



**Hamsa**

Journal of Judaic and Islamic Studies

1 | 2014

Islamic and Jewish Studies

---

## Reflexiones sobre el arabismo español: tradiciones, renovaciones y secuestros

Manuela Marín

---



### Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/hamsa/855>

DOI: 10.4000/hamsa.855

ISSN: 2183-2633

### Editor

CIDEHUS - Centro Interdisciplinar de História Culturas e Sociedades da Universidade de Évora

### Referencia electrónica

Manuela Marín, «Reflexiones sobre el arabismo español: tradiciones, renovaciones y secuestros», *Hamsa* [En línea], 1 | 2014, Publicado el 31 diciembre 2014, consultado el 13 mayo 2021. URL: <http://journals.openedition.org/hamsa/855> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/hamsa.855>

---



*Hamsa* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

## Reflexiones sobre el arabismo español: tradiciones, renovaciones y secuestros

Manuela Marín

Madrid

### Resumo:

A primeira parte do artigo analisa a história dos estudos árabes em Espanha, do séc. XIX até ao presente, com especial atenção na construção de uma escola científica baseada em aproximações filológicas e culturais. Depois da década de 70, esta tradição académica sofreu mudanças significativas, conhecendo um desenvolvimento metodológico e temático e abrindo novos campos de pesquisa. A última parte, apresenta a controvérsia sobre o significado de Al-Andalus na história de Espanha, no contexto e agendas ideologicamente comprometidas, que usam a presença islâmica na Península Ibérica medieval para os seus próprios objetivos políticos.

**Palavras-chave:** Al-Andalus, arabismo, Espanha, historiografia, filologia

### Abstract:

The history of Arabic Studies in Spain from the 19th century to the present is analyzed in the first part of this paper, with special attention to the construction of a scientific school based upon philological and cultural approaches. After the 1970s' this scholarly tradition underwent significant changes, experiencing methodological and thematic developments and opening new fields of research. In the last part of the article, the controversy over the meaning of al-Andalus for the history of Spain is presented in the context of ideologically charged agendas which use the Islamic presence in the medieval Iberian Peninsula for their own political objectives.

**Key words:** Al-Andalus, arabism, Spain, historiography, philology

Agradezco muy cordialmente a Maria Filomena Lopes de Barros su invitación para participar en este primer número de la revista, así como la libertad que me ofreció para tratar el tema propuesto. Desde esa libertad me planteo escribir una serie de reflexiones que parten de mi propia y larga experiencia personal como arabista e historiadora, sin que por ello, espero, carezcan de valor objetivo para quienes se interesen por estos asuntos.

No voy a hacer, por tanto, un “estado de la cuestión” con intención de acopio bibliográfico exhaustivo, aunque sí señalaré contribuciones que me parecen importantes o de las que he extraído información o ideas relevantes. Debe señalarse, a este respecto, que tras un largo periodo en el que sólo podía citarse, como texto de referencia, la obra de J. T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*<sup>1</sup>, publicaciones recientes han venido a ampliar el panorama de la historiografía sobre el

---

<sup>1</sup> J. T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*, Leiden, E. J. Brill, 1970.

arabismo español, procedentes ahora de quienes ejercen profesionalmente esta actividad<sup>2</sup>. La historia de una disciplina puede hacerse muy bien desde fuera de ella, claro es; pero también es usual hacerla desde dentro, con las ventajas y desventajas que ello supone. Y cuando me refiero a hacer la historia de una disciplina no pienso en enumeraciones asépticas de nombres y obras o en biografías de carácter cuasi hagiográfico – que de todo ello tenemos en el arabismo español- sino en evaluaciones críticas y con una perspectiva historiográfica que sitúe el tema en los sucesivos contextos históricos y culturales en los que se ha ido desarrollando. No viene mal recordar esto, que de tan obvio parece innecesario mencionar, a la vista del velo protector que todavía envuelve, en ocasiones, a la llamada “escuela” de arabistas españoles fundada por Francisco Codera (1836-1917) y culminada por Emilio García Gómez (1905-1995).

### ¿Qué es ser arabista?

El *Diccionario de la Lengua Española*<sup>3</sup> define “arabista” como “especialista en lengua y cultura árabes”, de manera muy similar a como lo hace para otras disciplinas – hebraísta, latinista o helenista<sup>4</sup>. Es la misma definición empleada en Francia (“personne qui étudie ou qui connaît la langue et la civilisation arabes”) o en el mundo anglosajón (“a specialist in the Arabic language or in Arabic culture”), si bien en ambos casos se añade una segunda acepción inexistente en español: “spécialiste des affaires arabes; *p. ext.* personne délibérément favorable aux pays arabes”; “a person who favors Arab interests and positions in international affairs”<sup>5</sup>.

Por bajo de estas definiciones, sin embargo, hay significativas diferencias. La primera acaba de señalarse y se explica porque, con muy contadas excepciones, la política internacional española no contó históricamente con los arabistas como expertos en países árabes, lo que por otra parte hubiera sido difícil, teniendo en cuenta su tradicional especialización en los tiempos medievales. Y aunque las cosas hayan ido cambiando en ese sentido, no se ha llegado a incorporar a la imagen del arabista el concepto tan claramente expresado en otras lenguas<sup>6</sup>.

Pero hay una segunda diferencia, más sutil, que tiene que ver con la forma de entender la función del arabista en la “escuela” de Codera y sus sucesores. Y es que su carácter de expertos en “lengua y cultura” árabes puso desde muy pronto el acento en la cultura, dando a la lengua un perfil meramente instrumental. El conocimiento del árabe se daba por supuesto como necesario para la comprensión de los textos que habrían de producir el conocimiento de la historia y la cultura andalusíes, pero para alcanzar ese nivel de comprensión bastaba con unas someras reglas gramaticales y una práctica apoyada en la traducción de textos. De hecho, la “escuela” se vanagloriaba de haber basado su producción científica en un documento prodigioso, las breves normas gramaticales elaboradas por

---

<sup>2</sup> Entre ellas subrayo la reciente edición de la tesis de Bernabé López García, *Contribución a la historia del arabismo español, 1840-1917*, Tesis Doctoral (texto policopiado), Universidad de Granada, 1974, publicada bajo el título *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*, Granada, Universidad de Granada, 2011. Aunque el texto original de la tesis ha sido escasamente actualizado, continúa vigente como iniciación pionera de un tema prácticamente inédito en su tiempo y que sigue manteniendo su interés.

<sup>3</sup> *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, 22ª edición, 2001, disponible on-line (<http://rae.es/recursos/diccionarios/drae>).

<sup>4</sup> Aunque, curiosamente, para la Real Academia Española los arabistas no se ocupan de literatura, lo que sí hacen el resto de sus colegas mencionados.

<sup>5</sup> *Le Trésor de la Langue Française informatisé* (<http://atilf.atilf.fr>) y Merriam-Webster on-line ([www.merriam-webster.com](http://www.merriam-webster.com)), consulta 21.01.13.

<sup>6</sup> A este respecto, es de interés la obra de Robert D. Kaplan, *The Arabists. The Romance of an American Elite*, New York, The Free Press, 1993.

Codera, cuya primera publicación data de 1886; y digo prodigioso porque sus discípulos y los discípulos de sus discípulos se maravillaban de cómo el maestro había conseguido reducir a unas pocas páginas la extraordinaria complejidad de la lengua árabe, proporcionándoles así la llave mágica para su comprensión y traducción en un breve espacio de tiempo<sup>7</sup>.

Hasta el último tercio del siglo XX, el arabismo universitario español no empezó a contar con instrumentos propios y de alto nivel científico para el estudio del árabe, gracias a la obra de Federico Corriente. Con anterioridad, sucesivas generaciones de arabistas se iniciaron en esta lengua con la *Crestomatía* de Asín y el diccionario árabe-francés del jesuita francés Jean-Baptiste Belot – al que se añadió en su momento, para fortuna de quienes podían adquirirlo, la versión inglesa del diccionario de Hans Wehr. Del mismo modo, a quien deseaba ampliar los “elementos de gramática” de Asín se le recomendaba la consulta de la obra de Wright (publicada por vez primera en 1859) o la más moderna de Laura Veccia Vaglieri (Roma, 1937). Este aparato bibliográfico sin duda contribuía a ampliar el manejo de idiomas de los estudiantes de árabe, pero desvela hasta qué punto la lengua en sí, el árabe como tal, es decir, el signo más distintivo del carácter de los arabistas, estaba alejado de los intereses académicos de la “escuela”.

