

MIRADAS AL ARABISMO ESPAÑOL

JUAN GOYTISOLO

al incluir el arabismo español en el campo genérico de ese orientalismo minuciosamente cribado por autores como Norman Daniel, Southern, Waadenburg o Hichem Djait, el profesor Miquel Barceló incurre probablemente en alguna exageración (1). Pero formular reparos y señalar excepciones a un juicio que, como toda generalización, contiene elementos que lo contradicen, no debe ocultarnos la incidencia de una ideología y una escala de valores que, según apunta Barceló, articulan la obra de muchos arabistas hispanos, desde la tímida resurrección de los estudios árabes en el siglo XVIII hasta nuestros días.

No es mi propósito lamentar ahora la amputación del legado musulmán y judío hispano en virtud de la impuesta unidad político-religiosa de los pueblos de la Península ni denunciar el etnocidio sistemático a que fueron sometidos los moriscos, recientemente estudiado en la magnífica obra de Louis Cardaillac (2). Bastará con evocar el simple hecho de que a mediados del siglo XVIII no sólo han sido expulsados de España los españoles de estirpe agarena sino que además los vestigios culturales de su presencia han sido cuidadosamente barridos. A la quema de manuscritos árabes sucede la supresión de las cátedras y estudios dedicados a esta lengua. España entra así en un periodo de amnesia que el renacimiento posterior de los estudios árabes y la labor

abnegada y solitaria de algunos escritores no han logrado despejar aún.

Es cierto que, como sostiene James T. Monro en su ya clásica tesis doctoral sobre el tema *Islam and the Arabs in the Spanish Scholarship*, Leidan, 1970-, tanto el arabismo de Conde como el de Gayangos y sus discípulos Saavedra y Fernández y González, se inscriben en el marco de una tradición liberal no exenta de simpatía hacia el pasado andalusí y morisco. A diferencia de nuestros romanistas y germanistas -por lo común, políticamente conservadores y empeñados en mantener la ficción de una España pasajeramente islamizada e indistinguible por tanto del orbe «occidental»- nuestros arabistas del XIX subrayan, como es lógico, los rasgos peculiares de la cultura hispana y el influjo ejercido en ella por árabes y judíos. Con todo, al estimar dicho influjo, no logran desprenderse de los prejuicios seculares que achacan al mismo las causas de nuestra decadencia y atraso. De forma más o menos explícita, el razonamiento de que si España no ha alcanzado el nivel de desarrollo de otras potencias europeas ello se debe a las secuelas del pasado musulmán, se dibuja en filigrana en sus escritos. En vez de apuntar a las consecuencias desastrosas del proceso de homogeneización forzada emprendido sin pausa desde fines del siglo XV, como hará más tarde Américo Castro, nuestros arabistas no ponen en tela de juicio los dogmas en que se funda la engañosa uniformidad de España. Como dice con acierto Pierre Guichard, al exponer algunos ejemplos de dicha actitud, «creemos registrar, tras estas distintas tentativas, la idéntica repugnancia de muchos españoles a aceptar el hecho mismo de la conquista tal como lo describen las fuentes árabes en toda su sencillez» (3).

La antipatía y prejuicios de la inmensa mayoría de nuestros escritores respecto a los «moros» y el Islam no es algo que pueda sorprendernos. Que al comentar la expulsión de los moriscos Menéndez Pelayo escriba: «No vacilo en declarar que la tengo por cumplimiento forzoso de una

ley histórica, y sólo es de lamentar lo que tardó en hacerse... Locura es pensar que batallas por la existencia, luchas encarnizadas y seculares de razas, terminen de otro modo que con expulsiones y exterminios. La raza inferior sucumbe siempre y acaba por triunfar el principio de nacionalidad más fuerte y vigoroso-entra dentro de lo previsible. Que un pensador tradicionalista como Donoso, pretenda que la «falsa civilización» de los musulmanes «no era sino



