

El viaje y la historia: el mito de al-Ándalus en los modernos viajeros árabes a España

Nieves PARADELA

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

Este trabajo ilustra los motivos que impulsaron algunos viajeros árabes de los siglos XIX y XX a visitar los lugares más representativos de al-Ándalus, incidiendo en sus etapas de Edad Dorada, de decadencia o de renacimiento, desde una perspectiva alejada de los tópicos y centrada en el encuentro con el pasado desde la modernidad.

Palabras clave: Viajes por al-Ándalus, Viajeros Árabes, Muhammad Kurd Ali, George Antonius.

ABSTRACT

This work illustrates the reasons that urged some Arab travellers in the XIXth and XXth centuries to visit the most representative places of al-Ándalus, underlining its stages as a Golden Age, as a moment of decline or of rebirth, from a perspective far away from the usual topics, and looking at the past since modernity.

Key words: Travels through al-Ándalus, Arab Travellers, Muhammad Kurd Ali, George Antonius.

CONSIDERACIÓN PREVIA

Un pintor libanés recorriendo las salas de la Alhambra, fotografiando arcos e inscripciones y dibujando a plumilla tipos característicos españoles. Un conocido político nacionalista árabe, exiliado por entonces en Suiza, documentándose exhaustivamente tras su estancia española para componer una gran enciclopedia sobre al-Ándalus. Un político egipcio paseando entristecido por Córdoba, pero rebosante de emoción tras entrar en su mezquita. Ninguno de ellos, por cierto, lucía chilabani iba enturbantado. Todos, al contrario, vestían a la europea según era la costumbre de la población árabe urbana —y de sus élites, evidentemente— de los siglos XIX y XX.

Estos tres viajeros, y cerca de una decena más, constituyen la nómina de todos los que durante el siglo XIX y tres primeras décadas del XX, recorrieron España

y escribieron de ella¹. Qué duda cabe de que vieron muchas cosas que les llamaron la atención y que algunas quedaron registradas en sus obras literarias, pero lo que resulta evidente es que su interés primordial no fue tanto conocer España como «revisitar» intelectual y sentimentalmente al-Ándalus. A través de las ciudades que un día pertenecieron a la civilización árabe y musulmana, los viajeros recordaron su historia, es decir, la de aquellos lugares y la suya propia. La visita real —concretada en las ciudades de Córdoba, Sevilla y Granada y en sus monumentos andalusíes más característicos— invocaba la aparición de la historia, recordando gestas o triunfos bélicos, pero también derrotas y exilios. El comienzo y el fin de una parte de la historia árabe aquí sucedida.

Pero cuando estos viajeros árabes registraron en sus obras todo el decurso de la historia andalusí, y se alegraron de su esplendor y se dolieron con su pérdida, no estaban respondiendo a ningún imperativo categórico que hiciera ineludible la aparición de la nostalgia y del pesar. Frente a esa imagen tan superficial y pueril que algunos se empeñan en dar de los árabes (como gente especialmente sensible, como un pueblo dotado de un alma poética singular al que la mera contemplación de cualquier vestigio andalusí, cuando no su simple evocación, hace estallar en sollozos), es hora ya de decir que la cabal comprensión de lo que representó al-Ándalus en la cultura árabe moderna presupone un marco de análisis bien distinto y, desde luego, más exigente intelectualmente. Un marco que permita concluir que al-Ándalus no fue otra cosa que un importante —incluso esencial— componente en la génesis del pensamiento nacionalista árabe, ideología a la que se adscribían todos los viajeros árabes a España. En las páginas siguientes desarrollaremos con mayor amplitud estas consideraciones, así que valga por ahora señalar que el recuerdo de al-Ándalus en la cultura árabe moderna (al menos hasta mediados del siglo XX) no fue señal de pensamiento tradicional, ni continuación de temas poéticos propios de la literatura árabe clásica, sino muestra de modernidad. La que representaba entonces la idea —su factura europea no desmiente su rápida asunción por parte de los árabes— de nación, de pasado compartido y futuro común, y también —y en primerísimo lugar— de los valores pedagógicos de la historia.

INTRODUCCIÓN

Por razones tan evidentes que no será preciso detallar ahora, en la cultura árabe moderna a partir del siglo XIX el contacto con Occidente ha venido a ser uno de los elementos fundamentales no sólo para la génesis del discurso occidentalista árabe —lo cual es obvio—, sino también para la configuración de muchos otros fenómenos de orden, diríamos, más interno. El surgimiento de los nacionalismos

¹ Vid. Paradela Alonso, Nieves, *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el s. XVII y 1936*, Madrid, Ediciones del la UAM, 1993 (Próxima edición ampliada en Siglo XXI) El lector interesado hallará aquí las referencias precisas al contexto histórico y cultural de este viaje, una completa nómina de los viajeros y una amplia selección de textos traducidos.

árabes o del panarabismo, la elaboración teórica del reformismo islámico moderno, la aparición de nuevos géneros literarios o la modificación de otros, la implantación de estructuras políticas o educativas inspiradas directamente en modelos europeos, todo ello no podría entenderse sin reconocer la función modélica de Occidente entre las élites culturales o políticas árabes del momento.

En este sentido, el viaje a Occidente se constituyó como uno de los más poderosos medios para la toma de contacto con las ideas y realidades europeas contemporáneas y luego, tras su redacción y publicación, en un no menos poderoso medio para la difusión de aquéllas entre los compatriotas del autor y generaciones sucesivas².

Cierto es que dicho viaje a Occidente fue en sus primeros momentos por antonomasia el viaje a Francia y Gran Bretaña, mientras que el resto de países europeos y Norteamérica desempeñaron un claro papel secundario. Sin embargo, el viaje a España no fue eso solamente. España no resultó para los árabes una variante más en el conjunto del viaje a Occidente, sino un verdadero caso aparte, un ejemplo particular dotado de más líneas de fuga con respecto al modelo general que copartícipe de sus características esenciales. La razón de tal singularidad es obvia y tampoco será novedad alguna recordarla ahora. Se trataba — se trata —, claro, de al-Ándalus, de la presencia en territorio hispano de parte de la desarrollada civilización islámica medieval, desaparecida como tal en el tiempo de los viajeros modernos, pero revisitada simbólicamente por ellos a través de los restos conservados en España y reutilizada, en su componente histórico, como uno de los elementos vertebradores de su pensamiento nacionalista.

Como no se pretende ahora entrar a detallar las fases de ese viaje árabe a España o dar a conocer a sus protagonistas y sus textos, me limitaré a transcribir las palabras con las que yo misma recapitulaba, en el libro citado en nota 1, las características más sobresalientes del recorrido español de los visitantes árabes:

El segundo tiempo, el iniciado a finales del siglo XIX fue por antonomasia el del viaje oriental.[...] El prototipo de viajero contemporáneo a España es el de un hombre joven —de 32 años de media—, oriental, musulmán sunní, con actividad destacada en la vida política o cultural —o en ambas— de sus respectivas naciones, y de clara ideología nacionalista y panarabista, teñida, en la mayor parte de los casos, de un fuerte componente religioso. Su estancia española fue, por lo común, muy breve.

De cualquier forma, lo que ha quedado puesto de relieve es que estos hombres vinieron a España atraídos por una sola cosa o, por lo menos, tal sería lo que después los impulsaría a poner por escrito el viaje: el pasado andalusí, aquí sucedido y aquí conservado. Ellos fueron los que fijaron en literatura árabe una visión andalusí peculiar —ideologizada, como la he nombrado anteriormente— que haría fortuna en la historiografía, el ensayo o la creación subsiguientes.[...]

² Vid. Saba Yared, Nazik: *Arab Travellers and Western Civilization*, Londres, Saqi Books, 1996 (El original árabe es de 1979) y Newman, Daniel: «Myths and Realities in Muslim Alterist Discourse: Arab Travellers in Europe in the Age of the Nahda (19 th. C.)», *Chronos*, (Revue d'Histoire de l'Université de Balamand), n. 6, 2002, pp. 7-76.