Esta situación paradójica está íntimamente ligada a la evolución de los estudios árabes en España desde mediados del siglo XIX a mediados del XX. Se trata de una historia compleja, en la que, sobre todo en su primera etapa, confluyen muy diversos factores ideológicos y políticos, desde las variadas formas adoptadas por el nacionalismo español, el marco del estado liberal-burgués, la ideología orientalista y colonial, o la profesionalización e institucionalización de las humanidades, por nombrar sólo alguno de los aspectos más destacados que condicionaron la creación de la “escuela” de arabistas a partir del magisterio de Francisco Codera<sup>8</sup>. En ese contexto, los arabistas tuvieron la habilidad necesaria para, no sólo construir una disciplina digna de tal nombre y acorde con los criterios científicos entonces vigentes en Europa, sino para encajarla en el panorama académico de su tiempo a pesar de las dificultades que ofrecía su campo de estudios para ser aceptado por un medio que desconfiaba de todo lo que no se conformase al canon hispano-católico de la historia de España<sup>9</sup>.

Se ha venido diciendo, con bastante razón, que la fórmula que los arabistas de la “escuela” encontraron para lograr esa aceptación fue la de “hispanizar” al-Andalus: es decir, desgajar la historia andalusí de la del islam medieval para subrayar en ella rasgos que la pudieran convertir en un híbrido “hispano-musulmán” en el que la primera parte de ese concepto predominaba claramente sobre el segundo. Esta consideración, sin duda acertada, no explica del todo por qué los arabistas de finales del siglo XIX y comienzos del XX tuvieron tanto éxito en su empresa: baste con señalar, a este respecto, que cuando en 1907 se crea la Junta para Ampliación de Estudios, presidida por Santiago Ramón y Cajal, entre sus primeros

---

<sup>7</sup> Los *Elementos de gramática árabe, para uso de los alumnos* de Codera fueron sustituidos más adelante por la *Crestomatía de árabe literal, con glosario y elementos de gramática* de Miguel Asín Palacios, cuya primera edición data de 1939 (véase Nieves Paradela, “Las gramáticas del árabe clásico en España durante el siglo XX: un balance crítico”, in *Enseñanza y aprendizaje de la lengua árabe. Arabele 2009*, ed. Victoria Aguilar Sebastián, Luis Miguel Pérez Cañada y Paula Santillán Grimm, Murcia, Editum, 2010, pp. 29-45).

<sup>8</sup> Sobre todo ello, v. M. Marín, “Arabismo e historia de España (1886-1944). Introducción a los epistolarios de Julián Ribera Tarragó y Miguel Asín Palacios”, *Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó y Miguel Asín Palacios. Introducción, catálogo e índices*, ed. M. Marín, C. de la Puente, F. Rodríguez Mediano y J. I. Pérez Alcalde, Madrid, CSIC, 2009, pp. 11-434.

<sup>9</sup> Véase Alejandro García Sanjuán, “Al-Andalus en la historiografía del nacionalismo españolista (siglos XIX-XXI). Entre la Reconquista y la España musulmana”, *A 1300 años de la conquista de al-Andalus. Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, ed. Diego Melo Carrasco y Francisco Vidal Castro, Coquimbo (Chile), Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones, 2012, pp. 65-104, y la bibliografía allí citada.

vocales estaba Julián Ribera (1858-1934), y que al crearse dentro de la Junta el Centro de Estudios Históricos en 1910, Ribera y Miguel Asín Palacios estuvieron al frente de dos de sus secciones de investigación. Para entonces ambos eran catedráticos de la Universidad, pertenecían a varias Academias y tenían un papel relevante en la vida intelectual y universitaria española.

Todo ello se había logrado en un contexto en el que habría cabido esperar que hubiesen tenido mucha más relevancia otras especialidades humanísticas, en primer lugar los estudios dedicados a la cultura clásica y sus lenguas, griego y latín, tenidas como puntos de referencia ineludibles en la construcción de la identidad hispánica, junto a la herencia del cristianismo. Sin embargo, no fue así: en la Junta para Ampliación de Estudios no figura ningún helenista o latinista, y hasta 1933 no se fundó, en el Centro de Estudios Históricos, una sección de Estudios Clásicos, para cuya dirección no se nombró a ningún especialista español, sino a un profesor italiano<sup>10</sup>. Cabe pues afirmar que a pesar de que hubo clasicistas españoles en esa época, y alguno de cierto renombre, carecieron de la voluntad – o la capacidad – de creación de una tradición disciplinar como la establecida por los arabistas, que no dejaron escapar ninguna oportunidad para ocupar ámbitos académicos y sociales de prestigio, conformaron criterios científicos de gran solidez y constituyeron una “escuela”, en fin, reconocible al exterior y basada en principios de lealtad personal y de estrecha relación entre maestros y discípulos, consiguiendo llevar una disciplina “marginal” hasta el centro del mundo académico de su época<sup>11</sup>.

Para eso, como se ha indicado antes, era condición indispensable demostrar que el estudio del árabe y la cultura árabes tenía un interés fuera del meramente erudito – para lo cual ya contaban con precedentes ilustres, como el del maestro de Codera, Pascual de Gayangos (1841-1852). Esto lo comprendió muy bien Codera desde el inicio de su actividad arabística, como muestra el título de un discurso suyo pronunciado en la Universidad de Zaragoza en 1870: *Importancia del estudio de la lengua árabe, en especial para ilustrar la historia primitiva de Aragón*. Esa ilustración histórica sólo podía hacerse por quienes conocieran de primera mano las fuentes árabes: los arabistas. Y en esa tarea se empeñó Codera con afán, promoviendo y llevando a cabo personalmente, con ayuda de sus discípulos, la edición de los volúmenes de la *Bibliotheca Arabico-Hispana*, y realizando una serie de estudios históricos que aun hoy en día siguen siendo citados, como lo son las ediciones de la *BAH*.

Dentro de la “escuela”, Codera fue el más inclinado a los estudios propiamente históricos, desde la perspectiva positivista que dominaba la disciplina en su época, gracias a la cual, por otro lado, han conservado sus trabajos parte de su vigencia, en muchos casos sólo superada por la aparición de nuevas fuentes. Su interés por la lengua era desde luego instrumental; Codera no era lingüista y empezó a estudiar árabe a una edad relativamente tardía. Sus discípulos fueron abandonando progresivamente esa orientación, para dedicarse a otros temas de corte más cultural, pero siempre dentro de un marco de referencia que pudiera poner en relación lo andalusí con lo propiamente hispano. Se hicieron muchas más ediciones, traducciones y estudios, de la mano de Julián Ribera, Miguel Asín Palacios y otros arabistas de su entorno, pero la historia de al-Ándalus propiamente dicha no recibió una atención preferente. Las contribuciones de Ribera a la musicología (hoy día muy discutidas) y al estudio de “instituciones” y aspectos culturales tendieron siempre a subrayar los sustratos islámicos en lo hispánico, o a identificar áreas de contacto y mutuas influencias entre ambos

---

<sup>10</sup> Francisco García Jurado, “Los orígenes de la Filología Clásica en España. La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid (1933-1936)”, *Estudios Clásicos* 134 (2008), pp. 77-104. García Jurado afirma, erróneamente, que fue en ese mismo año cuando se creó la sección de estudios árabes.

<sup>11</sup> Un caso paralelo y en algunos puntos coincidente con el de los arabistas españoles ha sido estudiado por Antonio Niño, *Cultura y diplomacia: los hispanistas franceses y España, 1875 a 1931*, Madrid, CSIC, 1988.

ámbitos culturales, del mismo modo que Asín Palacios buscó y creyó encontrar precedentes islámicos en Dante o en los místicos cristianos. García Gómez, discípulo predilecto de Asín, consagró su actividad investigadora a la literatura y en especial a la poesía andalusí. En torno a esa línea principal de maestros-discípulos, otros arabistas de la “escuela” continuaron y ampliaron esa dedicación a los temas culturales, entre los que se incluyeron también el derecho, la filosofía, la historia de las ciencias y del arte. Los índices de la revista *Al-Andalus* (1933-1978) ilustran adecuadamente esta orientación temática<sup>12</sup>.