«A la quema de manuscritos árabes sucede la

barbarie» o un liberal tan culto y penetrante como Ortega asegure que la vida intelectual musulmana se halla «reseca y apergaminada a fuerza de Corán y desiertos» y afirme que los árabes no «constituyen un ingrediente esencial en la génesis de nuestra nacionalidad» resulta bastante normal si tenemos en cuenta la inmovible firmeza de sus postulados etnocentristas. Que García Morente conciba la «Reconquista» como la lucha contra una religión «ajena, contraria, exótica e imposible» es un ejemplo entre mil de lo que, todavía hoy, leemos, o podríamos leer, todos los días. Que un libro destinado a estudiantes españoles de dieciséis años escriba «Mahoma no ideó nada nuevo, pues su doctrina no es sino una mezcla monstruosa de paganismo, judaísmo y

1. «L'orientalisme i la peculiaritat de l'arabisme espanyol», en *L'Avenc*, Barcelona, junio 1980. Véase igualmente: Norman Daniel, *Islam and the West, the Making of an Image*, Edimburgo, 1960; R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass, 1962; J. J. Waadenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Paris-La Haya, 1963; Hichem Djait, *L'Europe et l'Islam*, Paris, 1978.

2. *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, trad. esp., Madrid, 1979.

3. *Al Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, trad. esp., Barcelona 1976.

cristianismo» o el autor de una *Historia del arte* —actualmente libro de texto en algunas Facultades de Filosofía y Letras— asevere, refiriéndose a la arquitectura cordobesa, que, dado el «bajo nivel de los invasores mahometanos, sus primeras obras reflejan más la influencia de los monumentos indígenas que la oriental» no nos asombra demasiado curados, como estamos, de espantos. El prejuicio antiislámico, señalado incluso por Menéndez Pidal, no es por otra parte

sumamente respetables en el campo de sus especialidades. Paradójicamente, un espécimen muy común de orientalista se presenta como abandonado a ultranza de los valores de Occidente, como si el contacto profesional con la cultura islámica le confiriera una conciencia aguda de las diferencias existentes entre ésta y la propia y, temeroso de perderla en virtud de una posible contaminación, se esforzará en vindicarla con vehemencia rencorosa. Consciente o in-

Malek, «un gran número de errores, despropósitos e incorrecciones, como si se pretendiera formular un comentario al francés de Martin du Gard, Sartre o Aragón a partir del conocimiento exclusivo de las *Canciones de Gesta*». El escaso interés de gran número de nuestros arabistas —Pedro Martínez Montávez es desde luego la excepción más destacada (5)— tocante al actual renacimiento cultural, social y político de los pueblos árabes es sumamente revelador: ni la va-



supresión de las cátedras y estudios dedicados a esta lengua». Panorámica de la Alhambra de Granada.

privativo de España y abarca, en mayor o menor grado, la totalidad del mundo europeo.

Más sorprendente en cambio es el fenómeno, analizado entre otros por Abdel Malek y Said (4), de este sentimiento o creencia en la superioridad de la cultura de origen que conduce a numerosos arabistas a una actitud condescendiente y aun despectiva en relación al universo cultural objeto de su trabajo. Dicha postura, a veces de franca hostilidad al tema estudiado —vaya de ejemplo *The Arab Mind*, de Raphael Patai, obra profusamente divulgada en los medios universitarios norteamericanos embebe como vamos a ver, la obra de autores

conscientemente, Simonet, Ribera o Sánchez Albornoz escriben y actúan como portavoces de la Cristiandad frente a una civilización supuestamente inferior. En el mejor de los casos, la referencia al pasado prestigioso del mundo islámico sirve de base a elegías o elucubraciones sobre una decadencia posterior sin remedio: su impermeabilidad al progreso europeo, su asoladora y definitiva esterilidad. Más significativo aún: los orientalistas del siglo XIX, siguiendo la pauta de los estudios greco-latinos, abordan el conocimiento de las lenguas orientales —hebraica, árabe, turca, persa... como si se tratara de la expresión de civilizaciones muertas, esto es, completamente cortadas de las lenguas contemporáneas que son sus herederas legítimas y condenando implícitamente a éstas —juzgadas indignas— a una especie de «ninguneo». Pero el estudio de lenguas bien vivas, tal el árabe, como lenguas muertas, debía ocasionar, observaba Abdel

riada y a menudo estimable literatura contemporánea que hoy florece de Marruecos a Irak, ni la reciente lucha de emancipación colonial del Maghreb ni el drama del pueblo palestino parecen haberles conmovido demasiado. Américo Castro se extrañaba con razón de que Simonet, descubriendo una antipatía visceral por la cultura a cuyo estudio se consagraba, pudiese sostener que «los árabes no introdujeron la civilización en nuestro suelo, y que por el contrario, el gran esplendor con que brilló

4. Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, 1978 (a propósito de este libro, véase: Ignacio Ramonet «El orientalismo, una creación occidental» en TRIUNFO n.º marzo 1981); Anuar Abdel Malek, «L'orientalisme en crise», en *Diogenes*, oct. 1963.

5. Frente al «parcial absentismo de los arabistas» y la tendencia a recluir la cultura árabe en el «sinistro panteón en que se la quiere embalsamar», Martínez Montávez nos recuerda muy oportunamente, entre otras muchas cosas elementales, «que en árabe se habla todavía y en árabe se escribe, que en árabe se está tratando de elaborar, nuevamente, fórmulas culturales que respondan a las exigencias de nuestro tiempo».

ARABISMO ESPAÑOL

la España árabe durante algunos siglos se debió principalmente a la influencia del elemento hispano-romano que comunicó a aquéllos las dotes privilegiadas de la raza indígena». El propio Simonet —encastillado en los últimos años de su vida en posiciones abiertamente racistas y ultramontanas— no dudaba en referirse a la «barbarie musulmana» y «la falsa civilización de los árabes», hasta el extremo de motejar al Islam de «gran rémora de todo progreso» y pintar a la Alhambra como un «alcázar de la impiedad y despotismo musulmán». El ejemplo, desdichadamente, no es único: pero Julián Ribera, entregado también a la árdua tarea de un exorcismo cultural de nuestro pasado, «el semitismo de raza en los musulmanes españoles es elemento que entró en dosis casi infinitesimal y que no nos autoriza para calificarlos de semitas ni de orientales desde la tercera o cuarta generación posterior a los tiempos de la conquista»; abundando en sus criterios, dirá el autor de *El Islam de España y el Occidente*, «lo arábigo cultural y vital hubo por tanto de ser insignificante durante décadas y décadas en una España de raza, de vida y de cultura occidentales»; incluso un arabista tan distinguido como Emilio García Gómez, hablando de los peninsulares conversos al islamismo afirma todavía serenamente que esta masa «de buenos musulmanes, pero españoles de raza... es la que da su verdadera fisonomía a la España musulmana». Pero la palma del prejuicio anti-árabe corresponde sin duda a Sánchez Albornoz: según nuestro conocido historiador —imbuido a lo que parece de lecturas orientalistas, con sus clichés y fantasías de lascivia inherentes al serrallo—, la presunta Reconquista fue en realidad una misión confiada por Dios a los reyes cristianos de la Península para salvar a ésta de su bastardeo y degradación por el Infiel. Barceló reproduce con razón este encendido elogio de la fabulosa continencia sexual de Alfonso II el Casto por parte del académico cuando escribe: «Defendía la España europea frente a la España islamizada, cargada con todas las potenciales taras de lo oriental. Acaso debamos los españoles a su castidad, a ese vivir sin mujeres, entregado íntegramente a su misión providencial, la salvación de lo occidental en el solar de España». Tratándose, como se trata, de un arabista, este *cri du coeur* revela nitidamente, junto a la firmeza y arraigo de sus prevenciones anti-musulmanas, el carácter irreductible que asume a sus ojos la vieja antino-

mia Cristianismo-Islám. Como en el caso de Menéndez Pidal, nos encontramos ante una concepción mítico-justificativa y escasamente científica de la historia de España que, en la línea de los manuales europeos puestos en la picota por Preiswerk y Perrot, sigue distorsionando la verdad y perpetuando los estereotipos etnocéntricos.