Ese Ándalus, reconstruido textualmente a través de los repertorios clásicos árabes y de las obras de orientalistas europeos, también de los escritores románticos occidentales, terminó por incorporarse a su pensamiento nacionalista, convirtiéndose en un objeto de culto y veneración. Significaba un período de gloria con el que lograban consolarse de su mal presente y que exhibían orgullosos ante la Europa que los dominaba: vosotros sois los señores de este tiempo —venían a decir—, nosotros lo fuimos de otro.

(Paradela, 1993: 251-253)

En este párrafo queda ya resaltada la función que cumplían las amplias referencias a la historia andalusí —y a la pervivencia de sus huellas, fueran éstas más o menos intensas, en la España contemporánea— en las obras de los viajeros árabes, y que no era otra que la de la incorporación de al-Ándalus al pensamiento nacionalista árabe del que todos ellos fueron representantes. Tras un proceso mitologizador que a continuación trataremos de caracterizar, dicho Ándalus quedó convertido en una versión reducida y ejemplarizante de toda la historia árabe pasada y, tal vez, de la por venir.

Así, y en este contexto, debemos entender que la mitologización de al-Ándalus resultó ser el necesario paso previo para dotarlo de funcionalidad ideológica dentro del pensamiento en el que terminó por incluirse. La definición que da André Dabiez del término *mito* arrojará algo de luz sobre el particular. Mito es para él «*un récit (...) symbolique qui prend une valeur fascinante (idéale ou répulsive) et plus o moins totalisante pour une communauté humaine plus ou moins étendue à laquelle il propose en fait l'explication d'une situation ou bien un appel à l'action*»³.

Estos dos últimos conceptos, resaltados por mí en la cita, nos permiten entender mejor el papel que al final desempeñó la historia andalusí en la ideología de estos intelectuales árabes modernos.

Así, en efecto, al-Ándalus vino a representar, en su doble faceta de civilización desarrollada y de civilización vencida, todo el decurso de la historia árabe medieval y moderna. Una historia antaño gloriosa y hoy desprovista de toda gloria y todo prestigio. Pero igualmente, ese constante recuerdo de al-Ándalus, esa intensa contemplación física de sus restos arquitectónicos —ahora situados en tierra ajena y bajo el dominio de otros— se brindaba a la comunidad de origen de los viajeros —y mucho más en concreto a las nuevas generaciones de árabes, claros destinatarios de los libros de viaje— como un elemento de reflexión (acción no física, aunque sí intelectual) para que en un futuro se pudiera tanto recuperar la pasada grandeza de aquella civilización como evitar caer en los errores que causaron su declive y su fin. Se entiende así la reiterada utilización de términos como *ibra*, *itibar* o *dars* por parte de los viajeros para referirse a la historia andalusí proyectada hacia el presente.

³ En *Dictionnaire des mythes littéraires* (Ed. Pierre Brunel), París, Editions du Rocher, 1988, p. 1179.

MITO Y NACIONALISMO

La mitologización del pasado histórico, o de parte de él, de una nación como elemento central en la génesis y el desarrollo del pensamiento nacionalista, es un hecho tan conocido y estudiado que no requerirá añadir nuevas precisiones. En tal sentido, el caso árabe resulta ser no excepción, sino ejemplo particular de tal proceso. Pero si hasta aquí nos hemos referido con algún detalle a señalar qué representó al-Ándalus en estas obras y para qué, convendrá ahora concretar algo más la cuestión y tratar de analizar cómo se efectuó tal mitologización, con qué mecanismos y conceptualizaciones.

En tal sentido, un buen punto de arranque para empezar a abordar el fenómeno de la mitologización de al-Ándalus en el pensamiento y en la literatura árabes contemporáneos nos lo proporciona la conocida obra de Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*⁴, en la que su autor propone una útil tipología de los mitos referidos a la aparición, pervivencia o declive de una nación, luego desarrollados con mayor o menor extensión en los distintos discursos intelectuales o populares (el historiográfico, el ideológico, el literario, el iconográfico, el cinematográfico...) de la cultura en cuestión.

La clasificación de Smith (1999: 192) distingue los siguientes tipos de mitos, según se refiera su contenido a: el origen temporal de la nación, su origen espacial, los ancestros, la migración, la liberación, la edad dorada, la decadencia y el renacimiento.

Prestemos atención a los tres últimos, ya que ellos serán los tres vértices que delimiten el campo conceptual en el que se va a desarrollar la reflexión árabe moderna sobre al-Ándalus. Más concretamente alrededor de los dos primeros y más alusivamente alrededor del tercero. Pero el reconocimiento de una edad dorada, de una decadencia y de un posible renacimiento de aquel Ándalus pasado no es entendible al margen del reconocimiento de un desarrollo histórico semejante en toda la nación árabe, desde sus orígenes (cualesquiera que estos fueran) hasta el presente. O dicho con otras palabras, la visión historiográfica moderna de al-Ándalus es sólo parte de la correspondiente visión historiográfica de la nación árabe en su conjunto, basada igualmente en la existencia de aquellas tres fases antes señaladas. Si al-Ándalus fue, en la conceptualización de los viajeros, una muy peculiar —y muy brillante— muestra de edad dorada, un claro ejemplo de decadencia y fin, y un posible modelo —una vez conocidos los factores que propiciaron su esplendor y evitados los errores que condujeron a su desaparición— para la nación actual, es porque esos tres conceptos (o mitos culturales) habían cobrado ya carta de naturaleza en el discurso historiográfico nacionalista árabe. Al-Ándalus como *mise en-abîme* de toda la historia árabe.

En su libro titulado *Arab History and the Nation State*⁵, Youssef Choueiri señalaba la relación existente entre una nueva forma de escribir la historia y un senti-

⁴ Smith, Anthony D.: *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999. (La primera impresión es de 1986)

⁵ Choueiri, Youssef: *Arab History and the Nation-State, 1820-1980*, Londres-Nueva York, Routledge, 1989. Para muchos de los datos que a continuación mencionaré, vid. del mismo: *Arab Nationalism: A History*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000.

do moderno de conciencia nacional. Surgía así una historiografía radicalmente distinta a la que había caracterizado al período clásico de la civilización árabo-islámica desde, digamos, al-Tabari hasta al-Maqrizi. Los nuevos historiadores de finales del siglo XIX en adelante tendrán otros modelos intelectuales en mente —fundamentalmente europeos—, por lo que su visión de la historia árabe vino a reproducir en sus líneas maestras la que contemporáneamente se estaba generando —o ya se había generado— en Europa. O, dicho con otras palabras —y esta es la tesis defendida y argumentada por Gabriel Piterberg⁶—, que el discurso historiográfico árabe moderno sobre la propia historia árabe (la medieval y la actual) reproducía la visión orientalista de tal historia. Así, a un largo período de decadencia, identificado con los siglos de dominio otomano sobre el mundo árabe, habría seguido un período de renacimiento, inducido por la llegada de los franceses a Egipto (de ahí la insistencia en fechar el comienzo de la *Nahda* en 1798) y robustecido por la tendencia a hacer de esa Europa desarrollada el paradigma fundamental para la propia modernización árabe.

Fuera en un contexto local —el caso egipcio es sintomático—, fuera en un contexto panárabe, los ejemplos concretos que vendrían a confirmar la tesis aquí expuesta son fáciles de hallar. Así, en Egipto descolla la figura de Muhammad Shafiq Gurbal (1894-1961), el decano de los historiadores egipcios, discípulo de Arnold Toynbee en Inglaterra, y cuya obra fundamental, *The Beginning of the Egyptian Question and the Rise of Mehmet Ali*⁷, articula para el caso egipcio las conocidas hipótesis de Toynbee sobre la génesis y el declive de las civilizaciones. Y en la estela de Gurbal quedarían situados sus discípulos, Yamal al-Din al-Shayyal, Ahmad Izzat Abd al-Karim, Muhammad Anis y Husayn Mu'nis⁸.