De manera que la “escuela” marcó y seleccionó un ámbito de actuación que, sin desdeñar el estudio de la lengua o la perspectiva histórica, concedía a estos aspectos un espacio marginal, bien por considerar al primero como meramente instrumental, bien por interpretar el segundo desde coordenadas meramente cronológicas y carentes de reflexión metodológica. El arabismo se situaba así en un área propia, para la cual se erigían en expertos exclusivos y, por tanto, acotada claramente a interferencias exteriores; un arabismo, en suma, “entrañablemente nuestro (...) que estudia el complicadísimo pasado medieval ibérico, con su interconexión constante de dos mundos esenciales para comprender nuestra cultura; aquel en el cual la competencia que puede hacérsenos - y que es y será siempre bienvenida, no puede ahogarnos; el que se mueve sin tregua a caballo entre aristas y fronteras”, como adecuadamente lo definía, en 1977, Emilio García Gómez<sup>13</sup>.

Fue también García Gómez, el verdadero y no siempre declarado autor de la narración canónica sobre la historia del arabismo español, quien acuñó una expresión para definirlo que, por su feliz formulación, ha hecho fortuna posterior, al calificarlo de “gremio escaso y apartadizo”<sup>14</sup>. Escaso sí lo fue, aunque no tanto como se ha querido hacer ver, o al menos, de dimensiones comparables a otras disciplinas humanísticas no mayoritarias. Pero la “escuela”, desde sus inicios, nunca fue apartadiza, es decir, mantuvo desde sus inicios una firme política de participación en todas las instituciones, formales o informales, que pudieran favorecer sus intereses científicos y profesionales: Universidad, por supuesto, pero también las Academias, los Ministerios de Instrucción Pública/Educación y Asuntos Exteriores, la aristocrática tertulia del Instituto de Valencia de don Juan y, después de la guerra civil, el CSIC, la Sociedad de Estudios y Publicaciones o el Ministerio de Asuntos Exteriores (García Gómez, como es sabido, fue el primer director del Instituto Hispano-Árabe de Cultura, embajador de España en Bagdad, Beirut y Ankara, y al parecer actuó como “consejero” de Franco en “asuntos árabes” en alguna ocasión) Sin el menor intento de agotar este tema, puede recordarse asimismo el papel de Ángel González Palencia durante la guerra civil y en el primer franquismo, o la trayectoria de José López Ortiz, vicepresidente del CSIC, director de *Arbor*, obispo de Tuy y vicario general castrense (1969-1977).

Todo esto empezó a cambiar en los años 70 del siglo XX, cuando muchas otras cosas en todo el país estaban también cambiando o a punto de hacerlo. El número de arabistas empezó a crecer de modo paulatino pero constante, ayudado por la creación de nuevas universidades: al trío Barcelona-Madrid-Granada, únicas sedes hasta entonces donde existían licenciaturas en Filología Semítica, se incorporaron nuevos centros universitarios que implantaron cursos de árabe y requirieron la incorporación de arabistas. Para entonces, por otro lado, el abanico temático de la disciplina había superado el marco del andalusismo y, como reconocía el propio García Gómez en el prólogo antes citado, se estaban haciendo estudios sobre lengua, literatura y política de los “árabes actuales”, estudios a los que, a

---

<sup>12</sup> María Jesús Viguera, “Al-Andalus y España: sobre el esencialismo de los Beni Codera”, in *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste*, ed. M. Marín, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 67-81.

<sup>13</sup> En su prólogo a la obra de Federico Corriente, *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977.

<sup>14</sup> Bernabé López García, Bernabé “Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo”, *Awraq XI* (1990), pp. 35-69.



pesar de calificar como un tipo de “respetable y respetado arabismo, útil, atractivo y legítimo” no deja de considerar como fuera del arabismo “entrañablemente nuestro” que define a continuación, como se ha visto más arriba. Bien es verdad que García Gómez tenía poca o nula simpatía hacia los “árabes actuales” y su política<sup>15</sup>.

Quienes estudiamos en la Universidad de Madrid (todavía no llamada Complutense) en los últimos años 60 del siglo XX fuimos testigos de la fase de transición de los estudios árabes en España: todavía presente la última generación de los discípulos directos o indirectos de García Gómez (Elías Terés, Fernando de la Granja, Soledad Gibert, Joaquín Vallvé, Rafaela Castrillo), empezamos a tener contacto con otros campos de estudio y con nuevas perspectivas de los tradicionales (Pedro Martínez Montávez, Pedro Chalmeta). No llegamos a alcanzar, durante nuestro periodo de formación, la profunda renovación que llegaría luego a transformar por completo la enseñanza de la lengua árabe, pero vivimos una época que ahora, tantos años después, creo que nos abrió horizontes insospechados para quienes nos precedieron en el complejo proceso de convertirse en arabista.

La pregunta que encabeza este apartado vuelve a plantearse. Si la “escuela” sabía responder a ella con gran precisión, definiendo un espacio propio, éste se revelaba, a fin de cuentas, como un raro ectoplasma que flotaba por encima de las disciplinas a las que debería haberse vinculado, la filología o la historia. No era éste un caso exclusivamente hispano, pero sí adquirió caracteres específicos que condicionaron en cierto modo la evolución posterior del arabismo. Así, cuando en 1984 se establecieron las “áreas de conocimiento” de la universidad española, los estudios anteriormente agrupados en las Facultades de Filosofía y Letras se convirtieron en áreas de filología: alemana, catalana, eslava, española, francesa, gallega y portuguesa griega, inglesa, italiana, latina, románica y vasca... con la llamativa excepción de las áreas llamadas de “Estudios árabes e islámicos” y “Estudios hebreos y arameos”, que hasta entonces habían constituido la Sección de Filología Semítica.

La resistencia a convertirse (al menos en el caso del árabe; desconozco lo ocurrido con el hebreo/arameo) en un área de conocimiento filológico puede explicarse por la historia que he tratado de mostrar, aunque necesariamente de manera muy resumida. Pero esos “estudios árabes e islámicos” tenían en sí mismos, por la amplitud de su formulación, la capacidad de incorporar tanto la lingüística como otras herramientas metodológicas y de hecho, esto es lo que ha venido ocurriendo desde entonces. No siendo especialista en estos temas, me resulta difícil valorar la calidad de gran parte de la producción reciente en campos tan variados como la sociología, la economía o la politología que, dentro de los estudios árabes, están ocupando un espacio creciente. Pero para cualquier observador es evidente que en los últimos treinta años se han producido cambios fundamentales en el arabismo español. Por un lado, la lengua árabe se ha convertido, por fin, en un objeto de estudio e investigación de primera importancia, tanto en su vertiente clásica como en la dialectal, y ya dispone, no sólo de una amplia y variada bibliografía en español, sino también de órganos propios de expresión y de una vertiente aplicada a la didáctica del árabe de gran actividad y repercusión. En este sentido, ha de recordarse igualmente el auge de los estudios de traducción y la investigación científica relacionada con ellos.

Por otra parte, el exclusivismo andalusista ha dado paso, ya hace mucho tiempo, a un panorama de gran diversidad, en el que predomina, sin duda, la dedicación a los estudios sobre el mundo árabe contemporáneo, acompañados en épocas más recientes por una explicable atención hacia los movimientos ideológicos del islam actual. La actualidad ha ido abriendo paso a muchas de estas cuestiones, y hoy ya es habitual encontrar en los medios

---

<sup>15</sup> Ramón Villanueva Etchevarría, *La primera embajada del profesor García Gómez. Selección de sus despachos y cartas al ministro Castiella de 1958 a 1960*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1997-1998, 2 vols. Otra cosa fue su literatura, al menos en algún caso concreto, como el de Taha Husayn, de cuya autobiografía, *Al-Ayyam*, hizo García Gómez una excelente traducción.

de comunicación aportaciones de arabistas especializados en el análisis político, ideológico y sociológico del mundo árabe-islámico, autores a su vez de trabajos académicos de solvencia. Arabistas... y otros que no lo son, claro es: la posesión de la lengua es un instrumento que no todo el mundo considera indispensable para la comprensión de fenómenos sociales o políticos. En este caso, se trata generalmente de estudios llevados a cabo en otras "áreas de conocimiento", como la antropología o la historia contemporánea, por poner dos ejemplos que conozco algo y en los que se han hecho aportaciones muy valiosas. Claro que el problema no está ahí, sino en otros campos estrechamente ligados a la necesaria consulta de textos árabes, suplida habitualmente con la consulta de la bibliografía escrita por arabistas o a través de traducciones. Esto se observa muy especialmente en la plétora de publicaciones, de calidad muy distinta, que se han venido dedicando, en los últimos tiempos, al desarrollo de las tendencias radicales islamistas; a menudo se observa cómo sus autores recurren a una traducción del Corán o de algún corpus de tradiciones proféticas para montar sobre tan magro repertorio documental sus teorías e interpretaciones (aliñadas con alguna otra referencia, en la que Ibn Taymiyya suele tener un papel protagonista).

