inteligencia de una esclava negra adquirida en Medina, discípula de Málic ben Anas, no reparó ni en la bajeza del nacimiento ni en la diferencia de raza para hacerla su esposa [3].

Desde niñas se las mandaba a la escuela de primera enseñanza, para que aprendiesen las mismas nociones que regularmente se daban a los muchachos [4]. Algunas

1 *Mocham*, biog. 36.

2 Abenpascual, biogs. 218, 299, 392, 721, 876, 944, 1114, 1115, y 1119; *Mocham*, biog. 17.

3 Almacarí, tomo I, pág. 802 y tomo II, pág. 96. De ese matrimonio nació una hija que estudió también tradiciones.

4 Véanse en los Apéndices los formularios, donde indistintamente se emplea la fórmula de «hijo» o «hija».

pasaban después a las enseñanzas superiores, en las cuales se les expedían los mismos títulos o certificados que la costumbre había admitido para los hombres [1]. Unas estudiaban ciencias religiosas, lecturas alcoránicas, tradiciones, jurisprudencia [2], es decir, estudios, algunos de ellos profesionales, que no podían ejercer en la práctica; otras, medicina, ejerciéndola como noble profesión [3], y otras, literatura y diversas materias que podían servirles, a veces, para ocupar empleos en las oficinas de la secretaría real, si tenían excelente letra o sabían redactar con literario estilo [4]. No fueron pocas las que se distinguieron como poetisas y literatas, de las cuales algunas, como las célebres Aixa y Ualada, sobrepujaron en fama a los hombres más distinguidos de su época por su ingenio, elocuencia, habilidad en la poesía, etc. [5]

Lo difundida que llegó a estar la instrucción de la mujer se puede deducir del dicho de Abenfayad el cronista, que calculaba que en un solo arrabal de Córdoba podían contarse hasta ciento setenta mujeres dedicadas a la copia de Alcoranes. ¿Cuál no sería el número de las que en otros barrios de la ciudad tendrían este oficio? [6].

La concurrencia de las jóvenes a los estudios hizo que las mujeres se dedicasen también a la enseñanza y abriesen escuelas como hacían los hombres. Los Beniházam, célebre familia [7] de maestros que tuvieron uno de

1 Abenpascual, biog. 1420; Adabí, biog. 1185.
2 Abenpascual, biog. 1419; Adabí, loc. cit.
3 *Ihata*, tomo III, fol. 156 r.°
4 Abenpascual, biogs. 1413 y 1414.
5 Abenpascual, biogs. 1416 y 1418.
6 Marrecoxí, pág. 270.
7 Distinta, sin duda, de la otra noble familia de este apellido, tan célebre en los anales de la España musulmana.

los establecimientos más afamados de Córdoba, enseñaban el padre a los niños, el hijo a los mayores y la hija a las niñas [1].

Y eso era a mediados del siglo III de la hégira, cuando comenzaba a despuntar la afición al estudio. Después, la mujer musulmana española puede sufrir comparación muy honrosa con la más instruída de los antiguos pueblos, y sin hacer exclusión de razas, porque hasta negras o sudanesas que aquí vivieron pueden ponerse como ejemplo de mujeres de instrucción [2].

No pisaban únicamente las aulas de las escuelas nacionales, sino que algunas salían a estudiar como los hombres. Jadicha, hija del Xantachelí, fué a Oriente con su padre y asistió en la Meca a las mismas clases que él, constando en los libros de éste los certificados expedidos por los maestros a favor de aquélla [3]. Y Rádiya viajó con su marido Lebib, el cortesano, por las comarcas orientales, asistiendo ambos a las escuelas y copiando ella una colección de libros, que guardaron después, como oro en paño, los herederos, y apreciaron en gran manera los elegidos discípulos que tuvo en España [4].

Aunque algunas mujeres llegaron a distinguirse en

1 *Tecmila*, biog. 312.

2 Refiérome a Ixrac, conocida vulgarmente por Alarudia, de la que el Sr. Simonet, en su trabajo sobre «La mujer arábigohispana», sospecha que fué dama española de raza indígena. El ilustre historiador valenciano, Abenalabar, que vivía en la misma ciudad donde esta sabia mujer residió, dice terminantemente en su *Tecmila*, edición Codera, biogs. 1548 y 2115, que era una esclava negra. A cada cual lo suyo.

3 Abenpascual, biog. 1425. Fátima, la hija de Sad el Jair, estudió también en Oriente, adonde fué acompañada de su padre. *Tecmila*, biog. 2123.

4 Abenpascual, biogs. 1417 y 1421.

todos los estudios a que se dedicaban los hombres[1], por lo general se instruían en aquellas materias que creyeron más a propósito para hacerse amables, como en todo tiempo ha sucedido, v. gr., la literatura, la poesía, especialmente, y la música. En una novelita cordobesa, traducida del árabe por los moriscos, que retrata de algún modo las costumbres de la época en que se escribió, figura un matrimonio de los principales de Córdoba: la instrucción del marido consiste en haber «deprendido de toda cencia, la Almoata, el Albojarí, lóchica, filosofía y libros de medecina, dereitos, de notario y de toda cosa que pueda ser escripta de negro en blanco», mientras que la mujer tocaba «el laúd, rabel, manucordio, órganos y otros esturmentos para facer solaz a su marido»[2].

Sin embargo, mirando desde las sublimes posiciones donde los filósofos suelen colocarse a veces para ver las cosas de este mundo, era detestable aquella realidad. «Nuestro estado social, dice Averroes, no deja ver lo que de sí pueden dar las mujeres. Parecen destinadas exclusivamente a dar a luz y amamantar a los hijos, y ese estado de servidumbre ha destruído en ellas la facultad de las grandes cosas. He ahí por qué no se ve entre nosotros mujer alguna dotada de virtudes morales: su vida transcurre como la de las plantas, al cuidado de sus propios maridos. De aquí proviene la miseria que devora nuestras ciudades, porque el número de mujeres es doble que el de hombres y no pueden procurarse lo necesario para vivir por medio del trabajo»[3].

[1] Alguna fué sobresaliente en teología escolástica (*Tecmila*, biografía 2122).

[2] *Textos aljamiados*, publicados por Gil, Ribera y Sánchez, páginas 99 y 105.

[3] Renan, *Averroès et averroïsme*, pág. 161.

Lo mismo podría decirse ahora, sobre todo por aquellos que juzgan cosa pequeña e indigna de personas formales eso de tener hijos, mantenerlos y educarlos, y sólo tienen por grande y noble el dedicarse a esas altas especulaciones por las que se adquiere la ciencia que desprecia las diferencias naturales.

Averroes no fué sólo mediano observador, sino injusto y poco galante al culpar a las mujeres de la miseria de España. Pues qué, ¿no hacía dos siglos que los hombres estaban en guerra civil, sin más tregua que la necesaria para acudir a defenderse contra enemigos comunes o la que imponía la vergonzosa intervención de los pueblos africanos? ¿Qué ciudad podía hacer el milagro de librarse entonces de la miseria?

* * *

La iniciativa particular se mantuvo vigilante en todo el período que hemos estudiado, sin dormirse jamás, confiada en la solicitud de los gobiernos.

Apareció la enseñanza modestamente, comenzando por escasas y reducidas materias, y aun ésas tomadas a préstamo en las tierras orientales, y desarrollóse sin apresuramiento, rechazando como estorbo las nuevas doctrinas; pero esa misma sencillez y lentitud permitieron que se difundiera y penetrara por todas las clases sociales, ofreciendo ancha base para implantar nuevos estudios. Tal vez a las mismas cualidades se deba el arraigo y firmeza que después probó al resistir los cambios bruscos que en otras esferas sucedieron. Cambiáronse las dinastías, variaron el criterio y la acción de los gobernantes, moviéronse los torbellinos de la guerra, y todo ello no hizo más que levantar oleaje y espuma en la superficie, mientras el fondo seguía su marcha y cre-

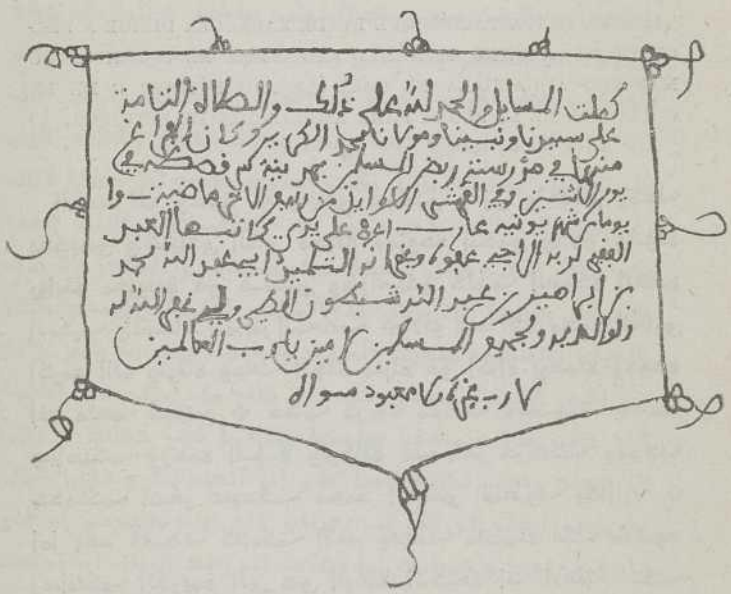
cimiento progresivos. Fracciónase el imperio, sucédense civiles discordias e invasiones extranjeras; todo sufre, pero la instrucción cada vez parece destacarse más erguida y más pujante. Los cristianos del Norte extienden sus conquistas, mengua y se empobrece el poderío, y la instrucción aun se mantiene, pues cuando no le queda más que un palmo de fondo donde hincar sus raíces, allí germina para transplantarse y florecer en extranjera tierra, que recoge ansiosa el regalado y dulce fruto de la labor científica.

Destruída esta nación, no fué sola en su desgracia. Acompañáronla pueblos vecinos en quienes se reflejaban las claridades de su magisterio: con el ocaso de Andalucía, Africa quedó por algunos años con cierto vespertino resplandor, que se fué apagando hasta sumirse al fin en espesas tinieblas, de las que todavía no ha salido.

El genio de España mostróse rodeado de aureola de luz tan esplendorosa en aquel tiempo, que bien merece recordarse como dechado para emulación de todos nosotros, profesores y alumnos, pues sin ayudas ni fomentos oficiales llegó a ser nuestra Patria, por la aplicación y el celo de sus hijos, maestra de las naciones de Occidente.

APÉNDICE I

INSCRIPCIÓN FINAL DE UNOS CUADERNOS COPIADOS POR EL ALUMNO XABATÓN EL DE TERUEL, FECHADA EN EL EDIFICIO DE LA UNIVERSIDAD MUDÉJAR (EN LA MORERÍA) DE ZARAGOZA A 19 DE JUNIO DEL AÑO 851 DE LA HÉGIRA (CÓDICE NÚMERO XXXIII DE LA COLECCIÓN QUE FUÉ DE DON PABLO GIL, FOL. 51)



كملت المسائل والحمد لله على ذالك والصلاة التامة على سيدنا ونبينا ومولانا محمد الكريم وكان الفراغ منها فى مدرسة ربض المسلمين بمدينة سرقصكة فى يوم الاثنين وفى العشر الاوائل من ربيع الاخر ماضية ١٩ يوما من شهر يونيه عام

٨٥| على يدى كاتبها العبد الفقير لربه الراجى عفوه وغفرانه التلميذ ابى عبد الله محمد بن ابراهيم بن عبد الله شبكون الكيرولى غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين امين يا رب العالمين لا رب غيره ولا معبود سواه

APÉNDICE II

CARTA CONTESTACIÓN QUE DESDE ZARAGOZA DIRIGE A BELCHITE EL ALUMNO MOHÁMED CALAVERA EL CORAXÍ A SU MAESTRO ABUABDALA EL GAZÍ (LEGAJO NÚMERO C DE LA COLECCIÓN DE LA JUNTA PARA AMPLIACIÓN DE ESTUDIOS, 1)

الحمد لله وحده ✤ سيدى وسندى وعزى واجلالى ومحل تعظيمى واشتياقى الذى محبته ممزوجة بلحمى ودمى وشوقة روايته مغروسة فى قلبى وشراسيفى ذلكم السيدة الفقيه المكرم والاستاذ الماهر المعظم ✤ ابو عبد الله محمد الغازى اكرمه الله وتولاه وجعل الجنة منزله فى اخراه برحمته وجوده انه منعم كريم ✤ سلام كريم مقدس عميم يعتمد سيادتكم ورحمة الله وبركاته من معز حرمتكم وموجب خدمتكم اصغر عبيدكم محمد القرشى المعروف بكلباره ✤ اما بعد فقبضت كتابكم الانير وفهمت متضمنه لكن مقصود رسالتكم الكريمة الى هى الرغبة الاكيدة ان ابعثت لكم شروحات وثائق الجزيرى لاكن رغبتكم الى معذورة لاننى لافعل عنكم شيا ما احتاج رغبة من جانبكم لان بالامر منكم كنت ملتزما ان افعله فضلا ان ترغبونى فوالله الذى لا اله الا هو ما كانت الشروحات عندى منسوخة الا فى رقاع متفرقات وكانت

فى بلدى تلك الرقاعم واكون الان الوم نفسى لسفهى وغلك
كبعى بتركها فى الرقاعم بغير نسخ وكيفما كان انى اجتهد فى
نسخها اذا جاء محمد بن يوسف [1] اكلب له الشروح المذكورة
لانتسخ منها نسخة وارسلها الى علية مجدكم ان شاء الله
وان كان معى اشغال اتركه لاجل خدمتكم ✤ اما من شروحات
الخكب فلم اقبضها بعد لاكن كل يوم ارغب وارسل رسالة
لقركبى ان يبعثها الى وكما كان رجل من قلة عهد وامان ما
يفعل شيا برسالاتى كان حلف بالله انه اذا بلغ لتكيلة انه
يرسلها الى بلا شك ومضى شهران ولم يرسلها ✤ اما من جواد
فضلكم الى السوال عن حالى وعن كيفية تعليمى فى مقصودى
فاخبركم كيف اكون صحيحا فى الحال الحمد لله وفرغت الان
من قراءة شرح ارجوزة ابن سيناء وبداث لقراءة الكتاب الاول
من القانون مستعينا بالله وكنت اجتهد واتعب ليلا ونهارا لانال
مقصودى لان الكتاب المذكور كان يتكلم فى كليات الكب
وكليات الكب كانت معرفة حد الكب و المزاج والاركان
والكبائع ومعرفة الضروريات من الماكل والشرب والنوم واليقظة
والحركة والسكون ومعرفة المرض والعرض والسبب وغير ذالك
من اشياء كثيرة لا تحصى وكل ذلك كان من ادق هذا العلم
لانه كان يتكلم منطقيا وفلسفيا وكل ما كان كذالك لا ينال
الا بجهد وتعب فكان واجبا على ان اتعب ليلا و نهارا لانال
مقصودى ارغب الى الله ان يعيننى على نيل مقصودى او على
ما يكون اعبد واحمد ✤ اما قولكم ان وسع الزمان ان اجتهد
فى زيارتكم لانكم مشتاقون لروايتى فانى والله لاشد شوقا
لروايتكم وخدمتكم فان وسع الله فى الزمان انا زائركم ان
شاء الله ✤ ارغبكم ان تبلغوا السلام عنى على الكاهرة الزكية

[1] Los dobleces del papel han hecho ilegible una palabra.

حليلتكم وعلى اولادكم وعلى جميع تلاميذكم وسائر من
تحوكه رعيتكم والسلام عائد عليكم ورحمة الله وبركاته

المقبل ايديكم وارجلكم اصغر تلاميذكم محمد قلباره
من سرقسطة
كتب يوم الاثنين الثانى عشر لينير عام ٩٠٠

SOBRESCRITO

فى بالجيك

يدفع بيدى سيدى وسندى وعزى واجلالى ومحل تعظيمى
واشتياقى الذى محبته ممزوجة بلحمى ودمى وشوقة روايته
مغروسة فى قلبى وشراسيفى ذالكم الاستاذ المكرم والعالم
المعظم ابو عبد الله محمد الغازى اكرمه الله . . . مرغوبة

APÉNDICE III

FORMULARIO DE CONTRATOS ENTRE MAESTROS Y PADRES O TUTORES DE LOS ALUMNOS, SEGÚN EL TOMO II DE LA OBRA الوثائق والمسائل المجموعة DE ABUMOHÁMED ABDALA BEN ABDELGUÁHID DE ALPUENTE (CÓDICE NÚMERO XI DE LA MISMA COLECCIÓN, FOL. 100 V.°)

وثيقة استيجار معلم القران استاجر فلان بن فلان فلان بن
فلان المعلم ليعلم ابنه فلانا او ابنته فلانة او بنيه فلانا وفلانا
وفلانا القران نكرا او كاهرا والكتب والخط والهجاء عاما اوله شهر
كذا من سنة كذا بكذا وكذا دينار صفة كذا يودى اليه كل
شهر ما ينوبه منها وذلك كذا وكذا ويدفع اليه فى كل شهر

فى اوله من دقيق القمح الكيب الريون [1] الجيد الكهر ربعين او ثلاثة بوزن كذا ومن الزيت نصف ربع من زيت الماء الكيب الاخضر بكيل كذا ويشرع المعلم فى التعليم المذكور وعليه الاجتهاد ثم يكمل الوثيقة ✤ فان اشترك عليه فى الاعياد شيا ذكرت ذلك وقلت ويدفع اليه فى عيد الفكر كذا وفى عيد الاضحى كذا ويعطيه عند حذقة الصبى فلان القران كله كذا شهد ✤ ويعقد فى ذلك ايضا على ما عقده موسى بن احمد فى تعليم القران كله ✤ استاجر فلان بن فلان فلانا المودب بكذا وكذا دينارا من صفة كذا قبضها فلان المعلم ليعلم ابن فلان هذا المسمى كذا جميع القران وقد عرف فلان هذا المستاجر هذا الصبى ووقف على مقدار نباهته شهد وله فى الاجرة لامر معلوم ✤ استاجر فلان بن فلان فلان بن فلان بكذا وكذا دينارا دراهم قبضها منه ليعلم له ابنه فلانا سنة اولها شهر كذا عن سنة كذا القران شهد ✤ فان استاجره ليعلمه الكتب نحوت هذا النحو ولا تجوز الاجرة على تعليم الفقه والفرائض والنحو والشعر والعروض وكره بيع كتب ذلك وروى ابن حبيب انه جائز ✤ وقال ابن حبيب فى تعليم الشعر ايضا انه جائز اذا اشعار العرب القديمة التى هى فيها مفاخرهم وذكر شعرهم والشعر ديوان العرب ما لم يعلمه ذكر الحذاء والقبيح من الكلام اذ لا يجوز تعلم ذلك ✤ وقال محمد بن عبد الله لا باس ان يشارك الرجل المعلم على تعليم ولده الشعر والنحو والرسائل وايام العرب وما اشبه ذلك من علم الرجال ذوى المروات سميا فى ذلك اجلا او لم يسميا قيل لا صبغ كيف جوزتهم الشرك على تعليم الشعر والنحو والرسائل

[1] En este lugar del códice الردون, pero en el fol. 14 v.º aparece الريون. No es palabra árabe; supongo que es la española *royón* o *rubión*.

اذا لم يسميا لذلك اجلا وهو مما ليس منتهى منه الى حد معروف فقال هو عندنا بمنزلة ما اجاز ملك من الشرك على تعليم الخياكة والحبر وما اشبه ذلك من الصناعات فاذا بلغ من ذلك مبلغ اهل العلم من الناس وجب فى ذلك حقه ولا باس باخذ الاجرة على تعليم المسلم الكتب والقران ولا باس بالاستيجار فى ذلك سنة وسنتين مشاهرة ولا باس بتقديم الاجرة فى ذلك الى المودب ولا باس بمشاركة المودب على تعليم القران كله او نصفه او ما ذكراه نكرا وكاهرا سميا فى ذلك اجلا او لم يسميا كذلك قال ملك وغيره ✤ قال محمد بن احمد وان لم يعرف قدر ذبل الصبى من بلادته ✤ وقال محمد بن عبد الله انما يجوز توقيت الاجل مع شرك تعليم القران كله اذا كان التوقيت غير ضيق فان كان ضيقا يرى ويخشى انه لا يبلغ ذلك فيه لم يجز لعاقبة الغرر والمخاكرة واما اذا وقتا وقتا يفرغ فى مثله ما شرك على المودب فلا باس بذلك فان تاخر عن الاجل اعطى اجرة مثله فيما علمه تلك السنة لا على حساب الاجرة الاولى كذلك قال اصبغ ولا تحكم للمعلم بشيى فى الاعياد الا ان اشترك من ذلك شيا معروفا فيكون له شرك واختلف اهل العلم فى الحذقة فابو ابراهيم اسحاق بن ابراهيم عن بعض اهل العلم لا يوجبها حتى يشترك ذلك وغيره يقول يحملان على سنة اهل البلد وياخذها فيما قد عرف الحذقة فيه من اجزاء القران على قدر غناء والد الصبى وحاله ويقضى عليه بذلك للمعلم وقيل لا حذقة له الى فى القران كله فان اشتركها المعلم فلا بد من تسمية شيى معروف والا لا تجز الاجرة ويجوز لوالد الصبى ان يشترك الا حذقة عليه مع الاجرة واذا مات الصبى انفسخت الاجارة فيما بقى والاجارة تنتقض بموت المستاجر ولا ينتقض بموت المستاجر له ✤ كالاستيجار لرعاية الغنم وشبه ذلك الا فى اربعة اشياء الكير والمعلم والرائض للدواب وفحل

النزو فانها تنتقض بموت المستاجر والمستاجر له وذلك لاختلاف الرضاع من الصبيان المراضع ولاختلاف النبل والبلادة واختلاف صعوبة الدواب واذا غاب الامام او المودب الى بعض حاجته او الى باديته الايام الجمعة ونحوها فلا باس بذلك فان كان مغيبه كان لاهل المسجد توقيف الامام عن ذلك والمعلم منعه منه ولا يحط من اجرته شيى وكذلك ان مرض الايام اليسيرة وان كان مرضه او مغيبه انحط من اجرته ما تقع منها على امد مغيبه او مرضه وان غيب الصبى ابوه او وليه وشغله فللمعلم الاجرة تامة فان مرض الصبى مرضا كويلا انحط من الاجرة بقدر مرض الصبى انتهى

وثيقة استيجار مودب عربية لمحمد بن عبد الله استاجر فلان بن فلان فلان بن فلان المودب لتعليم ابنه فلان سنة اولها شهر كذا من سنة كذا النحو ويملى عليه الرسائل ومذاكرات البلغاء وتوقيعات الامراء ويرويه من الشعر الجاهلى والاسلامى الشعر الحسن السلس من وصف الخمر والحناء قبيح الهجاء بكذا وكذا دفع فلان شكر هذه العدة الى المودب فلان وقبضها منه وابراه منها فاذا انقضت السنة المذكورة دفع فلان بن فلان الى فلان بن فلان باقى اجرته بلا كرير (?) ولا مكل ان شاء الله شهد عليهما بذلك من عرفهما وذلك فى تاريخ كذا انتهى

CONTRATO DE SOCIEDAD ENTRE DOS MAESTROS PARA ABRIR UNA ESCUELA (FOL. 134 R.º DE LA MISMA OBRA Y TOMO)

وثيقة شركة المعلمين اشهد فلان بن فلان وفلان بن فلان انهما اشركا فى تعليم القران والكتب على ان يقعدا لذلك فى مقعد واحد ولا يفترقان فما قسم الله عز وجل لهما فى ذلك

من رزق وساقه اليهما من فضل فهو بينهما بالسواء كما الكلفة عليهما فيما يتوليانه من التعليم سواء شهد انتهى

قال محمد بن عبد الله ويجوز للشريكين على التعليم ان يتراضيا على ان يجلس احدهما على الصبيان شهرا ويجلس الاخر شهر اخر اذا كانا انما تراضيا على ذلك بعد عقد الشركة وان كانا عقدا شركتهما على هذا فلا خير فيه انتهى ✤ ولا يشبهان الصانعين فى مثل هذا الصانعان لا يجوز ذلك بينهما على حال من قبل ان الصانعين اذا كان احدهما شهرا والاخر شهرا ربما كسب احدهما فى شهر اكثر مما كسبه صاحبه وانما يعملان فى كسب مستقبل والمعلمان ليسا كذلك انما يجلسان على الصبيان خراجهم واحد فى كل شهر قد عرفوا ذلك وعرفوا كم هو وما هو فانما يجلسان ليقاضى ما يعرفان بعد وهما بمنزلة الرجلين يكون لهما غنم متراضيان على ان يرعاها كل واحد منهما شهرا فلا باس به كذلك رواه ابن حبيب عن مكرف وابن الماجشون

OTRO FORMULARIO TOMADO DE LA OBRA JURÍDICA DE ABULHASÁN ALÍ BEN YAHIA BEN ALCÁSIM (CÓDICE NÚM. V DE LA CITADA COLECCIÓN, FOL. 58 V.º)

عقد اجارة مودب

استاجر فلان فلانا المعلم ليعلم ابنه فلانا الخط والهجاء والقران ظاهرا او نكرا عاما اوله كذا بكذا وكذا فقبضها فلان او مقسطة على شهور العام وشرع المعلم فلان فى تعليم فلان وعليه فى ذلك بذل النصيحة والاجتهاد بعد ان وقف على مقدار نباهته ثم تكمل العقد انتهى

فقه

ويجوز الاجارة على تعليم القران دون ضرب اجل ويجوز اكثر من سنة ويجوز على بعض اجزاء القران ولا يجوز ضرب اجل الا فيما يعرف انه يفرغ فيه مما شرك ولا تجب الحذقة الا بشرك او عرف جار على اجزاء المعلومة وقيل لا حذقة الا فى جميع القران وهى غير مقدرة وانما هى على قدر غناء والد الصبى وفقره فان شركها المودب فلا بد من تقديرها والا لم تجز الاجارة وليس للاب اخراج ابنه اذا قرب من الحذقة فان اخرجه فان قد قرب منها جدا وجبت عليه الحذقة وان كان بخلاف ذلك فادخله عند مودب اخر فلكل واحد منهما بقدر ما علم وتنفسخ الاجارة بموت الصبى وكذلك فى الكبر وللمودب والامام ان يغيب فى حوائجه وتفقد ضيعته الجمعة ونحوها ولا يحط لذلك من الاجر شيا وكذلك ان مرض ايام يسيرة ويحط من الاجرة لمرض الصبى بقدره وكره ملك الاجرة على تعليم الفقه والنحو والفرائض كان فى ذلك صحيحا او سقيما وكذلك عنده بيع كتبها واجاز ابن حبيب تعليم الشعر اذا لم يكن فيه هجاء ولا ذكر الخمر وايام العرب والرسائل وغير ذلك انتهى

FÓRMULA PARA LAS MANDAS PIADOSAS A LAS MEZQUITAS EN FAVOR DE LOS ESTUDIANTES (FOL. 67 V.° DE LA MISMA OBRA)

وفى الكتاب تقول كتاب الجامع الصحيح للبخارى او مسلم او موكا او الكذا لتعارى لكلبة العلم للنسخ والمقابلة والدرس وفى المصحف مصحفا جامعا للقران صفته كذا وحكه كذا بحليته وعلافته وان كانت ربعة ذكرتها وكذلك تذكر فى الخ

ORIGEN DEL COLEGIO NIDAMÍ DE BAGDAD[1]

Habían transcurrido cuatrocientos años después de la venida de Mahoma, sin que en toda la extensión de los grandes imperios muslímicos aparecieran instituciones públicas de enseñanza. Los maestros particulares daban lecciones a sus discípulos en las mezquitas, en sus casas, en el campo, donde, como y cuando unos y otros querían y lo que les daba gana, concertándose privada y libremente en todo orden de estudios, lo mismo en las comarcas orientales que en el Occidente.

En éste continuaron los estudios sin organización oficial por espacio de más de siete siglos, según puede verse en nuestro trabajo acerca de las instituciones de enseñanza en la España árabe [2]. Pero allá en los países de Oriente, en la propia corte de los abasíes, a mediados del siglo V, surge un organismo nuevo, en forma de Colegio o de Universidad, por cuya virtud cambióse ra-

1 Trabajo inserto en el *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado. Estudios de erudición oriental* (Zaragoza, Escar, 1904), págs. 3-17.

2 *La enseñanza entre los musulmanes españoles* (Zaragoza, Ariño, 1893). Cfr. supra págs. 229 y sigs.

dicalmente la organización de la enseñanza en todos los países mahometanos. Refiérome al Colegio Nidamí de Bagdad, modelo y patrón a cuya imagen y semejanza se crearon los innumerables Colegios que inundaron el Oriente y el Occidente.

Mas el Colegio Nidamí de Bagdad, del cual arranca el movimiento de estas instituciones públicas en el mundo musulmán, ¿es el primero en fecha dentro del islamismo?

El brillo deslumbra los ojos y la vanidad los ciega: a lo que ha venido a ser primero en importancia, le adjudicamos, por cierta ilusión mental, mayor antigüedad y nobleza. En la Europa cristiana todas las Universidades de segundo orden se honran y jactan de haberse formado a imagen y semejanza de la de París. Bolonia, Oxford y otras, sin embargo, han querido explicar su propio nacimiento por generación espontánea, por interna evolución, libre de extrañas influencias. La de París se juzga completamente autóctona.

Idéntico fenómeno ha ocurrido dentro de la civilización árabe. A imagen y semejanza de la Nidamí bagdadense, se confiesa que han salido todas las posteriores madrazas del mundo musulmán, desde las edificadas junto a las pagodas indias, hasta las construídas en las extremidades occidentales del Sahara; mas respecto a la Nidamí, los autores musulmanes afirman que no sólo ha sido la primera en rango, el tipo de la moda, sino también la primera en tiempo.

Los historiadores mahometanos reducen la explicación del nacimiento de la Nidamí a una simple anécdota, sin cuidarse de la multitud de problemas que un asunto tan sencillo a primer golpe de vista plantea. Véase cómo refiere el nacimiento de la Nidamí de Bagdad uno de los testigos más autorizados, Abubé-

quer el de Tortosa, en su célebre obra *Antorcha de príncipes* [1]:

«Abusaíd el Sufí (general de una Orden religiosa musulmana de gran prestigio en aquel tiempo) se presentó, no recuerdo en qué año de la decena del 450 de la hégira, a Nidamalmolc, ministro persa de Alparslán (rey turco), y le dijo: «Yo te construiré una madraza en Bag»dad, sin par ni semejante en todo lo habitado de la tie»rra, por la que tu nombre llegará a ser famoso hasta el »día del juicio.» Y el ministro le contestó: «Hazla.»

Contada de este modo tan sencillo, la construcción de la Nidamí aparece como la peregrina, original y feliz ocurrencia de un fraile musulmán de muchas campanillas.

Estamos dispuestos a creer que el suceso ocurrió tal como lo cuenta Abubéquer el de Tortosa (el cual fué monje también y murió en olor de santidad en Alejandría), pues tenemos por indudable la intervención directa de Abusaíd y del ministro Nidam; mas no aceptamos la fuerza inventiva del general de una Orden religiosa musulmana, ni creemos que al ministro persa del turco Alparslán se le ocurriese la idea así, de súbito, sin precedentes que la hayan sugerido. Institución tan compleja como la madraza de Bagdad no la inventa de un tirón hombre alguno de la tierra.

Dispuesto yo a investigar su origen, ya pensé que no sería tarea fácil la de ir rastreando las huellas de instituciones anteriores que explicaran el nacimiento del Co-

1 *Sirach almoluc*, edición de Bulac, pág. 129. Este famoso escritor político español, nacido en Tortosa allá por el año 451 de la hégira, fué a Oriente en 476, es decir, unos veinte o veinticinco años después de construída la Nidamí, y estudió con los maestros que enseñaban en dicho Colegio. (Véase Abenjalicán, II, edición del Cairo, pág. 273; Abenpascual, biog. 1153; Adabí, etc.)

legio Nidamí. Los historiadores musulmanes, al llegar a ese punto, consideran como rotos los hilos en toda dirección. Además, a las instituciones debe suceder lo que ocurre a las familias nobles: se llega fácilmente a la investigación del personaje histórico que enaltece por su rango a la familia; pero más arriba, la oscuridad de los linajes obliga a buscar la alcurnia en las entrañas de la tierra, como sucede con el Guadiana.

En tal situación, sin huella aparente que seguir, hube de apelar a hipótesis provisionales que me señalaran algún rumbo. ¿Habríase derivado el Colegio Nidamí de las instituciones tradicionales, genuinamente musulmanas, existentes en la propia capital del islamismo?

Por tal senda, apenas encontré cosa alguna que me satisficiese. El famoso viajero Almocadasí, que estuvo en Bagdad algún tiempo antes del nacimiento de la gran madraza, nos describe la vieja corte de los califas abasíes en el abismo de la decadencia; el casco de la ciudad, o recinto amurallado, en ruinas; la grande aljama, derrumbándose [1]. «Bagdad, dice, era grande en lo pasado; mas ahora amenaza ruina por todas partes. La antigua grandeza ha decaído, el esplendor se ha apagado. A mí ni siquiera me ha parecido agradable, ni he hallado en ella motivo de admiración; si escribo algunas frases en alabanza suya es por seguir la costumbre, por mera rutina. El Fostat de Egipto es ahora lo que Bagdad en otro tiempo» [2].

En la corte de los califas la enseñanza iba de acuerdo con la ruina de la ciudad. No se habían alterado sensiblemente las costumbres antiguas. Los más graves maestros bagdadenses continuaban enseñando como en los

1 Almocadasí, publicado por De Goeje, pág. 120.
2 Almocadasí, 36.

siglos anteriores: el famoso Abuhámid el Isfarainí, jefe de los xafeíes, daba clase a sus alumnos de derecho tradicional en una mezquita del barrio de los juristas [1].

Lo que más podría sugerir la forma colegiada de la Nidamí es lo que hacía en Bagdad un maestro de otra secta musulmana, la de los hanefíes; el cual, para mayor comodidad suya y de los estudiantes, daba las clases en una hospedería pública, donde vivían los alumnos; hospedería que fué quemada en una revuelta acaecida en el año 443 de la hégira, unos quince años antes de abrirse la Nidamí. Pero esta reunión de estudiantes alrededor de su maestro en una hostería, debía ser institución libre y privada, sin que nada haga suponer que presentase ni remotamente los complejos caracteres del célebre Colegio [2].

Y a más de todo eso, si en Bagdad hubiera habido institución similar y anterior a la Nidamí, mantenida por los hanefíes, ¿no la habrían señalado éstos como precedente de la Nidamí, estatuída en favor de los xafeíes?

En una palabra: en Bagdad no se nota movimiento de vida nueva por aquel entonces, sino sólo ruinas de lo antiguo. Y digan lo que quieran, no es verdad el principio de la generación espontánea: *corruptio unius, generatio alterius.*

Almocadasí, en el texto antes citado, afirma: «Fostat de Egipto es ahora lo que Bagdad en otro tiempo.» Este dato sugirióme la idea de buscar en otra dirección el origen de la Nidamí, el cual no me explicaba yo por simple movimiento evolutivo de las instituciones tradicionales. ¿Sería ese Colegio una imitación o remedo de alguna escuela egipcia, nacida al impulso de las nuevas

1 Benalatir, IX, pág. 183.
2 Benalatir, IX, pág. 395.

tendencias políticorreligiosas de los fatimíes de Egipto, tierra donde se conservaba fresca la memoria de las escuelas de Alejandría, y en la que se ofrecían constantemente a la admiración de los musulmanes los más grandiosos monumentos de los tiempos pasados, y bullían en fermento multitud de sectas heterodoxas en cuyas enseñanzas se mezclaban doctrinas de las antiguas civilizaciones?

Al pronto me pareció que no iba descaminado al tomar ese rumbo en la investigación. La savia que había mantenido la cultura y riqueza de las regiones mesopotámicas, en medio de las cuales lució sus galas en otro tiempo la esplendorosa Bagdad, dirigíase en aquel entonces a otras capitales políticas que habían absorbido el poder del califato: Fostat en Egipto y Nisapur en Persia.

Almocadasí[1] llama a la capital de Egipto «gloria del islamismo, más grande e importante que la corte de los califas abasíes». En sus mezquitas, llenas de juventud ansiosa de estudiar, se aprendía una ciencia nueva, mezcla de todas las heredadas de los antiguos pueblos. Existían allí fermentos de vida que quizá expliquen las instituciones que aparecieron en el Oriente musulmán.

En efecto, a fines del siglo IV o principios del V, es decir, sesenta años antes de que naciese la Nidamí de Bagdad, surgen en el Cairo escuelas que tienen carácter más similar al de aquella cuyos orígenes estudiamos.

Reinaba por aquel entonces sobre el dilatado imperio fatimí el bicho más raro, en clase de déspotas, que en el mundo ha existido: Alháquem. Subió al trono siendo un chiquillo de once años, y cuando hombre presen-

[1] Pág. 193.

taba su persona un aspecto terrible. Tenía grandes ojazos azules; su voz era descomunal y estentórea, y su espíritu veleidoso e inconstante, cruel, impío y supersticioso; fiera humana que sacrificó a caprichos pasajeros la vida de más de dieciocho mil súbditos; lo cual no fué obstáculo para que una parte del pueblo, que aguantaba tales injusticias, le adorara como a Dios durante varias centurias.

Para que se juzgue de su conducta política, bastará con citar unos ejemplos: incitaba a secuaces suyos a verificar un robo y hasta organizaba personalmente el golpe, y luego descubría y mataba *in fraganti* a los ladrones, para que su pueblo le tuviese por celoso gobernante y adivino; empleaba supercherías, magia de cabezas parlantes y otros expedientes, para que la chusma abyecta que le rodeaba le creyera un ser sobrenatural y divino. En cierta ocasión ocurriósele prohibir que sus vasallos trabajaran durante el día, y le obedecieron como borregos, ofreciéndose el curioso espectáculo de una populosísima ciudad desierta mientras el sol estaba sobre el horizonte y trabajando como una colmena con luz artificial en las horas de la noche. Eligió ministros indistintamente de entre la abigarrada muchedumbre que vivía en sus estados, conforme a las diversas manías que le dominaban: unas veces tuvo por primer ministro a un cristiano y dejó en poder de los cristianos toda la administración pública; y otras, rodeábase de musulmanes y judíos, al propio tiempo que robaba las iglesias cristianas, destruía los monasterios y expulsaba o mataba al que adorase la Cruz, para venir al cabo, en un momento de buen humor, a reconstruirles lo derrumbado, devolverles los robados tesoros y no sólo autorizar que tocasen las campanas y saliesen en procesión, sino admitirles en sus consejos, juntamente con los grie-

gos y africanos que formaban la guardia real. Lo propio hizo con judíos y musulmanes de varias sectas.

La enseñanza también hubo de sufrir los efectos de su carácter caprichoso y mal criado. Quiso fundar y fundó una religión espiritista, amalgama de teologías orientales con dogmas como el de la transmigración de las almas y otras doctrinas de filósofos griegos, revueltas con reminiscencias judaicas y cristianas sobre un fondo de islamismo; y a fin de que pudieran sus súbditos aprender la nueva ley religiosa, instituyó conferencias públicas en su propio palacio, a donde acudieron de golpe multitud de neófitos. Aún hizo más [1]: abrió en el Cairo una academia o universidad denominada *Dar alhicma*, donde se profesaba la doctrina alegórica de su secta. Allí puso lectores que enseñaran; mandó traer de las bibliotecas de palacio multitud de libros y formó una colección de primer orden; admitió al público para que aprendiese de los maestros pensionados, tales como lectores del Alcorán, jurisconsultos, teólogos, astrónomos, gramáticos y médicos, y dotó al establecimiento de servidores y del material preciso para el estudio, como tinta, cálamos y escritorios [2], etc. Poco después, sin embargo, varió el modo de pensar del déspota, y echóse al traste aquella institución, sin que luego se restableciese.

En el año 403 de la era mahometana, entusiasmóse el rey por la astronomía y ordenó que se construyera un observatorio, y al efecto nombráronse inspectores para velar los trabajos. Algunos dignatarios de la corte fuéronse allí y comenzóse la construcción; mas no esta-

[1] *Exposé de la religion des druzes*, por De Sacy, tomo I, páginas CCLXXX y 425, etc.

[2] *Ibid.*, pág. 312.

ba terminado el edificio, cuando las órdenes se habían derogado, quedando sin ejecutar el proyecto. No paró ahí el asunto, sino que además prohibió terminantemente que nadie se atreviese a observar los astros, y ni aun a hablar de astrología, condenando a todos los astrólogos a salir de su reino. Los infelices astrólogos, asustados, presentáronsele para decirle que abandonarían gustosos el ejercicio de la profesión, y entonces el monarca los perdonó, dejándoles vivir tranquilamente en Egipto [1].

Un día, arrepentido de haber mortificado a parte de su pueblo porque dispuso azotar públicamente a un hombre que cometió el horrendo crimen de poseer un libro de ortodoxia musulmana (la *Almoata*, de Málic), dedicóse a favorecer mezquitas y clérigos musulmanes, y ordenó que se construyera un colegio. Lo amuebló después, dotólo de preciosa biblioteca [2] y eligió como directores y maestros a dos notables jurisconsultos y teólogos de la secta de Málic, uno de ellos el célebre Abubéquer de Antioquía. Ambos maestros fueron honrados y admitidos en su corte. Aun puso en el mismo colegio a otros jurisconsultos y maestros en la ciencia de las tradiciones, que enseñaran las obras más aceptadas de la secta malequí. Pero aquellas buenas disposiciones duraron poco: antes de cuatro años aquel colegio se había disuelto; al jefe, Abubéquer de Antioquía, se le había enviado a la eternidad, y los favores a las mezquitas tornáronse en furor contra los clérigos musulmanes [3].

Total: a principios del siglo V tenemos en el Cairo

1 De Sacy, *Druzes*, I, pág. 369.
2 De Sacy, *Druzes*, I, pág. 346.
3 De Sacy, *Druzes*, I, págs. 347 y 370.

dos instituciones de enseñanza pública avivadas por el rescoldo de las antiguas civilizaciones. *Dar alhicma* es una clara imitación de las escuelas de Alejandría: esa mezcla de estudios jurídicoteológicos con los de medicina, astrología, etc., rompe con todas las tradiciones del islamismo, pues entonces se observa no sólo separación, sino antagonismo entre la astronomía y las ciencias naturales con la teología. Y si el colegio de jurisconsultos y teólogos malequíes es institución que se aviene mejor con las costumbres tradicionales, en cambio no pasó, como otras ocurrencias de Alháquem, de flor de un día, sin tiempo para fructificar: ensayo sencillo, sin los caracteres que la Nidamí presenta desde sus principios.

Hay que mirar, sin embargo, estos hechos aislados y pasajeros, si no como precedentes, al menos como indicios de nuevas tendencias dentro del islamismo.

Quizá me hubiese atenido a ellos, de no haber encontrado otras huellas más próximas, que explican clara e indubitablemente el nacimiento de la Nidamí, en organizaciones más populares, más antiguas y arraigadas, que las debidas exclusivamente al capricho del tirano fatimí, en las cuales el voto popular no se entrometía.

Esas organizaciones, de las que procede por modo directo e inmediato la Nidamí de Bagdad, florecían en otra capital política del Oriente, donde hervía el espíritu más abierto a toda especie de saber, más espiritual, más discursivo, más culto, más ingenioso, más vivo y más simpático de cuantos el islam puede envanecerse de haber convertido: el espíritu persa. Es la ciudad de Nisapur, capital entonces de todo el Jorasán. En ella encuentro, cincuenta años antes de que la Nidamí se fraguara en la testa de un monje, el tipo viviente que se imitó sin duda de ningún género en la ciudad de los Califas.

Nisapur, a fines del siglo IV de la hégira, podía competir en número de habitantes, riqueza, industria y cultura, no con la Bagdad ruinosa y decadente, sagrado asilo de la vieja dinastía de Abás, sino con la flamante corte de los Fatimíes. Estaba edificada en una vasta llanura cubierta de frondosos huertos, regados por multitud de acequias, algunas de las cuales fluían subterráneas para limpieza y abastecimiento de la población. Era entonces más extensa que el Cairo, más poblada que Bagdad, más bonita que Basora, y en magnificencia superaba a Cairouán. En su grandiosa mezquita, donde se había derrochado arte y riqueza en los más caprichosos adornos y dorados arabescos [1], se oía la voz elocuente de insignes predicadores; a sus concurridos mercados, hospederías y alhóndigas, acudían de todos los países del mundo, así musulmanes como cristianos y budistas, a proveerse de telas de algodón [2] que se tejían en sus fábricas, de sedas, pieles, etc.

Almocadasí se hace lenguas de los suntuosos conventos de frailes musulmanes que allí se construían, y de las grandes propiedades que para mantenerlos se prodigaban [3]; de la multitud de sus predicadores (los había en mayor abundancia que en parte alguna [4]), y de la muchedumbre de personas instruídas que allí moraban. En esa ciudad todo jurista y teólogo era literato, y en las aulas se especulaba y discutía. El pueblo de Nisapur, movido por las rencillas sectarias, se mezclaba en esas cuestiones científicorreligiosas [5]. Allí pululaban los hombres de más

1 Véase para todas estas cosas un Apéndice puesto al *Sefer Nameh* más adelante citado, y varios pasajes de Almocadasí.

2 Istajrí, 255.

3 Almocadasí, 329.

4 Almocadasí, 34.

5 Almocadasí, 316.

diversas religiones y sectas, islámicas y no islámicas: xiíes, carramíes [1] y motáziles [2], aparte de otras sectas ortodoxas y heterodoxas, hasta el extremo de parecer a las personas sensatas que aquello constituía una calamidad para la religión. Por fin, Almocadasí afirma paladinamente que florecen los estudios en aquella ciudad y que *hay colegios o madrazas* [3].

Esta frase escueta, metida en la relación que de sus impresiones nos hace el célebre viajero antecitado, puede ser interpretada en sentido diverso, o en acepción general y no concreta a nuestro asunto, como en muchos otros lugares en que la usa refiriéndose a Meru y otras poblaciones de Oriente; mas no es posible dudar de otros testimonios que certifican taxativamente la existencia de madrazas y colegios en Nisapur, medio siglo antes de que nazca la Nidamí. Podemos citar noticias concretas de tres.

1.ª *madraza en Nisapur.* Fué construída a fines del siglo IV o muy a principios del siglo V (antes del 406) para el famoso teólogo escolástico, literato distinguido, gramático y misionero Abenfurac el Ispahaní, a quien los de Nisapur invitaron para que fuera a esta población, de vuelta de un viaje que el maestro hizo a la ciudad de Rai, donde le maltrataron los herejes. Abenjalicán dice que en aquella madraza se enseñaron varias ciencias [4]: sobre todo la teología moral y el derecho. El jefe de esa escuela — Abenfurac — es un célebre escritor de derecho, teología, exégesis alcoránica, etc., cuyas obras se leyeron en todo el mundo musulmán. Predica-

1 Almocadasí, 314.

2 Almocadasí, 323.

3 Almocadasí, 314.

4 También dice que, aparte de la madraza, se edificó una casa para habitación personal del maestro.

dor ferviente y polemista hábil, mantuvo resonantes discusiones contra varias sectas, y especialmente fué duro y tenaz contra los carramíes. Murió envenenado y en olor de santidad en 406 [1].

Tenemos, pues, que la primera madraza de que hay noticia concreta está fundada en Nisápur para un escolástico, mantenedor de las doctrinas filosóficoteológicas axaríes, y como escuela de derecho y teología moral xafeí [2].

2.ª *madraza.* Fué construída para el maestro, muy famoso en toda la Mesopotamia y en el Jorasán, Abuishac el Isfarainí, conocido por Rocnodín, del cual aprendieron el *calam*, o teología escolástica, y el derecho y teología moral xafeíes, multitud de maestros de Nisapur, entre los cuales conviene citar a Abuataib el Tabarí, Abulcásim el Coxairí y el docto Abubéquer el Baihaquí. De este último se sabe que enseñó después en la misma madraza las obras de su maestro, las cuales consistían en Sumas teológicas y libros de controversia contra los herejes.

Como el Isfarainí murió en Nisapur en el año 418 [3], hay que suponer construída su madraza a principios del siglo V, antes de la fecha de su muerte; es decir, unos cuarenta años, poco más o menos, antes de la Nidamí de Bagdad.

3.ª *madraza.* El célebre viajero persa Nasiri Josro, en la relación que nos ha dejado de sus viajes por Oriente, hechos a principios del segundo tercio del siglo V, nos

1 Abenjalicán, II, pág. 279 y 280; Cazuiní, II, pág. 197.

2 Aunque Abenjalicán y Cazuiní, en la biografía de Abenfurac no dicen si era o no xafeí, no es posible dudar que pertenecía a esta secta, conocida la de sus discípulos más distinguidos y predilectos de Nisapur, tales como Abulcásim el Coxairí y otros (Abenjalicán, I, pág. 537).

3 Véase su biografía en Abenjalicán, I, pág. 6.

dice[1]: «Nisapur era residencia del soberano de la época (1046), el sultán Togrulbec Mohámed, hermano de Chaguirbec. El sultán había dado orden de levantar en esta población, cerca del bazar de los silleros (guarnicioneros), una *madraza*[2] *en cuya construcción se trabajaba entonces.*»

Por noticias, pues, de un testigo presencial, sabemos seguramente que esta madraza fué construída con posterioridad a las dos antecitadas y con prioridad de catorce o quince años a la Nidamí bagdadense.

Consecuencia: en Nisapur se había iniciado la costumbre de fundar los monarcas instituciones de enseñanza superior, de teología escolástica, derecho, etc., mucho antes de que Abusaíd el Sufí le sugiriese a Nidamalmolc la idea de construir la de Bagdad.

Por otra parte, al nacer la Nidamí bagdadense no nació sola, sino simultáneamente con otras que construyó el ministro persa en varias ciudades del imperio[3]. Hermanas gemelas suyas, de la misma naturaleza (puesto que se destinan a la enseñanza del derecho y teología xafeíes) y con el mismo apellido, se fundaron casi al mismo tiempo la Nidamí de Nisapur[4], la Nidamí de Herat[5], la Nidamí de Ispahán[6], la Nidamí de

1 Véase *Sefer Nameh, Relation du voyage de Nasiri Khosrau en Sirie, en Palestine, en Egypte, en Arabie et en Perse, pendant les années de l'hégire 437-444 (1035-1042)*, traduit et annoté par Charles Chefer (Paris, Leroux, 1881), pág. 6.

2 Esta palabra árabe emplea, a pesar de escribir en lengua persa la relación de su viaje.

3 Benalatir (X, 141) dice que Nidam ordenó construir madrazas en todos los países y ciudades, y les señaló cuantiosas rentas.

4 Abenjalicán, II, 249; Yacut, III, 561; Cazuini, II, 236.

5 Abenjalicán, II, 249; Benalatir, XII, 148.

6 Benalatir, X, 35 y 251; Cazuini, II, 276; Abenjalicán, I, 83, y Albondari, 221.

Meru [1], la Nidamí de Mosul [2], la Nidamí de Basora [3], y hasta quizá la Nidamí de Tájer [4], en los países casi hiperbóreos de la Siberia.

Y que todas son hijas de las madrazas de Nisapur, se inferirá de pruebas evidentes, ceñidas al origen de la Nidamí de Bagdad, que puede considerarse entre ellas como la hermana mayor.

La idea de fundar ésta ocurrióle a Nidamalmolc en la propia ciudad de Nisapur, según nos informa Cazuiní [5]: «Cuéntase que el sultán Alparslán entró en la ciudad de Nisapur y, al pasar por la puerta de una mezquita, vió una multitud de estudiantes de derecho y teología moral, pobre y astrosamente vestidos, los cuales, ni le saludaron ni hicieron siquiera ademán de respeto al paso del monarca. Extrañado éste, preguntó a su ministro Nidamalmolc quiénes eran, y el ministro le contestó: «Son »gente de algún valer intelectual, pero a quienes faltan »las comodidades y la fortuna en este mundo. Su pobre»za bien la denuncian los vestidos con que cubren sus »cuerpos.» Nidamalmolc conoció que sus palabras habían interesado el corazón del monarca en favor de aquellos pobres estudiantes, y añadió: «Si el sultán »permitiera que yo construyese para ellos un edifi»cio a propósito y lo proveyera de lo necesario para »que en él vivan y puedan entregarse al estudio y »rezar por la vida y salud del monarca, lo haría con mucho gusto.» El sultán mostróse conforme, y Nidam, aprovechándose de las buenas disposiciones del monarca, ordenó que se construyeran madrazas en todo

1 Yacut, IV, 322, 509.
2 Abenjalicán, II, 263.
3 Benalatir, X, 278.
4 Cazuiní, II, 405.
5 Véase su Cosmografía, II, 275 y 276 (edición Wüstenfeld).

el imperio... El fué quien introdujo esa loable costumbre.»

Que la Nidamí de Bagdad, modelo de todas las posteriores, fué hechura de personajes persas y en especial de hombres instruídos en escuelas de Nisapur, resulta evidente con sólo anotar los siguientes hechos:

1.° El dinero empleado en la construcción salió de las arcas de la Administración persa, y no de las oficinas de Hacienda de los califas de Bagdad [1].

2.° El patrono laico, fundador del Colegio, el ministro Nidamalmolc, era natural de Tus, pueblo de las inmediaciones de Nisapur [2].

3.° El patrono religioso, iniciador del proyecto, el que llevó a cabo la construcción y organización de la madraza, Abusaíd el Sufí, general de Orden religiosa, era natural de Nisapur [3].

4.° Los maestros más distinguidos que en esa Universidad florecieron durante el primer siglo de su vida, vinieron de Persia y de las escuelas de Nisapur. Citemos unos cuantos nombres: el doctor primeramente nombrado por Nidam, a raíz de la fundación, para dirigir las enseñanzas, fué Abuishac el Xirací, es decir, un persa [4]; Abusad Almotaualí, que sucedió al anterior (con el intermedio de un bagdadense que los estudiantes de Bagdad quizá impusieron por amenazas), era de Nisapur [5]; el célebre Algazel, el Tomás de Aquino de los mahometanos, la personalidad científica de más renombre dentro del islamismo, que dirigió las enseñanzas en la Ni-

1 *Sirach almoluc*, págs. 128 y 129; Cazuiní, II, págs. 275 y 276, etcétera.

2 Abenjalicán, I, 255.

3 Cazuiní, II, 241 y 242; Benalatir, X, 105.

4 Abenjalicán, I, 6.

5 Abenjalicán, I, 496.

damí de Bagdad, era natural de un pueblo de las inmediaciones de Nisapur y discípulo del famosísimo Imam Alharamáin, primer maestro de la Nidamí de Nisapur[1]; el hermano de Algazel, que sucedió a éste en la dirección de la escuela bagdadense, estaba educado en Nisapur; Abulhasán el Tabarí, conocido por el Quialharasí, que sucedió a los Algazeles, estudió en Nisapur y fué discípulo, como éstos, del Imam Alharamáin, el cual, como hemos dicho, era maestro de la Nidamí de Nisapur[2]; *et sic de caeteris*.

En resumen: que la Nidamí de Bagdad debe su fama y su prestigio a la ciencia de Nisapur. Aquélla en sus primeros tiempos es una sucursal, un eco de ésta, pues en la Nidamí de Nisapur se puso como primer jefe de enseñanza a la más conspicua personalidad de entonces, el Imam Alharamáin[3], de cuya escuela teológica y moral salieron los más brillantes maestros de la de Bagdad.

Si no sobrara ya con lo dicho, aún añadiríamos los nombres de los grandes misioneros de las órdenes musulmanas de predicadores, encargados de las conferencias públicas en el mismo Centro: el primer predicador de la Nidamí, invitado por el Xirací (primer maestro), fué Abunásar el Coxairí, hijo de Abulcásim el Coxairí, elocuente orador del Jorasán, a quien hemos citado antes como discípulo de las madrazas de Nisapur, y educado en Nisapur con el Imam Alharamáin y otros predicadores de Nisapur[4]; el célebre Hamadaní, que dió conferencias en la Nidamí bagdadense, prior fué de un convento del Jorasán donde la Orden tenía muchos

1 Abenjalicán, II, 248; Cazuiní, II, 236.
2 Id., I, 587 y sigs.
3 Abenjalicán, I, 514 y sigs.
4 Abenjalicán, I, 538.

adeptos[1]; el famoso predicador el Xahrastaní, que profesó en la Nidamí de Bagdad, persa era de origen y había estudiado en Nisapur[2], etc., etc.

No hay que decir que las enseñanzas de la Nidamí bagdadense serían las propias doctrinas que se explicaban en los colegios de Nisapur: en derecho y moral, las doctrinas xafeíes, y no las hambalíes, que eran las de los cortesanos de los califas de Bagdad[3]; en teología, la escolástica filosófica de los axaríes, sobre todo la del Imam Alharamáin, y en mística, la especial de las Ordenes religiosas de Persia, materias que consideraban como heterodoxas los hambalíes de Bagdad. Hubo tiempos en que en la escuela bagdadense apenas se estudiaron más que las Sumas teológicas de los maestros de Nisapur, y puede decirse que constituyeron siempre el principal fondo de sus enseñanzas.

A entonces debe referirse aquel juicio de Abenjaldún[4]: «Todos los que han tratado de los principios fundamentales de la jurisprudencia, todos los que se han distinguido en la teología escolástica dentro del islamismo, han sido persas. El Profeta lo dijo: «Si la ciencia es»tuviese suspendida del cielo, los persas se apoderarían »de ella.»

Lo de la Nidamí no es un caso aislado, ni la influencia persiana en la corte de los califas es novedad de aquellos tiempos. Desde los principios del islam,

1 Abenjalicán, III, 425 y sigs.

2 Yacut, III, 343 y 344. Para esta enumeración no hemos elegido: son aquellos de quienes tenemos noticias concretas como predicadores de la Nidamí de Bagdad en sus primeros tiempos.

3 Almocadasí, 126, dice que en Bagdad predominaban los hambalíes, los cuales eran cortesanos del califa.

4 *Prolegómenos* traducidos por el Barón de Slane, III, 296 y siguientes.

los árabes se civilizaron al contacto de persas y bizantinos [1].

¿Pero cómo surgió en Nisapur la idea de construir madrazas? He de declarar que, a medida que remontamos la corriente en busca del origen primitivo de las madrazas musulmanas, las huellas no son tan seguras y los testimonios son cada vez más escasos. ¿Habremos llegado al punto en que los rastros se ocultan bajo tierra por silencio interesado de los que las instituyeron? Las imitaciones del enemigo o del contrario rara vez se confiesan.

Probemos a coger un hilo.

Las noticias que nos restan de aquel ardiente misionero escolástico Abenfurac, para el que fué fundada la primera madraza de Nisapur antes mencionada, nos lo describen andando por ciudades y pueblos para discutir con herejes y despertar el fervor de los dormidos. Una de las sectas con la que tuvo que batallar con más ardimiento y vehemencia fué la de los *carramíes*. ¿Quiénes son éstos?