Que el desenvolvimiento de los estudios árabes e islámicos a fines del siglo XVIII coincidiera con el creciente interés de las potencias europeas por repartirse los despojos del Imperio otomano resulta hoy difícil de confutar. Desde el comienzo del



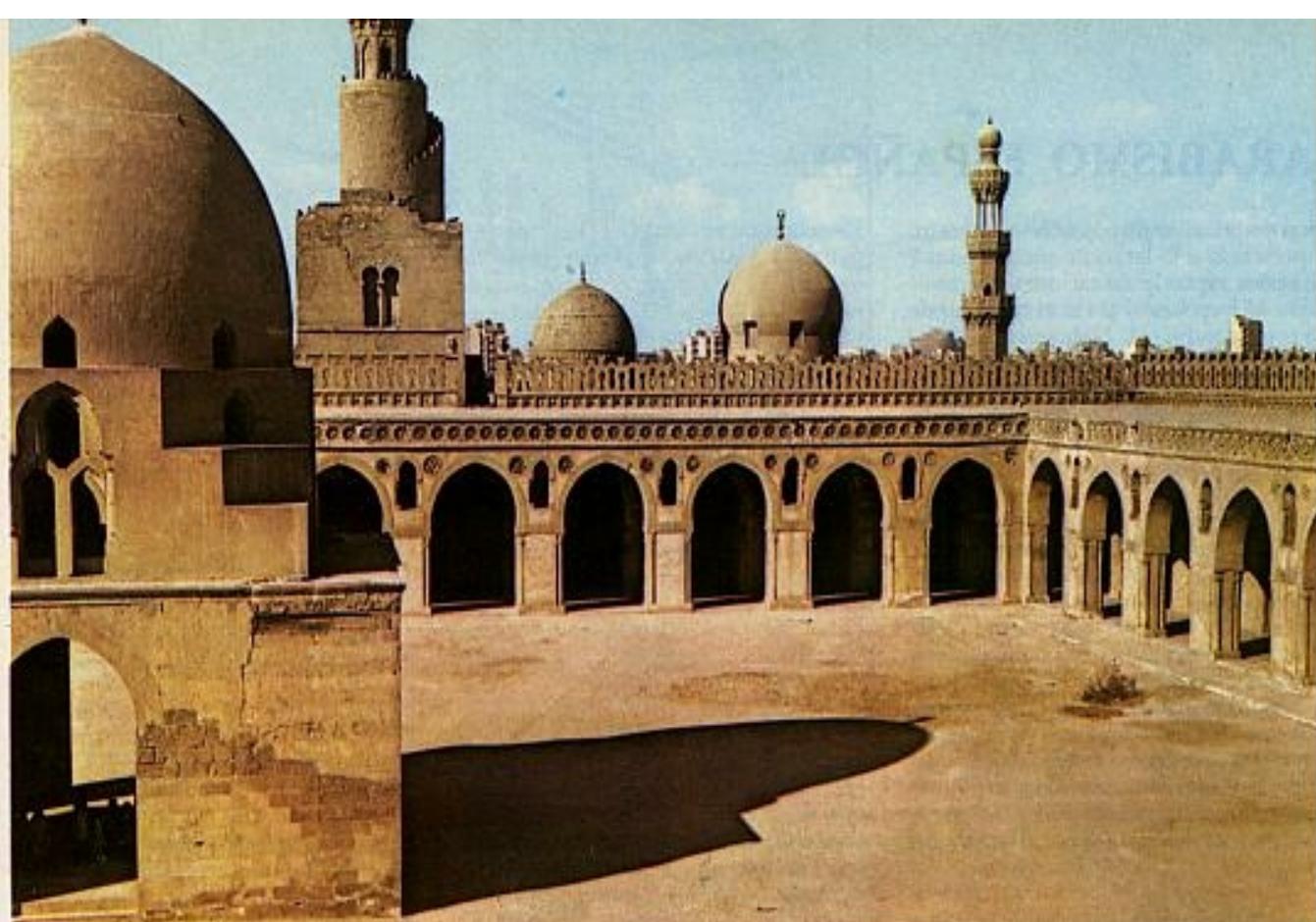
«Nuestros arabistas del siglo XIX subrayan los rasgos peculiares de la cultura hispana y el influjo ejercido en ella por árabes y judíos». La Torre del Oro formaba parte de las primitivas murallas de la ciudad.

