

Al-Andalus, España y la inexistencia de las culturas*

Fernando Rodríguez Mediano

1

En el capítulo XXV del libro IV de *Gargantúa y Pantagruel* se cuenta cómo éste llega, después de una tempestad, a la isla de los Macreones. Tras comer y disfrutar de la hospitalidad de los habitantes de la isla, un viejo enseña a Pantagruel y a sus compañeros «lo que había de admirable en la isla, y en el bosque, sombrío y desierto, descubrimos muchos antiguos templos arruinados, muchos obeliscos y sepulcros antiguos con inscripciones y epitafios diversos, unos en letras jeroglíficas, otros en jónica, arábiga, agarena, esclavónica, etc., de los cuales Epistemon hacía curiosas interpretaciones». Antes, cuando Pantagruel se había instalado en París, Gargantúa le había escrito desde Utopía, advirtiéndole que

* Este artículo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Orientalismo e historiografía en la cultura barroca» (HUM207-60412/Filo), financiado por el Ministerio de Ciencia e Investigación.

«ahora todo el estudio se concentra en el conocimiento de las lenguas muertas: griego, sin poseer el cual es vergonzoso que un hombre se llame sabio; hebreo, caldeo y latín». Luego añadía: «quiero que aprendas perfectamente las lenguas: primero, el griego, como quería Quintiliano, después, el latín; luego, el hebreo, para las Letras sagradas, y, por último el caldeo y arábigo, para el mismo objeto» (Rabelais, 581 y 201-2; Segesvary, 59).

Rabelais escribía en uno de los momentos fuertes de la expansión europea, y, por consiguiente, de experiencia radical de la extensión de la tierra, de contacto con otros hombres y sus lenguas. Aunque su distancia retórica es la de la ironía, se podrían adivinar en los fragmentos citados las modalidades básicas de aprehensión de la cultura árabe por Europa en este momento fundacional del mundo moderno: una es la del viajero (la figura de la isla) y otra la del universitario (París). Por supuesto, a cada una de estas modalidades se puede adjudicar una serie de rasgos relevantes: la aproximación del viajero es la de la experiencia inmediata de la diferencia y la inflación de la mirada; la del universitario, por su parte, refleja la gramaticalización del mundo y la posibilidad de escritura de la historia sagrada. Aquí, querría subrayar sin embargo la imagen que parece conectar ambas experiencias: la del pasado como una isla lejana, poblada de obeliscos, pirámides e inscripciones extrañas, en las que se podían ver los signos de un saber eterno y primigenio.

Algo puede chocar, sin embargo, en las citas de Rabelais. Acostumbrados a pensar en términos estrechamente civilizacionales (a pensar, por ejemplo, en la «civilización occidental»), sorprende comprobar que, para un hombre culto del siglo XVI, la lengua árabe era fundamental para el estudio de las sagradas letras, y que las inscripciones y antiguos templos de los árabes habitaban el espacio común de nuestro pasado. Pero, ¿es esto verdad? ¿Forma parte lo árabe de una historia que podamos considerar propia? El pasado

de España parece especialmente sensible en este sentido, con la alargada presencia de al-Andalus, y una continua y sólida representación de la propia historia medieval fundada en el discurso de la Reconquista. Se trata de una relación que supone sin duda un caso extraordinario para explorar estas modalidades de aprehensión de lo árabe en un proceso largo que incluye el surgimiento de la modernidad y del nacionalismo, la expansión colonial, las guerras mundiales, la descolonización...; procesos y acontecimientos que implican transformaciones radicales a la hora de interpretar la historia de Europa y sus relaciones con el resto del mundo. Por ello, resulta sorprendente la extrema simplicidad con la que este problema parece haber sido acometido en la España actual, al menos en términos de representación colectiva: parecería que la interpretación de al-Andalus oscilaría entre la reivindicación de una supuesta tolerancia medieval típicamente hispana (que serviría para legitimar el espacio de una multiculturalidad contemporánea) y la afirmación de un secular enfrentamiento de civilizaciones en el que España habría actuado como cabeza de puente de una supuesta cultura occidental, defensora de una identidad fuertemente arraigada en la tradición clásica y cristiana ante una agresión externa cuyos últimos episodios serían el terrorismo yihadista y la amenaza migratoria y demográfica.