Para nuestro objeto actual baste saber que constituyeron una de las sectas musulmanas que, a fines del siglo IV, mayor arraigo y prestigio gozaban en Fergana, Jorasán, Chorchán, Tabaristán, Transoxiana, Gazna y demás ciudades y países del imperio islámico, limítrofes con la India y con tierra de turcos [2], y que por su fervor piadoso y por sus hábitos de humildad y pobreza atraían la admiración de gran parte del pueblo. Distinguíanse por su fanatismo religioso y sectario, que les movía a mantener disputas y luchas constantes con las otras sectas. En el tiempo a que nos referimos, estas luchas habían degenerado en riñas sangrientas en el Chor-

1 Abenjaldún, I, 414; II, 274, etc.

2 Almocadasi, 37, 323, 365, etc.

chán [1], y aparecían muy chispeantes y encendidas en Gazna y en la propia Nisapur [2].

Ofrecía esta secta musulmana la particularidad notable de que muchos de sus individuos hacían vida monástica y habitaban monasterios construídos *ad hoc*. A fines del siglo IV, época que nos importa conocer, poseían innumerables conventos en Fergana, en Aljotal y Chuzchanán, en Meru, en Samarcanda, en Diar, en Chorchán, en los montes del Tabaristán y hasta en Jerusalén y en el Cairo [3].

En esos conventos solían tener escuelas, en las cuales se enseñaban sus especiales doctrinas teológicas. El viajero, cuyas noticias vamos aprovechando, leyó algunos libros de los carramíes en la propia Nisapur [4]. Y en esta ciudad debían de existir algunas madrazas carramíes, según se desprende del testimonio de un célebre historiador musulmán [5], el cual, refiriéndose a tiempos posteriores, nos comunica un dato que supone afirmada la existencia de madrazas carramíes en Nisapur bastante tiempo antes. Al referir Benalatir sucesos ocurridos en Nisapur el año 488 de la hégira, nos dice que hubo una contienda horrible entre los carramíes de esa ciudad, de una parte, y los xafeíes y hanefíes unidos, de otra. El resultado fué que la victoria, después de tremenda carnicería, en la que murieron muchos de los dos bandos enemigos, fué para los ortodoxos (a saber, los xafeíes y hanefíes), los cuales, en su furor, destruyeron las *madrazas carramíes*.

1 Almocadasí, 37.

2 Almocadasí, 336.

3 Almocadasí, 25, 179, 202, 332, 336, 365. En Fostat, donde a mi parecer la secta era exótica, tenían un barrio especial.

4 Almocadasí, 37, 179.

5 Benalatir, X, 171.

¿No es de suponer, pues, que la madraza construída para Abenfurac, el polemista que batalló con especial encarnizamiento contra los carramíes, fué creada a semejanza de las madrazas que en sus conventos tenían sus enemigos? Para mí es evidente, dado el carácter con que aparecen las madrazas ortodoxas, fomentadas y dirigidas por las Ordenes religiosas musulmanas de predicadores o mendicantes. Después de todo, las doctrinas carramíes entraron como materia de enseñanza, al menos por su valor de crítica negativa contra los filósofos, en la propia Nidamí de Bagdad, y en la persona de Algazel, que las emplea en su *Tehafot* [1].

De esa manera se explica cómo los ortodoxos musulmanes tuvieron interés en ocultar la imitación, habiéndose hecho sobre instituciones de secta que se tuvo por herética y rebelde.

Y las madrazas de los carramíes, ¿de dónde se derivan? Al llegar a este punto de la investigación no es fácil resumir en pocas palabras lo suficiente para llevar al ánimo el convencimiento, si ha de basarse en noticias concretas de instituciones que se conservaran en la ciudad de Nisapur, ni aun en el Jorasán, pues las regiones a las que llegaba la influencia de los carramíes eran extensísimas, y no me ha sido posible averiguar cuándo ni dónde se organizaron las escuelas de sus conventos. Pero si atendemos al uso de las palabras مدرسة y مدرس, derivadas del verbo درس, veremos que son vocablos que se aplican a idea nueva. No se usan para indicar lo tradicional en las escuelas antiguas en el islamismo, en las que al maestro se da el título de مقرى si enseña Alcorán, de محدث si enseña tradiciones, o el más genérico de شيخ o de استاذ (palabra persa) o de معلم; el tí-

1 Edición Bulac, 5.

tulo de مدرس se aplica al maestro de enseñanzas de derecho y teología, que emplea pruebas de razón o filosóficas en su clase, como las que se usaban en las escuelas cristianas y judías de Oriente, donde se estudiaba la filosofía griega. Para mí el nombre de *madraza* se empleó con significado idéntico al que tenía la palabra griega σχολή conservada por los nestorianos para las instituciones de enseñanza de sus monasterios. Y respecto a la época inmediatamente anterior o coetánea a la fundación de las madrazas de Nisapur, quedan testimonios indubitables de la existencia de *escolas* cristianas en Oriente. Véase, por ejemplo, un texto de Abulfarach (historiador árabe nestoriano en su obra *Las Dinastías*[1]), el cual nos dice que el nestoriano Mateo, hijo de Yunus, el lógico más distinguido de su tiempo (floreció en Bagdad en el califato de Arradi, años 320-30 de la hégira) fué instruído en una *escola* (emplea el vocablo griego) de monjes cristianos jacobitas.

Y como por otra parte, según todas las apariencias, la vida monástica de los musulmanes y las reglas de sus Ordenes religiosas se derivan de las cristianas de los ritos orientales, se puede enlazar eslabón tras eslabón la cadena que une todas las tradiciones.

Venimos a parar, pues, aunque por tortuosos y escondidos cauces que no se divisaban en la superficie, al germen primitivo de todas esas instituciones de enseñanza, en aquel pueblo cuya alteza de pensamiento ha logrado, por fuerza de la razón, el voto libre y unánime de los más opuestos bandos. Los teólogos de todas las religiones profesadas por lo más civilizado del globo se han visto en la necesidad de acudir, para explicar sus dogmas, al fondo inexhausto y perenne de la filosofía

[1] Edición Beirut, 285.

griega. ¡Tal virtud posee la ciencia viva, serena y desinteresada!

En el culto de ella nos ha iniciado el hombre insigne, dechado de maestros, al que tengo la honra de dedicar el presente trabajo, que no es más que una muestra esquemática, un perfil, de otro más hondo y más trascendental y comprensivo, al que hace muchos años consagro todas mis facultades, porque en él fundo la esperanza de mi reputación científica (si es que alguna permite Dios que alcance). Como desde los comienzos llevé en el alma el propósito de presentarlo a modo de ofrenda de gratitud al maestro, razón es que ahora le vayan dedicadas estas primicias.

LA CRÓNICA DE ALJOXANÍ [1]

La plena convicción de que la crónica de Aljoxaní es una de las más interesantes y que mejor se prestan a realizar estudios acerca de la vida social de la España musulmana durante el emirato de los Omeyas, ha sido el principal motivo que me ha impulsado a publicar el texto árabe y su traducción española. A mi modo de ver, es la crónica que nos pone en contacto más directo con aquella sociedad: ninguna otra permite que penetremos tan adentro ni tan objetivamente. Para que el lector pueda cerciorarse de los fundamentos de esta opinión mía, voy a esbozar, a guisa de prólogo, un somero índice de las materias que en ella pueden ser estudiadas.

El autor y su obra. — Aunque el cronista, Abuabdala Mohámed ben Hárit el Joxaní fué un extranjero, nacido en Cairouán y avecindado en Andalucía [2], el pro-

[1] Prólogo del libro *Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxani. Texto árabe y traducción española por Julián Ribera* (Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1914).

[2] Pons Boigues, en su *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles* (Madrid, 1898), dedica un capítulo a la vida y obras de este autor, pág. 76.

yecto de realizar su obra debióse, sin duda alguna, a sugestiones de Alháquem II, y los materiales que le sirvieron para redactarla fueron exclusivamente españoles. Colaboraron en ella multitud de personas de Córdoba y de Andalucía, desde el monarca hasta individuos de las clases más populares. Para probar este aserto bastará enumerar:

Las fuentes. — Tuvo a su alcance todos los medios de información que podían proporcionarle las recomendaciones del príncipe [1]. Unas son *escritas:* el archivo de la Casa Real, donde se conservaban aún en aquel tiempo copias de cartas reales expedidas por monarcas anteriores [2]; el archivo de la curia de los jueces de Córdoba [3], en donde quizá se encontrara alguna providencia judicial que se cita como documento histórico [4]; documentos particulares que se conservaban por ciertas familias [5]; y algunos libros, de cuyo autor apenas dice nada [6], o si le nombra [7], omite el título y naturaleza de la obra [8].

1 Alháquem II tenía apuntes personales suyos acerca de los jueces de Córdoba. Vide Alfaradí, edición Codera, biogs. 1430 y 1605.

2 Véanse págs. 92 y 93 de la traducción.

3 Pág. 138.

4 Pág. 35.

5 Entre ellos se deslizaron algunos evidentemente falsos, como la carta citada en la pág. 47, inventada, sin duda, por vanidades familiares.

6 Págs. 63 y 91.

7 Pág. 147.

8 Una vez nos dice que lee una noticia histórica, pág. 56, y no cita la naturaleza del documento u obra en que se halla consignada. Indudablemente debió utilizar algunos apuntes o libros al referir sucesos contados por Abdelmélic ben Habib, Ahmed ben Obada el Roaini, Jálid ben Sad, Mohámed ben Abdelmélic ben Aymán, Mohámed ben Guadah, Mohámed ben Omar ben Lobaba, Ahmed ben Baqui y Obaidala ben Yahia, testimonios que cita a menudo, pues casi

Pero la suya se halla principalmente fraguada mediante tradiciones *orales*, por narraciones que corrían entre las varias clases sociales de Córdoba, desde las que se referían en las tertulias de los palacios, del monarca y de la nobleza, hasta las que recitaban públicamente los narradores de plazuela en los arrabales y barrios bajos.

Cada clase social conserva aquellos relatos históricos o novelescos que por simpatía o interés propio le son más caros o agradables, bien porque halagan su vanidad o porque favorecen la causa política o religiosa a que está adherida. El asunto mismo de la narración o la manera de contar el suceso hacen bastante visible el medio social en que se ha transmitido: se nota con suficiente claridad que en esta crónica hay narraciones que suponen la transmisión entre familias de raza o abolengo árabe [1]; otras tradiciones han debido conservarse vivas en centros literarios y religiosos, entre gente letrada clerical, ulemas y alfaquíes [2]; otras han sido forjadas y transmitidas por sujetos algo rebeldes, mal avenidos con el régimen político o social dominante y aun sospechosos de heterodoxia, como ciertos ascetas y ermitaños [3]; y muchas son anécdotas populares que la plebe de todas partes gusta de repetir, porque son censuras acerbas contra curiales, a quienes detesta, o contra beatos, con quienes no simpatiza [4]. Algunas de ellas conservan todavía rastros de haber sido transmitidas en

todos ellos escribieron apuntes históricos o libros acerca de Andalucía. El único libro que cita en la pág. 147, es desconocido.

1 Tales como las contenidas en las págs. 60, 61, 98, 100, 134 y 135.

2 Págs. 73, 83, 87, 89, etc.

3 Págs. 15, 65, 71, 97 y 109.

4 Págs. 5, 43, 44, 57, 71, 132, etc.

lengua vulgar romance de Córdoba, y traducidas al árabe por nuestro autor, el cual las traslada ordinariamente íntegras. Alguna vez, sin embargo, suprime parte de la narración o nos da un mero resumen, considerando, sin duda, que ciertas narraciones eran demasiado corrientes y muy sabidas y divulgadas [1], o tan desproporcionadamente largas [2] que no cabían en su obra.

Esta se halla constituída por todas esas narraciones, sin que el autor se meta en digresiones largas ni explicaciones personales suyas. Después de exponer en el proemio por cuenta propia lo que él cree pertinente para explicar la formación de su libro, comienza ya, desde luego, a insertar las narraciones ajenas, sin hablar por sí, personalmente, más que en poquísimas ocasiones. Cuida casi siempre, eso sí, de autorizar las noticias con el nombre o naturaleza de la persona que se las ha comunicado.

Crítica del autor. — No es muy severa ni escrupulosísima: se muestra excesivamente crédulo en admitir ciertas tradiciones forjadas por personas que no eran de fiar; pero hay que decir que aquéllas se refieren, principalmente, a los primeros tiempos, época sobre la que reina mucha oscuridad en los testimonios o hay casi carencia de noticias. Y es difícil que un autor de aquellas edades, y aun de otras, se contente con decir que no sabe una palabra: ortodoxos y heterodoxos se dieron el gusto de inventar fábulas históricas que favoreciesen a su secta respectiva.

Para informarse acerca de algunas invenciones de los malequíes ortodoxos, léanse las págs. 38, 41, 43, 45 y 62, y respecto de heterodoxos, es muy curiosa la in-

[1] Págs. 112 y 159.
[2] Págs. 101 y 143.

vención de la historia de los tres primeros jueces de Córdoba. Este asunto merece consideraciones especiales que vamos a exponer.

Dozy, en sus *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge* (3.ª edición, tomo I, pág. 34 y sigs.), presenta como ejemplo de la credulidad y falta de crítica de los teólogos españoles de aquella época el haber creído las falsedades que acerca de los primitivos jueces de Córdoba forjaron los sabios de Oriente, particularmente los egipcios. Tal afirmación es completamente inexacta. Dozy, que traduce en las páginas anteriormente citadas un largo pasaje de nuestra crónica, y se ve que la estudió con gran cariño, no se enteró, sin embargo, de la verdad en este punto.

El verdadero inventor de esa novela no es un oriental, como él afirma, sino que es un andaluz, un cordobés, Ahmed ben Fárech ben Montel; y el que la aceptó como verdadera no era un teólogo español, sino Aljoxaní, es decir, un extranjero.

Hay indicios de que los teólogos españoles ortodoxos de aquella edad y de tiempos posteriores tuvieron buen cuidado de no aceptar aquella novela: Alfaradí, que en su *Historia de los ulemas de España* copia de Aljoxaní la mayor parte de las noticias biográficas de los sabios españoles consignadas en esta crónica, no dice una palabra de los tres primeros jueces [1], a pesar de haber tenido delante una copia auténtica de Aljoxaní [2]; indicio vehemente de que no aceptó la falsedad.

[1] Abenalcotía da noticia de casi todos los jueces del período del emirato y no menciona a esos tres primeros. *Ajbar Machmúa*, cita a los primitivos jueces militares, pero no a ésos. Abenadarí nombra a muchos jueces de Córdoba; a ésos no.

[2] Véase pág. 6 de su *Historia de los ulemas*, edición Codera, donde dice que leyó la obra en un manuscrito autógrafo de Aljoxaní.

Es más: en la biog. núm. 127, que es la de Ahmed ben Fárech (inventor de aquélla), nos presenta a éste como sujeto muy sospechoso [1]. El autor que posteriormente tuvo la debilidad de aceptarla fué el historiador Abenhayán, de cuyas obras pasó a la *Tecmila* [2], diccionario biográfico que escribió Abenalabar, quien copió como verdaderas las noticias referentes a los tres primeros jueces.

La invención tiene su intríngulis, que no era fácil descifrar en tiempos de Dozy. Hoy, después de los estudios del docto historiador de la filosofía y de la teología musulmanas, D. Miguel Asín, sobre *Abenmasarra y su escuela: Orígenes de la filosofía hispanomusulmana* (Madrid, 1914), se puede ya vislumbrar claramente la explicación de aquella fantasía histórica.

La invención está hecha con el propósito de favorecer a una secta políticorreligiosa, que tenía muchos secuaces en Andalucía. Ahmed ben Fárech ben Montel era, según dice Alfaradí (obra y biografía citadas), un *masarrí*, es decir, un nacionalista andaluz, un místico-heterodoxo del partido antiárabe, sujeto que pertenecía a una escuela que ocultaba sus doctrinas tras el velo de los símbolos. La invención tiene el simbolismo que caracteriza la enseñanza y la doctrina de los masarríes. Basta fijarse con un poco de atención en el nombre y apellido de los tres jueces y observar lo que de cada

1 También insinúa que son sospechosos algunos de los testimonios que Aljoxaní utiliza en esta crónica, v. gr., de Mohámed ben Gualid (vide la edición Codera de Alfaradí, biog. 1178), Abenabixiba (biog. 918) y Otmán ben Mohámed (biog. 900). De éste dice que era *mentiroso*.

2 *Tecmila*, biogs. 1162 y 1163, edición Codera. De ésta pasó a otras obras posteriores, v. gr., la de Almacarí. Véase tomo II (edición de Leiden), pág. 40.

uno de ellos dice, para descubrir el simbolismo y la intención políticorreligiosa del inventor.

El primer juez de Córdoba fué, según la novela forjada por el masarrí, Mahdí ben Móslim, apellidos árabes que traducidos literalmente al castellano significan *un mesías hijo de un converso o renegado*. Cuenta de él que era un español converso procedente de muy buena familia; hombre tan sabio que escribió, en el diploma de su nombramiento que él mismo redactó, las primitivas constituciones por las que hubieron de regirse los posteriores jueces de Córdoba.

Con esto el inventor seguramente trataba de afirmar que el Mesías, o restaurador de la ley islámica, no había de ser de raza árabe, y que a la sabiduría de un andaluz se debe la fijación de la pauta a que había de sujetarse el ejercicio del cargo de juez. Casa todo esto perfectamente con los ideales nacionalistas masarríes.

Al segundo juez llamóle Antara ben Felah, es decir, *un intrépido hijo de un labrador*. Cuenta de él que era hombre poco instruído y tan ignorante, que no sabía hablar. Sin embargo, tuvieron tal eficacia sus oraciones, que mediante su intercesión con Dios las lluvias fueron muy copiosas en toda Andalucía.

En este juez se simbolizaron indudablemente las tendencias democráticas y socialistas del partido masarrí.

Al tercer juez de Córdoba le apellidó Mohácher ben Naufal el Coraxí, es decir, *uno* de la tribu *de Coraix*, de los que salieron de la Meca con Mahoma, *hijo de una calamidad*. Cuenta de él que en las audiencias públicas estaba siempre hablando de Dios y dando buenos consejos; pero que, después de su muerte, al ser enterrado, ocurrió un suceso maravilloso que indicaba de modo inequívoco que aquel noble árabe que siempre tenía el

nombre de Dios en la boca, se fué de cabeza al infierno.

Se ve, pues, bien claro que el masarrí inventor de la historia de estos tres jueces, como buen nacionalista español, odiaba a la nobleza árabe, y era partidario de que los cargos religiosos fueran desempeñados por españoles.

En una palabra: la invención obedeció a impulsos de parcialidad de una secta genuinamente andaluza.

Pons Boigues [1] tuvo la debilidad, no sólo de aceptar las opiniones de Dozy, sino de atreverse, extremando las cosas, a estampar frases muy despectivas contra la crónica de Aljoxaní, que no tienen fundamento ni justificación alguna. Así, cree advertir en esta crónica «el espíritu novelesco y fantástico, la misma tendencia a lo sobrenatural y maravilloso, mezclándose la verdadera historia con las consejas y leyendas (de importación egipcia según Dozy) que corrían entre el vulgo, y embrollando con esto la historia arábigohispana de los primeros tiempos».

Yo no advierto en esta obra de Aljoxaní, ni creo que nadie lo advertirá, el menor rastro de lo sobrenatural, ni el prejuicio teológico, ni aun siquiera el fanatismo político o adulación en favor de la dinastía reinante. El autor respeta y venera, claro es, a los monarcas cordobeses, que le favorecen y sustentan; pero el príncipe Alháquem debió ser hombre de criterio tan holgado, que dejó a Aljoxaní que pusiese en esta obra, entre las narraciones populares, algunas que no disimulan graves defectos de los monarcas antepasados suyos o que suponen desdén hacia cosas respetables para la ortodoxia dominante. Realmente, en los tiempos de la juventud

[1] En su *Ensayo bio-bibliográfico* antes citado, pág. 76 y sigs.

de Alháquem reinó en Andalucía un espíritu mucho más amplio que el que suponen las afirmaciones de Dozy. Habían pasado ya los tiempos en que los temores políticos o religiosos podían impulsar a no consentir que los súbditos recordaran ciertas debilidades de los difuntos monarcas.

Es cierto que alguna vez se observa en Aljoxaní deliberada intención de callar, silencio que supone ocultación voluntaria de verdades sabidas por muchos, verbigracia, al hablar de los jueces de Alháquem I [1]; pero debemos decir que no sustituye la verdad con mentiras: lo único que hace es omitir ciertos relatos, dejando translucir que los omite por razones de prudencia.

Importancia de la obra. — En resumen: Aljoxaní ha compuesto un precioso mosaico histórico formado con multitud de pequeñas narraciones, agrupadas únicamente por personas, es decir, poniendo bajo el epígrafe de cada juez las diversas noticias de procedencia variada que a él se refieren, sin intento de hacer una narración original suya, antes bien trasladando íntegras, las más de las veces, las noticias sin transición alguna, sin añadidos ni pegaduras retóricas. Por consecuencia, no es su obra un cuadro sintético para cuyo conjunto uniforme se hayan fundido las noticias, sino una continuada sucesión de relatos, expuestos tal y como han llegado a su conocimiento.

Esa acumulación de materiales podrá constituir una obra de poco atractivo, por la escasa belleza literaria de la forma; tal vez parezca pesada, monótona e insufrible al lector distraído que vaya en busca de la amenidad; mas si éste es curioso y observador y desea conocer a fondo aquellos tiempos, encontrará una mina de anéc-

[1] Págs. 95 y 96.

dotas interesantísimas, cuadritos prosaicos, pero reales, de escenas contadas, en la mayoría de los casos, por testigos presenciales.

El estudioso que trate exclusivamente de enterarse de la verdad, tal como es referida por personas sencillas, podrá ver en esta crónica con cuánta realidad se han retratado ciertos personajes, cual en fotografía instantánea: monarcas como el duro y nervioso Abderráhmen I [1]; el suave, manso y bondadoso Hixem I [2], y el enérgico y resuelto Alháquem I [3]; jueces como el acicalado y elegante Abenbaxir [4], el silencioso y grave Amer ben Abdala [5] y el escrupulosísimo, pero vanidoso, Mohámed ben Selma [6], o el tipo soberbio del teólogo jurista Yahia [7].

Algunas clases sociales de aquel imperio se nos presentan con ciertos rasgos muy acentuados, v. gr., la ambiciosa y ladrona nobleza de Coraix [8]. Con frecuencia se ve aparecer, como en escena cinematográfica, a los pajes de palacio, los esclavos, como recaderos o intermediarios entre el monarca y sus súbditos [9]; se puede percibir la intervención en los negocios de Estado de ciertas familias de abolengo español, como los Beniabiabda [10], los Benimuza [11], los Benimájlad, etc.; y a veces salen a escena personajes cristianos, ascetas y ermita-

1 Pág. 8.
2 Pág. 57.
3 Pág. 58.
4 Pág. 71.
5 Pág. 145.
6 Pág. 206.
7 Pág. 13.
8 Págs. 53, 54, 55, 58, 145, etc.
9 Págs. 58, 59, 74, 82, 87, 128, 163, 179, 183, 193 y 209.
10 Pág. 91.
11 Pág. 96.

ños musulmanes [1], y hasta una monja de esa misma religión, cosa que a primera vista sorprende [2].

Aparte de esto, deja traslucir en algunas ocasiones el movimiento de partidos políticos y facciones, incluso nacionalistas [3]; nos presenta al pueblo de Córdoba y de Andalucía con sus preocupaciones sociales [4] y religiosas (en los procesos de su inquisición) [5], con su puntillo de amor propio andaluz [6], su veneración por la nobleza del saber religioso [7] que no riñe con el desdén más soberano hacia el infeliz maestro de escuela [8]. En muchos casos nos hace conocer costumbres populares de la vida pública y doméstica; nos traslada adagios y frases del pueblo [9]; y hasta inserta una colección de chistes a que en ciertas épocas fueron los andaluces, por lo visto, muy aficionados [10].

En una palabra: la crónica nos pone en medio de Córdoba en los tiempos del emirato, dándonos una impresión de realidad, cual ninguna otra historia erudita o literaria es capaz de producir. Nos cuenta cosas fútiles, escenas vulgares, sin grandezas ni aparato de conjunto; pero esa inatención artística, esas descuidadas narraciones consienten el estudio de fenómenos sociales, que en otras crónicas no aparecen siquiera esbozados ni aludidos. Vamos a examinar uno de ellos que

1 Págs. 76, 84 y 210.
2 Pág. 203.
3 Págs. 12, 17, 18, 20, 21, etc.
4 Págs. 10 y 123.
5 Págs. 127 y 154.
6 Págs. 223 y 247.
7 Págs. 15, 19 y 52.
8 Pág. 129.
9 Págs. 46, 108 y 166.
10 Pág. 229 y sigs.

pueda servir de ejemplo, a saber: la lengua usada por el pueblo de Córdoba en aquella edad.

Hasta no hace mucho, estudiada la historia de los musulmanes españoles únicamente en crónicas generales y narraciones forjadas por historiadores literatos, se había formado la opinión de que el uso de la lengua árabe, desde los primeros tiempos, se había generalizado en Andalucía, y de que los musulmanes andaluces hablaban todos o casi todos el árabe. Esa es la opinión que formó Dozy y la que expuso en sus obras.

Nuestro Simonet, el docto historiador de los mozárabes, notó que se usaban en muchos libros arábigos palabras latinas y romances, y llegó a la conclusión de que éstas debieron ser transmitidas por los mozárabes [1].

Pero la presente crónica nos pone en relación inmediata con el pueblo de Córdoba y permite certificarnos completamente de que, en tiempos de Alháquem II, cerca de tres siglos después de la conquista árabe, aún había sabio español musulmán que se ufanaba de hablar en romance [2] y afirmaba que a los españoles les era muy difícil expresarse en árabe, y de que en los primeros siglos después de la invasión había en España completa carencia de hombres instruídos en la ley religiosa [3]. Aún en época posterior hubo escasez de hombres conocedores de la cultura arábiga [4] y no chocaba el que

[1] Véase, para precisar el alcance de estas afirmaciones de Dozy y Simonet, mi estudio sobre *El cancionero de Abencuzmán* (cfr. supra, págs. 27 y sigs.).

[2] Pág. 23, donde aparece que el inventor de la farsa de los tres primeros jueces de Córdoba se hace llamar *achami*, es decir, *latinado*.

[3] Págs. 38 y 39.

[4] Pág. 107.

el propio juez de Córdoba no supiese hablar en esta lengua.

Por otra parte, nuestra crónica hace intervenir a los pajes de los monarcas, transmitiendo órdenes o recados a ministros, jueces y personajes de Córdoba, y esos pajes tienen apellidos latinos, v. gr., el paje Vicent [1] (nombre que parece catalán). Al padre de Násar, el eunuco favorito de Abderráhmen II, nos lo presenta en la calle hablando en romance con las personas del cortejo del juez de Córdoba [2]. A un popular y prestigioso cordobés, llamado *Yenair* (Giner), le vemos expresarse en romance ante el propio Consejo de ministros, los cuales transmiten al monarca las frases romances que aquél había pronunciado. El propio juez de Córdoba habla en romance en la misma sala del juzgado, a tiempo en que estaba despachando en audiencia pública [3]. Hasta en tiempos de Abderráhmen III aparecen en escena varios señores de la nobleza andaluza que eran latinados [4], y nos cuenta Aljoxaní que ese monarca, en cierta ocasión, estuvo a punto de elegir para juez de Córdoba a un individuo que era completamente latinado [5].

Por consecuencia, de la lectura de esta crónica se infiere que la lengua romance, la nacional, era corriente

1 Dozy, en su *Histoire des musulmans d'Espagne*, tomo II, pág. 60, se decide por llamar a este paje *Yacinto* o *Jacinto*, siguiendo a uno de los más modernos historiadores españoles, Abenalabar. Sin embargo, el *Ajbar Machmúa* escribe بزنت (Bznt); Abenalcutía برنت (Brnt, por faltarle el punto a la ز), y el manuscrito de nuestra crónica, que es bueno, coincide con el *Ajbar Machmúa* بزنت (Bznt). La lectura que ofrecen los mejores y más antiguos manuscritos nos autorizan, pues, a llamarle Vicent (en árabe no hay *v*).

2 Pág. 136.

3 Pág. 171.

4 Págs. 227 y 234.

5 Pág 234.

en aquella época entre musulmanes de toda clase social en la misma capital del islamismo [1].

En cambio, como contraste digno de notar, nos presenta esta crónica ejemplos por los que se ve que ciertos cristianos de viso en la ciudad de Córdoba, influídos por la cultura oriental, que iba infiltrándose en las clases superiores, más acomodaticias, se habían arabizado hasta el punto de que sobresalieron en el arte de escribir en árabe, y llegaron a desempeñar la secretaría del monarca cordobés, mientras algunos jueces musulmanes de la capital, inferiores en cultura literaria, eran incapaces de pronunciar en árabe un sermón aprendido de memoria.

Pero el asunto más interesante de esta crónica, naturalmente, es su materia principal, es decir,

La historia de los jueces. — Nos pone en comunicación con éstos en su vida familiar, en su marcha por la calle, en las audiencias públicas dentro de la mezquita aljama. De este modo podemos ir estudiando todas las funciones de esa dignidad, que constituyó el modelo de la organización judicial en la España musulmana; fenómeno social que no es ajeno a las organizaciones posteriores en los países cristianos limítrofes [2] y no limítrofes.

Quién nombra al juez de Córdoba. — Lo nombraba

[1] Teniendo en cuenta estas observaciones, no ha de extrañar que aparezcan relatos en las crónicas que muestren huella de haber sido transmitidos en romance entre los mismos musulmanes. De uno de los narradores históricos de Córdoba de la tercera centuria, Mohámed ben Guadah, que más narraciones de sucesos históricos comunicó a nuestro autor Aljoxaní, y van consignadas en esta crónica, se dice *que no sabía árabe* (véase la biog. 1134 de la obra de Abenalfaradí).

[2] Si yo hubiese podido aprovechar esta crónica cuando escribí

el soberano, en quien residían de modo eminente todas las facultades judiciales [1]. Considerábase al monarca como juez nato [2], y de la fuerza de su autoridad pendía la eficacia de las resoluciones de los jueces [3]; pero como el pueblo de Córdoba en muchas ocasiones se mostró muy celoso de sus intereses, y durante largo tiempo poseyó bastante vivo su civismo, insinuó su intervención en la forma en que podía [4], imponiendo al monarca la condición de que el juez fuese grato y acepto al elemento popular [5]. No ha de extrañar, por consiguiente, que los monarcas tomaran precauciones para acertar en su nombramiento [6], y al efecto, consultaban con ministros y personas de prestigio en Córdoba, los cuales indicaban candidatos [7]. Son raras las ocasiones en que los jueces de Córdoba fueron nombrados sin consulta previa [8], por consideraciones de mera simpatía personal o por intriga política [9].

Número de jueces. — Se nombraba uno solo, y éste había de desempeñar personalmente las funciones sin delegar en otro que le sustituyera. Cuando su edad o

los *Orígenes del Justicia de Aragón*, ciertas demostraciones las hubiera expuesto con pruebas más completas.

Cada vez me afirmo más en la creencia de que la cultura científica, literaria, artística, política, etc., de la Europa medieval no podrá ser plenamente explicada sin el auxilio profundo de la historia de la cultura de los países musulmanes y, en particular, de España.

1 Pág. 6.
2 Pág. 58.
3 Págs. 6, 88 y 153.
4 Págs. 13, 102, 116 y 130.
5 Págs. 50 y 110.
6 Págs. 9, 11, 14 y 83.
7 Págs. 63, 191, 214 y 215.
8 Pág. 139.
9 Págs. 234 y 235.

sus achaques no le consentían el ejercicio personal y directo del cargo, se le destituía y se nombraba otro.

En una sola ocasión se cuenta que el monarca estableció turno entre dos jueces, que alternaban ejerciendo un año cada uno de ellos; pero se refiere a tiempos en que por su lejanía no es posible, a mi juicio, asegurar plenamente la veracidad de las tradiciones orales [1] en este punto.

Cualidades de los jueces: cualidades intelectuales. — No parece que en los primeros tiempos hubo de haber mucha exigencia en la instrucción literaria, ni siquiera teológica ni aun jurídica de los jueces. Fueron nombrados bastantes que no la tenían [2], y hasta alguno de ellos fué tachado de supino ignorantón [3]. Cuando verdaderamente eran instruídos [4], los narradores históricos lo hacen notar; si algún juez es hombre ducho en materias notariales [5], lo dicen; si sabe un poco de literatura [6], lo declaran; si es verdaderamente literato, no dejan de consignar tal noticia, diciendo que sabe escribir al dictado [7] o redactar documentos en forma retórica elegante [8], o que es muy culto [9], o es orador [10].

No debe sorprendernos su poca instrucción literaria y aun la jurídica y teológica, si se tiene en cuenta, como luego veremos, que en su curia había casi siempre algún letrado o letrados que eran consejeros técnicos

1 Pág. 50.
2 Págs. 61, 62, 200, 201 y 209.
3 Pág. 116.
4 Págs. 98, 99 y 100.
5 Pág. 197.
6 Pág. 157.
7 Pág. 89.
8 Pág. 142.
9 Págs. 192, 239 y 256.
10 Págs. 194, 195, 196, etc.

suyos, los muftíes, cuyo dictamen podía seguir en sus decisiones.

Cualidades morales. — Estas son las que principalmente exigía a sus jueces el pueblo andaluz. Los jueces de Córdoba se distinguieron generalmente por su integridad, de que era prenda la escrupulosa publicidad de sus actos judiciales [1], acompañada ordinariamente de la llaneza de trato y la simplicidad de vida que rayaba frecuentemente en el ascetismo [2].

La mayoría de ellos fueron popularísimos por la valentía de su equitativo criterio en la administración de justicia [3] y su enérgica resolución [4]; de modo que por la constancia y firmeza de carácter de los que ocuparon esa dignidad, convirtiéronse en principios políticos de aplicación práctica, las normas de igualdad social establecidas por la ley religiosa [5]. Los jueces daban ejemplo con su resuelta actitud contra las demasías y aun actos depredatorios de la despótica nobleza de Coraix, contra palaciegos y cortesanos [6] y, en ocasiones célebres, contra los monarcas mismos [7], los cuales tuvieron que aceptar como criterio de gobierno esas normas democráticas e igualitarias.

Como fenómeno curioso puede citarse el cuidado que pusieron algunos monarcas en no elegir para el cargo de juez a sujetos que tomasen las cosas a broma, sino que escogían a los andaluces formales y serios [8].

1 Págs. 115 y 139.
2 Págs. 98, 104, 105, 107, 111, 137 y 203.
3 Págs. 53, 54, 55, 76, 121, 197 y 205.
4 Pág. 140.
5 Págs. 57, 86 y 87.
6 Págs. 11, 63, 80, 81, 82, 90, 105, 124, 136, 146, 149, 152 y 158.
7 Págs. 65, 66 y 173.
8 Págs. 11, 106 y 238.

La cualidad de hombres religiosos y buenos musulmanes la exigía la circunstancia de que el juez de Córdoba había de ser, por delegación del monarca, jefe de la oración en los oficios solemnes de la gran mezquita. Pero como no era esencial que las dos dignidades (la de juez y la de jefe de la oración) estuviesen desempeñadas por un solo individuo, pudo ocurrir el caso siguiente: llegó tiempo en que el monarca cordobés nombró juez de Córdoba a un español de raza, y los árabes de Córdoba no quisieron consentir que un individuo no árabe les presidiera en los oficios religiosos. El monarca, entonces, separó esos dos cargos, dando el juzgado al español y la presidencia de la oración en la mezquita a un árabe. Desde entonces quedaron muchas veces separados [1].

Los jueces, en su calidad de jefes de la oración, en algunas ocasiones tuvieron sustituto [2].

La raza de los jueces. — Mientras los hombres de estirpe árabe formaron casta aparte, conservaron preponderancia política y guerrera y tuvieron fuerza para acaparar los cargos públicos, pudieron impedir que fuesen ocupadas las magistraturas por hombres de raza española, mostrándose celosos de este elemento español [3]; pero a medida que fueron mezclándose con mujeres españolas y el correr de los tiempos hizo posible la intervención de los conversos españoles en los asuntos públicos, fueron aquéllos sobreponiéndose al elemento árabe.

El juzgado de Córdoba fué ocupado primitivamente y durante largo tiempo por árabes siríacos [4], o por egip-

1 Págs. 144, 211, 213, 237, 252 y 257.

2 Pág. 216.

3 Pág. 91.

4 Págs. 38, 55, 89, 96, 98 y 200. Recuérdese que la historia de los tres primeros jueces de esta crónica es pura invención.

cios [1], es decir, por los árabes más civilizados y más educados para la vida ciudadana, por haber vivido sus antecesores en regiones enclavadas en el gran imperio romano o bizantino. Se ve, pues, por este solo indicio que los Omeyas tuvieron cuidado de elegir, de entre los árabes, a aquellos que mejor pudieran desempeñar esa magistratura.

Luego, cuando los hombres de raza española se iniciaron en el conocimiento de la jurisprudencia y la teología musulmanas y se hizo evidente a los monarcas que los españoles eran superiores a los árabes, comenzaron a nombrar algunos jueces de raza española [2], los cuales fueron realmente los que organizaron de modo más perfecto y acabado aquella curia.

Competencia de los jueces.—En el cargo de juez *(cadí)* reside de modo evidente, dentro de la organización judicial musulmana, la competencia en todos los asuntos que han sido regulados por ley religiosa [3]. En este sentido se halla por encima de toda autoridad [4], incluso el propio monarca [5], sus ministros [6] y palaciegos [7], y la nobleza de Coraix [8]. Con mucha mayor eficacia es superior al zalmedina [9], al zabazoque [10], al almotacén [11] y a los notarios [12], todos los cuales dentro de la ciudad de

1 Págs. 63 y 83.
2 Págs. 144, 238 y 239.
3 Págs. 90, 91, 120, 208, etc.
4 Págs. 58, 59, 159 y 163.
5 Págs. 66 y 141.
6 Pág. 167.
7 Pág. 158.
8 Págs. 58 y 67.
9 Págs. 127, 128, 164 y 215.
10 Págs. 121 y 200.
11 Págs. 161 y 244.
12 Pág. 247.

Córdoba habían de reconocerle como autoridad superior.

Hay que notar que la competencia del juzgado de la Corte no transpasaba los límites del territorio o provincia de Córdoba. Las otras ciudades y provincias tenían jueces que no dependían de él en jerarquía. Si en alguna ocasión el juez de Córdoba residenció a alguno de los jueces de provincia, durante el período de nuestra crónica, fué por delegación expresa y taxativa del monarca que le encomendó ese oficio [1]. No era, pues, el cadí de Córdoba un superior jerárquico de los jueces de provincias, aunque se le considerase de mayor categoría por el prestigio inherente al cargo de juez de la capital del reino.

Los fallos del juez de Córdoba eran inapelables ante autoridad superior. Unicamente tenía sobre él al monarca, el cual podía invalidar sus providencias, ordenarle que se inhibiese para atraer a sí el asunto, o destituirle; pero los monarcas, en la inmensa mayoría de los casos, se abstuvieron de intervenir personalmente, y hasta para destituir a un juez tomaron la precaución de abrir informaciones públicas entre los elementos más prestigiosos de la ciudad, sobre todo cuando las quejas del pueblo se hicieron muy patentes [2].

El cargo era, en cierto modo, vitalicio; y las separaciones y destituciones se realizaron: o por disgustos o celos personales del soberano [3]; o por razones de Estado [4]; o por lucha de jurisdicción con otra autoridad [5]; o por haberse indispuesto con los alfaquíes de la escuela

1 Págs. 12 y 163.
2 Págs. 13, 80 y 103.
3 Pág. 115.
4 Págs. 174 y 181.
5 Pág. 77.

malequí [1]; o por verdadera impopularidad [2]; o por haber caído en descalificación [3].

La única autoridad que podía realmente reformar sus providencias (caso de que el propio juez, mediante queja, no las reformara) o residenciarle por su conducta, era el nuevo juez que se nombraba al destituir al anterior [4]; pero se ve que evitaban llegar a ese extremo, por el desprestigio que al cargo podía resultar con las sentencias condenatorias del juez destituído, y se esquivaba ese procedimiento, apelando en casos apurados a la prueba de juramento obtenido secretamente [5].

La importancia religiosa del cargo [6] y la conducta ejemplar que siguieron en su ejercicio los jueces de Córdoba, hicieron tan respetada su autoridad y persona, que constituyó timbre de nobleza, por voto popular, el hecho de haberlo ocupado [7]. Algunas veces ejercieron altos cargos en la milicia [8] y sustituyeron a los propios monarcas en sus ausencias de Córdoba [9].

Criterio jurídico a que se atemperaron. — Aunque en todos los países musulmanes es ley el Alcorán y la zuna, ha habido diferencias en su interpretación y en su aplicación a los casos particulares, y así, nacieron distintas escuelas jurídicas o ritos que fueron más aceptos en unos países que en otros. Habiendo sido los primeros jueces de Córdoba de procedencia siríaca, es natural

1 Pág. 101.
2 Págs. 116, 118 y 177.
3 Págs. 140 y 176.
4 Págs. 175, 178, 236 y 237.
5 Pág. 180.
6 Pág. 6.
7 Págs. 122, 147, 239 y 240.
8 Págs. 42 y 87.
9 Pág. 233.

que aplicasen a sus decisiones el criterio jurídico de la escuela de El Auzaí [1], jurisconsulto de Siria; pero luego, merced a las relaciones frecuentes con Cairouán y Egipto (por los viajes de estudio que los españoles realizaban, al cumplir con el deber de ir en peregrinación a la Meca), fué imponiéndose el criterio de la escuela de Málic que seguían los jurisconsultos de esos países. Desde entonces menudearon los jueces malequíes en Córdoba [2], aunque alguna vez fué nombrado quien no lo era [3] o era enemigo de esta escuela [4], y hasta ejerció el cargo uno que fué tachado de ateo [5]. Yo sospecho que algunos jueces nombrados por Alháquem I no serían malequíes, ni siquiera ortodoxos, por cuanto los historiadores han tenido buen cuidado de omitir el expresar su criterio jurídico en esta crónica y en otras semejantes. Ese monarca tenía motivo para odiar a los malequíes.

Dentro de la escuela de Málic, nuestra crónica expresamente consigna que, en aquel entonces, el pueblo de Córdoba gustaba de seguir las doctrinas de Abenalcásim con preferencia a las de Axhab [6].

Pero por más que se sujetaran a tales doctrinas, había ocasiones en que los jueces tenían que resolver por la equidad natural [7], lo cual les llevaba a tomar decisiones prudenciales [8], que vinieron a formar jurispruden-

1 Las obras de los jurisconsultos más acreditados han sido los verdaderos códigos legales en todos los países islámicos.

2 Págs. 78, 81, 101, 111, 112 y 122.

3 Pág. 101.

4 Pág. 109.

5 Pág. 128.

6 Pág. 108. Los dos son discípulos de Málic ben Anas.

7 Pág. 169.

8 Pág. 172.

cia genuinamente española [1], ya en parte sustantiva de doctrina [2], ya en materia procesal [3]. Uno de los asuntos en que la conducta de los jueces de Córdoba no se atuvo estrictamente a la tradición musulmana fué el castigo de los borrachos: los jueces de Andalucía se vieron precisados a hacer la vista gorda en esta materia [4].

Orden de proceder. — Al arbitrio del juez quedaba la elección del lugar en que había de ejercer públicamente sus funciones: bien en su casa [5], bien en una mezquita [6]; pero lo más frecuente y usado fué tener el despacho o audiencia en la mezquita aljama [7]. Allí se sentaba el juez, sin grande aparato [8], y ante él acudían los litigantes. El demandado tenía que presentarse mediante citación judicial [9].

El orden se conservaba por el simple respeto que el juez imponía, o porque el público se interesaba en que lo hubiese [10], o mediante la pena de azotes [11], que allí mismo se propinaban, o por amenaza de la pena de deshonra [12].

Demandante y demandado, por turno, exponían hechos y razones, oral y directamente al juez.

Si al demandado no le era posible acudir, había que

1 Pág. 170 y 218.
2 Pág. 124.
3 Pág. 75.
4 Págs 125, 126, 208 y 243.
5 Pág. 110.
6 Págs. 67, 137 y 148.
7 Pág. 143, etc.
8 Pág. 72.
9 Págs. 67, 68, 147, 152, 153, 165 y 168.
10 Pág. 169.
11 Pág. 243.
12 Págs. 165 y 166.

comunicarle por escrito la demanda [1], concediéndole para contestar un plazo prudencial cuya fijación quedaba al arbitrio del juez [2].

Contestada la demanda, se procedía a la prueba, bien documental, bien testifical [3].

Si el juez dudaba acerca de algún punto de derecho, podía consultar con los alfaquíes de su Consejo, los cuales le informaban. Estos informes, en los primeros siglos, se exponían oralmente; pero después hubieron de ser comunicados por escrito, quedando en el archivo judicial [4] en la misma forma que las sentencias, como documentos de consulta para estudiar la jurisprudencia española.

Cuando el juez, penetrado bien del asunto, se decidía a resolver, formalizaba la sentencia con las firmas de los testigos y procedíase a la ejecución [5].

La curia.—Por los relatos de nuestra crónica se puede inferir que para las actuaciones judiciales había un *secretario* encargado de la redacción de los escritos que el juez ordenara [6], especialmente las actas oficiales [7]. A menudo se citan los *adules* o *testigos* abonados, cuyo testimonio hace fe; *los sayones* o *alguaciles*, bien para citar a las partes, bien para cumplir las órdenes de ejecución de sentencia, y los *abogados* o *procuradores* [8], que podían utilizar las personas de algún viso social, a quienes se dispensaba de acudir personalmente al juzgado [9].

1 Pág. 125.
2 Págs. 79, 248, 249 y 250.
3 Págs. 68, 69, 70, 71 y 79.
4 Pág. 217.
5 Pág. 234.
6 Págs. 144, 209 y 210.
7 Pág. 77.
8 Pág. 120.
9 Págs. 66, 114 y 148. Aparte de estos funcionarios, dependían

En algunas ocasiones, el juez, que era árbitro para aceptar o no aceptar la intervención de esos intermediarios, se oponía a tales representaciones, exigiendo la comparecencia personal de la parte interesada [1].

Acerca del *archivo judicial* se dan algunas referencias [2]. Del sueldo que disfrutaban los jueces se habla en varios pasajes [3].

Comparación con los jueces de otras comarcas orientales.—Leyendo la crónica de Aljoxaní, causa algo de sorpresa la forma poco aparatosa, familiar y patriarcal en que durante ese período se ejerce la función de enjuiciar en la capital del reino: semeja a veces la simplicidad y llaneza de un juzgado de paz en un pueblecillo de la Sierra, y cuesta trabajo explicarse el prestigio inmenso que esa autoridad llegó a tener en España; pero se hace evidente la alteza moral que fué adquiriendo el cargo, si se comparan los jueces de Córdoba con los de otras comarcas musulmanas orientales. El historiador árabe el Quindí escribió la historia de los jueces de la capital de Egipto [4]. La comparación es muy sugestiva.

Egipto fué una de las comarcas cuyos sabios influyeron más en las doctrinas jurídicas que se aceptaron en la España musulmana; sin embargo, el juez de Córdoba apenas se parece al juez de Egipto.

El juez de Egipto tiene jurisdicción sobre extensísi-

del juez de Córdoba los *inspectores* o *administradores de los legados pios* de la capital. El juez los nombraba y les hacia rendir cuentas.

1 Pág. 166.

2 Págs. 143, 180, 215 y 236.

3 Págs. 51, 156, 202, 205 y 212.

4 *Governors and judges of Egipte* by El Kindí. E. J. W. Gibb. Memorial. Vol. XIX.

mo territorio: alguna vez llegó hasta las provincias de Palestina, Jordán y Damasco [1].

En su curia se deciden no sólo los pleitos entre los musulmanes, sino también entre cristianos y entre judíos [2].

No sólo se ciñe el juez a entender en asuntos civiles, sino que tiene también jurisdicción criminal [3].

Al cargo de juez se unieron, algunas veces, cargos políticos, extraños a su misión religiosa [4].

Esa acumulación de cargos produjo gran complicación en la curia, y, por consecuencia, la necesidad de muchos secretarios y curiales para despachar los asuntos [5]. Hubo de crearse, además, un registro y oficina especial para el examen de la veracidad y honorabilidad de los testigos [6].

En medio de este cúmulo de negocios, el juez no podía atender a todo personalmente y fuéle preciso delegar sus funciones [7], bien en sus secretarios [8], bien en otra persona que hiciera sus veces [9].

Esto debió dar por resultado el que el juez se desentendiera de inspeccionar directamente el despacho de los asuntos y, al desentenderse de ellos, se entrometió en cosas ajenas a sus funciones y se mezcló inconside-

1 Véase pág. 480 de la edición del Quindí antecitada.

2 Págs. 351 y 390, obra citada.

3 Pág. 309.

4 Juez y tesorero, págs. 317 y 332; juez y alto cargo de policía, págs. 311, 322, 325 y 327; juez ordinario y juez extraordinario de injusticias, pág. 481.

5 Varios secretarios, págs. 340 y 428; cuatro secretarios, página 394; seis secretarios, pág. 395.

6 Págs. 385, 386, 422 y 429.

7 Pág. 393.

8 Pág. 355.

9 Págs. 483, 491, 492 y 493.

radamente en las luchas políticas y religiosas tan vivas en aquel país [1], exponiéndose al descrédito de su autoridad.

Por la antedicha complicación de oficinas y la falta de inspección personal y directa, se explica el que los abusos fueran mayores en aquella curia [2], sobre todo en la administración de las fundaciones pías, que en ciertas épocas fué deplorable: allí robaban todos [3].

Si a esto se une el que los califas orientales no atendían al voto popular para nombrar los jueces [4], la falta de permanencia en el cargo por instabilidad frecuente y el que en ocasiones recaía el nombramiento en personas francamente inmorales, borrachos, mujeriegos o ladrones, no extrañará que los abusos llegaran al extremo de levantar violentamente la furia del pueblo para sacudir su obediencia y apelar a las más graves colisiones [5].

En Córdoba esa dignidad presentó caracteres muy distintos: aunque era la misma ley religiosa la que regulaba sus funciones, la práctica fué casi antitética.

1.° El juez de Córdoba tenía en su jurisdicción escaso territorio.

2.° No incluyó en sus atribuciones el dirimir con-

1 Págs. 440, 446, 447 y 453.

2 En el registro de las personas honorables que allí se guardaba se metieron nombres de personas que no merecían ningún respeto, pág. 436.

3 Págs. 450 y 451.

4 Sólo en una ocasión he visto que consultaran con personas prestigiosas del país para que indicasen candidato, pág. 482 y 483.

5 El juez El Omarí roba y deja robar al secretario, págs. 404 y 412. Se bebe tres vasos de vino antes de ir a la Audiencia, página 416. Un juez que bebía vino dentro de la mezquita es azotado, afeitado, pelo y barba, y paseado en burro, págs. 465 y 467. Encarcelado por descrédito público, pág. 441.

tiendas entre cristianos ni entre judíos, los cuales tenían en Córdoba sus autoridades judiciales propias.

3.° Se ciñó a entender en los asuntos civiles y religiosos, dejando los menudos y fastidiosos asuntos de policía al zalmedina y al zabazoque.

4.° No desempeñó cargos políticos conjuntamente. Aun el cargo de jefe de la oración fué a veces desempeñado por otras personas, y cuando el juez iba a la guerra, cesaba en su oficio de juez.

5.° La curia era sencilla y poco numerosa: un solo secretario, sin ninguna oficina especial informadora de testigos.

6.° El juez atendía personal y directamente a despachar los asuntos, sin delegaciones ni sustitutos.

7.° No se mezcló inconsideradamente en las luchas religiosas ni políticas. Si alguno de palabra se desmandó, fué destituído inmediatamente.

8.° Los abusos fueron parciales y corregidos en seguida.

9.° Hubo bastante estabilidad en el cargo.

10.° Los monarcas atendieron escrupulosamente al voto popular en la elección.

11.° Ningún borracho, mujeriego ni ladrón ocupó esa dignidad, y si recayeron sospechas sobre alguno, fué prontamente destituído.

Merced a tales circunstancias se hace evidente la justa adquisición del prestigio religioso y social que esta dignidad disfrutó en Andalucía.

Indudablemente, a ese efecto debieron contribuir en mucha parte las virtudes cívicas del pueblo andaluz. Creo ver un indicio vehemente de esa influencia popular en el criterio igualitario y democrático de los jueces de Andalucía, opuesto completamente al que mostraron en su conducta los jueces de Egipto.

El juez de Egipto, en vez de estar prevenido contra la nobleza árabe, es precisamente el que forma y guarda en sus oficinas el registro de los nobles que habitan en el país [1]. Los coptos, es decir, el elemento indígena egipcio, en vez de permanecer esquivo y separado de los árabes, pretende adquirir abolengo árabe, por medio de falsas informaciones de nobleza [2], estimulado tal vez por la conducta de los jueces, los cuales, por parcialidad evidente, solían dar a la nobleza árabe la administración de los bienes de los huérfanos [3], etc. El juez de Egipto, además, procura rodear su persona de imponente aparato: hasta prohibe a los alfaquíes y personas principales el uso de prendas de vestir que consideró como exclusivas suyas [4].

En Andalucía fué todo lo contrario: los jueces no se atreven a usar más prendas de vestir que las nacionales: ni siquiera el turbante, que el pueblo no aceptaba; las audiencias se dan sin aparato; la vida del juez es sencilla, llana, humilde. Casi todos se distinguen, como hemos dicho, por su criterio democrático contra la nobleza de Coraix, contra palaciegos y cortesanos. Esto no ocurriría si no tuviesen ellos la intención de contentar al pueblo de Córdoba, el cual fortalecía con su apoyo el prestigio de su autoridad.

Tal vez algunas costumbres judiciales españolas de antiguo establecidas, perdurando después de la invasión árabe, hicieron que esta dignidad conservase mayor pureza. ¿Algunas de las costumbres de la curia musulmana no estarían impuestas por la tradición peculiar española?

1 Véanse págs. 398, 413 y 414 de la obra del Quindí antecitada.

2 Pág. 399.

3 Pág. 396.

4 Pág. 460.

Yo creo que sería muy curioso estudiar si algunas prácticas de los jueces musulmanes de Andalucía derivan de otras anteriores a la conquista árabe. Quizá sea pura coincidencia; pero a mí me han llamado la atención ciertas semejanzas.

Los malequíes españoles trataron de imponer aquí, en Andalucía, el criterio de que sólo se aceptase como ley musulmana un libro: la *Almoata* de Málic. Eso disponía precisamente el Fuero Juzgo: *no usar de otro libro* [1].

De algunos jueces de Córdoba se dice que citaban a las partes con *su sello*. El Fuero Juzgo ordena que el juez debe llamar al demandado *por su carta o por su sello* [2].

A los personajes de viso de Córdoba se les consiente nombrar *personeros*, abogados o procuradores, como en el Fuero Juzgo a los príncipes, obispos y empleados reales [3].

No deseo que se dé valor real, ni menos definitivo, a esta sospecha; sólo trato de apuntar que quizá se pudiesen obtener, con un estudio cuidadoso, algunos resultados más demostrativos, sobre todo extendiendo las investigaciones a la historia de la organización judicial en tiempos anteriores y sobre todo a la de Oriente [4].

[1] Fuero Juzgo, lib. II, tít. I, pág. 13 de la edición de la Real Academia Española. Véase también la pág. 81 de la traducción de Aljoxaní.

[2] F. J., lib. II, tít. I, pág. 16.

[3] F. J., lib. II, tít. III, pág. 29.

[4] El que desee estudiar la institución del cadí en obras doctrinales árabes puede ver la abundante bibliografía que Richard Gottheil utiliza en su artículo *The cadi: the history of this institution*, publicado en la *Revue des études ethnographiques et sociologiques* (Paris, août, 1908). Es un trabajo de conjunto digno de ser tenido en cuenta, aunque se note, por las citas que ha hecho de mi libro *Orígenes*

Ese estudio último podría servir hasta de medio crítico para determinar mejor la veracidad de los testimonios que aparecen en esta crónica de Aljoxaní. Exponiendo algunos casos típicos se comprenderá mejor mi idea.

Varias narraciones de historiadores andaluces dan a entender que el primer juez de Córdoba fué nombrado por el califa de Oriente. Tal noticia me pareció sospechosa, aunque no tenía motivo para creerla evidentemente falsa; mas al leer en la obra del Quindí [1] que el primer nombramiento de juez de Egipto expedido por los califas fué en el año 154 de la hégira, pude inferir ya la falsedad de aquella tradición española. ¿Es moralmente posible que los califas orientales nombrasen los jueces de Andalucía en época bastante anterior, cuando los jueces de Egipto, provincia cercana a su Corte, no eran nombrados por ellos todavía?

Por otra parte, los primeros jueces de Egipto eran, según el Quindí [2], jueces militares, de la colonia militar árabe: cada colonia militar tenía su juez.

Esta noticia confirma otras tradiciones españolas, las cuales refieren que los primeros jueces de Córdoba fueron exclusivamente jueces de la colonia militar y no de la comunidad o pueblo de Córdoba. Lo cual es indicio de que todavía no se había formado comunidad musulmana en la corte de los Omeyas españoles. De esa manera aparece claro que el título y la institución de *juez de la aljama* (o comunidad) de Córdoba, hubo de aparecer bastante tiempo después de la venida de los Omeyas, es decir, cuando al menudear las conversio-

del Justicia algún ligero descuido, quizá por no entender bien el español. El *Justicia*, de que trata mi libro no es el cadí, sino el صاحب المظالم, *el de las injusticias*, autoridad muy distinta.

1 Obra antes citada, pág. 368.

2 Pág. 368.

nes al islamismo pudo existir en Córdoba una verdadera comunidad musulmana.

De todo lo expuesto se infiere, a mi juicio, con bastante claridad, que la crónica de Aljoxaní, atentamente considerada, puede ofrecer ocasión a estudios muy interesantes para la historia española.

UNA COLECCIÓN DE MANUSCRITOS ÁRABES Y ALJAMIADOS [1]

En agosto de 1884 apareció en el *Boletín de la Real Academia de la Historia* el siguiente suelto:

«Nuestro correspondiente en Zaragoza, D. Francisco Zapater y Gómez, ha dado noticia del feliz hallazgo de *centenares* de códices, acaecido recientemente en la villa de Almonacid de la Sierra, distrito de La Almunia, cerca de Cariñena. Gran parte de estos manuscritos son árabes.»

Pocos meses después publicaba el mismo *Boletín* [2] un amplio informe del venerable maestro D. Francisco Codera, en que aparece descrito el hecho en esta forma:

«Los manuscritos aparecieron al derribar o reparar una casa antigua, y hallábanse escondidos en el espacio

[1] Introducción, escrita en colaboración con D. Miguel Asín, al Catálogo titulado *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta. Noticia y extractos por los alumnos de la Sección árabe bajo la dirección de J. Ribera y M. Asín* (Madrid, Junta para ampliación de estudios, 1912). Se suprimen en esta reimpresión algunos párrafos que se refieren estrictamente a la pauta seguida para la catalogación de los códices.