«problema de Oriente», los arabistas anglofranceses se pusieron al servicio de las ambiciones imperiales de sus países respectivos y sirvieron de avanzada o cabeza de puente —a través de sus informes y pareceres— a la penetración posterior de sus ejércitos. La ambición del hombre renacentista de combinar el ejercicio de las armas con el de las letras se convierte así en el caso de los eruditos, viajeros y lingüistas consagrados al estudio de Oriente Próximo y al norte de África en la mera sujeción de su pluma a los

objetivos de expansión de la espada. Inútil precisar que su saber, en vez de poner en tela de juicio la verdad de los clichés anti-islámicos, se aplica, por lo común, a afianzarlos: en los escritos de los «especialistas», fantasías, creencias, prejuicios, mitos, anécdotas, pormenores, se transforman en esencias y fallos inapelables, adquieren vigencia de ley. Una vez instalados los gobiernos coloniales de Rabat y Bagdad, numerosos arabistas se integran en la administración metropolitana y actúan de consejeros de las fuerzas de ocupación. A diferencia de lo que ocurrió en la conquista española del Nuevo Mundo, los émulos de fray Bartolomé de las Casas no emergen sino en las postrimerías del mundo colonial: cuando, tras el desgarramiento patético de Massignon —cuya afinidad religiosa y simpatía hacia el Islam están fuera de duda—, Norman Daniel, Jacques Berque, Maxime Rodinson, Vincent Monteil y otros arabistas de prestigio elevan la voz contra el opresor europeo y ponen el peso de su indiscutible autoridad en el platillo de los oprimidos.

La participación tardía y marginal de España en el banquete colonial del siglo XIX no fue óbice para que, como ha mostrado Bernabé López García en su tesis doctoral y diversos estudios (6). El incipiente arabismo español del siglo XVIII brotará simultáneamente al interés de los ministros de Carlos III por Marruecos —acuerdos comerciales, intercambio de embajadas, etc.— y gozará del favor oficial a partir de la expedición de O'Donnell y la conquista efímera de Tetuán. Las evidentes conexiones del arabismo español con las ambiciones hegemónicas sobre el norte de Marruecos se manifestarán en la alianza ocasional de africanistas y arabistas mediante la cual estos últimos ponen sus estudios y conocimientos al servicio de la empresa expansionista de los primeros: Codera, Saavedra, Gayangos, Fernández y González, Riaño forman parte en efecto de la Asociación Española para la Explotación de África y alentarán la creación de la Sociedad de Africanistas y Colonialistas; Julián Ribera, partidario como Saavedra de una intervención pacífica en Marruecos, asesora en calidad de experto la embajada de Martínez Campos a este país y concebirá el Centro de Arabistas como una

6. *Contribución a la historia del arabismo español (1840-1917)*, tesis doctorales de la univ. de Granada. Igualmente, «F. J. Simonet ante el colonialismo (1859-1863)», en *Cuadernos de Historia del Islam*, 1971.



«Que Ortega asegure que la vida intelectual musulmana se halla 'reseca y apergaminada a fuerza de Corán y desiertos', resulta bastante normal, si tenemos en cuenta sus postulados etnocentristas». Arriba, patio de la mezquita de Ibn Tulum, en El Cairo. Abajo, derecha, cerámica de Manises del siglo XVI. Abajo, izquierda, tejido hispanoárabe de probable factura granadina.



ARABISMO ESPAÑOL

herramienta indispensable a nuestra presencia a lo largo de sus artículos y reseñas en las publicaciones africanistas. Al imponerse al fin el régimen de Protectorado, el Gobierno español creó inmediatamente una Junta para la Enseñanza en Marruecos, a la que pertenecían Ribera y Asín. Nuestros arabistas seguían así, en pequeña escala y con escasos medios, la vía trazada a los estudios orientales en Londres y París por la expansión imperial, a escala planetaria, de Francia e Inglaterra. «La extensión territorial de la temática del orientalismo científico de cada país, coincidía, aproximadamente, con su penetración colonial en los mismos territorios convertidos en objeto de estudio, concluye López García. No es por tanto de extrañar que los estudios orientales hayan sido considerados por autores árabes como un instrumento del imperialismo para perpetuar su dominación sobre los pueblos colonizados.»