Pero el esquema perfilado también tuvo pronto aplicaciones en la esfera árabe colectiva. Es el caso del historiador palestino Muhammad Izzat Darwaza (1887-1984), que en 1929 publicó la que sería una de las primeras historias de los árabes como nación: la titulada *Durus al-ta'rij al-arabi min aqdam al-azmina hatta-l-an* (Lecciones de la historia árabe desde los tiempos más remotos hasta hoy)⁹, que en 1939 contaba ya con diez ediciones. Para Darwaza, la unidad cultural de los árabes estaba en la lengua común, que tenía en el Corán su punto central de referencia. La historia era —en su ideario— capaz de proporcionar lecciones válidas a las nuevas generaciones (repárese en el título elegido para la obra) quienes habrían de reflexionar sobre los momentos de gloria, pero también sobre los de debilidad y degradación, por los que había pasado la nación. Hasta ese momento, la nación ára-

⁶ Piterberg, Gabriel: «Orientalist Discourse and Nationalist Historical Narratives in the Middle East: Egypt's Ottoman Past», en *Between Europe and Islam. Shaping Modernity in a Transcultural Space* (ed. Almut Höfert y Armando Salvatore), Bruselas, P.I.E. Peter Lang, 2000, pp. 71-85.

⁷ Londres, Routledge, 1928. La obra fue en origen su Tesis Doctoral, dirigida por Toynbee y presentada en la Universidad de Londres.

⁸ Autor también de un viaje a España titulado *Rihlat al-Andalus* (Viaje a al-Ándalus), El Cairo, Al-sharika al-arabiyya li-l-tiba'a wa-l-nashr, 1963. Un resumen de esta obra se encuentra en Martínez Montávez, Pedro: *Al-Andalus, España en la literatura árabe moderna*, Madrid, Mapfre, 1992, Capítulo IX, pp. 173-191.

⁹ El Cairo, 1929.

be estaba indudablemente por detrás de Occidente en ciencia, poder y civilización, a causa del dominio que habían tenido sobre ella gobiernos extranjeros como los turcos y los europeos. En todo caso, era a los jóvenes a quienes competía la regeneración y el avance de la nación árabe.

En una órbita muy similar estaría la obra —ésta más dirigida al ámbito escolar— del palestino de origen Darwish al-Miqdadi (1898-1961), titulada *Ta'rij al-umma al-arabiyya* (Historia de la nación árabe)¹⁰. Así resumía su contenido Youssef Choueiri:

Having postulate the birth of the Arab Nation as a biological entity, al-Miqdadi proceeds to narrate its early growth, maturity and degeneration. Nevertheless, this same organism is deemed capable of self-renewal and regeneration. Hence the title of the final part: the cycle of apathy and that of awakening.

(Choueiri, 2000: 35)

Vemos pues cómo la gran mayoría de los historiadores árabes modernos de ese tiempo se había adherido a una concepción biologista y cíclica del decurso de las civilizaciones, de lejanas reminiscencias jaldunianas, es cierto, uno de cuyos más destacados representantes en el pensamiento europeo de la época fue el alemán Oswald Spengler con su famoso libro *La decadencia de Occidente* (1918), publicado en un momento bien conflictivo para la propia historia europea. En él, al igual que luego en las obras de muchos intelectuales árabes, se hacía central la idea del «paradigma pretérito», esto es, la de la existencia de un pasado deseable al que la civilización habría de retornar para salvarse.

Asentada, en cualquier caso, la idea de que las civilizaciones son metafóricamente hablando entes dotados de vida, no resultará extraño constatar la gran variedad terminológica que para referirse al concepto de decadencia —desde luego, uno de los más recurrentes en la producción intelectual del momento— aparecen en sus obras, incluidas, por supuesto, los libros de viaje a España. Una decadencia que, referida tanto a la historia moderna como a la andalusí, fue habitualmente nombrada como *inhitat*, *gafla*, *rukud*, *tajadul*, *suqut*, *idmihlal*, *zawal*, *tashattut*, *fashl* o *tabaddud*.

Frente a esta riqueza de vocablos, sorprende quizá la parquedad de términos para nombrar al concepto opuesto de despertar o renacimiento. Estaba el de *yaq-za*, aunque será *nahda*, sin duda ninguna, el más empleado, no sólo en el discurso historiográfico, sino también en muchas otras manifestaciones culturales del momento¹¹.

¹⁰ Bagdad, Ministerio de Educación, 1939.

¹¹ Prueba del éxito del vocablo, y del concepto que encerraba, es el título que recibieron dos de las más monumentales obras artísticas del Egipto moderno. En 1919, Muhammad Nayi, inspirándose en la revuelta nacionalista de aquel año y muy influido por el muralismo mexicano, pintó un óleo de gran tamaño titulado *El despertar de Egipto (Nahdat Misr)* o *la procesión de Isis*. Algunos años después, en 1928, fue inaugurada la impresionante escultura de Mahmud Mujtar, también llamada *Nahdat Misr*, situada frente a la estación de tren de El Cairo. Vid. Baron, Beth: «Nationalist Iconography. Egypt as a Woman», en *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East* (ed. James Jankowski e Israel Gershoni), Nueva York, Columbia University Press, 1997, pp. 105-124.

Es en este clima intelectual, y teniendo presentes las peculiaridades que caracterizaron al discurso historiográfico dominante, donde debemos situar las obras árabes de viaje a España para llegar a entender con propiedad su dimensión ideológica y el papel que desempeñaron en la construcción de uno de los más conocidos mitos nacionalistas del momento. Decir viaje a España —expresión que al fin y al cabo expresa mejor lo que en realidad fue aquello— no impide reconocer que la razón primera para emprender el viaje y el interés fundamental durante su desarrollo y para su puesta por escrito no fue, por supuesto, España, sino al-Ándalus. Se trata de un rasgo enseguida percibido por el lector y que alguno de los escritores no tuvo inconveniente en manifestar sin ambages al comienzo de su obra:

España nunca me habría atraído hacia su territorio de no ser por al-Ándalus, el país de la gloria perdida. De no ser por los recuerdos dolorosos que nos provoca a nosotros, los árabes, y en cuyo brillo percibimos las luces que el paso de los días no ha podido extinguir./.../ Sí, España nunca me habría atraído hacia sus encantos de no ser por aquellos palacios contruidos por los antepasados y echados a perder por los errores de sus descendientes¹².

Un Ándalus y una España que quedaron enfrentados en una conflictiva relación —sí, también para ellos—, dibujada con trazos en exceso esquemáticos, pero en los que se manifestaba con fuerza el uso ideológico que hicieron los viajeros de esos dos períodos de la historia de la Península.

Pero dejemos ahora aparcada esa peculiar relación, para centrarnos en el análisis del proceso mitologizador de al-Ándalus que, según la clasificación de Smith, expondremos atendiendo a sus tres submitos más característicos: edad dorada, decadencia y renacimiento.

AL-ÁNDALUS COMO EDAD DORADA

The cult of golden ages and heroes can only be grasped in the context of nationalist mythologies of comunal pasts, in which they serve as focal points of comparison with the present, and with Significant Others, within the framework of an evolutionary reconstruction of ethnic history.

(Smith, 1999: 200)

De nuevo Anthony Smith nos proporciona las claves interpretativas precisas para poder entender porqué al-Ándalus terminó convirtiéndose en un modelo ideal, o según una expresión antes citada, en un paradigma pretérito, para la nación árabe.

¹² Al-Kayali, Sami: *Fi-l-rubu' al-andalusiyya* (Por tierras andalusíes), Alepo, Ministerio de Cultura, 1963, p. 5. Esta obra, como alguna obra que ya he citado —es el caso de la de Husayn Mu'nis— y otras más que luego mencionaré no forman parte del corpus en el que basé mi estudio antes mencionado, que, como se ve en el propio título, se detiene en los libros publicados en los años 30. Sin embargo, resulta evidente que las más modernas, esto es las de los años 40, 50 o 60, comparten por completo los rasgos caracteriológicos de las anteriores, tanto en su visión de al-Ándalus como de España.

be contemporánea. Más allá de que tal representación conectase con ciertos tópicos literarios preexistentes en la propia tradición cultural árabe, lo cierto es que es sólo desde el papel ejemplarizante que cumplía, tanto para la nación árabe presente, como para esos «otros significativos» (que no eran más que España, por un lado, y Occidente en su conjunto, por otro) desde el que podemos evaluar con justeza la conversión de al-Ándalus en una de las edades doradas — quizá en aquellos momentos, la más destacada de todas — de la historia árabe medieval.