No son estos buenos tiempos para la docencia e investigación en Humanidades, y los estudios árabes no son una excepción en un panorama que va adquiriendo tintes desoladores. Pero si se prescinde de este marco de depresión económica, lo que se observa es una diversificación salutífera, tanto en la selección temática como en los instrumentos metodológicos que se aplican. Visto desde una distancia prudente, cual es la mía, este panorama permite apreciar hasta qué punto ser arabista se ha convertido en una opción profesional que va mucho más allá de la definición del DRAE citada al principio. Cabría hacer, para terminar este apartado, dos observaciones igualmente sugeridas por una mirada a media distancia: la primera, que se corre cierto riesgo de dividir a los arabistas entre quienes se dedican exclusivamente a la lengua (que serían los "auténticos" arabistas) y aquéllos que, conociéndola y utilizándola como instrumento indispensable de trabajo, se dedican a otros "estudios árabes": historia, historiografía, antropología, estudios culturales, estudios de género... por no citar más que algunos. Se mantendría así, probablemente de forma inconsciente, la vieja distinción que hacían los arabistas de la "escuela" entre quienes "sabían mucho árabe" y los que no tanto, siendo los primeros autoidentificados como los auténticos merecedores del título profesional y los segundos, advenedizos cuyos yerros, de cometerlos, se transmitían por tradición oral. Una suerte de competición entre poseedores más o menos exhaustivos de la lengua podría y puede transformarse en descalificaciones profesionales y personales que van mucho más allá de la legítima crítica de carácter científico.

La segunda observación tiene algo que ver con la primera, y como se refiere a la superación de los estrechos límites de la especialización académica afecta tanto a los arabistas como a los que no lo son pero que se interesan por la historia y cultura del mundo árabe-islámico. Es evidente, por poner solo un ejemplo, que para hacer historia de la medicina islámica hay que saber árabe (y mucho), de manera que se puedan consultar directamente las fuentes escritas. Pero también es necesario tener conocimientos de medicina, y cuanto más amplios, mejor. Con esto no sugiero que haya que ser licenciado en medicina (o en derecho, o en historia), pero sí que, en este caso como en otros, la formación del arabista requiere de un esfuerzo suplementario que la compartimentación de los planes de estudio no siempre favorece. Lo que suele suceder es que el arabista que ha conseguido graduarse en "estudios árabes e islámicos" debe organizarse por su cuenta para adquirir otras destrezas que le permitan abordar temas para los cuales, en un pasado ya lejano, se le suponía capacidad suficiente por sus conocimientos lingüísticos.

Hay, con todo, un ámbito específico al que el arabismo parecía haber renunciado al menos desde un punto de vista académico-administrativo (recuérdese lo dicho sobre el establecimiento de las "áreas de conocimiento" en 1984) y que, sin embargo, ha mantenido



su viabilidad y demostrado su existencia a pesar de los pesares: la filología. Este término ha sufrido durante años una desvalorización creciente, al menos en ciertos ámbitos que, influidos por la catarsis desencadenada por la crítica al orientalismo clásico y por la influencia anglosajona – más especialmente norteamericana – en la reconversión de las humanidades en una más de las ciencias sociales, tacharon a la filología de disciplina anticuada y apolillada, incapaz de enfrentarse a los retos científicos de la modernidad. En el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, esta tendencia aparentemente imparable logró que el Instituto de Filología, que agrupaba arabistas, latinistas, helenistas, hebraistas y especialistas en las culturas del Oriente antiguo, cambiase su nombre en 2007 por el de Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, como si la filología fuera algo que debiera ser enmascarado por una definición que en realidad significa algo muy parecido (“lenguas y culturas”), más el añadido de las áreas geográficas de que se ocupan sus investigadores.

Pero la filología –que no es exactamente lo mismo que la lingüística, conviene precisar- ha demostrado, como decía, su validez como método de conocimiento y de investigación histórica, especialmente en áreas como la relativa al estudio de las sociedades medievales árabe-islámicas, para lo cual es necesario no sólo un buen conocimiento de la lengua, sino muy especialmente de sus contextos culturales e históricos<sup>16</sup>. La asombrosa versatilidad del árabe clásico y su capacidad de crear polisemias y sistemas de relación significativa, de dotar al léxico de una serie casi infinita de posibilidades y, al tiempo, de conseguir precisiones milimétricas de sentido, exigen del filólogo no sólo competencia lingüística, sino un conocimiento lo más exhaustivo posible del contexto cultural en el que se ha producido cada obra que examina y le sirve de fuente, así como su comparación con infinidad de textos paralelos y sus posibles resonancias. No es un camino fácil y todo el que lo haya emprendido sabe hasta qué punto debe construir su propio sistema de referencias, en un trabajo no siempre comprendido o apreciado por quienes buscan resultados más rápidos y con una recompensa más inmediata.

Quizá haya que reformular el sentido de la filología árabe para hacerla más aceptable a un mundo académico dominado hoy día por un sistema de evaluaciones de la producción científica que adolece de un mecanicismo reductor. Pero eso no impedirá que su metodología siga siendo, no sólo válida, sino imprescindible para llegar a una comprensión, lo más correcta posible, de los textos árabes que, a lo largo de los siglos, han sido y son los testimonios más estables de la evolución y desarrollo del mundo árabe-islámico<sup>17</sup>. Tanto más cuanto que lo que podemos denominar como método histórico-filológico (que he oído denostar públicamente por un arabista de gran prestigio) no sólo es adecuado para la interpretación de los textos medievales, sino para mucho de lo que hoy se escribe en árabe sobre cuestiones de “palpitante” actualidad.

### **Al-Ándalus y sus secuestros**

La tradicional dedicación a los estudios sobre al-Ándalus de la “escuela” de Codera y sus discípulos se mantuvo, como he señalado antes, hasta entrados los años 70 del siglo XX, si bien para entonces su preponderancia había dejado de ser total. Lo que Bernabé López García calificó de “ensimismamiento andalusista”, afortunada fórmula que ha sido repetida en muchas caracterizaciones posteriores del arabismo español, cedió rápidamente espacios

---

<sup>16</sup> Luis Molina, “El espíritu filológico. El arabismo y su relación con otras disciplinas”, in *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste*, ed. M. Marín, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, 247-262.

<sup>17</sup> No olvido la importancia de las aportaciones de la arqueología medieval islámica o de la numismática, cuestiones que requerirían, no obstante, ser atendidas por especialistas en esos campos.

al creciente interés por el mundo árabe-islámico contemporáneo, aunque no, curiosamente, al estudio del islam oriental clásico, la gran ausencia, todavía no colmada, del arabismo español. Los andalusistas (que, hay que aclarar, nunca se llamaron a sí mismos por este nombre) no sólo perdieron su carácter central en los estudios árabes, sino que además vieron cómo otras disciplinas reclamaban para sí la consideración de ser los auténticos intérpretes de un pasado que sólo a través del medievalismo y la arqueología merecería ser objeto de un análisis científico digno de tal nombre.

Hoy día, en los estudios sobre al-Ándalus convergen muy diferentes ópticas, procedentes de las áreas de estudio que se acaban de identificar, y que conviven sin dificultad alguna, contribuyendo a que esa sociedad medieval árabe-islámica sea, muy probablemente, la que mejor se conozca de todas sus contemporáneas. Y aunque todavía queda mucho por hacer, no cabe duda de que la investigación arabística sobre al-Ándalus ha experimentado cambios notables en los últimos tiempos, a través de una renovación metodológica que, si bien debe mucho a las aportaciones de otras disciplinas, ha sabido discernir áreas de trabajo que se han revelado como muy productivas; pienso, por ejemplo, en la atención dedicada al derecho y las prácticas legales, la sociología cultural, la historiografía, el mundo de los ulemas, los estudios de género, las minorías socio-religiosas, la historia intelectual o la ecdótica. Todo ello, sin abandonar líneas tradicionales como los estudios literarios y la historia de las ciencias, o la traducción de textos árabes escritos en al-Ándalus.

