

ACTAS DEL III CONGRESO IBERO-AFRICANO DE HISPANISTAS

Noureddine Achiri, Álvaro Baraibar
y Felix K. E. Schmelzer (eds.)



Noureddine Achiri, Álvaro Baraibar y Felix K. E. Schmelzer (eds.), *Actas del III Congreso Ibero-Africano de Hispanistas*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2015. Colección BIADIG (Biblioteca Áurea Digital), 29 / Publicaciones Digitales del GRISO.

EDITA:

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.



Esta colección se rige por una [Licencia Creative Commons Atribución-
NoComercial 3.0 Unported](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/).

ISBN: 978-84-8081-451-5.

EL ORIENTALISMO ESPAÑOL ENTRE EL YO Y LA ALTERIDAD

Nafissa Mouffok
Universidad de Argel-2 (Argelia)

El al-Andalus, principalmente, aunque también el Norte de África acaparó parte importante del interés de los orientalistas españoles y sigue constituyendo el caballo de batalla de los investigadores que se volcaron sobre el estudio de esta época de innegable importancia a la hora de escribir la historia nacional de España y de configurar su identidad. Pero, esta importante empresa no dejó de ser muy controvertida cuando se trataba de reflexionar sobre la manera de integrar «lo árabe» en la historia general de España, y bajo qué forma encajarlo en la configuración de dicha identidad.

Contrariamente al resto de estudios orientalistas en Europa, el orientalismo español difiere de las demás naciones por tener una singular especificidad que hace del otro parte constituyente de la historia propia. Los ocho siglos de presencia arabo-musulmana en gran parte de la península ibérica representaban un auténtico rompecabezas para los historiadores e investigadores modernos que se plantearon preguntas tan importantes como la identidad o el nacionalismo. Como era de esperar, las reacciones divergían entre la minimización de la aportación arabo-islámica en España, su idealización o simplemente su negación como llegó a afirmar Olagüe en su libro: *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*¹.

Esta realidad que no deja de reflejar un claro malestar e incomodidad para con la presencia árabe, máxime a la hora de definir la identidad española moderna, recalca el hecho de que el estudio de

¹ Versión francesa publicada por primera vez en 1969, París, editada más tarde en español bajo el título: *La revolución islámica en Occidente*, 2004.

la historia de al-Andalus no se hizo siempre de manera desinteresada o desapasionada como consecuencia de trabajos académicos puros y duros, sino que, a menudo, fue enarbolado como un elemento persuasivo más en la argumentación de una tendencia u otra, no exenta de manipulación política, como bien explica Manuela Marín:

esa tradición [...] está profundamente enraizada en las circunstancias de cada tiempo histórico, y así se observa cómo la historia imperial del xvii, la liberal del xix o la conservadora y neocatólica del xx se apropian de al-Andalus y lo convierten en un instrumento ideológico al servicio de sus intereses, del mismo modo que algunas corrientes anglosajonas actuales se esfuerzan por europeizar al-Andalus².

El trabajo, que de ninguna manera se pretende exhaustivo, intenta simplemente sobrevolar algunas posiciones intelectuales afirmadas con el propósito de responder a la siguiente pregunta: ¿cómo percibió el orientalismo español este período histórico donde el «otro oriental», de cultura, lengua y religión distintas, era portador de una nueva dimensión civilizacional en sus propias tierras? E intentaré corroborar y sintetizar lo dicho a través del desarrollo que ha ido conociendo la traducción del Corán, referencia por antonomasia en la cultura arabo-islámica, mediante la exposición de algunos ejemplos en guisa de ilustración. La elección del sagrado Corán es premeditada, no por su contenido religioso evidentemente, sino por reflejar con claridad la percepción que se hizo de él y por extensión de todo lo árabe e islámico. El interés de este trabajo es intentar entender cómo temas semejantes, por muy pretéritos que puedan parecer, vuelven a plantear cuestiones tan importantes como son el multiculturalismo, la integración y la identidad, tan de actualidad hoy en día.