Seguramente no sería necesario ni siquiera entrar a discutir los términos de este falso debate si no fuera por la extraordinaria urgencia con que se plantea, incluso en algunos ámbitos universitarios, como si el tema de la relación del islam con Europa fuese esencial en el marco de una desaforada necesidad de definición identitaria. Considérese, por ejemplo, la asombrosa persistencia de conceptos como el de «raíces», como si las sociedades humanas y su historia reprodujesen la estructura de un árbol o de un vegetal, aferradas al suelo, con su tronco y sus ramas, eternamente alimentadas de un lugar bien localizado de la tierra, es decir, del tiempo y

del espacio. Que esta metáfora arbórea sea todavía utilizada, incluso en medios académicos, demuestra sólo la necesidad de construir autorrepresentaciones que, proyectadas hacia el pasado, proporcionen la ilusión de identidades estables y permanentes. Demuestra también, y sobre todo, la voluntad de arrogarse la autoridad para definir qué cosa sean dichas identidades y, por lo tanto, el poder para incluir y excluir. Para un historiador contemporáneo, debería ser evidente que, contra la metáfora estática de las raíces, las imágenes del movimiento proporcionan metáforas más adecuadas sobre la naturaleza histórica de las sociedades humanas, inmersas en procesos que se expanden en distintas direcciones, a menudo contradictorios, dotados de ritmos diferentes o simplemente discontinuos. Las representaciones que tales sociedades construyen sobre sí mismas no tienen mucho que ver con una realidad cualquiera, sino que deben ser entendidas también como productos históricos, inteligibles en el contexto de su producción. Esta simple idea, como digo, tendría que ser hoy evidente para quien escribe la historia, y para quien la lee y utiliza. Sin embargo, la realidad está bien lejos de ser así.

Citaré tan sólo, a este propósito, un debate muy reciente, agrio y sonado, ocurrido en el mundo académico francés tras la publicación del libro de Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*. No quiero entrar aquí en el detalle de los términos de la polémica, en la que han terciado personas sabias e ilustres. Simplemente querría subrayar el uso significativo de la palabra «raíces» como metáfora de una Europa medieval en la que la persistencia de una atracción por la Grecia clásica habría promovido una búsqueda constante de la misma como un «origen», proceso que se habría situado «en el centro mismo de la identidad cultural de Europa», gracias a personas cuya acción de búsqueda y redescubrimiento del mundo clásico se habría realizado en beneficio de la «civilización europea» (Gouguenheim, 2009, 19-20).

No es mi intención entrar en la polémica sobre los discutibles métodos argumentativos de este libro, sino subrayar la enorme potencia de que aún gozan hoy en día las interpretaciones en clave de civilización, como forma de definición de una supuesta identidad cultural, proyectada sin más hacia el pasado. Ciñéndome al caso paradigmático de al-Andalus y la escritura de la historia de España, querría subrayar dos hechos muy sencillos, que podrían servir para una primera crítica de esas visiones identitarias: el primero, que la definición de la identidad cultural española ha sido siempre portadora de un aspecto sumamente problemático, sobre todo cuando ha querido apelar a unas supuestas raíces (y de manera especial, unas raíces clásicas y cristianas); el segundo, que estamos, no sólo ante una cuestión de representación de la identidad y de la alteridad, sino ante el problema de construcción de conocimiento (Mulsow). En efecto, en Europa, a partir del s. XVI, tuvo lugar un proceso de reconstitución del campo del saber, que dio origen a nuevas disciplinas que tenían que ver con la forma de tratar el pasado y comprender lenguas y culturas distintas; en el caso que me ocupa, saberes sobre las lenguas orientales, sobre las gentes que las hablan y sobre sus tradiciones escritas. Este proceso de reorganización del campo del saber tuvo, como una de sus consecuencias principales, el desarrollo de instrumentos filológicos, historiográficos y técnicos que permitieron manipulaciones singulares del pasado y de la forma de interpretarlo. Ésta es, creo, una consideración fundamental que permite abordar el problema de una manera más cierta y compleja. Por lo demás, Rabelais lo sabía bien: el árabe y el hebreo no eran ya simplemente competencia del viajero a la isla lejana, de la experiencia de la diversidad cultural y de los límites identitarios; eran, sobre todo, cuestión de la universidad, objeto de construcción de un saber (y, añadiría, como también sabía Rabelais, un saber relacionado con las letras sagradas). En lo que sigue, intentaré abordar este tema, brevemente, con el ejemplo de

dos momentos fuertes del debate sobre el papel de al-Andalus en la historia de España, en los ss. XVI y XX.