[2] Número del mes de noviembre de 1884.

que mediaba entre un piso ordinario y un falso piso de madera, hábilmente sobrepuesto, de modo que los libros, muy bien acondicionados en ese espacio intermedio, han estado ocultos cerca de tres siglos, sin que nadie haya advertido su existencia.

»Por desgracia, al aparecer los manuscritos fueron creídos de ningún valor por los albañiles y peones y, arrojados entre los escombros o dejados a disposición del primero que llegaba, los muchachos se entretuvieron en romper las hojas y en hacer hogueras con ellas, destrozando más de ochenta volúmenes y quemando, quizá por completo, no pocos.

»No fué poca suerte el que al día siguiente, o a los dos días del hallazgo, pasara por dicho pueblo el reverendo P. Fierro, de las Escuelas Pías de Zaragoza, el cual compró en el acto uno o dos volúmenes que le presentaron, y esto fué causa de que ya se tuviera cuidado en no destrozar lo que iba apareciendo o de que se recogiese lo que se habían llevado los chiquillos.

»Avisado del hallazgo nuestro correspondiente D. Pablo Gil, se dirigió en el acto al punto del descubrimiento, y pudo adquirir una buena parte de lo que no había sido quemado, consiguiendo reunir un considerable número de manuscritos.

»No es fácil saber el número de volúmenes que aparecieron, ni aun el de los que se salvaron, pues de suponer es que algunos particulares hayan conservado algo, a pesar de las gestiones de mi amigo y del reverendo P. Fierro, quien en una nueva excursión a dicho pueblo, a instancia del reverendo P. Provincial, adquirió hasta 25 manuscritos. Gracias a la amabilidad de uno y otro adquirente he podido ver unos 140 manuscritos, acerca de los cuales me propongo dar a la Academia una ligera idea, pues para hacer de ellos un estudio de-

tenido, como merecen, necesitaba hacer este trabajo sumamente largo.»

. . . . . .

«Como queda indicado al tratar de las circunstancias del hallazgo, la mayor parte de los manuscritos están destrozados, resultando que, de algunos, una parte está en poder de los Padres Escolapios y otra en el del señor D. Pablo Gil, y que sean pocos relativamente los volúmenes completos, pues entre todos sólo he visto unos 50 que puedan considerarse tales, si bien de bastantes hay fragmentos muy considerables.

»El estado fragmentario de muchos de los manuscritos es causa de que no sea tácil decir su contenido y que los títulos de la mayor parte me sean desconocidos.»

. . . . . .

«No me ha sido posible examinar detenidamente, leyendo por completo, cada uno de los muchos volúmenes aljamiados que he podido ver, y por cierto que sólo así podría tener seguridad de que no me hubiera pasado inadvertido quizá lo de más importancia, pues en cualquiera de esos libros, cuyos títulos nada especial revelan, pueden encontrarse noticias muy interesantes..., *y debieran leerse desde el principio hasta el fin, si el Estado adquiriese dichos manuscritos, como fuera de desear.*»

Los votos del venerable maestro se han cumplido felizmente, al cabo de veintisiete años. La JUNTA PARA AMPLIACIÓN DE ESTUDIOS, en el mes de junio de 1910, por mediación nuestra y la cooperación discretísima de don Mariano de Pano, compró a la viuda de D. Pablo Gil la colección de casi todos los mss. árabes y aljamiados que su difunto marido obtuvo, procedentes de ese hallazgo de Almonacid de la Sierra. Y decimos *casi todos*

los mss., porque la colección había sufrido ligeros cambios que conviene recordar.

Pocos años después del hallazgo, al ser examinada detenidamente por uno de nosotros la colección de D. Pablo Gil y la de los PP. Escolapios, se vió que había algunas obras cuyos fragmentos se habían descabalado, yendo a parar unos trozos a una colección, y otros, a otra [1]. Por instigación nuestra convinieron ambos poseedores en realizar el siguiente cambio: todos los pequeños fragmentos, que poseían los PP. Escolapios, de obras cuya parte principal estuviese en la colección de D. Pablo Gil, se le cedieron a éste, el cual, en compensación, cedió a los PP. Escolapios dos o tres obras completas [2]. Además, D. Pablo Gil, antes y después del hallazgo, había adquirido algunos pocos mss. aljamiados de otras procedencias.

La colección ha sufrido sólo, que sepamos, una pequeña desmembración: al ocurrir la muerte del poseedor y saber un anticuario de Madrid que la viuda había puesto los mss. en venta, empezó éste las gestiones para ver si conseguía realizar negocio lucrativo; pero, poco experto para distinguir el valor relativo de los mss. y guiado únicamente por apariencias externas (que suelen ser engañosas), enamoróse de un tomo de materias abigarradas que adquirió a precio excesivamente elevado

1 Ya lo hizo constar, de uno de ellos, D. Francisco Codera en el Informe antes mencionado *(Boletín de la Real Academia de la Historia*, noviembre, 1884, pág. 272).

2 Una breve noticia de los mss. aljamiados que forman hoy el fondo de la colección de los PP. Escolapios de Zaragoza, comunicada por nuestro amigo el Dr. García de Linares, profesor de árabe vulgar en la Escuela de Comercio de esta Corte, va inserta, a modo de Apéndice, al fin del Catálogo (pág. 263) del que es Introducción este estudio.

para realizar ninguna ganancia. En resumen, lo más importante de la colección ha permanecido íntegro [1].

El morisco que ocultó esos libros y papeles en Almonacid de la Sierra, no debió de ser inteligente potentado que recogiese sistemáticamente los mss. de cierta clase o valor; por los indicios, hubo de ser un modesto ganadero o comerciante [2] entre cuyos antepasados hubiese habido varios alfaquíes, alguno de los cuales tuviera aficiones arqueológicas, que expliquen el que en la colección se encuentren, no sólo mss. de obras devotas y de ritual, de uso corriente, sino también viejísimos y apolillados códices que llevan la fecha de haber sido copiados en el siglo V y VI de la hégira (XI y XII de Jesucristo), v. gr., los núms. XI y XXXV.

Pero estas preciosidades arqueológicas de subido valor son las menos: la mayoría la constituyen libros devotos, de lecturas alcoránicas, liturgia, sermonarios, etc. Sin embargo, como la colección está formada de pape-

1 Las noticias y catálogos anteriores que se han publicado de esta colección son todos fragmentarios, muy breves o incompletos.

Don Eduardo de Saavedra hizo el catálogo de libros aljamiados de España (véase el *Indice general de la literatura aljamiada*, en su Discurso de recepción en la Real Academia Española, Madrid, 1878) antes del hallazgo de Almonacid, y no pudo, por tanto, describir en él más que los poquísimos que D. Pablo Gil entonces poseía (véanse los núms. CXXIX, CXXX y CXXXI del Indice citado).

Don Francisco Codera, en su mencionado Informe, sólo se propuso dar una ligera noticia de los mss. árabes que, a primera vista, juzgó de más importancia.

El difunto poseedor de la colección publicó en el *Homenaje a don Francisco Codera* (Zaragoza, 1904, pág. 537) un trasunto breve de los apuntes que los estudiantes de Zaragoza le habían ido escribiendo en un cuaderno; trabajo somero y brevísimo.

2 En la colección aparecen libros de cuentas de ganaderos o comerciantes de Medinaceli, de Almonacid y otros lugares de Aragón.

les exclusivamente españoles, pertenecientes a una familia morisca de Aragón, sube de punto su importancia, pues permite su estudio el representarse vivamente y por entero la vida religiosa, las costumbres, la lengua, las supersticiones, etc., de los moriscos aragoneses. Hasta la abundancia y repetición de la misma clase de libros nos indica el uso y el prestigio de las obras más corrientes entre ellos.

Así, por ejemplo, en materia de sermonarios, nos indica claramente que seguían las pautas, tradicionales en la oratoria sagrada oriental, de los sermones que Abennubata (ms. núm. XVII y otros) compuso para las distintas fiestas religiosas del año, y además los sermones de misión, para los cuales tenían abundantísima materia en los libros de ascética (v. gr., el núm. VIII), los libros morales (v. gr., el núm. LIII) y los de homilética que contienen multitud de historietas y cuentos edificantes de tradición oriental (algunos de los cuales no son vulgares en las bibliotecas europeas, v. gr., el número XXXVIII), en la que venían envueltas antiquísimas tradiciones de las iglesias cristianas orientales, que penetraron en el islamismo por medio de la literatura mística, v. gr., el cuento del asceta y la mujer en carnes [1], Jesús y la calavera [2], etc.

1 Su traducción aljamiada existe en el ms. LIII de nuestra colección. El original árabe de que se deriva lo hemos encontrado en un ms. de biografías, acéfalo e incompleto, que se conserva en el Museo Jalduní de Túnez, español por el asunto y la letra y bastante antiguo. A su vez, la redacción árabe no es más que una adaptación islámica de cierto caso ejemplar de castidad heroica atribuído a un monje cristiano del Egipto, según puede verse en las *Vitae Patrum*, edición Rosweyde, pág. 440 b.

2 Esta narración, tan repetida en los mss. aljamiados de nuestra colección, deriva de un texto árabe cuyas redacciones, variadísimas en la forma, arrancan todas a su vez de la leyenda cristiana del mon-

El misticismo oriental ortodoxo, representado por el célebre Algazel, había echado tan hondas raíces en la vida religiosa del islam español, que aún influía en las ideas de los moriscos de los últimos tiempos. De este influjo aparecen algunos indicios, bastante probatorios, en nuestra colección.

Tales son, en primer lugar, la existencia de un compendio de su obra maestra el *Ihía* o *Vivificación de las ciencias religiosas* (ms. XXI), debido a la pluma de un alfaquí de Ubeda, Abulhasán Alí, del todo desconocido hasta la fecha, que tuvo la idea de resumir, no muy hábilmente, en 163 folios las copiosas páginas del libro original, para uso de un esclarecido jefe militar, el alcaide Abensanádid [1], dando a su compendio un título diverso del *Ihía* [2], pero conservando escrupulosamente el orden y las rúbricas de los 40 libros del texto que compendiaba. Notas marginales en aljamiado denuncian

je San Macario, a quien también se atribuye el milagro de hacer hablar a un cráneo. Cfr. Rosweyde, op. cit., 408 b, 499 a y 503 b.

[1] Cfr. fol. 1: مما انتسخ للشيخ القائد الاجل ابى عبد الله محمد بن عبد الملك بن صناند ادام الله كرامته بتقواه

En el *Cartás* (edición Tornberg, págs. 147-9) se le llama a este alcaide Abuabdala Abensanádid y no Abensanánid, como en nuestro ms. Por lo demás, la identificación de su personalidad es indudable, pues no existe, en los repertorios onomásticos más copiosos que hemos consultado, ningún otro individuo de igual o semejante nombre con quien confundirlo. Tal identificación da a este compendio del *Ihía* un valor histórico inesperado, ya que fué redactado para uso de un general tan famoso en los anales de nuestra historia como Abensanádid, a cuya pericia en el arte de la guerra contra los cristianos debió el sultán almohade Almansur Yacub su victoria de Alarcos contra las huestes de Alfonso VIII. Este mismo dato, a su vez, sírvenos para fechar la vida y obra del Ubedí hacia 1194, fecha de la batalla.

[2] الغريب المنتقى من كلام اهل التقى.

a cada paso que nuestro ms. debió ser más tarde muy estudiado por los moriscos.

Un fragmento del *Ihia*, también español por la letra, se contiene en algunos folios sueltos del núm. XCVI, 1. Otro fragmento, bastante extenso, de la teología dogmática de Algazel, titulada *El justo medio en lo que se debe creer* [1], encierra el núm. C, 6. El ms. D de la colección de los PP. Escolapios, contiene extractos del opúsculo ascético de Algazel, *Directorio de los devotos principiantes*.

Hasta en materias jurídicas se ve que nuestros alfaquíes prefirieron, a las veces, servirse de manuales de derecho que, como el de Abenxás (cfr. ms. II), unían a su fondo malequí la ventaja de estar redactados según el plan del *Alguachiz*, de Algazel, aunque éste no profesó la doctrina de Málic.

Pero donde se muestra más evidente el prestigio que el nombre y las doctrinas místicas de Algazel llegaron a alcanzar en España, es en los nutridos folios de la *Tafçira* (ms. LXII) del Mancebo de Arévalo. Su ignorancia supina de la lengua árabe, la consiguiente imposibilidad de recurrir a las fuentes, la falta absoluta de citas textuales de los libros de Algazel, todo esto da un valor singular a su prurito de invocar la autoridad de Algazel a cada paso en apoyo de sus oscuras y difusas disertaciones, porque es síntoma que denuncia cómo había llegado ya a hacerse entre los ignaros moriscos tan legendaria la fama del doctor musulmán, como el nombre del doctor de Aquino entre nuestros devotos iletrados, incapaces de descifrar su *Summa*. Y así se explica cómo puede asegurar el Mancebo que la Mora de Ubeda «xiguió mucho a Mohámmed Algazel»,

[1] Edición de Mustafá el Cabaní. Cairo, sin fecha.

después de haber afirmado que «no conoçía lax letrax».

Al lado de la mística ortodoxa y discreta de Algazel, no dejan de estar representadas también otras corrientes de doctrinas orientales: unas puramente ascéticas, como la del libro del Samarcandí (ms. VI), cuya versión aljamiada, hecha en vísperas de la expulsión de los moriscos (año 1601), prueba el gran prestigio de que entre ellos gozaba; otras, en cambio, como el ms. X, 1, y el tratado primero de los dos que contiene el ms. LXIII, entran casi en la mística teosófica u ocultista, aunque sin llegar a las exageraciones iluministas del murciano Abenarabi, de quien por cierto vuelven a oírse en la *Tafçira* del Mancebo los últimos ecos, tan torpes como inconscientes.

Fuera del elemento filosófico que va implicado en todas las obras teológicas y jurídicas, ni la filosofía propiamente dicha ni las ciencias matemáticas y físicas aparecen en nuestra colección.

La literatura polémica, tan abundante en otras colecciones aljamiadas, está representada en la nuestra algo pobremente: sólo dos mss. (VIII y IX) contienen un tratado apologético del islam contra los judíos, análogo por sus argumentos y plan a otro arábigoespañol, existente en la colección Gayangos de la Real Academia de la Historia [1].

Si, como arriba hemos consignado, Algazel dejó sentir su influencia hasta los postreros días del islam español en su vida mística, en cambio en el dogma y en la

[1] Cfr. *Un tratado morisco de polèmica contra los judios: el côdice arábigo núm. XXXI de la colección Gayangos:* تأييد الملة, por M. Asín, inserto en *Mélanges Hartwig Derenbourg* (Paris, Leroux, 1909), págs. 343-366.

liturgia, en la moral y en el derecho, aún era potente la tradición de la escuela malequí española.

El libro de estas materias más corriente y del que hay más versiones y comentarios, ya en lengua árabe, ya en aljamiada, es el Epítome *(Mojtásar)* del Toledano; también era popular el *Alquiteb* segoviano, apellidado Breviario Suní; pero en medio de la preferencia que los moriscos otorgaban a los libros malequíes españoles, no se desdeñaron de aceptar algunos otros de la misma escuela, bien de autores africanos (como el núm. II, que es una excelente obra de un profesor de las escuelas de derecho de El Cairo, no citada por Brockelmann), bien de orientales (como el núm. XXXIII, que es de un jurisconsulto malequí de Basora).

Los mss. que verdaderamente avaloran esta colección y por sí solos merecían el desembolso hecho por el Estado para adquirirla, son dos códices de gran rareza e interés (núms. V y XI): dos formularios de actas notariales y judiciales, escritos para que los utilizaran los notarios y jueces musulmanes españoles. A pesar de ser incompletos y estar mal conservados, son preciosísimos para el estudio de algunas instituciones jurídicas de la España musulmana. En estos formularios, aparte de las normas abstractas que aparecen en casi todos los códigos legales, normas que sólo suponen la voluntad expresa de un legislador, sin que el hecho de ser promulgadas implique el de su obediencia y aplicación real a la vida de los pueblos, se encuentran precisamente las fórmulas más usuales y frecuentes, en su aplicación a casos concretos y ordinarios, y hasta se citan algunas costumbres jurídicas especiales de las regiones para las que han sido escritas: son, por lo tanto, el derecho viviente. La importancia de su contenido ha sido causa de que nos decidiéramos inmediatamente a iniciar su

estudio, el cual constituirá la labor casi exclusiva de una de las secciones árabes del Centro de Estudios Históricos durante varios años.

La instrucción teológica de nuestros moriscos había llegado ya a tal extremo de decadencia, que se mezclaron con ella un cúmulo inmenso de necias supersticiones. Perdida entre ellos la tradición de los estudios liberales, filosóficos y científicos, cayeron en lo más hondo de las aberraciones: los libros de supersticiones astrológicas, horóscopos, magia blanca, sortilegios, adivinaciones, prácticas espiritistas, encantos, ensalmos, amuletos y talismanes, son tan abundantes, que su estudio podría constituir la ocupación de un especialista durante varios años [1].

En materia de lexicología árabe siguieron los moriscos las tradiciones de las antiguas escuelas musulmanas de España, conservando y utilizando el epítome del *Quitab alain* de Azzobaidí (núms. XXXV y XLIX), antiquísimo diccionario del que no restan otros ejemplares conocidos que los cuatro o cinco que se guardan en las actuales colecciones españolas (Escorial y Granada). Y en cuanto a gramáticas, la más corriente fué el popularísimo epítome africano, la *Charrumía*, que aún se mantiene en mucha boga en el Norte de Africa.

En obras de bella literatura no es rica esta colección: obras clásicas de importancia no las hay [2]; pero respecto a la literatura popular árabe hay algunas obrillas que

1 Un ligero esbozo de esta materia hicimos en una Conferencia publicada en la *Revista crítica de Historia y Literatura*, núms. VIII y IX del año 1899, pág. 436. Para esa Conferencia aprovechamos especialmente los mss. núms. XXII y XXVI de esta colección.

2 Ni siquiera de historia narrativa española; sólo hay unas hojitas de tradiciones populares sobre la conquista de España, atribuídas a Averroes, ms. núm. XLIII, 6.

no pueden desdeñarse, v. gr., el núm. XXVII, que contiene varias novelas cuyo asunto está constituído por las aventuras y hazañas de Alejandro Magno, el cuento de la Ciudad del latón, el Alcázar del oro, etc., semejantes a los de *Las mil y una noches;* y en el ms. IV se halla la versión completa de la novelita cordobesa titulada *El baño de Zarieb*, cuyos precedentes árabes hemos tenido la suerte de encontrar [1].

En materia de poesía hay poco y malo: unas *moaxahas* en árabe [2] y algunas canciones religiosas en castellano. Estas últimas, aunque de escaso mérito todas ellas, por lo menos demuestran que aún se mantenían las formas poéticas de la tradición lírica genuinamente española, que llegó a su más alto grado de perfección artística en la España musulmana [3].

En cuanto a la lengua, ya se ha dicho repetidamente que abundan los códices aljamiados, es decir, escritos en castellano con caracteres árabes. Los moriscos aragoneses creían que sus antepasados habían hablado en árabe y que después, perdida la memoria de la lengua arábiga, hablaron en romance [4]. Nosotros hemos llegado a sos-

[1] Cf. M. Asín, *El original árabe de la novela aljamiada «El baño de Zarieb»*, apud *Homenaje a Menéndez Pidal* (Madrid, Hernando, 1924), tomo I, págs. 377-388.

[2] Cfr. núms. LXIV, 5 y C, 4.

[3] Véanse las cuartetas en honor de Mahoma, en aljamiado con estribillo árabe, ms. núm. IX, 2, y ms. núm. XIII, 25, 40 y 41, y unas quintillas con estribillo, ms. núm. LII, 4. Como poesías en que los moriscos se apartan de la tradición musulmana, para seguir la corriente literaria cristiana, pueden citarse las del ms. número XXXVII, 14.

[4] El muftí de la aljama de Segovia, autor del *Breviario suní* (ms. núm. I), expone la consideración de que habiendo olvidado los moriscos la lengua de sus antepasados, era preciso explicarles su ley en la lengua que usaban entonces.

pechar que los musulmanes aragoneses jamás dejaron de usar el dialecto o romance aragonés. Nos inducen a creerlo los hechos siguientes: queda, por una parte, la memoria de que en los últimos tiempos de la dominación musulmana, en la provincia de Zaragoza el pueblo musulmán hablaba en romance aragonés [1]; hay, por otra parte, un hecho evidente: el que la obra más antigua y perfecta que se conserva de la literatura aljamiada, destinada al pueblo morisco, es del siglo XIV y está plagada de aragonesismos, señal de que el pueblo morisco hablaba ese dialecto [2]. ¿Habían ellos abandonado el romance aragonés después de la reconquista, cuando antes, en pleno islamismo, lo habían conservado durante cuatro centurias? ¿Se les podía ocurrir entonces la necesidad de hablar en árabe, cuando anteriormente no la habían sentido? Y si tras la reconquista hubieran aprendido a hablar en árabe, olvidando el antiguo romance, ¿cómo es que dos siglos después de aquélla se encuentran en disposición, no sólo de hablar el romance local, sino también el castellano, lo cual supone una ya vieja adaptación en el uso de las hablas romances? A nuestro juicio, los moriscos aragoneses no tuvieron nunca, como lengua familiar, el árabe. Lo contrario sería improbable e inverosímil. Los moriscos de otras comarcas españolas entre quienes llegó a generalizarse el uso de la lengua árabe durante la dominación musulmana, lo conservaron después hasta el tiempo de su expulsión, v. gr., los moriscos valencianos y granadinos [3]. Los moriscos ara-

1 Así lo declara Abenbuclaris. Vide *Glosario* de Simonet, página CVI.

2 *Poema de Yúsuf*, publicado por D. Ramón Menéndez Pidal (Madrid, 1902), págs. 39 y sigs.

3 Para intentar la conversión de los moriscos de Valencia y Granada, tuvieron los catequistas que traducir al árabe la Doctrina cris-

goneses, por el contrario, apenas la entienden: el propio Mancebo de Arévalo, tan instruído (autor de la obra que contiene el ms. núm. LXII de esta colección), entiende con mucha dificultad y torpeza el árabe literal; y las traducciones aljamiadas hechas por los moriscos aragoneses indican, en la inmensa mayoría de los casos, que son arabistas pésimos, incapaces de entender con alguna claridad el árabe: son peores que las peores de los más malos arabistas actuales [1].

El estudio de los documentos de esta colección nos ha sugerido cuestiones tales, y quizá pueda esclarecerlas, si no las resuelve definitivamente, un examen más hondo y detenido.

Los moriscos aragoneses se dejaban influir por las corrientes castellanas: reciben de Castilla libros de derecho escritos en castellano, como el Breviario Suní de Benchébir de Segovia; las traducciones de libros arábigos que los moriscos aragoneses hacían, estaban escritas en castellano; y las obras literarias, por decirlo así, originales, en castellano estaban también. Esto demuestra que ocurría entre moriscos aragoneses lo mismo que entre cristianos aragoneses: empleaban el castellano como idioma literario, como lengua noble, digna de ser escrita, mientras en el trato ordinario familiar empleaban el dialecto aragonés, como pasa ahora en Valencia, donde

tiana, como se ve en la obra de Pedro de Alcalá, y en la Doctrina de D. Martín de Ayala.

[1] Esto no quiere decir que no hubiese entre ellos personas entendidas que supiesen bien el árabe literal. En las escuelas moriscas de Zaragoza, donde se estudiaban, por lo visto, las obras de derecho malequí, varios siglos después de la reconquista, había estudiantes que escribían bien el árabe. Véase el Apéndice II de *La enseñanza entre los musulmanes españoles* (cfr. supra pág. 352). Y en árabe redactaban las escrituras los notarios moriscos, según aparecen bastantes en esta colección y en otras.

todos escriben en castellano, hasta las cartas familiares, y en la intimidad suelen usar el dialecto local, en el que casi nadie sabe escribir.

Pero como la instrucción del pueblo morisco no podía ser tan selecta como la de los cristianos, usaban de un lenguaje más vulgar, lleno de aragonesismos, que se les escapaban sin querer: un castellano de formas más groseras y más arcaicas que el de los autores cristianos contemporáneos. Y ése precisamente es un motivo por el que se prestan a más interesante estudio los textos aljamiados en general, y la colección presente en particular. El dialecto aragonés de estos mss. puede, en cierto modo, localizarse: hay poquísimos documentos de Guadalajara, y ésos casi todos en árabe; abundan los escritos procedentes de Medinaceli, de Cosuenda, Calatorao, Alfamén y Almonacid; hay muy pocos de Tarazona y Monzón. Evidentemente de entonces acá el dialecto aragonés ha ido perdiendo mucho terreno: hoy apenas se conserva encerrado en los altos valles pirenaicos [1]. ¿No influiría en la desconsideración hacia el antiguo dialecto aragonés (desconsideración que explique el desuso) el hecho de haber sido el habla propia o constante y familiar de los musulmanes aragoneses durante muchas centurias, antes y después de la reconquista del siglo XII?

El arcaísmo de su lengua se explica también por la esquivez y hasta la aversión que los alfaquíes y más celosos musulmanes solían inculcar en los moriscos contra los cristianos, para preservarlos de la infidelidad que

1 Entre los documentos de esta colección hay unos protocolos de notarios cristianos que permiten inferir que en Calatorao se hablaba el dialecto aragonés en el siglo XIV, y en Aranda (de Moncayo?) en el siglo XV (vide núms. LXVIII, LXX, LXXIII, LXXVI y XCVIII).

con el trato de éstos se comunica. «El muslim que va en compañía de cristiano cuarenta días, si muere en esos cuarenta días, muere descreyente y va al infierno», les decían los alfaquíes [1], haciéndoles soñar en la restauración del poder musulmán, y poner su esperanza en los reyes granadinos, africanos y en los turcos, sucesivamente. En este particular hay algunos documentos interesantes en esta colección [2].

Después de la descripción de los principales mss. (hasta el núm. LXIII) hemos añadido un suplemento, titulado «Carpetas de papeles sueltos», sobre los cuales debemos informar especialmente al lector. Cuando esta colección estaba aún en Zaragoza en poder de D. Pablo Gil, uno de nosotros hizo notar a éste que los cartones de las encuadernaciones moriscas de algunos mss. estaban formados con hojas de libros y con papeles de documentos más antiguos [3]. El propietario se decidió a desencuadernar los libros, extraer los cartones y desengrudar las hojas, y entonces aparecieron multitud de papeles de abigarrada procedencia, algunos de los cuales son curiosísimos: por ejemplo, las hojas del libro-registro de actas judiciales del juez musulmán de Zaragoza en el siglo XIV (núms. LXXXI y XCVII); fragmentos de un tratado de política de un autor murciano, respecto del cual no tenemos ninguna otra noticia (número XCVI); fragmentos de cuentas en aljamiado hebraico, en dialecto aragonés, de los judíos de Daroca (número XCVIII); un capítulo en caracteres latinos sobre equivalencia fonética de los signos del alfabeto árabe (núme-

[1] Ms. núm. III, 5.

[2] Cfr. núms. IV, CI, etc.

[3] Era, sin duda, procedimiento corriente de los encuadernadores moriscos. El Mancebo de Arévalo (ms. LXII, fol. 190) vió en Sigüenza que un encuadernador lo hacía.

ro XCVIII); una proclama política excitando a las aljamas moriscas para prestar ayuda al rey de Granada Yúsuf III, en guerra contra los cristianos (núm. CI, E, 2); un documento de la cancillería de Granada, expedido por Mohámed VIII; fragmentos de libros de astronomía, medicina, magia blanca, arte del titiritero, etcétera, etc.

ABENALCOTÍA Y SU CRÓNICA [1]

Si por imaginación pudiéramos nosotros trasladarnos ahora al lugar y tiempo en que vivió el autor y nos enteráramos por solas apariencias visibles de su persona y del ambiente social que le rodeaba, quizá nos formaríamos idea algo engañosa del mismo y de la sociedad en que vivía.

Podríamos visitar a este personaje musulmán, que se llamaba Mohámed (nombre del Profeta), a mediados del siglo X de nuestra era, en la hermosa quinta que poseía en uno de los frondosos valles, ornados de lindas casas de campo y aun de mansiones suntuosas, que se abren en las pintorescas faldas del monte de Córdoba. Desde que Abderráhmen III había construído las magnificencias del sitio real de Azahra, se había impuesto la moda aristocrática de poseer una alquería en aquellos contornos.

Una tarde, nuestro Mohámed, vestido con amplios y vistosos ropajes orientales, bajaba montado a caballo, desde su quinta a la ciudad, a tiempo en que el poeta

[1] Prólogo de la obra *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés. Traducción de D. Julián Ribera* (Colección de obras arábigas de Historia y Geografía que publica la Real Academia de la Historia, tomo II, Madrid, 1926).

Abenhodsail le salía al paso y le saludaba en verso árabe, que, traducido por Valera, dice así:

Sol que el mundo iluminas refulgente,
¿de dó vienes, varón a quien respeto?

Y nuestro autor, con la sonrisa en los labios, contesta de improviso:

De donde meditar puede el creyente
y el pecador pecar puede en secreto,

aludiendo al delicioso retiro de su quinta.

El poeta Abenhodsail, admirado por la pronta y aguda contestación, no pudo contenerse y le besó la mano y se deshizo en cumplimientos. Había sido discípulo suyo y veneraba a su maestro.

Efectivamente, nuestro Mohámed era uno de los maestros musulmanes más sabios y prestigiosos de Córdoba. En materia gramatical y en conocimientos léxicos de la lengua árabe nadie en su edad le aventajó, y ni siquiera pudo alcanzar la altura de la suela de su zapato, según la expresión de los críticos de aquella época. Respecto de tales disciplinas, escribió obras que perduraron en las instituciones de enseñanza durante muchos siglos y se publican al presente como libros clásicos [1].

1 La biografía más extensa y autorizada de Abubéquer Mohámed, hijo de Omar, hijo de Abdelaziz, hijo de Ibrahim, hijo de Isa, hijo de Mozáhim, conocido por Abenalcotía, la escribió Alfaradí, número 1316 de la edición Codera.

Véase la bibliografía y noticias de este autor y sus obras en *Historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, de Francisco Pons Boigues, pág. 83.

Cfr., como prueba de que perduró en la enseñanza el aprendizaje de sus obras, Abenjáir, tomo X de la *Bibliotheca arabico-hispana* de Codera-Ribera, pág. 344, y la obra *Il libro dei verbi di...* Ibn Al-Qûtiyya. *publicato da* Ignazio Guidi. Leiden, Brill, 1894.

Además de fácil y correctísimo poeta, era también jurisconsulto eminente y muy docto en tradiciones religiosas musulmanas; pero en estas últimas no se sujetó a la rutina pedagógica de los alfaquíes de su tiempo, los cuales le reprochaban la excesiva libertad de enseñar las tradiciones proféticas ateniéndose exclusivamente al sentido, a la idea, sin que sus referencias se autorizaran por textos aprendidos por riguroso encadenamiento de la tradición religiosa. No por ello dejaron de tenerle por musulmán convencido: se le consideró como uno de los siervos de Alá y aun se le estimaba como varón piadosísimo y devoto.

En su larga y laboriosa vida de enseñanza pasaron por su clase varias generaciones de discípulos que fueron después maestros y hombres de gran suposición, que ocuparon altas magistraturas en los varios órdenes de la organización política.

Si juzgáramos a este reverendo alfaquí sólo por estas apariencias de sus estudios, de su religión, de su lengua y de su traje, nos inclinaríamos a creer que pertenecía a familia de exclusivo abolengo árabe. Nos equivocaríamos: este reverendo alfaquí, que diaria y devotamente rezaba en la mezquita y enseñaba en ella la lengua árabe y las doctrinas religiosas musulmanas en tiempo de Abderráhmen el Grande, era un descendiente directo de la familia real de Vitiza; tipo ejemplar en que podríamos cifrar las características de la civilización árabeandaluza o española (como quiera llamarse). Habremos de decir que fué historiador árabe, porque en árabe escribió, mas con ese apellido no ha de borrarse su esencia individual española. A él y a otros muchos representantes eximios de la cultura árabe de la Península, se les puede llamar árabes, como se apellida latinos a los autores españoles que escribieron en latín, sin

dejar por ello de ser españoles, no sólo por haber nacido en España, sino por tener la sangre española.

Esa misma es la que corría por sus venas y la que informaba su espíritu; y hay que tener en cuenta ese elemento para explicar gran parte del contenido de la crónica que nos ha llegado con su nombre.

De aquella edad, del mismo tiempo, se han conservado dos principales obras históricas: el *Ajbar Machmúa* y la de nuestro Abenalcotía, las cuales se autorizan y completan mutuamente en cierto modo.

Dozy las conoció muy bien y las aprovechó; pero se me figura que no acertó al determinar la época en que se compiló la primera[1].

Lafuente Alcántara, página VI del prólogo de su edición del *Ajbar Machmúa*, siguiendo a Dozy, dice que el autor debió vivir en el siglo XI de nuestra era.

El fundamento de este juicio parece ser el párrafo siguiente de esa crónica: «Omar ben Abdelaziz tenía el pensamiento de hacer salir a los musulmanes de España, por lo muy separados que estaban de los demás, y *pluguiese a Dios haberle dado vida para ejecutar su propósito, porque si Dios no se compadece de ellos será su fin deplorable.*»

Esto, en opinión de Dozy, no se le podría ocurrir decirlo sino a un musulmán español que viviera en el siglo XI.

Al historiador no le es fácil siempre colocarse en el punto de vista de los personajes históricos de quienes trata, prescindiendo de su punto de vista personal. En el caso presente no debemos olvidar que la perspectiva de un escritor musulmán que vivió en Andalucía en aquellas edades remotas, no es la misma que la de un

1 *Al-bayano' el-Mogrib*, I, pág. 10.

historiador de los sucesos que viva en el Norte de Europa diez siglos después.

En todos los tiempos, aun en los mejores para una comunidad social, hay individuos que los califican de malísimos si no le son favorables a él, a su familia o a su clase. Yo creo que el cronista que expuso tales presentimientos tristes, vivía en los que ahora estimamos los mejores tiempos del califato Omeya, es decir, los de Abderráhmen III.

Para percibir más clara la perspectiva histórica que hubo de tener delante el autor de la crónica que escribió ese párrafo pesimista, hay que investigar quién fué el que lo redactó.

Fijémonos un poco en ese *Ajbar Machmúa*. Es una serie de notas o apuntes históricos que se iría redactando sin intención de referir los sucesos metódica y cronológicamente. En la narración se va y se vuelve a hechos pasados (pág. 41): después de contar las aventuras de Abderráhmen I y la suerte desdichada de los Omeyas orientales, retorna al gobierno de Abuljatar en España (pág. 62). Hay párrafos que parecen añadidos, puestos con posterioridad a la redacción primitiva, sin relación visible con lo que interesaba al primer redactor.

Es indudable para mí que han intervenido en su composición varias personas de distinta cultura, distintos criterios y gustos y aun de distintas edades, y se reconoce por las distintas materias que narran, los distintos juicios o maneras de ver y hasta por el estilo personal de cada uno: unas veces el relato es extenso, suelto, amplificado con todo pormenor (como el de los primeros redactores), y otras veces es denso, abreviado, compendioso; unos gustan de referir expediciones militares, sucesos políticos, desdeñando todo lo demás como menu-

dencias fútiles, y otros se complacen en tratar de asuntos religiosos, cuestiones jurídicas y morales, que son las que les atraen o interesan. Pero hay que decir que todos ellos siguen una tendencia de raza o de clase, como si pertenecieran a una sola familia o linaje.

Uno de los primeros redactores debió ser *un militar*, pues no sólo fija su atención principalmente en las expediciones militares, sino en los ingenios y estratagemas que se usan en la guerra (pág. 44)[1], en la necesidad de guías que indiquen los sitios indefensos, en la utilidad de espías conocedores del país; comprende las situaciones peligrosas de las conquistas (pág. 54), las medidas de precaución o seguridad en las ciudades que se toman (pág. 24), lo necesario que es examinar la situación de amigos y enemigos (pág. 83); hasta se entretiene en contar el número de los soldados de los ejércitos (pág. 28), el orden en que se colocan en las batallas (pág. 84), y las describe sin acudir a leyendas (pág. 65), explicando los movimientos tácticos en los combates y las sorpresas y otros accidentes guerreros, como si los conociera por tradición técnica militar y no por razones vulgares, como muy experto y avezado (págs. 45, 53 y 46).

Es además *un político*. Explica los sucesos por sus grandes causas, desdeñando las hablillas populares (página 43); desprecia a la gente menuda (pág. 85) y a la soldadesca, «a los que ignoran el estado de las cosas» (pág. 84). Y narra las negociaciones políticas de Abderráhmen I con minuciosos pormenores, que denotan haber sido testigo presencial de algunos de aquellos sucesos.

Es *un cordobés*. Habla de los lugares de Córdoba co-

[1] Cito las páginas de la traducción de Lafuente y Alcántara.

mo quien los conoce *de visu* (pág. 33); está enterado de los parajes de la ciudad en que han ocurrido cambios de construcción, de destino o de nombre, como mezquitas, cementerios (págs. 65, 67), exponiendo la razón de esas mudanzas, etc.

Es un árabe de linaje noble, de la tribu de Coraix. Conoce al dedillo el incontable número de tribus árabes, los lazos de amistad con que unas a otras se unen; está informado al por menor de las alianzas y enemistades familiares (pág. 69 y passim); se interesa mucho por los linajes y familias nobles y por los cargos que ejercen, y estima como hombres de rango inferior a los individuos de la clientela que no tienen sangre árabe. Se cree obligado, cuando nombra a uno de la tribu de Coraix, a referir las fracciones o ramas de la misma (pág. 36), y si alguna vez (aunque pocas) ignora algún pormenor genealógico, lo confiesa como una debilidad (pág. 33). Gusta de consignar la etiqueta que ha de guardarse con los de la tribu de Coraix y la de sus clientes, e inculca el deber de respetar a los patronos, manteniéndose cada cual en el rango de su clase, aconsejando que no ha de pretenderse más nobleza que la que a cada uno corresponda (pág. 37), conservando las jerarquías y destinando para los altos cargos a los patronos (pág. 38). A su juicio, el pertenecer a la tribu de Coraix era razón para varios privilegios, incluso el de que no debiera atentarse jamás contra su vida (pág. 51).

Es, por fin, *un individuo de la familia Omeya.* Refiere la suerte de casi todos los Omeyas, antes de la venida de los Abasíes en Oriente, y cuida de referir los hechos de los individuos relacionados con esa familia (pág. 70). En las expediciones militares señala determinadamente el puesto que ocupan los Omeyas (pág. 85); recuerda hasta los bajos oficios que algunos de ellos ejercieron

(pág. 79), la etiqueta y formas de respeto que guardaban al superior (págs. 89, 90), y se entretiene en enumerar con minuciosidad las familias omeyas que fueron entrando en España después de la venida de Abderráhmen I (pág. 90).

Un narrador de tales condiciones no ha de extrañar que por lo enterado e inmediato a los sucesos y por su carácter militar y político, nos haya dado una bastante fiel y pormenorizada crónica que comprende hasta la subida al trono de Hixem I.

De ahí en adelante ya cambia por completo la decoración: es otra muy distinta la manera de narrar y de elegir la materia histórica. A estos últimos redactores ya no les interesan las expediciones guerreras ni los asuntos militares; si alguna vez los mencionan es sin pormenores técnicos, como lo hacen personas inexpertas; ni aun los sucesos políticos les atraen. Su afición más declarada son los asuntos religiosos. Comienzan por describir a los príncipes, no por sus hazañas, sino de modo abstracto, por sus méritos intelectuales, por sus virtudes morales, su piedad, su devoción, su cariño a los alfaquíes y literatos: insertan máximas morales de buen gobierno y versos árabes, lo cual sugiere la idea de que el que escribe esta parte de la crónica es un alfaquí literato, perteneciente a noble familia de Coraix, en cuyo archivo se conservarían como documentos familiares las narraciones antiguas que el alfaquí debió continuar. De este tipo de alfaquí coraxí se conocen algunos, como aquel popularísimo a quien el pueblo de Córdoba aplicó un apodo romance, *Sapencia*, sin duda por la fama de su sabiduría[1].

[1] Abenalabar, biog. 2695. En la *Miscelánea de estudios y textos árabes*, del Centro de Estudios Históricos. Madrid, 1915.

Y ¿en qué tiempos viviría o escribiría el último redactor alfaquí de esta colección de noticias históricas titulada *Ájbar Machmúa*?

Yo creo que en tiempo de Abderráhmen III, en que se termina la narración. El que el cronista haya hablado de aquellos tiempos como temibles y aun como calamitosos, de gran decadencia del poder árabe, no es obstáculo.

A cada individuo, como hemos dicho, se le figuran malos y aun pésimos los tiempos en que ocurren sucesos desfavorables a su persona, familia o pueblo. Se ha hablado, por eso, siempre mal de los mejores tiempos de una nación.

Recuérdese, para este caso, que Aljoxaní[1] nos refiere que un juez de Córdoba del tiempo de Abderráhmen III hablaba de las desdichas políticas de aquella edad, de la corrupción, de la arrogancia de la pillería, de los negocios dudosos, del mal gobierno, etc. El mismo Aljoxaní (pág. 238), al hablar de ese mismo juez, hombre sensato, de irreprochable conducta, de loables intenciones, serio y reposado, añade que esas cualidades de los andaluces se habían perdido en tiempo de Abderráhmen III.

En él preponderaban en Córdoba muchos señores latinados (y, por tanto, no árabes), que hasta entonces se habían mantenido rebeldes y acababan de rendirse por capitulación de sus plazas fuertes, los cuales se permitían licencias graves contra la ley islámica del Estado (Aljoxaní, pág. 227). Hasta llegó a sonar como candidato para el cargo de juez de la capital islámica un sujeto español que descendía de padre y madre latinados,

[1] *Historia de los jueces de Córdoba*, texto árabe y traducción española por Julián Ribera. Madrid, Maestre, 1914.

cosa que escandalizó extremadamente a los integristas musulmanes (Aljoxaní, pág. 233).

¿Qué impresión moral no causaría a un devoto alfaquí de la noble estirpe de Coraix el espectáculo político de los tiempos de Abderráhmen III, en que los señores latinados españoles venían a relegar a la nobleza árabe de abolengo, que hasta entonces preponderaba en la política cordobesa, a un puesto secundario, deslucido u oscuro? Familias españolas de rango improvisado, sin pizca de sangre árabe, sustituían a los nobles coraxíes en los cargos políticos y militares del imperio Omeya.

Para un coraxí debían ser aquellos tiempos de gran peligro para la comunidad musulmana, el fin de su dominación en la Península, es decir, los tiempos peores que se puedan imaginar.

Y que éste realmente era el efecto que causaba al noble alfaquí que escribía la crónica, nos lo prueba el juicio que le merece la conducta de Abderráhmen III en este particular. Después de exponer los triunfos personales del monarca, dice: «Pero su orgullo le extravió...; inclinóse a los placeres mundanos..., comenzó a nombrar gobernadores más por favor que por méritos, nombró por ministros a personas incapaces *e irritó a los nobles con los favores que otorgaba a los villanos*, tales como Nechda y sus compañeros de la misma ralea. Dió a éste el mando de su ejército y le confió los más arduos asuntos, obligando a *los nobles de los tercios militares, a caudillos y visires, a que estuviesen bajo sus órdenes y le prestasen entera obediencia*»[1].

¿No se explica ahora perfectamente que un coraxí de los tiempos de Abderráhmen III hablara de aquel reinado con lúgubres vaticinios?

[1] *Ajbar Machmúa*, pág. 135.

Siendo los autores del *Ajbar Machmúa* de familia árabe noble coraxí, no debe extrañarnos su desdén por gente de villana estirpe, sobre todo por los indígenas españoles. Su preocupación casi exclusiva fué historiar los hechos del elemento árabe, y dentro de ése los de la tribu de Coraix y, sobre todo, los de la familia Omeya. Los otros elementos sociales apenas aparecen en ínfimo lugar y con pasajeras alusiones en el *Ajbar Machmúa*. Ese es el gran vacío de esa crónica.

En cambio, la de Abenalcotía, que ahora se traduce, inspirada por un individuo de indudable origen indígena español, de la familia de Vitiza, ya es diferente: ésta vendrá a llenar algunos vacíos que la otra dejó.

La estructura de la crónica de Abenalcotía, tal como nos ha llegado, hace dudar si efectivamente él fué el autor directo, que de propósito la escribiera. No es un conjunto cuyas partes se hayan ordenado y enlazado sistemáticamente, como obra literaria de autor muy instruído y culto, cual nos dicen que fué Abenalcotía; más bien parece una serie de notas copiadas al dictado por oyentes curiosos, cuadritos parciales, algunas veces desligados entre sí, como narraciones sueltas de hechos históricos. El que cuenta no es el propio Abenalcotía, sino un oyente: «Refirióme Abenalcotía». Y entre lo contado aparecen leyendas poéticas populares de fondo histórico, sin vínculo estrecho entre las mismas, ni coordinación particular; a veces, como ocurre al final de la crónica, se insertan anécdotas completamente postizas que evidencian lo descosido de la narración.

Tales indicios sugieren la idea de que Abenalcotía no escribió personalmente esta crónica, sino que son apuntes tomados de varias conferencias suyas, en que trató de exponer lo que él sabía de la historia de España, por alguno de sus discípulos, o notas históricas que

él guardaría y fueron coleccionadas por alguno de sus hijos o descendientes.

Hay otros indicios de que Abenalcotía no compuso esta crónica con intento de realizar obra literaria personal.

El célebre biógrafo e historiador Alfaradí fué discípulo directo de Abenalcotía; él mismo nos dice que asistió algunos años a las conferencias literarias que daba éste en la ciudad de Córdoba, y le admiraba y elogiaba como gran maestro. Alfaradí sobrevivió a Abenalcotía treinta y seis años[1]. De haber sabido Alfaradí que Abenalcotía tuviese escrita una crónica, ¿no la hubiera aprovechado para su Diccionario biográfico o la hubiera citado alguna vez como citó la de Abdelmélic, hijo de Habib, la de Rasis, la de Aljoxaní y otros? Ni una sola vez cita la obra histórica de Abenalcotía. Y en la biografía que de él compuso, la más completa que nos ha llegado, trata al por menor de los libros gramaticales y léxicos que Abenalcotía escribió. Alfaradí, además, estaba enteradísimo de que Abenalcotía profesaba mucho cariño a las materias históricas, y hasta nos dice «que tenía gran afición a recordar los hechos de la historia de Andalucía; que era celoso en referir las gestas de los emires, y anécdotas acerca de los alfaquíes y poetas andaluces; pero *dictaba estas cosas de memoria*»; mas no dice expresamente que hubiera escrito él ninguna crónica o libro especial sobre la historia de Andalucía. Esto, a mi juicio, prueba que durante la vida de Abenalcotía y algunos años después, la crónica que lleva su nombre no se había aún publicado.

Pero dentro de su familia continuaron vivas las aficiones científicas y literarias que aquél mantuvo: un hijo

[1] Abenalcotía murió en el año 367 de la hégira.

suyo llamado Omar Abuhafs, literato y poeta de Córdoba, *refería tradiciones que había aprendido de su padre* [1]; y un sobrino llamado Abdelmélic, jurista, matemático, hábil notario y docto en literatura, se dice que fué *narrador de historia que refería por autoridad de su tío Abubéquer* (Abenalcotía)[2]. Uno de ambos, o cualquier otro discípulo, debió ser el que compuso la crónica tal como se nos ha conservado.

Ahora bien, aunque no fuese Abenalcotía el que personalmente redactara el conjunto de la crónica, los materiales que en ella se le atribuyen casan perfectamente con todo lo que sabemos de su persona, raza, familia, educación, cultura, etc. En esto no se ofrecen dudas al ánimo.

Los historiadores, aun sin darse cuenta ellos mismos, nos comunican su visión propia; cuentan lo que les interesa más, y lo hacen conforme a su personal psicología. Y el contenido de esa crónica corresponde muy bien con la psicología de ese autor.

Es un alfaquí malequí de Córdoba; pero de amplio criterio. Literato muy instruído, tiene una partecilla de sangre árabe, es cliente de los Omeyas; pero en lo íntimo de su ser se mueve y bulle el espíritu español y el puntillo de honor de su nobleza goda.

Musulmán convencido, educado en ambiente religioso bastante severo, puesto que aprendió las doctrinas de la secta más tradicionalista musulmana, mantiene un criterio histórico moral que se trasluce en su crónica; para él, los que hacen buenas obras, los virtuosos y piadosos, tienen un premio en esta vida; a los malos les llega también aquí en la tierra el castigo del cielo. Son

1 Abenpascual, biog. 849.
2 Id., biog. 765.

buenos los monarcas que honran a los alfaquíes, a los hombres doctos que profesan la ciencia religiosa, y por tal conducta logran ser felices y hacer dichosos a sus vasallos [1]; pero no se muestra excesivamente intolerante ni fanático: trata con simpatía a Ziriab, a pesar de que fué músico, y no tuvo reparo, en la transmisión de las tradiciones mahometanas, en separarse de la rutina de los puristas de su tiempo.

Por sus firmes creencias islámicas, no tenía por qué avergonzarse de la conducta de aquellos individuos de su familia que favorecieron la conquista musulmana; aun quizá exagere los servicios que sus antepasados prestaron a los árabes por su connivencia traidora contra el pueblo español. El, como fiel creyente, debió considerar la conquista como un beneficio divino para la salvación de las almas.

La relación de clientela que su familia adquirió con los Omeyas, por el hecho de haber influído éstos en el casamiento de su tatarabuela Sara la Goda con un musulmán, le haría considerar a los monarcas andaluces como patronos suyos. Por tal motivo, las aficiones de Abenalcotía y sus juicios históricos en este particular, habían de coincidir con los de los autores del *Ajbar Machmúa*, que eran Omeyas. Estos y Abenalcotía habían de estar conformes en sus respectivas crónicas en desprestigiar a Muza y a Rodrigo: a éste considerándole como un usurpador, un soberbio y vano, conculcador de tradiciones religiosas, violador de mujeres, etc., etc. Para ambos el tipo de Muza, destituído injusta y bochornosamente por los Omeyas de Damasco, es el de un ambicioso vulgar, que envidia la suerte del general afortunado a quien él encomendó la conquista de Espa-

[1] Véanse págs. 41 y 42 de nuestra traducción.

ña, y al que apalea cómo vil esclavo y con quien riñe por la pata de una mesa. Como Muza y su hijo se concertaron y aun enlazaron íntimamente con la familia de Rodrigo, omeyas y vitizanos detestaron y aborrecieron a Muza y sus clientes, y a Rodrigo y sus partidarios. En esto coinciden *Ajbar Machmúa* y Abenalcotía.

Pero hay, como hicimos notar anteriormente, una marcada diferencia en el contenido de ambas crónicas, que deriva del distinto linaje de sus autores. El coraxí, autor del *Ajbar*, muestra desdén soberano por el elemento indígena del que apenas trata, interesándose casi exclusivamente por las hazañas de los árabes, y dentro de éstas por las de los coraxíes y especialmente las de los Omeyas, mientras Abenalcotía, sintiendo correr por sus venas la sangre española y manteniendo vivo en su espíritu el puntillo de honor de su raza, introduce en su crónica multitud de relatos en que se narra la conducta del elemento indígena español.

Ese puntillo de honor estuvo ya muy exacerbado en tiempos anteriores a los de Abenalcotía, sobre todo en los del emir Abdala, en que todos los elementos sociales de la España musulmana se agitaban violentamente por falta de una fuerza central que los dominase.

En país, como la Península de entonces, en que convivían individuos de diferentes razas y religiones: musulmanes, cristianos, judíos, árabes, godos, romanos, etcétera, y de linajes que conservaban todavía con viveza sus diferencias familiares y de tribu, como árabes y germanos, no ha de extrañar que se exaltara, en la lucha social, el orgullo de pertenecer a tal tribu, familia, religión, etc. Los musulmanes despreciaban a judíos y cristianos y evitaban la comunicación y roce con ellos, y los de familias nobles desdeñaban el trato con villanos y gente de vil condición.

Mas como la convivencia ineludible y las necesidades de la vida les obligaban muchas veces a tolerarse y, en algunos casos, a unirse, el puntillo de honor se transportó a otras esferas de categoría moral, distinta o independiente de raza o familia.

Llegóse a la formación de un sentimiento de decoro personal extremo, por cuya virtud la persona que había adquirido algún prestigio social se creía ofendida si se le obligaba a juntarse con otra de inferior categoría[1]; una conducta moral irreprochable daba gran consideración y crédito[2]; si personas de prestigio señalaban o distinguían a un individuo como digno, éste, por ese solo hecho, ascendía en la apreciación social[3]; si una persona de la nobleza de Coraix realizaba alguna indignidad, el juez de Córdoba podía descalificarle y humillarle[4]. No sólo era la conducta personal, sino la de la familia lo que influía para ser considerado: la mala conducta de un hijo implicaba a veces la descalificación del padre: un juez de Córdoba tuvo que dimitir por una calaverada de un hijo suyo[5], y por el solo hecho de llegar a mayor edad un hijo del juez, nacía la presunción o sospecha de falta de integridad del padre[6]; y el pedir o solicitar por sí mismo un cargo público, consideróse alguna vez como cosa indigna[7].

Este sentido moral, tan escrupuloso y fuerte en el pueblo andaluz, dió por resultado la formación de gru-

1 Aljoxani, págs 240, 247.

2 Véase en Aljoxani lo de *Yenair*, individuo exclusivamente latinado o romanceado.

3 Id., págs. 123 y 239.

4 Id., pág. 140.

5 Id., pág. 140.

6 Id., pág, 105.

7 Id , pág. 85.

pos sociales selectos cuya opinión seguía el pueblo y a los que tenían que respetar los soberanos.

Ese tan alto sentido cívico, aparte de otras circunstancias políticas y sociales, preparó la grandeza del imperio Omeya en Abderráhmen III.

Influído por esa atmósfera moral, Abenalcotía debió sentir todos esos estímulos que le inclinaron a distinguirse por sus estudios, por su conducta, su religiosidad y por sus antepasados árabes y godos, y narró los hechos en que su familia intervino en los asuntos públicos: como llevaba sangre de dos razas, a las dos sirvió en su crónica.

En ella encontramos un buen número de leyendas nacionales que debieron correr entre el mundo musulmán nacionalista español[1], reflejo claro del predominio del elemento indígena en su tiempo, el cual, en su inconsciencia, narra los hechos sin desfigurarlos intencionadamente.

Abenalcotía, sin darse cuenta, se sentiría atraído por el nacionalismo de algunas sectas que pulularon en Andalucía, aunque moderadamente por su instrucción malequí y sus relaciones con la familia Omeya. La anécdota de Artobás con Asomáil y Maimón (narración de ascetas nacionalistas, derivada tal vez de tendencias xiíes), nos presenta a los árabes como ignorantes y soeces y al vitizano Artobás como hombre de gran talento y delicado y aun de exquisito trato social.

Nuestro autor inserta también en su crónica varios relatos épicos, aunque breves, de la época más caballeresca (reinados de Mohámed a Abdala) en la España feudal en que florece la poesía épica de Temam, hijo

1 Gran parte de las narraciones de Abenalcotía derivan de tradición oral, oídas a sus maestros españoles, aparte de algunas tomadas de la obra histórica de Abdelmélic, hijo de Habib, y del poema épico perdido de Temam, hijo de Alcama.

de Alcama (casado con la hija del Conde cristiano de Andalucía), y en que los Benicasi de Aragón, españoles islamizados, enardecían su espíritu guerrero con la recitación de los versos de Antara.

Aun cuando Abenalcotía no aplaudiera la conducta de los rebeldes a la dinastía Omeya, se complace en trasladar narraciones como las del poeta nacionalista Garbib con los toledanos, las proezas de El Gallego de Badajoz, la de Izrac el de Guadalajara, las de Abenhafsún, en algunas de las cuales aparece sin disfraz ni atenuación la tirria popular que forja en las leyendas el castigo que Dios impone al malvado, v. gr., por la traidora matanza de los toledanos le quedó en los ojos al monarca cordobés la martirizante visión del brillo de la espada con que los mató.

Esa tendencia nacionalista moderada es la que caracteriza la crónica de Abenalcotía y le da bastante valor, porque amplía el contenido de las historias árabes, haciendo entrar en ella elementos indígenas que otros cronistas desdeñaron.

Quedan, a pesar de todo, en oscuridad o entre claridades muy tenues, otros elementos con los que se completaría en toda su plenitud el cuadro histórico de la España musulmana: el de los nacionalistas antiomeyas y antiárabes contagiados de las doctrinas xiíes, procedentes de Persia [1], germen de insurrección cuya doctrina ha quedado a veces latente en las obras de los sufíes; y el de las comunidades cristiana y judía, despreciadas por todos los cronistas islámicos.

Tras de la crónica de Abenalcotía, D. Pascual de Ga-

1 Han quedado multitud de leyendas históricas en que se notan influencias persas y del más remoto Oriente: la de Teodomiro, la de la casa cerrada de Toledo, etc.

yangos tuvo el acierto de publicar algunos otros fragmentos históricos[1], especialmente las narraciones de Abencotaiba[2]. Aunque en éstas no se refieren principalmente los hechos realizados en España, sino en Oriente, relativos a Muza, después que éste abandonó la Península, y aunque son, además, leyendas en que se desfiguran hechos históricos, nos aclaran un poco la visión de los tiempos de la conquista, obligándonos a fijar la atención en algunas personas y hechos que los cronistas del partido omeya y vitizano tuvieron interés en oscurecer todo lo posible.

La impresión que en Oriente produjeron las grandes conquistas de Muza, se refleja muy bien en las leyendas de Abencotaiba. La gente islámica oriental debió asombrarse y entusiasmarse al saber la rapidez con que se iba dilatando el imperio mahometano: a los noventa y dos años de la hégira, había llegado hasta el mar tenebroso, límite de la tierra conocida, y, saltando el Estrecho, se había extendido por una buena parte de Europa. En la exaltación de los entusiasmos hubieron de forjarse las ficciones más exageradas y estupendas: ponderáronse extremadamente las riquezas y los tesoros que se iban encontrando en España, como si fuese un Eldorado para los musulmanes.

Esa ponderación excesiva debió influir en hacer sospechosa la conducta del jefe, Muza; se creyó que éste iría reservando para sí aquellos grandes tesoros, ya que no ingresaba en las arcas del Estado la parte proporcional, que legalmente correspondía, de tan fabulosas ri-

1 También traducidos por mí en el volumen al que este estudio sirve de Prólogo.

2 Las tradujo en su obra *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, volumen I, pág. L y sigs. del Apéndice, y volumen II, pág. III y sigs.

quezas. Como justificación de esa sospecha, se inventaron leyendas de que tenía bajo sus órdenes multitud de reyes con sus coronas y cinturones de oro, cantidades imaginarias de piedras preciosas, tapices, muebles de ricos metales, etc.

Además, la consideración de que ese caudillo musulmán y su familia dominaban en grandísima extensión del imperio, desde Túnez a Marruecos y España, y las noticias de sus tratos y avenencias con los reyes extraños a quienes sometían, incluso el casamiento de uno de sus hijos con la viuda del rey de España, suscitaron en el espíritu del califa Omeya la sospecha de que Muza intentaba declararse independiente.