El conocimiento de las lenguas y dialectos vernáculos constituía, como es obvio, el vehículo privilegiado de la acción metropolitana en las zonas conquistadas o «protegidas». En el *Manual del oficial en Marruecos*, Esteban Calderón, tras un repaso a las características de la población, historia, costumbres, comercio y agriculturas, agregaba un capítulo de «Voces y frases más necesarias para darse a entender en árabe» con el claro designio de asistir a una futura intervención colonizadora. Coincidiendo con la guerra de conquista del 59, Simonet subraya la utilidad de la aproximación al dialecto vulgar marroquí para el triunfo de nuestras armas. En cuanto a los *Rudimentos del Padre Lerchundi*, no tienen otro propósito sino facilitar el contacto del supuesto civilizador con los «indígenas»: es una obra al servicio del catequizador, no del pueblo catequizado, cuyo idioma, carácter, rasgos e historia son descritos, por ejemplo, en los *Diálogos* de Pedro del Castillo y Olivas, en términos desdeñosos o peyorativos... (7).

Sin llegar a los extremos de algunos poemas ensalzadores de la Cruzada anti-mora del siglo XIX recopilados con el *Romancero de la guerra de Africa*, la *Guía de la conversación española-árabe marroquí* de Reginaldo Ruiz Orsatti, impresa en 1901 por la Misión Católica de Tánger y dedicada al Enviado Extraordinario y ministro

Plenipotenciario del Rey de España en Marruecos, ilustra perfectamente la manipulación interesada de los estudios árabes por parte de nuestros políticos y militares africanistas. En los breves diálogos que completan su exposición de la gramática y léxico del árabe dialectal marroquí apuntan a cada paso los objetivos estratégicos del agente colonial español hasta el punto de que algunos pasajes de aquellos parecen parte integrante de un tosco y casi humorístico manual de espionaje. Citaré unos cuantos ejemplos:

«¿Qué se dice de nuevo?

¿Qué noticias hay?

¿Qué se dice por la ciudad?

No he oído nada.

No ocurre nada nuevo.

Se dice que...

¿Has oído o sabes algo sobre la sublevación de la cábila Z. y cuál es la causa? Las sublevaciones de las cábilas están a la orden del día. En cuanto a las causas, las de siempre.

¿Es verdad que el ejército del Sultán ha salido victorioso en la lucha y que ha impuesto fuerte indemnización en hombres y dinero?

Dame noticias sobre el viaje del Sultán.

¿Cuándo llega a Rabat?

¿Y del incendio de anoche?

Unos dicen que fue casual y otros que intencionado. El Bajá ha mandado abrir una información y se espera que dé mucha

luz. Por de pronto ya están detenidos unos cuantos sospechosos.»

A continuación, nuestro autor aspirante a «joven de lenguas» en la legación de España en Marruecos introduce algunas conversaciones destinadas a subrayar el atraso y anarquía reinantes en el país y sugerir, por implicación, la necesidad de una intervención exterior que lo arranquen a su desorden y somnolencia: «¿Cuál es la ilustración de los marroquíes?

Su ilustración no es la de los europeos.

Lástima que tan hermoso país, de un suelo de fertilidad asombrosa, su clima tan sano, el subsuelo de una riqueza tan grande, no esté explotado por sus habitantes.