2

La época de la gran expansión imperial española y, también, de la escritura de los primeros grandes relatos sobre su historia, es también la de la cuestión morisca, es decir, de la presencia en España de una ingente población cristiana de origen musulmán. En la introducción a una reciente recopilación de artículos, Bernard Vincent ha pasado revista, de manera ejemplar, a dos polos opuestos de aprehender historiográficamente la cuestión morisca. Por un lado, algunos, entre los que destaca Serafín Fanjul, habrían sostenido que entre la comunidad morisca y la cristiano-vieja habría existido una barrera infranqueable, elevada fundamentalmente por unos moriscos refractarios a la integración, cuando no abiertamente hostiles a España; se trata de una visión sostenida por una crítica al llamado «mito de las tres culturas», y que acaba por plantearse la pregunta de si los moriscos eran españoles, a la que Fanjul responde negativamente. Por otro lado, en una postura en la que destacaría Francisco Márquez Villanueva (autor, por cierto, y como reconoce el propio Vincent, de una obra de muchísimo valor), la expulsión de los moriscos no respondió a un conflicto real en la sociedad española de la época, sino al deseo de una minoría liderada por el Duque de Lerma (Vincent, 13-15).

La pregunta de si los moriscos eran españoles o no es falsa por anacrónica, pero resulta muy reveladora: bajo la apariencia de plantear un problema histórico, se trata de determinar quiénes son y quiénes no son españoles (y no sólo en el pasado, sino también, y fundamentalmente, en el presente); una operación, en fin, de exclusión e inclusión, como queda dicho. El propio Bernard Vincent

señala que «en el siglo XVI, tanto los moriscos y los cristianos viejos, no tenían ninguna duda [sobre la pertenencia de los moriscos] ya que el apego de las minorías a su tierra natal, a la de sus antepasados, no era objeto de discusión. No conozco hasta hoy ningún texto surgido de la sociedad mayoritaria que lo niegue». Como ejemplo, Vincent cita al gran humanista Pedro de Valencia, que, en 1606, escribía que los moriscos «son españoles como los demás que habitan en España, pues ha casi 900 años que nacen y se crían en ella y se echa de ver en la semejanza e uniformidad de los talles, con los demás moradores de ella» (Vincent, 14).

Pedro de Valencia fue un notable humanista, una de cuyas obras fue precisamente este *Tratado acerca de los moriscos de España* escrito tres años antes de la expulsión de los mismos. Uno de sus intereses fue el de las lenguas orientales, influido sin duda por la relación con su maestro Benito Arias Montano. Para él, era evidente que el conocimiento del árabe, del hebreo, del arameo, era un instrumento fundamental para el conocimiento del pasado y de la historia sagrada. Así, el 5 de octubre de 1604, escribía una carta a Pablo de Céspedes, el célebre pintor y humanista cordobés, en la que, a propósito de «si llaman a los Syros Arameos otros autores que los sagrados i eclesiásticos», escribía que «generalmente la dottrina que leemos en los escritores latinos es tomada de lección de los griegos, i estos estimaron con tanta presunción su lengua i ingenio que apenas uvo alguno de ellos que quisiese deprender alguna de las lenguas de Asia, ni curase de aprovecharse de la disciplina de los que ellos despreciaban y llamavan bárbaros. Desto se les siguió grande ignorancia de muchas cosas i particularmente de la origen i nombres de las naciones, i casi a ninguna llamaron con el nombre que ella se nombrava i quería nombrar en su lenguaje, sino a cada una le dieron nombre en griego sin razón ni origen que sepamos, ni ellos las dan sino fabulosas» (Rubio Lapaz, 406-7).