El califa, intranquilo y celoso, decide llamarle y destituirle; y Muza, anciano achacoso ya y creyendo que su leal conducta en servicio de los musulmanes y de su monarca le había de granjear respetada y tranquila senectud en su tierra, se somete, abandona a España y se presenta en la corte.

Los incidentes de la recepción y la conducta del califa reinante, con la terrible y baja providencia de ordenar el asesinato del hijo de Muza, casado con la viuda de Rodrigo, prueban hasta la evidencia cuán poco se agradeció a ese Hernán Cortés del califato de Damasco su habilísima conducta de gran general y gran patriota, fiel a su monarca y a su pueblo.

Todas estas cosas que, mezcladas con leyendas, nos cuenta Abencotaiba, amplían algo la perspectiva histórica de *Ajbar Machmúa* y Abenalcotía, y nos ayudan a comprender mejor la trama de los grandes hechos.

Habrá, a pesar de los testimonios, dudas sobre pormenores que se presten a discusión, menudencias como la de si Táric se guardó o no la pata de la mesa, si Ju-

lián fué así o asá, etc., etc.; pero el que atienda sólo a estudiar en síntesis los fenómenos sociales y políticos, encontrará en estas crónicas que publica la Real Academia de la Historia explicación bastante clara de los elementos con que llegó a formarse en España el imperio Omeya, que perduró mucho tiempo.

La salida de Muza para Oriente y el asesinato de su hijo, casado con la viuda de Rodrigo, debió traer gran mudanza en las relaciones políticas españolas. A los clientes de Muza y a los españoles partidarios de Rodrigo, se les sustituye por gente árabe más adicta a los Omeyas (como tropas siríacas, etc.) y por españoles vitizanos. Estos últimos acaban por concertarse y unir su suerte con los Omeyas orientales.

Hubo un momento de interinidad cuando Yúsuf el Fihrí quedó de gobernador en España, en que los destinos de ésta pudieron aparecer indecisos. Entonces las leyendas históricas nos presentan al vitizano Artobás sentado en su sillón, como en un trono, rodeado de los jefes árabes de la Península, que se le presentan implorando su generosidad soberana.

Los Abasíes de Oriente, al ser destronada la familia Omeya, no podían contar con grandes simpatías aquí en la Península, tan alejada de las luchas que promovieron la exaltación de la nueva dinastía. Uno de los vástagos de la familia Omeya encontró condiciones para fundar acá un reino independiente: pudo obtener la ayuda de sus clientes familiares y de un elemento indígena español todavía muy prestigioso. Las leyendas históricas nos presentan a Abderráhmen I en sus excursiones por la Península acompañado por Artobás el vitizano. Ocurrieron, sin duda, desavenencias graves entre los dos, y Abderráhmen se atrevió a arrebatar los feudos del vitizano; pero al fin se avinieron, y Artobás obtuvo

de aquél la dignidad de conde de los cristianos de Andalucía.

Los vitizanos aprovecharon todas las circunstancias para mantener el mayor rango posible.

La descendencia vitizana, por línea de varón, conservó, sin duda, sus creencias religiosas cristianas y su rango social dentro de la organización cristiana, la cual pudo mantenerse después de la conquista árabe; desempeñó altos cargos religiosos, como el de metropolitano de Sevilla, cargos judiciales y políticos, como los de juez de Toledo y Conde de Andalucía; mas la descendencia por línea femenina, cual la de Sara la Goda, hubo de convertirse al islamismo, por exigencia de la ley musulmana. Sara la Goda, al sentirse maltratada por su tío Artobás, viéndose débil como mujer, acudió al califa Omeya de Damasco, el cual le buscó un marido musulmán que defendiese a ella y a sus posesiones; más tarde enviudó y tornó a aceptar otro marido musulmán recomendado por Abderráhmen I; y la descendencia musulmana de Sara aceptó complacida el apellido de su cristiana madre con preferencia al de su padre musulmán. Abenalcotía afirma que los descendientes de Sara fueron, dentro de la comunidad islámica, más ilustres y más prestigiosos que no los hijos que los maridos de su madre tuvieron con otras mujeres.

Los vitizanos, pues, no sólo pueden alabarse de haber sido los que ayudaron a la caída de España en tiempo de Muza, sino los que contribuyeron, por su interés personal, a consolidar el imperio islámico en la época posterior. En el reinado de Abderráhmen III, en el que vive Abenalcotía y en que acaba su crónica, aún latía en pechos islámicos la sangre de Vitiza.

EL ARABISTA ESPAÑOL

I[1]

Señores Académicos:

Los lazos de cordial amistad que me unen con el señor Asín y la comunidad de aficiones arábigas han debido ser motivos principales para que el señor Director me honrara con el encargo de contestar al nuevo Académico y darle la bienvenida en nombre de la Corporación. Efectivamente, yo he tenido la fortuna de ser su amigo íntimo y tratarle muy de cerca durante todo el período de su formación científica, y por esa circunstancia estoy en condiciones las más propicias para conocerle y apreciarle, y para formarme idea exacta y completa de los progresos por él alcanzados en la especialidad que cultiva.

Si el nuevo Académico hubiera sido dramaturgo eminente, consagrado por la fama, aplaudido por todo el mundo; o excelso, inspirado poeta, cuyos versos hubie-

[1] Contestación al Discurso de ingreso de D. Miguel Asín en la Real Academia Española, el día 26 de enero de 1919: *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (Madrid, Maestre, 1919).

ran emocionado vivamente a las generaciones actuales; o renombrado novelista que las hubiera recreado con sus atrayentes e ingeniosas narraciones; u orador parlamentario cuyos patrióticos discursos hubieran cifrado los vitales intereses de la nación y conquistado la admiración de las muchedumbres, a todos nos serían familiares su nombre y sus obras, dentro y fuera de este recinto. Tal vez antes de obtener los votos académicos, le habría precedido el clamoroso sufragio del pueblo español.

Pero las aptitudes y los méritos del Sr. Asín no se prestan a ser divulgados ni reconocidos por las muchedumbres, aunque no por ser menos conocidas pierden de valor las virtudes; que hay joyas de subidísimo precio que no pueden ser debidamente estimadas más que por corto número de personas expertas.

El Sr. Asín, al principio de su discurso, nos ha dicho, en muy modestas frases, que es arabista. Me creo en el deber de añadir que, como arabista, es ejemplar único.

El común de las gentes puede ser que haya formado idea poco clara y precisa, tal vez inexacta, de lo que debe ser un arabista y de los oficios que en España puede cumplir. Me figuro que algunos se imaginan, guiados por ciertas apariencias engañosas, que el arabista ha de ser, para decirlo con llaneza, un señor algo extravagante, puesto que se dedica a estudios de materia exótica y se entrega a investigaciones no muy simpáticas, ya que pone todo su afán en averiguar las hazañas de aquel pueblo con quien los cristianos de la Península estuvimos batallando durante largos y mortales siglos; pueblo al que, por el hecho mismo de combatir con él, fuera en nosotros hacerle excesivo honor el estudiarle, insólita genialidad el admirarle, un poco de

simpleza o extravagancia el quererle y, sobre todo, inoportuno y molesto el afirmar que, en civilización y cultura, aventajó en cierta época a los países cristianos de la Península y aun a los de casi todo el continente europeo.

Lo más raro es que, para llegar a esta situación de espíritu en que suponemos al arabista, ha de realizar éste esfuerzos que no suelen ser ordinarios. Hasta no hace mucho, el que sentía la inclinación a estudiar las disciplinas árabes en España, tenía que luchar con dificultades bastante serias: la falta de medios e instrumentos de trabajo. Había de proporcionarse los libros elementales, diccionarios y gramáticas, en lenguas extranjeras; y todo el material de estudio había de adquirirlo personalmente, porque apenas había, ni hay, biblioteca española provista de los útiles más necesarios para iniciarse en tales labores. Hallábase como un solitario, sin compañeros con quien comunicar, pues la tradición de estos estudios se concentraba en poquísimas y aisladas personas; sin corporación oficial ni extraoficial que los mantuviese peculiarmente; sin revistas ni publicaciones especiales. Es decir, faltaban en España los grandes y aun los pequeños estímulos que impulsan, vivifican y mantienen el fervor de las más corrientes vocaciones. Además, el porvenir personal del arabista veíase tan lejano, que se perdía allá en apartado horizonte, como nebulosa que forja la ilusión.

Emprender tales estudios suponía renunciación completa a esos triunfos efímeros a que inclina el ansia precoz de notoriedad, para dedicarse en cambio al silencioso trabajo de la investigación científica, sin parar mientes en el tiempo que había de costar el obtener algún resultado útil; dispuesto a pasar muchos años de labor incesante y oscura, sin que nadie pudiese apre-

ciar sus esfuerzos, ni celebrar los progresos realizados; desdeñando otras ocupaciones más fáciles que producen ventajas materiales mayores, o granjean más pronto la consideración social que tanto se estima; y, sobre todo, apartado de ciertas tumultuosas corrientes sociales, que elevan a las cumbres, en torbellino confuso, juntamente con los mejores, a otros que nunca debieran salir de los más bajos posos de la sociedad. Había de permanecer el arabista como en quieto remanso de agua clarificada y tranquila, en el que únicamente se puede flotar por el impulso de los méritos personales propios. Y todo ello sin la certeza de que, al final de sus estudios, pudiera tener la suerte de persuadir a sus conciudadanos de que sus investigaciones no merecían ser desdeñadas, sino estimadas como de interés nacional.

Para mantenerse firme en su actitud, había de ser poco propenso a ofrecerse en espectáculo a los demás; debía más bien ponerse en lugar un poco reservado, desde el cual pudiera realizar más serenamente sus observaciones acerca de los tiempos actuales, como preparación indispensable para las observaciones, más delicadas y difíciles, de los hechos históricos. Para adquirir el fruto de la experiencia, necesario a todo historiador, le es preciso interesarse en lo que a su alrededor ocurre; pero no tanto que su atención le obligue a penetrar en la atmósfera candente de partidos y facciones, muy propicia a crear prejuicios inevitables, que los próximos intereses fomentan. Todo el que se dedica a las tareas históricas ha de estar muy sobre sí, para no interpretar los hechos de otro tiempo según le dicte el cariño o el entusiasmo por las causas actuales.

Para percibir con exactitud lo ocurrido en lejanos tiempos, se ha de poseer, por otra parte, una sensibili-

dad muy exquisita. Para sentir lo que nos rodea, no hacen falta delicadezas de sensibilidad: la realidad actual, bruscamente y con aspereza, nos impresiona; pero para sentir con claridad lo que pasó hace muchos siglos, es preciso ser como un micrófono en que se perciban los más apagados y tenues ruidos que se transmiten, como ecos leves, de apartadas épocas. Para ello también es necesario abstraerse un poco del tumulto ambiente, a fin de que el estrépito de lo próximo no se confunda con los suaves ecos de lo lejano.

Por todas estas circunstancias, el arabista ha de aparecer algo retraído, concentrado; pero se comprenderá por lo dicho que su retraimiento no obedece a extravagancia ingénita, ni a repulsión, desdén o desvío social, sino sencillamente a exigencias indispensables para el mejor desempeño de su oficio. El sabe que tal abstracción no es para encariñarse románticamente con las generaciones pasadas, en estéril e infecunda contemplación, sino para trabajar en favor de las generaciones actuales, a las que ofrece un caudal científico que puede ser muy útil como guía y presagio del porvenir. El cree, en efecto, que estos estudios en España son indispensables hasta para hacer un verdadero examen de nuestra conciencia nacional.

Siendo España una península entre dos muy abiertos mares, ha ofrecido, desde los más remotos tiempos de la historia, acceso fácil a todos los pueblos dominadores: ha sido visitada y sometida sucesivamente por todos los que han poseído el dominio del mar. Formando además la península una estrecha faja entre dos grandes continentes, europeo y africano, por ella han tenido que pasar las hordas o los ejércitos de los pueblos guerreros en sus marchas invasoras. Por ambos motivos, apenas se recuerda que España haya sido dueña de sí mis-

ma o haya adquirido independencia personal, durante muchos siglos: en las edades antiguas ha sido griega, fenicia, romana, goda, según el señor que la rigió. En el siglo VIII de Jesucristo, tocóle sufrir la última invasión duradera, la árabe.

Este pueblo árabe, aunque salido de una península asiática paupérrima y separada por desiertos de todo foco de civilización, aunque atrasadísimo en las artes y ciencias, logró dominar multitud de fértiles, ricas y cultas comarcas, que habían formado parte del imperio romano de Oriente y Occidente, desde la India al Finisterre. Fuera por estímulos de conveniencias políticas o sociales que el islam ofreciese a los pueblos dominados, fuera por espíritu de desinteresado proselitismo, o por ambas causas a la vez, consiguió convertir a la nueva religión la inmensa mayoría, casi la totalidad, de la población dominada: persas, sirios, egipcios, bereberes y españoles se hicieron musulmanes.

El pueblo árabe, si impuso su religión a estos pueblos subyugados, hubo de aceptar de ellos las formas de su organización política y tuvo que asimilarse su cultura y civilización; y al reunir bajo su imperio países tan civilizados, al poner en comunicación frecuente y fácil a los más distantes, hizo resurgir con la paz y la facilidad del comercio y de la industria una era de prosperidad, de riqueza y adelanto, durante la cual se fundieron todos los elementos de cultura de todas las civilizaciones anteriores para formar una nueva que hubo de llamarse árabe. La tradición artística, científica y literaria de las antiguas civilizaciones se renovó, pues, dentro del islamismo, aun luchando con el pueblo dominador: ni el despotismo guerrero pudo ahogar las formas holgadas de libertad social de las regiones dominadas, ni los dogmas fatalistas de su religión detener el empuje ideal

de las clásicas corrientes latinas o helénicas, las cuales resurgieron, si no puras, muy caudalosas, sobre todo en dos pueblos colocados en las extremidades del imperio y que lograron alcanzar alta y singular preeminencia en muchos órdenes: el pueblo persa y el pueblo español.

La parte de pueblo español que se convirtió al islamismo (pues españoles fueron los que política, social, científica y literariamente prevalecieron en Andalucía), dejóse influir de esa civilización islámica, y dentro de ella adquirió personalidad propia, constituyendo un imperio, el reino andaluz independiente de los califas orientales, con su peculiar organización política, su orden social propio, su derecho y su literatura; y esto con tal singularidad y pujanza, que obtuvo la supremacía política, religiosa, científica y artística sobre gran parte del mundo islámico occidental y alto prestigio en la Europa cristiana.

Pero la dominación árabe fijó sus fronteras durante algunos siglos en la mitad de España: la parte meridional, las tierras más bajas y fértiles se hicieron islámicas; la septentrional, las comarcas más abruptas y montañosas y las altas mesetas se mantuvieron cristianas. El centro de España fué, pues, la divisoria de dos civilizaciones distintas: la musulmana y la cristiana; medio pueblo español se hizo musulmán, el otro medio se mantuvo en el cristianismo. La parte del pueblo español que se mantuvo cristiana, dividida en grupos dispersos de acción discontinua, permaneció durante algunos siglos en inferioridad de cultura, inferioridad de organización política y social, inferioridad científica y literaria. En realidad, los pueblos de Europa de quienes los cristianos españoles del Norte hubieran podido recibir influencias benéficas, estaban atrasados, porque después de

prevalecer sobre Europa las hordas bárbaras del Norte, habían ya desaparecido casi totalmente las formas políticas y sociales del imperio romano y las tradiciones científicas y literarias de la antigüedad: al cultivo de las disciplinas de la enciclopedia clásica, filosofía, medicina, matemáticas, astronomía, etc., consagrábanse muy pocos; ni aun la poesía brillaba.

Ahora bien, la superioridad de aquella España del Sur, la musulmana de Andalucía, fué reconocida por Europa, puesto que al despertar ésta después de aquella edad sombría, al pretender, en los siglos XII y XIII, emular a los musulmanes, los pueblos cristianos no tuvieron más remedio que acudir a las traducciones árabes, en las que se habían conservado, bien que transformadas y alteradas, las doctrinas científicas de la antigüedad. Ya habéis visto por el discurso del Sr. Asín cómo vinieron a España, en los siglos XII y XIII, desde todos los países de Europa, para traducir y aprovechar las obras árabes de astronomía, medicina, filosofía, literatura, etc. Fueron tantas, que prevalecieron las traducciones árabes en las escuelas de filosofía y medicina de Europa en la Edad Media, y se hicieron populares en ésta los cuentos de Oriente, sus fábulas, su arte alegórico, las formas métricas de su poesía, etc.

Hubo, pues, una época en Europa, la del renacimiento científico de los siglos XII y XIII, en que surgió una espontánea, sincera y exaltada admiración, a la vez que un marcado respeto, a la ciencia y literatura árabe y peculiarmente a la española. Esta devoción llegó a tal extremo, que vino a suscitar, por lo amplia e intensa, protestas vivas de aquellos europeos que deseaban continuar exclusivamente las tradiciones clásicas, griegas y latinas, los cuales levantaron la voz contra el excesivo acatamiento que se hacía en las escuelas a las doctrinas

de los autores árabes. Petrarca fué uno de los que con más brío protestaron; pero mientras no fuesen sustituídas las obras árabes por las originales griegas y latinas, habían de ser casi vanas las lamentaciones y las quejas. Hiciéronse éstas más generales, más clamorosas y eficaces, entre los renacientes del siglo XVI, los cuales, al beber directamente de las fuentes griegas, ya tenían derecho a maldecir y abominar, con más fundamento, de las pésimas traducciones medievales y de los vicios de la escolástica decadente que las había utilizado. Surgió la polémica dura y agria entre escolásticos y renacientes: de ella los peor librados (porque contra ellos coincidieron los dos partidos) fueron los árabes, a los que se tachó de corruptores del buen gusto y destructores de la verdadera literatura. Prevaleció, pues, como dominante en Europa, en la época del Renacimiento, la opinión del escaso valer de la ciencia y de la literatura árabe, hasta tal punto, que se tuvo por cosa bochornosa el haber sufrido sus influencias, y vino la moda de negarlas sistemáticamente. Todos deseaban olvidarlas o rechazarlas.

Pero más adelante, en el siglo XVIII especialmente, cuando por el progreso de los estudios históricos comenzaron las investigaciones documentadas sobre la historia de la Edad Media, al notar las injusticias que con la ciencia arábiga se habían cometido, inicióse una reacción favorable, a la que contribuyeron por motivos especiales los enciclopedistas. Había dicho Muratori: «Nosotros, sólo al oír el nombre de árabes o digamos sarracenos, concebimos horror a aquella nación, imaginándola cruel, inmunda, infiel e ignorante. De otro dictamen fueron nuestros mayores. Todos estimaban su literatura.» Y el abate Andrés, nuestro gran historiador de la literatura universal, uno de los principales representantes

de la tendencia reivindicadora de la literatura árabe, afirmó: «Siempre será cierto que los primeros fondos sobre los que se han aumentado nuestros tesoros nos los regalaron aquellos bienhechores (musulmanes), y que debemos profesar a nuestros maestros una reconocida gratitud en vez de un fastidioso desprecio.»

Con esa tendencia justiciera, con ese espíritu amplio y sin prejuicios, se estudió la historia medieval y fué poniéndose otra vez de relieve la grande influencia que había ejercido el saber de los musulmanes en Europa. Hasta se hizo de buen gusto el aceptarla y se llegó al extremo de afirmarla rotundamente en todos los órdenes. Pero esas afirmaciones rotundas no llevaban siempre la prueba histórica de su verdad, y algunas de ellas venían desprovistas de suficiente testimonio o con demostración incompleta. Se había hecho evidentísimo que en filosofía, teología, medicina, física, astronomía, cálculos matemáticos, cuentos, fábulas, etc., había recibido Europa la iniciación de los musulmanes, porque la multitud de manuscritos de las traducciones realizadas que se guardaban en las bibliotecas, eran prueba y demostración fehaciente, y por tanto, no se podía negar su realidad histórica, probada de este modo. Mas el abate Andrés había extendido la afirmación a otros órdenes de disciplinas, respecto de los cuales las investigaciones apenas se habían iniciado, o eran escasas e incompletas, o no se habían explorado con recta dirección; tal ocurrió en las influencias relativas a las instituciones de enseñanza de la Edad Media, colegios y Universidades, a la forma métrica de la poesía provenzal, a la música, etc. Para demostrar la influencia que los musulmanes habían ejercido en tales materias, no se habían presentado documentos que la acreditaran. Esto bastó para que no se admitiera, y aun se hizo dogma científi-

co y moda entre los más conspicuos el rechazar toda afirmación de influencia en estos asuntos, sin pensar que hay fenómenos de imitación real y verdadera, en los que el influjo se verifica por conductos escondidos, por cauces ignorados, de manera difusa, cuyas huellas o rastros no son fáciles de percibir, o no se hacen recognoscibles sin un estudio más profundo o con otra clase de demostración, sobre todo aquellos hechos ocurridos en las poblaciones dominadas, que no tuvieron expresión oficial en la lengua de los dominadores.

De todo ello se desprende, a mi juicio, una lección: que si bien es verdad que no debe afirmarse sin prueba, tampoco debe negarse sin ella; y que una actitud indecisa, o una confesión de ignorancia, debe ser la norma de la discreción científica en materias no bien conocidas o inexploradas. Sin embargo, entre los historiadores de la enseñanza de Europa, entre los romanistas y los musicólogos pasa hoy como dogma indiscutible que no hubo influencia alguna en las materias respectivas, como si se hubiesen ya esclarecido de manera definitiva estas cuestiones. Las prevenciones antiárabes reinan, pues, en la actualidad en estas regiones científicas, aunque parezca extraño. Que en España el prejuicio antiárabe hubiera echado hondas raíces, por el impulso atávico contra aquellos con quienes guerreamos durante siglos, no debe sorprendernos. Más de extrañar es que en Europa persista todavía esa actitud de prevención.

Yo creo que estamos ya a distancia histórica bastante alejada de aquellas edades para olvidar todos los resquemores de las antiguas luchas y apreciar con serenidad y espíritu de justicia los hechos pasados. Además, si ese espíritu de justicia nos obliga a todos a confesar los méritos de naciones extrañas y nos permite la sere-

na admiración de las civilizaciones extranjeras, con mucho más motivo no debe excluir la confesión de los méritos propios de los españoles. Porque repito (y repetiré hasta la saciedad, puesto que lo pide la justicia) que españoles fueron los musulmanes de la Península: españoles de raza, españoles de lengua, españoles por su carácter, gusto, tendencias e ingenio.

Yo creo que, para toda persona imparcial y sin prevenciones, tan español ha de ser Abderráhmen III como Trajano, con la diferencia de que Abderráhmen fué rey de España en España, y Trajano fué emperador de Roma en Roma; tan español es Averroes como Séneca, con la particularidad de que Averroes nació, estudió, vivió y escribió en Córdoba, y Séneca, si nació en Córdoba, floreció en Italia; y tan español es el poeta popular Abencuzmán, como Marcial, con la diferencia de que Abencuzmán hablaba y escribía en lengua vulgar española, y Marcial en la clásica latina. Por consecuencia, tanto derecho o más tienen esos musulmanes para entrar en nuestra historia y literatura patria a título de españoles, como esos personajes iberorromanos que ya figuran de tiempo inmemorial en ella y a quienes tratamos con el cariño de paisanos y amigos, aunque fueran paganos.

Y los méritos de los musulmanes españoles debemos considerarlos como caudal propio, nacional, español; ellos, por sus virtudes cívicas, hicieron de la España meridional la nación más bien regida, más poderosa, rica y culta del continente europeo en la primera mitad de la Edad Media, y por sus dotes de ingenio sobresalieron de tal modo en las empresas del espíritu, que crearon una peculiar cultura española, científica, literaria y artística, singularísima y sin ejemplo en ninguno de los períodos anteriores de la historia de España.

Eso es lo que con claridad cada vez más diáfana va apareciendo por virtud de las investigaciones de aquellos arabistas que realizan la noble tarea de reivindicar para el haber español los créditos culturales que le son debidos en sus relaciones con los demás pueblos del universo. Y uno de los investigadores que más han contribuído a obtener resultados más positivos y bien cimentados en esta materia, es el nuevo Académico a quien tengo la honra de contestar, el cual posee aptitudes excepcionales y rarísimas para tan noble labor.

No he de hablar ahora (para no mortificar su modestia) de su extraordinaria cultura en materias filosóficas y teológicas; ni de su sólida y selecta instrucción literaria; ni de sus prendas morales que explican la discreta aplicación de sus talentos; ni de su amplitud de criterio, que le consiente tratar a la ciencia religiosa musulmana como disciplina profesada por españoles; ni de su serenidad científica, que le permite bordear tranquilamente los abismos que ofrecen las delicadas cuestiones de que trata; ni de su equilibrio espiritual, en el que se ve la constancia y firmeza en mantener su fe y sus convicciones cristianas propias, al mismo nivel que su tolerancia generosa y caritativa con las ajenas, que le libra de prevenciones, escrúpulos y fanatismos; ni de su resolución e iniciativa para lanzarse a través de regiones ignotas de la ciencia y abrir horizontes nuevos en la investigación.

Todas esas cualidades creo yo que pueden patentizarse, con sólo hacer una rápida mención de los hechos más culminantes de su carrera literaria, de que he sido testigo [1], y una ligera enumeración de sus principales obras.

[1] He aquí un índice cronológico de ellos: Nació en Zaragoza en 1871.—Licenciado en la Facultad de Filosofía y Letras, en la Uni-

Cursaba la teología en el Seminario conciliar de Zaragoza, cuando apareció en la Universidad y comenzó a iniciarse en la lengua árabe. Esta iniciación, que para muchos constituye tarea muy pesada y a algunos rinde por cansancio, fué para él un pasatiempo agradable; el manejo de textos árabes y aun la lectura de viejos manuscritos, un entretenimiento, un juego; publicarlos correctamente, labor sencilla.

A los dos o tres años pudo ya sentar plaza de ingeniero en las principales y más altas labores de la construcción histórica. Y esto lo hizo sin suscitar envidias ni emulaciones; en parte, por sus prendas personales, por su carácter afable, simpático y atractivo, porque era solícito, cariñoso, sencillo, modesto, leal a toda prueba; en parte, porque desde luego figuró en la escuela de Codera, en la que nadie profesaba el dogma supersticioso del escalafón enervador e injusto. En esa escuela se daba a cada cual el rango que merecía por sus talentos, no por la fecha de la profesión. Bastará citar un hecho. Cuando el jefe de la escuela se persuadió de las excepcionales condiciones del joven arabista, por impulso espontáneo abandonó su propia cátedra en la Universidad Central, únicamente con el propósito de dar ocasión para que pudiera ser ocupada por el Sr. Asín: era aquel insigne maestro un hombre de tal virtud, que realizaba los actos heroicos como el más sencillo y elemental de sus deberes.

versidad de Zaragoza, en 1894.—Doctor en la misma Facultad, en 1896.—Doctor en la Facultad de Sagrada Teología, en Valencia, en 1897 —Catedrático de Humanidades y de Historia de la Filosofía, en el Seminario de Zaragoza, desde 1896 a 1902.—Catedrático de lengua árabe de la Universidad Central, desde 1903.—Individuo de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, desde 1914.

Realmente, aquella decisión fué eficacísima en sus resultados, como lo demuestra la labor científica realizada por aquel que le sucedió en la cátedra, que fué el Sr. Asín. Este pudo fijar ya su vocación definitivamente, dedicándose, con exclusión de extrañas atenciones, al estudio de la literatura religiosa de los musulmanes, en especial la española, al que había mostrado inclinación espontánea.

Para emprender con dirección recta esos estudios, era indispensable comenzar por la investigación de la teología musulmana oriental, pues Oriente fué el foco de donde irradió a España. El Sr. Asín hizo el estudio de las doctrinas de uno de los autores más eminentes del islamismo oriental, en cuyas obras realmente se cifra y resume todo el pensamiento teológico islámico, y cuyas ideas y fama han trascendido al mundo entero, incluso a la Europa cristiana en la Edad Media: Algazel. Hasta no hace mucho, en Europa era sólo fragmentaria y superficialmente conocido. El Sr. Asín le dedicó una obra especial, titulándola con el nombre de ese filósofo musulmán, *Algazel*, merced a la cual es hoy conocida la figura de este místico con una plenitud y comprensión que antes no había alcanzado en la ciencia europea. Asín, pues, realizó en poco tiempo, en plena juventud, una tarea que constituiría honrosamente la labor de una larga vida.

Acabada esta obra, hallábase ya plenamente preparado para realizar cualquier investigación en la historia de la filosofía y teología de los musulmanes, sobre todo españoles, que se hallaba sin explorar en su mayor parte.

Investigó los orígenes de la filosofía en la España musulmana, con motivo de su libro *Abenmasarra y su escuela*. De las obras de este escritor cordobés no había

quedado ningún manuscrito; pero como sus ideas ejercieron grande influencia en escuelas posteriores y había tenido, además, muchos secuaces y enemigos, quedaron sobreviviendo en pasajes aislados de las obras de sus discípulos y contradictores, en los que constan noticias de sus doctrinas y aun textos del mismo maestro. El Sr. Asín, recogiendo con toda paciencia y minuciosidad esos datos dispersos, ha logrado reconstituir, de manera ingeniosa, aguda y certera, el sistema filosófico de Abenmasarra, al propio tiempo que ha puesto en evidencia la suerte favorable o adversa que han tenido en posteriores edades sus doctrinas, dentro del islamismo y en la Europa cristiana. Es decir, ha hecho la historia documentada de ese filósofo y de su sistema, que hasta el presente eran completamente ignorados.

Otro místico, celebérrimo dentro del islamismo, Mohidín Abenarabi, de Murcia, cuyas doctrinas e influencia aún perduran actualmente en todo país islámico, pero que era desconocido en Europa, ha sido objeto de sus investigaciones. Hoy, merced a ellas, son bien conocidas las ideas metafísicas, la psicología, la mística de este autor español, con una claridad que no se alcanza ni aun por los que directamente podrían consultar sus libros, puesto que los mismos sabios musulmanes se arredran ante el oscuro tecnicismo y las sutiles concepciones de este místico murciano.

Son muchos y de diversos criterios y escuelas los filósofos, teólogos y moralistas musulmanes españoles, sobre los que ha trabajado el nuevo Académico, con el fin de esclarecer sus doctrinas, vida y obras: Averroes, Avempace, Abenházam, Abentomlús, etc. Todo trabajo de Asín suele ser una revelación de cosa ignorada, la resurrección de un movimiento cien-

tífico, olvidado o desconocido, de nuestra historia literaria [1].

Claro es que al realizar el Sr. Asín esas investigaciones, se encuentra, por la especialidad de sus estudios filosóficos y teológicos, con las mismas fuentes musulmanas que utilizaron en los siglos XII y XIII los filósofos y teólogos de la Europa cristiana, y por fuerza se le han de presentar a él con evidencia las imitaciones o copias que sobre dichas fuentes llevaron éstos a cabo. Brotan de tales estudios curiosísimas aproximaciones y semejanzas entre los teólogos musulmanes y los escolásticos cristianos; y como es natural, siendo fenómenos explicativos de la historia literaria europea, se ha visto precisado el Sr. Asín a consignar esas relaciones: así ha debido afirmar la relación entre Averroes y Santo Tomás de Aquino, entre Abenarabi y Raimundo Lulio, entre los Hermanos de la pureza y el catalán Turmeda.

Sólo el hábito inveterado de la ignorancia de las fuentes musulmanas y las prevenciones atávicas y supersticiosas que todavía subsisten, pueden ofrecer resistencia a aceptar esas aproximaciones, que son fenómeno natural y constante en la historia literaria.

Un estudio acerca de estas imitaciones que los literatos medievales hicieron siguiendo modelos musulmanes, y cuya trascendencia habéis podido todos apreciar, es el discurso que acabáis de oír, en el que aparece descifrado por el Sr. Asín uno de los más grandes enigmas de la literatura europea medieval: la *Divina Comedia* del Dante.

1 El que desee informarse más completamente y con todo pormenor técnico de la labor del Sr. Asín, debe leer el bien pensado y bien escrito trabajo de D. Alberto Gómez Izquierdo, titulado *Estudios de Asín Palacios sobre la filosofía musulmana*. Madrid, 1914 (tirada aparte de la revista *Ciencia Tomista*).

La explicación de sus orígenes ha sido afanosamente buscada por multitud incontable de investigadores; pero nadie ha tropezado con un núcleo de precedentes tan fundamental, copioso y sugestivo, que diera satisfactoria solución a muchos problemas que estaban por resolver, ya en la estructura general del poema, ya en su materia poética. Y no se había encontrado, porque para dar con esa mina, no podía bastar la erudición basada en el estudio de las obras árabes que se tradujeron en la Edad Media, ni un superficial conocimiento de los dogmas oficiales del islam. Para poder afirmar la imitación que el Dante hizo de fuentes musulmanas, era preciso conocer a fondo regiones inexploradas de la literatura religiosa del islam, sobre todo, las teorías y las concepciones de los místicos musulmanes acerca de los misterios celestiales y de la visión beatífica; era menester darse cuenta exacta y pormenorizada del proceso, génesis y desarrollo completo de la leyenda del viaje nocturno y ascensión de Mahoma en sus varios ciclos y redacciones, historia que ha tenido que construir el señor Asín; era preciso penetrar en las espesas selvas de la ingente literatura de ultratumba, en las leyendas popularizadas por todo el mundo musulmán, acerca del limbo, infierno, purgatorio, paraíso terrestre, paraíso celestial, y estudiar las construcciones fantásticas, forjadas con los elementos de esas leyendas, por autores que les dieron formas literarias superiores y que más semejanza ofrecen con la *Divina Comedia:* único modo de estar en posesión de la clave misteriosa capaz de desencantar aquella noble figura de Beatriz, que pudo mostrar al Dante misterios celestiales que ni Virgilio, ni autor pagano alguno, hubiera podido siquiera vislumbrar.

En todas estas tan interesantes investigaciones de historia literaria medieval, se ha encontrado el Sr. Asín

con la intervención clara y evidente de la influencia de la literatura de los musulmanes españoles. ¡Y cómo no, si a España se debe una gran parte de la cultura de que se puede envanecer el mundo islámico! Suprímase la ciencia islámica española, y queda suprimida casi la mitad de la historia de la cultura musulmana.

España, además, aparece, por virtud de esas investigaciones, como uno de los nexos que enlazan la cultura islámica con la cultura de Europa en la Edad Media. Y como en la historia de la humanidad no puede suprimirse lo realizado en otras edades, ni es fácil que nadie se desprenda de las influencias que una vez recibió en su vida, porque lo de hoy se funda en lo de ayer, cuyas huellas perduran a través de los siglos, el cerrar los ojos para no verlas es condenarse a que quede sin explicación la cadena de la vida de las naciones actuales. Instituciones políticas, formas sociales de todo orden, escuelas filosóficas, literarias y artísticas, habrán ido evolucionando, habrán variado, si se quiere, hasta lo infinito, pero siempre quedará un sello, un carácter de las distintas etapas de las transformaciones sufridas.

Para comprender, pues, nuestro estado actual en todos los órdenes, hace falta el estudio de los tiempos pasados y, sobre todo, de aquellos períodos de más amplia transformación, de casi renovación completa, cual es el de los siglos XII y XIII.

Y ésa es una de las más altas funciones del arabista: apreciar los valores históricos de España, singularmente pesándolos y aquilatándolos y demostrando su influencia en la cultura universal.

Esas labores son las que realiza el Sr. Asín y su escuela [1],

1 Merced al impulso que ha dado Asín a los estudios filosóficos y teológicos, se ha formado un núcleo de laboriosos y muy inteligen-

en la que yo veo con admiración resurgir ahora, al cabo de muchos siglos de abandono, una de las grandes tradiciones españolas: la de los teólogos arabistas del siglo XIII.

Motivo de grandes satisfacciones debe ser para todo buen español el hecho de que actualmente, cuando se siente algún desfallecimiento en los espíritus, como si España debiera toda su cultura a países extraños, haya quien rebusque en antiguos libros de cuentas, en los que aparezca la deuda inmensa contraída por la civilización europea para con nuestra España.

Bienvenido sea a la Academia el modesto, pero afortunadísimo investigador, que realiza de modo tan perfecto una noble y útil labor de historia literaria que tan de lleno entra en las altas funciones de la Real Academia Española.

tes investigadores y traductores, entre los cuales se cuentan: Agustín Alarcón, traductor del tratado de política *Lámpara de príncipes*, de Abubéquer de Tortosa, próximo a ver la luz; Angel González Palencia, traductor del tratado de lógica *Rectificación de la mente*, de Abusalt de Denia (Madrid, Centro de Est. Hist., 1915); Pedro Longás, autor del estudio histórico *Vida religiosa de los moriscos* (Madrid, Centro de Est. Hist., 1915); José A. Sánchez Pérez, autor del estudio jurídicomatemático *Partición de herencias entre los musulmanes del rito malequí* (Madrid, Centro de Est. Hist., 1914); Carlos Quirós, traductor del *Compendio de metafísica*, de Averróes, etc.

II[1]

Señores Académicos:

Hace pocos años, en 1919, recibí el encargo de contestar al discurso de entrada del Sr. Asín en la Real Academia de la Lengua; ahora se me ha conferido idéntica misión por la Real Academia de la Historia. Como se trata de la misma persona en condiciones similares, me será forzoso repetir algo de lo que entonces expuse. Procuraré, sin embargo, para evitar repeticiones, tratar particularmente de un aspecto de su personalidad, que es el que más nos interesa en esta ocasión: el de haberse dedicado a investigar una de las materias históricas de más trascendencia e importancia: la historia de las ideas.

Las ideas, cuando son de orden práctico, aplicables por consecuencia a la humana conducta, pueden considerarse como brújula que marca el rumbo en la dirección de la marcha de los pueblos; y cuando son de orden puramente especulativo, como barómetro que señala la alteza o intensidad de la cultura. Así, pues, por el estudio de las primeras, se logrará explicar las direcciones de la marcha histórica de los pueblos, la cual parecería a veces desatinada o caprichosa, si no se acertara a fijar las ideas directrices que en ellos actuaron; y

[1] Contestación al Discurso de ingreso de D. Miguel Asín en la Real Academia de la Historia, el día 18 de mayo de 1924: *El cordobés Abenházam, primer historiador de las ideas religiosas* (Madrid, Maestre, 1924).

por el estudio de las segundas, que son el más alto producto de la especulación científica, se determina el grado de progreso intelectual que cada uno de los pueblos ha alcanzado en el mundo.

Esta sencilla consideración basta para poner muy de relieve la importancia del estudio histórico de tales materias. Y éste nos interesará más a los españoles, si la investigación se dirige a aquello que más nos afecta y atañe, es decir, a la cultura de los pueblos que han dominado en la Península. Sin tales investigaciones no podríamos saber cómo ni por qué llegó España, en las diferentes épocas de su vida, a tal situación política o social, ni podríamos medir la intensidad o la altura de cada una de las civilizaciones que en ella han florecido.

Ese estudio exige, en aquel que ha de emprender investigaciones directas, de primera mano, en documentos originales, aptitudes adecuadas especialísimas que no es fácil reunir en una sola persona: además de poseer las varias disciplinas técnicas que la práctica de la investigación demanda, ha de ser observador de espíritu sagaz, paciente, minucioso, pensador profundo; y si, como en este caso, se refiere al período histórico en que predominaron las influencias orientales, ha de ser orientalista bien preparado y, sobre todo, historiador de amplios y vastos horizontes. Porque si la conducta de un pueblo no se explica sino en función de la de otros pueblos contemporáneos y anteriores, la historia de las ideas, que suelen ser fruto o producto acumulado de tradiciones científicas internacionales, no puede hacerse sino enlazando las múltiples corrientes y los varios cauces por donde han transcurrido, desde las primitivas fuentes de donde derivan, sin dejar solución de continuidad, que no puede haber realmente en ningún tiempo en ningún pueblo de la tierra.

El Sr. Asín posee en alto grado todas las prendas requeridas: es observador metódico y escrupuloso, filósofo y teólogo de inmensa erudición y, por tanto, sabio de muy abiertos y dilatados horizontes. Antes de emprender los estudios acerca de las materias especulativas de la civilización arábigoespañola, que constituyen su especialidad, había ya realizado largas investigaciones sobre las doctrinas y sistemas de los más grandes filósofos y teólogos del Oriente musulmán, sobre todo de Algazel, en quien se cifra toda la cultura filosófica y teológica del islamismo. Dedicó luego trabajos particulares a los más célebres filósofos españoles: Averroes, Avempace, Abenarabi, Abentomlús, etc. Con tales precedentes pudo llegar a construir uno de los capítulos más interesantes de la historia filosófica de la Península, en su obra *Abenmasarra y su escuela*, en la que se fijan los orígenes alejandrinos de esta secta y las influencias que en otras escuelas peninsulares ejerció, influencias que luego se dejaron sentir en el pensamiento europeo.

Sus trabajos son tan nuevos, tan metódicos, tan bien presentados, que pueden considerarse como modelos de investigación original expuesta con admirable orden y elegante claridad.

En este mismo discurso que acabamos de oír se ven reflejadas todas esas cualidades. Nos descubre la extraordinaria figura de un filósofo, español de raza, Abenházam; señala los precedentes de sus doctrinas y nos lo revela como precursor de los estudios históricorreligiosos y sociales que en la Edad Contemporánea han florecido en Europa. Mediante las obras de este insigne polígrafo, se puede ir formando idea clara de cómo entre los hombres cultos de la España muslímica se fué agrandando el concepto de la historia, hasta el punto de hacer posible que se produjeran las de Abenjaldún, ce-

nit de la historiografía hispánica: altura que no alcanzó Europa sino varios siglos después.

Con estudios como el presente, realizado por el señor Asín, sobre la especulación filosófica de los pensadores andaluces, es también como se van sondeando y midiendo las profundidades de la caudalosa corriente de la cultura peninsular en el siglo XII, que se desbordó al fin por la Europa medieval, en las escuelas de filosofía, teología y otras ciencias y artes: desbordamiento que, sin estos antecedentes, aparecería como misterio inexplicable.

El Sr. Asín prueba, además de sus dotes intelectuales, su gran discreción histórica, al escoger los asuntos: sus investigaciones se fijan en aquellos aspectos, personas o períodos de más trascendencia dentro de la historia literaria. Como modelo entre todos sus trabajos, puede recordarse uno que ha tenido resonancia universal, a saber, su *Escatología musulmana en la Divina Comedia*, el cual tiene, además de su importancia histórica dentro de la literatura europea, la singularidad de atacar de raíz una superstición científica muy extendida y arraigada en los espíritus (fantasma que altera la serenidad de ánimo de los investigadores de ese período) y es la pretendida originalidad de la Edad Media.

Destruído el mecanismo político y social del imperio romano de Occidente por la venida de los bárbaros del Norte, fuese apagando la luz de las civilizaciones clásicas, romana y griega, en tierras occidentales. Tras de algunos siglos en que se nota una verdadera solución de continuidad en la cultura, comienza de nuevo a alborear en varias regiones de Europa; pero con matices y formas distintas, que no era posible que enlazaran directamente con la tradición de aquellos pueblos clásicos. Ese renacimiento en la Edad Media, fué debido,

sin duda alguna, a otras nuevas y extrañas influencias, a la comunicación con la civilización islámica, que había conservado, aunque algo alteradas, la mayor parte de las disciplinas antiguas.

Pero como el mundo cristiano occidental estuvo en lucha casi constante con el islamismo, era natural que sintiese algo de repulsión contra todo lo islámico y rehuyera con empeño confesar las inevitables influencias que por el hecho mismo de la lucha iba recibiendo. Considerando odioso el recibirlas, no era muy simpático confesarlas y reconocerlas: muchos trataron de ocultar el conducto por el que se recibía la tradición cultural de los pueblos clásicos. Y al negar tales influencias, no quedaba otro recurso que explicar ese renacimiento por la inmensa, la extraordinaria espontaneidad u originalidad de la Edad Media: como si los hombres y las sociedades de la Europa medieval estuviesen dotados de naturaleza diferente a la de todos los pueblos de la Humanidad de todos los tiempos y países.

Si el florecimiento de una civilización como la griega, no puede explicarse por la sola y exclusiva virtud de los pueblos helenos, sino relacionándola con la de otros pueblos europeos y orientales; si la romana ha tenido que explicarse por sus precedentes griegos; si el florecimiento filosófico, científico y artístico de la musulmana no se concebiría sin relacionarlos con sus precedentes persas y bizantinos que enlazaban con Roma y Grecia, etc.; es decir, si la cultura de los pueblos de toda edad se explica por sus relaciones inmediatas con la de los pueblos que les precedieron, la cultura de la Edad Media quedaría inexplicada si no se acertara a determinar esos precedentes. De no haberlos, hubiera constituído un fenómeno rarísimo, anormal, tanto más extraordinario cuanto mayor con-

traste aparecía en el tránsito rapidísimo de la ignorancia a la cultura.

Los estudios particulares en cada una de las ramas del saber, bien conducidos, han ido poniendo de manifiesto que la solución de continuidad se llenaba por la real transmisión de los conocimientos entre el mundo islámico y el cristiano; así se ha explicado el nacimiento y desarrollo de la Escolástica, de los estudios de Medicina, Física, Matemática, etc. Pero como siempre, siempre, se ha mantenido una especial prevención contra esas explicaciones, y algunos doctos continúan rechazándolas con gran tenacidad, ha venido a producirse con la contradicción una especie de lucha histórica, de tira y afloja violento en direcciones contrarias, sin dejar nunca en reposo el fiel de la balanza, para fijar determinadamente el justo peso.

Han contribuído a ese tira y afloja inestable, no sólo las prevenciones religiosas, sino también los prejuicios nacionales, que han ido surgiendo en las organizaciones políticas posteriores. A las investigaciones históricas se las ha ido convirtiendo por algunos en arma de lucha por el predominio de su propia nación: como si fueran reyes de armas encargados de exagerar las proezas de sus pueblos respectivos, sin respetos para los demás, denigrando o arrebatando las hazañas ajenas. Ese apasionamiento puede verse bastante claro en aquellas naciones que han mantenido más fuertemente su rivalidad en los últimos tiempos: se ha hecho, v. gr., historia a la francesa, para probar que todo germen de cultura, todo avance, todo progreso en toda disciplina, es debido a la virtud maravillosa del genio francés, y que de Francia han tenido que irradiar al resto del universo. Algunos investigadores alemanes han pretendido haber averiguado que todo lo que en el mundo ha ocurrido de

importancia universal, ha debido realizarlo algún individuo de raza germana. Es decir, que los nacionalismos, muy exaltados de algún tiempo a esta parte, tienden, por su exclusivismo, a alterar la verdad histórica.

Ahora bien, como la civilización en los pueblos islámicos ha venido a gran decadencia, después de la época medieval, y en la actualidad se encuentran algunos de ellos en la barbarie, no es de extrañar que se les trate como si siempre hubieran sido unos bárbaros, y que se motejen de bárbaras las influencias que en otros tiempos ejercieron, y hasta que se aplique el adjetivo a aquellos pueblos que más comunicación tuvieron con los pueblos musulmanes. Y, puestos ya en esa vía, lleguen a decir que España es un pueblo bárbaro, ya que ha sido objeto de bárbaras dominaciones. La estancia de los moros en la Península ha sido considerada por algunos como síntoma o prueba del escaso valor de la cultura española.

Para que se discurra así y para que tales juicios arraiguen o se difundan, hemos contribuído nosotros en parte: unas veces, por haber desdeñado o abandonado los estudios históricos de la época musulmana; otras veces, por habernos dejado influir de prevenciones indiscretas. Orientalista español ha habido que, dejándose llevar de un exagerado celo religioso, no ha tenido inconveniente en desacreditar a los más eximios representantes de la ciencia arábigoespañola, y aún se atrevió a afirmar que Andalucía, como todo país musulmán, no pasó más allá de la barbarie.

Otros, por contraposición, para denigrar a la España cristiana, exageran el contraste entre las dos civilizaciones que convivían en la Península, para que se note más la oscuridad de la primera.

¿No es hora ya de que cesen tales rencillas? La histo-

ria no debe ser instrumento de lucha, interpretando los hechos según los intereses actuales; eso es bastardear el oficio de historiador y hacer que las investigaciones históricas vayan dando tumbos a merced de pasiones pasajeras, como nave sin timón a merced de las tempestades. Así no es posible que se la considere como maestra de la vida, cual la titularon en otros tiempos, sino como conjunto de maquiavélicas combinaciones, como arsenal de chismes diplomáticos con que se embrollan las relaciones de los pueblos y se oscurece la claridad de los espíritus. Sólo el estudio sereno, desapasionado, verdaderamente científico, puede disipar las supersticiones que las ciegas pasiones de un mal entendido patriotismo mantienen.

Esa serenidad es la que el Sr. Asín posee en grado excelso; por tal motivo sus obras tienen gran valor científico, al propio tiempo que ofrecen interés peculiar para los españoles; porque trabajando en la investigación de la verdad, es como puede en justicia reclamarse lo que a España se debe. España no necesita injustos blasones. Mas para que la verdad resplandezca, es preciso arremeter contra todas esas supersticiones científicas que tienden a desvalorizar la influencia española, ya que España fué realmente el nexo que une la cultura de los pueblos clásicos de la antigüedad con la de los pueblos europeos medievales.

Sería una tremenda injusticia que habiendo sido nosotros los que aguantamos y sufrimos los más duros golpes de la lucha en la reconquista, los otros pueblos de Europa recibieran beneficios y después nos cargaran sólo a nosotros lo odioso que fué para algunos el recibir las influencias islámicas.

La más ridícula postura que puede adoptar un español, es la de empeñarse en servir a España negándose a

aceptar las influencias que ésta recibió durante los siglos en que estuvo en lucha contra el islamismo. ¡Como si no hubiera sido la Europa entera la que se hubiese dejado influir, a veces más profundamente que la misma España! Los traductores de Toledo, la Escolástica, las escuelas de Medicina y otras ciencias en Europa, se dieron mucha más prisa en admitir la ciencia árabe que la propia Península; y no sólo en las disciplinas profanas, sino hasta en la teología y en la mística (Alberto Magno, Santo Tomás, Lulio, etc.).

Y como esa influencia científica se ejerció en gran parte por filósofos y teólogos musulmanes de raza hispana, no hemos de ser nosotros los españoles los que la vayamos regateando. Y como es verdad, hay que aceptarla; y como esta verdad honra a la raza española, no hay que entristecerse, sino alegrarse de que sea verdad.

Pero para que ésta se haga bien evidente, es preciso que los españoles no nos desentendamos de los estudios árabes, como en otro tiempo hicimos. Felizmente ha ido variando la situación: en la segunda mitad del siglo XIX el campo de las investigaciones árabes se va cubriendo de trabajadores hispanos, no sólo en el terreno de la historia política y artística, sino también en otras regiones: la literaria, la filosófica, la teológica, etc.

El Sr. Asín ha conquistado con su esfuerzo personal vastísimo espacio: los estudios filosóficos, teológicos, literarios e históricos. Merced a sus trabajos, la consideración del arabismo español ha cambiado en el mundo. Cuando en España no se producían obras de investigación original, los aficionados españoles tenían que aceptar el oficio de viajantes del saber extranjero: iban a proveerse fuera para introducirlo en la Península. Hoy, merced a la producción del Sr. Asín, el extranjero se ha

convertido en viajante del saber español: en Inglaterra, en Italia, hasta en Finlandia, se han dado conferencias por arabistas y romanistas extranjeros, para divulgar las investigaciones de este sabio español.

Para que pueda apreciarse la estima en que se le tiene en el mundo científico, bastará apuntar, como muestra, unos cuantos juicios formulados por hombres doctos, a propósito de su última obra *La Escatología musulmana en la Divina Comedia* y en los cuales no interviene ni el prejuicio nacional, ni el cariño de camarada.

Dice el docto romanista Van Tieghem:

«El libro (del Sr. Asín) conserva la objetividad necesaria; honrado y claro, tan perfectamente ordenado como rico de sustancia, quedará cual una de las tentativas más fecundas para abrir horizontes nuevos a la historia literaria de Europa.»

Söderhjelm, después de ponderar «la enorme erudición» del Sr. Asín y «la exposición metódica y clara» de la materia, añade:

«Su libro es, en todo caso, un acontecimiento y una revelación; será, sin duda, considerado como uno de los más notables productos literarios —quizá el más notable de todos— que han venido a agruparse en derredor del jubileo del Gran Poeta», el Dante.

Gabrieli, arabista italiano, poco propicio a aceptar las imitaciones musulmanas del Dante, ha tenido que confesar que la erudición islámica de Asín es «singular, extraordinaria, no sólo entre los musulmanes, sino hasta entre los mismos arabistas de hoy».

Finalmente, para no aumentar más las citas, Friedrich Beck, uno de los prestigios del romanismo alemán, ha dicho:

«Desde hace años no ha aparecido libro alguno de

tanta importancia sobre Dante; podemos preguntarnos si el patriótico orgullo de los italianos puede, con ocasión del sexto centenario, poner al lado de la obra del erudito español otra que valga tanto. Asín... ha comunicado a la filología dantesca un impulso progresivo y le ha abierto horizontes que era imposible sospechar. Podemos tener por seguro que los documentos y materiales de este libro poseen una fuerza tan desconcertante, que la filología dantesca no podrá menos de cambiar de ruta y adoptar nuevos puntos de vista» [1].

Creo que bastan estos pocos textos, como medida del valer científico del que habéis elegido como compañero. Entra, pues, en nuestra corporación, con el Sr. Asín, un prestigio muy sólido y bien reconocido dentro y fuera de la Península.

Respecto a su valor moral, debo manifestaros que adquirís un colega amable, cariñoso, desinteresado, que jamás alterará la cordialidad social para satisfacer esas ambiciones que a veces encontramos muy embarazoso confesar. Las aspiraciones suyas no se cifran en nada que pueda alterar el buen humor de nadie.

Su espíritu está completamente libre de ciertas pasioncillas de las que en algunas ocasiones se deja uno inconscientemente conducir. Hay quien, para medrar más fácilmente, acepta la vulgarísima táctica de rebajar el mérito de sus compañeros, o introducir la desconfianza, el recelo y la discordia. Efectivamente, este medio es muy socorrido: para hacer llana una carretera no hay más que socavar y derruir las alturas y rebajar los terrenos para hollarlos con más comodidad; pero también es cierto que el que gusta de hollarlos de ese modo,

1 Véase *Boletín de la Real Academia Española*, tomo X, páginas 535, 526 y 525, respectivamente.

es natural que se quede paseando en las honduras tenebrosas de los valles, sin remontarse jamás a las luminosas y serenas alturas.

El Sr. Asín es, además, espíritu muy abierto y comunicativo, dispuesto siempre a todo servicio de corporación: generoso de su saber, no tiene reservas ni tacañerías. En realidad, puede permitirse el lujo de ser espléndido, pues por mucho que comunique, jamás se quedará exhausto: su caudal nunca se agota.

Y esa esplendidez no sólo es de admirar, sino que también es muy amable, porque no la rodea de estrépito, ni la exhibe en escaparate fastuoso, ni la dibuja con colores llamativos en ostentosa fachada; no toma jamás el aire molesto de gran señor de la inteligencia ni aun con la más leve pedantería: su humildad, su modestia, su afabilidad y llaneza de trato lo disimulan todo.

Habéis, por tanto, adquirido con vuestra elección, un excelente compañero, un fraternal amigo, al propio tiempo que un gran prestigio en los estudios históricos.

Bien venido sea, pues, al seno de esta muy honorable y muy prestigiosa Corporación, el nuevo compañero.

EL PSEUDOARABISTA [1]

He aquí un libro que, a mi modo de ver, denuncia claramente una enfermedad, extendida y grave, que padecen algunos intelectuales: el prurito de escribir acerca de materias que no entienden bien.

El autor, a juzgar por lo que nos dicen escritores de su provincia, era personalidad literaria de tal relieve, «que se destacaba de manera gigantesca entre sus contemporáneos», «historiador profundo» y «crítico eruditísimo», cuya «pluma estaba saturada de la erudición más sólida y el criterio más cimentado y profundo de cuantos historiadores se han ocupado en desempolvar los enmarañados documentos que contiene la no nacida historia de Extremadura».

Estamos dispuestos a creer que poseía todas esas cualidades y aun algunas más; pero séanos permitido decir que ninguna de todas ellas aparece en esta obra, aunque el autor, por cierto espejismo intelectual, la considerase como uno de los mejores frutos de su talento

1 Reseña bibliográfica publicada en *Cultura Española* (I, febrero 1906, págs. 50-52), acerca del libro de D. Matías Ramón Martínez y Martínez, titulado *Historia del reino de Badajoz durante la dominación musulmana* (Badajoz, Arqueros, 1905).

y laboriosidad. ¿Cómo puede hacerse una historia de Badajoz, en el período árabe sin enterarse siquiera de las disciplinas más elementales y sencillas, necesarias para manejar con fruto las inexploradas fuentes que han de servir para formarla? Eso es completamente imposible.

Con la simple lectura de la *Introducción*, basta para convencerse de que al autor no sólo le faltaba la preparación especial suficiente, sino que ni siquiera poseía, al tiempo de componer su obra, la sinceridad o la modestia indispensable al verdadero historiador. En el catálogo de las fuentes de que se ha valido para su trabajo (pág. 12 y sigs.), cita muchas obras árabes que evidentemente no ha podido leer ni traducir; y respecto de algunas que hubiera podido consultar personal y directamente, por estar traducidas al latín o al francés y hallarse a disposición del público en bibliotecas y librerías públicas, no ha puesto diligencia para examinarlas por sí mismo. Procediendo así es como se explica, no sólo el que escribiese con notable incorrección una larga serie de apellidos árabes, sino también el que afirme la existencia de autores árabes que no han existido jamás; pone, v. gr., entre las fuentes consultadas, un historiador arábigo que se llama Abbad, del cual dice que es autor de una recopilación. De haber consultado directamente el libro (que lleva traducción latina), se hubiese enterado de que la palabra *Abbad* no es otra cosa que una abreviatura usada algunas veces para designar una obra de Dozy, en la cual aparecen coleccionados pasajes de multitud de autores árabes, en que se dan noticias referentes a los *Abadíes* de Sevilla. De manera que el *Abbad* no es nombre de ningún autor, sino el de una dinastía real, acerca de la cual dan noticias los diferentes autores, aprovechados, extractados y traducidos por Dozy.

El libro del Sr. Martínez, en la parte árabe, ha resultado, como no podía menos de suceder, un conglomerado inarmónico y confuso, hecho con noticias tomadas de Conde, Casiri, Dozy, Codera y Saavedra, mal ajustadas y revueltas, sin unificar siquiera la transcripción de nombres propios, pues unos están en latín, otros en francés y otros en español [1].

Al cuerpo de la obra sigue un apéndice donde se insertan documentos que ya estaban publicados en otras colecciones; algunos, como el texto de Edrisí, se han impreso ya media docena de veces.