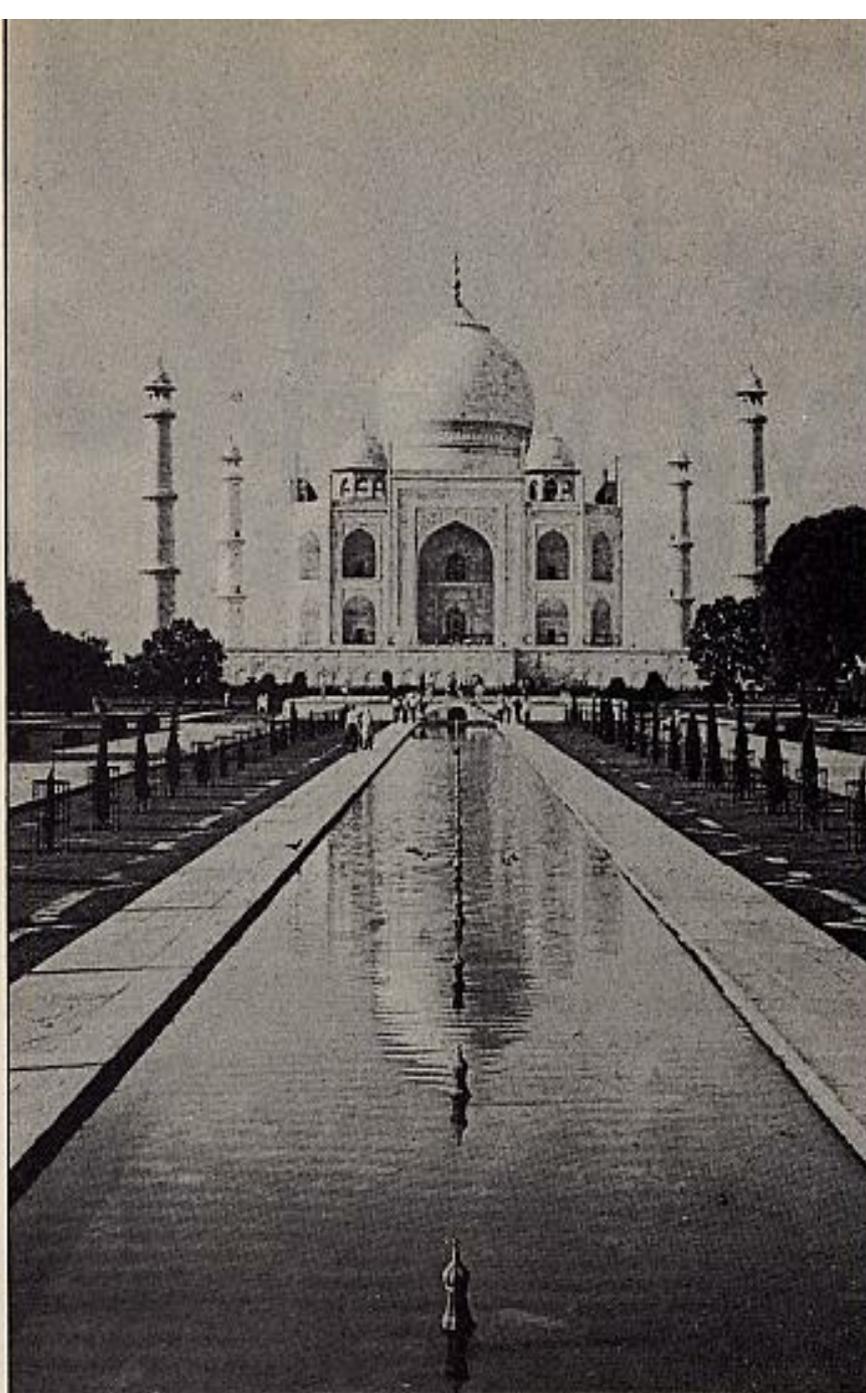
El principio político de sus gobernantes es que, cuanto más pobre es un país, más fácil es gobernarle.»

Discipulo aventajado de los orientales denunciados por Abdel Malek y Said, Ruiz Orsatti acepta sin pestañear los estereotipos racistas y etnocéntricos forjados durante siglos por los propagandistas anti-islámicos europeos. El marroquí que nos describe no es un ser de carne y hueso sino un arquetipo dotado de una «esencia» eterna e inmutable, cuyos vicios y virtudes —sobre todo sus vicios— le colocan muy por debajo de nosotros en la escala de valores culturales, éticos o simplemente humanos con la que el propio autor comulga:

El famoso cervato de Medina Azahara. «El prejuicio antiislámico no es privativo de España y abarca la totalidad del mundo europeo».