La frase de Pedro de Valencia puede resultar sorprendente para quien piense que la cultura humanista parte exclusivamente de una relectura del mundo greco-latino. Para un humanista como Pedro de Valencia, el desconocimiento de las lenguas asiáticas no era sino fuente de grande ignorancia para los antiguos escritores griegos, que prefirieron tachar de bárbaras las cosas que no conocían, cayendo así en opiniones «fabulosas». Resultará aún más extraño, quizás, darse cuenta de que la opinión de Pedro de Valencia no era en absoluto una excepción, y que respondía a un cierto aire de su tiempo, en el que, en algunos países de Europa se había producido un descrédito del modelo del humanismo greco-latino a la italiana, en favor de un modelo oriental, fundado esencialmente en la Biblia y en las lenguas en que estaba escrita. No hace falta subrayar las profundas implicaciones de este hecho en la historia moderna de Europa: baste recordar que, en buena medida, el conflicto entre Reforma Protestante y Reforma Católica (o Contrarreforma) partía del conflicto entre el deseo de una relación íntima y directa con las Sagradas Escrituras (con su texto depurado y bien establecido), o la defensa de una mediación de la institución eclesiástica, basada en el texto de la traducción latina, la Vulgata. El acercamiento a la Biblia, su estudio y traducción, se había convertido así en un lugar fuerte de conflictos culturales, religiosos y políticos, uno de los puntos centrales de los procesos críticos que dieron lugar a la Ilustración.

Nada refleja mejor este cúmulo de inquietudes y conflictos que el deseo de conocer las lenguas orientales; deseo que dio lugar, en Europa, a la creación de un extraordinario movimiento erudito en el que se mezclaba la curiosidad por el otro, la voluntad de conectar con los orígenes del mundo y escribir una historia sagrada. No extrañará, en este contexto, que muchas personas proyectasen sobre los antiguos griegos esa acusación de ignorancia culpable del árabe y del hebreo, es decir, de ignorancia de un saber fundamen-

tal para conocer los orígenes sagrados de la humanidad*. Una figura fundamental en la configuración del saber orientalista en la España moderna fue Benito Arias Montano, quien, cuando escribía, en 1575, sobre cómo debería crecer la biblioteca Real de S. Lorenzo de El Escorial, señalaba que deberían adquirirse más libros árabes, pues, aunque en la Biblioteca había ya una cantidad aceptable de los mismos, éstos eran casi todos de medicina, astrología o matemáticas, pero muy pocos de historia sagrada, o de literatura y poesía, «en que aquella lengua fue rica y de mucha elegancia». Añadía, además, que «cuanto se sabía y enseñaba en Europa de 300 años atrás hasta 700 manaba de libros arábigos... y para esto [hay que] aprender el arábigo, que también es provechoso para comunicarse las disciplinas entre los latinos y una innumerable muchedumbre de cristianos de Asia que usan aquella lengua» (Rekers, 146).

Benito Arias Montano representa en buena medida esta encrucijada de interés por el texto sagrado, la filología oriental y la escritura de la historia (y por la inclusión de la historia antigua de España dentro de la historia sagrada y providencial de la humanidad), que reconocía en la lengua árabe un valor fundamental, tanto para las sagradas letras como por la cantidad de saber que se incluía en los libros escritos en ella, que habrían sido fundamentales para la historia intelectual de la Europa medieval. Se trata, por otra parte, de un conjunto de argumentos tópico entre los orientalistas europeos, empeñados en el aprendizaje de la lengua árabe (entre otras lenguas orientales), en la recopilación de fondos bibliográficos, en la depuración de los instrumentos críticos con los que integrar esos nuevos saberes en el propio sistema de autoridad, que basculaba en torno a la Biblia.

* En España, el acceso al texto hebreo de la Biblia se mezcló con la sospecha de criptojudasismo, como demostraron los procesos contra los hebraístas de la Universidad de Salamanca, con Fray Luis de León como víctima más conocida (Alcalá, 2009).

Pero es evidente que el caso español era singular: la enorme cantidad de conversos, de origen judío o musulmán, determinaba sustancialmente la relación con el árabe y el hebreo, identificados con una parte del pasado y del presente muy problemática desde el punto de vista doctrinal. En este contexto, conectar el propio pasado con el islam parecía una operación difícil. De hecho, el paradigma interpretativo de la propia historia que se impone en los grandes relatos de la época es el de la reconquista (o, como se decía entonces, el de la pérdida y la restauración de España): España se había perdido en el 711, y desde entonces se inició un largo proceso de restauración en una larga lucha contra los musulmanes, que había culminado en 1492. Las cosas, sin embargo, no eran sencillas.

