

LA CONDICIÓN FRONTERIZA DEL ARABISMO

PEDRO MARTÍNEZ MONTÁVEZ
Arabista
Profesor emérito de la U.A.M.

1. EL ARABISMO ESPAÑOL, REVISADO DE NUEVO

Al margen de cualquier otra consideración y valoración que puedan –y deban– hacerse, resulta evidente e innegable la notable ampliación investigadora y publicística que han ido experimentando los estudios árabes en España desde mediados del siglo pasado. Tan notable ampliación se ha producido no solo en extensión, en la variada y rica temática que abordan, sino también en objetivos, métodos e intención: introducción y ensayo de algunas nuevas tendencias intelectuales y científicas, planteamientos renovados o innovadores, variedad de móviles ideológicos y políticos subyacentes –aunque casi nunca declarados o al menos suficientemente transparentes–, hasta circunstanciales estrategias empleadas también, por utilizar un término genérico y connotativo que puede sugerir tanto como seguramente oculta. Por todo ello, afirmar que el arabismo español actual se muestra sumamente variado, activo y polifacético, no es más que una comprobación pertinente de la simple y primera realidad, que se impone por sí misma. Esto no tiene nada que ver, por descontado, con otros muchos aspectos de la cuestión, y en particular con los que atañen a las actitudes y comportamientos que cada uno –y cada una– sigue en el ejercicio de su menester. Hay quienes no saben –o no pueden, o no quieren– distinguir entre una cosa y otra, pero esta es harina de otro costal.

Dentro de este marco general hay que situar las aportaciones concretas que versan sobre el arabismo español contemporáneo –es decir, a partir de mediados del siglo XIX–, y que tratan además de caracterizarlo científica, cultural y socialmente,

analizando la evolución que sigue a lo largo de las épocas que se van sucediendo. No solo han ido incrementándose y son ya relativamente abundantes, sino que cuentan en la mayoría de los casos con documentación cuantiosa y frecuentemente inédita y de primera mano, de variado origen y procedencia además¹.

Como quizá resultara inevitable, versan en su mayoría sobre el arabismo académico y oficial, de tan recia estructura interna y prestigioso linaje de escuela en nuestro ámbito nacional. En consecuencia, la temática que se refleja y recoge de forma predominante es la que se refiere a Al-Andalus. La historia del arabismo científico y académico español y el estudio de Al-Andalus han estado tan íntima e inseparablemente unidos que resulta a fin de cuentas imposible distinguir entre uno y otro objeto, pues han sido durante muchísimo tiempo la misma y única cosa.

Tan perseverante y absorbente dedicación a los estudios andalusíes —o hispanoárabes, arábigoandaluces, hispanomusulmanes o cualquier otra denominación afín de uso anterior, afortunadamente casi por completo superadas y en desuso— ha contribuido a marginar, dificultar o desdeñar durante demasiado tiempo que se prestara la atención debida a otros muchos terrenos, aspectos y contenidos también propios del arabismo. Tal monografismo ha servido para que no se tuviera en cuenta ni se valorara en justeza lo que el arabismo también es, tanto en esencia como por aplicación y exigencia coherentes: una dedicación especialmente polifacética, plural y extensa, además de sugerente, compleja y estimulante, no solo en el plano intelectual sino también en el plano vital y hasta en el ético.

2. ARABISMO, “FRONTERA” Y HUMANISMO

No he sido yo persona especialmente dispuesta a tratar de estas cosas del arabismo y los arabistas por varias razones. En primer lugar, porque he pensado siempre que lo que debía hacer, precisamente por mi condición de arabista, era tratar de árabes y “arabidad”; en segundo, porque las cuestiones “menores” y los objetos secundarios no deben suplantar ni anteponerse a los problemas “mayores” y a los objetos primeros, que en este caso, además, son científicamente los prioritarios y

¹ Este no es un trabajo de erudición, y por eso no irá recargado de referencias y notas a pie de página. Sobre este punto en concreto me limito a remitir a los muchos estudios sobre el tema que se deben a arabistas como Manuela Marín, María Jesús Viguera Molíns, Bernabé López García o Fernando de Agreda Burillo, entre otros muchos/as, y a los de historiadores, muy interesados en los temas andalusíes, como es el caso de Eduardo Manzano Moreno y Alejandro García Sanjuán.

principales. No obstante, creo recordar que algunas de mis primeras reflexiones sobre el tema las expuse en un largo trabajo titulado “sobre el aún desconocido arabismo español del siglo XIX”, que fue en su origen una conferencia que pronuncié en el Instituto Hispano-Árabe de Cultura de Madrid, el 9 de marzo de 1976, recogida al año siguiente en volumen².