Ciertamente en la comparación con la situación contemporánea del mundo árabe, el papel que representaba al-Ándalus era sobre todo consolador y esperanzador: si así fuimos un día — vinieron a decir aquellos hombres — es posible que otro volvamos a conseguir aquel esplendor pretérito. La comparación tanto con España como con Occidente en su conjunto tuvo otros significados. Los viajeros incorporaron a su visión española la idea — tomada casi en exclusiva de fuentes textuales francesas — de la decadencia y el atraso de la nación española, cliché o realidad que ellos no intentaron matizar — su breve estancia en nuestro país tampoco se lo facilitó — porque en ese peculiar juego de luces y sombras encontraron una buena baza para su objetivo de enaltecer el papel histórico y cultural de al-Ándalus: el esplendor andalusí frente al oscurantismo español.

Pero también es evidente que aquella situación pasada, parecía estar reproduciéndose — aun con otros actores — en el presente. Ahora era Europa quien conquistaba, dominaba y trataba de imponer sus paradigmas culturales al mundo árabe en conjunto. El aviso era claro. Europa podría vencer militar y políticamente, pero eso no implicaba que su cultura y su grado de civilización fueran superiores a los de las naciones dominadas. Y era incluso posible que en semejante ejercicio de poder estuviera el germen de su degradación moral y de su decadencia ética.

Convengamos, de otra parte, que el mito de la edad de oro ha sido tratado por prácticamente todas las culturas y dinamizado en ciertos momentos precisos de su decurso histórico. Pero, ¿en qué se cifra tal carácter? ¿Qué convierte a un cierto momento histórico en punto álgido e ideal, por contraste con los anteriores y posteriores?

Aun reconociendo que se trata de cuestiones complejas que requerirían respuestas muy particularizadas para cada caso específico, es posible que existan elementos constitutivos comunes al mito, independientemente de la cultura que lo desarrolle. En tal sentido, una propuesta de análisis semiótico es la efectuada por Bénéjam-Bontems¹³, quien detecta tres componentes fundamentales en el mito en cuestión: la idea de paz, la idea de abundancia y la idea de justicia. De las tres, parece ser la segunda la más productiva para el caso que nos ocupa. Al-Ándalus como abundancia.

Una abundancia plasmada en múltiples variantes, y cuyo término genérico en las obras de las que tratamos es *izdihar*, esto es «esplendor» «florecimiento». Así comprobamos que el concepto clave de *izdihar* se concreta de forma inmediata

¹³ Bénéjam-Bontems, Marie-Josette: «Age d'Or», en Brunel (1988), pp. 52-55.

—antes incluso que otras conceptualizaciones más intelectuales o abstractas— en la idea de fertilidad del territorio, de la existencia de riquezas naturales, de un paisaje hermoso y exuberante. La idea del jardín-paraíso (*yanna / firdaws*). Al-Ándalus como paraíso.

Obviamente, los viajeros modernos con la mención constante de este tópico no hicieron sino conectar con un motivo de acrisolada tradición en la cultura literaria medieval, luego también modificado con el dato añadido de su pérdida. La creación del motivo del «paraíso perdido» (*al-firdaws al-mafqud*), luego tan habitual en cualquier referencia a al-Ándalus, comienza en realidad en el siglo XI¹⁴ —tiempo en el que los nuevos bríos de la Reconquista arrebataron al islam peninsular varias importantes ciudades, alguna tan significativa como Toledo— y no dejará de manifestarse, cada vez con mayor insistencia, en la poesía andalusí hasta el siglo XV.

Muy relacionado con la consideración de al-Ándalus como paraíso perdido —como en términos generales sucede con la evocación actual de cualquier otra edad dorada— está la inmediata aparición de la nostalgia por él. Es cierto que en una primera impresión podría pensarse que la expresión de tal sentimiento en los escritores-viajeros árabes modernos no sería más que la reapropiación de un viejo tema —o subgénero, si se quiere— propio de la literatura árabe clásica: el de la nostalgia por el país perdido o abandonado (*al-hanin ila-l-awtan*)¹⁵.

Pero, siendo cierta la posibilidad de enfocar la cuestión desde tal perspectiva, creemos de nuevo que la funcionalidad de semejante evocación nostálgica sólo cobra relieve si la contemplamos desde un punto de vista ideológico. Como señala Smith¹⁶, es justamente en los momentos de cambio social acelerado cuando las sociedades modernas recurren a la nostalgia de otras épocas como un mecanismo para controlar el vértigo que provoca el nuevo tiempo y también como una vía de legitimación de las innovaciones introducidas por él. Dicho con sus palabras, «*archaizing is the concomitant of rapid change*» (Smith, 1999: 174).

Así pues, podría pensarse, para el caso de los viajeros árabes con al-Ándalus, en un cruce entre una tendencia característica de las sociedades tradicionales a insertar las nuevas realidades dentro de paradigmas pretéritos (que vendría a decir que todo lo que es ya ha sido) y otra tendencia más propia de sociedades modernas en proceso de cambio a tratar de compensar la aceleración histórica a través del recuerdo o la nostalgia. Un mecanismo regulador que, en el caso de los árabes, cobraba aún más relevancia ya que el nuevo tiempo era, en parte, inducido por otros, por lo que el recuerdo nostálgico de aquella edad dorada se teñía de un componente claramente defensivo.

¹⁴ Vid. Pérès, Henri: *Esplendor de al-Andalus*. (Trad. Mercedes García Arenal), Madrid, Hiperión, 1983, pp. 121-162.

¹⁵ Vid. Al-Qadi, Wadad: «Expressions of alienation in Early Arabic Literature», en *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature* (Ed. Angelica Neuwirth et al.), Beirut, Franz Steiner Verlag, 1999, pp. 3-31 y Müller, Kathrin: «*Al-Hanin ila-l-awtan* in Early Arab Literature», *Ibidem*, pp. 33-58.

¹⁶ Smith (1999) Véase especialmente el epígrafe «Nostalgia and posterity», pp. 174-177.

Pero el concepto de abundancia podía estar referido también a muchas otras cosas. Al número de habitantes de las ciudades, por ejemplo; dato que en términos generales los viajeros tuvieron interés en resaltar en sus obras, siempre por contraste con el despoblamiento observado en el tiempo de su visita. La comparación numérica entre la época árabe y la española era obviamente signo de otros fenómenos ya antes comentados. Abundancia también de saber y de cultura, como todos los viajeros mencionaron a su paso por Córdoba, la ciudad epítome de aquella edad dorada andalusí:

Esta ciudad fue próspera y floreciente en la época del islam y de los musulmanes. Cuando Europa estaba sumida en mares de ignorancia y aletargada en desiertos de barbarie, Córdoba rebosaba de escuelas y de estudiosos que, desde todas partes, se dirigían allí para aprender de sus más grandes sabios. Luego, cuando los musulmanes se retiraron, decayó completamente y, si entonces el número de sus habitantes ascendía a más de medio millón de personas, hoy no sobrepasa el de cincuenta mil¹⁷.

Estábamos en la ciudad de Abderrahmán I, en la capital del califato omeya de aquel Ándalus que fue la más próspera civilización de Europa. Llegamos a ella, y ¿qué nos encontramos?: una localidad pequeña, no muy diferente a un pueblo.../.../ Vi la Córdoba de hoy en ese estado calamitoso. El número de sus habitantes no llega al de cuarenta mil, y reflexioné sobre el tiempo en que había sido capital de la civilización, centro de las ciencias, las letras, las industrias y las artes, la primera ciudad agrícola... Me quedé aturdido y derramando lágrimas¹⁸.

Y nada extraño resultará constatar que para muchos de los viajeros ese grado de desarrollo civilizacional tendía a concretarse en lo científico e industrial, términos cargados de valor en la nueva sociedad y para la ideología que ellos representaban. El egipcio Ahmad Zaki —que estuvo en España unos meses entre 1892 y 1893— se refirió con detalle a las primeras muestras de pavimentación e iluminación urbana existentes en algunas ciudades andalusíes, o a la figura de Ibn Firnás que, además de inventar el famoso artilugio para volar, construyó un modo de telescopio para observar las estrellas e introdujo en al-Ándalus la técnica de fabricación del cristal.