Para empezar, existe una experiencia directa de contacto continuado con el islam. La isla de los Macreones, poblada de templos y obeliscos antiguos, con sus extrañas inscripciones, se encontraba allí mismo, en las propias ciudades y en la propia lengua. Se podría recordar por ejemplo, la admiración que en Carlos V producía el palacio de la Alhambra, que le llevó a promover la construcción de su propio palacio en el mismo recinto (Rodríguez Ruiz, 431). La misma admiración que provocaba, por ejemplo, la mezquita de Córdoba, como queda reflejado en el texto que le dedicó Ambrosio de Morales. Morales, que pasa por ser el padre de la moderna arqueología española, era cordobés, orgulloso de su patria, que no sólo brillaba por sus magníficos edificios árabes, sino también por la gloria de sus grandes hombres y de su historia musulmana. Como escribía, «tuvo también Córdoba en aquellos tiempos de los Moros insignes hombres en ingenio y letras, el famoso Averrois, y con el Abenzoar, Rasis, Abenragel y otros muchos, cuyas obras, que tenemos, son muy estimadas entre los doctos. Tuvo Reyes, capitanes valerosos en la guerra, y de tan grandes hazañas en ella, que nunca nuestras historias acaban de lamentar los daños que nos hizieron. Y aunque estos eran Moros, nacían en Córdoba, y el ser

infielos no les quita su grandeza y alto ser en el bien natural» (Morales, 120).

Esta cita debe ser entendida en su contexto. Ambrosio de Morales es uno de los principales escritores de historia de España en el s. XVI, y su celebración de su tierra refleja algo más que un simple acto de vanidad localista: es parte de un vasto movimiento de interés, casi obsesivo, por la indagación de los orígenes, y por la reivindicación de la grandeza de los mismos en el plano de una concepción providencialista de la historia. Sus dudas a la hora de valorar a los ilustres musulmanes que habían escrito sus obras en árabe o que habían convertido a Córdoba en una de las grandes ciudades del mundo, con monumentos imponentes como la mezquita, representan perfectamente el problema general de integrar la cultura y la historia árabes, detestables por su carácter musulmán, apreciables por su ineludible huella en la historia, el paisaje, el lenguaje.

Esta vacilación profunda aparece constantemente en los escritos de historia de esta época, erosionando la coherencia de la imagen demasiado perfecta, y demasiado simple, de la Reconquista como autorrepresentación historiográfica. Sin entrar en mayor detalle, señalaré que una de las maneras de afrontar este problema fue aprovechar la oportunidad que la cultura árabe representaba para demostrar un antiquísimo vínculo de España con el Oriente, esto es, con los orígenes de la historia sagrada. Se trata de una operación complicada, que exigía una desislamización de la lengua y la cultura árabe, que pasarían a ser la prueba de la antigua actividad en España de fenicios, judíos, etc. Una operación, en fin, que sólo se podía realizar desde el campo de la erudición, con las herramientas de este nuevo saber, y que permitía, además, poner en tela de juicio el origen latino de la identidad hispánica.

Una prueba de lo que digo puede encontrarse, por ejemplo, en el escrito de Pablo de Céspedes, cuya correspondencia con Pedro

de Valencia he citado ya, sobre la mezquita de Córdoba, en el que intentaba demostrar el origen antiquísimo del edificio cordobés, que replicaría nada menos que el Templo de Salomón, dentro de un esquema de pensamiento que haría depender la cultura española directamente de la hebrea, por encima de la corrupta evolución clásica (Rubio Lapaz, 32). La misma preocupación tenía Pablo de Céspedes con la lengua castellana, sobre la que escribió unos «Comentarios sobre el origen hebreo de Granada u cómo la lengua española tiene un principio distinto a la latina, de algún humanista granadino contemporáneo de Bernardo de Aldrete» (Rubio Lapaz, 473). La posibilidad de que la lengua castellana tuviese un origen distinto de la latina queda claro en la *Recopilación de algunos nombres arábigos que los árabes pusieron a algunas ciudades y a otras muchas cosas*, que propone unas etimologías árabes masivas para la lengua española, con el argumento de que el árabe era en realidad una pequeña corrupción de la lengua hebrea, es decir, la lengua original de la humanidad, y por lo tanto más antigua que el latín (García-Arenal y Rodríguez Mediano).

Son sólo unos ejemplos, pero muestran bien el tipo de operaciones historiográficas a las que al-Andalus podía ser sometido, a partir de sus problemas de integración en un modelo de identidad. Son operaciones que tienen, por otro lado, un extraordinario valor creativo, y un enorme potencial para mostrar la insatisfacción con los intentos de monopolizar esa identidad cultural y política según una lógica reductora. La insatisfacción provocada, por ejemplo, por la reivindicación exclusiva de una raíz clásica y cristiana. Son dudas, lecturas, revalorizaciones cambiantes, interpretaciones cuyo carácter polivalente planea sobre la historiografía española, empuñada en la construcción de sentido sobre este problema.