El tema que está en el corazón mismo de estos debates es el de la identidad y por supuesto de la alteridad. Sin tener que volver a los sustratos filosóficos de la cultura occidental antigua, que concebía el mundo desde un punto de vista dual, es decir el ser y la naturaleza, el yo no se define sino por su contraposición con el otro. Al descubrir el otro va descubriendo su propia existencia y sabe que no está solo. Y más allá de ello, empieza a imaginar al otro y confeccionar

² Marín, 2009, «Presentación», p. xvi.

para él epítetos y calificativos que le hacen bien definidos e inasimilable con el yo. Cuando nos fijamos en la definición de la alteridad, derivada del verbo *alterar* del lat. *alterāre*, der. de *alter* ‘otro’,

1. tr. Cambiar la esencia o forma de algo. U. t. c. pml.
2. tr. Perturbar, trastornar, inquietar. U. t. c. pml.
3. tr. Enojar, excitar. U. t. c. pml.
4. tr. Estropear, dañar, descomponer. U. t. c. pml³.

nos percatamos de que sus acepciones convergen en la idea de transformación y negación. Parece que el yo no se puede entender sino mediante la negación del otro, que no es como el yo en su definición. Pascal, el filósofo francés dice al respecto:

En un mot le moi a deux qualités. Il est injuste en soi en ce qu’il se fait centre de tout. Il est incommode aux autres en ce qu’il les veut asservir, car chaque moi est l’ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. Vous en ôtez l’inconfort, mais non pas l’injustice⁴.

De ahí, entendemos que el yo o el ego intenta controlar lo que ha definido como esencial e indispensable a su existencia, es decir el otro, que siempre intenta negar, controlar y dominar. Abundante es la literatura occidental que desde su egocentrismo y su visión dual, maniqueísta y reductora del mundo presentó al otro sumido en el desprecio y la vileza; un ser incapaz de lograr cualquier tipo de avance humano como lo analizó admirablemente Edward Said en su ineludible obra *El orientalismo*⁵.

Los finales del siglo XIX se caracterizaron por un importante debate intelectual acerca de la identidad española que coincidía con el nacimiento de los nacionalismos europeos vecinos. Escribir la historia de España requería reconstruir este gran puzzle del que muchas piezas pertenecían a la presencia árabo-musulmana que se extendió sobre gran parte de la geografía española. El orientalismo español no pudo sustraerse a esta ola que invadió toda Europa, cuya meta era reflexionar sobre la identidad nacional en vistas a reafirmar, como fue el caso para Francia y Alemania, sus distintas identidades naciona-

³ DRAE.

⁴ Pascal, *Pensées diverses II*, p. 37.

⁵ Ver Said, 2003.

les europeas. En España, esta labor recayó sobre la generación del 98 tras la derrota sufrida en 1898 a fin de relucir la dañada imagen de España tras la pérdida de sus últimas colonias en América. Las reacciones no se dejaron esperar y Unamuno, que enarboló la idea del casticismo en su afán de mostrar las raíces castizas de España, junto a los comprometidos en esta causa, abogaban por la integración de España tanto cultural como intelectualmente en Europa. Este sentimiento y convicción nacionalista le llevó a hacer declaraciones como la siguiente: «empiezo por deciros que a mí me parece muy bien la guerra [...]. Nos conviene vernos en estos trances para que se despierte el espíritu colectivo nacional»⁶. En un discurso pronunciado en agosto de 1910 en honor a los soldados de Salamanca que participaron en la campaña en Marruecos ensalza la invasión revisitiéndola del papel histórico de hacer llegar la civilización a naciones, supuestamente, carentes de ella:

hoy, en España, una de las más grandes necesidades, es continuar haciendo patria... (dice hablando de África) si no nos hubiéramos introducidos en esa parte de África, se hubieran introducido otros, que nos rodearían por todas partes y nos siguen oprimiendo. No se trata de los pobres rifeños hermanos nuestros. Se trata de llevar la civilización a todas partes, lo cual es una necesidad⁷.

Ortega y Gasset, por su parte, mostró su interés por el otro a través de su introducción a la traducción del *Collar de la paloma* de García Gómez y sus escritos sobre Ibn Jaldún. En su artículo «Abenjaldún nos revela el secreto», dice: «lo malo es que los indígenas de África no suelen ser pensadores, aun cuando estudien y escriban libros históricos [...] este prodigioso acto —la gran hazaña de la mente— se ha cumplido muy pocas veces en África»⁸ y hasta va a insinuar que una mente tan brillante es digna de un griego y no de un árabe: «un africano genial de mente tan clara y pulidora de ideas como la de un griego»⁹.