Se trataba de un Ándalus que también podía ejemplificar una de las más acuciantes necesidades del momento: el desarrollo científico e industrial:

Si los andalusíes no hubieran cosechado el fracaso y la fragmentación, el nivel de su ciencia (*ilm*) les podría haber llevado a inventar (*ijtira'*) muchas cosas, como instrumentos (*adawat*), industrias (*sinaat*) o aparatos (*alat*)¹⁹.

¹⁷ Farid, Muhammad: *Min Misr ila-Misr* (De Egipto a Egipto), El Cairo, 1901, p. 25.

¹⁸ Farruj, Mustafá: *Rihla ila-bilad al-machd al-mafqud* (Viaje al país de la gloria perdida), Beirut, Matba'a al-Kashshaf, 1933, p. 54. El viaje fue en 1930.

¹⁹ Al-Wardani, Ali: *Al-rihla al-andalusiyya* (El viaje andalusí), Túnez, 1984, p. 67. El viaje fue en 1887.

AL-ÁNDALUS COMO DECADENCIA

Como ya hemos mencionado con anterioridad, la idea de decadencia fue, dentro del período de la *Nahda*, uno de los temas más profusamente tratados — si no el que más — por los escritores, historiadores, ensayistas o políticos de aquel tiempo. Una decadencia en un doble frente — por comparación con Europa, pero también con respecto a la época clásica del islam —, cuyas causas había que conocer y analizar para, luego, ponerle remedio. Es este sentido cobra plena relevancia la conocida obra del libanés Shakib Arslán (1869-1946) titulada *Li-mada ta'jjara al-muslimun wa-li-mada taqaddama gairuhum?* (¿Por qué están atrasados los musulmanes y desarrollados los demás?)²⁰, cuyo mero título daba forma a una cuestión central en el pensamiento árabe de entonces.

Tampoco resultará extraño, en consecuencia, reparar en la importancia que tuvo este mismo concepto en las obras de viaje a España y, en concreto, en la parte dedicada a la reconstrucción histórica de al-Ándalus que — transformado como ya se ha dicho en una reproducción a pequeña escala del mundo árabe contemporáneo — podía ser, a la par que modelo de desarrollo, aviso o lección para reparar, expiar o sencillamente evitar los errores cometidos en el pasado.

Y, aun sin descartar un más que posible influjo romántico occidental en la fascinación de los viajeros árabes por el momento final de al-Ándalus²¹, es fácil comprobar que la función que cumplía la evocación árabe de ese pasado — suyo, no lo olvidemos —, fue diferente a la que tuvieron las, por otro lado espléndidas, teatralizaciones andalusíes de los europeos o americanos (Paradela, 1993: 147-149).

Tal interés y tal fascinación por el instante final es lo que explica que, de todos los monumentos árabes conservados en España, los viajeros árabes modernos prefirieran, casi unánimemente, la Alhambra, un edificio que representaba a la vez la cima de la civilización andalusí y su desaparición. Una Alhambra, descrita cuidadosamente a partir de su contemplación directa, o reconstruida textualmente a través de las palabras de historiadores árabes medievales u occidentales contemporáneos, o dibujada, pintada o fotografiada, que provocó en todos ellos las palabras más sentidas y las expresiones más poéticas y también doloridas de todas las que dieron cuerpo a su visión andalusí.

Obviamente no era sólo la atracción por el momento del fin o el deseo de rememorar el último fulgor de una civilización, lo que interesaba a los viajeros. Estaba también la voluntad de aprender, de conocer las causas, los errores cometidos para intentar no repetirlos hoy, en el nuevo tiempo árabe que ellos quisieron leer en clave andalusí. ¿Hubo hechos concretos, razones específicas que causaron la decadencia de al-Ándalus y provocaron, o apresuraron, su final? Por supuesto que sí. Se trata de datos, ideas, apreciaciones que aparecen en las obras y que, aun sin ser

²⁰ El Cairo, 1939. La obra tuvo tres ediciones en vida de su autor. Sobre él y su viaje a España, véase Paradela (1993: 220-231).

²¹ Prueba de ello sería la traducción al árabe de la obra de Chateaubriand, *El último Abencerraje*, que realizara Shakib Arslán, a la que acompañó de un resumen de la historia andalusí. La obra se publicó en 1897 y se reeditó en 1925.

elaborados de manera sistemática por los escritores, permiten conocer con cierto detalle los componentes de su análisis del fin de al-Ándalus.

Sin embargo, lo que no existe es un relato específico —un relato terminal podría denominarse— o unos materiales narrativos comparables con los que se elaboraron desde el lado cristiano para dar cuenta del final del estado visigodo: sean los que refieren la traición de Don Julián, o los que giran alrededor de la apertura de la casa cerrada toledana por Don Rodrigo. Con todo, no estará de más detenernos algo en estas leyendas, en su contenido y su función, para intentar encontrar en ellas algunos elementos comunes con las ideas presentadas por los viajeros.

Así escribía Julia Hernández Juberías²² sobre los inicios de uno de aquellos relatos:

El primer testimonio de la leyenda cristiana de la pérdida de Hispania está recogido en una breve mención de la Crónica de Moissac (siglo IX) cuyo autor concibe la entrada de los musulmanes y la caída del reino visigodo como castigo divino por los pecados cometidos por Witiza. (p. 174)

Con el paso del tiempo —prosigue la investigadora—, la leyenda incluyó otros datos como el desarme del ejército y la destrucción de murallas y defensas de ciudades, hechos realizados por Witiza, aconsejado por Don Julián. Otra ampliación del mito condujo al establecimiento de una peculiar simetría:

En esta recreación literaria se observa un interés manifiesto por adecuar la leyenda de la pérdida de Hispania a modelos bíblicos, interés que va más allá de las transformaciones sufridas por los personajes y el entorno en el que sucede la acción y cuya finalidad es la de equiparar la pérdida de Hispania a la pérdida del paraíso.. (p. 176)

La opinión de Serafín Fanjul²³ resalta más los conceptos generales que estructuraron aquellos relatos:

Y de manera gradual se elabora un conjunto de leyendas que puedan explicar, que no excusar, un acontecimiento tan dramático. En esas historias apenas asoman los árabes o musulmanes, sino que la hecatombe histórica se achaca a nuestros pecados, por usar la expresión popular, o más exactamente al yerro culposo de los magnates godos, desencadenador de la ira divina: el castigo de Dios toma por brazo ejecutor a los moros, pero su origen se halla en transgresiones, incumplimientos y vergüenzas manifiestas de sus príncipes que, de tal guisa, dejan a su pueblo expuesto a la justicia del Cielo. La culpa o el pecado, de nuevo generalizados, se abaten sobre los hispanos y éstos deben purgar con siglos de sometimiento y alienación las andanzas de Witiza, don Rodrigo o don Julián. (p. 26)

²² Hernández Juberías, Julia: *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre Al-Andalus*, Madrid, CSIC, 1996.

²³ Fanjul, Serafín: *Al-Andalus contra España. La forja del mito*, Madrid, Siglo XXI, 2003 (4.ª edición).

Dejando al margen la coincidencia —quizá no tan inesperada— de considerar paraísos (y paraísos perdidos tras su respectivo final traumático) tanto a la Hispania visigoda como a al-Ándalus, el aspecto que nos interesa destacar ahora es el de las causas que, según ambas tradiciones, motivaron el final de aquellas dos épocas gloriosas.

Parece evidente que las leyendas hispanas concentraron la responsabilidad de la pérdida en los pecados (lujuria, traición o falta de celo militar) cometidos por los dirigentes del estado (Witiza, Don Rodrigo o Don Julián) y castigados fulminantemente por Dios con la invasión musulmana. Los viajeros árabes, por su parte, (y recogiendo como es lógico información tanto de textos árabes medievales como europeos) hablaron también de errores o de faltas cuyos responsables fueron, o bien los dirigentes del estado andalusí —emires, reyes de taifas, sultanes almorávides o almohades...—, o bien la comunidad en su conjunto. La consecuencia de tales yerros —la total conquista cristiana del territorio— no se contempló, sin embargo, como castigo divino —o, en todo caso, no se nombró así—, sino como resultado lógico de la debilidad político-militar musulmana y de la mayor unión y fortaleza militar cristiana.