3

«Otra aportación españolísima de los moros en el 18 de julio fue el refrescar la memoria española sobre otro aspecto de la honra: aquel de la mujer. La España socialista, demócrata y republicana, había olvidado, a fuerza de morfina liberal, nuestro credo íntimo ante la mujer. Los rojos habían convertido a la mujer española en algo peor que una cosa pública: en una miliciana. La vistieron de “mono” y como a un mono la hicieron gatear por camiones y trincheras, abrazada a “todos”, comunizándola, deshumanizándola; haciéndola un lugar común en vez de un ser humano. El moro aportó el 18 de julio su celo calderoniano, su concepción viril heredada de la España clásica y cristiana, romano-germánica, de que la mujer es algo privado, íntimo, entrañable, recatado, madre de hijos y de guerreros; pero jamás mercancía de intercambio. Junto al sentido del “honor”, el moro trajo a España, además, su respeto celoso por la *mujer* de españolísimo abolengo» (Giménez Caballero, 25-6).

Ernesto Giménez Caballero escribía esta frase en 1943, una fecha sin duda significativa. Poco después del fin de la Guerra Civil, se necesitaba justificar por qué tantos soldados marroquíes habían luchado en las filas del bando llamado nacional, es decir, de un ejército que se quería español contra otros españoles (Madariaga). No es difícil encontrar, en ese momento, muy distintas explicaciones, tendentes a justificar dicha intervención. La de Giménez Caballero es, con todo, una cita singular, sobre todo desde la perspectiva actual: en su deseo de establecer una frontera entre España y el mundo liberal, señala una aportación básica del contingente marroquí de la guerra civil, el sentido del honor vinculado a la mujer, que los enemigos habían abandonado por mor de su «socialización». En realidad ese respeto a la mujer era, según Giménez Caballero, calderoniano, español (españolísimo) y heredero de de la

España clásica y cristiana, romano-germánica (según el viejo mito neogótico español). España estaría unida a Marruecos y, en realidad, los marroquíes serían «españoles de primera». En este caso, la referencia clásica y cristiana es utilizada, no para establecer una separación con respecto al islam, sino, al contrario, para sustentar la vinculación con el mismo en un asunto que, setenta años después, se nos presenta como una frontera insuperable entre Europa y el islam: el trato a las mujeres. Podría objetarse, sin duda, que Giménez Caballero escribía en un momento militante, en el que la coherencia del pensamiento era menos importante que la justificación inmediata de la acción política y militar, sobre todo en una persona cuyo compromiso ideológico era tan señalado. Sin embargo, esta objeción desconocería, en primer lugar, que las mujeres representaban en efecto un punto clave en la política colonial española en Marruecos, en el sentido en que se consideraba que el contacto físico de las mujeres españolas con los hombres musulmanes comprometía el honor nacional (Rodríguez Mediano, 1999). Por otra parte, los textos que subrayan la unidad hispano-marroquí en esta época son abundantes, en consonancia con los acontecimientos de la Guerra Civil y también por las necesidades de la gestión colonial. Así, Agustín de Foxá, en un poema titulado «Romance de Abdulaziz», apelaba a un marroquí que con su sangre defiende las custodias, las campanas y los libros de El Escorial frente a los hombres sin Dios (pertrechados «con tanques de oro judío / y cien banderas de Asia»), para acabar llamándolo «español de piel tostada» (García-Figueras, 284-5); aquí, el moro, convertido en español, defensor de las custodias de las iglesias y de la Biblioteca de El Escorial, forma parte de una especie de unidad hispánica frente a un «Asia» indefinida y a un «judío», enemigo liberal y arquetípico de la paupérrima, aunque efectiva, propaganda de la época.

Es posible encontrar otros argumentos, más o menos elaborados, en torno a este mismo asunto de la hermandad hispano-ma-

rruquí (Mateo Dieste), y contruidos siempre sobre la lógica de unos orígenes, o de unas raíces, nutrición en forma de matriz identitaria. Una de ellas, recurrente, afirmaba una antigua unidad racial entre los iberos y los bereberes, entre España y el Norte de África, productora de una identidad continua y mantenida por encima de las sucesivas invasiones de otros pueblos (romanos, vándalos, fenicios, árabes...)*. Se trata de un argumento que confluía con otro, más extendido, y que también se encontraba en el poema, citado, de Foxá: marroquíes y españoles católicos estaban unidos, como creyentes, contra los españoles ateos. La unidad racial se trasmataba así en hermandad religiosa, que permitía incluso nacionalizar a los marroquíes («español de piel tostada») según los imperativos del nuevo complejo ideológico construido en torno a la Guerra Civil.