Si esta fue la postura de los filósofos españoles, los arabistas no se alejaron mucho de este planteamiento. Ellos, particularmente, te-

⁶ Gajate Bajo, 2010, p. 7.

⁷ Gajate Bajo, 2010, p. 7.

⁸ Garrot, 2008, p. 29.

⁹ Ortega y Gasset, 1963, p. 669.

nían mucho que decir sobre «¿qué era lo que se iba a considerar como “propio” y qué lo “extraño”?»¹⁰. Su trabajo era sumamente trascendental ya que les correspondía desgranar toda la producción intelectual árabe para definir los rasgos caracterizados de aquél «otro» tan desacorde con el «yo castizo» y permitir forjar la «personalidad» nacional dentro de la tendencia general de la época.

García Gómez, el gran arabista y traductor de la literatura andalusí, elude toda una época de la historia de al-Andalus: la época de los almorávides y los almohades, eliminando así de un plumazo cuatro siglos de existencia islámica y de sometimiento al poder moro norteafricano, cuando señala que esta dinastía marcaba el fin de la «verdadera civilización árabe-española» con su llegada a al-Andalus. Por lo visto, lo consideraba como «un vigoroso estigma que representaba el sometimiento al poder moro norteafricano»¹¹, por lo que se deduce que el moro norteafricano no es digno de ser parte de esta identidad hispana por carecer de este linaje español. Y por consiguiente, simplemente lo descarta.

Por su parte, Julián Ribera considera que el elemento semítico poco tuvo en la formación de los hispanomusulmanes y que la lengua árabe no ejerció ninguna influencia en la cultura ni en la vida. Francisco Javier Simonet va todavía más allá al declarar que «los árabes no introdujeron la civilización en nuestro suelo, por el contrario, el gran esplendor con que brilló la España árabe algunos siglos se debió principalmente a la influencia del elemento hispanoromano que comunicó a aquellos las dotes privilegiadas de la raza indígena»¹².

Todas estas ideas constituyeron, más tarde, el cemento de la tesis de Ignacio Olagüe, en su obra *Les Arabes n'ont pas envahi l'Espagne*, quien franquea el límite del eufemismo y defiende la hipótesis de la irracionalidad de una invasión árabe de España en un tiempo récord como lo vienen confirmando los historiadores, y habla más bien de un proceso evolutivo de aculturación y asimilación de los pueblos favorecido por las luchas intestinas de la Iglesia católica, y que la conversión masiva hacia el Islam se debe a que la población hispana estaba profundamente influida por el arrianismo¹³. La prueba más

¹⁰ Frase prestada a Rivière Gómez, 2000, p. 59.

¹¹ Ridaó, 2008, p. 72.

¹² Simonet, *De la influencia del elemento indígena en la civilización árabe hispana*, p. 9.

¹³ Buresi, 2009, p. 119.

edificadora al respeto atañe a la Mezquita de Córdoba, que según su tesis, no fue construida por los musulmanes, argumentando que su carácter arquitectural es similar a otras iglesias encontradas en las excavaciones realizadas en toda la península y en Francia (en la Loire) que fueron erigidas antes de la llegada de los árabes a Europa, y que usaban la misma técnica de arcos en herradura como los existentes en la Mezquita de Córdoba¹⁴.

Esas mismas tesis son retomadas por Emilio Gonzalo Ferrín¹⁵, quien critica la falta de lectura objetiva de la historiografía sobre el al-Andalus y lo que llama las «incongruencias históricas» como la conquista musulmana de España fechada por los historiadores en 711 mientras, según él, durante estas fechas «el primer gramático del árabe acababa de nacer por esos años en Persia, y ni el islam se llamaba aún islam ni había coranes por escrito que pudieran distribuirse. Quien quiera que entrase en Hispania en 711, no podía ser ni arabófono ni musulmán»¹⁶.

En resumidas cuentas, parece que el orientalismo en su vertiente negacionista ha sido el *leit motiv* en todo lo que acabo de presentar sucintamente. Estas mismas posturas las podemos reencontrar en las traducciones del Corán. La elección de las traducciones siguió un orden cronológico insistiendo más que nada en algunos ejemplos, que, a nuestro entender, pudiesen escenificar perfectamente lo anteriormente expuesto¹⁷.