En esta renovación, amenazada ahora por el decreciente número de arabistas que se dedican a estos temas, ha tenido un papel determinante un cambio de perspectiva llevado a cabo de forma silente pero tenaz: de considerar los estudios sobre al-Ándalus como una forma de entender mejor la historia de España y por tanto, poner el acento en lo que lo andalusí aportó a esa historia (y a la de Europa), se ha ido pasando a estudiar al-Ándalus como lo que era: una sociedad árabe-islámica en Occidente, muy semejante, aun con sus propias características, a las sociedades del mismo tipo que florecían contemporáneamente en el norte de África y el Próximo Oriente<sup>18</sup>. Como bien ha señalado Maribel Fierro, las cumbres intelectuales andalusíes no eran, para las élites cultas de al-Ándalus, quienes hoy consideramos así (Averroes, por ejemplo), sino otros autores hoy día desconocidos para el gran público y que no se ocuparon de filosofía, sino de temas como la exégesis coránica, las tradiciones proféticas, el derecho o la gramática árabe, que eran los que daban respuesta a las necesidades sociales e intelectuales de su tiempo<sup>19</sup>.

Este cambio de perspectiva se percibe claramente en los usos terminológicos utilizados para definir la disciplina. Se ha abandonado el tradicional marbete de “la España musulmana”, con toda la carga ideológica que suponía su empleo, para adoptar de forma general el término “al-Ándalus”, en reconocimiento al hecho innegable de que así era como sus habitantes definían el territorio en el que les correspondía vivir, y que nada menos que Ibn Hazm calificaba de “nuestro al-Ándalus”. Parece un cambio menor, y sin embargo tiene un significado profundo – entre otras cosas, incorpora el área geográfica portuguesa, ausente de la formulación más antigua, al concepto político que define el término<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> En este proceso de deshispanización de al-Ándalus tuvo un papel señalado la publicación de la obra de Pierre Guichard, *Al-Andalus: estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*, Barcelona, Barral Editores, 1976.

<sup>19</sup> Maribel Fierro, *Al-Andalus. Saberes e intercambios culturales*, Barcelona, Icaria Editorial, 2001.

<sup>20</sup> En otras disciplinas, el concepto “hispano-musulmán” sigue sin embargo perviviendo, como tuve ocasión de comprobar como miembro de un tribunal de oposiciones a plazas de conservadores de museos españoles en 2006: en el temario correspondiente aparecía, por ejemplo, el tema “Motivos decorativos hispano-musulmanes” dentro del apartado “Arqueología y Artes decorativas”. Los autores del temario parecían haber olvidado que la definición de musulmán debe aplicarse únicamente al practicante de la religión islámica, cuestión de problemática asignación a los motivos

Lo definido como “hispano-árabe” vino a ser como una especie de renovación de lo “hispano-musulmán”, o lo “arábigo-andaluz”. Así, cuando al hilo de las celebraciones de 1992 (quinto centenario de la conquista de América) se estableció el programa “al-Andalus 92”, una de sus consecuencias fue la publicación de una serie de textos árabes escritos por autores andalusíes, que en poco tiempo puso a disposición de la comunidad científica ediciones y/o traducciones de obras de muy diversa temática. Quienes nos ocupamos de iniciar esta empresa, entre los que me cuento, decidimos de común acuerdo llamarla “Fuentes Árabe-Hispanas”, lo que entonces nos pareció un forma de vincularla con la tradición arabista que había dado lugar, bajo la dirección e impulso de Francisco Codera, a la venerable y pionera *Bibliotheca Arabico-Hispana*. Esta voluntad continuista se basaba, no tanto en la reverencia por un pasado lejano como en la comunidad de intereses científicos: la recuperación del legado escrito andalusí en sus muchas y variadas formas, algunas poco atendidas hasta entonces. Para dar mayor énfasis al carácter árabe de los textos se decidió asimismo que cada publicación llevara una contraportada en ese idioma (más adelante, y por problemas puramente técnicos, se fue abandonando esta práctica), encabezada por una traducción del título de la colección... que no fue otro que *Al-Masâdir al-Andalusiyya*, ya que de inmediato se vio la imposibilidad de traducir exactamente al árabe el concepto de “fuentes árabe-hispanas” sin caer en un anacoluto. Hoy día, de volverse a plantear una empresa semejante, no me cabe duda de que estaríamos hablando de “fuentes andalusíes”, sin más<sup>21</sup>.

Poco a poco, por tanto, lo hispano-árabe ha devenido en una marca obsoleta, sobre todo en los estudios de carácter histórico y cultural, aunque no falten quienes la sigan empleando, tanto en España como fuera de ella y quizá más en el segundo caso. Curiosamente, la reivindicación de lo “hispano-árabe” como fórmula alternativa a lo andalusí puede detectarse en medios académicos norteamericanos, donde se ha podido afirmar que la utilización de este término (andalusí) lleva una carga ideológica tan poderosa como el anterior, ya que presupone que no hubo aculturación, transculturación y sincretismo en la Península Ibérica durante la Edad Media<sup>22</sup>. El que la autora de esta sorprendente afirmación no sea especialista en estudios andalusíes no quita para que su opinión refleje una tendencia muy extendida en las universidades estadounidenses a valorar, por encima de otras consideraciones, la búsqueda de la “hibridación” cultural como signo distintivo de la historia andalusí, lo que a la postre lleva a sus estudiosos a reunirse con García Gómez en la definición de su área de estudios a partir únicamente de sus espacios de contacto con culturas ajenas. Lejos de mi intención está el considerar prescindible esta clase de investigaciones, pero sí reclamo que no se alcen con el monopolio del estudio de al-Ándalus, ya que de suyo se incluyen en él, como por otra parte lo hacen en cualquier aproximación científica a la vibrante y múltiple cultura árabe-islámica del medievo, tanto occidental como oriental.

Es evidente, en cualquier caso, que la renovación terminológica y lo que ella supone de cambios significativos y de profundo alcance en nuestra comprensión de lo que

---

decorativos; pero tampoco hay que olvidar que el mismo apelativo se aplica alegremente en muchos foros a cosas tan diversas como la arquitectura, la moneda, las ciudades o la cocina.

<sup>21</sup> La colección de las Fuentes Hispano-Árabes ha publicado, hasta 2010, 34 volúmenes. Merece también señalarse que los títulos de los volúmenes de la Historia de España fundada y dirigida en sus orígenes por Ramón Menéndez Pidal han experimentado un cambio notable en los volúmenes dedicados a al-Ándalus: los dos primeros, traducciones de la obra de E. Lévi-Provençal, aparecidos en 1950, se llamaban *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*; su continuación, coordinada y prologada por María Jesús Viguera, tienen por título, respectivamente, *Los reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo XI* (1994), *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades* (1997) y *El reino nazarí de Granada (1232-1492)* (2000).

<sup>22</sup> Susan Martin-Márquez, *Disorientations: Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity*, New Haven & London, Yale University Press, 2008, p. 359, nota 2.

representó la historia andalusí ha calado muy poco fuera de los ámbitos estrictamente académicos (y aun en ellos cabría matizar esta afirmación). Las historias generales de España que se vienen publicando desde los años 90 por profesores y catedráticos de historia suelen reproducir acriticamente manuales anteriores y obras de obligada consulta pero ya periclitadas, como los volúmenes dedicados a la “España musulmana” por E. Lévi-Provençal en la Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal, y que datan de la primera mitad del siglo XX. La visión de al-Ándalus en esos textos oscila entre considerarlo como algo absolutamente marginal en el devenir de una historia presidida por la herencia romano-visigótica y la aportación del cristianismo, claves fundadoras de la identidad española, a una apreciación algo más amable, pero igualmente circunstancial, en la que priman conceptos como el “arte de vivir”, la “convivencia” y las “tres culturas”, todo lo cual habría hecho de al-Ándalus una gema excepcional y valiosísima en el panorama de la oscura Edad Media del Occidente cristiano. Dicho todo lo cual, el historiador correspondiente pasa página y se dedica a lo realmente importante, es decir, la historia de la España verdadera y auténtica, inaugurada por los Reyes Católicos y continuada por sus sucesores en la monarquía hispánica<sup>23</sup>.

La segunda tendencia que se acaba de señalar ha conocido un éxito notable en su proyección social, en la que han influido factores muy diversos, tanto en España como en Estados Unidos, donde se han alcanzado cotas de aceptación prácticamente unánimes<sup>24</sup>. En nuestro país, los mitos de la “convivencia” y de las “tres culturas” han dado lugar a un sinnúmero de actividades de toda clase<sup>25</sup>, y a la creación de un ambiente cultural –o seudocultural- de contornos y contenido difusos pero que ha llegado a consolidarse como un hecho indiscutible y generador de visiones renovadoras sobre el pasado histórico de la Península Ibérica.