La intromisión divina en la caída de al-Ándalus sería, en todo caso, producto indirecto del relajamiento moral de los rectores políticos del estado o de una más difusa falta de celo religioso —carencia de unidad en la Palabra, como se expresó a veces— del conjunto de la población.

El planteamiento general de la cuestión no admite, en todo caso, demasiadas variantes: si la época dorada —simbolizada en el califato— se caracterizó por la unidad política, la decadencia comenzó justamente con la fragmentación del estado y la aparición del nuevo sistema taifal. Términos cargados de connotaciones negativas como *tafarruq*, *tafriqa*, *tamazzuq*, *tashattut*, entre otros, son los más empleados para referirse a esa parte de la historia andalusí.

Tal desunión política fue causa, luego, de otros males, estos más directamente responsables del fin de al-Ándalus: la pérdida de la cohesión nacional (*asabiyya*), las rivalidades internas de las taifas que a veces llevaron a pedir ayuda a los cristianos contra otros musulmanes o que, en todo caso, favorecieron el rearme enemigo hasta su definitiva victoria, o la aparición en la escena política andalusí de las dinastías norteafricanas de los almorávides y almohades que, aunque bien valoradas por los bríos que dieron al debilitado y desgajado estado andalusí, fueron acusadas de haber introducido en al-Ándalus un fanatismo religioso totalmente ajeno al, pretendido, carácter tolerante de los árabes andalusíes²⁴.

Las siguientes palabras, escritas por el sirio Muhammad Kurd Ali que viajó a España en 1922 y que para la redacción de su libro manejó un gran número de fuentes documentales árabes y europeas, resumen bien la visión general de los via-

²⁴ Sería sumamente interesante realizar un estudio preciso sobre estas opiniones, para conocer el tipo y la nacionalidad de las fuentes autoritativas en las que se basaron los viajeros para realizar estos resúmenes históricos.

jeros anteriores o posteriores, al tiempo que introducen alguna nueva consideración digna de comentario:

Ciertamente, el debilitamiento de los estímulos religioso y civil, representados por un lado en la inclinación de los andalusíes al bienestar y al descanso, y por otro, en la debilidad militar y la generalizada anarquía política, hicieron que Dios decretase su total desaparición. Y no como pretenden algunos al decir que la causa del fin de al-Ándalus fue la gran afición a la poesía, porque para ellos la poesía era una de sus diversiones ya que, como árabes, se mostraban apasionados de ella. Y la literatura es vía para el saber y los árabes son una nación que desde el comienzo de su historia ha tenido una gran pasión por el buen hablar (al-fasaha) y el bien escribir (al-balaga)²⁵.

Con la idea del debilitamiento del estímulo religioso, representado en el tópico del lujo y la molicie, Kurd Ali parece estar aludiendo a la pérdida o a la carencia del espíritu de *yihad* que algunos escritores árabes medievales — orientales y también andalusíes — atribuyeron a la gente de al-Ándalus. Por el contrario, y en un claro mecanismo de compensación, los andalusíes eran presentados en esas mismas obras como un pueblo pacífico, dado a los placeres de la vida y entregado al saber y al conocimiento.

Manuela Marín, en un interesante artículo²⁶, ha hecho notar la necesidad de leer este tipo de aseveraciones en el contexto histórico e ideológico en el que se produjeron (y así saber porqué Ibn Hawqal, Ibn Said o el rey zirí Abdallah decían lo que decían), en vez de darles un indiscutido valor de verdad — absolutamente problemático además si de la espinosa cuestión de los caracteres nacionales se trata — como tendió a hacer cierto orientalismo tradicional, representado para el caso en el español Emilio García Gómez o en el francés Henri Pérès.

Por ello, es más que probable que Kurd Ali, en el fragmento antes traducido, estuviera discutiendo la idea extrema — posiblemente tomada de algún texto escrito en francés —, y para él inaceptable, de que fue el amor a la poesía (léase a la literatura, a las artes o al saber) lo que causó el fin de al-Ándalus. Con ello, el escritor sirio no trataba de desmentir la idea de que los pueblos en su conjunto tuvieran características inmutables y esenciales²⁷, sino que simplemente se negaba a admitir uno de tales rasgos caracteriológicos. Así, si bien consideraba cierto el que tanto el poco espíritu defensivo como la nula cohesión política hubieran sido los causantes de la decadencia andalusí (y luego de su final), no podía dar por bueno el segundo argumento. La continua traslación que él, como todos los demás viajeros, hacía entre la historia andalusí y la árabe contemporánea, explica de forma sufi-

²⁵ Muhammad Kurd Ali: *Gabir al-Andalus wa-hadiru-ha (El pasado y el presente de al-Ándalus)*, El Cairo, Matba'a al-Rahmaniyya, 1923, p. 148. El viaje fue en 1922.

²⁶ Marín, Manuela: «Historical Images of Al-Andalus and of Andalusians», en *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature*, op. cit., pp. 409-421.

²⁷ Puesto que no tuvo ningún empacho en transcribir literalmente gran parte de las apreciaciones — con una clara tendencia a destacar las más negativas — que sobre el carácter español encontró en sus fuentes francesas. Vid. Paradela (1993: 167-169 y 188-190).

ciente esta diferencia. La andalusización del presente forzaba el énfasis puesto en los peligros de la desunión, de la pérdida del horizonte compartido, pero no podía admitir de ninguna manera que se adujera que la dedicación al saber —cualquiera que fuera éste— llegara a ser responsable de algún atisbo de decadencia.

AL-ÁNDALUS COMO RENACIMIENTO

Se trata, como ya se ha mencionado antes, del aspecto más elusivo, menos desarrollado argumentalmente de la tríada en que hemos concentrado el estudio de la mitologización moderna de al-Ándalus. Y no deja de ser paradójico, si concluimos que este último punto debía ser —de hecho lo era— la culminación natural de los dos anteriores. La edad dorada andalusí, y su decadencia y final estaban narrados a los lectores sólo para servirles de ejemplo, de lección y de aviso.

Esta función pedagógica de la historia buscaba sembrar el presente de mojonos reconocibles y crear una tradición que, como todas, sólo cobraba valor desde el hoy, desde el momento mismo de su conformación, al tiempo que se proyectaba hacia el futuro²⁸. Los viajeros lo dijeron claramente en varias ocasiones:

«Y es conveniente que nuestros jóvenes e inteligentes compatriotas sigan el ejemplo de los andalusíes de aquel tiempo²⁹.

Estudiar la historia de los antepasados es el mejor medio para liberarse de las trabas, y el más excelente estímulo para alcanzar la perfección. /.../ Por eso he considerado que el mejor servicio que podía prestar a la nación antes de irme de este mundo sería dedicar a su joven generación este valioso fragmento de su historia pasada³⁰.

Tengo el deber de difundir las glorias árabes que he visto en al-Ándalus para que en ello encontremos ejemplo y lección (*ibra wa-dars*)³¹.

Pero quizá haya una peculiaridad en esta andalusización del presente árabe —del de entonces— que merezca un último comentario por nuestra parte. Una atenta lectura de las obras deja ver con claridad que el modelo que al-Ándalus podía representar para la comunidad, el ideal que se le brindaba para su emulación, no

²⁸ «The return to the past is necessary because of our need for immortality through the memory of posterity which the seeming finality of death threatens. In our descendants' memory lies our hope. That requires our story to be set down, to become 'history', like the stories of our fathers before us. In this sense, history is the precondition of destiny, the guarantee of our immortality, the lesson for posterity» (Smith, 1999: 208).

²⁹ Zaki, Ahmad: *Al-safar ila-l-mu'tamar* (El viaje al congreso), Bulaq, 1893, p. 37. El viaje se desarrolló entre 1892 y 1893.

³⁰ Arslán, Shakib: *Al-hulal al-sundusiyya fi-l-ajbar wa-l-atar al-andalusiyya* (Las túnicas brocadas sobre las noticias y los vestigios andalusíes), vol. I, El Cairo, Al-Matba'a al-Rahmaniyya, 1936, pp. 7 y 14. El viaje fue en 1930.