El Sr. Martínez no es el único en España que ha hecho cosa parecida; son varias las provincias que se ufanan de tener escrita su historia árabe por individuos que ni siquieran saben aljamiado, v. gr., Castellón de la Plana y Valencia; tales escritores creen autorizar sus obras con decir que han tenido la advertencia o el cuidado de consultar con los especialistas; para ellos, eso basta.

Un fenómeno tan repetido hace pensar que ciertos aficionados a las cosas pasadas se figuran al orientalista como tipo algo raro, un tanto simple y enjuto de cabeza, capaz únicamente de hacer faenas de jornalero literario, de peón dedicado a extraer materiales medio en bruto con el fin de que esos aficionados, maestros en las artes literarias, grandes pensadores y profundos sociólogos, ingenieros o arquitectos de la historia, los pulan, aderecen y arreglen con arte para hacerlos agradables al público. Sólo así concibo que se dediquen a historiar ese período personas a quienes falta la iniciación árabe.

De seguir las cosas así, poco haremos en España de

1 Las consideraciones personales que el autor añade a las noticias que le han dado o que ha tomado de esos autores, denuncian bastante desconocimiento de la civilización árabe española, v. gr., el párrafo de las págs. 81 y 82.

provecho; aun suponiendo que los cinco o seis orientalistas (o los que haya, porque ahora no los he contado) se sometiesen a la exclusiva labor de extraer en bruto, ¿podrían ellos solos dar abasto para las construcciones que imaginan tantos sublimes arquitectos que no saben árabe? Esos arquitectos, mientras están esperando que los peones les traigan materiales, bien podían entretenerse en ir arrastrando y acumulando aquellos que, sin saber la lengua arábiga, se pueden acumular.

Es verdad que en la historia de la España musulmana hay mucho que hacer todavía; pero ¿acaso se han agotado ya los materiales de los archivos para la historia medieval de la España cristiana?

Ya es hora de que cada cual haga el oficio para el que tenga verdaderas aptitudes: el que sepa árabe y esté suficientemente preparado en las varias disciplinas históricas, que se meta en asuntos que todo eso exigen; y el que no lo sepa, que busque otras materias para las que se halle mejor dispuesto. Es la única manera de que los esfuerzos de todos no se pierdan en el vacío.

¿Quieren los extremeños investigar la historia árabe de su tierra? Pues que aprendan primero la lengua árabe (habrá quien se preste a enseñarla); que se hagan prácticos en las otras disciplinas necesarias para acometer con éxito la lectura de las obras árabes, y se convencerán de la abundancia de materiales que tienen a su disposición; que los estudien, y sólo entonces podrán saber lo que la civilización humana debe a los musulmanes de Badajoz. Hasta que una cosa parecida no se logre, vale más no ilusionarse con la creencia de que ya tienen hecha la historia árabe de su provincia.

SUPERSTICIONES MORISCAS[1]

Si en la cocina de un labrador de la montaña, donde alrededor del fuego están reunidos los mozos y criados en descuidada conversación, se le escapase a uno de éstos, al contar con los dedos de la mano, que dos y dos sumaban cinco, o que dos y tres resultaban seis, una estrepitosa carcajada del concurso demostraría inmediatamente que aquel infeliz había dicho una gran tontería. Y realmente no se habría equivocado más que en una sola unidad y, por consecuencia, el error sería de escasa monta.

Presentémonos, en cambio, en la sala de conversación del Casino Principal de Zaragoza, y en seguida notaremos un contraste: alrededor de la chimenea, un grupo de personas ilustradas están arreglando los asuntos pendientes en la política española; todos los que allí se encuentran han estudiado, son hombres de carrera, han aprendido muchas ciencias, algunos pueden pasar por filósofos, otros son abogados de mucho crédito, o médicos de gran renombre; todos hablan fijándose bien en lo que dicen. Es imposible, sin embargo, que todos

[1] Conferencia leída en el Ateneo de Zaragoza; curso 1898-1899.

digan la verdad: uno cura los males de la patria con medicina en la que otro no ve más que mortífero veneno; para éste, un Gobierno que no anduviera con contemplaciones sería lo más conveniente en todo tiempo; aquél sostiene que el celo sistemático por la autoridad es el que ha producido los desastres y la decadencia en España. Así discurren y razonan, sustentando pareceres opuestos, porfiando todos, sin cambiar de opinión. Y a pesar de sostener convicciones tan encontradas, nadie tacha de insensato a ninguno de los contrincantes, aunque sea evidente que han debido mantener errores de más bulto que el del infeliz criado, que se equivocó en una sola unidad en la cuenta que hizo con los dedos en la cocina de su amo.

¿En qué consiste la diferencia de apreciación que todos hacemos en ambos casos? ¿Por qué unas veces el error provoca la risa, y se corrige inmediatamente, y en otras estamos dispuestos no sólo a la indulgencia, sino hasta a la admiración, si está sostenido con un poco de ingenio y gallardía?

En materias en que hasta los menos instruídos están seguros de la verdad, por fácil comprobación inmediata, las discusiones acaban pronto, los errores saltan a la vista del hombre de menos alcances; pero en materias en que los conocimientos son inciertos y vagas las afirmaciones, ¿quién puede estar seguro de haber atinado con los principios y reglas, sin estudios especiales?

Mas ¿por qué no nos abstenemos de hablar acerca de lo que no sabemos?

Al entendimiento humano le es preciso haberse sujetado a muy severa disciplina para que se avenga con la indecisión o la duda; el estar en ese limbo, sin resolverse en un sentido u otro, no le place. En muchas ocasiones, aunque le agradara, la necesidad de obrar le

obliga a resolverse, y cuando no tiene motivos racionales que le guíen, se lanza por donde le impulsan las pasiones o el deseo. En ese trance todo se dispensa, y el más grave error puede sustentarse impunemente. Por eso en política, en cuestiones de gobierno, se atreven a hablar los más audaces, sin miedo de que los tachen de mentecatos; la ocurrencia más disparatada es, para muchos, ocurrencia muy feliz; el mayor despropósito, cosa muy discreta y aceptable.

Es fenómeno corriente: cuando el hombre adelanta en algunas ciencias, y ve muy claras las verdades, se ríe de lo que aceptó la credulidad pasada. El que ha estudiado muy a fondo los problemas de la Física, por ejemplo, encuentra risibles los discursos de las gentes que pretenden explicar con escasas luces los fenómenos de la naturaleza; el estudiante de la ciudad que ya presume, se sonríe de las sencillas ocurrencias del infeliz campesino, que no ha recibido más instrucción que la recogida en las conversaciones de la aldea.

No todos los pueblos, ni todas las clases, andan al mismo paso en el progreso: los más laboriosos e inteligentes, al avanzar, se enteran y certifican de muchas verdades, mientras los indolentes y poco avisados continúan a la zaga manteniendo las opiniones antiguas, algunas de las cuales no son más que supersticiones heredadas que se popularizan cuando las corrientes nuevas no se notan más que en las capas superiores. Ya se ha dicho que en los avances de la Humanidad ocurre lo que en la aurora: el sol, al salir, alumbra los picos más altos de los montes, mientras se conserva por algún tiempo la oscuridad o la penumbra en el fondo de los valles.

Eso ha ocurrido en los ritos y ceremonias de religiones desaparecidos que tuvieron crédito en los pasados

tiempos: aún persisten ciertas prácticas en inferiores capas sociales, a pesar de los esfuerzos que se han hecho en todo tiempo para irlas desarraigando.

Los pueblos y razas que en el transcurso de las edades han vivido aislados, han mantenido supersticiones propias y casi exclusivas; pero los hombres que han vivido en comarcas pertenecientes a pueblos en comunicación con muchas naciones, como Grecia, Egipto, la India, o en imperios tan extensos como el romano, mezcla de muchos pueblos y razas, esos han acumulado los residuos de todos los cultos primitivos, como el mar recibe y acumula en su seno el agua de todos los ríos que por sus playas desembocan.

El mundo romano conservó muchísimas supersticiones: tanto las druídicas, que en sus heladas selvas practicaban los pueblos del Norte, como las que en las frondosas riberas del Ganges mantenían los indianos, y las que a la luz de su transparente cielo conservaban los persas, caldeos, fenicios y egipcios.

La religión cristiana, con sus dogmas sobre la unidad de Dios, que contradice los dualismos maniqueos; con su creencia en la libertad humana, que rechaza todos los fatalismos, y con la holgada y ancha expansión que concede a las investigaciones científicas, no es a propósito para hermanarse con supersticiones de cultos idolátricos, y ha tratado constantemente de sofocar las que los pueblos convertidos mantenían, como residuos de aquellas ceremonias religiosas de los dioses cuyo culto ella desterraba. Las herejías que en la cristiandad han aparecido y arraigado, casi todas se alimentaban y apoyaban en creencias y prácticas antiguas que han sobrevivido a la enseñanza de su pura doctrina.

La religión musulmana, que se extendió por muchos países sujetos al imperio de Roma, desde el mar de las

Indias hasta las costas del Cantábrico, no supo desarraigarlas completamente de los pueblos que dominó; al contrario, en algunas cosas pudo contribuir a mantenerlas, porque casaban bien con sus doctrinas fatalistas y con su horror tradicional a los estudios filosóficos.

En la España musulmana se mantuvieron muchas de las antiguas, acrecentadas y aumentadas con otras que los árabes trajeron. Sin embargo, hay que distinguir tiempos y personas; la clase más elevada del pueblo musulmán español continuó, a pesar del islamismo, el estudio de las ciencias con más ardor y brillo que en otras partes del imperio mahometano: estudió matemáticas, astromía racional, filosofía griega y alejandrina, y no aceptaba muchas de las supersticiones que estaban extendidas entre el pueblo bajo. Mas rota la unidad de aquel imperio, decaído su poder aquí en España, esparcidos los sujetos más eminentes por tierras africanas y orientales, aparecieron en la superficie los antiguos errores, con tal pujanza, que hubo tiempo en Europa que se tuvo a la ciencia árabe española por ciencia de nigromantes, sortílegos y adivinos. El saber de nuestros moriscos, perdida la gran tradición de los estudios liberales, justificó ese crédito: los mudéjares conservaron, como ciencia propia, todas aquellas supersticiones que sus estudios filosóficoteológicos, ya débiles y enfermizos, no supieron aniquilar.

Para que se forme idea de la índole de esas supersticiones, trataremos de exponerlas tal como hemos podido estudiarlas en dos libros moriscos aragoneses, que se conservan en la rica librería del sabio decano de nuestra Facultad de Letras, D. Pablo Gil; son a saber: *El libro de las suertes* y *El libro de los dichos maravillosos.*

Para su más ordenada exposición, las iremos clasificando y agrupando; de esta manera podremos estudiar

sucesivamente las supersticiones astrológicas, los horóscopos, la magia blanca, los sortilegios, las adivinaciones, las prácticas espiritistas, encantamientos, ensalmos, etc., que de todas estas cosas hay ejemplos en los dos citados libros.

Es indudable que el hombre está sujeto a las condiciones del planeta en que vive; éste, a su vez, no es independiente del sistema solar de que forma parte. Al dar vueltas la tierra sobre sí misma, sufre las alternativas de la influencia de la luz del sol, que forman el día y la noche; de estas variadas relaciones derivan, en parte, las estaciones y los climas: ellas determinan el brotar de las plantas en la primavera, el despertar de los instintos de la generación en los animales, el viajar de los pájaros, la fructificación en los árboles y, en fin, de esas relaciones dependen los trabajos del hombre por los que provee a su subsistencia. El frío o el calor, con sus períodos, trae el de las lluvias y vientos, que influyen seguramente en la salud del cuerpo humano. ¿Qué de extrañar es que los filósofos de la antigüedad, a quienes se ofrecían claramente esos fenómenos, generalizasen los efectos y muchos creyeran en influencias extraordinarias de los astros? No precisados bien todos los efectos, en tiempos que la astronomía estaba casi en la infancia, dábanse explicaciones de muchos sucesos relacionándolos con los movimientos celestes. El vulgo consultaba a los que creía entendidos; y éstos, apurados, daban las explicaciones que ahora dan, en ciencias no bien sistematizadas, los que no quieren confesar que no saben una palabra de aquello que se les pregunta.

Por la exposición de algunas de estas materias, veremos qué de cosas sabían nuestros moriscos.

Los días de la semana y del mes, influídos por un astro o constelación que a ellos preside, tenían ciertas vir-

tudes maravillosas. Los días de la semana, según el Profeta (dice uno de estos libros antes mencionados), son a propósito para cosas distintas: el domingo, por ser el día en que Dios crió al mundo, es bueno para plantar, edificar, fundar ciudades, etc.; es decir, para hacer obras nuevas; el lunes es bueno para caminar y mercadear; el martes, día nefasto: en él mató Caín a Abel (dice el libro en otra parte que este asesinato ocurrió en lunes); el miércoles, también es día malo y de gran peligro: en él se hundió Faraón en el Mar Rojo; el jueves, buen día para echar solicitudes al rey, para pedir favores a príncipes y grandes de la tierra (esto será de tradición pagana, por ser el día de Júpiter: *Jovis);* el viernes, el más a propósito para casamientos (como que es día *Véneris*, es decir, de Venus, diosa que tuvo fama de casamentera); el sábado es día de artificios y engaños (quizá por ser fiesta de los judíos).

En esto se ve que los moriscos mezclaron supersticiones paganas con otras árabes o judaicas.

Los dichos manuscritos se extienden más acerca de los días de la luna; allí se manifiesta cómo nuestros mudéjares tenían reglamentadas las ocupaciones, pues fijan el día en que debían llevarse a cabo. Indican qué día es mejor para comprar, vender, embarcarse en el mar, plantar árboles, casarse, edificar, mudar de casa, sangrarse, soñar, teñir, organizar las cuadrillas de albañiles para las obras, podar, injertar, lavarse los cabellos y el cuerpo, poner a estudiar a los muchachos, sembrar, recolectar, alzar la leche o la manteca, hilar. Se determina qué día es bueno o malo para caer preso o jurar mintiendo, y hasta para ser nombrado regidor de la villa («el que entra el día 17 de la luna a regir una villa, dice el manuscrito, puede estar seguro de que no lo echan de rebato»), para dotar hijas, hacer arrendamientos, par-

tir la tierra y los pastos de los ganados, meter a los mozuelos en un oficio, ponerse enfermo (indicándose cuándo y qué cosas le sucederán a uno, según el día en que se sienta indispuesto). Se sabe hasta la condición de la persona: «el que nace en el día 21 de la luna, será ladrón; el que nazca en el 22, será grandioso o soberbio, de hermoso andar, llegará a ser valido de algún rey; el que nazca el 23, será maldito de Dios y de las gentes; el que nazca el día 24, será grande, pero impotente para tener hijos, será hombre feo y *espantible;* el que salga en el día 25 de la luna a lejanas tierras, no volverá; el que comience pleito, lo perderá...» Y así se van diciendo multitud de cosas cuya relación sería excesivamente larga.

Parece natural que ya que han señalado los días buenos y malos de la semana y del mes, se extendiera el señalamiento a todos los días del año; pero no han querido alargar indefinidamente la lista. Sólo se indican tres días que son señaladamente nefastos, a saber: el primer lunes del mes de abril, porque nació en él Judas Iscariote; el primer lunes del mes de agosto, porque en él ocurrió el hundimiento de Sodoma y Gomorra; el primer lunes de noviembre, porque Caín mató a Abel (antes ha dicho que fué en martes).

Hay un orden de conocimientos en las ciencias naturales, respecto al cual los hombres están poco satisfechos de los progresos alcanzados: la meteorología.

Me guardaré muy bien de participar de los pesimismos generales: son muchos los que creen que no están adelantados esos estudios, porque no se ha conseguido una predicción exacta de los cambios atmosféricos. Y si no hay el orden y la regularidad aparentes que se observan en la marcha de los astros, ¿qué culpa tienen los que estudian estas materias? Pero los fantaseadores quie-

ren anticiparse a los progresos de la ciencia, y excitan, mueven y aprueban hasta las más absurdas tentativas, y creen que puede haber personas que con anticipación anuncien los fenómenos de manera concreta y matemática. Hoy mismo, ¿no es frecuente en muchos periódicos, dirigidos por personas que parecen ilustradas, el publicar como aceptables vaticinios atmosféricos que no tienen más fundamento que la credulidad del vulgo?

¿Ha de sorprender, pues, que en los pasados tiempos fueran aún más crédulos, y que admitiesen relaciones disparatadas entre hechos que poco o nada tienen que ver? Es indudable, se dirá, que los fenómenos atmosféricos tienen relaciones entre sí y relación con la vida humana. ¿Quién no recuerda el calor y la pesadez de la atmósfera que suele preceder a las tempestades del verano? ¿La tempestad no trae la lluvia? ¿La lluvia no riega los campos? ¿El riego de los campos no influye en la cosecha? ¿La buena o mala cosecha no influye en el bienestar o en el disgusto de los hombres, en sus alegrías y en sus pesares? ¿No varían de algún modo las relaciones de hombre a hombre, según se hallen tristes o alegres? Es indudable que todo el mundo está relacionado; pero echarse en brazos de la fatalidad creyendo que, dado un cierto antecedente, de modo irremisible y necesario han de suceder determinadas cosas a los hombres, no es discreto ni razonable.

Los moriscos creían que los truenos, los eclipses, la aurora boreal y las estrellas errantes, eran signos del cielo que presagiaban los sucesos futuros.

Los truenos anuncian cosa distinta, según que se notan en el creciente o en el menguante de la luna: En enero, si son en creciente, quieren decir nieves con lluvias y aires; si en el menguante, que habrá muchas muertes en aquel año. En febrero, en el creciente, seña-

lan fruta; en el menguante, buena primavera. En marzo, en el creciente, buena sementera y mucha provisión; en el menguante, buen año y habrá paz... Y de este modo siguen las profecías, mezclándose ocurrencias que pueden dispensarse, porque tienen alguna relación bastante clara, v. gr., entre los truenos, la lluvia y el viento; otras son completamente disparatadas, v. gr., la relación entre los truenos de marzo y la paz de las naciones.

Los eclipses de sol y de luna son fatídicos, indicadores de futuros acontecimientos, por lo general desgraciados.

Si ocurre eclipse de sol en el mes de abril, anuncia que habrá grande miedo entre los hombres; si ocurre en junio, guerras; si en agosto, matanzas y guerras; si en septiembre, sequías; y así van disparando desventuras, pues los eclipses rara vez indican cosa buena. Sólo como excepción puede citarse el eclipse en noviembre, que vaticina mucho trigo y mucha cebada.

Los de luna también son indicio de adversidades. El color de la luna en el eclipse, es materia en que hay que fijarse especialmente: si la luna queda negra, señala muertes y enfermedades en los hombres; si no es muy negra, las muertes ocurrirán, sin duda, en los ganados; si queda amarilla o roja, quiere decir que se echarán a perder las producciones de la tierra; si es amarilla, tirando a verdosa, vaticina que menguarán las aguas de los ríos y de las fuentes. Si se eclipsa en septiembre, denota que habrá muchas lluvias; si es de color blanco, guerras y matanzas; si en octubre, pocas aguas, langosta, enfermedades y peste; si en noviembre, que saldrá un rey a matar muchas personas, etc. Casi todo lo que anuncian los eclipses son desdichas y penas.

También la aurora boreal fué cosa tremebunda y fatídica para los moriscos aragoneses. Ellos no sabían a qué

atribuir ese fenómeno. ¿Si será milagro o aviso providencial? ¿Si será fenómeno de la Naturaleza? No se atrevían a decidirlo; mas no dudaban de que, si salía por poniente y muy larga, señalaba *sangre* por poniente y por levante; si era de color entre rojo y negro, vaticinaba calamidades de toda especie; si comprendía todo el cielo, hambres, calamidad y muerte; si era roja y blanca, igual. Sólo de una manera les parecía anuncio halagador: si la aurora aparecía por el punto donde nace el sol y se corría hasta poniente, entonces anunciaba grandes triunfos para las armas musulmanas. Pero, en general, esa aurora boreal vaticinaba desgracias, sobre todo para aquellos pueblos que moraban en los países hacia los cuales ella tendía.

No era signo más tranquilizador, para nuestros moriscos, la caída de estrellas errantes: ese torbellino de luces que se veía en el cielo, indicaba a los mortales desgracias venideras, próximas: derramamiento de sangre, matanzas de reyes, escándalos, revoluciones, etc., particularmente en los sitios donde parecía que iban las estrellas a caer.

Se ve que la humanidad pocas veces se ha sentido muy satisfecha y feliz; todo lo anormal le está recordando las tristezas que le esperan y siempre está temiendo.

En el arte de hacer calendarios nos precedieron los moriscos, y quizá en Zaragoza se haya conservado la tradición más arraigada que en otras partes. Díganlo si no las ediciones de Jerónimo Cortés, que por estas provincias se despachan, y los calendarios de D. Mariano del Castillo, de Yagüe, etc., muy autorizados para muchos labradores, que creen a pie juntillas las predicciones que en ellos se hacen. Y merecen tanta fe como los presagios de los moriscos.

Enlazando por algún modo los días fastos y nefastos, de que antes hemos hecho referencia, con sucesos astronómicos, encontráronse nuestros moriscos con medios para averiguar con antelación lo que había de suceder cada año. Si éste comienza, v. gr., en domingo, esa coincidencia les servía para profetizar que había de ser templado, de muchas lluvias en el estío y en otoño; que el trigo sería sutil, poca la miel, y el lino malo; que entre sarracenos habría muchas muertes; que los reyes tendrían graves pendencias entre sí; que cundirían las enfermedades, etc. Podrían consolarse, sin embargo, sabiendo que éstas habían de ser benignas, y que los higos, por lo menos, habían de ser muy buenos (aún dicen ahora: año de brevas, nunca lo veas).

Si el año comienza en lunes, será bueno el verano, habrá mucha fruta y caerán muchas lluvias; pero habrá muchas enfermedades en las ciudades, sobre todo en grandes y principales personas, si bien serán leves. Las guerras, por el contrario, serán sangrientas, el llanto mucho, y muchos también los robos y asaltamientos por los caminos.

Si entra el año en martes, no hay que decir si será rematadamente malo: quebrantos, desfallecimientos, hambres, dolor de costado, escasez de fruta, muchas falsías, muchas mentiras, matanzas entre reyes; uno de ellos será destronado, etc. No obstante, la primavera y la sanmiguelada (otoño) serán muy buenas.

Y de este modo continúan los vaticinios, mezclando alegrías y pesares, como los ofrece mezclados y envueltos la vida humana. Y así se atina algunas veces.

También sabían predecir el tiempo por la luna de octubre. La cosa es fácil: se apuntan en un papel los cambios que el tiempo sufre en los primeros días de la

luna de ese mes, y está averiguado el tiempo que ha de hacer en lo restante del año.

Esto es completamente ridículo; pero yo no osaría afirmar que ahora no haya quien sea tan crédulo que no haga esa misma operación todos los años, para atemperar las faenas del campo u otros quehaceres a las indicaciones apuntadas. ¡Y hasta personas que se creen de regular instrucción!

Mezcladas con todas esas supersticiones astrológicas, caldeas o egipcias al parecer, encuéntranse en los citados manuscritos la magia pérsica o india y la astrología judiciaria, que en algunos tiempos ha sido tolerada y aun admitida.

Sabiéndose el nombre de una persona y el día en que ha nacido, puede averiguarse en seguida el signo del Zodíaco que preside su existencia y, por consiguiente, se puede averiguar la buena o mala ventura que ha de tener en este mundo sublunar, expuesto a las influencias de las esferas celestes. La operación puede hacerse de manera bien sencilla. Hay en estos libros una tabla donde se halla un alfabeto en que se expresa el valor numérico de cada letra. Al que desee saber su buena o mala ventura, pregúntesele su nombre y el de su madre; se suman los valores numéricos de las letras de esos nombres, el resultado se divide por un cierto número, y el residuo indicará la constelación del cielo cuyas influencias sufre esta persona. Se acude entonces a la página del libro donde se nombra esta constelación y se leen los pronósticos que allí están escritos.

Supongamos que uno va a consultar al mago, y de todas esas operaciones aritméticas resulta que está sujeto a la constelación Capricornio. El mago, siguiendo lo que se escribe en el libro, debe decir:

«El que nacerá bajo la influencia del signo del Zodíaco

llamado Capricornio, que es en enero, su constelación es de fuego fembrio (femenino), vuelto hacia el Oriente, y su estrella es Saturno, día de miércoles. Pues bien, quien nacerá en enero será hombre de muchos ardides, de buena voluntad para sus hermanos, de hermoso hablar, escaso de hacienda, hombre sañoso; pasará trabajo en el mar; no tiene ventura con aquellos con quienes se asocie, ni con su padre ni con su madre; es de hermosa cara, terceado de cuerpo, en la frente tendrá una señal, nadie sabrá cosa de él; el tiempo (en que le ocurrirán sucesos relacionados con lo) de su hacienda es febrero: se comerá su hacienda y la hacienda de otros; él no cuidará de dónde le viene la ganancia, ni si es de cosa lícita o ilícita. El tiempo de su hermandad es marzo: tendrá muchos hermanos y amigos, y alcanzará de ellos amorío y bienquerencia. El tiempo de su padre es abril: enterrará a su padre y madre y heredará poco de ellos; pero heredará de sus parientes muchas haciendas, aunque no de su padre y de su madre. El tiempo de sus hijos es mayo: tendrá muchos hijos, y los más serán hembras, y morirán de ojo (es decir, de mal de ojo). El tiempo de su enfermedad es junio: enfermará en camino, y después sanará de aquélla y enfermará de aire de diablo y de ojo malo de mujer (era creencia que se enfermaba y aun moría uno por efecto de miradas malignas). El tiempo de su casamiento es septiembre: la primera mujer que tendrá ha de morírsele; después se casará con otra y tendrá de ella bienes e hijos. El tiempo de su caminar es agosto: caminará siendo chico; después ya no viajará, y le vendrá el bien de la parte de Oriente. El tiempo de morirse es julio: enfermará, y seguramente vendrá a morir de herida causada con hierro; morirá en la guerra santa. El tiempo de su fuerza es octubre: tendrá ventura con señores (o gente principal) y no hay

duda que él será oficial del aljama (concejo). El tiempo de su ventura es noviembre: su ventura le vendrá de parte oriental. Su vida será mejor al fin de ella que al principio. El tiempo de su desgracia es diciembre: tendrá enemigos, muchos, pero no le causarán daño, sino de lengua y por envidia. Su constelación es femenina, terral, de mucho casamiento, aunque de poca criazón de hijos. Su planeta es Saturno, sábado y martes; su bajada es jueves. El tiene tres casos: jueves, martes y domingo. Tiene buena ventura con la gente; es de poco mudamiento, bien hablado, flaco de cuerpo, de muchos hijos, de los que recibirá placer. Y lo más que enfermará es de mal de ojo y de las rodillas. Su vida, enero; su hacienda, febrero; su hermandad, marzo; su padre, abril; sus hijos, mayo; su enfermedad, junio; su muerte, julio; su caminar, agosto; su casar, septiembre; su faena, octubre; su ventura, noviembre; su laceria, diciembre. Su vida, sesenta años, y morirá día de sábado en el mes de agosto.»

He trasladado todo este párrafo, a pesar de lo molesto de su lectura, para que se tenga una muestra de los disparates de la astrología judiciaria, que aún se mantienen ahora entre el vulgo, el cual agota innumerables ediciones del Jerónimo Cortés, que contiene cosas semejantes a éstas.

Hay distintos horóscopos, según el día en que se nace: si se nace el primer día de luna, el individuo ha de ser de larga vida; si el día segundo, morirá chico; si el tercero, será perezoso y apestado, etc. Ya hemos visto anteriormente que se relacionan con los días fastos y nefastos.

Una de las supersticiones de que se trata en los mencionados libros, en lugar muy principal, sin duda por la frecuente práctica que de ellos se hacía, son los sor-

tilegios. Casi todos son cabalísticos: porque el procedimiento ordinario es servirse del valor de las letras. Los hay que tienen contestaciones bien concretas; los hay que parecen consultas sibilinas.

Veamos algunos de ellos.

Procedimiento llamado del *Alfabeto chico*. Consiste en lo siguiente: el sortílego tiene una tabla donde se indica el valor numérico de cada letra del alfabeto: la *a*, por ejemplo, vale uno; la *b*, dos; la *c*, tres; la *d*, cuatro; la *h*, dos, etc.

A la persona que desee averiguar lo que le ha de suceder, se le pregunta por su nombre; se le añade el número del día en que se hace la pregunta, y después, la suma se divide por dos, por tres, o por cuatro, etc., según que en la contestación quepan dos, tres o más términos.

Un matrimonio, v. gr., desea saber si el primer hijo que tendrá será varón o hembra. Se suma el valor de las letras de la persona que consulta, se le añade el número del día del mes que se demanda; la suma se divide por tres. No pueden ocurrir más que tres casos: o no hay residuo, por ser la división exacta; o restan dos, o resta uno. Si por residuo queda la unidad, eso indica que será varón; si el residuo es el número dos, será hembra; y si en la división no resulta residuo, entonces quiere decir que se echará a perder el primer fruto del matrimonio, antes de salir a la luz del día.

Por ese procedimiento se averiguan multitud de cosas: si el casamiento que uno se propone saldrá bien o no; si el enfermo morirá; si el viaje tendrá feliz resultado; si el negocio promete o no. Puede averiguarse de qué color es más conveniente que sean los caballos, asnos o bestias de labor que ha tener en casa. Si el marido morirá antes que la mujer. Y otros muchos sucesos.

Puede conocerse, v. gr., la enfermedad que uno tiene sin necesidad de médico alguno: para ello no hay más que sumar el nombre de la persona y el número del día en que cayó enferma, y dividir por siete el total. Si queda la unidad por residuo, la enfermedad es *ictericia;* si quedan dos, es *fiebre;* si tres, seguramente el mal es de *encantamiento* o de influencia de *zahoríes;* si cuatro, la enfermedad procede de *aire maligno del diablo* o es *flema;* si cinco, de *melancolía;* si seis, es *cólera;* y si nada queda de residuo, por venir justa la división, la enfermedad es sencillamente *enojo*.

Los sortilegios de más solemnidad y aparato, en los que se distingue bastante claro que proceden de ceremonias sacerdotales de religiones desaparecidas, son los que los moriscos llamaban las *suertes de Dulcarnáin* (Alejandro Magno), las cuales, heredadas de otros pueblos, se reformaron y acomodaron a la religión musulmana mezclando en ellas rezos y aleyas del Alcorán.

Recuerda Herodoto que los escitas usaban de un procedimiento de adivinación por varillas de mimbres, el cual es parecido, sin duda, al que, según Tácito, usaron luego los germanos. Dice este historiador: «Los germanos observan, como los que más, los agüeros y las suertes; pero las suertes son sin artificio. Cortan de algún árbol frutal una varilla, la cual, partida en pedazos y puesta en cada uno cierta señal, echan, sin mirar, sobre una vestidura blanca, y luego el sacerdote de la ciudad, si es que se trata de negocio público, o el padre de familia, si es cosa particular, después de hacer oración a los dioses, alzando los ojos al cielo, toma tres palillos, de cada vez uno, y hace la interpretación según las señas que antes les habían puesto.»

Para que se vea la semejanza que con estos procedimientos de los pueblos del Norte tienen las suertes de

Alejandro, que se encuentran en los códices de nuestros moriscos, vamos a describirlas:

En estos libros se comienza por recomendar que no deben echarse estas suertes en el primer día de la luna, ni en el noveno, ni en el undécimo, ni en el 21, ni en el 27, por ser nefastos, sin duda.

Hay que tener dispuesta una varita cuadrada o cuadradillo, donde estén señalados, en cada una de las cuatro superficies, varios puntos: en la primera, un punto; en la segunda, dos puntos; en la tercera, tres puntos, y en la cuarta, cuatro puntos.

En cuanto se le presente al sortílego una persona que quiera que se le echen las suertes, aquél dará a ésta el palito, y ésta, teniendo el palito en la mano, nombrará lo que desee saber.

El sortílego tomará después el palo y hará la siguiente invocación: «Señor Alá, yo te pido, por tus hermosos nombres, los públicos y los secretos, por tu poderío, por tu potestad, ¡no hay Dios sino tú!, por tu honra, tu nobleza, tu grandeza y tu majestad, ¡señor Alá!, yo te pido ayuda sobre esto, por tus nombres, los limpios, apurados, temerosos, que salga a mí este menester; por tu juicio, tu poderío, tu grandeza, según el bien y buena ventura que tú querrás; pues tú eres Alá, no hay señor sino tú, no tienes copartícipes, y nadie sabe lo secreto, sino solamente tú.»

Y echará el cuadradillo tres veces, para ver el número que en cada una aparece en la superficie descubierta.

Supongamos, para dar más clara idea de lo que este sortilegio es, que en estos tres golpes han salido sucesivamente cuatro puntos, tres puntos y tres puntos; se busca en el libro la contestación (pues hállanse ya redactadas las respuestas, según las distintas combinacio-

nes posibles en la suerte de los puntos) y aparece la siguiente, que es *mala:*

«Oh demandador, tú eres como un hombre que quiere arrancar de sus asientos los cabezos y de sus sitios las estrellas; y eso no hay nadie que puede hacerlo sino Alá, el alto y noble; así es el hecho que tú demandas; ninguna cosa de las que quieres podrás alcanzar; no te afanes, pues, en ir tras ello, porque al cabo no aparece más que arrepentimiento y escasez. Busca por otra parte algo que te salga mejor, si Alá quiere.»

Supongamos que salgan en la suerte uno, uno y dos; será la siguiente contestación, *buena:*

«Oh demandante, tú eres como un hombre endeudado que no tiene con qué pagar, y le ocurre que viene un grande amigo suyo y le trae un buen presente. En aquel instante aparece allí su acreedor; aquél le entrega el presente que acaba de recibir, y desde el momento en que el acreedor ve sus buenas intenciones, le perdona toda la deuda, y él se queda muy alegre y muy contento. Así es lo que tú demandas. Alá te cumplirá lo que deseas y quedarás muy alegre.»

En otras partes de estos libros moriscos hay imitaciones de este procedimiento, donde las contestaciones están sacadas del Alcorán; y el palo, en vez de puntos, tiene letras del alfabeto arábigo. Se ve perfectamente que trataron de musulmanizar los sortilegios que usaban los antiguos sacerdotes druidas.

Encuéntranse también en estos libros otras supersticiones menos inocentes: refiérome a las prácticas espiritistas que, en una u otra forma, viven y han vivido en naciones modernas, unas veces en florecimiento y otras en decadencia.

Los árabes mezclaron, con las supersticiones judaicas (entre las cuales están las antiguas tradiciones del po-

der mágico que tuvo Salomón sobre las potestades demoníacas), las fantasmagorías espiritistas del neoplatonismo alejandrino. Algunos filósofos de Alejandría (como otros antecesores y sucesores suyos) creían que las esferas celestes estaban animadas y que cada astro tenía su alma propia.

El pueblo árabe, con esos elementos, que por aluvión recibió de las antiguas civilizaciones, armóse un baturrillo de espiritismo astrológico, que sería difícil de exponer en breves palabras. Cada estación del año tiene un espíritu que, en calidad de alguacil de Alá, rige los destinos del Universo: hay uno que preside a la primavera; otro, al verano; otro, al otoño; otro, al invierno. Cada uno de éstos tiene otros genios o espíritus, subordinados suyos, encargados de arreglar el mundo, turnando por meses; y éstos, a su vez, otros muchos inferiores, que presiden a los días de la semana, y turnan uno tras otro, según el día que les toque estar de servicio.

El hombre, ser débil, si quiere vivir bien y tranquilamente, ha de estar en buenas relaciones con toda esa caterva de espíritus, de los cuales unos son terráticos, que proceden, por larga serie de generaciones, del mismo demonio en persona; otros son de más elevado origen; todos tienen su categoría, su tratamiento, su fórmula grata, con la que hay que invocarlos, para procurarse su apoyo y tenerlos propicios.

Conociendo todas esas generaciones, esas categorías, los tiempos en que gobiernan y las fórmulas con que hay que tratarlos, se les puede invocar para que saquen a uno de todos los apuros en que se encuentre, por grandes que sean: puede librarse de enfermedades, peligros y aun satisfacer todos los caprichos y deseos, por raros que parezcan.

Estos espíritus han dejado memoria de ciertos signos

con los cuales se les puede mandar. Está *la palma de Maimón y Alamafi*, espíritus muy poderosos, la cual, escrita en la mano, en trapo hilado y tejido, o en pergamino de gacela o de cabra, con azafrán y agua de perfumadas rosas, con almizcle y alcanfor, colocada en el hombro derecho, o poniéndola en lugar donde no le dé el sol, tiene tal virtud, que los hombres, por ese medio, pueden alcanzar a ver cosas tan maravillosas, cual nadie del mundo ha podido lograr sin ello. Hay que tener presente que esta palma ha de dibujarse precisamente en lunes.

Pues bien, cuando a alguien se le ocurra pedir alguna cosa a un demonio, espíritu o algún ser humano, de cualquier sexo que sea, no tiene más que decir: «Por el derecho de lo que hay en esta palma, tú, fulano, tráeme esto.» E inmediatamente obtiene su deseo, con tal que esconda la palma, en seguidita, en sitio donde no le dé el sol. Enterrando esta palma en casa o viña, no se acerca a ella ladrón, ni puerco, ni fiera.

Con otro sello, dibujado con azafrán en trapo hilado, también se obtienen efectos portentosos; es sello de gran virtud: sana endiablados, libra de ladrones y fieras, cura las fiebres y saca de la cárcel a los presos. Y mediante ciertos conjuros, puédese, con él, comunicar con ausentes y difuntos, etc.

Si la brevedad que nos hemos impuesto lo permitiera, nos entretendríamos refiriendo los diversos conjuros que se hacen a los espíritus, la manera de echárselos de encima, una vez que han comparecido y cumplido lo que se les ha mandado, los exorcismos que se recitaban para hacerlos salir del cuerpo de los endiablados o poseídos y las espantables escenas que tenían lugar. Recordaríamos el conjuro de los siete reyes, el de la redoma, el del anillo, etc.; pero tengo por mejor el pasar rá-

pidamente por tierras espiritistas, no sea que se nos echen encima toda esa caterva de diablejos que, cual los mosquitos en verano, no hacen más que mortificar a los hombres que no están bien con ellos.

Los moriscos más timoratos, los que no deseaban meterse en compromisos con los espíritus, podían librarse de sus asechanzas de varios modos: con llevar escritos en un papel unos conjuros — entre los que se hallan, dibujados, siete sellos con el *cáucabo* salomónico — y un versículo del Alcorán, ya se está libre de maleficios. Si se desea que en la casa donde uno vive no entren esos espíritus, para alterar la tranquilidad, el reposo y la salud, no hay más que poner ese papel dentro de un cañuto, cubierto de pez por la boca, y colocarlo en la puerta de entrada; ahora, si se quiere librar a las caballerías, hay que ponerlo en la entrada del establo. Además, es bueno ponerlo en el tejado y por los rincones, siempre dentro de las paredes, para que de este modo no encuentren resquicio libre para meterse en casa esos espíritus.

Y se conoce que el procedimiento que indican estos libros moriscos no caía en saco roto; porque hoy mismo, al derribarse casas en pueblos donde vivieron los moriscos, aparecen muchos amuletos metidos en las paredes, en los cimientos, etc. En la colección de don Pablo Gil se ven algunos muy curiosos.

Con estas prácticas de comunicación con los espíritus, se relacionan también algunas otras supersticiones, v. gr., las adivinatorias, por las que se averigua todo lo desconocido, ya pasado, ya venidero. Una de las más arraigadas fué la adivinación por sueños.

Pocos pueblos de la antigüedad han dejado de creer que en los sueños hay comunicación con los espíritus. La interpretación de los sueños ha sido considerada como

ciencia, y se ha enseñado en las escuelas; hubo colegio de intérpretes en los palacios de los monarcas, y adivinos vulgares a quienes el común de las gentes solía consultar.

En el islamismo no sólo ha vivido como práctica supersticiosa del pueblo, sino que ha sido ciencia enseñada en las aulas, profesada por los doctos y hasta elevada a la categoría religiosa de continuadora de la revelación divina. El califa Alí, yerno de Mahoma, decía que al soñar el alma, se sube al cielo; y claro, lo que se aprenda en el cielo ha de ser revelación de Alá. Y he aquí cómo, a pesar de que Mahoma enseñó que tras él ya no habría ningún profeta, y que el período de la revelación divina está ya cerrado, siendo él su último Profeta, aún puede haber nuevas revelaciones en el islamismo. Refiérese que el mismo Mahoma dijo que, si bien era verdad que no habría después de él profecía, había de quedar, sin embargo, el *albriciamiento*. —¿Y qué es el albriciamiento?, le preguntaron. Y él contestó: «—El sueño del buen muslime, que es una continuación de la profecía.» Pero ha de entenderse el sueño bueno; porque ése es de parte de Alá, mientras el sueño malo es de parte de Satanás.

En los tratados especiales de los sueños se dan reglas para investigar qué cosas se han de ver realizadas, y cuáles no, según que el sueño sea al principio de la noche, o en la madrugada, o en la hora de la siesta; si es en primavera, o en verano, según la postura del cuerpo. Eso, refiriéndose a sueños que se tienen sin haberse procurado la ocasión para tenerlos, porque si se desea ver por sueño alguna cosa que interese, también hay especial procedimiento. Los musulmanes que querían ver algo en sueños, no tenían más que hacer las abluciones, ponerse ropa limpia, acostarse solos y del

lado derecho, en dirección a la Meca, y leer siete veces algunos versículos alcoránicos, con varias oraciones de añadidura; y seguramente han de ver lo que desean, o a la primera vez, o a la segunda, o a la quinta, o a la séptima. Y si no lo ven, será porque ellos tendrán la culpa: no habrán rezado como es debido, porque de la virtud de esos versículos del Alcorán no puede dudarse.

Después de todo, el Profeta es persona bastante amable, y se deja ver, de cuando en cuando, de todos aquellos fieles que lo solicitan: no es preciso sino rezar fervorosamente, allá a media noche, unas cien veces sólo un capítulo del Alcorán: y, cumplido esto, se tiene el gusto de conversar con él.

Pero en realidad no necesitan los musulmanes conferenciar con el Profeta para conocer lo más arcano y oculto: con llevar en el bolsillo el corazón de una abubilla, estando caliente aún, se ve en sueños todo lo que le ha de suceder a uno en la vida.

Y si no se encuentra una abubilla y se quiere tener comunicación más alta, hay que rezar diez veces, a la salida del sol, un capítulo del Alcorán, y Alá mismo en persona contestará a cualquier pregunta que se le haga, sin necesidad de espíritus intermediarios. Por donde se ve que Alá es más accesible que el Profeta, ya que con la décima parte de rezo se deja oír, por lo menos.

Hay otras maneras de adivinar sin comunicaciones extraordinarias: puede adivinarse lo futuro por medio del encanto del huevo; el cual consiste en tomar un huevo de gallina negra, que haya sido puesto el último jueves del mes; se lava con vino (y esto no es difícil en pueblos musulmanes, aunque no se consientan las tabernas), se enjuga después, y se copian en la cáscara con tinta de azafrán unos sellitos, que en estos libros se hallan

dibujados; después se unta el huevo con aceite de linaza y se le da a un chiquillo para que lo tenga en la mano. En esta actitud se le conjura con cierta oración, y mientras el hombre está rezándola, el chico va viendo en el huevo todo lo que se quiere adivinar. En lugar del huevo puede utilizarse una taza.

Otro procedimiento es el conjuro del espejo, derivado, según parece, de las antiguas prácticas de catoptromancia. Se coge un espejo y se escriben en sus costados unas fórmulas conjuratorias *ad hoc;* se busca un muchachuelo menor de siete años, que vaya con buenas ropas; se pone el espejo encima de una mesita, cuyos pies no excedan de dos palmos de altura; el muchacho irá viendo en el espejo todo lo que se desea averiguar. Y esto, dicen, no trae ningún mal resultado para el chico; al contrario, lo encuentra muy divertido, sobre todo cuando sale bien.

En casi todas estas prácticas se ve latente la creencia en el poder e intervención de espíritus y seres ocultos, los cuales obedecen al hombre por virtud de fórmulas y palabras mágicas con las que se pueden lograr cosas estupendas y maravillosas. He aquí una bastante curiosa:

Supóngase que hay uno que quiera ir de un sitio a otro por lejano y peligroso que sea; hay un medio: Allá al caer de la tarde, a la hora en que comienzan a cubrir la tierra las tinieblas de la noche, ha de ir a una casa del pueblo que esté por completo deshabitada; en el mismo portal de la casa ha de escribir estas palabras (que no sé de qué idioma son):

Deyen astalbi ocre;

una vez escritas, ha de retirarse y volver al cabo de una hora cumplida. A la vuelta encontrará un caballo con

freno y silla, todo bien aparejado: cójale por las riendas y móntele, pero, ¡cuidado! (y es lo principal), ha de meter en el estribo el pie derecho y ha de cabalgar con el izquierdo. Una vez arriba y en disposición de marchar, diga lo siguiente: «Caballo, yo te conjuro, por el Dios que te ha creado, que me lleves a tal lugar.» En seguida se pondrá en marcha, hasta llegar al sitio designado. Entonces, el caballero puede bajar del caballo, cuidando de arrancarle las riendas, y hará, con el puñal, un agujero en la tierra, y en él meterá el freno y lo cubrirá con la tierra del hoyo. Con esta prevención puede marcharse a sus quehaceres, y después de haber despachado, volverá al agujero a hora en que no haya luz (ha de ser de noche), sacará el freno y lo sacudirá para quitar el polvo. Al oír las sacudidas aparecerá el caballo, abalanzándose con la boca abierta. No hay que espantarse: abre la boca para ser mejor enfrenado. Se le sujeta bien, se le monta y se le dice: «Caballo, yo te conjuro, por el Dios que te ha creado, que me lleves a tal lugar.» Y así, por este procedimiento tan sencillo, seguro y barato, se va y se vuelve a todas partes donde a uno le da la gana.

Cuentan que en tiempo del califa Abubéquer existía un hombre tan perverso y de maldad tan pública y notoria, que hubo de ordenar el Califa que se publicase un pregón disponiendo que le buscaran y se lo presentasen. Comenzaron las indagaciones e inquisiciones, y por fin le sacaron a la fuerza de un lugar en donde se había escondido. Mas héte aquí que una persona tuvo piedad de él y súbitamente, sin que nadie lo notara, escribió unas palabras de mucha importancia y misterio en un papel, y se lo puso al criminal debajo de la axila.

Lleváronlo a presencia del Califa. Este, en cuanto lo vió, mandó por el *morrero*, es decir, el que corta las cabezas por orden del Califa, y éste ordenó al verdugo

que cogiese el arma y cortase la cabeza a aquel hombre malo. El verdugo le puso el arma sobre el pescuezo y... no se le pudo cortar. El Califa le ordena por segunda vez que le mate, el verdugo vuelve a la operación y... tampoco pudo cumplir la orden.

Al ver aquella gran maravilla, le preguntaron al hombre perverso: — ¿Has hecho hoy alguna obra buena? Y el criminal respondió: — No, no he hecho nada bueno. Entonces el Califa, recelando que allí había misterio, dispuso que le desnudaran, y se encontraron con que, debajo de la axila, tenía aquel escrito que la persona piadosa le colocó.

Esto lo cuentan para persuadir a los muslimes del maravilloso poder de talismanes y amuletos.

Pero la virtud de ese amuleto no es nada al lado de una facultad que los musulmanes podían adquirir a poca costa, a saber, la de hacerse invisibles. Es decir, que su cuerpo tomaba, no la transparencia de un cristal, sino la transparencia del aire, hasta el extremo de que estarían a nuestro lado y no los podríamos ver, y ellos, en cambio, podrían vernos, oírnos, tocarnos, etc. ¡Considérese a qué cosas tan graves se presta la habilidad! Podían meterse en todos los sitios de una casa sin que nadie sospechara siquiera la presencia del individuo, a menos que trastrocara de lugar algún objeto y lo mudara de sitio, y se viera que ese objeto iba por el aire sin ser sostenido por nadie. Hay muchos medios para lograrlo.

Se coge un pájaro que se llama *aljaxaf*, se le sacan los ojos, se ponen en un trapo nuevo, y se cuelga éste en el hombro izquierdo; y ya está: la persona que lo lleve es invisible. Pero podrá preguntarse: ¿Y qué animal es ése? He de confesar que no lo sé; he agotado todos los diccionarios árabes de que dispongo, y no he podido

tropezar con el nombre de ese pájaro. Eso me ha hecho sospechar que tal vez los moriscos tampoco lo supieran. Mas no hay que apurarse: hay otros procedimientos más accesibles. Se coge un lobo vivo, se le saca el ojo derecho, se lo mete uno en el bolsillo, y ya se es invisible. Si no se puede coger un lobo vivo, se le saca el corazón a un gato negro, se le pone en un pedazo de cuero de lobo (el cuero ha de estar adobado) y se lleva en el hombro izquierdo, y esto produce el mismo resultado.

Otro medio: Se coge el corazón de una abubilla, se le entierra en una encrucijada del camino, y se le deja estar allí durante treinta días. Pasados éstos, se vuelve a la encrucijada y se hallará que el corazón se ha convertido en una hierba; se coge ésta y, de vuelta a casa, en el camino aparecerá un hombre que ha de decir: «Fulano, dame la hierba.» Hay que contestar: «Dame la piedra.» El uno dará la piedra y el otro la hierba. Pues bien, esa piedra tiene tal virtud, que en cuanto un hombre la toca se hace invisible para todo el mundo.

A decir verdad, no hemos probado ninguno de los medios anteriores: mas tenemos por seguro que, para hacerse invisibles, el mejor medio, si sale bien, ha de ser el siguiente, que proponen los libros moriscos:

Se toman algunos garbanzos negros y se siembran en un espacio de terreno que esté siempre en sombra. Se tiene preparado un cántaro de agua de lluvia, dentro del cual haya estado un papel en que se encuentre escrito, con azafrán y agua de rosas, un cierto capítulo alcoránico. Con ese agua de lluvia se riegan los garbanzos, siempre que la sazón lo exija. El riego ha de hacerse precisamente en viernes. Y cuando por desarrollo natural venga la cosecha, se recoge y se alza o guarda en parte donde se seque bien. Una vez secos los garban-

zos, se coge un espejo, se sacan aquéllos y comienza la operación de la prueba. Esta consiste en irse poniendo en la boca los garbanzos, uno a uno, y cada vez que se ponga uno en la boca hay que mirarse al espejo. Si al meterse en la boca un garbanzo y mirarse al espejo, se ve uno la cara, ese garbanzo no sirve: se tira. Cuando venga un garbanzo que al metérselo en la boca y mirarse al espejo no se vea uno la cara, ése es el que tiene la facultad de hacer invisible a la persona que lo lleva encima.

El método me parece infalible, porque si existe un garbanzo con la virtud de hacernos invisibles a nosotros mismos, con razón se puede afirmar que seremos invisibles para los demás.

Pero, en fin, estas cosas, desgraciadamente, no sirven para librar de las desdichas inherentes a la humana naturaleza. ¿De qué sirve el ser invisibles para los demás hombres, si los demonios pueden introducirnos en el cuerpo una enfermedad? El estar libre de dolencias es mejor. Para esto ya se proveyeron nuestros moriscos de amuletos y talismanes. Los dos libros que estamos estudiando están llenos de fórmulas mágicas para medicinar al hombre. Hay amuletos para curar las jaquecas, los gusanos, el dolor de muelas; para estancar la sangre que sale por las narices, o las hemorragias puerperales; para aliviar el dolor del corazón y del hígado; para librar de los efectos de la mordedura del perro rabioso; para que desaparezcan el temblor de las manos, el zumbido de las orejas, el lagrimeo de los ojos, la gota, la fiebre, ya sea continua, ya terciana, cuartana, etc.; el ántrax, los calambres, la melancolía, el cansancio, el mal aire de demonio, el mal de ojo, etc. Eso si la enfermedad es conocida, porque también hay amuletos para toda enfermedad que no se conozca.

Con esto se comprende que los moriscos no tendrían necesidad de médicos. A estos amuletos acudían las madres en toda dificultad, y con ellos se libraban de las impertinencias de los chicos, desde la misma hora del parto; con ellos los hacían dormir, les quitaban las ganas de llorar, favorecían la venida de la leche, los destetaban, hasta les quitaban el vicio de orinarse por la noche en la cama.

Había amuletos para otras muchas cosas: para tener fortuna en el comercio, valimiento con señores y grandes del mundo; para poder ir a la guerra, sin miedo de ser muerto o herido; para atraerse la voluntad de la gente, en particular de las autoridades, a las que hay que tener propicias; para evitar las deudas; para impedir que roben los ladrones, o, caso de que roben, saber dónde se halla lo hurtado; para que salga bien toda empresa nueva, como abrir tienda, poner horno, establecer baño, etc.; para que las malas lenguas no perjudiquen en la buena fama; para casar o acomodar a las hijas; para evitar espantos, temores o miedos; para vivir en paz con la gente de su propia familia, y, en fin, hasta para ser valiente. ¿Quién no se alegrará de saber que puede uno hacerse invencible, llevando consigo el espolón de la pata derecha de un gallo? Esto dicen los libros mudéjares.

Para cuestión de amoríos, no hay que decir: allí están las buenas venturas de todos los tiempos, los bebedizos, filtros, etc. Si hubiera sido decente, hubiéramos referido las mágicas virtudes de la cabeza de la paloma, de la hiel de la liebre, del corazón del cuervo, de la rana macho, de los pelos y excrementos de perros y gatos, de los granos de ajo y de los huevos de galina negra nacida en jueves.

El corazón del perro negro, si está fresco, es excelen-

te para quitar los celos. Y si alguien abriga temores de que dos personas se reúnan, puede quedar tranquilo usando del ardid siguiente: escriba en una caña los nombres de esas dos personas, váyase a la casa donde cree que han de reunirse, y rompa la caña. Puede luego marcharse descansado: ya no volverán a reunirse jamás.

Se conoce que en aquellos tiempos los pobres labradores buscaban también estar en buenas relaciones con los elementos naturales, utilizando los poderes mágicos de los amuletos: escritas ciertas fórmulas con azafrán y agua de rosas, metidas en un verdugo o caña y puestas en medio del campo, se ahuyentaba a la nube de la piedra. Poniendo otras en un cuerno de cabra, oculto en el sembrado, las fieras del campo ya no se comían la cosecha. Y si se las pone en la rama de un árbol, bien alta, en sitio que nadie lo pueda ver, ya no se cae la flor de los frutales, ni les perjudican las hormigas, ni viene la langosta, ni entran las culebras, etc.

A los mismos expedientes acuden para curar las enfermedades de las bestias: para esto no hay más que enterrar una abubilla en el establo. Además, así se logra la ventaja de que no pueda entrar el diablo en el cuerpo de los animales. Y si, a pesar de todas las precauciones, a alguno de éstos le aconteciera que no pudiese orinar, hay una receta o remedio: se muele pimienta y se quema para darle sahumerios; luego se coge del ronzal a la caballería y se la lleva al cementerio; una vez allí, se la pasa siete veces por el lado de una sepultura, y otras siete por el otro, y en seguida orinará.

Entre los labradores moriscos debieron conservarse las antiguas prácticas romanas de los *tempestarii*, espantadores de las tempestades, según se desprende de la relación de un procedimento que tenían aquéllos pa-

ra ahuyentar los pedriscos. Ya que no sea posible evitar que los nublados descarguen en un sitio u otro, débese tomar el caritativo acuerdo de impedir que descargue en el término donde uno tiene los campos. Si cae, que caiga sobre el del vecino. Para lograrlo hay que hacer lo siguiente: se sale al campo, en cuanto se divisa la tronada, y con un puñal se hace un círculo en el suelo; se quita uno el zapato izquierdo y pone el pie desnudo en el centro del círculo. Entonces se comienza a decir unas oraciones, que el libro traslada, para conjurar a las nubes. En la misma postura, se coge con la mano polvo del círculo y se lanza hacia la nube diciendo: «¡Oh, emperador!, *asuah*, *asuah*, descarga allí donde yo te diré.» Entre tanto, no hay que descuidarse, láncese tierra hacia la nube. Y, por fin, si se ve que la nube se echa encima y no obedece, cójase el zapato y, con resolución y entera confianza, láncese contra la nube.

Esta, seguramente, se intimidará del zapatazo y descargará en otro sitio.

Todas esas creencias en la acción mágica de ciertos amuletos y virtudes especiales de fórmulas arcanas, no debieron quedar en mera teoría; al final de uno de estos libros, un lector morisco puso lo siguiente: «El buen musulmán no debe ir nunca sin amuletos, porque la persona que va sin ellos es como la casa que no puede cerrarse por no tener puerta. En casa que no tiene puerta, entran todos los que quieren. En la persona que va sin amuletos, entran los diablos por todas partes.»

Todo lo anterior prueba a qué bajo nivel llegó la ciencia entre los infelices musulmanes que permanecieron en los últimos tiempos.

Hace tres siglos que los moriscos marcharon; ¿quedará en nuestras aldeas todavía alguna tradición de estas

supersticiones? De varias se puede afirmar que continúan, y es natural que todas no se hayan extinguido. Las supersticiones son como las malas hierbas del campo: crecen, naturalmente y con profusión, en terreno que no se trabaja, y aun en aquel en que se las corta siempre están retoñando y reverdeciendo, sin extinguirse jamás.

Para que el entendimiento humano se vea libre de supersticiones, es menester una muy severa disciplina de estudios hechos con solidez y buena lógica. Las relaciones entre los fenómenos de la naturaleza no se aprecian debidamente, sin serena, constante y cuidadosa observación. Sin ello, muchas relaciones de coincidencia es fácil atribuirlas a relación de causa y efecto; por eso habrá siempre supersticiones en meteorología, astrología, medicina y ciencias políticas y sociales. Además, hay que estar muy sobre sí para evitar las generalizaciones anticipadas a que propende el entendimiento del hombre mal reglado, aunque no se encuentre influído por la pasión. Conocía yo a una persona a quien no le cabía en la cabeza que pudiera haber franceses ricos, bien vestidos, limpios, sobrios y decentes, porque ella había visto uno que llegó a su pueblo medio descalzo, sucio, pobre y borracho. Aquel único ejemplar, que mantuvo grabado en su memoria, bastóle para formarse idea de los franceses. Aplicado este criterio a cuestiones difíciles o complicadas, ¿qué de errores no se mezclarán y persistirán entre las clases populares?

¿Y no habrá medios eficaces para acabar con las supersticiones? Para extinguirlas por completo y totalmente, no; para que algunas desaparezcan, sí. Indiquemos dos medios:

En cuestiones de tejas arriba, el medio es la enseñanza religiosa, bien expuesta y amablemente vulgarizada,

para calmar las ansias que por lo infinito siente todo corazón humano. Con la luz y la claridad que sobre lo infinito derraman los dogmas cristianos, se pueden desterrar muchas de las supersticiones que alrededor del mundo fantástico de los espíritus revolotean por la imaginación de los ilusos, con las que se emboba a los incautos.