Los arabistas/andalusistas tuvieron poco que decir en la construcción de estos mitos, alejados como estaban de su tarea científica diaria. Es más: incluso cuando se hubiera podido contar con su opinión de expertos en historia de al-Ándalus, no pareció que fuera necesario hacerlo, puesto que siempre había otros canales de información disponibles. Así es cómo, por poner un ejemplo llamativo, en 2009 y con motivo del Año Internacional de la Astronomía, se publicó un calendario internacional titulado “Ella es una astrónoma” en el que, tras Hipatia de Alejandría, figuraba una tal “Fátima de Madrid”, a la que se adjudicaba una biografía y unas obras producto de la fantasía del anónimo redactor de una vieja edición de la Enciclopedia Espasa, incorporado luego todo ello a un *Diccionario de mujeres célebres* aparecido en Madrid en 1998. El calendario publicaba, entre los de otros patrocinadores, el logo del CSIC, dando así marchamo de legitimidad científica a una superchería sin sentido – eso sí: en la “biografía” de Fátima se subrayaba que pasó la mayor parte de su vida en Córdoba, “entonces centro del saber mundial”<sup>26</sup>.

Distorsiones o falsificaciones como ésta, inspiradas, en el mejor de los casos, por un deseo de contrarrestar prejuicios seculares contra el mundo árabe-islámico, han hecho muy

---

<sup>23</sup> Una notable excepción en este panorama es la obra de Eduardo Manzano, *Épocas medievales* (Barcelona-Madrid, Crítica-Marcial Pons, 2010), dentro de la *Historia de España* dirigida por Josep Fontana y Ramón Villares, aunque alguna de sus conclusiones se resienta de un cierto “sanchezalborozismo”.

<sup>24</sup> Bruna Soravia, “Al-Andalus au miroir du multiculturalisme. Le mythe de la *convivencia* dans quelques essais nord-américains récents”, in *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste, siglos XVII-XXI*, ed. M. Marín, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, 351-365.

<sup>25</sup> Un buen resumen de todo ello, en Susan Martín-Márquez, *Disorientations...*, p. 305-307.

<sup>26</sup> Afortunadamente, la entrada “Fátima de Madrid” en Wikipedia, disponible en [http://es.wikipedia.org/wiki/Fátima\\_de\\_Madrid](http://es.wikipedia.org/wiki/Fátima_de_Madrid) (consulta 30.01.13) ha incorporado las críticas a su existencia (entre ellas la mía, inserta en “Arabismo en Madrid”, in *De Mayrit a Madrid*, ed. D. Gil Flores, Madrid, Casa Árabe, 2011, 184-191), pero ello no impide, naturalmente, que circulen en internet otras muchas biografías dedicadas a este falso personaje.

poco por los estudios árabes consagrados a al-Ándalus. Cierto es que el intento de recuperar lo mejor de la cultura andalusí, dentro del auge de las teorías “triculturales”, ha permitido un aumento relativo de los cauces de publicación y una notable proliferación de reuniones científicas y actos culturales en los que muchos arabistas han –hemos- participado, con resultados de calidad variable e interés a menudo discutible. Pero finalmente, lo que en realidad se ha producido ha sido un secuestro de la imagen de al-Ándalus por parte de una tendencia o clima de opinión hábilmente explotados desde muy variadas instancias, aprovechando el indudable atractivo que ofrece la idea de una sociedad construida sobre la tolerancia religiosa, dotada de gran sofisticación artística y literaria, abierta a las controversias ideológicas y cuyos habitantes disfrutaban, en su vida cotidiana, de placeres exquisitos... todo bien resumido en la fórmula mercadotécnica del “arte de vivir” andalusí.

Desde un punto de vista radicalmente opuesto, se ha venido produciendo otra apropiación del mito andalusí (pues no de otro modo puede calificarse) que plantea abiertamente su desarabización y desislamización, con grados variables de intensidad en su formulación. Los orígenes de este proceso se encuentran en la obra de Ignacio Olagüe, *La revolución islámica en Occidente*, aparecida por primera vez en español en 1974, tras una versión francesa anterior (1969) titulada, muy significativamente, *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*<sup>27</sup>. Las teorías de Olagüe tuvieron muy poca repercusión entre los arabistas españoles, que, por la época de su publicación, no solían conceder atención crítica a esta clase de textos o, en general, a los producidos sobre al-Ándalus sin proceder de sus propias filas; de hecho, la única reseña aparecida en una revista científica fue la de Pierre Guichard en *Annales ESC*, cuyo título es bien revelador: “Les arabes ont bien envahi l'Espagne”<sup>28</sup>. Pero si las ideas de Olagüe no se discutieron en los medios académicos tras su publicación, empezaron a difundirse de forma más amplia cuando sus propuestas encontraron eco entre los conversos españoles al islam, que hallaron en ellas un argumento *pro domo sua*: no en vano Olagüe postulaba la tesis de una cultura andalusí que habría sido una evolución autóctona y natural de la sociedad hispano-visigoda, sin intervención de unos “supuestos” invasores árabe-islámicos, dando así carta de naturaleza a la presencia de musulmanes “nativos” en la España actual.

Si no es de extrañar que esta percepción de lo andalusí, que carece por supuesto de bases históricas, haya conocido un notable éxito entre quienes pretenden asegurar que su identidad religiosa es tan propia de lo español como la católica, más sorprendente resulta que puedan identificarse las huellas del olagüismo en textos escritos desde el mundo académico de los arabistas. A diferencia, sin embargo, de lo que ocurrió con la publicación del libro de Olagüe, ahora sí se cuenta con críticas fundamentadas, aunque de nuevo habrá que tener en cuenta que la difusión de las revistas académicas no alcanza, ni de lejos, la que tienen algunas obras escritas desde el juego de la provocación y la inconsistencia científica<sup>29</sup>.

En todo caso, no está de más señalar hasta qué punto confluyen, en esta tendencia de origen olagüista, temas que aparecen también en la glorificación del al-Ándalus de la tolerancia y, en otro sentido, con la postura más tradicional en el campo de los arabistas, como fue durante mucho tiempo la ya señalada voluntad de hispanizar al-Ándalus. La

---

<sup>27</sup> Sobre la figura de Olagüe, su obra y sus conexiones ideológicas, véase Maribel Fierro, “Al-Andalus en el pensamiento fascista español. La revolución islámica en Occidente de Ignacio Olagüe”, in *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste ...*, pp. 325-349.

<sup>28</sup> El texto de la reseña apareció, en español, en la recopilación de trabajos de Guichard, *Estudios sobre historia medieval*, Valencia, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1987. Sobre otra reseña posterior, tras la reedición del libro de Olagüe en 2004, véase M. Fierro, “Al-Andalus en el pensamiento fascista español...”, p. 333.

<sup>29</sup> Me refiero a E. González Ferrín, *Historia general de al-Andalus*, Córdoba, Almuzara, 2006, y la reseña que sobre este texto publicó Alejandro García Sanjuán en *Medievalismo* 16 (2006), pp. 327-332.

búsqueda de unos orígenes históricos para la identidad andaluza llevó al “padre de la patria” Blas Infante a identificarlos en el periodo más glorioso de su historia, encontrando en él las fuentes de una tolerancia autóctona, característica de un pueblo que adaptó el islam a su concepción del mundo y no al revés<sup>30</sup>. No es difícil encontrar, en la tradición de la “escuela” de arabistas españoles, opiniones coincidentes, desde las más extremas de Simonet hasta otras más moderadas pero igualmente empeñadas en separar a al-Ándalus de su contexto árabe-islámico para privilegiar los substratos hispano-romanos que habrían dado lugar a la identidad española y que, por tanto, podrían incorporar a ella, sin demasiados problemas, lo andalusí.

El tradicionalismo, por llamarlo de algún modo, sigue vivo en algunos medios del arabismo español. En nuestros días ha alcanzado una repercusión mediática de cierta importancia, que no puede desgajarse de otros problemas que han sacado del oscuro y discreto espacio de la investigación científica a su objeto de estudio. La inmigración magrebí a España, con su aparato de dramáticas imágenes televisivas de desembarcos de pateras – por más que la mayoría de los inmigrantes, en tiempos de bonanza económica, llegaron en avión desde otros destinos-, los atentados terroristas en nombre del islam, la percibida amenaza de una invasión islámica de Europa a través de la demografía galopante de los musulmanes, la polémica del velo de las mujeres musulmanas... todo ello ha ido conformando una atmósfera maligna que ha de combatirse por todos los medios posibles para evitar los males que atenazan a la civilización occidental desde sus fronteras interiores o exteriores.