7. Pedro Martínez Monáez, «Sobre el aún desconocido arabismo español del siglo XIX». Este interesante trabajo se halla incluido en *Ensayos marginales de arabismo*, Madrid, 1977.



«Los orientalistas del siglo XIX abordan el conocimiento de las lenguas orientales como si se tratara de la expresión de civilizaciones muertas». En la fotografía, el Taj-Mahal.

«¿Puedes decirme algo sobre el carácter y naturaleza del moro marroquí?»

El moro marroquí, siempre desconfiado con los cristianos, jamás dice lo que siente ni se compromete para nada.

Diferencia entre el moro del campo y el de la ciudad.

El moro campesino es lo contrario del urbano, siempre está en lucha con sus vecinos, que le roban el ganado y hasta las mujeres e hijas.

¿Qué es lo que más caracteriza al marroquí?

La condición más saliente del moro es su fanatismo religioso, aun cuando una buena parte de ellas no cumple con los preceptos del Corán, pero jactándose de seguir su doctrina.

¿Es rencoroso?

El espíritu de venganza está arraigado en ellos y no cesan hasta cumplir una venganza jurada.»

Arabistas o profanos, eruditos o simples aficionados, los viajeros europeos por el Maghreb o el Machrek contemplan por lo general el paisaje humano con telarañas interesadas o sucumben, en la hipótesis más favorable, a una seducción de lo exótico que no excluye, ni mucho menos, la conciencia de una engreida superioridad. Al decir esto y combatir los mitos y fantasmas negativos que envuelven nuestra percepción «occidental» de la cultura y sociedad árabes, no excluye no obstante en el plano artístico y literario, la elaboración de nuevos mitos, una mitogénesis en la

que una serie de elementos irracionales actúen de forma liberadora y compensatoria, cuando menos para el lector europeo. Pero este componente *mitopoiético*, si quiere desempeñar un papel desalineador, debe evitar una polarización irreductible de los términos de la contradicción. En caso contrario, corre el riesgo de consolidarla aún en forma invertida, pasando así de la categoría de mito estimulante y dinámico a la de estático y muerto —una trampa que yo mismo no sé si he logrado sortear siempre con éxito.

Negar la oposición irreductible de los conceptos «Oriente» y «Occidente», desprendernos de nuestras telarañas, adoptar una perspectiva desinteresada, pero comprometida y abierta, observar esta sociedad musulmana en tantos aspectos afín a la nuestra con la ventaja que procuran la distancia y el conocimiento sería a mi entender la alternativa más válida. Dicha empresa de aproximación no puede llevarse a cabo sin un continuo y enérgico esfuerzo descentralizador: la idea tan arraigada en el europeo de que, puesto que la ciencia y técnica modernas que surgieron y arraigaron en su ámbito son indudablemente universales, cuanto sea europeo será asimismo válido a escala mundial, debe ser pasada por el tamiz de la experiencia y la reflexión (8). Ni nuestros valores son una panacea para todos los males ni las culturas más o menos ajenas a ellos merecen ser arrinconadas en un desván. Los interrogantes que hoy plantean ensayistas como Djait y Laroui, contribuyen decisivamente a «descentrarnos». Como escribe lúcidamente el primero, «en la esfera en que nos situamos, lo que destaca no es ya la confrontación de las civilizaciones entre sí, sino la de cada una de ellas con la modernidad. Y si hay una solidaridad capaz de fundar una aspiración verdaderamente universal, será la que una a todas las culturas, incluida la occidental, contra la modernidad incontrolada que las niega» (9). Occidente e Islam no son, pues, hoy los términos de una vieja disyuntiva, sino dos respuestas posibles y en cierto modo convergentes al desafío que suscita ese «progreso» allanador de civilizaciones y culturas que, como un Leviatán, apunta en nuestro horizonte cotidiano. ■ J. G.

8. Consúltese J. Needham, «Le dialogue entre l'Europe et l'Asie», en *Comprendre*, 1954, y «Christianity and the Asian Cultures», en *Theology*, 1962. *Apud*, Abdel Malek, art. cit.

9. Véase también H. Djait, *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, París, 1974.