³¹ Farruj, Mustafâ: *Tariqi ila-l-fann* (Mi camino hacia el arte), Beirut, Mu'assasat Nufil, 1986, p. 178.

seguía siempre un camino recto, sino que en ocasiones el camino se trazaba desde Occidente o, al menos, con su concurso. Precisemos. Es cierto que para algunos viajeros la mera descripción de la belleza y el esplendor de la Alhambra, el repaso a su historia o la transcripción detallada de sus inscripciones podía ser suficiente para comunicar a sus lectores la sensación de orgullo ante lo realizado por los antepasados y la necesidad de tomarlos como modelo. Pero oigamos, por ejemplo, a al-Wardani:

Los turistas que a diario llegan a visitarla son más de cien, la mayoría ingleses./.../ Y ningún extranjero —sea cual fuere su grado de saber y su nivel de ahorro— perdería el tiempo o gastaría su dinero en visitar algo que no le reportase ningún beneficio, bien material, bien espiritual. Así pues, ese volcarse en tromba para visitar la Alhambra habla al perspicaz de su importancia para el mundo civilizado y de su valor para la sociedad industrial.

(Ali al-Wardani, o.c., pp. 58-59)

Es obvio que en este caso —como en el de otros varios viajeros que también se refirieron a la gran afluencia de visitantes extranjeros al monumento nazarí— lo que se destacaba de la Alhambra era el interés cultural que representaba para la rica e ilustrada Europa, por lo que su valor cara a los árabes aparecía doblado: aquello era bueno por ser andalusí, pero también por ser bueno para los europeos.

Pero no es éste el único ejemplo en el que Occidente cumple un decisivo papel en la transformación de al-Ándalus en paradigma ideal para los árabes. Recordemos que en estas obras iba siendo cada vez más habitual utilizar a autores europeos como fuentes documentales, no sólo en lo relativo a la historia contemporánea de España, sino también en la reconstrucción histórica de al-Ándalus. Kurd Ali —el autor que junto a Shakib Arslán dio a su libro un tono más académico—, cita al comienzo de la misma una amplia bibliografía compuesta de 72 obras, de las que 24 eran debidas a autores europeos, entre ellos varios arabistas (Dozy, Conde, Sédillot, Lafuente Alcántara, Levi-Provençal, Asín Palacios...) Y así, era frecuente que una opinión cualquiera, un dato preciso referido a la historia o a la cultura andalusíes contase, junto a la mención de su fuente árabe, o a veces incluso sin ella, con la fiabilización suplementaria del experto occidental. Operación con la que se reconocía a la par la autoridad andalusí y la europea.

Y podía darse el caso de que a autores menos cuidadosos que los citados en el proceso de documentación, les bastase con la simple mención de que un estudio extranjero, incluso sin identificar, había ratificado un dato cualquiera —no siempre además de especial relevancia—, para dotar al mismo de un valor absoluto de verdad:

El número de habitantes de Toledo es de diecisiete mil almas, cuando en tiempos de los árabes era de doscientas mil, según ha declarado un historiador europeo.

(Ali al-Wardani, o.c., p. 54)

Y si bien este cruce de fuentes autoritativas —aunque cada cual con su función precisa— transcurría frecuentemente sin problemas, otras veces sí producía cierta

tensión. Una clara muestra del influjo que las obras de arabistas europeos — españoles incluidos— tuvieron entre los árabes fue la aceptación por estos últimos del término *España musulmana* para nombrar a al-Ándalus. ¿Sabían lo que implicaba tal expresión? En general parece que no, o que en todo caso optaron por someterse al uso habitual occidental y no problematizar la denominación. Aunque no siempre. Como ya apunté en *El otro laberinto español*, si bien lo de España islámica podía resultar aceptable, a lo que no llegaron nunca fue a calificar de hispano árabes a los andalusíes³². Pero la pretendida hispanidad de al-Ándalus, defendida por los arabistas españoles tradicionales, también planteó problemas a Kurd Ali —que, sin embargo, sí llegó a utilizar la expresión *España islámica*— al traducir al árabe el título del proyecto editorial de Codera y Ribera *Biblioteca Arabico Hispana*, que quedó —sospecho que tras alguna que otra dosis de perplejidad y asombro por parte de Kurd Ali, que le habrían llevado a preguntarse qué tenían aquellas obras de españolas— como *Al-maktaba al-arabiyya al-andalusiyya*. Aunque otro viajero tan academicista y nacionalista como él, Shakib Arslán, no vio inconveniente en traducir el mismo título como *Al-maktaba al-arabiyya al-isbaniyya*. Obviamente la discusión sobre el carácter hispano, o no, de al-Ándalus, sobre la idea de España o el ser español no debía de formar parte de la agenda intelectual de estos escritores, más interesados como es lógico en ver en al-Ándalus sólo una parte de su propio pasado y de servirse de él para el desarrollo de la ideología nacionalista.

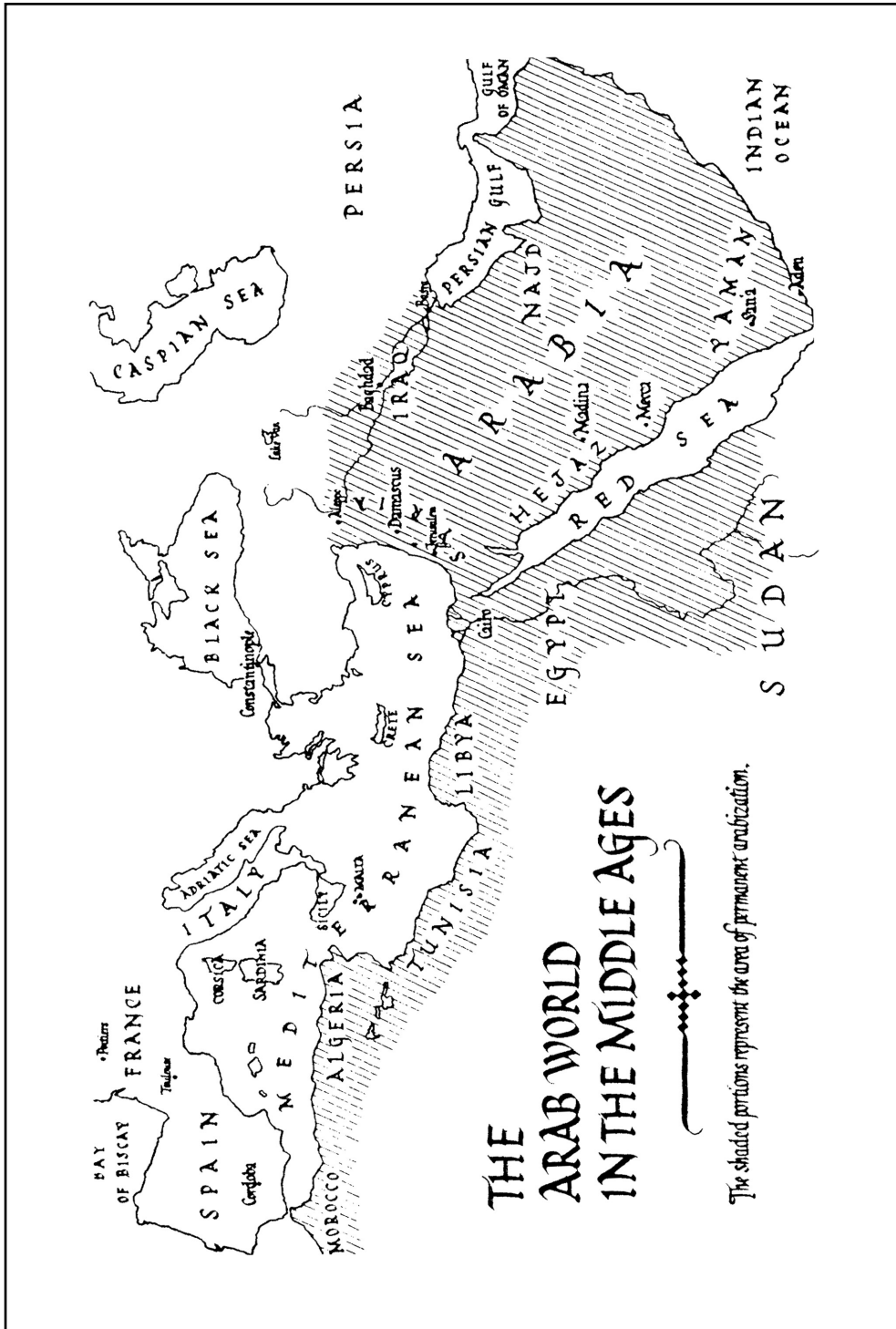
NUEVOS ÁNDALUS

El repaso que hemos hecho hasta aquí al proceso de mitologización de al-Ándalus nos ha permitido conocer cómo fue pensado y cómo fue incorporado al discurso nacionalista árabe. Dos procesos que no podrían en ningún caso ser entendidos de forma independiente. También parece evidente que la caracterización que los viajeros hicieron de al-Ándalus —y que recogía líneas argumentales previa o paralelamente desarrolladas en el discurso historiográfico árabe general— continuó inalterada en las generaciones siguientes, quizá —dicho sea con la necesaria prudencia— hasta hoy³³.