En España, este cúmulo de amenazas islámicas se ha vivido con dificultad: no en vano el atentado del 11-M (2004) ha sido el que mayor número de víctimas ha ocasionado en un territorio occidental después del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos. ¿Tiene algo que ver al-Ándalus con todo esto? Pues aparentemente sí, porque fue en este periodo inicial del siglo XXI cuando se publicaron las dos obras de Serafín Fanjul, *Al-Andalus contra España* y *La quimera de al-Andalus* que tanto han hecho por desmontar, según los propósitos declarados de su autor, el mito de un al-Ándalus multicultural y tolerante, y para, de paso, incardinarse en lo que a mi modo de ver constituye un tercer secuestro de al-Ándalus, al que, como mucho, cabe dirigir una “mirada amable” (en palabras del propio Fanjul) y por tanto condescendiente, sin que por ello pueda considerarse que ese periodo de la historia de la Península Ibérica tenga nada que ver con la identidad actual de sus moradores y sea merecedor de ninguna apreciación positiva.

La intervención de Fanjul en la disputa sobre el “verdadero” significado de la historia andalusí ha tenido repercusiones notables. En primer lugar, porque se trata de un arabista académico y con credenciales por tanto aparentemente impecables para quien lee sus libros o sus numerosos artículos de prensa, en los que su firma va seguida de su condición de catedrático de “estudios árabes”. Quien lee sus textos, fuera del ámbito exclusivo del arabismo, no tiene por qué saber que Fanjul no ha sido nunca un experto en temas andalusíes, y que incluso carece –como puede comprobarse por las bibliografías de sus obras- de conocimientos actualizados sobre el tema de que se ocupa. Pero más aún, su elección (2011)<sup>31</sup> como miembro de número de la Real Academia de la Historia ha consagrado académicamente la visión que transmite en sus obras, es decir, la de un al-Ándalus precursor de las amenazas islámicas hacia un Occidente al que España pertenece por derecho propio, como heredera del legado hispano-romano-cristiano que se encarnó en

---

<sup>30</sup> Me he ocupado de estas y otras cuestiones anejas en mi artículo “Al-Andalus et le pluralisme religieux : un enjeu politique?”, in *Pluralisme religieux, quelle âme pour l’Europe ?*, ed. Heinz-Otto Luthe, Marie Thérèse Urvoy y Geneviève Gobillot, Paris, Editions de Paris, 2007, pp. 29-47.

<sup>31</sup> Su discurso de recepción, bajo el título “Al-Andalus, una imagen en la historia”, ha sido leído el 22 de abril de 2012; el de contestación corrió a cargo de Francisco Rodríguez Adrados.



la lucha de don Pelayo contra el invasor enemigo<sup>32</sup>. La característica inclinación conservadora, cada vez más acentuada, de la Academia de la Historia explica esta elección, que no deja sin embargo de parecer sorprendente cuando se comparan los méritos del elegido con los de los arabistas que le han precedido en tan augusta corporación.

Las obras de Fanjul no pasaron desapercibidas entre sus colegas andalusistas, que les han dedicado algunas reseñas en las que se destaca la vaciedad de su argumentación en lo relativo a al-Ándalus, presidida por su empeño en demostrar que las teorías popularizadas sobre el carácter multicultural y tolerante de la sociedad andalusí carecen de base (un punto de partida que compartirían muchos arabistas, pero que se ofrece envuelto en un ropaje marcadamente ideologizado y sin referentes científicos de calidad)<sup>33</sup>. Pero en absoluto se ha producido, fuera de estas reacciones individuales (que en ningún momento se han mostrado partidarias de la distorsión atacada tan violentamente por Fanjul) una reacción colectiva comparable a la que se manifestó en Francia tras la publicación de la obra de Sylvain Gouguenheim *Aristote au Mont Saint-Michel* (2008), a la que se llegó a acusar de islamofobia, a más de mostrar las deficiencias y errores de su argumentación, destinada a probar que los árabes no habían tenido arte ni parte en la transmisión del legado griego a Europa<sup>34</sup>.

La notoria difusión de los polémicos textos de Fanjul y su actividad como columnista en medios de comunicación de la derecha y la extrema derecha han encontrado, como era de prever, el fuerte aplauso de quienes comparten su ansiedad ante la “amenaza islámica”. No voy a referirme a trabajos tan deleznable como los de César Vidal, cuyas obras, sin embargo, pueden encontrarse hasta en las más recónditas librerías de España<sup>35</sup>, pero sí señalar otro caso que me parece más digno de atención, por proceder del ámbito universitario y gozar de credenciales académicas ampliamente reconocidas. En 2008, la obra ganadora del Premio Internacional de Ensayo Jovellanos fue *Inexistente al-Andalus. De cómo los intelectuales reinventan el Islam*, original de Rosa María Rodríguez Magda, filósofa y escritora, especializada en “pensamiento contemporáneo y teoría feminista”<sup>36</sup>.

El libro consiste en una amalgama de temas de los que al-Ándalus ocupa tan sólo el primer capítulo (el resto se dedica a los derechos humanos en el islam, el velo islámico y el terrorismo suicida). Lo dedicado a al-Ándalus es escasamente original en su orientación, limitándose a seguir la pauta de Fanjul, a quien agradece expresamente su ayuda y observaciones, y a incurrir en diversos errores históricos, excusables quizá en quien no

---

<sup>32</sup> No está de más mencionar que uno de los académicos que promovió la candidatura de S. Fanjul como miembro de la Academia de la Historia fue Luis A. García Moreno, catedrático de la Universidad de Alcalá, que en 1992 había publicado un artículo en el *Boletín de la Real Academia de la Historia* (“Los últimos tiempos del reino visigodo”) dedicado a la memoria de don Rodrigo y a la de quienes con él perecieron en defensa de la libertad.

<sup>33</sup> Véanse las reseñas de Eduardo Manzano en *Hispania* LXI/2 -209 (2001), pp. 1161-64 y Luis Molina en *Al-Qantara* XXV (2004), pp. 571-575. En la *Revista de Libros*, un órgano de difusión de carácter más general, publicaron respectivas y muy interesantes reseñas Maribel Fierro y María Antonia Martínez Núñez (septiembre 2003 y octubre 2004).

<sup>34</sup> Véase, como muestra, Charles Burnett, “Mont Saint-Michel or Toledo: Greek or Arabic Sources for Medieval European Culture?”, en [www.muslimheritage.com/topics/default.cfm?ArticleID=1083](http://www.muslimheritage.com/topics/default.cfm?ArticleID=1083) (consulta 25.01.13). No es de extrañar que S. Fanjul manifestase públicamente su caluroso apoyo a las teorías de Gouguenheim, en una entrevista a la *Nouvelle Revue d'Histoire* publicada en <http://fr.novopress.info> en 09/09/12 (consulta 19/01/13).

<sup>35</sup> Remito al excelente trabajo de F. Bravo López, “Islamofobia y antimusulmanismo en España: el caso de César Vidal”, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 8 (2009), pp. 47-72.

<sup>36</sup> Así se define en su “blog personal sobre cuestiones filosóficas y literarias” (<http://rodriguezmagda.blogspot.com.es>, consulta 01/02/13). En 2006 había publicado *La España convertida al islam*, con prólogo de Jon Juaristi. *Inexistente al-Andalus* apareció en Oviedo, el mismo año de la concesión del Premio Jovellanos.

conoce la historia andalusí y se limita a reproducir textos de unos y otros, en un batiburrillo cuyo propósito está claro desde la lectura del título de la obra: desmontar, en lo que pretende ser una valiente maniobra intelectual, la inexistencia de un al-Ándalus reelaborado por oscuras fuerzas que ocultan la realidad, es decir, que, por ejemplo, la conquista árabe-islámica de la Península Ibérica fue una empresa sangrienta, tema al que se dedican muchas de las escasas páginas que ocupa el tema andalusí en este libro. El perplejo lector –como fue mi caso- al llegar a este punto se pregunta si no todas las conquistas han sido sangrientas, quién o quiénes han sostenido lo contrario al estudiar la historia de España<sup>37</sup>, o por qué es necesario insistir en este tema sin considerar, por ejemplo, lo sangriento de la conquista romana de Iberia (que se sepa, en la conquista árabe-islámica no hubo ni Saguntos ni Numancias). Vincular todo esto con los asuntos que ocupan el resto del libro, tal como se ha indicado antes – derechos humanos (o más bien, su ausencia) en el islam, velo y terrorismo- revela la existencia de una cargada “agenda” ideológica que utiliza, con trazos de brocha gorda, contextos históricos complejos para suscitar reacciones de opinión muy definidas en torno a las construcciones identitarias europeas y especialmente la española.