Como es obvio, la diferencia entre los discursos y las prácticas fue enorme, como lo demuestra la realidad de la gestión colonial en Marruecos. Sin embargo, un referente histórico de una formación política, por así decirlo, hispano-árabe, era al-Andalus, que fue utilizado, por supuesto, como elemento legitimador de este particular momento de la historia colonial española. Se trata, sin embargo, de una relación que se sustenta en una concepción más profunda, producto de operaciones historiográficas un poco más complejas que las inmediatas necesidades de la legitimación propagandística. Así, por ejemplo, al exponer su idea de la relación entre arabidad e hispanidad, y del papel que en ella desempeñaba una peculiar identidad «andaluza», Rodolfo Gil Benumeya explicaba que el «último Imperio helenístico fue el de los Omeyas en Damasco. Un Imperio árabe más que un Imperio musulmán. Por eso siguió la tradición

* Se puede recordar, por ejemplo, un discurso del general Antonio Aranda, para quien la unidad geográfica y racial entre España y el Norte de África era portadora, a pesar de algunas diferencias, de una «unidad de destino» (Aranda).

árabe de Siria. Que era unir la cultura propia con la griega y romana mediterráneas. Siendo paralelo con Bizancio en la común tarea de salvar la civilización antigua a través del largo paréntesis medieval» (Gil Benumeya). En la concepción de Gil Benumeya, la historia de al-Andalus podría ser entendida, a partir de la acción del califato omeya, como parte de un vasto proceso en el que la civilización clásica se había conservado más allá de la Edad Media. El papel del Islam en la transmisión de la cultura grecolatina a Europa es un tema clásico, cuyo valor polémico continúa intacto, como ya se ha visto a propósito de la polémica del libro de Gouguenheim. La idea de que el Imperio Omeya debe ser comprendido en la tradición del mundo clásico no es una idea extravagante. En todo caso, el texto de Gil Benumeya se inscribe en un contexto particular, que puede ser mejor entendido, quizás, remitiéndonos a la obra del más importante arabista español del s. XX, Miguel Asín Palacios.

En un muy conocido artículo, publicado inmediatamente después de la Guerra Civil, Miguel Asín había formulado la asentada idea de que los marroquíes habían luchado en la Guerra Civil por razones religiosas, colaborando con los españoles en una lucha contra los hombres sin Dios (Manzano Moreno). Miguel Asín no fue sólo un gran arabista e historiador de la cultura y la religión, sino también un hombre singularmente importante en el mundo académico español, antes y después de la Guerra Civil (Marín *et al.*). Su explicación de la participación de soldados marroquíes en la guerra va, seguramente, más allá de de las necesidades inmediatas de la propaganda, y responde a su amplia concepción de la historia y la civilización europeas y de sus relaciones con el islam. En una de sus obras más célebres, por ejemplo, intentaba demostrar las influencias musulmanas en la escatología de la *Divina Commedia* de Dante. En el fondo, no se trataba sólo de demostrar las modalidades de una influencia cultural, sino de algo más complicado.

Buena parte del arabismo español se había dedicado, hasta entonces, a una operación de apropiación, de españolización de al-Andalus, como se refleja en el cuño de la expresión «la España musulmana» (Viguera). Se trata de un tema bien conocido, en el que el tema de la transmisión cultural se transmutaba en el de la continuidad de la identidad nacional, a costa de la renuncia a ciertos aspectos «musulmanes» de al-Andalus. Pero, en el caso de Asín, la concepción es más amplia. A riesgo de simplificar, su visión podría resumirse así: en muchos aspectos, la cultura árabo-musulmana se había nutrido del caudal del cristianismo oriental, revirtiendo después, de nuevo, al cristianismo, a partir de lugares privilegiados de la transmisión cultural, como España. Así, por ejemplo, la escolástica de Sto. Tomás se había nutrido de la teología de Averroes que, a su vez, no era sino la «acomodación de la dogmática cristiana de la iglesia oriental, adaptada al islam tras gestación laboriosa y difícil por los esfuerzos de Algazel, en el Oriente, y de Abentofail y Averroes en nuestra España» (Asín, 1904, 324); o la mística castellana del s. XVI heredaba la mística musulmana, que a su vez había nacido del contacto con el monacato cristiano oriental (Asín, 1931). Un proceso de «asimilación de la cultura oriental» que no alteraba «la ley eterna de la continuidad del pensamiento ibérico», dado que los españoles se podían identificar con la cultura árabo-andalusí, donde «circulaban todavía por debajo de la superficie postiza y artificiosa de la religión nueva, los instintos, las tendencias, las aptitudes étnicas de un pueblo que, antes de someterse al islam, había pensado y sentido otros dogmas, similares en el fondo, pero de un contenido emocional más rico y de un desarrollo filosófico más pleno» (Asín, 1914, 29).