En cuestiones de tejas abajo, mucho estudio de la ciencia humana, hecho con ardor y afán si se quiere, pero con humildad y modestia, de las que no debe apartarse el entendimiento, cuyo terreno está circunscrito por linderos bastante fijos. La ciencia puede enseñar las relaciones verdaderas que haya averiguado de los fenómenos naturales, expresando claramente hasta dónde llegan su fuerza y su poder, calmando el desordenado prurito de afirmar aquello de que todavía no puede estar segura. Debe popularizar especialmente aquellas verdades científicas más asequibles al intelecto vulgar de los hombres, haciéndolo sin arrebatos ni violencias, pues raras veces han convenido para la destrucción de los errores las luchas y polémicas, que no hacen más que turbar la tranquilidad de los espíritus.

El que pretenda desarraigar de una vez las malas hierbas de un campo inculto, echará a perder el trabajo y los afanes; si al pronto consiguiera arrasarlas, después renacerán pujantes, en cuanto el agua de la lluvia esponje al suelo y los calorcillos del sol de primavera las aviven.

El mejor método es el que emplea el labrador, que consiste en sembrar o plantar producciones útiles. El interés por conservar lo plantado, estimulará la continua escarda de las malas hierbas. Así, con repetidas labores, hechas con paciencia, se irán extinguiendo de manera casi insensible. Si alguna renace, será con poco

arraigo, y con sólo remover la tierra se la extirpa y muere. Y no vayamos a enfadarnos porque en las márgenes de los arroyos y en los ribazos queden algunas libres; porque éstas, siendo inocentes, sin dañar a las útiles pueden servir con sus florecillas naturales y sus verdores para hermosear los campos, cuyas bellezas canta la risueña y galana poesía.

LO CIENTIFICO EN LA HISTORIA[1]

I. — ¿Qué es historia?

En qué están de acuerdo los que tratan de estas materias y en qué hay divergencia de opiniones. Del criterio que se tenga respecto a ciertos puntos fundamentales, se han de derivar diferencias en la definición.

Hace ya tiempo que deseábamos comunicar a nuestros lectores amplias noticias acerca de la interesante y útil labor que lleva a cabo en el mundo científico una muy notable revista bimestral de París, que comenzó a publicarse en julio de 1900, dirigida por D. Enrique Berr y titulada *Revue de Synthèse Historique*, la cual, fiel a los propósitos expuestos en su primer número, inserta doctos artículos sobre muy importantes materias, a saber, métodos de las diversas ciencias históricas, psicología de algunos pueblos, grandes síntesis de sólidas investigaciones, etc. Pero escribir dos parrafillos con las fórmulas de rúbrica, ponderando su valía y diciendo que

[1] Publicado en la *Revista de Aragón*, primero, y después, atendiendo a reiteradas instancias, formando un opúsculo, en Madrid, 1906.

todo aficionado a investigaciones históricas en España debe tenerla en su despacho, etc., nos parece débil testimonio de respeto a publicación tan preciada; creemos significarle mejor la admiración que nos producen sus trabajos, asociándonos a ellos en la medida que las escasas fuerzas de una revista provincial española permiten. Y lo hacemos con gran gusto e interés, no sólo porque nuestras aficiones a ello nos impulsan, sino también porque juzgamos muy oportuno el llamar hacia cuestiones tales la atención de los eruditos de esta tierra, donde vivimos multitud de gente dedicada a la rebusca de lo pequeño, perdiéndonos en el laberinto de lo menudo e insustancial, con lo que se malean las más felices disposiciones, por no abrir los ojos hacia horizontes más vastos y por no nutrir nuestros espíritus con la medula de ciencia más viva y de especulaciones más elevadas.

En la *Revista de Síntesis Histórica* se ha entablado discusión, o, mejor dicho, se ha abierto información acerca de *qué es historia*. En ella han intervenido principalmente el sabio historiador rumano, autor de *Les principes fondamentaux de l'histoire*, Sr. Xenopol, y el muy discreto, agudo y claro Sr. Lacombe, autor de la obra *De l'histoire considerée comme science;* el suizo señor Ricker ha expuesto elucubraciones muy sutiles acerca de los *cuatro modos de lo universal en la historia;* y también se han transcrito últimamente extractos de un erudito y muy metódico trabajo del italiano D. Pascual Villari.

A decir verdad, todos se han mostrado conformes en considerar la historia como ciencia; pero difieren en punto esencial: en los fundamentos científicos de la misma.

Es cosa digna de meditación para el hombre reflexivo: por la curiosidad que en todo tiempo ha excitado, por

el interés que ha ofrecido siempre, por la importancia de los objetos de que trata, es la historia una de las materias respecto a las cuales importa a los hombres tener ideas exactas y precisas; sin embargo, en casi ninguna disciplina del espíritu se han mantenido más indecisiones, dudas y vaguedades. Sólo al que haya aprendido en las escuelas alguna de las mil definiciones torpes con que suelen encabezarse los libritos de texto, no le habrán ocurrido dudas respecto a la naturaleza de tales conocimientos. Con repetir una fórmula, cuyo alcance no se percibe, salen del paso: el que sólo mira la superficie de los asuntos, no sufre perplejidades.

Todo se discute en materias históricas.

Discútese su objeto propio: hay quien, dejándose llevar de la tradicional tendencia a inscribir en los libros históricos la relación de los acontecimientos que atañen a la gobernación de los pueblos, apenas encuentra digno de ser estudiado más que lo político; otros, fijándose en la inmediata dependencia en que vive el hombre, de los medios de subsistir, propenden por ver únicamente los fenómenos económicos; otros ciñen la historia a lo exclusivamente sociológico; otros, impresionados por el orden en que suelen exponerse los acontecimientos pasados, juzgan sólo como objeto o materia de la historia los cambios y transformaciones sucesivas de las cosas, lo individual, lo que no se repite; y otros extienden el campo a todo lo que pueda esclarecer la marcha de las civilizaciones, hasta concretar en vaguísimas fórmulas el contenido de la historia: todo hecho que pueda mostrar el espíritu de la humanidad en el espacio y el tiempo.

Discútese el orden o modo de exposición: quien sólo acostumbra a mirar la relación de los hechos pasados en el orden en que se sucedieron, no concibe que haya

historia que no sea narrada como una anécdota o un cuento; los que apenas han atendido a explicarse el estado actual de cosas (que es lo que más de cerca les interesa), han propuesto que se escriba regresivamente, es decir, exponiendo, primero, lo ocurrido en este siglo, y buscando luego los antecedentes y causas en lo del anterior, siempre hacia atrás; y hasta hay quien, disgustado por la falta de exactitud que se observa en ciertos escritores populares, que fabrican historia de ligero, refiriendo lo que les viene al magín, o aprovechando cualquier noticia tomada de cualquier parte para exponerla en forma personalísima y subjetiva, proponen estrafalariamente, como ideal de composición histórica, el no decir nada, sino plantar los documentos originales en escena, quedando fuera de las tablas el historiador, como el que dirige un teatro de fantoches.

Tampoco se ha logrado unidad de pareceres acerca del fin para que se escribe la historia: a éste se le figura que no debe cumplir ella más objeto que el de entretener los ocios de los desocupados, como los relatos maravillosos de las mil y una noches que un ragüí musulmán narra, en la plaza pública o en el mercado, a una embobada multitud de moros puestos en cuclillas; aquél se dedica a confeccionar historia a retazos, como pega sellos o tarjetas postales el aficionado a quien mueve la vanidad de la moda; otro, más concienzudo y serio, escribe para que la experiencia de los hechos pasados nos dé la norma de vida en lo por venir; algunos, con más espíritu científico, ponen toda la intensidad de su trabajo mental en averiguar las leyes del desarrollo de las sociedades; y, por fin, hay quien desea hacer de la historia un estudio generalísimo, de mucho alcance, considerando a toda la humanidad de todos los tiempos y lugares como un individuo cuyas entrañas examina

para escudriñar los secretos resortes por que se rige, y procurando rastrear por ellos las intenciones recónditas de la mente divina en la hora de la creación.

Claro es que cada cual, conforme con los diversos fines a que aspira, admite, práctica o teóricamente, diversos medios de investigación. ¿Qué precauciones críticas ha de tomar el que desea hacer efecto a todo trance, refiriendo cosas estupendas? Este busca en cualquier sitio y a cualquier precio lo sorprendente y raro, aunque sea evidentemente falso y mentiroso. ¿Con qué escrúpulos ha de proceder el vanidosillo coleccionista, si el excesivo rigor crítico únicamente sirve para menguar la importancia de su colección, quitando valor tal vez a los más preciados ejemplares? El filósofo que meramente pone la vista en los grandes rasgos, en los altos principios de donde ha de deducir, ¿no ha de desentenderse y olvidarse de las pequeñeces de la menuda investigación y el tanteo de los métodos? Preciso es confesar que son los menos aquellos que llevan recto espíritu científico a la difícil averiguación de los hechos pasados.

Esto explica el desprecio injusto y superficial con que los dedicados a otras disciplinas más fáciles, cuya base científica encontró la humanidad casi en su infancia, tratan a la historia, en la que al presente apenas parecen alborear las primeras claridades en sus fundamentos científicos.

Dados tales antecedentes, nadie extrañará que la historia sea definida de distinto modo, según que la materia, el fin y los métodos sean vistos o comprendidos. Además, los terrenos de la historia son tan espaciosos y difíciles de limitar, que convidan a que una multitud de forajidos penetre en sus campos, con el fin, no de producir, sino de robar las cosechas, pisando los sem-

brados, arrebatando injertos, arrancando plantaciones, en provecho de cualquier sistema, idea o sandez preconcebida. Sería conveniente, pues, delimitarlos bien, fijando sólidos mojones y trazando líneas divisorias.

Creemos que si, en congreso reunidos, se les obligara a los historiadores a venir a un acuerdo, todos se mostrarían conformes en parte de lo esencial: 1.°, que la materia de la historia la constituyen únicamente los *hechos pasados*, y 2.°, éstos han de estar probados directa o indirectamente por medio de testimonios que certifiquen la verdad. Ya es algo.

Quizá si se pusiera a discusión *qué hechos pasados* han de ser los más propios, o qué aspecto de los mismos se ha de estudiar, las opiniones se dividirían inmediatamente; ni aun se unificarían los pareceres respecto a la naturaleza y límites del conocimiento histórico; de manera que si se hiciera la inocente preguntilla, ¿la historia es ciencia o arte?, a seguida separaríanse en dos bandos: los que sintieran demasiado vivas las remembranzas del pasado, pleitearían por que se considerara únicamente como arte, y los que se olvidan del pasado por mirar los nuevos horizontes abiertos a estas disciplinas, decidiríanse por considerar exclusivamente el aspecto científico.

Y como en palenque abierto a toda discusión cada cual puede informar según bien le pareciere, nos proponemos de ahora en adelante en la *Revista*, no sólo poner al corriente a nuestros lectores de las opiniones más autorizadas que al presente se disputan la primacía, sino expresar con franqueza nuestra opinión sobre los puntos más discutidos. Y aprovecharemos la oportunidad para ocuparnos en los métodos de investigación y composición históricas, según nuestro sentir, ya que

el concepto que de ellos se forme depende de la diversa manera de concebir la historia [1].

Después de todo, es la primera labor que debiera efectuarse en la reciente fundada Sección de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, bien que sea de lamentar el que los Poderes públicos no hayan cuidado de instituir clase ni asignatura que tenga por especial objeto esta primera iniciación. Si Dios no lo remedia, continuaremos con las mismas rutinas, algo más ampliadas y aparatosas que las que seguíamos en la antigua y pobre Facultad. A los jóvenes que vengan a matricularse, no se les dará ningún tiempo para probar sus aptitudes; muchos aún creerán que es cosa corrida y fácil la de dedicarse a estudios que sólo exigen memoria de acontecimientos y fechas, siendo así que la misma vaguedad que reina en tales asuntos impone mayor disciplina científica: inteligencias muy lógicas y entendimientos avezados a rigurosos métodos científicos; disposiciones morales bien templadas (pues se trata de investigar la verdad seca, caiga quien caiga y aunque tiemblen los tradicionales ídolos); agudeza y sagacidad psicológica muy fina (pues los historiadores no observan directamente los hechos, si no es por las incompletas y escasas huellas que ellos dejan y a veces a través del juicio ajeno); hábitos de trabajo en pesadas y lentas averiguaciones y discreción para no elegir puerilidades como objeto de investigación; no es el oficio a propósito para los aficionados al *dolce far niente*, que imaginan hacer obra histórica dejándose llevar de las ligeras impresiones que a primera vista producen los documentos.

[1] Esta labor efectuarán, con más lucidez y amplitud que yo, mis excelentes amigos los señores Altamira e Ibarra, en la nueva revista *Cultura Española*.

De todo esto se han de enterar los que deseen iniciarse, no sea que por donde piensen subir al pináculo de su renombre y fama encuentren el derrumbadero que precipita al abismo de lo ridículo.

II. — ¿Es ciencia o arte la historia?

Tentativas para constituir la historia ciencia. No se ha llegado a la unanimidad de opinión. Yo creo que la historia nunca será ciencia.

Calificamos de inocente la preguntilla en el artículo anterior, faltando tal vez a la tiesa y encopetada seriedad con que de ordinario se tratan en este país las materias científicas; pero lo hice para que nadie suponga que gusto de sentarme en el trípode y de hablar con tonos sibilinos, a lo catedrático, a fin de esconder bajo un planchado y fofo ropaje las canillas flacas de mi ingenio; he creído siempre que es bueno hablar clarito en todos los asuntos, aun a riesgo de que parezcan vulgaridades los más elevados conceptos, y no sólo por dirigirse a un público nada especialista, al que ha de agradarle que le expongan las cuestiones en lenguaje llano que entienda sin esfuerzo, sino también dirigiéndose a los mayores sabios del mundo, pues precisamente entre ellos suelen mantenerse, y en muchos casos perdurar, los disentimientos y las disputas, por la sencilla razón de que no se comprenden unos a otros; por eso evitaré en la medida de mis fuerzas todo tecnicismo escolástico, el cual, si es bueno y hasta se impone cuando el término técnico expresa una noción no vulgar o una verdad bien definida y comúnmente aceptada, es impertinente y aun dañoso cuando la ciencia está en for-

mación, sin nada definitivo; los matices nuevos no se infiltran en las cabezas sino expresándolos con palabras de todos conocidas. Y aún no basta la claridad en los términos: es preciso, en ocasiones, hacer análisis vulgares y nimios, sobre todo en materias dudosas, discutidas o difíciles, en las cuales conviene partir de ideas comunes, simples y precisas.

La pregunta se puso al orden del día desde que menudearon los ensayos de filosofía de la historia, y más al organizarse los estudios sociológicos, es decir, cuando se determinaron bien claras las tendencias y esfuerzos para hacer una ciencia de la historia.

A cada persona producirá distinta reacción mental en el cerebro: a mí, si he de hablar con entera sinceridad, la pregunta (hecha por quien se imagina la historia como relación de hechos pasados) me produce el mismo efecto que si se me preguntara: «Un palacio o un monumento, ¿es ciencia o arte?» A esto todo el mundo sabe contestar: «Un palacio, un monumento, por grandioso, excelso o bonito que sea, no puede constituir ciencia ni arte; a lo más será el resultado de actividades artísticas, guiadas por cerebros cuyos conocimientos podrán calificarse o no de científicos, según que la manera de saber que ellos tengan sea científica o no.»

Con lo cual se quiere decir que la ciencia está únicamente en el entendimiento de ciertas personas, y que todo saber no es ciencia. La geometría, v. gr., en los comienzos, cuando el pequeño número de verdades que encerraba eran aprendidas como preparación al oficio de agrimensor o de arquitecto, no era ciencia; sólo cuando estas verdades fueron pensadas con separación de sus aplicaciones y reunidas por geómetras griegos en cuerpo de doctrina teórica, pudo decirse que en esos cerebros la geometría es ciencia y que sus conocimien-

tos son científicos. Después han continuado los agrimensores y arquitectos poseyendo las mismas verdades: unos, meramente empíricas, en cuanto les guían en la práctica de su oficio; otros las tendrán científicas; aun hoy mismo la geometría, como ciencia, puede decirse que se alberga sólo en algunos cerebros.

Hagamos la prueba: presentemos al patán un libro en que se hayan consignado en forma científica las verdades geométricas; ese patán no advertirá diferencia alguna entre la geometría y un libro de rezo; sólo percibe unas cuantas hojas encuadernadas en cartón y llenas de garabatos, y aunque leyese letras y palabras, no entendería una jota de lo que allí se escribe; otro más ilustrado, comprenderá fragmentaria y parcialmente algunos enunciados, sin notar la coordinación del sistema, y hasta habrá quienes los aprovechen para las operaciones de medir un campo, etc.; todos ésos no saben ciencia. La geometría, como conjunto sistematizado de verdades relacionadas, se mantiene viva por aquellos entendimientos en que se ofrezcan tales verdades en sus relaciones mutuas.

Cosa parecida debe de ocurrir a la historia: antes de que nadie pensara en si puede o no constituir ciencia, escribíase historia; en muchos infolios se referían acontecimientos pasados, para satisfacer el ansia y la curiosidad, muy natural en los hombres, de saber las cosas de su familia, de su pueblo o de su raza y aun las de la humanidad entera; pero ¿han vivido en el mundo el cerebro o los cerebros que, habiendo recogido o averiguado las verdades propias exclusivamente de la historia, las hayan coordinado, sistematizado u ordenado en forma tal, que pueda decirse ahora que los conocimientos que han recibido esa denominación de historia constituyan

una ciencia, en la acepción común, aplicable a toda ciencia de cuya naturaleza no se dude?

Por falta de materia, seguramente que no es; ella trata, por decirlo así, lo humano y lo divino, al extremo que algunos han afirmado que la historia es un modo especial de concebir lo existente; por otra parte, toda materia, a mi juicio, se presta a ser conocida por modo científico; sólo falta que existan hombres que hayan tenido la dicha de alcanzar esa manera científica de conocer.

En realidad, son muchos los que presumen de haber constituído la ciencia histórica, en todo o en parte; pero, sin duda alguna, no han logrado expresar sus ideas de modo bastante eficaz para que los demás las reconozcan y admitan como científicas. Y ¿de qué sirve que venga al mundo un superhombre o semidiós de fuerza intuitiva descomunal o de espíritu observador y discursivo tan penetrante que logre altísimos conocimientos, si éstos son intransmisibles porque no puedan ser comprendidos? Si en verdad ha existido ese cerebro, su ciencia ha vivido con su vida y ha muerto con su muerte. Preciso es, pues, que la ciencia histórica se constituya con verdades que, al ser expuestas, se transmitan a otros entendimientos, los cuales las acepten como materia científica.

De la generosa falange de sabios de primer orden que trabajaron en lo que dió en llamarse filosofía de la historia, no sólo han salido construcciones sistemáticas apriorísticas diferentes, sino que llegaron a conclusiones totalmente contrarias, bien que de conformidad con los sistemas filosóficos de que venían a formar parte integrante: Bossuet, Montesquieu, Turgot, Voltaire, Condorcet, Guizot, Comte, Tocqueville, etc., en Francia; Leibnitz, Lessing, Herder, Kant, Fichte, Schelling, Schlegel, Krause, Hegel, etc., en Alemania...

Tras esa larga procesión de nombres que hacen surgir en la mente, aun de los menos eruditos, el recuerdo de elevadas y poderosas inteligencias al servicio de la historia como ciencia, he aquí unos cuantos votos de calidad:

Schopenhauer, que niega positivamente a la historia la condición de ciencia, dice: «Le falta el carácter fundamental, a saber, la subordinación de los hechos conocidos... En historia no hay sistema, como en todas las demás ciencias; la historia es un saber, no es una ciencia... Las ciencias son sistemas de nociones generales, tratan siempre de géneros; la historia, de cosas individuales.»

Lo peor es que de la opinión de Schopenhauer participan muy grandes pensadores.

Buckle: «La historia presenta ese aspecto de confusión y de anarquía, natural en materia cuyas leyes son desconocidas y cuya base aún no se ha establecido.»

Bourdeau: «La historia no será admitida al rango de ciencia, sino cuando, como ellas, haya probado aptitud para constituir leyes.»

Benjamín Kidd afirma que, «a pesar de los progresos recientemente llevados a efecto en Alemania y en Inglaterra, las generalizaciones en forma de leyes faltan casi completamente en los conocimientos históricos».

Ottokar Lorenz afirma: «No poseemos hoy ni principios fundamentales ni dirección reconocida en la historia.»

Droysen: «Hay que confesar que, aunque los estudios históricos han tomado parte en el movimiento intelectual de nuestra época, la historia no ha establecido aún su teoría y su sistema.»

El mismo Seignobos, en obra reciente, emite dudas acerca del carácter científico de la disciplina que forma

el objeto de sus ocupaciones, y dice: «La historia es ciencia tan rudimentaria, si seriamente se la puede llamar ciencia, que ni siquiera tiene vocabulario técnico.»

Sin embargo, y dígase lo que se quiera de la historia, nadie podrá negar un hecho certísimo: esas tentativas para descubrir las leyes del orden que gobierna los asuntos humanos, han renovado casi todos los estudios, y los métodos históricos han prestado servicios inmensos a la ciencia: han proporcionado ocasión para que se comprenda de modo muy amplio y generalísimo a la humanidad, al verla desde alturas y a distancias en que se aprecia de manera más acabada el conjunto; han descubierto nuevas direcciones para estudiar mejor los hechos sociales, v. gr., las lenguas, cuyo conocimiento se ha iluminado intensamente al estudiar sus transformaciones y su vida; la psicología humana se ha rejuvenecido, afirmándose sobre bases inconmovibles, al comprobar los efectos de la acción del hombre en las mitologías, literaturas, etc.; el oreo histórico hasta ha renovado la misma filosofía, el derecho, las ciencias morales, que con éxito creciente han adoptado el método histórico; la sociología, seguramente es hija de la historia, y de ella se va nutriendo.

¿Y esa disciplina que posee tamañas virtudes de eficacia para remozar todos los conocimientos, que ofrece a los hombres de hoy lo pensado, dicho o hecho por los inteligentes y no inteligentes de todos los pueblos en todas las edades, y estudia hasta la manera histórica de formarse toda ciencia, no es ciencia?

Por tal la tuve hasta no hace mucho tiempo, dejándome llevar de impresiones recibidas en pacientes lecturas, seguidas de largas meditaciones; y aún fuí lo bastante osado para exponer un esbozo de teoría en un

librito que publiqué tratando de los *Orígenes del Justicia de Aragón;* he de confesar, sin embargo, que fuí débil ante las influencias de Flint, Lacombe, Xenopol y otros autores que con lucidez exquisita y agudísimo ingenio han renovado la cuestión en nuestros días; mas, si he de expresarme ingenuamente, he de decir que, leyendo los nuevos alegatos que han visto la luz pública en la *Revista de Síntesis Histórica*, se han derrumbado las antiguas convicciones y me han entrado dudas y perplejidades, por haber comparado de cerca y puesto frente a frente, como dos polos, la opinión de los dos últimos autores mencionados. La polémica (si así puede llamarse el culto disentimiento expresado en forma muy civil y muy urbana) por ambos sostenida, pone en evidencia los abismos que separan a los que, desinteresadamente y sin prejuicios, por distintas sendas, quieren encontrar los fundamentos científicos de la historia. El acuerdo no es fácil.

Nuevas reflexiones me han llevado por caminos nuevos: hoy creo que la historia ni es, ni ha sido, ni será nunca ciencia. Pero antes de exponer mi modo de sentir, bueno será que el lector se entere de las opiniones más autorizadas, para que él, a su vez, forme juicio personal mejor informado.

III. — De la historia como ciencia.

Crítica de las opiniones del Sr. Lacombe, el cual, al pretender constituir la historia ciencia, confúndela con la psicología.

Este llamativo rótulo puso por título [1] el docto escritor Sr. Lacombe a un libro suyo, publicado tiempo hace, en el que expone su manera de ver en la cuestión que nos ocupa. La claridad y viveza de su estilo, la exactitud de algunos de sus juicios personales, la modestia con que a veces se explica (diciéndonos que no pretende constituir la historia como ciencia, sino estudiar el aspecto científico que ella puede ofrecer) y el orden con que aparece redactada la obra, atraen la simpatía y preparan al asentimiento en la primera lectura; pero si uno se detiene y concentra la atención para extraer o fijar bien las ideas principales sobre las que funda la construcción científica, advierte que toda la claridad y exactitud de ciertas partes no bastan a cubrir la desarmonía del conjunto.

No es de extrañar: las dificultades del problema obligan a tanteos y probaturas que colocan al entendimiento en situación inquieta, insegura, que le expone a la duda, y a veces a las contradicciones.

Para el Sr. Lacombe la historia es océano sin límites, un mar hinchado de hechos heterogéneos y variadísimos; realidad tan enorme, tan compleja y tan confusa, que el espíritu, al contemplarla, se aturde; en tal caso, si la observación ha de ser eficaz, no hay más remedio que circunscribir el terreno, disminuir la masa, eliminar

[1] *De l'histoire considerée comme science.* París, Hachette et Cie, 1894.

lo superfluo, abstraer lo útil; urge aligerar al espíritu del peso que le abruma; se impone hacer ciencia a la historia; para ello debemos tratar, no de los hechos directamente, sino de poner en evidencia las semejanzas que ofrecen; cada semejanza probada es una división, alivio del entendimiento humano. Ciencia es: conjunto de verdades o proposiciones que enuncian una semejanza constante entre tales y tales fenómenos; por tanto, para hacer ciencia a la historia es preciso estudiar los hechos, fijándose exclusivamente en el aspecto por el cual tienen semejanzas unos con otros, pues mirados por el aspecto que los hace singulares o únicos, son refractarios a toda ciencia: lo que a la inteligencia aparece como heterogéneo, no se presta a conocimiento científico.

El Sr. Lacombe presume haber llegado a fijar con limpieza la siguiente distinción: todo hecho verificado por un hombre ofrece semejanzas indudables con los que otros hombres verifican. Estos hechos, en cuanto son semejantes entre sí, constituyen lo que él llama *institución;* en cuanto son mirados como singulares o distintos, pueden llamarse *acontecimientos.*

Para hacer más comprensible estas ideas a nuestros lectores, pondré de cuenta mía un vulgar ejemplo: «Fulano visita a Mengano para darle el pésame por la muerte de su padre.» Considerado este hecho como semejante a otros muchos que otros hombres verifican, entra en la categoría de *institución:* las visitas, costumbre generalísima en toda sociedad. Estudiado este hecho en un orden de generalidad descendente, puede entrar en la categoría de *institución* más concreta: visitas de duelo. Y, claro, el hecho es singularísimo en cuanto se considera que el que hace la visita es Fulano de tal, quien la recibe es Mengano de cual, en un día determinado y a una hora y momento de ese día por la muerte de ese Zu-

tano. En este sentido, la visita se ejecuta una sola vez, y no puede repetirse la misma visita en idénticas condiciones.

La historia, como ciencia, debe ceñirse, según el señor Lacombe: primero, al estudio de las instituciones, las cuales constituyen su principal objeto; segundo, al de los acontecimientos, en cuanto de éstos se derive una institución nueva. El hecho, mirado por el aspecto según el cual es único, constituye tarea exclusiva del erudito y no del historiador.

El Sr. Lacombe no se para ahí: quiere que la historia no se forme con generalizaciones empíricas de semejanzas de fenómenos; desea que se investiguen además las causas, para que el conocimiento histórico obtenga superior rango científico; y como cree que la historia se compone exclusivamente de actos individuales, es decir, efectuados por individuos, por hombres singulares, encuentra la explicación científica de todo suceso histórico en sus causas primeras, en los móviles humanos y, por consecuencia, en los principios de la psicología, hasta el punto de afirmar que una semejanza histórica no se explicará ni será *verdad* (conocimiento científico) si no se refiere a verdades generales de esa ciencia; es decir, que «la psicología encierra por de pronto la explicación de la historia». «La psicología se presta a doble uso: se puede ir de ella a la historia, o volver de la historia a ella; practicar el método inductivo y ascendente, o el deductivo y descendente.» Recíprocamente: «La historia ha servido mucho para fundar la psicología; la historia ha sido largamente consultada cuando se han querido abstraer los grandes rasgos generales de la humanidad. Ahora continúa a diario prestándole sus buenos oficios. La historia sirve para precisar y comprobar las verdades psicológicas.» Y ve en aquello de los esta-

dos *religioso, metafísico* y *científico* que implícitamente formuló Turgot y desarrolló Comte, el reconocimiento del *verdadero método histórico de recurrir necesariamente a la psicología*. Aún más: la psicología ofrecerá al historiador un criterio, una piedra de toque, pues el conocimiento de la manera constante de obrar del hombre (que la psicología proporciona, por ser el hombre general el objeto de esa ciencia) permite comprobar la posibilidad o probabilidad de las aserciones que los analistas atraen; los eruditos, que desconcen la naturaleza humana, se han creído las mayores paparruchas.

De consiguiente, el Sr. Lacombe prescribe, como reglas de proceder en problemas históricos, el comenzar estableciendo la psicología del punto, afirmando que «ésa es la marcha más segura». Las cuestiones históricas deben ser tratadas en orden de generalidad decreciente: lo más general, primero; lo menos general o más complejo, al fin.

El Sr. Lacombe para nada mienta en su obra los procedimientos de investigación y crítica de documentos, etc.; el preocuparse de todas esas menudencias constituye la faena del erudito, el cual debe ser intendente del historiador, el que proporciona las primeras materias; «el erudito debe ceñir su ambición a la tarea meritoria y difícil de comprobar los hechos, sin meterse en psicologías», porque, a su parecer, la psicología ha de ser inútil al erudito.

Según se colige, el Sr. Lacombe se figura al erudito así como un jornalero o peón que acarrea materiales, al que hay que halagar para que no se aburra de servir en oficios tan humildes, diciéndole que su labor es digna de ser apreciada y que su oficio es bastante honroso y útil. El historiador ya es diferente: éste aplica a los hechos que la erudición le proporciona los métodos científicos

de inducción, de concordancia, de diferencia, de variaciones concomitantes, separadamente o todos juntos, según los casos. El historiador científico viene a ser como ingeniero, cargo superior al de erudito.

Esta concepción de la historia ciencia está expresada con mucha claridad repetidas veces en la obra del señor Lacombe, por lo cual se puede afirmar, sin miedo de error, que, entendida de ese modo la historia, no es cosa distinta de la psicología; explicar los hechos ocurridos en lo pasado por los principios de una ciencia, no es constituir, ni siquiera denota haber vislumbrado ciencia nueva diferente de aquella cuyos principios se utilizan: nadie ha pensado que puede constituir ni formar ciencia distinta de la física, la explicación de fenómenos físicos por los principios de la ciencia física.

El Sr. Lacombe no sólo confunde la historia con la psicología, sino también, en ciertos momentos, la confunde con otras totalmente diferentes. Para él, la historia científica no es la filosofía de la historia que se fraguó en Alemania: «Los alemanes imaginaron que la humanidad, considerada en su conjunto, podía desarrollarse por virtud de una fuerza íntima, comparable a la que obliga a un árbol, a un animal, a alcanzar cierta estatura, a llenar ciertas formas, realizar su tipo»; considera que la filosofía de la historia se ha metido en una senda falsa, la cual ha sabido evitar la sociología. Y una sociología que no se fundara únicamente en el conocimiento de los pueblos salvajes, sino también en el estudio de los pueblos civilizados, ésa es la historia ciencia para el Sr. Lacombe. En el prólogo lo declara taxativamente [1], y lo da a entender en casi todas las páginas de

[1] «Puisqu'il n'existe à nos yeux que deux ordres de travaux, répondant l'un à la recherche de la réalité, l'autre à la recherche de la

su libro, en particular al establecer la distinción fundamental entre *instituciones* y *acontecimientos*. Se ve, pues, que concibe la historia científica, no a la manera ordinaria, según la cual «comprende, en círculo mal cerrado, elementos rebeldes a la investigación de causas, del mismo modo que contiene elementos rebeldes a semejanza», sino como una sociología de ancha base, asentada sobre el estudio de las instituciones de pueblos en todo grado de cultura, en la que, desde luego, se obtengan generalizaciones empíricas (que constituyen ciencia en el primer grado), y después se expliquen todos los fenómenos por los móviles psíquicos individuales (de que trata la psicología).

Todo esto, a mi entender, o no quiere decir nada, o significa que para el Sr. Lacombe la sociología ha de ser una parte de la psicología, en la cual se estudien los móviles a que obedece el hombre en su conducta dentro de la sociedad.

Habiéndose circunscrito a ese aspecto parcial del problema, se explica bien la claridad de la exposición, hecha por un observador fino y penetrante y escritor fácil e ingenioso: son muy dignas de leerse y aun de meditarse muchas de sus aseveraciones. Pero no debemos ocultar que ha huído, quizá de propósito, de meterse en consideraciones más trascendentales, a que parece le obligaba, por lo menos, el título de su obra, ni ha cuidado con mucho esmero de armonizar sus vistas par-

verité; érudition d'un part, histoire ou sociologie, d'autre part; nous aurions pu mettre ici partout, à la place d'histoire, le mot sociologie, d'autant mieux qu'il semble destiné à prévaloir. Nous avons cependant résolu de conserver le terme d'histoire... Avec le titre de sociologie, mon ouvrage courait risque d'eloigner tout d'abord les hommes qui font de l'érudition ou de l'histoire dans le sens ordinaire du mot.»

ciales, de lo cual se han derivado ligeras contradicciones [1].

El Sr. Lacombe no hace entrar en el término *historia* otros conocimientos que el de los hechos humanos, ni se ha percatado de que su distinción fundamental de *instituciones* y *acontecimientos* está supuesta y definida con mucha claridad en toda ciencia desde el tiempo de Aristóteles, o quizá antes, ni cuida de señalar a la historia el puesto que le corresponda en la clasificación de las ciencias, para definirla y diferenciarla de las otras.

Polo opuesto al Sr. Lacombe, nos lo ofrece el Sr. Xenopol.

[1] Ejemplos: Dice en un lugar, con olvido de las exigencias de la crítica documental, que a los eruditos es inútil la psicología; en cambio, en otros lugares les achaca, con sobra de razón, que desconocen algunos la naturaleza humana, por lo cual se han expuesto a creer lo increíble. Aconseja que se proceda por generalidad decreciente; y luego impugna como entes de razón las ideas de raza, pueblo, ejército, nobleza, etc. El no ve en historia ni en sociología más que actos individuales yuxtapuestos, más o menos semejantes, y cree que la causa de todo son los móviles psíquicos individuales (esto es hacer dependiente a la historia de la psicología). Luego afirma que un fenómeno histórico o social tiene por causa otro fenómeno social que le precede necesariamente (lo cual es hacer independiente de la psicología la historia).

IV.—Los principios fundamentales de la historia.

Crítica de las opiniones del historiador rumano Sr. Xenopol, el cual sostiene que la historia constituye uno de los dos modos universales de concebir el mundo: el modo de sucesión.

Tal es el título de la obra[1] en que el distinguido historiador rumano Sr. Xenopol expone su particular teoría acerca del carácter y objeto de la ciencia histórica. Lo voluminoso del libro, la muchedumbre de datos, citas y referencias allí reunidos, lo abstracto y metafórico de los términos empleados, lo tortuoso y oscuro de la senda por la que el autor conduce muchas veces la investigación, no permiten enterarse de un modo cabal, con una simple lectura, de la complicada y nueva teoría; ni es posible dar, en cuatro párrafos, sumaria cuenta del contenido, en forma susceptible de ser entendida. Casi todos los sistemas de filosofía de la historia y de la sociología están en ese libro expuestos y criticados científicamente, aun los que merecen desdén; y las especiales ideas del autor, formadas por trabajo personal y propio, aparecen sin limpidez, turbias y revueltas, como líquido fermentado que no ha podido desprenderse todavía de los posos que produce la fermentación.

Tendremos que dedicarle forzosamente más de un artículo. Por otra parte, la materia y los méritos del autor lo exigen.

El Sr. Xenopol no se contenta con mirar un aspecto parcial del problema, ¡ca!; le ha dado cien vueltas para

[1] *Les principes fondamentaux de l'histoire*, por A. D. Xenopol. Paris, Leroux, 1899.

estudiarlo y resolverlo todo de una vez, sentando los principios sobre los cuales descansa el conocimiento histórico; se ha propuesto demostrar el carácter científico de este conocimiento y defenderlo de las injustas imputaciones que de todas partes han dirigido contra él: en una palabra, quiere constituir la ciencia de la historia.

En el arte de exponer los hechos pasados, hay lo que en muchas artes humanas: práctica y teoría. Los labradores riegan la tierra, abren los surcos y arrojan la semilla, sin darse cuenta de las verdades científicas en que se basa la explotación del suelo; los albañiles acarrean materiales y construyen, sin acordarse de las leyes abstractas del equilibrio; los músicos cantan y tocan todos los instrumentos, sin haberse enterado de las leyes de la armonía. De la misma manera, cronistas e historiadores han referido los hechos sin haberse parado a examinar el fundamento científico en que su labor reposa. El Sr. Xenopol se ha propuesto que la historia disfrute en lo sucesivo de las mismas ventajas que las otras artes poseen, estableciendo su sistema y fundando la teoría de la historia.

Dicho está con ello que su libro no ha de ser un tratado de metodología histórica — esto sería considerar la historia por su aspecto práctico — sino que es un análisis filosófico de los principios sobre que descansa el conocimiento de lo pasado; y no sólo lo pasado de la humanidad, o del espíritu humano, sino también del resto de la naturaleza, a la cual no es posible negar que tiene su historia.

Al sentir de Xenopol, todos los hombres de ciencia que de este asunto han tratado, han cometido graves errores por haber confundido lastimosamente dos cosas bien distintas, a saber: el modo de manifestación de los hechos *coexistentes*, y el modo de manifestación de los

hechos *sucesivos*. «Para darse cuenta exacta de la índole de la ciencia histórica, es preciso partir de esta distinción fundamental», base de todo el sistema del Sr. Xenopol.

«El espacio y el tiempo, nos dice, son las dos grandes formas en las cuales vienen a colocarse todos los hechos del universo. Estas dos formas, reales y existentes, percibidas y abstraídas de la realidad por nuestra inteligencia, no son únicamente categorías *a priori* de nuestro entendimiento, como quiere Kant. Nuestra razón no es más que el reflejo de la razón universal de las cosas. El espacio está fuera de nosotros, y el tiempo corre con independencia de nosotros. Sin esta concepción fundamental, la historia no será más que una inmensa fantasmagoría.»

Con estos y otros parrafitos de la misma laya comienza nuestro autor, para llegar a la principal distinción entre hechos *coexistentes* y hechos *sucesivos* [1].

Son los primeros, aquellos que la inteligencia humana percibe como existentes unos al lado de los otros en el espacio. Estos mismos, considerados en su desarrollo a través del tiempo, constituyen hechos sucesivos. Es decir, hechos coexistentes son los que se encuentran en relación de coexistencia; hechos sucesivos los que se encuentran en relación de sucesión.

1 Hemos de notar que el Sr. Xenopol, en trabajo posterior a su voluminosa obra, en un artículo inserto en la *Revista de Síntesis Histórica*, de París (tomo II, pág. 269), sustituye el término *coexistencia* por el de *repetición*, abandonando el primero; y el de *sucesión* por el de *repetición diferenciada*. No obstante, a pesar del cambio de tecnicismo, mantiene las misma ideas, aunque las palabras envuelvan sentido muy diverso. Las últimamente adoptadas sugieren idea de *semejanza* y *desemejanza*, que son los términos científicos que responden mejor al modo de entender la ciencia aquellos *pensadores* que, según Xenopol, han errado lastimosamente.

Estas palabras, que parecen encerrar un concepto sencillo, mera tautología, se hacen difíciles de comprender desde el instante en que el Sr. Xenopol las aclara por medio de ejemplos. Entre otros, pone el siguiente: «El movimiento de rotación de la tierra sobre su eje, es fenómeno de coexistencia, lo mismo que su revolución anual alrededor del sol.» Estos fenómenos, a primera vista, todo el mundo los ha considerado como *sucesivos*, puesto que han servido para marcar el tiempo en todos los calendarios. No obstante, el Sr. Xenopol tiene bien averiguado que son hechos coexistentes, porque si bien es verdad que para dar vuelta la tierra alrededor del sol es preciso el tiempo de un año, nadie negará que ese movimiento es producto de fuerzas coexistentes que obran de continuo; por eso la rotación se repite de modo incesante. «La repetición de esos fenómenos, dice Xenopol, no es *sucesión;* al contrario, es un solo y único fenómeno repetido al infinito. El tiempo que gasta la tierra en sus rotaciones es necesario para la *manifestación* del movimiento, y de ninguna manera para su *producción.*» (A veces yo me figuro que los grandes sabios, para mostrar habilidades, hacen con las ideas lo que los prestidigitadores de plaza ejecutan con bolitas de papel: un escamoteo.)

Otro ejemplito para aclarar el concepto de los hechos coexistentes:

«Los chinos constituyen un pueblo estacionario: su vida transcurre en el tiempo; sin embargo, todos los hechos intelectuales de este pueblo son hechos coexistentes, puesto que desde muchos siglos se repiten sin que apenas ofrezcan cambio alguno.»

Se ve que el Sr. Xenopol abandona la sencilla idea de *coexistencia* expuesta al principio y aplica el término «a todo hecho que se repite de continuo, sin cambios

apreciables, bien porque esta repetición se haga en el espacio de una manera simultánea, bien sea en el tiempo, un hecho tras otro, o bien bajo las dos formas a la vez».

Penetrando por la enmarañada selva de las páginas de su libro, se encuentra uno con que los *hechos sucesivos* tampoco son aquellos que van unos tras otros, así de cualquier manera, sino que, para considerarlos como tales, es preciso que ofrezcan cambios continuos en el transcurso del tiempo. Los fenómenos astronómicos no son *sucesivos*, porque «la idea de uniformidad de sucesión es imposible de concebir; la sucesión no está nunca compuesta de uniformidades, sino siempre de diferencias»; «la sucesión no existe allí donde los fenómenos se siguen unos a otros en el curso del tiempo, de manera semejante».

Como ejemplos de *hechos sucesivos*, es decir, de *repetición diferenciada*, pone: la sucesión de las rocas terrestres de estratificaciones cuya constitución es diferente; las transformaciones de las lenguas; la sucesión de las batallas en una guerra; la de artistas de una escuela de pintura, etc.

Estas sucesiones se operan por repetición, pero por repetición diferenciada, *en las cuales la característica es la diferencia que las distingue.*

Las verdades matemáticas, las leyes de la psicología, las de la química, las de la física, por referirse todas a hechos coexistentes, han sido en todo tiempo las mismas, y todos los fenómenos que ellas estudian se cumplen de la misma manera siempre: un pedazo de madera flotará sobre las aguas en París, lo mismo que en Constantinopla, Pekín y en todas partes, y ha flotado en tiempos de los romanos, griegos y fenicios, y flotará *probablemente* (así dice Xenopol) en los tiempos futu-

ros; mas los hechos sucesivos, que se caracterizan por las diferencias, son distintos siempre. De todo esto se deduce que la producción de los hechos coexistentes podrá ser expresada mediante fórmula general aplicable a todo caso, o ley de coexistencia, la cual, según Xenopol, expresará «una manifestación de las fuerzas de la naturaleza, por reproducción regular, permanente y eterna de los fenómenos físicos, vitales e intelectuales; regularidad que no sufre absolutamente ninguna excepción». Mientras que «todo ensayo de formular leyes reales de desarrollo, leyes que reproduzcan el modo de manifestación de fenómenos sucesivos, o leyes que los expliquen, no conducirá a resultado alguno».

Tenemos, pues, dos maneras de ver las cosas de este mundo: si nos fijamos exclusivamente en la semejanza que presentan unos fenómenos con otros, podemos considerarlos como la repetición de un solo y único hecho, repetido con regularidad constante; y será objeto de las ciencias que tratan de los hechos coexistentes: las matemáticas, lógica, física, química, etc. Y si nos fijamos en las diferencias que presentan en el transcurso del tiempo, sin regularidad constante, cambiando siempre, entonces serán objeto de la historia: «*ésta, pues, constituye uno de los dos modos universales de concebir el mundo, el modo de la sucesión frente al modo de la repetición*».

¿Pero cómo, dirán nuestros lectores, puede fundarse una ciencia sobre diferencias solas, característica de los hechos sucesivos, si toda ciencia se forma de verdades generales o universales y la generalización se logra únicamente fijándose en las semejanzas indudables que se observan en los fenómenos?

El Sr. Xenopol no se apura por dificultades de este jaez. Si la manera tradicional de definir la ciencia no consiente que la historia, tal como él la concibe, pueda

entrar en esa categoría, no hay más que decir: los sabios han definido mal la ciencia, puesto que se han dejado en la parte de afuera a las historias; todos los pensadores del mundo se han equivocado al dar una definición menguada y estrechísima de la ciencia; es preciso que la noción se ensanche; debe hacerse más comprensiva; hay que abrir la manga, a fin de meter holgada y cómodamente cierta categoría de conocimientos cuya defensa he tomado a mi cargo; me propongo constituir la ciencia de la historia. Pues bien, ya que a la historia le faltan las condiciones necesarias para obtener ese noble calificativo de ciencia, democraticemos el título; hagamos descender ese concepto a *todo conocimiento verídico* y *probado*, aunque no sea general ni universal; y de ese modo ya podrán llamarse *ciencias históricas* a los conocimientos que tengamos de los hechos sucesivos.

Esto, todo el mundo pensará, no es constituir la ciencia de la historia; es únicamente romper y quebrar la noción de ciencia. Si alguien pretendiera meter todas las aguas del mar en un cántaro y, al ver que no caben, lo rompiese en mil trozos y los arrojara y dijera después: «Toda la tierra es un cántaro», ¿quién le había de creer? Desde ahora, si la teoría del Sr. Xenopol se admite, ya no llamaremos ciencia a un sistema de verdades generales, sino a todo conocimiento verdadero de cuya certidumbre se presenten pruebas, aunque ese conocer tenga por objeto un fenómeno puramente individual o único; porque, según dice Xenopol, lo esencial del conocimiento científico no es la universalidad, puesto que hay verdades generales o universales que todo el mundo conoce, sin que tal conocimiento sea científico, v. gr., la regularidad de las estaciones, la del día y la noche, etc. La verdadera distinción entre la verdad

científica y la verdad práctica consiste sólo en la circunstancia de que la primera está *probada*, mientras que la segunda *no;* y cita a Bain (quien no le agradecerá la oportunidad del recuerdo), el cual afirma que el hombre científico no sólo aprovecha los métodos vulgares de descubrir, sino un sistema especial de instrumentos, un conjunto de medios para evidenciarse de la verdad de lo que sabe.

Pero como pruebas de la verdad de sus conocimientos, en una u otra forma, las pueden presentar los paletos lo mismo que los hombres de ciencia, ya se encarga el Sr. Xenopol de entornar el postigo para que no entren en el recinto de la ciencia los juicios verdaderos que formen las personas iletradas, y dice: por el término *verdad,* entiéndase *concepto puramente intelectual y no impresiones recibidas por los sentidos.* Con esto ya le parece haber construído una tapia, una línea divisoria infranqueable para la gente menuda o de escaso caletre, la cual, de seguro, no puede presentar otra prueba de las verdades que tiene en su cabeza, si no es decir: lo he visto, lo he tocado, lo he oído.

No le basta al Sr. Xenopol romper el concepto de ciencia para que quepa dentro de esa denominación la historia, sino que es preciso, además, adjudicar a ésta un especial procedimiento lógico. «En las ciencias de hechos coexistentes (como la química, física, etc.) la verdad se establece por operaciones lógicas de inducción y deducción, las cuales suponen la marcha uniforme de la naturaleza, en la que los fenómenos se repiten sin alteración notable; mas en la historia, donde las cosas cambian de continuo, no puede admitirse la marcha uniforme; por tanto, falta la base de la inducción. La historia, al enlazar únicamente hechos individuales unos con otros, y su encadenamiento de manera individual,

una sola vez en el curso del tiempo, no permite jamás que se apliquen la inducción ni la deducción, sino la *inferencia*, operación del entendimiento que consiste en concluir la existencia de un hecho no probado por otro probado.» (Y aquí no cita a Bain, el cual, en el mismo capítulo de su *Lógica* en que se halla la frase anteriormente citada por Xenopol, dice: «La única garantía de esta inferencia es la uniformidad de la naturaleza.»)

El Sr. Xenopol, después de haber descubierto esta veta de procedimientos lógicos aplicables a su ciencia histórica, se dedica a la científica labor de clasificarlos, bautizándolos con sus correspondientes términos técnicos, pues bien merece la invención el honor de un tecnicismo. Así la inferencia será: *remontante*, si el hecho que se trata de descubrir es anterior al sabido, v. gr., cuando se infiere la muerte de un rey por la firma de su hijo, puesta en los documentos públicos; *lateral*, cuando coexisten dos hechos, uno sabido y otro por saber, que se quiere averiguar, v. gr., cuando de la existencia de un metal en un país donde faltan las minas, se infiere la importación de tierra extraña; y *descendente*, v. gr., sabida la muerte de un personaje, inferir como falsas las noticias que los cronistas dan acerca de él en tiempos posteriores.

No se crea, sin embargo, que el Sr. Xenopol dé mucho valor al procedimiento lógico de la inferencia: «En historia, el efecto no sale jamás necesariamente de la causa, *porque ésta puede originar varios resultados* (¡...!), *de los cuales el que se realiza viene a ser el único necesario por consecuencia de su realización*; he ahí por qué todas las inferencias no pueden conducir más que a verdades hipotéticas o probables.»

¿Al Sr. Xenopol no se le cae el alma a los pies al cons-

tituir una ciencia cuyos métodos lógicos van a parar únicamente a lo hipotético o a lo probable? ¿Con ese criterio es posible que la inteligencia humana descanse y se aquiete creyendo en la verdad y certeza de los conocimientos adquiridos de ese modo?

Nuestro autor echa un remiendo al decir que esa inferencia es hipótesis susceptible de prueba posterior y, por consiguiente, hay que demostrar la verdad del supuesto con los medios de prueba que la historia posee. Y hete aquí a todo el edificio de la ciencia histórica fundado en su terreno más peligroso, sobre el lado más débil.

No hay que negar, sin embargo, al Sr. Xenopol alguna habilidad o destreza para eludir ciertas internas dificultades, envolviéndose en la penumbra de su estilo metafórico, y hasta para salvar cómodamente los escollos evidentes con que tropieza en su camino para constituir la ciencia histórica. Mas también ha de reconocerse que no ha podido todavía adquirir el arte necesario para desenmarañar la urdimbre de sus propios pensamientos. Si se hubiera contentado con afirmar que toda verdad probada de cualquier modo constituye ciencia, aún debía perdonársele como un capricho o genialidad; pero el caso es que no se satisface con eso; quiere dar a la historia un rango superior, sin duda, al de las ciencias de los fenómenos coexistentes, pues dice:

«Las ciencias de los fenómenos coexistentes (tales como la química, la física, etc.) estudian el *cómo*, y dejan a menudo el *por qué;* tienen la ventaja de poder reconstituir los hechos reales, pero en ellas el campo de la causalidad es reducido. En cambio, si bien es incontestable que los hechos históricos son más difíciles de reconstituir, y que el conocimiento de lo histórico es mediato y no intuitivo, y que los hechos pasados no

existen como acciones y se reconstruyen por las huellas de su existencia, de las cuales sólo algunas se ven intuitivamente, v. gr., las conchas en las cimas de los montes, la hulla en las profundidades de la tierra (para la geología), los esqueletos fósiles (para la paleontología) y las inscripciones y monumentos (para la historia propiamente dicha), también se ha de decir que en estas ciencias de los fenómenos sucesivos (las históricas), *el campo de la causalidad es más extenso, y esta causalidad la percibe directamente la inteligencia.*» «*Exponer la verdad y explicarla por sus causas, he ahí el objeto que debe perseguir la historia.*»

El Sr. Xenopol, en su ardiente entusiasmo por favorecer a la historia, le da una alteza ahora que antes implícitamente le negó. ¿No ha dicho que en la historia no caben los procedimientos lógicos de inducción y deducción y que sólo puede usarse de la inferencia de particular a particular? ¿Y cómo pueden investigarse las causas sin previas generalizaciones que sirvan de garantía al entendimiento, para que éste se certifique de que la relación de los fenómenos entre sí, como causa y efecto, sea verdadera? Si la historia es ciencia de causas, preciso es usar de inducción y deducción; para esto ha de creerse, como fundamento principal, en la uniformidad de la naturaleza; y la definición de ciencia que antes quebró y rompió, debe ser restaurada.

El Sr. Xenopol se ha metido en un callejón sin salida.

No obstante, deseo que a estas palabras mías no se las crea desdeñosas para el Sr. Xenopol. Su labor produce en mi espíritu admiración y aun respeto. Así como han existido médicos insignes que se han sacrificado por el bien de sus semejantes yéndose a ciudades infectadas para estudiar las más terribles epidemias que afligen a la humanidad, y allí, en vez del remedio ajeno,

han encontrado su propia muerte, de la misma manera hay trabajadores intelectuales que, por el ansia de hacer progresar a las ciencias, se meten en terrenos peligrosos: héroes del entendimiento, a quienes la excesiva tensión de espíritu produce vértigos, mareos y alucinaciones. El Sr. Xenopol fracasa porque la materia es muy rebelde: él ha probado la fuerza de sus facultades en obras de investigación de mucho mérito, que le acreditan de historiador distinguido. Mas no se le ha dado la virtud de cambiar la naturaleza de las cosas. Al cerebro le ocurre lo que al estómago: si se llena de materiales aptos para ser digeridos, con más o menos dificultad, según su poder, el estómago los digiere; pero si le meten piedras u otros objetos semejantes, tras muchas desazones el estómago los arroja sin haber alterado las sustancias.

El Sr. Xenopol, en la intensidad de su tarea, ha padecido alucinaciones de espíritu. Ha creído encontrar dos anteojos para ver las cosas de distinto modo que los mortales: el espacio y el tiempo; ¿quiere hacer un fenómeno sucesivo?, pues mira por el anteojo del tiempo; ¿quiere hacerlo coexistente?, mira por el del espacio.

Por lo demás, nuestro autor se halla enteradísimo de los trabajos modernos acerca de la materia, y en su libro ha reunido multitud de observaciones propias y ajenas muy dignas de leerse; pero a casi todas las ha impregnado del sentido de su teoría de lo sucesivo y lo coexistente, quitando muchas veces a las doctrinas ajenas el valor que tendrían dentro del sistema de los propios autores.

Es muy difícil seguir la cadena de los razonamientos del Sr. Xenopol para justificar sus últimas tesis, en las que da como resuelto que la historia, en definitiva, no es más que la sociología dinámica (hechos sociales sucesivos), mientras que la sociología estática se halla cons-

tituída por verdades que se refieren a hechos sociales coexistentes. Los Sres. Lacombe y Seignobos, que han estudiado la obra para juzgarla, muestran en sus juicios que tampoco han visto clara la ilación.

Esta vana tentativa de un gran entendimiento, por lo menos sirve para escarmentar. Por mi parte he retrocedido en vez de adelantar en la dirección que antes llevaba, y se han modificado mis opiniones, las cuales no tendré ningún reparo de exponer en artículos sucesivos, aunque no valgan la pena de ser leídas.

V. — Las ilusiones científicas en la historia.

Políticos, moralistas, psicólogos, economistas y sociólogos creen que la historia es la ciencia particular que ellos profesan. Algunos creen que la historia será ciencia cuando se apliquen a su estudio los medios científicos.

El acudir a la historia con miras puramente científicas es cosa moderna; y modernas, por consiguiente, las ilusiones de la inteligencia que por tal motivo hayan podido forjarse.

Estas se originan casi siempre, como las ilusiones de los sentidos, de examinar los fenómenos por un solo aspecto, de observarlos desde posición única; y no se descubre la ilusión hasta que se atina en los medios críticos necesarios para rectificar los juicios prematuros que se forman tras las primeras impresiones recibidas.

No me refiro a la ilusión que se produce en el entendimiento de aquellas personas que acuden a la historia con prejuicios de parcialidad, con el fin de probar las tesis de antemano aceptadas, v. gr., la del teólogo moralista que en la historia sólo ve el dedo de la Providen-

cia (no a la Providencia que preside al orden, regularidad y constancia de las leyes del universo, las cuales, para ser conocidas, requieren estudio sereno y científico, sino a la Providencia personificada en un Dios que acá en la tierra remunera siempre a los buenos y castiga a los malos), y busca con la mejor intención del mundo la causa de la caída de los imperios en los vicios de los hombres, que, inevitablemente, han de traer por consecuencia los castigos del cielo; y, viceversa, explica la grandeza y prosperidad de las naciones por sus virtudes morales y el premio que éstas merecen. Me refiero precisamente a una ilusión cerrada y completa que se produce aun en el ánimo de los que, sin interés de parcialidad ni fanatismo de ninguna especie, estudian la historia con el deseo más depurado de inquirir la verdad por los métodos más científicos.

Dos tipos ejemplares hemos notado en los artículos anteriores: el Sr. Lacombe y el Sr. Xenopol, los cuales han sufrido dos clases de ilusión bien calificada: 1.ª, la de considerar la historia como ciencia particular, por el hecho de hallarse en los principios de una particular ciencia la explicación parcial de lo ocurrido en los tiempos pasados; 2.ª, creer que la historia puede constituir ciencia, aparte de otras ciencias, bien por virtud de los métodos especiales que ella utiliza, bien por ceñirse a un aspecto singular que ofrecen los hechos que estudia.

De la primera puedo hablar con algún conocimiento de causa, por la razón sencilla de haber padecido personalmente esa ilusión durante mucho tiempo. No tengo inconveniente en confesar mis debilidades.

Hace algunos años me enfrasqué en largas investigaciones con el intento de probar los orígenes musulmanes del Justicia aragonés. El principal punto de apoyo

de todas las argumentaciones fué el hecho psicológico de la imitación. Al ver yo realizado en gran parte de las instituciones humanas ese fenómeno, de manera regular y constante, parecióme que toda la historia se iluminaba ante mis ojos, convirtiéndose toda ella en ciencia. Pero al notar después que otros, como Lacombe, sirviéndose de método semejante, aplicado para otros aspectos psicológicos, podían alegar con igual derecho las mismas pretensiones, descubrí la ilusión. Ahora sigo considerando como definitivo lo que entonces averigüé acerca del origen del Justicia; sigo creyendo que el principio de la imitación es trascendental en los actos humanos; mas he abandonado por completo la idea vana de que por tal medio la historia pueda convertirse en ciencia.

Porque la ilusión no está en ver realizados los principios de una ciencia en los hechos de la historia: ¿cómo no se han de realizar, si la ciencia de esos fenómenos, precisamente, ha debido nacer de la observación de la regularidad y constancia aparentes en los hechos pasados? La ilusión está en creer que por ese medio se hace la historia ciencia, cuando lo que ocurre es que de estudiar los hechos pasados nacen las ciencias. La historia, al dar materia de estudio a la mente humana, ofrece ocasión para que en esa mente se produzca el saber científico de los hechos, y la mente humana atribuye en cierto modo, por alucinación, a esos mismos hechos la cualidad de científicos, que es propia únicamente de los sujetos que los conocen.