En la misma onda, o como anticipo del texto merecedor del Premio Jovellanos, Rodríguez Magda apareció como editora del número 93 de la revista valenciana *Debats* que se publicó, en 2006, bajo el título “Pensar el islam desde Europa”<sup>38</sup>. Los nombres de algunos de los colaboradores de este volumen no dejan lugar a dudas sobre la orientación del conjunto: Antonio Elorza, Ayaan Hirsi Ali, Serafín Fanjul o Giovanni Sartori, entre otros. Pero sobre lo que ahora quiero llamar la atención es sobre el texto de Josep Carles Laínez, que es definido en ese número de la revista como autor y poeta que utiliza varias lenguas hispánicas (valenciano, español, aragonés y asturiano) para su actividad en esos dos campos y que presume de una posición ideológica cuyo hilo conductor es el paganismo. Con esos mimbres, Laínez se consideró al parecer capacitado para publicar en ese número de *Debats* un artículo titulado “Los poetas hispanos en árabe no eran musulmanes”, ejemplo perfecto de lo que puede resultar al aunar la ignorancia más completa sobre el tema tratado y los prejuicios anti-árabe/islámicos más burdos. Resumiré muy rápidamente sus conclusiones: a través de la lectura de traducciones de poetas andalusíes, Laínez llega a la conclusión de que su interés por temas como el amor y el erotismo, el consumo de alcohol, la creencia en los hados y alabanza de la superstición, la homofilia y homosexualidad, la exaltación del desenfreno (o sea, baile, música y lujo), etc., sólo puede explicarse porque en realidad, a estos poetas “se les ha de negar con rotundidad su adscripción a la cultura islámica y (...) deben ser situados en la grecolatina a la cual en verdad pertenecen, aunque en una lengua importada. No deja de resultar irónico que los defensores de al-Andalus no perciban que cuanto hay de salvable en aquellos terribles años para Hispania es debido a la influencia de la cultura europea”. Claro es, para cualquier arabista de mediana información, no digo ya especialista en la literatura árabe, todos esos temas mencionados por Laínez como propios de los poetas “hispanos”, habían sido ya cultivados con fruición por nombres señeros de la literatura árabe clásica, pero parece evidente que este autor pagano no ha oído hablar nunca de Abu Nuwas... por poner un único y muy conocido ejemplo.

---

<sup>37</sup> Me refiero, claro es, a los historiadores y arabistas españoles. Sé bien que en determinados círculos de pensamiento islámico actual, la conquista de al-Ándalus se considera de otro modo, como una “apertura” (*fath*) pacífica hacia la nueva religión traída por los musulmanes norteafricanos. Pero, sobre que aquí no me estoy ocupando de las visiones árabes de al-Ándalus, cabe señalar que esta clase de distorsiones históricas se dan en todas las narrativas imperiales, pues no otra cosa puede decirse de la interpretación de la conquista de América como una empresa de evangelización y civilización.

<sup>38</sup> La revista, dirigida por la propia R. M. Martínez Magda, es el órgano oficial de la Institució Alfons el Magnànim de Valencia, financiada por la Diputació Provincial de Valencia. Véase [www.alfonselmagnanim.net](http://www.alfonselmagnanim.net) (consulta 01/02/13).

O sea que, al final, “arrieros somos y en el camino nos encontraremos”. El secuestro de al-Ándalus consiste en despojar a su sociedad de su característica pertenencia al mundo árabe-islámico medieval, para, o hacer de ella una especie de excepción, una isla de tolerancia y convivencia convergente con algunas de las expectativas de nuestra contemporaneidad, o bien seleccionar algunos aspectos significativos de su actividad y dotarles de una impronta “hispanica” impecable, o expulsarla violenta y polémicamente de la narración histórica sobre la que se ha construido la identidad española más “auténtica”. En todos los casos se detecta una apropiación que, a pesar de sus intereses divergentes, contiene elementos comunes, todos ellos relacionados con la dificultad de insertar a al-Ándalus en la historia de España; cosa que no se produce, por supuesto, cuando se trata de la aportación romana o visigoda. Con la probable excepción de la Guerra Civil (1936-1939) no creo que haya otro periodo de la historia hispana que haya suscitado y siga suscitando tanta animadversión, polémica y discusión como el andalusí.

Los arabistas españoles no han permanecido al margen de esta situación y el caso de Fanjul, por extremo que pueda parecer, hunde sus raíces en lo más granado de la tradición de la “escuela”. En 1927-28, cuando un joven Emilio García Gómez escribía a su maestro Miguel Asín desde El Cairo, donde disfrutaba de una pensión de la Junta para Ampliación de Estudios y una donación del duque de Alba, manifestaba, al encontrarse por primera vez en contacto con una sociedad musulmana, hasta qué punto le parecía que la expulsión de los moriscos había sido “la medida política más sabia del mundo” y a sus implementadores “más sabios que Salomón”<sup>39</sup>. A García Gómez le resultaba entonces de lo más desagradable el espectáculo de la oración colectiva en las mezquitas, a lo cual oponía su acendrado cristianismo y aunque, decía, “intelectualmente comprendo que son los indígenas los que tienen razón en protestar contra la intromisión europea, sentimentalmente deseo que los europeos los den definitivamente en la cabeza”<sup>40</sup>.

Desde aquellos años en los que el colonialismo franco-británico dominaba Oriente Medio (y el hispano-francés hacía lo mismo en Marruecos), las cosas han cambiado mucho. Resulta ser que los “indígenas”, por mucho que se les haya dado en la cabeza, la han ido levantando a su modo y manera, que no siempre coincide con los deseos de los occidentales. Y en años recientes, se ha llegado a crear un “síndrome del miedo” que impide un examen histórico riguroso, o que lo expulsa hacia ámbitos académicos de escasa repercusión pública. Cierto es que el mito de un al-Ándalus paradisíaco carece de sustancia histórica, pero cabe preguntarse si la mitificación de cualquier otro periodo de la historia española hubiera dado lugar a un rechazo tan violento como el que se ha ido mostrando: por poner un caso notable en sentido contrario, la mitificación de don Pelayo y Covadonga circula ampliamente sin ningún problema y con semejantes “pruebas” históricas.

Todo lo cual nos lleva a considerar cuál puede ser el papel de los arabistas/andalusistas en esta clase de discusiones. Parece evidente que, al margen de continuar con investigaciones que rara vez trascienden del círculo de los especialistas, amenazadas además hoy día por el creciente recorte en los fondos dedicados a la financiación de estudios humanísticos, todo lo que puede esperarse es contribuir, lenta pero constantemente, a la construcción de una historia desprovista de prejuicios, que vaya avanzando poco a poco en el conocimiento de la sociedad andalusí, de la cual tanto se sabe y tanto falta por saber. Quizá en alguna de las etapas de ese camino pueda hallarse la fórmula para que sus hallazgos se transmitan a un público amplio y se deje de pensar en al-Ándalus como en un fenómeno extraño a la historia hispánica, un capricho arbitrario de Clío que enlazó para siempre, pese a quien pese, a España con el mundo árabe-islámico.

---

<sup>39</sup> Emilio García Gómez, *Viaje a Egipto, Palestina y Siria (1927-1928). Cartas a don Miguel Asín Palacios*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2007, pp. 47 y 68.

<sup>40</sup> Emilio García Gómez, *Viaje a Egipto, Palestina y Siria...*, p. 68.

Otros arabistas habrían hecho, sin duda, unas reflexiones muy diferentes a las que acabo de exponer. Mi interés personal y profesional por al-Ándalus y su historia me ha llevado a tratar, aunque someramente, las interesadas distorsiones que circulan ampliamente por los canales de comunicación hoy día en uso, y que no puedo por menos que contemplar con cierta perplejidad teñida a veces de una irritación que trato, no sé si en vano, de controlar. Pero el arabismo español es hoy día mucho más extenso y diverso de lo que fue cuando yo me iniciaba en estas lides, y confío en ver aparecer, en éste o en otros foros, complementos y críticas a lo que, como he dicho al inicio de estas páginas, sólo tiene la pretensión de ser una reflexión personal; pienso en especial en los arabistas más jóvenes, en cuyas manos está el porvenir de la disciplina<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Agradezco a María Luisa Ávila, Helena de Felipe, Maribel Fierro, Luis Molina y José Pérez Lázaro su atenta lectura de este texto y sus correcciones y sugerencias, que han contribuido a mejorarlo sin que ello impida que los errores que pueda contener sólo puedan serme atribuidos.