Las traducciones del Corán, a lo largo de su historia, ilustraron perfectamente este malestar. El traductor, a veces y sin reparo alguno, no duda en transmitir al lector desde su prisma, sus propias impresiones y posturas ideológicas.

En el siglo XII, Roberto de Chester y Herman le Dalmate participaron en una traducción al latín del Corán a petición del abad de Cluny, Pedro el Venerable, quien se propuso combatir la doctrina islámica y mostrar a través de esta traducción la herejía del Islam. Decía, en referencia al Profeta Mohamed y al Corán, al relatar su peripecia en busca de traductores conocedores de la lengua árabe y

¹⁴ Olague, 2004, pp. 24-26.

¹⁵ Ver su libro *Historia General de al-Andalus. Europa entre Oriente y Occidente*, 2007.

¹⁶ Ferrín, 2009, p. 386.

¹⁷ Me he basado en esta parte esencialmente sobre el artículo de Arias, 2000, pp. 181-190, y el libro de Foz, 1998.

el esfuerzo que desplegó en convencerles: «je les ai persuadés à force de prières et d'argent de traduire de l'arabe en latin l'histoire et la doctrine de ce malheureux et sa loi qu'on appelle Qo'ran»¹⁸, dejando suponer que el Corán es obra de Mohamed. Otro traductor, Daniel de Morley, dijo: «dépouillons ces infidèles de façon à nous enrichir de leur dépouille dans la fidélité»¹⁹. Roberto de Chester, al acabar la traducción escribió: «je n'ai pas essayé de revêtir d'or une matière vile et méprisable»²⁰, entendiéndose que esta vil materia aludía tanto al idioma como al contenido. Este discurso llevado a sus extremos encontraba fundamento en la orientación cultural general que se quería reafirmar frente a una cultura árabe arraigada desde siglos y en el contexto histórico marcado por un exacerbado proselitismo. Tras este período, desde el siglo xv hasta la primera mitad del siglo xix, la traducción del Corán cayó en un olvido premeditado, ya que simbolizaba al enemigo musulmán. Una manera de marcar una ruptura con un pasado diabolizado.

En la segunda mitad del xix, y con los aires del romanticismo, vuelve España a redescubrir la presencia árabe a través de su literatura profana: las mil y una noches, la literatura arábigo andaluza y, como es evidente, a través de su texto sagrado el Corán. No obstante, el rechazo de lo islámico seguía perfilándose, y cuando no se manifestaba de manera tajante aparecía envuelto en capas de exotismo pintado desde una perspectiva etnocentrista. El proselitismo cristiano vuelve a despuntar en la traducción de Benigno de Murguiondo y Ugartondo (Madrid, 1875), el cual en su título va definiendo el propósito y fin de esta traducción: «Alcorán traducido fielmente al español, anotado y refutado según el dogma, la doctrina santa y la moral perfecta de la Santa Religión Católica Apostólica Romana»²¹. En el prólogo de la traducción de García Bravo (1907) leemos: «El Corán [...] es causa del atraso y del estado semisalvaje en que se entran las naciones que no han abandonado la religión mahometana»²². El toque exótico lo encontramos en las varias frases estereotipadas con las cuales el traductor califica el árabe o musulmán en general: «agarenos o moradores del desierto», «fieles guardadores

¹⁸ Foz, 1998, p. 35.

¹⁹ Foz, 1998, p. 161.

²⁰ Foz, 1998, p. 162.

²¹ Arias, 2000, p. 183.

²² Arias, 2000, p. 184.

de su genealogía», «independientes y puros de toda unión extranjera y de todo yugo»²³.

En la segunda mitad del siglo xx, la traducción del Corán llegó a su apogeo mediante los importantes estudios de Juan Vernet y Julio Cortés, gracias a su minucioso y magistral trabajo académico de altos vuelos, en el que siguieron un notable rigor científico como el uso de notas explicativas, la claridad en la presentación evitando cualquier tipo de confusión en el lector al no poner el nombre de Mohamed en la portada del libro como ocurrió en traducciones anteriores, el nombre del traductor bien definido...etc. No obstante, Arias considera que el gran número de referencias a las Sagradas Escrituras y, en el caso particular de Cortés, la descripción de una actitud religiosa básica común a las tres religiones monoteístas, no es más que «una adecuación y una domesticación del texto original para su percepción en clave judeo-cristiana»²⁴.