Esta es la ilusión más generalizada entre los hombres de ciencia que se han dedicado a estas disciplinas: el psicólogo que estudie lo sucedido en el transcurso de las edades, no dejará de notar que los móviles de la naturaleza humana, ahora como siempre, son constantes y

regulares, y sufre la ilusión de que la historia se convierte en ciencia al explicar los hechos humanos por los principios de la psicología; el economista verá realizadas en todo fenómeno histórico de la humanidad las leyes cuyo conocimiento forma su ciencia, y cae en la tentación de afirmar que puede convertirse la historia en ciencia si los hechos pueden explicarse por esos principios económicos; el sociólogo, ¿no ha de pensar que la historia es pura sociología, si en los acontecimientos se ve muy clara la acción de las fuerzas sociales determinando la marcha de todos los pueblos? Hasta el filósofo, acostumbrado a las grandes síntesis, ha inventado una filosfía de la historia, ¡como si pudiera haber filosofía de lo presente distinta de la filosofía de lo pasado, que fué presente al tiempo de ocurrir!

Esa ilusión, sin embargo, no la padecen los que se dedican a ciencias que no tienen por objeto el hombre o la sociedad. Unicamente la sufren políticos, moralistas, psicólogos, economistas y sociólogos. Nadie sostiene que la historia es ciencia matemática porque en los monumentos antiguos se vean realizadas las leyes matemáticas de la arquitectura.

Tampoco sufren esta ilusión los científicos que no han estudiado historia: esto es clarísimo; pero suelen participar de un error muy extendido, que consiste en creer que si la historia no es ciencia, deberáse a pura incapacidad o impotencia de los historiadores.

De este error se ha derivado otra ilusión que han mantenido algunos hombres de ciencia que han querido transformar los estudios históricos: la de creer que si la historia no es ciencia, se debe a la aplicación de malos métodos. Ejemplo: el célebre historiador Buckle, el cual pensó haber encontrado el medio de transformar la historia en ciencia exacta, fundándola en la estadística; otros

han sostenido que podría convertirse en ciencia natural, si se ciñese exclusivamente a estudiar las multitudes y lo general de los fenómenos, abandonando el lado individual de los hechos. La ilusión ha llegado al extremo de pretender explicar y reconstruir la civilización de los antiguos indios por el arroz que los nutría; la de los egipcios, por los dátiles; la de los brasileños, por el maíz. Y hasta se ha discutido seriamente si la caída del imperio romano se debió al desconocimiento del ácido fosfórico, que hubiera podido fertilizar las tierras agotadas del imperio.

Lo curioso es que cada uno, encastillado en el exclusivismo de su aspecto parcial, desprecia los ajenos: el artista achaca a los científicos el haber rebajado la nobleza de la historia al sacarla de la sublime esfera del arte. Los hombres de ciencia desdeñan a los artistas, porque enturbian con falsedades la pureza de la verdad histórica. Unos dicen: Guerra a los escritores sin imaginación, incapaces de resucitar lo pasado como forma viviente. Otros: Guerra a los que sin estudios críticos ni minuciosas investigaciones llenan la historia de mentiras que trastornan las inteligencias.

Tengo por indudable que los hechos pasados, como los presentes, son campo abierto a toda operación mental; es terreno común a artistas y científicos; a éstos la historia ofrece variadas posiciones, diversos puntos de vista: unos, eminentes, para ver desde lejos y en conjunto las direcciones en la marcha de la humanidad por espacios dilatados; otros, más ceñidos, para examinar a su placer los menudos pormenores.

El hombre que camina por una carretera ve los objetos de alrededor uno a uno; el que mira desde un monte elevado aprecia, no sólo el zigzag de la carretera, sino el conjunto de los valles, montes y ríos. Esas

diversas posiciones facilitan el estudio en todos los aspectos; mas no caigamos en la tentación de llamar *ciencia del monte* a la adquirida por observaciones hechas *desde el monte*, y *ciencia del llano* a la adquirida caminando por el valle. Por igual motivo no debe llamarse *ciencia histórica* a la ciencia adquirida por la historia.

Las ciencias particulares tienen su objeto propio, su campo limitado, su tecnicismo; sólo dos disciplinas hay a los extremos opuestos fuera de los puntos centrales que ocupan las ciencias: allá, en lo alto, la filosofía, difícil de precisar dónde empieza y dónde acaba; aquí abajo, en las raíces de toda ciencia, se halla otra disciplina difícil de definir: la historia. La primera aparece como el saber científico en las más elevadas concepciones del espíritu, en las más comprensivas generalizaciones; la segunda, como la observación de lo más particular y concreto de lo ya realizado en el mundo.

Toda observación, aun la del fenómeno más sencillo, exige que el fenómeno se realice por completo, es decir, que sea histórico; para saber los años que puede vivir un cuervo, es preciso aguardar a que la vida del cuervo se acabe.

La historia, a mi juicio, ni por su objeto o materia, ni por especial modo de ver, ni por los métodos u operaciones lógicas puede constituir ciencia particular distinta de otras ciencias; ha de ser campo de observación muy aprovechable para recoger materiales inmensos que nutran y vivifiquen todas las ciencias.

En artículos sucesivos me propongo justificar con amplitud mi opinión, que, en resumen, se reduce a lo siguiente: que todo lo pasado, como todo lo existente, es inmenso e individual; que ambos ofrecen la misma materia de estudio; la investigación de lo pasado exige los mismos métodos y operaciones lógicas que la investiga-

ción de lo presente; que ambos son terreno común para los artistas y para los científicos.

Y todo eso nos permitirá fijar, en último término, de manera muy precisa, los oficios del historiador y el criterio que debe presidir en la organización de la enseñanza de estas disciplinas.

VI. — Lo pasado es como lo presente.

Los hechos pasados son de la misma naturaleza que los hechos presentes, pues aquéllos fueron presentes al tiempo de acaecer; son tan inmensos, tan individuales y tan contingentes como los actuales, y no se prestan a formar ciencia exclusiva.

A veces, los hombres de ciencia parece como si quisieran monopolizar lo pasado, poniendo a éste una etiqueta especial, una marca, para que todo el mundo sepa que es propiedad suya exclusiva. Algunos historiadores pretenden que los sucesos pasados, por el mero hecho de haber ocurrido, ya poseen naturaleza distinta de la que tuvieron cuando se realizaron; y que no sólo nuestra posición respecto de los mismos ha variado, sino que son diferentes de los actuales, hasta el punto de no ser susceptibles del mismo estudio que se hace de lo coexistente.

Las cavilaciones que el interés indiscreto ha promovido, han hecho nacer y bullir multitud inmensa de innecesarios entes de razón, vanos fantasmas de que es preciso desembarazar la fantasía, si queremos mantener para estos asuntos la indispensable claridad de espíritu.

Las personas instruídas que posean nociones bien formadas acerca del saber verdaderamente científico, y no

se hallen, por otra parte, enteradas de las discusiones que han suscitado tales materias y del diverso y aun contradictorio juicio que han merecido a los sabios, es posible que estimen las observaciones que vamos a exponer por nimias y baladíes. Permítanme, sin embargo, que ponga un ejemplo que patentice cómo las confusiones de la mente en reputados hombres de ciencia, nos obligan, para disiparlas, a volver la vista a las nociones más vulgares y de sentido común.

Véase el siguiente párrafo de Schopenhauer: «En las ciencias, lo particular e individual es lo cierto, porque se percibe de manera inmediata, mientras que las verdades generales son abstractas y pueden encerrar más fácilmente cualquier error. Lo inverso sucede en la historia: en ésta, lo más general es lo más cierto, v. gr., los períodos de tiempo, las sucesiones de los reyes y las revoluciones; y respecto al pormenor de los sucesos y su encadenamiento hay verdadera incertidumbre.»

Estas ideas han logrado la fortuna de ser aceptadas por hombres muy discretos: Lavisse, v. gr., no tiene inconveniente en afirmar: «En historia, lo general es más cierto que lo individual, aunque parezca paradoja; es más fácil no engañarse respecto a un país que a una persona.» Y Xenopol, en su manía de exponer las ideas ajenas como confirmación de sus doctrinas personales sobre lo sucesivo y lo coexistente, ve cabalmente en ese contraste señalado por Schopenhauer «la diferencia natural y necesaria entre las ciencias históricas y las ciencias teóricas» [1].

En realidad, las frases de Schopenhauer son, hablando con el desenfado habitual en este filósofo, una vulgarísima confusión, por no decir majadería, indigna de un

1 *Principes fondamentaux de l'histoire*, págs. 35 y 36.

científico; lo cual no ha impedido que la tomaran en serio otros posteriores. En ellas se da como supuesto que la suma real de varios objetos equivale a la generalización o la abstracción de los mismos; así, v. gr., una naranja es un objeto particular, otra naranja es otro objeto particular; pero un montón de naranjas, no es el conjunto, también particular, de todas ellas, sino la abstracción de esos individuos.

Al primer golpe de vista se nota la burda lógica de ese modo de discurrir. La confusión se ve muy clara en los ejemplos: un período de tiempo es para Schopenhauer la abstracción de todos los sucesos ocurridos en cada uno de los instantes; el conjunto de los reyes de una dinastía, la generalización o abstracción de todos los individuos de ella; el conjunto de los sucesos de una revolución es la abstracción de todo lo acaecido. También da a entender Lavisse que un país puede tomarse como la abstracción o generalización de las personas que en él viven.

Schopenhäuer y los que le repiten han confundido lastimosamente lo colectivo con lo general y abstracto.

No obstante, en el fondo de esos errores hay una partecilla, un rastro de verdad que se enuncia de diversas maneras, aun en los manualetes más elementales de crítica histórica [1], a saber, que tenemos más seguridad de la existencia positiva de los grandes acontecimientos, que de las circunstancias y menudos accidentes que en ellos han podido ocurrir. Es incuestionable que existió el imperio romano; no es cosa tan cierta el que tal emperador llevase a cabo tal aventura en tal tiempo y precisamente de la manera como nos lo cuentan los historiadores.

[1] Véase, por ejemplo, el capítulo XI de *El Criterio*, de Balmes.

Ese error o inexactitud de Schopenhauer no merecía la pena de ser notado, si de él no hubieran desprendido una consecuencia trascendental más errónea todavía, a saber, la de que este fenómeno es peculiar de la historia, cuando en realidad ocurre al entendimiento humano en toda materia, aun en lo actual, intuitivo e inmediato: es fenómeno psicológico constante, de perspectiva en el espacio y tiempo, y, por consiguiente, no es carácter particular de la historia, ni puede servir, por tanto, para distinguirla de otras ciencias.

He aquí varios ejemplos de lo intuitivo actual que pueden esclarecer la explicación del fenómeno: Andando por una carretera, distingo, allá en lo lejos, algo que se mueve. No sé lo que es; sin duda ha de ser algo individual, pero no me atrevo a definirlo; a lo más, le daré un apelativo genérico: un bulto. Luego, al acercarme más, ya tengo la evidencia de que es un hombre, el cual tendrá su apellido particular, pero no sé quién es; le doy calificativo específico: un hombre. Más adelante, por las prendas de vestir, ya barrunto que aquel hombre es aragonés. Y, al fin, conozco que aquel bulto, que de lejos apenas se distinguía, es el tío *Fulano*. Y después de todo, ¿podré llegar nunca, ni aun oyendo al mismo una larga explicación, darme cuenta de todas las circunstancias de su vida que han contribuído a que le vea yo a esa hora, por tal sitio, a no ser vagamente, a grandes rasgos o en conjunto?

La realidad, de ordinario, se nos muestra así: la distancia, como el tiempo, no permite la observación minuciosa de todos los pormenores y accidentes. Lo propio ocurre, aun estando cerca, si la luz u otros medios no consienten que veamos con claridad, v. gr., en sitio oscuro, en la misma habitación.

Lo propio ocurre en las impresiones del oído. Oigo

una pieza y recuerdo el carácter del conjunto y no guardo, ni inmediatamente después, memoria de los muchos compases que la forman.

He vivido en Zaragoza muchos años y no puedo representarme con viveza ni siquiera los acontecimientos que más hayan podido influir en mi vida; recuerdo las circunstancias fragmentaria y oscuramente.

Y esto pasa a todo el mundo y en todo instante de la vida, tanto en lo que sabemos de manera indirecta, porque otros nos lo han referido, cuanto en lo intuitivo e inmediato, en lo sucesivo y en lo coexistente, en lo emocional y en lo ideal; es ley humana. Unicamente en ciertas situaciones de espíritu o estados de alma, nos impresiona más un rasgo de la cara que la cara entera; los niños se acuerdan de ciertas personas por la nariz, por el sombrero; y hasta a los hombres nos ocurre conservar memoria de un individuo a cuyo lado comimos en cierta ocasión, más que del banquete en que nos juntamos. Muchos de esos rasgos particulares, separados del conjunto, reviven en la mente sin otras asociaciones, sin combinar, como saber perdido en el laberinto de las ideas.

Claro que eso ha de trascender a toda historia que deriva de testimonios humanos: miles de personas pueden afirmar que existe el mar Mediterráneo; pocas relativamente se han enterado del movimiento de las aguas en las playas de Benicásim.

Los historiadores lo habrán de tener presente para medir el alcance de las noticias que transmiten los testigos; pero, por Dios, no nos quieran hacer pasar el fenómeno como característico y peculiar de la historia. La historia no puede tratar de otras materias que los hechos pasados, los cuales, precisamente por haber ocurrido una vez, han debido ser presentes cuando acaecie-

ron. Es vana tarea y exceso de cavilación pensar que lo pasado se preste a ser estudiado con el fin de formar ciencia especial, distinta de las otras ciencias que llaman de fenómenos coexistentes.

Por otra parte, los que pretenden ceñir el objeto de la historia, no saben que al mar es imposible encerrarlo en una vasija. Lo pasado sirve lo mismo que lo presente, y no hay ser humano con derecho a impedir el aprovechamiento común de tales materias. Algunos, sin embargo, quisieran obligar a sus prójimos a someterse a la disciplina que desean imponer. Bourdeau, incomodado contra muchos historiadores que se entretienen con los pormenores de los sucesos, dice:

«Los hechos singulares son accidente sin duración, ocurren una vez para no volver jamás... El interés que se pone en conocer la narración de acontecimientos no tiene nada de científico; obedece a curiosidad en que la imaginación participa más que la reflexión. El espíritu se divierte, no se instruye. La historia debiera abandonar tales nimiedades: debía estudiar las funciones de la vida humana, el movimiento de la población, el estado de la fortuna pública y mostrar las causas que la hacen crecer y menguar; exponer las transformaciones del gusto, el adelanto de las ciencias, la mejora de costumbres, la extensión de las libertades públicas. Mientras los historiadores se ciñan a contar vanas particularidades, serán sencillamente historiógrafos de la fortuna; sus obras inútiles, encantadoras, no tendrán valor para el conocimiento de las cosas humanas, sin aplicaciones prácticas, y no pueden aspirar más que a divertir espíritus ociosos, como los cuentos de los novelistas.»

Muy discretos y sabios consejos son los de Bourdeau para aquellos que sientan sus mismas aficiones históricas; pero no vayamos a tomar al pie de la letra sus pa-

labras, rechazando como perjudicial o inútil todo lo que no entre en la pauta de sus deseos. Céspedes y prados sirven no sólo para que el naturalista recoja ejemplares de variada flora y fauna en la estación propicia, sino para que el poeta se inspire y nos regale con sus galanos versos, para que los chicos correteen y se diviertan, y los grandes se oreen y explayen, y hasta para que apacienten vacas y aun se tumben luego tranquilamente sobre la mullida alfombra de hierbas y flores, que pisan y ensucian al retozar los juguetones terneros. No hay, pues, que enfurecerse porque cada cual disfrute a su modo de las memorias de lo pasado.

Los exclusivismos han perjudicado a los estudios históricos. Estos a los principios sirvieron únicamente para satisfacer la curiosidad de un pueblo que deseaba conservar memoria de las hazañas de sus héroes, dar a conocer las costumbres raras y exóticas de los vecinos, las dinastías de los monarcas, los resonantes hechos de guerra, etc., dejando en olvido completo y como desperdicio o cosa superflua otros materiales que luego se han juzgado más preciosos para estudiar la vida íntima de los pueblos que forman la humanidad entera. Mas cuando la historia comenzaba a enriquecerse con inmensa multitud de materiales a que los hombres de ciencia se aficionaron, vienen los exclusivismos científicos a querer monopolizar el aprovechamiento del caudal de lo pasado, prohibiendo que nadie se acerque, como no vaya con el espíritu que en aquéllos domina.

¿A quién se le había de ocurrir que para desembarazarnos de prejuicios en tales asuntos, fuera preciso afirmar que lo pasado es igual que lo presente, que lo presente es tan inmenso, tan individual, tan contingente y determinado como lo que ya pasó, y que para formar ciencia lo mismo puede servir lo uno como lo otro?

A mi juicio, los que quieren constituir la historia ciencia se colocan en la situación siguiente: se ponen a examinar lo pasado, y, claro es, lo encuentran individual y distinto (ningún hecho se repite exactamente); y ante tal inmensidad de materia y complejidad tan grande de fenómenos, se aturden; luego, para hallar una norma con que investigar los caracteres científicos de lo pasado, vuelven los ojos a las verdades científicas consignadas en los tratados de cada ciencia particular, y se les figura haber tropezado con la diferencia fundamental, al notar los caracteres individuales que presentan los hechos históricos, en contraste con las generalizaciones logradas en las ciencias particulares, sin acordarse de que la realidad que les circunda, objeto de las ciencias de lo coexistente, otrece semejanzas indudables con la realidad histórica.

Que César no puede confundirse con Aníbal, ni con Alejandro, ni con Napoleón; que ninguna batalla, ninguna civilización antigua se parecen una a otra; que los hechos no se repiten jamás; pero ¿acaso ahora todo lo que sucede en el mundo no es individual, distinto, sin que nada se repita exactamente de la misma manera?

Las verdades de la física son constantes; sin embargo, los hechos en que se cumple una ley nunca son iguales: en todos los barcos que navegan ahora y han navegado desde hace treinta siglos por el Mediterráneo, se cumple exactamente en todo momento el principio de Arquímedes, y por eso no va a entenderse que todos los barcos sean iguales, ni aun siquiera en la línea de flotación. Ese principio general no quita la individualidad propia de cada barco. Todos los hombres, desde que el mundo es mundo, viven sometidos, en sus fenómenos vitales, a las leyes de la fisiología y de la psicología, y eso no obsta para que no haya habido en nin-

gún tiempo dos personas cuyas cabezas, carácter u obras se puedan confundir.

Las verdades constantes de todas las ciencias de lo coexistente no excluyen la diversidad individual de ningún objeto de la naturaleza. Esta es verdad de sentido común, excepto para algunos historiadores.

Nada hay nuevo debajo del sol: es verdad como un templo. Todo es nuevo y distinto: otra verdad tan grande como la primera. Y el que no sabe resolver la contradicción es incapaz de conocimiento científico.

Hasta los hechos astronómicos en los cuales la repetición aparece con semejanza casi aplastante, los días y las noches, los movimientos del sol, de la luna, etc., nunca se repiten con la misma individualidad. Ningún eclipse de sol o de luna, a pesar de las fórmulas según las cuales se verifican, es idéntico, ni se puede confundir con otro. La tierra da vuelta todos los días en el espacio, y, sin embargo, ningún día es igual a otro, porque la tierra muda sin cesar, sin repetir en los mismos sitios ni circunstancias sus movimientos. Ni el lugar, ni la posición, ni las conjunciones del orbe se repiten jamás, a pesar de las reglas de la marcha. Y lo mismo es la regularidad y constancia de todos los fenómenos de la naturaleza.

¿Que es inmenso todo lo pasado, aun aquello de que se tiene noticia? Pero ¿acaso ha medido alguien ni definido en fórmula científica la inmensidad de lo presente?

¿Que de lo remoto de los tiempos apenas se sabe nada? Y de lo remoto de ahora, ¿tenemos, por ventura, más noticias? Sabemos, al presente, de los hombres que vivían sobre la tierra hace cuatro mil años, mucho más que de multitud de cosas existentes. Bien decía Pascal: «Todo lo que vemos del mundo no es más que un ras-

go imperceptible en el ancho seno de la naturaleza.» Y Juan Bautista Dumas añade: «Hemos conquistado la tierra, medido la marcha de los planetas; hemos sometido la mecánica celeste a cálculo, demostrado la naturaleza de las estrellas, atravesado la bruma de las nebulosas; pero más allá de los astros cuya luz emplea siglos para venir, aún hay otros cuyos rayos se extinguen en el camino, y más lejos todavía, muy lejos, muy lejos, brillan sin cesar y sin término soles que jamás encontrarán nuestras miradas, innumerables mundos para nosotros siempre cerrados.»

En una palabra, y para concluir, la historia no puede ser ciencia particular por el objeto que estudia. ¿Lo podrá ser por los métodos que emplea? Trataremos de investigarlo.

VII. — Por los métodos, ¿es ciencia la historia?

Lo indirecto del conocimiento de los hechos históricos ofrece los mismos caracteres que lo indirecto del conocimiento de lo actual. Lo pasado sólo tiene de particular el ofrecer facilidades para que se conozca aquello que, por la excesiva proximidad de lo actual, no podemos ver bien.

Aunque la historia no pueda constituir ciencia particular por su objeto (puesto que lo pasado no ofrece, en su complejidad y variedad inmensa, caracteres que lo distingan esencialmente de lo actual), no obstante, hay que reconocer que nuestra posición respecto de lo ocurrido en otras edades es muy otra; y esa distinta posición puede exigir ciertos métodos de investigación y de comprobación, los cuales impriman sello particular a los conocimientos que mediante ellos se adquieran. En rea-

lidad, lo que ya pasó no podemos estudiarlo sino por huellas que han permanecido hasta el presente, o por testimonios que nos comuniquen lo sucedido en otros tiempos, es decir, por modo indirecto o mediato.

Ese, que al pronto parece lo característico de la historia, bien mirado es la manera ordinaria de enterarnos de todo lo que en el mundo pasa: la casi totalidad de nuestros conocimientos son indirectos; aun de lo existente apenas sabemos más que por huellas o testimonios. El hombre, colocado en un punto imperceptible de la tierra, tiene limitadísimo horizonte por todas partes: su tacto, vista, etc., alcanzan poquísimo; lo que ocurre a pocos pasos se nos oculta, y aun lo que tocamos con las manos escapa a nuestra penetración. ¿Qué sabemos de las actuales naciones de Europa, de Africa, de Asia, de América, si no es por objetos importados, como muebles, vasijas, telas, locomotoras, barcos, máquinas, etc., o por relaciones de viajeros? ¿Qué sabemos de la inmensa mayoría de los pueblos de España, a no ser por referencias o noticias de periódicos? De las cosas que suceden en el pueblo en que uno reside, en la casa de al lado, fuera de la habitación en que vivimos, ¿nos enteraríamos si no lo oyésemos de labios de nuestros prójimos? Es decir, nos informamos de lo existente (empleando el tecnicismo de los historiadores), por monumentos y por imágenes reflejadas en el entendimiento de otra persona que ha visto poco y transmitidas por medio de palabras que no expresan la verdad entera.

Eso nos obliga a ejercitar a cada momento las mismas operaciones lógicas y la misma crítica que los eruditos se figuran de uso particular suyo exclusivo para lo histórico.

Pongamos un ejemplo que todo el mundo entienda:

Un comerciante aragonés desea informarse del precio a que en la actualidad se venden los garbanzos en Castilla. Sin estar impuesto en la complicada técnica de los historiadores, empleará exactamente los mismos medios que el erudito emplea para informarse de un hecho acaecido en el siglo XIII.

El comerciante, sin salir de su casa ni haber asistido a ningún curso de *Heurística*, sabrá proporcionarse los documentos fehacientes con sólo preguntar por tarjeta postal a sus corresponsales de Castilla. No habrá pasado una semana sin tener en su despacho testimonios de personas bien enteradas. Antes de abrir las cartas, con sólo mirar el sobre, ya comienza a hacer la *crítica de origen*, al ver el matasellos del correo y al reconocer la letra de sus amigos Fulano, Zutano, etc., residentes en Salamanca, Alba de Tormes, etc. Aunque las cartas se hallen redactadas con descuido, el comerciante posee medios para la *crítica de sinceridad y exactitud* de tales documentos; entiende a la perfección lo que dicen; y sabe discernir por experiencia psicológica (aunque no haya estudiado la filosofía escocesa) la calidad de los testimonios; sin minucioso examen gráfico, ni atiborrarse de lenguas muertas, aprecia hasta el menor garabato y la palabra más oscura o dudosa.

El erudito, claro es, teniendo que investigar lo que en edades remotas y en países lejanos sucedió, necesita un bagaje inmenso de disciplinas y saberes; pero el resultado, después de todo el aparatoso mecanismo, suele ser bastante inferior al de la información obtenida por el comerciante.

Hay que notar, además, que mientras a la historia se la consideraba exclusivamente como arte, no era de esperar muy escrupulosa investigación; antes bien, en algunos casos el arte mismo exigía alterarla de intento.

Ni aun cuando fué estimada por *maestra de la vida*, pedía métodos muy rigurosos, pues lo que informa la conducta de los hombres no suelen ser los principios de la razón pura.

Sólo en la historia estudiada con miras verdaderamente científicas se han propuesto los hombres de una manera seria, como principal operación, asegurarse de la verdad de los hechos; pero todo el rigor de los métodos, toda la sistematización de la técnica, no quiere decir otra cosa sino que se ha empeorado la situación para observar; que estamos en desfavorables condiciones para enterarnos de lo sucedido; y eso, en vez de acreditar de científico el resultado, da motivo para hacer sospechosas la mayor parte de las informaciones.

Sin embargo, ciertos espíritus, impresionados por lo ingenioso de los métodos con que se suple la observación directa, y deslumbrados por ese aparato de precauciones que el entendimiento usa para establecer la verdad, han sufrido la ilusión de creer ciencia a la historia por eso mismo, sin ocurrírseles que todo ello conduce, o viene a parar por fin, a la *prueba* de la verdad de lo que dicen los testigos, lo cual, en la mayoría de los casos, nada tiene de científico: saber a cómo se vendían los garbanzos en el siglo XIII, no supone averiguada siquiera la relación económica entre la oferta y la demanda.

Por muy ingeniosos que sean los medios con los cuales se adquieran verídicos informes, no es posible que éstos constituyan ciencia sólo por tal motivo, cuando sabidos por modo directo no bastan a formarla. La relación histórica más verdadera, después de examen crítico de documentos y testimonios, apenas tiene el valor científico que pueda tener la relación de un viaje. Habrá necesidad de mayor destreza en el historiador que haya

de valerse de escrituras cuneiformes, pero la realidad la verá siempre por intermedio del juicio ajeno, casi nunca científico.

El historiador, se dirá, no debe pararse en la crítica externa de los testigos, sino que su oficio alcanza a la *prueba* íntima del hecho y llega a los motivos internos de credibilidad, pues no ha de aceptar todo lo que le comuniquen, aun con la mejor intención, testigos presenciales que transmiten infinidad de paparruchas; el historiador, a semejanza del físico que comprueba la verdad de los principios de su ciencia con la experimentación personal, también tiene a su alcance medios críticos que le certifiquen de la posibilidad y aun probabilidad de los hechos, estudiando las condiciones en que éstos se verifican: y esto algo ha de tener de científico.

Es verdad; pero también lo es que ese criterio supremo de certeza al cual se acude como piedra de toque, es cabalmente el estudio de lo que al presente nos rodea. El presente de ningún pueblo puede entenderse sin el estudio de su pasado, el cual encierra la razón de lo que ahora es; pero también hay que decir que lo pasado es enigma indescifrable, si no se tiene, como medio crítico para llegar a él, la visión directa de lo presente. El medio de cerciorarse de la posibilidad de que ciertos maderos flotaran en el Mediterráneo hace treinta siglos, es el mismo que empleamos ahora para asegurarnos de que la madera flota en los mares de la Oceanía; mas esa piedra de toque nos viene de la ciencia particular en que ese fenómeno se estudia.

La extravagancia de algunos historiadores que desean adjudicar a la historia el carácter de ciencia, por usar de métodos singulares y hasta de especiales operaciones lógicas, ha llegado al extremo de señalar como peculia-

rísima de las ciencias históricas la operación lógica de la *inferencia*, por la que se relaciona una verdad particular, con otra particular, sin ocurrírseles que ésta es precisamente la operación más elemental, la más ordinaria en la vida, y, por decirlo así, la menos científica: el salvaje, al notar ciertas huellas recientes impresas en el suelo, infiere quién es el que pasó por tal lugar, cuándo y en qué dirección marchaba. Esas inferencias las suelen hacer los hombres prácticos con más rapidez y acaso con más seguridad que el hombre científico.

¡Arreglada estaría la historia si no tuviese a su servicio más que la sencilla inferencia! Una de las operaciones preliminares, al estudiar los hechos históricos por los relatos parciales e incompletos que restan, es la reconstitución del hecho, en la parte en que es posible; y eso únicamente se logra por procedimientos deductivos, mediante el conocimiento de las relaciones necesarias que todo hecho ofrece; mas esas relaciones necesarias conocidas constituyen cabalmente el objeto de ciencias que no son la historia.

De todo lo dicho no se infiera, sin embargo, que la historia es un saber despreciable o que merezca desdén, por constituirse mediante verdades alcanzadas por métodos que denuncian imperfectísima observación, inferior, con evidencia, a la directa o inmediata; la historia no sólo es digna de todos los respetos y cariños, sino que debe figurar entre las más útiles y más altas disciplinas humanas, porque si bien es verdad que ofrece mala posición para ver ciertos aspectos, en cambio da maravillosas facilidades para estudiar los efectos de conjunto: lo hemos dicho ya; desde la cima de un monte se divisan panoramas y horizontes lejanos, que no puede imaginar siquiera el que nunca salió del fondo del valle. Ese alejamiento, además, deja a la inteligencia li-

bre de las influencias pasionales; hay materias en que el entendimiento humano se expone a error precisamente por exceso de proximidad: los fenómenos sociales, v. gr., no se juzgan bien, si no es mirándolos a cierta distancia, cuando no nos ciega el próximo interés.

La historia puede aún perfeccionar los instrumentos de trabajo: el microscopio y telescopio son instrumentos materiales de campo muy reducido, y, no obstante, a ellos se debe el portentoso conocimiento de mundos nuevos.

Esa observación indirecta que la historia ofrece es, en fin de cuentas, condición necesaria para el estudio de las grandes evoluciones. Para observar los cambios de la vida de un ser orgánico, es preciso seguir la formación y crecimiento de la simiente o del huevo, hasta el acto de su reproducción y de su muerte. Aún más: antes de que el hombre sintiese curiosidad de conocer esos fenómenos, el espectáculo de la vida le rodeó, como ahora a nosotros nos rodea, y se ha necesitado el transcurso de miles de años para que el espíritu se moviese a estudiarlo de cierta manera, por la cual llegase a comprenderlo mejor. Aristóteles vería muchas gallinas, y no pudo pasar por su imaginación lo que Ramón y Cajal había de ver en ellas con el ojo asomado a ese tubo con lentejuelas que descubre lo más pequeño.

Esas nuevas posiciones de espíritu no harán surgir en nosotros un sexto sentido, como dan a entender los que sostienen que la historia es nuevo modo universal de ver el mundo; pero sí aguzará las facultades del hombre, permitiéndole que se vean cosas nuevas en lo más viejo y antiguo, ciencias que todavía no existen; y hasta podrán perfeccionarse o rejuvenecer las que están formadas hace mucho tiempo. El porvenir alguna sorpresa debe reservarnos; de esas imperfectas observaciones se

han originado ya altas disciplinas que hace poco nacieron: las ciencias sociales. ¿Qué no saldrá cuando acertemos a perfeccionar la observación?

La historia es insustituíble para muchos saberes, y eso hará eterno el interés de lo pasado, en todos los órdenes de la vida, para la ciencia y para el arte.

VIII. — ¿Qué tiene de científico la historia?

En qué consiste el saber científico. La historia no tiene de científico sino el ser pura observación. Constituye un modo de observación científica de hechos lejanos. Operaciones de la observación histórica. Del trabajo precientífico de observación histórica, se han derivado nuevas ciencias.

Creer que las palabras signifiquen lo que el diccionario dice que significan, es error que muchos profesan y nadie combate; las palabras no pueden significar sino lo que está en el entendimiento de aquel que las emplea, variando su significación a cada momento, según varía el sentir o el pensar del que las pronuncia; de modo que esos ruidos o letras expresan algo vivo que se achica o crece, se estira o se encoge, conforme al movimiento de las ideas que bullen en el cerebro de la persona que las usa.

Supongamos que, ahora mismo y delante de nosotros, entablan conversación un teólogo y un patán, y en ella se oye pronunciar la palabra Dios. Si los paramos y los hacemos pensar en lo que han querido decir con esas cuatro letras, cada cual se explicará de manera muy distinta: el teólogo dirá que la palabra Dios significa un ser inmaterial, sin figura de ninguna clase, esencia pura con los atributos de infinidad, aseidad, unidad, simpli-

cidad, sabiduría, omnipotencia, ubicuidad, etc., es decir, que aquella palabra, en aquel momento, para él, que se sabe de memoria y al dedillo las materias que aprendió en libros de teología, está preñada de muchos y muy hondos significados, los cuales no pueden incluirse en ningún léxico; en cambio, en boca del patán, diga lo que quiera el diccionario, no ha de significar esa palabra cosa distinta de lo que en su pobre chirumen es capaz de pensar: para el labriego la palabra Dios querrá decir aquella figura de anciano venerable, con luengas barbas, del retablo de la iglesia, ante el cual se postra el pueblo entero; o la figura de Jesucristo clavado en cruz; o si, por ventura, quiso decir algo que no sea figurado, se referirá a un ser desconocido, amo del mundo, a quien obedece todo lo creado.

Eso, o algo parecido, significará esa palabra en boca de cada uno de ellos, si se les llama la atención y se les hace pensar en qué han querido decir con esas cuatro letras; pero, de ordinario, ni el teólogo se parará a meditar sobre los hondos significados que encierra aquella palabreja, ni el labriego habrá de recordar todas las figuras del retablo; sino que se lo imaginarán, teólogo y labriego, como una causa misteriosa de algo que les viene a las mientes, v. gr., el rodar del sol y de la luna, el crecer de las plantas, el lucir del relámpago, el estampido del trueno. A lo más, lo emplearán como fórmula algebraica, tras de la cual se esconde el concreto significado aplicable a la idea que entonces les pasó por el cerebro.

Lo que ocurre con la palabra Dios sucede con todas las del Diccionario: no sólo las muy comprensivas o abstractas, como *naturaleza*, *humanidad*, *derecho*, etc., sino también la más concreta y vulgar, v. gr., *silla* o *banco*. Una silla, para el labriego, apenas puede signifi-

car más que el mueble de cuatro patas, sujetas por cordeles, donde se sienta a descansar cuando llega a su casuca; para el rico arqueólogo, que forma colección de cuadros y representaciones de todos los muebles usados por diversos pueblos del mundo, significa muchas otras cosas.

Y como ningún hombre, al hablar con rapidez, ha de ir pensando en los precisos límites que ciñen la extensión de la idea expresada por cada una de las palabras de la frase, sucederá, indefectiblemente, que éstas no significan, en un momento dado, sino aquello que de un modo fugaz ha cruzado por la mente. Por eso se comprenderá cuán seguro es que una misma palabra tenga significado distinto cada vez que la pronuncie la misma persona.

En el Diccionario sólo puede haber un índice, una representación muerta y cristalizada de un ser vivo; pues aun cuando a la descripción por medio de palabras se agreguen dibujitos y fotografías, no son más que imagen oscura, débil y parcial de un solo aspecto, y ésa, inmóvil como un cadáver.

Inútil será decir que con el vocablo *historia* sucede lo propio: unos incluirán en su significado los relatos mentirosos inventados por un poeta, sin más realidad que la de un sueño; otros entenderán por historia la relación de un hecho realmente acontecido, o la relación tramada de sucesos ocurridos unos tras otros; y de esa manera llegaremos hasta las grandes construcciones artísticas en que se han lucido eminentes literatos, al desplegar su fecundo ingenio retórico o de invención, y a las magistrales investigaciones llevadas a efecto, del modo más nimio y apurado, por los hombres de ciencia.

Convendrá tener presentes tales consideraciones, para dilucidar mejor qué tiene de científico la historia.

Entre el vulgo de los intelectuales hay quienes se figuran *ciencia* toda clase de saber que puede ordenarse en capítulos, párrafos y cuadritos numerados cuidadosamente con guarismos o letras que le dan aspecto matemático, es decir, juzgan ciencia todo lo que aparece con un cierto orden externo, el cual lo mismo puede servir para los enunciados de una lógica, como para los artículos de un Código civil, un libro de cocina, o el mayor de un comerciante. No son pocos los que imaginan ciencia el saber que se viste de palabras abstractas y tecnicismos raros, fuera del alcance del vulgar entendimiento.

Es muy conveniente, y a veces preciso, exponer las verdades con algún orden, y aun también que se expresen las ideas con adecuado tecnicismo; pero tales cosas son corteza pura, no es lo esencial, ni ello sólo constituye ciencia.

Para mí, el saber científico ha de tener las siguientes condiciones: 1.ª, que sea verdadero; 2.ª, constituído por verdades universales, en el sentido de que lo que se diga de un caso particular, se entienda de todos los semejantes, y 3.ª, que estas verdades se hallen relacionadas de manera íntima, bien por referirse a identidad de aspecto que se estudie en los fenómenos, bien por relaciones de causa a efecto, o bien por referirse al mismo objeto; en todo caso la relación ha de ser tal, que formen trabazón, sistema, cuerpo de doctrina, cuyos miembros se hallen enlazados entre sí [1].

Claro es que cada ciencia exigirá especiales procedi-

[1] El saber, constituído de esa manera, ha sido siempre patrimonio de pocos; multitud de pueblos no han llegado a conocerlo siquiera. En la antigüedad, casi puede aventurarse que no existió más que en uno, el pueblo griego; y no en todo él, sino en una porción muy exigua y selecta de sus más agudos entendimientos.

mientos para asegurarse de las verdades propias (y ésos dependerán de la naturaleza peculiar del objeto que se trata de conocer y de los medios que a los hombres les es dado utilizar) y hasta demandará un cierto orden que facilite el descubrimiento, comprobación y exposición; pero esto es puramente técnico, y en cierto modo accidental, pues las verdades científicas se han ido averiguando sin tecnicismo establecido previamente, y con orden diferente del que a primera vista aparece como el más lógico. Lo esencial es: sistema de verdades universales relacionadas entre sí.

En tal supuesto, no basta, para que haya ciencia, la prueba de la verdad, como algunos dicen: de ese modo todo saber es ciencia. Tampoco basta la generalización, ¡no faltaba más!; algunos mentecatos se caracterizan precisamente por generalizar de una manera desaforada (hay quien al ver un inglés beodo y mal vestido no creería aventurado afirmar que todos los ingleses son pobretes y borrachos); ni aun las más discretas generalizaciones, por ser tales, constituyen ciencia; el más rudo labriego puede generalizar muy bien acerca de las salidas y puestas del sol, del aspecto que la órbita sideral presenta en las diversas estaciones del año, y de otros fenómenos naturales como el día y la noche; lo que no sabrá es referir los hechos a la causa que produce su regularidad, ni la relación de semejanza con fenómenos idénticos en todos los planetas y satélites, y otras y otras muchas verdades que integran la astronomía.

Y como la historia no se ciñe a un solo objeto, ni a un aspecto parcial, ni siquiera se constituye con solas generalizaciones, es imposible que sea ciencia en tal acepción.

La historia, estudiada con fines científicos, se constituye únicamente de conocimientos que todavía no son ciencia, dispuestos y arreglados en la forma más a pro-

pósito para que la mente humana descubra semejanzas o relaciones con que enriquecer el fondo de ciencias ya formadas, o con que hacer brotar del seno de la historia otras nuevas que aún no han nacido; y, como técnica, podrá definirse: el arte de observar los hechos pasados, de modo indirecto y a distancia conveniente, con el fin de descubrir principios no averiguados, o de comprobar verdades aceptadas.

Para convencerse de que la historia no pasa más allá de la pura observación, bastará, a mi juicio, tener en cuenta lo siguiente:

1.° Que sólo trata de sucesos particulares y concretos; claro es, nadie observa lo general o abstracto; la observación que hoy se consigna, es historia mañana. Con mucha razón han dicho Langlois y Seignobos que la historia «no es el conocimiento abstracto de las relaciones generales entre los hechos, sino el de la realidad que no ha existido más que una sola vez». No ha de entenderse, sin embargo, que no haya de acudirse a ella con el deliberado fin de elevarse por su estudio a las más altas generalizaciones; al revés, eso hay que ir a buscar en la historia. Lo que sostengo es que si del estudio de los hechos históricos se inducen verdades generales, una de dos: o son generalizaciones aisladas, empíricas, semejantes a las que todo el mundo hace, y en ese caso no constituyen ciencia, o son verdades generales de un determinado orden científico, y entonces ya no pertenecen a la historia, sino a la ciencia particular de los fenómenos a que se refieren. El filósofo investigará en la historia cuanto le plazca y alcance, hasta adivinar la más oculta intención de la mente divina, y el sociólogo, las leyes a que obedece el vivir de las sociedades; mas si algo sacan en limpio, será teología, sociología, lo que gusten; historia, no.

2.° Otro signo demostrativo de que la historia no ha podido pasar de pura observación, es que los hombres que a ella se han dedicado no han sabido ponerse de acuerdo más que acerca de los principios de la técnica, o lo relativo a los métodos, los cuales consideran esenciales; los libros que tratan de crítica y de metodología son, en cierto modo, indiscutibles, mientras que cualquier otra tentativa teórica ha resultado únicamente para vana satisfacción del que la escribió, sin que otros participen de ella, ni la acepten.

3.° Denuncia que la historia es pura observación el hecho de que, en cada época, la historia ha contenido aquello a que la curiosidad de los hombres ha llegado, extendiéndose el campo no en la dirección unilateral con que las ciencias en cierto modo avanzan, sino abarcando objetos y materias cuya relación interna no se ha soñado todavía: de la simple lista de soberanos y de los principales acontecimientos políticos se ha extendido a todo lo pasado de todo orden, de toda rama, todo hecho, por todo aspecto, es decir, siguiendo la marcha que la observación ha seguido.

4.° El acudir a la historia, considerándola como recurso necesario para comprobar ciertas verdades ya investigadas que pertenecen a una ciencia particular, v. gr., la psicología, es confesar implícitamente que la historia es pura observación. Comprobar un principio, fijándose en los hechos particulares donde se cumple, es repetir observaciones con el fin de confirmar la verdad de ese principio, que se pone en duda en aquel instante, simulando no saberlo. Es, pues, observar de nuevo un fenómeno con resultado ya previsto. Por eso los que comienzan el estudio de las verdades que los sabios de pasada edad han investigado, lo primero que deben hacer es acostumbrarse a la comprobación, y de ese

modo se acomodarán a la marcha natural que debe seguir el entendimiento, supliendo con esa observación abreviada el trabajo ímprobo que costó a los que las descubrieron. En el entendimiento de los principiantes todo saber penetra con el carácter de historia.

5.° Demuestra que la historia es pura observación el carácter mismo de los hechos que, de ordinario, en ella se consignan: no son los normales que se han llevado a efecto de manera necesaria y constante, los cuales no ofrecen interés al observador, v. gr., que los hombres comían, bebían, dormían, etc.; al contrario, se ve la tendencia a consignar lo raro, lo no explicado, aquello cuya normalidad no se conoce, la excepción, es decir, lo que más excita la curiosidad científica que trata de explicarse por semejanzas, orden o ley, lo que parece más diverso y antinómico.

6.° Denota también que la historia es pura observación, los efectos que de su estudio se derivan, a saber, la renovación y acrecentamiento de las ciencias a cuyo servicio se pone; eso indica bastante claro que cumple su objeto sirviendo a los demás. Es decir, no es finca con tapias y terreno cerrado y exclusivo; más bien carretera abierta, por donde todo el mundo transita, unos por ocupación formal, otros por diversión y gusto.

6.° Por fin, patentiza con evidencia que es pura observación la inmensidad de los objetos sobre que se ejerce, la cual trae por consecuencia el que todo trabajo histórico se componga de verdades incompletas, a medio formar. La explicación estrictamente científica del hecho real más sencillo no llega nunca a desenredar la milésima parte de los hilos de la trama, por lo cual el residuo, que es lo histórico, queda a perpetua observación. Una ramita cae sobre la tranquila superficie del lago; se la ve flotar, porque pesa menos que el volumen

del agua que desaloja. He ahí una explicación física del fenómeno, completa en su orden; pero ésa no llega a la milésima parte del hecho histórico: ¿Cómo vino a parar a ese sitio la tal ramita? ¿A qué árbol perteneció? ¿Qué vida, crecimiento o desarrollo obtuvo? ¿De qué materias hubo de nutrirse? ¿Qué fuerzas actuaron para desgajarla? ¿Qué elementos la iban destruyendo y alterando?, etc. En una palabra, el hecho más insignificante se presta a eterna investigación y estudio. Bien pudo ocurrírsele a Bernardino de Saint-Pierre la idea de que la historia de una planta que en las macetas de su balcón crecía, es materia a que no pueden llegar las facultades de un hombre: fuera preciso probar sus relaciones innumerables, no sólo con los insectos que la visitaron, los animales microscópicos que en ella vivieron, sino también con el aire, el sol y, en fin, con toda la naturaleza.

Estas consideraciones generales serán más claramente comprendidas al estudiar en concreto la diferencia específica de esta clase de observación que se llama *historia,* pues no es historia toda observación; de confundirse las dos, sobraba una de ellas. Existe una diferencia radical entre ambas, la cual evita toda posible confusión o duda: la historia es observación, sí, pero es indirecta o mediata, y además llevada a cabo a distancia conveniente para que el observador pueda ver en los sucesos lo que a presencia de los mismos no pudo apreciarse.

Nos explicaremos.

Están enteramente conformes los que saben algo de crítica histórica respecto a la necesidad de remontarse en la investigación, siempre que se pueda, al testimonio de los que presenciaron el suceso. Esto no ofrece duda: sin alguien que vea y cuente, la mayor parte de lo que en el mundo ocurre permanecería completamente igno-

rado. Sin embargo, es también verdad comprobada, y por todos admitida, que el testimonio de los que presencian los sucesos, por la impresión que la proximidad produce, por el interés personal e inmediato que en ellos tienen, es recusable porque procede de personas muy inclinadas a la parcialidad, propensas a engañarse y a engañarnos.

Hete aquí, pues, a la observación de lo pasado en una dificultad que parece irresoluble. Si das crédito a los testigos presenciales, que hablaron o escribieron para influir en los propios acontecimientos, te expones mucho a errar; si no los crees, ¿quién te lo va a decir que se halle mejor enterado?

De esa dificultad deriva precisamente la naturaleza especial de la observación histórica, y en resolverla se cifra su capital importancia.

Bien sabido es que el hombre tiene necesidad de valerse de ciertas artes y medios para suplir la deficiencia natural de los sentidos: el ojo humano, v. gr., tiene visual muy corta; de la realidad lejana apenas puede enterarse: del sol, de la luna, de las estrellas, tan sólo distingue un punto luminoso tan pequeño, que no sirve para formarse idea de la magnitud de sus masas. A los hombres pareció muy grande la tierra, y, sin embargo, comparada con otros astros, es como una pelota. Sin una combinación especial de cristales que aumentaran la potencia de nuestra vista, sin el telescopio, hubiéramos permanecido quizá eternamente en el error o en la ignorancia. Por otra parte, la existencia de miriadas de seres pequeñísimos que viven a menos de un palmo de nuestras narices, ha pasado inadvertida durante muchos, muchos siglos, y mediante otra combinación de cristales, el microscopio, se nos ha hecho visible lo infinitamente pequeño.

Cosa análoga ocurre con los sucesos pasados: no podemos enterarnos de ellos sino mediante una lente objetiva aplicada a la parte más próxima a los mismos, es decir, el testigo presencial. Pero éste da la imagen alterada, llena de cromatismos y aberraciones, y es menester aplicar al examen de lo pasado otra lente correctora del lado del observador, la cual, tomando la imagen que transmite la objetiva, sea eficaz para reformar aberraciones y cromatismos. El servirse de ese ideal instrumento es cabalmente lo que caracteriza la especialidad de la historia.

Pero así como a través del microscopio no se ven los objetos sino en cierta posición y en campo muy reducido, y por ello es preciso preparar de manera adecuada el objeto para obtener el resultado que se apetece, así también los hechos pasados exigen, para ser estudiados, posición especial, y de ellos no cabe examinar sino lo que la naturaleza del instrumento consiente, lo cual no es, de seguro, lo mismo que ha visto el testigo.

La observación histórica ha de hacerse a *conveniente distancia*, según la calidad del hecho que se trata de estudiar, el aspecto que se quiera ver y la situación de ánimo del historiador, pues cada suceso exige un enfoque peculiar y cada observador una especial adecuación.

Si miramos a un hombre de estatura regular a distancia de dos pasos, nos parece bastante corpulento, los rasgos de su cara muy pronunciados, sus facciones bien claras y distintas; a cien metros se esfuman los pormenores, distinguimos el conjunto de su traje y facha y hasta quizá nos parezca diminuto y pequeñín. Siendo el mismo hombre y los mismos ojos los que miran, no obstante, vemos y podemos afirmar cosa diferente; y no será un juicio falso y otro verdadero, no; todo es

verdad, pero verdad distinta. Una ciudad contemplada desde la barquilla de un globo aerostático, es bien diferente de la que vemos andando por la acera de una calle: desde el globo se aprecia perfectamente el conjunto, la posición topográfica, la disposición general de sus edificios, etc.; desde el piso de una calle vemos un trozo de la misma, la fachada de algunos edificios, la gente que viene y va por las inmediaciones.

La distancia, además, influye en el estado de alma del espectador: el que transita por avenidas muy frecuentadas por infinidad de carruajes que amenazan atropellar a los de a pie, con aglomeración de gentes con las cuales a cada momento se tropieza, respirando e vaho de una atmósfera cargada, con el cerebro sobreexcitado por lo vertiginoso de las impresiones, la trepidación, los ruidos, etc., no es capaz de abstraerse y permanecer tan tranquilo y sosegado como el que desde una altura, en día plácido y sereno, contempla de lejos esa misma ciudad. El que mira con un telescopio, desde la cima de un monte, el horroroso incendio de una fábrica situada en el centro de un poblado, o el terrible combate entre dos ejércitos enemigos, desde un punto al que de ningún modo pueden llegar los efectos de la lucha, siente muy diversas emociones de las que sienten los testigos presenciales inmediatos al suceso, o los actores del mismo.

Lo propio ocurre con los hechos de la historia y la apreciación de la conducta de los hombres y con todo. Juzgamos casi siempre mal de la sociedad en que vivimos. Explicamos los hechos de nuestros semejantes por motivos personales, pasajeros y pequeños: Fulano ha hecho eso porque me odia; el otro porque me quiere; Zutano le ha imbuído esas ideas: le apura tal negocio. Es decir, todo individual, inmediato, microscópico y

quisquilloso, sin que las explicaciones salgan del estrecho marco en que uno vive, sin ver otras relaciones con causas lejanas, generales o comunes, que explicarían por otros motivos los sucesos. Los testigos presenciales ven sólo el aspecto de proximidad que les incapacita para distinguir los otros; mézclase la pasión personal, y los transmiten con colores que otros nunca vieron: son la lente objetiva que forma la imagen de un objeto próximo, alterada por cromatismos y aberraciones. Los grandes hechos sociales que producen horroroso estrépito nos atemorizan, nos confunden y nos ciegan; compárese el juicio de los que presenciaron los horrores de la revolución francesa, con los juicios de los más interesados de ahora en favor del antiguo régimen.

Hay necesidad, pues, de otra lente correctora que, tomando íntegra la imagen, conforme la han transmitido los testigos presenciales, la enderece, para atisbar por ella la realidad pasada, correcta y limpia.

He ahí indicadas, metafóricamente y en resumen, las principales operaciones de la observación histórica:

1.ª Fijar del modo más escrupuloso y exacto la impresión personal que produjeron los hechos a los testigos que los presenciaron, o a los propios actores que los han referido, penetrando en el fondo de su alma.

2.ª Corregir los cromatismos que el interés, la parcialidad, las pasiones, el descuido, la necedad, etc., hayan podido introducir.

3.ª Suplir, mediante la suma de rasgos aislados e imágenes borrosas, las soluciones de continuidad que produce lo incompleto de los datos transmitidos.

4.ª Transformar la impresión de contingencia, de accidente fortuito que producen los hechos en el ánimo de quien los presencia, en impresiones científicas de hechos necesarios, que obedecen a ley, en relación cons-

tante con otros hechos o causas, que quizá no se hallen en la superficie, sino escondidos o lejos.

No será menester decir que ahí están comprendidas las faenas del erudito y las del hombre de ciencia. Así, v. gr., si el testimonio que se utiliza es el de un chino, el observador, para colocarse en el punto de la imagen que transmite la lente objetiva ha de saber chino; si el testigo se halla afectado de daltonismo intelectual, o ineptitud para juzgar de ciertos matices, el observador debe enterarse de ese fenómeno y aplicar su mente con el cromatismo contrario corrector, etc. De todo lo cual se desprende cuántas y cuán variadas dotes de inteligencia y de voluntad son necesarias para llevar a cabo las transformaciones antedichas; a esto agréguense las aptitudes ordinarias que requiere toda observación: curiosidad, paciencia, probidad, discreción en elegir. Las aplicaciones de la observación a los fines particulares de cada ciencia, exigirán, aparte, una ténica especial, que no han podido contener hasta el presente las metodologías históricas.

El oficio, por lo que se ve, no es nada fácil: a la imperturbable serenidad de ánimo para no dejarse impresionar por lo sensible o emocional de los acontecimientos, es difícil llegar. Y en eso me parece que estriba la esencial diferencia entre la historia-arte y la historia estudiada con intentos científicos: en aquélla se ha de sufrir y expresar la impresión sensible del suceso, si no con los horrores y el apasionamiento que la próxima realidad causa, al menos con la viveza que la imagen concreta y particular produce, sin generalizaciones ni vaguedades; el arte se ha de dirigir a todo el mundo y ha de entrar por los ojos de la cara; la ciencia es visión abstracta y sublime de que pocos pueden disfrutar.

No obstante, como no puede hacerse de la historia

un coto cerrado, allí acude todo bicho viviente a buscar lo que le agrada. De ahí la necesidad de una policía especial que evite embrollos y confusiones; no es casa particular, es vía pública, y por tanto lugar a donde va a parar lo que sobra de todas partes. Es preciso, pues, un orden.

El humano entendimiento ha visto que el efecto es en cierta manera posterior a la causa, y ha escogido, como el orden menos caprichoso en la historia, el de sucesión o el de coexistencia; es la precaución más elemental para sugerir la dependencia de causa y efecto u otras posibles relaciones. Se arreglan, pues, los sucesos por el *tiempo* y por el *espacio*. Y he ahí explicada la intervención del *espacio* y del *tiempo*, sin más trascendencia para mí, digan lo que quieran los que imaginan el *tiempo* y el *espacio* como entes distintos de las cosas mudables y extensas: para investigar las causas que produjeron la oratoria política y forense entre los griegos, no han de buscarse en las imbéciles ocurrencias de un salvaje del centro de Africa, mil años después.

Ciertas materias jamás se prestarán a ser observadas en la forma que hemos expuesto (los microbios no se miran con un catalejo); esas tales no podrán ser objeto de la historia. El entendimiento humano las puede observar en otras mejores condiciones, por ofrecerse de un modo inalterable y siempre las mismas, aunque en realidad cambien o muden, pues cualquiera que sea el cambio no altera esas relaciones, v. gr., las relaciones interiores de un triángulo rectángulo, las cuales son siempre las mismas, sean las dimensiones de un milímetro por lado, sean líneas tan largas como la distancia de la tierra a la más lejana nebulosa. Esas verdades y otras parecidas no han ofrecido interés histórico ninguno, si no es el hecho de haberlas percibido o expresado.

Sin embargo, no conviene apresurarse en fijar atolondradamente los precisos límites a que puede llegar la observación histórica, porque nos exponemos a error sin utilidad ninguna. No habrá interés, v. gr., en saber que el hombre hace mil años comía y dormía: es realidad supuesta que no ha de investigarse; pero indudablemente no es inútil averiguar de qué clase de objetos se alimentaba, su valor con relación al trabajo, el grado de habilidad o arte que exigía obtenerlos, etc. No adelantará con esa investigación tal vez un paso la fisiología, mas no hay que cerrar la puerta a otras esperanzas de progreso. La historia es inmenso campo a donde la humanidad acude para dejar observaciones a medio hacer, con el fin de que otros las terminen. Comenzarían hace treinta, cien siglos; no se acabarán nunca.

De ese trabajo precientífico de observación se han nutrido algunas ciencias y se nutrirán otras, especialmente aquellas que pueden aprovecharse de las observaciones directas sobre la compleja realidad, v. gr., lo político, lo social. A la historia acuden, como campo exclusivo, aquellas disciplinas que, no pudiendo utilizar la experimentación, se valen de multitud de observaciones acumuladas de largo período; y por haberse fraguado en el seno de la historia, se han podido confundir con ella. Es fácil sufrir esa ilusión: mientras el feto vive en el claustro materno, de fuera no se distingue más que un solo individuo; cuando sale a luz y se rompe el cordón umbilical, ya son dos individuos diferentes. Los hijos de la historia, para que el mundo no los juzgue hospicianos, han querido llevarse el apellido de la madre; eso han intentado la política, la psicología y la sociología. En especial, los sociólogos de esta edad participan de esa ilusión cerrada, sin pensar que si el hijo lo recibe todo de la madre, la madre tiene otros hijos a

quienes cuidar y atender. Este juicio de los sociólogos es la confesión implícita de que su ciencia no ha roto todavía el cordón umbilical; y verdaderamente las investigaciones sociales no tendrán vida propia hasta que se separen de su madre. Ya se oyen clamar voces muy autorizadas diciendo que las investigaciones sociales no serán científicas hasta que no descarten su elemento social propio, es decir, el fenómeno particular que debe ser el objeto de su estudio.

Es púra simpleza creer que la sociología sea historia, sólo porque la mayor parte y los más interesantes fenómenos de la historia sean sociales. Siguiendo ese criterio, la psicología debiera ser también historia, porque todas las acciones humanas ofrecen su aspecto psicológico; sería lógica, pues toda acción exige pensamiento, y ese pensamiento, ley; sería economía, porque todo hecho presenta su especial matiz económico; sería física y fisiología, porque el hombre y muchos de los seres que le rodean están sujetos a las leyes de ambas; y, en fin, hasta sería *ontología*, porque todo aquello de que trata la historia son *entes*, me figuro. La historia ni es sociología estática ni dinámica, aunque ambas hayan necesitado incubarse en el seno de la historia.