Claro que esto no significa que incluso en la misma época de los viajeros o en décadas sucesivas dejaran de producirse variantes, desplazamientos más o menos sutiles con respecto a la visión andalusí que quedó fijada en la época de entreguerras. Esto es lo que, de forma muy sintética, señalaré en esta última parte del artículo.

³² «Lo de 'España árabe o islámica' podía ser lo suficientemente abstracto como para no suscitar demasiados problemas, pero el concretarlo en las personas ya era otra cosa. De ninguna manera podía aceptarse —en su óptica— la hispanidad de aquellos árabes andalusíes, que sólo así o también como musulmanes, aparecerán nombrados». (Paradela, 1993: 166).

³³ Vid. De Epalza, Miguel: «España y su historia vista por los árabes actuales (A partir de los textos de enseñanza media de Siria)», *Almenara*, Madrid, vol. 2, 1971, pp. 53-108.



Observemos primero la ilustración siguiente, que reproduce uno de los mapas incluidos en la muy conocida obra de George Antonius (1891-1942), *The Arab Awakening*³⁴.

Tratándose de un libro publicado en 1938 y cuyo autor —nacido en Líbano, educado en Egipto e Inglaterra, y tras la PGM asentado en Palestina— fue uno de los más conocidos teorizadores y defensores de la idea arabista, ¿cómo era posible que en esa reconstrucción histórica de la nación árabe, al-Ándalus directamente no existiera? ¿No representa esto una flagrante contradicción con lo que sus compatriotas estaban defendiendo y argumentando por las mismas fechas?

En realidad no. Y para entender con propiedad el mapa de Antonius sólo tenemos que pensar en los destinatarios principales de su obra, que no eran, claro, los árabes sino los británicos, ante quienes Antonius actuaba como el principal valedor y propagandista del nacionalismo panárabe. Para él y para ellos, y dentro de la función ideológica conferida a la continuidad histórica de un territorio desde el pasado hasta el hoy, es evidente que al-Ándalus (desde finales del siglo XV ya España, y no siendo objeto de ninguna reivindicación política por parte árabe) no representaba nada y, por tanto, no necesitaba ser representado cartográficamente. Sin duda, un nacionalista expatriado, como Antonius, y con unos interlocutores tan especiales —ni más ni menos que una de las grandes potencias mundiales de la época— no hubiera podido reproducir miméticamente el discurso de los viajeros árabes a España.

La caracterización de al-Ándalus como una entidad árabe o árabo-musulmana es cuestión de relieve en la que, sin embargo, no hemos entrado en este artículo. Si bien la tendencia general entre los viajeros fue la de destacar su arabidad —la atención prestada a la Alhambra, en detrimento de la mezquita cordobesa, es igualmente signo de ello—, tampoco se prescindió en absoluto de señalar su identidad islámica. Y así, aunque al-Ándalus ha formado parte siempre de la agenda del nacionalismo árabe, el sutil deslizamiento hacia otro tipo de discurso, dotado de mayor componente religioso, podía producirse con facilidad sin llegar a alterar sustancialmente la visión general de lo que fue y significó ese Ándalus. Repárese en la siguiente cita, debida al viajero iraquí Safa Julusi, con la que iniciaba su libro de viaje:

Doy testimonio ante Dios (*ashhadu*) de que he cumplido el deber religioso de la peregrinación nacionalista (*faridat al-hach al-qawmi*) con la visita a la España árabo-musulmana³⁵.

La similitud establecida entre el caso andalusí y el caso palestino se intensifica en la literatura y el ensayo árabes a partir de 1967. Se trata, como es bien sabido, de uno de los más tópicos deslizamientos argumentales en el proceso de mito-

³⁴ Aunque tomada del artículo de Cleveland, William «The Arab Nationalism of George Anonius Reconsidered», en *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, op. cit., pp. 65-86.

³⁵ Julusi, Safa: *Bint al-Sarrach aw-rihla ila Isbaniya* (La hija del Abencerraje o un viaje a España), Bagdad, Dar Manshurat al-Basri, 1952. El viaje se produjo en 1948-49.

logización de al-Ándalus que no dejó de ser recogido, como es lógico, en los nuevos libros de viaje a España. Véase la dedicatoria con la que el iraquí Nayi Yawad abrió el suyo³⁶:

A los fedayines, luchadores (*muyahidin*) para que no se repita en Palestina la tragedia de al-Ándalus³⁷.

Es posible que no vayamos a encontrar en el futuro variantes sustanciales a la visión andalusí y española entre los árabes. Sospecho que expresiones de hartazgo ante el tópico —como la ya señalada de Higazi, u otras de similar jaez que leemos en Darwish— serán más excepción que norma. Nos tememos, pues, que el lugar común o la recurrencia a una forma fácil de contar la historia, fértil dispensadora de buenos e inmediatos réditos —incluido el de la fama— reinarán incuestionados.

Valga como ejemplo esta cita, debida al conocido novelista paquistaní, Tariq Alí, que en un reciente libro³⁸ recordaba así la llegada a al-Ándalus de los almohades y los almohades, y expresaba su nostalgia por aquel paraíso perdido:

El fundamentalismo bereber de corte extremista, similar al puritanismo wahhabí de siglos posteriores, se dedicó en diversos momentos a destruir palacios y a matar a cristianos, judíos y musulmanes./.../ Ahora bien, en la España islámica hubo periodos que merecen denominarse ‘edad de oro’, y es esa edad de oro la que perdura en nuestro interior sean cuales fueren nuestros orígenes. (p. 59)

Bien, no importa cuánto haya que esquematizar la historia para que los nuevos lectores puedan entender el presente sin mucho esfuerzo. Total, todo lo que pasa ahora ya pasó una vez y además siempre habrá paraísos —sorprendente nostalgia, o quizá no tanto, en un escritor de formación marxista y que se define como musulmán ateo— en los que refugiarse o que mostrar a los otros —a los occidentales, como es el caso que nos ocupa— para contrarrestar una nefasta imagen actual con el recuerdo de una supuesta bondad pasada.

³⁶ Yawad, Nayi: *Rihlat al-Andalus* (Viaje a al-Ándalus), Beirut, Dar al-Andalus, 1969.

³⁷ Esta peculiar y tópica semejanza entre dos hechos históricos tan distintos, debería ser estudiada con atención. Porque si bien Yawad sugiere una identidad entre andalusíes y palestinos (y, por ende, entre españoles e israelíes), escritores árabes más actuales, seguramente irritados ante estas fáciles e irreales proyecciones históricas, han visto las cosas de otro modo. El poeta egipcio, Ahmad Abdel Muti Higazi, dando un inesperado giro de tuerca a la cuestión, escribía así en 1993: «Algún día, por lejano que sea, recobramos Palestina, al igual que los españoles recobraron totalmente su país tras un colonialismo árabe que duró ocho siglos».

³⁸ Alí, Tariq: *El choque de los fundamentalismos. Cruzadas, yihads y modernidad* (Trad. María Corniero), Madrid, Alianza Editorial, 2002.