El yo y el otro, en definitiva, y según lo expuesto en los párrafos anteriores, son conceptos abiertos a multitud de lecturas e interpretaciones. Sólo el estudio desapasionado e intelectualmente irreprochable puede rediseñar sus dimensiones reales. Para ello, es menester despojarse de toda idea preconcebida o tendencia reductora. De lo contrario, lo único que se conseguiría sería perpetuar la incompreensión de un lado y de otro.

BIBLIOGRAFÍA

- Arias, Juan Pablo, «Imágenes del texto sagrado» en *Orientalismo, Exotismo y Traducción*, Universidad de Castilla la Mancha, Cuenca 2000, pp. 181-190.
- Buresi, Pascal, «Al-Andalus entre Orient et Occident. L'invention des origines», en *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, ed. Manuela Marín, Madrid, Casa Velázquez, 2009, pp. 119-129.
- Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española*, XXI ed., Madrid, Espasa Calpe, 1992.
- Fanjul, Serafín, «El mito de las tres culturas en España. Sobre los mitos de las historias políticamente correctas actuales», *Revista de Occidente*, 224, 2000, pp. 9-30, <<http://fr.scribd.com/doc/166868825/Serafin-Fanjul-El-mito-delas-tres-culturas-en-Espana>> [15/09/2013].

²³ Arias, 2000, pp. 183-184.

²⁴ Arias, 2000, p. 187.

- Ferrín, Emilio Gonzalo, «Al-Andalus: del mito al Renacimiento», *MEAH*, sección Árabe-Islam, 58, 2009, pp. 383-405.
- Ferrín, Emilio Gonzalo, *Historia General de al-Andalus. Europa entre Oriente y Occidente*, Córdoba, Almuzara, 2007.
- Foz, Clara, *Le Traducteur, l'Eglise et le Roi*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa/Artois Presses Université, 1998.
- Gajate Bajo, María, «Unamuno y la cuestión de Marruecos ¿Salvación patria o ruina absoluta?», en *X Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Santander, Universidad de Cantabria, Facultad de Filosofía y Letras, 2010, pp. 1-18 <<https://www.yumpu.com/es/document/view/14426707/salvacion-patria-o-ruina-absoluta>> [09/09/2013].
- Garrot, Garrot, José Luis y Juan Martos Quesada, *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*, Madrid, Ibersaf Editores, 2008.
- Marín, Manuela, *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste, siglos XVII-XXI*, ed. Manuela Marín, 109, Madrid, Casa Velázquez, 2009.
- Olagüe, Ignacio, *La revolución islámica en Occidente*, Córdoba, Plurabelle, 2004.
- Ortega y Gasset, José, «Abenjaldún nos revela el secreto (Pensamientos sobre África Menor)», *Revista de Occidente*, Madrid, sexta edición, 1963, pp. 667-685, <<http://fr.scribd.com/doc/95127454/Jose-Ortega-y-Gasset-Abenjaldun-nos-revela-el-secreto-Pensamientos-sobre-Africa-Menor>> [12/10/2013].
- Pascal, *Pensées diverses II*—Fragment núm. 5/37—Papier original, RO 75-1 (1), <<http://www.penseesdepascal.fr/index.php>> [08/10/2013].
- Ridao, José María, «La lección de al-Andalus», en *laciudadviva.org*, 2008, pp. 72-73, <http://www.laciudadviva.org/opencms/export/sites/laciudadviva/recursos/documentos/Familias_de_documentos/Revistas_La_Ciudad_Viva/Revista-La_Ciudad_Viva-numero_0-Marzo_2008/Articulos/Jose_Maria_Ridao-La_Leccion_de_alAndalus-2008.pdf> [15/09/2013].
- Rivière Gómez, Aurora, *Orientalismo y nacionalismo español. Estudios árabes y hebreos en la universidad de Madrid (1843-1868)*, Madrid, Biblioteca del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad/Universidad Carlos III de Madrid, 2000.
- Said, Edward, *El orientalismo*, Barcelona, Nuevas Ediciones de Bolsillo, 2003.
- Simonet, Francisco Javier, «De la influencia del elemento indígena en la civilización árabe hispana», *La ciudad de Dios*, IV, 1870, pp. 5-14.