Decir que ésta no estudia los hechos de repetición y sólo estudia los de sucesión, me parece también error vulgar. Los que eso afirman hánse visto precisados a separar del contenido de la historia los hechos de sucesión que son muy regulares, v. gr., los astronómicos, sólo porque ha llegado a percibirse su regularidad y constancia, la cual ha dado motivo para que tal saber se considerase ciencia de lo coexistente, como el crecer de los animales y plantas que tienen corta y regular evolución; únicamente creen propio de la historia las series de escuelas artísticas, las instituciones, etc., es decir,

aquello cuya evolución no se ha visto clara todavía. Yo creo que algunas de estas materias pertenecen aún a la historia porque se hallan en estado de observación, y se vislumbra que mediante ésta podrán ser científicas en algún tiempo; es decir, una materia no entra en el contenido de la historia por la naturaleza del objeto que se estudia, sino por su estado de observación. Cuando rompan el cordón umbilical esas disciplinas, se desprendan y reconozcan su personalidad, entonces puede ser que renieguen del apellido y aun del parentesco de su madre.

La tendencia a confundir esos estados es efecto particular de espejismo de perspectiva. El observador positivista, positivo, o como se llame, que se ciña exclusivamente a su posición frente a los hechos, no verá más que lo próximo, reduciendo la explicación a la parte más sensible de los fenómenos materiales; en cambio, el filósofo o metafísico que no baja nunca de las nubes, de lo abstracto, no ve más que desaforadas y locas generalizaciones. Para unos, todo observación; para otros, todo filosofía. Por eso menudean las más extravagantes filosofías: la de la historia, la del derecho, la de la política. Y día llegará en que tal vez amanezca la honda filosofía que se desprende de la estática postura de un pescador de caña.

Creo haber expuesto ya en las anteriores páginas las ideas principales que he formado acerca de lo científico en la historia. Lo que me falta decir son ya meros corolarios; no obstante, tal vez me ofrezcan ocasión para aclarar algunos puntos que han quedado en la penumbra, por no haber tenido la destreza necesaria para proyectar sobre ellos más luz o claridad.

IX. — Lo científico en la historia.

Observadores y eruditos. Lo que se debe hacer. Lo que se debe evitar. Las escuelas.

Aunque la historia no pueda llegar nunca a constituir una ciencia, indudablemente la oposición de los hechos que estudia determina un especial procedimiento de observación científica, una profesión cuyas labores hemos fijado en breve fórmula en el artículo anterior [1]. Pero algunas de esas labores pertenecen a la técnica común de todo aquel que se dedica a la investigación de la realidad pasada, ya sea con miras científicas, ya sea con fines artísticos, ya sea buscando en la historia ejemplos de experiencia para la conducta actual o futura. A todos interesa conocer la verdad de lo ocurrido; mas el aspecto por el cual ha de mirarse, debe ser distinto, según el fin especial que se lleve al estudio de la historia: sería necedad insigne someterse a escrupulosísima técnica para producir historia-arte. Sería tonto sudar como un carretero para inquirir una verdad que no importa al objeto que uno se propone: para lograr efecto estético no es preciso penetrar en las profundidades del conocimiento científico; se llega fácilmente a la impresión sensible de lo real en su complejidad viva, sin los análisis, abstracciones o generalizaciones que dejan a la realidad despojada de su atractivo sensible.

Para la historia-experiencia tampoco es necesario llegar a la científica depuración: la razón práctica no tanto se atiene a la generalización científica, cuanto al hecho individual; no comercia mejor el que sabe la relación

[1] Página 596.

abstracta de los fenómenos económicos, sino el que conoce el campo particular de sus operaciones y el efecto particular de su acción personal en el momento preciso de la obra.

Conviene, pues, determinar bien estos fines, porque la observación científica, como tal, ha de tener una técnica exclusivamente suya: en toda obra humana ha de haber adecuación entre los medios y el fin.

La historia-experiencia tiene finalidad práctica semejante a la de los estudios de Medicina, en la cual se trata de aplicar a un caso concreto el conocimiento de lo ocurrido en otros similares, teniendo presentes los efectos que en ciertas situaciones morbosas han producido ciertos remedios o causas. Así se ha formado, por el estudio de la historia política, un caudal de conocimientos de gran interés para políticos y gobernantes. Pero la historia científica, no; es, por decirlo así, una profesión con fin teórico, cuyo objeto no consiste en hallar una fórmula práctica o norma de conducta, sino descubrir los principios abstractos o leyes por que se rigen los hechos que investiga. El carácter distintivo de la historia estudiada con fines científicos ha de ser la cuarta operación que señalamos en el artículo anterior, a saber:

«Transformar la impresión de contingencia, de accidente fortuito, que producen los hechos en el ánimo de quien los presencia, en impresiones científicas de hechos necesarios, que obedecen a ley, en relación constante con otros hechos o causas.»

Para ello hay que ver en los hechos pasados lo que el testigo no vió: el testigo percibe lo individual. Si éste, en los hechos que presencia o narra, viese el cumplimiento de una ley, o la realización de un principio averiguado, sería ya inútil la observación. De modo que si

ha de formarse conocimiento científico por el estudio de lo pasado, es preciso que la impresión del testigo sea transformada.

Además, a primera vista se juzgarán como faenas comunes a observadores y eruditos las tres operaciones primeras que indicamos, en las cuales parece que ambos oficios se confunden en uno solo; pero mirando atentamente los fines, veremos que ha de hacerse distinta aplicación: hay que aplicar la lente objetiva para la observación científica de lo pasado, de modo más escrupuloso, reduciendo el campo a lo que se ha de ver en la lente transformadora. En una palabra: la observación histórica hecha con miras científicas, ha de utilizar métodos especiales, distintos de los empleados para la historia vulgar.

Sucede respecto de lo pasado lo mismo que ocurre en lo presente: todo el mundo que tenga ojos en la cara, puede ver las mismas cosas en la realidad sensible que nos circunda. Mas el pintor, para su oficio, se fijará de modo muy especial en lo que crea más pintoresco; el hombre práctico se fijará en lo más útil; el científico se fijará de manera especialísima en el aspecto de los fenómenos que sean más aptos para su labor intelectual. Ninguno de ellos coincidirá con los otros.

Supongamos que un poeta, un labrador y un naturalista pasean juntos por la pradera; los tres verán el mismo trozo de terreno, las mismas flores, la misma verdura del campo; la impresión material sensible es idéntica; pero el poeta, con rápida ojeada, se fijará especialmente en los variados contrastes de risueños colores, en la hermosura de lo verde matizado por azules y blancas florecillas, etc.; mientras el labrador mide con la mano la altura del heno con que se pueden colmar los pajares, calculando por el trozo recorrido la cantidad de

hierbas útiles para el pasto de sus vacas; y el hombre científico se parará absorto a contemplar individualmente ciertas especies que se prestan a la investigación de algunas particularidades de la vida vegetal, sin acordarse de lo pintoresco ni de lo útil [1].

Y como lo pasado o lo histórico ofrece estos aspectos, en cierto modo semejantes a lo actual, será susceptible de los mismos estudios, aunque suelan confundirlos quienes no sean capaces de ver la diferencia.

Si la observación de la realidad actual obliga a los investigadores a una especial técnica exigida por las condiciones del objeto que se trata de investigar, igual razón milita para que suceda lo propio en el estudio de lo que ya pasó, cuya observación, por ser mediata y hecha en condiciones más difíciles, requiere más exactitud en los métodos. Si la inmensidad de lo que se puede estudiar de lo presente pide condiciones y saberes muy diversos, según la clase de fenómenos que se estudia y el aspecto que se ha de ver, con más razón lo pedirá el estudio de lo pasado, es decir, más dotes en el observador, más exigencias en los métodos. La poca claridad que en las inteligencias hay respecto a estas fundamentales ideas, da ocasión a que todas las maneras de proceder en historia se hallen confundidas en la práctica. Todos se figuran hacer faena científica, aunque se tumben, como la vaca, a rumiar en la pradera histórica.

Los métodos experimentales encontraron más facilidad de aplicación en las ciencias de la naturaleza: física, química, etc.; pero de éstas, transportáronse los métodos a otras ciencias, acomodándolos a otros fines, v. gr., la biología. Así ha de ocurrir también en la historia; si

1 Recuérdese lo dicho en las págs. 573 y 574.

ha de obtenerse conocimiento científico, preciso será aplicar al pasado métodos semejantes a los que se emplean en la observación de la realidad presente, aparte de las minucias técnicas que la especialidad impone.

Una de las primeras condiciones necesarias para que sea útil la observación, es que el observador lleve un fin científico, concreto, preconcebido al hacerla, y a ése acomode su faena. Nadie observa sin un fin hipotético o real; sin él nada se hace, y sólo a él ha de ceñirse por el momento la observación, v. gr., determinar las condiciones en que se verifica un fenómeno o examinar una de sus modalidades, etc.

Este fin exige a la investigación histórica procedimiento adecuado, aun en la más rudimentaria tarea del erudito. Se va a publicar un documento: ¿A qué fin inmediato se destina la publicación? ¿Para saber las noticias que contiene? Basta una transcripción escrupulosa de las palabras, supuesta anticipadamente la revisión crítica, etc. Pero si de lo que se trata es de esa misma revisión crítica o de una particularidad paleográfica, preciso es reproducirlo por fotografía; y aún quizá no baste eso, pues la imagen indirecta oculta matices del documento que sólo la vista del original denuncia; y aún quizá debiera verse el documento en el primer sitio en que se le encontró, habiendo sido un mal irremediable el transportarlo o moverlo del lugar en que se hallaba. ¡Cuántos documentos han perdido su verdadera significación al ser trasladados a un museo!

Siendo, pues, lo principal en la observación científica el fin científico, parece natural que éste hubiera de determinar la profesión; es decir, que la clase de fenómenos que ha de estudiar el historiador, determinara la profesión. Eso parece lo natural; pero, al presente, ape-

nas ocurre tal cosa en los estudios históricos. En lo actual, un histólogo tiene a mano y puede estudiar los cerebros de casi todos los animales, y especializar la observación de ciertos fenómenos; mas en historia, es casi imposible haya quien pueda estudiar un fenómeno en la sucesión de varias civilizaciones o pueblos; pues sería preciso que el observador fuera capaz de consultar directamente manuscritos chinos, indios, latinos, griegos, persas, árabes, etc., es decir, supiera tantas lenguas y manejara tanta diversidad de materiales históricos cuantos pueblos y civilizaciones han vivido en el mundo. Y esto, supuesta la publicación de multitud inmensa de libros, documentos y monumentos. Si se piensa que apenas hay un pueblo del cual se tengan materiales abundantes recogidos, veráse cuán lejano está el día en que un especialista pueda acometer en tales condiciones ese estudio.

Para muchos fenómenos, sin embargo, eso es preciso, si se han de establecer verdades sólidas que necesiten esa confirmación general. Claro es que no todos los asuntos requieren esas aptitudes de erudito en el que observa, y que la ciencia pudo en sus comienzos hacer afirmaciones generales, antes de agotar todos los medios de información, v. gr., generalizaciones biológicas, sin haber observado todos y cada uno de los animales del mundo; pero también es verdad que mientras se contaban mentiras de animales fabulosos existentes en países desconocidos, el hombre no ha podido afirmar en conciencia y de un modo resuelto muchas de esas verdades científicas.

Nos vemos, pues, delante de dos exigencias, difíciles de reunir en una persona, para determinar la profesión de los historiadores: 1.ª La preparación científica especial necesaria para la observación de un orden de fenó-

menos. 2.ª La habilidad técnica peculiar que requiere la observación indirecta (o histórica).

Para asomarse con esperanza de éxito a la lente objetiva, a fin de estudiar un orden determinado de fenómenos, es preciso que el observador sea a la vez erudito.

Ser erudito en todos los ramos de la erudición histórica y, al propio tiempo, observador científico en toda ciencia, es imposible de todo punto. ¿Qué es, pues, más fácil: ser erudito en muchas lenguas y literaturas y al propio tiempo observador de un solo orden de fenómenos, o ser erudito en una sola y observador en muchos órdenes de fenómenos? O, más claro y concretando: ¿Es más fácil adquirir habilidad técnica necesaria para el manejo directo de obras chinas, indias, persas, griegas, romanas, etc., juntamente con el arte de observar un fenómeno económico, o ser, v. gr., arabista capaz de manejar con desembarazo libros y documentos árabes, y al propio tiempo ser hábil en observar todo fenómeno de toda clase de ciencia, psicología, moral, política, etc.?

La observación histórica nos pone en ese compromiso. El que adquiere habilidad para asomarse a la lente objetiva, a fin de observar los hechos transmitidos por documentos árabes, es muy difícil que sepa abstraer las verdades científicas de todo orden: eso equivaldría a ser *especialista de toda ciencia;* y el que adquiere la habilidad para ser especialista en un orden de fenómenos, es dificilísimo que pueda enfocar la lente con erudición de todos los tiempos.

La generalidad quizá se decidiese por afirmar que es más fácil ser observador de todo y erudito en un ramo solo, que lo contrario; es decir, ser observador de un solo fenómeno y erudito en todo. Yo me voy por lo inverso: tengo por más fácil ser erudito que observador, aun

de la realidad presente. ¿Cómo no he de pensar, pues, lo mismo respecto a la realidad vista a través de aquel instrumento ideal de la historia? Si el presentir verdades nuevas en la realidad viva que tenemos delante de nuestros ojos, sólo es de entendimientos raros o excepcionales, ¿cuánto más difícil no ha de ser encontrar lo nuevo en una realidad muerta y lejana que ya pasó, vista a través de aparatos que dan imágenes indirectas, borrosas, mancas y desfiguradas? Es absolutamente imposible adquirir talento y aptitudes para la investigación científica de muchas clases de fenómenos; es más fácil ser erudito en muchas lenguas.

El vulgo de los intelectuales se decide por lo contrario, porque no sabe apreciar las cualidades de un regular observador. Nadie se cree incapaz de observar fenómenos en todos los terrenos; por eso se ven multitud de historiadores eunucos que se consideran a sí mismos hábiles para observar, no sólo lo político, sino lo económico, lo jurídico, lo psicológico, etc., siendo incapaces de observar científicamente a su alrededor un solo fenómeno. Viven con esa ilusión: se les figura que hay dificultad grandísima en servirse de códices antiguos, leer griego, persa o árabe, y no ven que observadores verdaderos aparecen muy contados. Como no se ha escrito lo técnico de la observación, piensan que a ninguna ley, si no es al capricho, hay que sujetarse: nadie infringe el código de la observación que no está escrito. Un catedrático de la Universidad de Madrid no se avergonzaba de confesar que ignoraba el alemán (¡cosa muy difícil!); pero en cambio vanagloriábase de poseer tal instinto de adivinación científica, que se enteraba de todo cuanto decían los autores alemanes, con sólo hojear sus libros. Aquello me pareció estupendo; yo tenía la creencia de que ocurre todo lo contrario: hay muchos alemanes que

saben bien su lengua, y no entienden a Kant; ¡y nuestro hombre entendía a Hegel en alemán, sin saber alemán! ¡Nación feliz la que tales maestros mantiene!

No es fácil fingir erudición china, sánscrita, árabe, griega, etc., sin exponerse a que los discretos descubran la mentira; en cambio muchos mienten el talento de observar sin que nadie les contradiga, ni siquiera dude.

Conozco a muchos que saben griego, hebreo, árabe, latín, alemán, etc., que se dan tono de lingüistas..., y dudo que sepan observar científicamente el fenómeno más sencillo que a su alrededor se verifica. Andan por el mundo multitud de paleógrafos y eruditos que no saben lo más elemental de la observación, ni aun han formado clara idea de lo que es el conocimiento científico.

El que desee probar sus aptitudes de observador histórico, que haga las primeras experiencias estudiando los fenómenos presentes; pues siendo más asequible lo directo que lo indirecto, en seguida se enterará. Sin embargo, se procede en muchas ocasiones al revés: hay majaderos que no saben lo que pasa en su propia familia y se dedican al estudio de la familia china, de la familia árabe y hasta de la familia primitiva o prehistórica; sujetos a quienes la realidad directa no les dice nada, imaginan ver en lo histórico cosas muy curiosas y profundas. La imaginación desarreglada ve en la historia lo que no hay ni nunca ha habido; y lo que hay, no lo ve.

Conviene, pues, decir que la mejor disciplina para el observador en historia, es la de acostumbrarse a observar lo actual. Recuérdese que en éste se procede en muchas ocasiones por modo indirecto y han de emplearse idénticos métodos, bien que los medios críticos y las informaciones estén con más abundancia a merced del observador, y, por consecuencia, se puede, por distintas vías,

comprobar mejor la realidad y significación de los hechos.

En lo actual se distingue perfectamente la diferencia que existe entre *enterarse* de las cosas y *observarlas*; son muchos los que se enteran de casi todo lo que a su alrededor sucede, sin ser observadores científicos: *observar* es tomar posición de espíritu muy especial, que a pocos hombres les es dado conseguir y sólo en ciertas circunstancias. En historia apenas se comienza a tomar posiciones de observador.

Aún se lee en algunos libros la clasificación de lo *interno* y *externo* en historia, con lo cual imaginan haber encontrado una fórmula científica que indique a los hombres lo que consideran más digno de estudio. En la observación científica todo es *interno*, aun respecto de fenómenos de que todo el mundo se cree enterado; tras lo más evidente y sabido se oculta la ley que lo rige: toda la humanidad se había enterado de que las cosas pesaban, muchos siglos antes de saber que obedecían al principio de la atracción universal.

Como en historia la primera dificultad con que se tropieza es la de enfocar bien con la lente objetiva, se nos figura que ésa es la mayor, vencida la cual, todo es llano y hacedero; se nos figura que el esfuerzo decisivo y principal está en la especialización del erudito. Con saber árabe, chino, griego, etc., leer códices antiguos, entender rarísimas escrituras y vocablos, ya se ha logrado todo; sin pensar que el árabe lo saben muchos millones de hombres, y ha habido millones y millones en varias épocas; chino, lo saben en la actualidad centenares de millones de individuos que leen y entienden a Confuncio; y, sin embargo, de nada aprovecha tanta gente para la más simple observación científica en la historia de aquellas naciones. Al ver que a un europeo

le cuesta trabajo ímprobo ponerse en condiciones de averiguar la verdad de lo pasado, primer momento de una serie de operaciones cuyo final es la observación científica, se aprecia inusitadamente al erudito que las logra, sin pedirle nada más. De ahí deriva el aprecio extraordinario al técnico tonto que, sabiendo leer, no sabe observar; los que leen borrosas medallas, descifran alguna enrevesada inscripción antigua, saben gramática de lenguas muertas, etc., son creídos grandes hombres, aunque sean una calamidad científica. Y ése no es error vulgar: es el sentir más generalizado en doctas Academias dedicadas a tales asuntos. He podido notar el fenómeno de fetichismo o idolatría de la especialidad del erudito: en una comunicación oficial en que se me celebraba como arabista, prodigándome desmesurados elogios como tal, se desdeñaba la única observación científica de que yo pudiera alabarme. Celebrábase como gran mérito y saber lo que millones de hombres saben en la tierra mucho mejor que yo, y despreciόse lo único original de observación científica que tuve la suerte de llevar a cabo.

El escribir lo que ahora escribo acerca de lo científico en la historia, por poquito que valga, tiene, a mi juicio, más valor científico que todo cuanto hasta el presente he trabajado en materia de arabismos; pero estoy seguro que muchos, los cuales estarán dispuestos a ponderar, en cierto modo, la fácil habilidad de leer los garabatos de la escritura arábiga, tomarán esto como entretenimiento caprichoso. ¡El noble arte de conjugar *cátala, cátalat*, constituye para ciertos intelectuales el *summum* del saber! Son muchos los que no han vislumbrado siquiera la aplicación científica de las investigaciones históricas, y a quienes sólo estimula lo *curioso*, extasiándose ante un manuscrito del siglo XIII en que se

diga que tal año y en tal ocasión el rey D. Jaime se comió una tortilla. ¡Qué curioso!: ¡ya se usaban entonces las tortillas!

Aun para los oficios históricos de construcción de relatos, que es la materia bruta que algún día convendrá tener presente para la observación científica, la faena del erudito es considerada por muchos como tarea de peón de albañil, consistente en acumular materiales, los cuales, artísticamente trabajados, puedan entrar en la edificación histórica.

Para la observación científica en la historia, es preciso elaborar de manera no tan mecánica los materiales; pero esa mayor perfección no podrá lograrse sin que los eruditos sean al propio tiempo, y de algún modo, científicos observadores. En historia los datos que se utilizan suelen ser los escritos y consignados por no se sabe quién, en condiciones desconocidas; en muchas ciencias no se aceptaría eso; mas la historia no tiene otros; hay que pesarlos, pues, con escrúpulos muy finos y sutiles. Los relatos, los documentos y actas oficiales, a los que se da más crédito, se redactaron y escribieron por razones que no son científicas; lo literario, para agradar al público. Cuanto más en bruto han de sacarse los materiales, más habilidad y maña son precisas al observador para depurarlos.

Por eso se impone que el erudito tenga conciencia clara del fin de su tarea. Las causas de error en la observación amanecen desde la primera faena del erudito, aun en el documento más fehaciente: 1.°, pudo haberse trazado mal la escritura; 2.°, pudo haber escrito cosa distinta de la que pensaba el que escribió; 3.°, pudo haber expresado mal lo que en tal momento pasaba por su mente, o decir en broma lo que se nos figura que fué de veras. Y por ese camino se llega a lo que el testigo

pensaba; falta aún averiguar si lo que pensó era verdad y hasta qué punto, y, de seguro, lo que dijo no es observación científica. Para orientarse en ese dédalo del primer momento de la investigación, es menester gran conocimiento práctico de la psicología humana, habilidad técnica, conocimiento profundo del fenómeno, de las circunstancias, lugares, hábitos, etc. Esto aparte de otras labores de erudición, como el averiguar procedencia, autor, fecha, etc., lo cual requiere análisis de escritura, lengua, etc. Eso suponiendo que el documento fuera original; porque pudo haber interpolación, añadidura o notas marginales que se incluyeron, etcétera.

Un error, a veces insignificante, del erudito, echa a perder los resultados posteriores. Recuerdo a este propósito un hecho a mí sucedido, bastante a poner esto en evidencia. Hace medio siglo publicóse en la *Colección de documentos inéditos del Archivo general de la Corona de Aragón*, por D. Próspero Bofarull [1], el *Registro de donaciones de Jaime I* o *Repartimiento de Valencia*, documento a todas luces interesante y precioso por muchos aspectos, y de autenticidad indudable. Llevado de mis aficiones, quise estudiarlo a fondo, y, al efecto, extracté y escribí miles de papeletas. Después de muchas cavilaciones, vínome la sospecha de que aquello estaba desordenado, y cuando tuve ocasión de ver el original me convencí: no sólo había errores de transcripción en nombres árabes y apellidos, sino que estaba desdichadamente encuadernado, con pliegos y hojas trastrocados y revueltos. Rompí las papeletas y abandoné la investigación: ese documento no debe utilizarse si no se estu-

[1] Cito este caso por tratarse precisamente de un erudito, cuya memoria reverencio, jefe de una dinastía meritísima.

dia previamente y se ordena y se publica de nuevo. Desde entonces, para mí, como si no se hubiese publicado. Aún peor: los errores se han filtrado en cien trabajos históricos que han de purgarse.

El erudito ha de ser crítico, cosa no tan fácil; para algunos es imposible el tomar un momento de la vida la posición crítica. Vense manadas de crédulos que se fían de cualquier indicio: cualquier afirmación hecha con seriedad y tono resuelto les decide; creen a pie juntillas en la autoridad oficial, sobre todo si el documento es público o auténtico. Por pereza de entendimiento o por acabar pronto, déjanse arrastrar por la crítica ligera y nada filosófica de los tribunales de justicia: ¡como si el criterio científico fuese el convencional y curialesco de los escribanos!

El complicado mecanismo de la observación histórica impone, necesariamente, por imposibilidad de que un hombre ejerza todos los oficios, la división del trabajo; pero ésta no debe suponer separación de fines. La observación no puede ser eficaz, si antes no se proveen los laboratorios de la observación indirecta con materiales e instrumentos adecuados que proporciona la técnica del erudito, como son tablas cronológicas, relatos circunstanciados, claves y estudios de diplomática, paleografía, epigrafía, lenguas sabias, numismática, estudios literarios, etc., es decir, los repertorios metódicos a que se refieren Langlois y Seignobos, tablas de consulta para el observador que maneja el ideal microscopio histórico a que tantas veces hemos hecho referencia. Mas todas estas cosas, que algunos creen mecánicas o de pura curiosidad, sin finalidad científica, deben ir encaminadas y preparadas para esa última y más alta función, sin la cual casi todas ellas constituirían entretenimientos vanos.

Si en los saberes que se logran por observación *directa* de lo existente, es preciso, para lograr éxito, especializar esa observación, con doble motivo debe especializarse la observación *indirecta* de lo histórico, por ser ésta mucho más complicada y difícil. Hay que adquirir habilidad técnica especial aplicada a la materia científica especial que se investigue en lo pasado, aparte de la habilidad técnica del erudito; pues así como el erudito que desee investigar el contenido de un documento griego de tiempo dado, de país dado y de materia dada, es menester que sepa descifrar los signos de la escritura griega de aquel tiempo, de aquel país, y comprender la acepción de las palabras en aquella materia, así también el estudio de cada fenómeno de cada ciencia exige, para ser observado, su peculiar habilidad.

Esta habilidad para percibir clara y distintamente un aspecto especial de los hechos, no se alcanza si, al enfocar en dirección científica, no se especializa el trabajo de los observadores, dedicándose cada uno de éstos al estudio de un solo orden de fenómenos en un solo pueblo o civilización; es preciso, v. gr., hacerse helenista, y, a la vez, psicólogo, para estudiar un orden de fenómenos psicológicos en la civilización de los pueblos helenos, es decir, hay que ser observador de un orden de fenómenos, y estar bien preparado en una rama de erudición.

Para que la observación sea eficaz, son menester: 1.°, monumentos o testimonios históricos en disposición de utilizarse; 2.°, aptitudes morales e intelectuales, técnicas y científicas, del observador.

Para lo primero, hay que tener acumulados suficientes materiales; hay que poseer instrumentos y aparatos que hagan posible la observación científica en la historia. En esta parte, la faena histórica aparece inmensa,

colosal: reunir monumentos, datos, relaciones, crónicas, documentos, etc., de todo pueblo, de China, India, Persia, Egipto, Roma, Bagdad, Bizancio, etc. Cuanto mayor número de materiales adecuados se obtengan, tanto más puede ensancharse el campo de la observación, más garantía y seguridad para las generalizaciones y, por consiguiente, mayor contraste y evidencia.

Para esas faenas preliminares son menester, como para las grandes edificaciones humanas, multitud de acarreadores, de peones, de albañiles, de picapedreros y hasta de arquitectos e ingenieros. Esos traen, amontonan y arreglan documentos en toda lengua, de todo país, con estudios y clasificaciones de toda calidad y objeto. Inmenso trabajo de reunir, catalogar y coleccionar, al que concurren y concurrirán generaciones tras generaciones de todas las partes del globo. Si para el estudio provechoso de lo existente han sido necesarias la comunicación y ayuda de los que trabajan, para completarse unos a otros, para comprobar los resultados, para no hacer faenas dobles o inútiles sobre la misma materia, etc., ¿con cuánto mayor motivo no lo serán para el estudio de lo pasado, donde la acumulación de materiales es lo único que puede sustituir con desventaja la observación directa?

Esa unión, esa acumulación sistemática en vista de un fin científico es aún muy difícil en la historia, por cuanto ese fin no se lo han podido proponer los hombres, sino después de haberse habituado a trabajar sin especial fin científico; pues sólo en esta edad comienza a vislumbrarse esa aplicación de los estudios históricos.

Sin embargo, no todo fenómeno exige que los materiales se hayan ido acumulando en grandísima abundancia. Aunque sin claro fin científico, la humanidad ha trabajado mucho en el acarreo; y esto consiente el que se

pueda comenzar, con esperanzas de éxito, la observación de algunos fenómenos.

¿Qué se debe hacer ahora para realizar ese fin científico?

Las tentativas prácticas llevadas a cabo modernamente en esa dirección nos pueden ir señalando la pauta a que deben sujetarse los trabajos para que resulten eficaces. Muchas faenas inútiles se ahorrarían los hombres laboriosos si se sujetasen a trabajar con adecuación al fin.

Lo primero es armonizar las faenas del erudito con las del observador; pues aunque aparezcan como varios los momentos en el trabajo de la investigación científica, el del mero erudito y el del observador, no quiere esto decir que puedan separarse de tal modo, que se hagan independientes entre sí. Convendrá que el erudito no se desentienda del fin científico o sea ajeno a él, y que el observador no desdeñe ni sea extraño a las faenas del erudito. Al revés, el erudito, es necesario, para que se adecue en sus faenas al fin científico, que sea hombre de ciencia; y el observador, por su lado, para certificarse de que las operaciones preliminares del erudito se han llevado a efecto con la precisión y rigor escrupuloso que exige la averiguación de la verdad, es preciso que sea erudito.

Yo bien sé cuán vano es proponer fórmula técnica para organizar el trabajo y fijar el método y materias que es conveniente estudiar; porque cada cual trabajará según su gusto, disposición, situación particular o circunstancias que le rodean; pero, ¿quién sabe si alguna vez no será inútil el que se expongan ciertas verdades que den motivo a examen de conciencia, o por lo menos exciten a marcar nueva línea de conducta que evite lo rematadamente necio o contraproducente? ¿Cuántos

peones históricos no arrastran materiales que, o son inútiles para lo que se construye, o los depositan en sitios donde es más difícil encontrarlos que en la propia cantera de donde fueron extraídos? ¿Cuántos infelices no hay, los cuales, imbuídos de una falsa y extravagante concepción de la sociedad y de la vida, ordenan de modo caprichoso, raro y necio, materiales que hubieran podido servir para otras aplicaciones no imaginadas por el que los reunió?

Al menos sería conveniente que cada cual se dedicara a aquello para lo que esté bien preparado; esto pide suficiente claridad de espíritu para comprender las propias aptitudes. Si uno se empeña en estudiar fenómenos sociales en lo pasado de un pueblo, y no sabe una palabra de lo que son tales fenómenos, ¿qué ha de salir más que un pastel? Si alguien acomete de improviso el estudio de hechos psicológicos, sin certificarse de su capacidad para el examen de tales fenómenos, ¿cuál ha de ser el resultado, sino una necedad? La falta de adecuación entre lo que se sabe y lo que se trata de hacer, trae por consecuencia el fracaso, el malgaste inútil de actividad preciosa, la miserable pérdida de los esfuerzos más generosos.

Conviene que los eruditos mediten acerca de la finalidad científica que puedan tener sus estudios. Ellos, por ejemplo, tienen que clasificar monedas, estilos arquitectónicos, vestidos, escrituras, lenguas, manuscritos, actas notariales y hasta pueblos y civilizaciones; el hecho más sencillo ofrece gran complejidad y se presta a los más diversos estudios; el erudito en materia numismática que en las monedas sólo vea un objeto de valor que colecciona gente rica, se hallará inclinado a clasificarlas por lo bien o mal conservadas, por lo comunes o raras; es decir, tendrá un criterio de clasificación conforme al

fin que le guíe. Si él se propusiera estudiarlas como hecho económico, ya se fijaría más en la relación de valor y condiciones de los metales entre sí y con los objetos que se cambian; si como fenómeno político, estudiaría la relación de la potestad política con la moneda, y hasta las clasificaría con el fin de determinar la influencia de una dinastía o de una nación; si como fenómeno religioso, ya se fijaría especialmente en las leyendas más o menos religiosas que en ellas se inscriben; si como fenómeno de imitación, formaría cuadros de derivación de los tipos que se han ido copiando o diversificando, según las influencias artísticas, etc.; es decir, que en el fin van en cierto modo indicados o envueltos la marcha de los trabajos y el criterio de orden y clasificación.

Debe haber, pues, conciencia clara del resultado final que se busca. Ya sé yo que en la práctica los hombres se determinarán por aquello a que la curiosidad les excite o que crean más importante, v. gr., los grandes hechos políticos, las famosas campañas guerreras con los grandes pueblos y civilizaciones; que se decidirán por lo más fácil o lo más directo, v. gr., el conocer lo que han pensado los hombres, con preferencia a lo que han hecho, porque lo primero se estudia más fácilmente en los libros que la antigüedad nos ha legado (los cuales algunas veces han contribuído a hacernos pensar que los antiguos obraron conforme a las máximas que dejaron escritas); que se resolverán a trabajar por lo que ven hacer a otros, pues el ejemplo cercano impulsa la imitación, o por lo que más íntimamente les atañe, v. gr., la relación de las proezas de sus paisanos, familia, tribu o nación; y que muchos se irán a los trabajos de conjunto, repitiendo de mil maneras distintas los mismos hechos, haciendo ediciones aumentadas o corregidas de materia mal averiguada y zurcida, que todos van co-

piando en la creencia de que con ello se hace científica labor, cuando lo que se busca únicamente es satisfacer exigencias de mercado o inclinaciones malsanas del espíritu.

Hemos de repetir que a la historia ha de acudirse con fin científico, para investigar solamente aquello a que no pueda llegarse por el estudio de lo actual. Porque sería tonto buscar por caminos empinados, tortuosos, largos y difíciles, lo que por camino corto, llano, fácil y seguro pueda lograrse: para generalizaciones que no se obtienen sino mediante el estudio de hechos históricos que exijan el transcurso de largo tiempo, o el de varias civilizaciones en diversos tiempos; para el estudio de evoluciones lentas a que no alcanza la vida de uno o varios hombres; para estudiar relaciones lejanas de los hechos (relaciones con lo antecedente y consiguiente) que en lo actual no se pueden abarcar, o que el entendimiento humano no puede percibir (o le es muy difícil) porque la visión directa de lo presente no permite tomar posición adecuada.

Hay que persuadirse, además, de que no se alcanzará fruto científico de la observación histórica sin perfeccionar método, orden y criterio de los historiadores, acercándose cada vez más a procedimientos científicos en la preparación y estudio de las materias, v. gr., formando series de fenómenos, o estudiando los varios aspectos de uno mismo; para que en vez de acarreadores históricos que cambien de lugar bloque tras bloque, sin saber para qué construcción puedan ser útiles, haya hombres disciplinados e inteligentes que busquen y amontonen materiales adecuados a perfeccionar o terminar alguna observación que se halle madurada, o a punto, o en vías, al menos, de ser científica.

Por un hecho observado en un solo punto, casi nun-

ca se llega a conclusión científica; es preciso agrupar los del mismo orden: monografías de un grupo de hechos de la misma naturaleza; monografías de muchos hechos de distinto orden que se ofrezcan en un mismo punto y tiempo, para que se pueda observar la proporción interna de los varios elementos. Por eso me parece menos científico publicar un cartulario que el reunir documentos de un hombre o de una edad; menos esto, que un aspecto parcial. Porque ya se ha dicho: es bueno aislar los hechos para probarlos; relacionarlos, para comprenderlos.

La observación de un fenómeno no puede hacerse eficaz si los cambios no se explican por las condiciones distintas. Cuando se estudian fenómenos que no pueden aislarse, el observador ha de atender a las causas de los cambios, las cuales, a veces, están muy lejos o pertenecen a órdenes distintos de aquel que se estudia. Es preciso, pues, que el especialista tenga ilustración muy vasta.

En el momento en que se llegue al análisis profundo de lo más complejo, donde los varios efectos que causa la distinta proporción de elementos inseparables se perciba claramente y sin confusiones, es cuando la observación histórica será científica. Si en lo actual muchos no sabemos analizar ni estudiar el hecho social o psicológico más sencillo, ¿qué nos ocurrirá en la observación indirecta? Por más paleografías que sepamos, por más lenguas muertas que nos metamos en el cerebro, no llegaremos sino a saber lo que sabía, v. gr., un notario del siglo XIII, del XII o del I. Si no logramos percibir en los documentos otra cosa que lo que el notario entonces supo, estamos aviados: sabremos explicar los hechos como el ignorante leguleyo del siglo XIII los explicó.

Si, pues, hay dificultad en nuestro espíritu de considerar separadamente los diversos aspectos de un fenómeno complicado, sin perder de vista su conexión, su unidad real y sus relaciones, todo esfuerzo que no vaya en ese sentido retardará el aprovechamiento científico de lo pasado. Es la única dirección para lograr la abstracción científica, o la generalización, o como se la quiera llamar.

Aún más: sin eso no se llegará nunca a la reconstrucción deductiva, necesaria en historia, donde para muchos hechos faltan los testigos; unas épocas podrán ser aclaradas por el estudio bien realizado de los fenómenos de otra.

Llamo reconstrucción deductiva a aquella operación de la mente por la cual, dados ciertos hechos bien probados, se infiere la realidad de otros a que no alcanza la prueba testifical. Porque en los hechos pasados, como en los presentes, cabe plantear este o parecido problema: Conocida la densidad de un líquido y lo que estaba sumergido el objeto, averiguar el peso de éste. No se llegará, tal vez, a esa precisión matemática a que se puede llegar en ciertos fenómenos físicos, porque lo espiritual se resiste al peso y a la medida; pero cabrá la probabilidad, la aproximación acompañada de certeza o evidencia.

Para la reconstrucción de ciertos hechos se necesita conocimiento muy vivo de las relaciones constantes de los fenómenos, y para conocerlas hay que ser hombre de ciencia.

Yo aconsejaría a los que deseen ser observadores de hechos pasados, la práctica de la observación de los hechos presentes: de esa manera de lo fácil irían a lo difícil. La observación histórica no podrá comenzarla con éxito aquel que no sea capaz de analizar directa-

mente los hechos que presencia. En la historia, estudiada sin pretensiones científicas, se ha tenido en cuenta esa verdad: para investigar la historia literaria conviene ser literato; para la política, político; para la jurídica, jurista, y así sucesivamente. Por eso todos aconsejan que el historiador de conjunto sea a la vez filósofo, jurisconsulto, hacendista, hombre de Estado, geógrafo, naturalista, psicólogo y no sé cuántas cosas más.

Para lo verdaderamente científico no hay que apelar a lo estupendo y milagroso. En realidad, lo que debe exigirse es un don solo (ni tan raro ni tan extraordinario), el don de simplificar, saber ver en lo más complicado y revuelto, lo más sencillo; en lo más turbio y enmarañado, lo abstracto y limpio. Hasta que el entendimiento no ve eso, no empieza a observar verdaderamente.

No se crea, sin embargo, que ese don de simplificar consiste en no ver el fenómeno más que por un aspecto, con incapacidad para distinguir los otros, no; porque así como hay solidaridad de actos en un ser vidente, los hay en lo social; causas y efectos se cruzan y entrecruzan en los órdenes más diversos; hay que librarse de considerar un hecho aislado como la causa fundamental de todos los otros.

Para adquirir esa habilidad de la simplificación, la primera faena ha de ser ponerse al corriente de los conocimientos especiales logrados en la ciencia particular de que han de formar parte las nuevas investigaciones que se trata de llevar a cabo. Y puesto que los hechos reales ofrecen complejidad de fenómenos, cuyos varios aspectos son objeto de estudio de varias ciencias, es conveniente, y en cierto caso preciso, saber esas otras ciencias cuyos conocimientos se relacionan.

Así como para hacer de la historia un fin u objeto del

arte, es menester capacidad para distinguir lo estético o lo hermoso (como el pintor ve en la naturaleza lo pintoresco); así como para ver experiencia en la historia es preciso que la estudie un hombre ducho en los negocios (y quien no sea eso no verá en ella el lado práctico), así también no verá en la historia nada científico quien, por su parte, no sea hombre de ciencia. Para estudiar con éxito los fenómenos de construcción mecánica en lo antiguo, es menester que lo haga un mecánico. (Eso aparte de todas las demás condiciones de erudito, las cuales han de darse siempre por supuestas en todo observador.)

Esta preparación en las ciencias particulares suelen desdeñarla los eruditos que preconizan la dirección menos científica.

Pero si es bueno indicar el camino más corto y llano para perseguir con fruto una finalidad verdaderamente científica, no es menos conveniente avisar a los incautos que se meten por inextricables vericuetos, haciéndoles saber qué clase de faenas son inútiles o malas, a fin de que no pierdan ellos el tiempo y, lo que es peor, lo hagan perder a los demás.

Hay faenas que no deben nunca constituir el fin último de quien se proponga hacer estudios científicos de lo pasado, v. gr., proponerse estudiar la sociología del hombre primitivo, ni del no primitivo, sin haber estudiado u observado al hombre actual. Es fácil decir muchas mentiras acerca de lo que ocurrió hace cuarenta siglos, sin contradecir testimonio alguno.

Tampoco creo que deba proponerse como fin hacer una descripción general de lo ocurrido en las edades pasadas, como historia narrativa; esto podrá ser entretenimiento curioso, constituir quizá un repertorio cro-

nológico, instrumento necesario para el observador; pero no es el fin científico, ni es científico siquiera, como no ha sido nunca científica una relación de viajes, aunque la haga el hombre más científico del universo; pues no basta, para que una cosa sea científica, el que la haga un hombre científico; de lo contrario, el masticar del científico sería ciencia.

Es sencillamente tonto proponerse fin extraño a la ciencia y decir que es científico, v. gr., acudir a los hechos pasados para probar una tesis no sacada del estudio de los hechos mismos, sino forjada por el interés personal o la pasión de secta o partido. Forzando la interpretación de los hechos, se ha llegado a descubrir una naturaleza humana que no ha existido jamás, y se ha dificultado por medio de fábulas hasta el conocimiento científico de lo existente. Ciertas amistades platónicas con falsas edades pretéritas, ciertos cariños arqueológicos, han tenido la virtud de transformar a ciertos eruditos, convirtiéndolos, de personas discretas, en eximios botarates.

Son muchos los que sacan de la historia lo que no hay. Para extraer esencia de muchas rosas frescas que se palpan, que son reales, se trabaja mucho, y a la postre se consigue extraer unas gotitas; en cambio, con operaciones de la mente se puede sacar a montones todo lo que uno imagina; y quien tiene en la propia cabeza el grifo para hacer chorrar, no es difícil que suelte inundaciones de conceptos políticos, morales, etc., que no responden a nada verdadero y real.

Concebir la historia como tribunal que juzga de la moralidad, rectitud, etc., de los hombres pasados, es la negación del espíritu científico; eso no es más que la parodia ridícula del juicio final: oficiar de Dios que reparte a diestra y siniestra premios y castigos. *El tribu-*

nal inapelable de la historia es una insustancialidad completamente incientífica. Medir por cantidades de dinero las pérdidas o destrozos materiales causados por las inundaciones de un río, no es posición de observador para fenómenos de hidrodinámica.

Los hechos de los hombres podrán discutirse apasionadamente al tiempo de ejecutarse, cuando influyen de cerca en nuestra felicidad o infelicidad; pero cuando se estudian con intentos científicos, es preciso despojarse de todo interés pasional. Algunos creen esto imposible: ¡como si fuera imposible estudiar el oro, olvidándose al propio tiempo de que es metal que sirve para las transacciones del mercado; como si no fuera posible mirarlo por otro aspecto que el del avaro!

Tampoco es científico proponerse resucitar lo antiguo entero, vivo y moviéndose, y, cuando falten materiales, suplirlos con invención o adivinación, no; el fin científico no es crear un ser viviente; pues aunque la ciencia pudiera ser útil para tales oficios, no es ése el fin directo de la ciencia. No es decir que sea abominable esa tarea, sino que no es científica, y nada adelanta la ciencia con tales aplicaciones. La historia no es cosa viva, sino muerta. Quede para el arte esa virtud de resucitar a los muertos.

Los hechos del pasado deben estudiarse como fatales; de todos modos, ahora es imposible hacer que sean de distinta manera de la que fueron.

Las hipótesis que se forjan acerca de lo que hubiera sucedido en el mundo, si tal hecho no se hubiera llevado a cabo, son gimnasias inútiles (cuando no envuelven la expresión indirecta de verdades probadas); tales proposiciones ejercitan al entendimiento en la mentira, la cual es disciplina poco a propósito para averiguar la verdad.

En resumen, los hechos pasados pueden estudiarse

con idénticos fines que los hechos presentes; la historia, como la pradera de que hablamos, puede servir para todo; si a la pradera puede ir el naturalista a estudiar la flora, el poeta para inspirarse en los colores de la primavera, el labrador para segar el heno con el dalle, y el ternero a juguetear, sin embargo, no deben confundirse con denominación común tales faenas; la vaca que tiende la barriga sobre la verde alfombra y rumia perezosamente, no hace el mismo oficio que el naturalista.

Mas lo que en la realidad presente nadie confunde, lo confunden muchos en el estudio de lo pasado. ¡Cuántos borregos insignes se figurarán hacer ciencia rumiando perezosamente las noticias de lo pasado!

Esa confusión ha debido impresionar a los hombres de ciencia, y muchos deploran la anarquía que reina en tales estudios.

No hay que ponerse nerviosos porque los hechos del pasado sirvan para todo, como la antedicha pradera. A unos, lo histórico sólo proporciona entretenimiento; a otros, satisface curiosidad; otros, buscan experiencia; otros, motivos para novelar y reír; otros, como el poeta, van tras el interés de una acción que a todo el mundo impresione por lo conocida; otros irán por argumentos de drama, etc., y, por fin, ¿no podrá servir de objeto para la observación científica? ¿Quién, si no está ciego, lo ha de negar?

Ahora bien, de lo que hay que cuidarse es de tener suficiente discreción: el poeta que no venda su inspiración por ciencia; el que busque entretenimiento que no diga, o no se crea, que busca utilidad, etc.

Para evitar tales confusiones, lo elemental es que el observador y el erudito reflexionen acerca de estas cosas y no sigan rutinariamente en el tradicional embrollo.

La enseñanza actual es la que mantiene casi todas las

necedades. La organización de los estudios históricos en la mayor parte de los países, y en España de manera especialmente desastrosa, perpetúa las supersticiones. De nuestras Universidades ni salen críticos, ni investigadores, ni literatos, ni poetas: únicamente pueden salir estériles e infelices pedagogos de baja estofa, como verá el lector, si tiene paciencia para seguirme hasta el fin.

En las instituciones de enseñanza de la historia, de todos los países civilizados, se notan las consecuencias graves que produce la falta de claridad de juicio, o la confusión que reina respecto de la aplicación científica de esos estudios, aparte de los defectos inherentes al desdichado criterio pedagógico sobre que se funda la organización de las escuelas. Sin embargo, no en todo país ni institución tales causas producen la misma intensidad de efectos; la discreción del público y de los encargados de dirigir o de dar las enseñanzas, libra, a ciertas instituciones, de la esterilidad a que parecen condenadas.

En Inglaterra, por ejemplo, no se habrá formado una corriente de opinión bastante unánime acerca de las aplicaciones científicas que se puedan hacer de los estudios históricos, y faltarán, por consecuencia, instituciones de enseñanza que tengan esa especial finalidad; pero no reina la duda o la anarquía en ellas. Podrán discutir sus sabios historiadores y filósofos sobre el valor de tales o cuales teorías o tendencias; mas no llevan éstas el trastorno a la enseñanza. Las viejas instituciones inglesas siguen con bien definido criterio literario; el fin principal de su enseñanza es familiarizar a los jóvenes con los grandes historiadores clásicos, haciendo que los estudien directamente en los mismos textos, después de una preparación general y sintética, algo así como filo-

sofía de la historia. Nada de técnica, ni de menudas investigaciones de manuscritos ni documentos.

En las escuelas especiales de Francia y Alemania, las enseñanzas de la historia se dirigen, no a estudiar modelos, sino a iniciar a los jóvenes en los métodos de investigación y de crítica; se ciñen particularmente a lo técnico, a lo puramente erudito, parándose en los medios que han de conducir al fin. Eso significa reconocer en la historia una más clara finalidad científica.

En las escuelas de nuestra patria, ni la juventud se familiariza con los grandes maestros, estudiando directamente sus obras, ni se inicia en los métodos de investigación, ni se informa de lo que es la observación científica.

El vulgo de todas partes cree constituída una escuela dondequiera se encuentre un pedagogo oficial que cobra por hacer como que instruye, sobre todo si las enseñanzas se certifican por títulos honoríficos que pongan en condiciones a los jóvenes para conseguir pronto un empleo, aunque sean incapaces de llenarlo cumplidamente. Yo creo al revés: yo creo que existe escuela en todo lugar donde hay uno que sabe, al lado del cual hay otro que aprende, aunque no conste en escrituras públicas; y no hay escuela donde consta en los papeles que hay maestros que enseñan y discípulos que aprenden, sin que tal hecho constituya una realidad: esto último es farsa o ficción.

Bien es verdad que algunos de nuestros compatriotas sienten y proponen grandes ideales, pero también es verdad que, por ahora, los alcanzamos muy pobres.

Con mentir las apariencias no se logra la realidad. No es fácil imitar los progresos que en otras partes se consiguen; nos ilusionamos creyendo que con traer aquí el reglamento de algún seminario histórico alemán y

poniendo aquí a un hombre donde hallá un sabio, y unos chicos donde allá hay alumnos bien preparados, ha de resultar nueva institución modelo; si faltan el espíritu y la vocación que en otras partes determinan el nacimiento de nuevas instituciones, necesariamente han de faltar también la esencia y la vida de la nueva institución.

Si queremos que nuestras escuelas de estudios históricos respondan a un fin, es preciso definir bien ese fin y acomodar nuestra conducta a conseguirlo. Esto es elementalísimo.

¿Cuál es el fin que nos hemos propuesto al organizar las escuelas de estudios históricos en nuestra patria? ¿Formar poetas y literatos que tomen la historia por campo de ejercicio para su furor poético o su habilidad retórica? Es evidente que no; porque no exigimos que las dirijan poetas y literatos que sobresalgan en tales ejercicios. ¿Hemos querido formar peones históricos o personas eruditas que arranquen materiales de las canteras donde se han estratificado nuestros documentos, y los pulan y aprovechen para construcciones nuevas? Tampoco; pues no se buscan por maestros a hombres verdaderamente duchos y ejercitados en esa labor de extraer de archivos, interpretar textos, estudiar ruinas y monumentos, clasificar medallas, etc. ¿Observadores científicos? Mucho menos; apenas nos hemos dado cuenta de las aplicaciones científicas que se pueden hacer de lo pasado.

¿Sobre qué base se han fundado nuestras instituciones de enseñanza de la historia? Sería difícil averiguarlo, si no fuese ya muy antiguo y corriente el sistema de enseñarlo todo sin saber de nada.

La generalidad no se ha convencido todavía de que en el mundo sólo hay una manera asequible y directa

de enseñar: el ejemplo, es decir, el hacer bien aquellas cosas que deseamos sean aprendidas por otros: para enseñar a ser poeta sirven los poetas verdaderos y reales; a ser literato, los literatos que verdaderamente lo son.

Sabido es que el aprendizaje de casi todos los oficios se verifica, en la mayoría de los casos, por relación simpática; al ver que otro ejecuta algo, piensa, habla o siente, se nos mueve el prurito de hacer, pensar o sentir. El hábito de hacer, necesariamente ha de adquirirse *haciendo;* el de pensar, *pensando;* el de hablar, *hablando;* el de sentir, *sintiendo;* y no en la actitud meramente pasiva, receptiva o de repetición mnemónica que imponen los métodos pedagógicos.

El que no sabe hacer una cosa, es muy difícil que sepa enseñar a ejecutarla; y el que sólo sabe *decir* cómo se ejecuta una faena, únicamente puede enseñar, de modo directo, a repetir de palabra cómo se ejecuta la tal faena, pero no a ejecutarla.

Mas en España (y en otros países civilizados que presumen de ir a la cabeza del mundo) se arreglan las cosas de muy especial manera: prescinden en las escuelas de estudios históricos, no sólo de los poetas y de los literatos, sino también de los eruditos y observadores como tales: les basta con la faena del simple pedagogo.

Muy pocos se han convencido todavía de la siguiente verdad: ninguna escuela instituída con pura organización pedagógica es capaz de enseñar a ejercer una profesión, ni aun las escuelas más prácticas. Véanse, por caso, las escuelas de comercio. En éstas pueden enseñarse muchas lenguas vivas, mucha caligrafía, muchos cálculos, mucha contabilidad, economía, etc. Supongamos, y es mucho suponer, que los alumnos aprendan todas y cada una de esas materias, hasta el último ápice. Ya está aprendido todo. ¿Han aprendido a comerciar? Ni una

palabra: allí no se verifica ninguna operación de comercio (a no ser que se haya establecido el uso de vender las notas de examen). Entonces, ¿para qué sirven todas esas disciplinas, si falta el arte o la vocación comercial? Pues únicamente para enseñarlas a otros, y así indefinidamente, sin salir del círculo vicioso de la pedagogía.

Y lo que pasa en las escuelas de comercio ocurre en las otras escuelas. ¿Qué de extrañar es que las escuelas de estudios históricos no produzcan realmente historiadores?

En las actuales españolas aún sucede cosa peor. De nuestras Facultades de Historia (o secciones, como quieran llamarse) no pueden salir ni siquiera peones históricos o eruditos, porque ni siquiera se enseñan pedagógicamente las disciplinas más elementales en que ha de instruirse el erudito, a saber, lenguas y paleografía.

Es verdad que las leyes obligan a los profesores a dar cursos de investigación, pero también es verdad que han de darse sin la menor práctica de lectura, ni traducción de textos ni documentos, ¡caso estupendo y milagroso! Claro es que los alumnos de tales maestros sólo aprenden a ejecutar operaciones de alquimia pedagógica, que consisten en investigar sin investigar. Y con esos hábitos se perpetúa la raza de los investigadores que no investigan, género neutro y extranatural, producido *naturalmente* por la pedagogía: la nulidad engendrando nulidades.

No ha de negarse que en España se estudian lenguas sabias y paleografía; pero ha de reconocerse que no se estudian en la sección de historia, sino en otra sección donde no se aplican, como instrumento o medio de investigación. Así se estudian el sánscrito, el hebreo, el árabe, el latín y el griego, como se podría estudiar el chino o el macololo, sin práctica finalidad alguna. Los

más conspicuos profesores de lenguas creen haber llenado su misión si logran que los chicos aprendan las gramáticas respectivas; y saber la gramática no es lo mismo que saber la lengua.

El resultado que se obtiene prueba la ineficacia monstruosa de esas instituciones: la agitación en el vacío, la cavilación fuera del entendimiento, una cierta gimnasia inútil del alma que produce la ilusión del verdadero trabajo intelectual.

¿Y con qué clase de individuos y en qué forma se deben organizar las escuelas de estudios históricos? ¿Qué métodos de enseñanza se han de seguir para alcanzar resultados verdaderamente científicos?

Aunque se separe del ordinario criterio y rompa con la vieja rutina pedagógica, no tengo inconveniente alguno en expresar con franqueza mi modo de sentir.

Si la historia no tiene de *científico* más que el ofrecer materia de observación, la conducta de las escuelas necesariamente ha de obedecer a ese fin.

Para enseñar a observar científicamente lo pasado, son precisos los observadores, y para disponer materiales para la observación, hace falta que aquéllos sean eruditos. Los maestros, por consiguiente, han de ser eruditos-observadores. Convenzámonos de que sin observadores no se pueden formar Institutos de observación científica. Por más Reales órdenes que se den, por más reglamentos y disposiciones que se acumulen, no saldrá un observador. Los reyes, los ministros, las Cortes, podrán llenar de tinta las columnas de la *Gaceta;* pero no tienen poder bastante para sacar las cosas de la nada; con gente no dispuesta y sin disciplina, no se pueden alcanzar los efectos que únicamente producen la habilidad y el saber organizados.

Anteriormente hemos dicho que observadores de todo

fenómeno científico y eruditos en toda rama de erudición no se encuentran en el mundo. Ya podríamos contentarnos aquí en España con poseer hombres duchos en la observación de un fenómeno científico, al propio tiempo que estuviesen bien preparados en una o varias ramas de erudición.

El modo de transmitir directamente a otros la habilidad técnica y de suscitar en otros el instinto práctico o el arte de la observación, ha de ser trabajando con los díscipulos, asociándose en la misma labor.

Pero ¿cómo se ha de asociar en el trabajo con el maestro un discípulo que no esté suficientemente preparado? Un hombre solo, el observador erudito, ¿ha de enseñar prácticamente a todos los demás la complicadísima técnica de la observación histórica?

Si tal hiciera de continuo, dejaría de ser observador y acabaría en pedagogo. Así como el jefe de un taller no se encarga de ordinario de todas las faenas, ni mucho menos de estar enseñando todo el día a sus aprendices y oficiales, sino que éstos se encargan de sus respectivas labores (en las que pueden superar al mismo jefe) y de corregirse y enseñarse mutuamente, así también en los laboratorios de investigación histórica cabe y debe establecerse la división del trabajo. El observador que sabe la finalidad científica a que se aplica la técnica, debe marcar el rumbo de los trabajos.

En estas condiciones, bajo la dirección del observador, el estudio de las lenguas sabias se haría para la práctica de la investigación; el de la paleografía, para acometer, o acometiendo inmediatamente, la lectura de los documentos originales, etc. No se haría el estudio abstracto de lenguas, ni de técnicas sin objetivo alguno, sino aplicadas a una materia particular y a fenómeno conocido. El preparar a la juventud para todas las ta-

reas sin ejercitarla en ninguna concretamente, dando vueltas en noria vacía, es propio únicamente del infeliz pedagogo, el cual no se ha enterado todavía de que es imposible enseñar todos los oficios sin ejercer ninguno.

Cuando no poseemos hombres cabales para cada especialidad, ¿de dónde nos viene la ilusión de que podemos instituir enseñanzas de todo? Lo más que hemos logrado en ciertos casos particulares es sacar peones históricos; en lo intelectual nos sucede también lo que en ciertos ramos de la industria y del comercio: nos honramos con ser comisionistas o peones o capataces de sabios extranjeros. ¡Cuántos no tuvieron por grande honor el pregonar las mercancías literarias de moda importadas de país extraño, o proporcionar un pedrusco a Hübner, o una nota a Dozy! Y no es que yo deteste las relaciones del comercio intelectual, Dios me libre; pero me duele que éstas sean casi siempre las de lacayo con señor; jamás las de señor con lacayo, o al menos las de igual con igual.

Para librarnos de esa servidumbre, voluntaria o forzosa, es preciso no ceñirse al papel de erudito, sino que hay que ser observadores. Mas esto pide instrucción científica especial en las ciencias cuyos fenómenos propios se han de estudiar, condición de la que no se hace caso en nuestras escuelas de estudios históricos. La pura erudición conduce al arrastre inútil de materiales de un estudio a otro, dejándolos tan rudos y deformes como salieron de la cantera. Tan esencial, para mí, es la técnica histórica, como la instrucción científica; paralelamente a los estudios de mera erudición han de ir los de las ciencias que se nutren de esta peculiar observación histórica: de nada sirve conocer los hechos, si no hay cultura científica suficiente para interpretarlos.

La única esperanza de progreso está en que tales tendencias penetren en el ánimo del público, la iniciativa privada impulse y los gobiernos las reconozcan, sustituyendo con nuevas las viejas instituciones, las cuales, si no se transforman, han de ir hundiéndose bajo el peso de su propia inutilidad.

Esta obra consta de dos volúmenes
y se vende al precio de 30 pesetas.

J. RIBERA Y TARRAGO

DISERTACIONES Y OPÚSCULOS

I

21191