Al-Andalus se convertía así en el episodio de un gran proceso civilizacional, gracias al cual España reconectaba con lo más profundo de su identidad cristiana, identificada en buena medida con una «psicología étnica» eterna e inmutable. En general, creo que

podrían relacionarse estas ideas de Asín con las de algunos contemporáneos suyos, como Manuel Gómez Moreno, que veía en la aportación oriental uno de los factores fundamentales en la formación de la identidad española; la presencia musulmana a partir de 711 no habría hecho sino apuntalar este aspecto fecundo de lo español, y ayudarlo a escapar de la general decadencia europea del s. X (Rodríguez Mediano, 2002). Por supuesto, Asín y Gómez Moreno son grandes nombres de la academia española, aunque es posible encontrar curiosas derivaciones de estas ideas sobre al-Andalus en obras de mucha menos calidad aunque de singular fortuna, como el libro de Ignacio Olagüe *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, aparecido en 1969, y cuyo autor, cercano al falangismo, pretendía negar prácticamente la invasión de 711, explicando la historia de al-Andalus como un proceso autóctono, producto de una revolución ideológica paralela al surgimiento del Islam y ajena a cualquier intervención foránea. Por supuesto, la negación de la conquista va de mano de una noción fuerte del «andalucismo» como una forma de esencialismo (Fierro). La operación historiográfica de Olagüe ha tenido una posteridad curiosa: su obra ha sido leída por muchos conversos musulmanes españoles, y ha sido incluso retomada por libros (González Ferrín) que, hasta fecha reciente, insisten siempre en este carácter autóctono de al-Andalus-Andalucía.

En todo caso, es tentador considerar la obra de Asín también como un modelo de historia sagrada, que, de la misma manera que sus ilustres predecesores del s. XVI, intentaba inscribir la historia de España en un continuo providencialista que definía eternamente su identidad, y en el que necesariamente había que buscar un papel para al-Andalus y el islam, sea como enemigos eternos, sea como algo propio que se conecta eterna y circularmente con nosotros mismos. En realidad, cabría preguntarse si toda invocación de la identidad, de la matriz, de las raíces, no es sino una manifestación

más de la historia sagrada, y de sus esfuerzos denodados por imponerse a la historia de los hombres, su conciencia y su memoria.

Sin duda, cuantos siguen hablando de identidad cultural, utilizando al-Andalus para otorgar a la misma una legitimación histórica, no hacen sino proyectar hacia el pasado su voluntad de definir de manera exclusiva comunidades políticas contemporáneas. Se trata, sin embargo, de operaciones que difícilmente logran captar la complejidad del pasado; en este caso, la complejidad con que en España se ha intentado responder al reto historiográfico de crear un relato sobre la prolongada presencia de una sociedad musulmana en suelo ibérico. Frente a una voluntad de definir fronteras excluyentes, cabría sin duda reivindicar el potencial creativo de problemas historiográficos tan complicados como éste, que remiten a un mundo difícil, discontinuo, a menudo perplejo, en busca continua de sentido. En este texto, he intentado poner algunos ejemplos que desmienten los intentos de definir la identidad española o europea a partir de la definición de unas determinadas raíces, y cómo estos intentos no responden a ninguna realidad, sino a las condiciones del contexto en que son enunciados. Me parece que el nuestro es el de un repliegue identitario, en el marco de un proceso de culturalización del mundo que concede un valor desmedido a categorías «culturales» o «civilizacionales» a la hora de definir la pertenencia de individuos y comunidades. No estaría de más, quizás, empezar por afirmar la irrealidad de tales categorías, y su irrelevancia historiográfica.

F. R. M.