En el párrafo segundo de ese texto abordaba el entendimiento de estos dos conceptos: “arabista” y “arabismo”, y remito a ellos al lector interesado en conocer lo que opinaba entonces, y que era sustancialmente lo que después he seguido manteniendo³. Páginas más adelante me refería al que he denominado “arabismo de contacto directo”, que era justamente el desconocido⁴. Significativamente esta temprana incursión mía en el tema ha sido ignorada por la inmensa mayoría de los colegas que se han ido mostrando consumados especialistas en la materia: consecuencias de la “inexplicable” incoherencia de la erudición monográfica y a palo seco, “ciclópea”, es decir, monocular.

Entre esos muchos aspectos y terrenos marginales entre nosotros ha estado —y en gran parte sigue estándolo todavía, a pesar de engañosas apariencias transitorias y superficiales— una que resulta tan primordial como insustituible y necesaria: la reflexión sobre la naturaleza y condición del arabismo —sin ningún calificativo añadido—, la indagación en lo que es en sí mismo, en lo que significa y representa; es decir, hemos carecido de una concepción y una teoría del arabismo (insisto, sin calificativos añadidos). Y tal carencia fundamental podemos observarla y ha influido en todos los ámbitos y esferas en los que el arabismo ha estado presente y ha podido actuar, restringiéndose grandemente por ello su capacidad de gestión y sus posibilidades de actuación, de presencia y de influencia: desde la docencia hasta la

² Incluida en mi libro *Ensayos marginales de arabismo*, Madrid, 1977, pp. 3-22. Recomiendo asimismo la lectura de otro trabajo mío recogido en el mismo volumen, “Reflexiones sobre arabismo y función social”, pp. 139-161, publicado con anterioridad en la revista *Almenara*, Madrid, vol. 7-8, verano 1975, pp. 3-37, y que es el texto de una conferencia que pronuncié en el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid, en la clausura del curso 1972-3.

³ Véase el vol. cit. *Ensayos...*, pp. 7 y 8. Escribía entonces, entre otras cosas, que estaba “muy lejos de entender al arabista —como a cualquier otra variante de humanista— solamente como criatura erudita”, pero que estaba asimismo “lejos de entenderla como individuo incompetente y ayuno de preparación específica”, y que en eso, como en todo, no creía “en un tipo único de arabista, y sí en una tipología de arabistas”. Añadía también que, a mi juicio, entre nosotros se había venido haciendo “más una historia del arabismo en función de los arabistas, que del propio fenómeno en sí mismo”, y que con ello se había proporcionado “una versión bastante deformada de su proceso de formación y desarrollo”.

⁴ En *Ensayos...*, pp. 12 y ss., 20 y ss.

proyección administrativa, social y mediática –excepción hecha de casos particulares y singulares– por mencionar solo ejemplos concretos y especialmente relevantes y significativos.

Aunque no constituya en realidad una parte cuantiosa ni especialmente significativa de mi obra, sí está claro que a mí me ha interesado desde hace bastante tiempo la cuestión que acabo de mencionar, y que considero, como decía, básica y primordial: la concepción del arabismo, su fundamentación teórica, y no solo sus formas y maneras de práctica y aplicación. Comencé con esta reflexión, por ejemplo, el discurso que pronuncié al ser investido como Doctor *Honoris causa* por la Universidad de Alicante el 7 de abril del año 2006: “Soy una persona a la que siempre ha interesado especialmente conocer el sentido y el significado de las cosas, de los hechos, de los acontecimientos, de los nombres, de los quehaceres (...) Quiero decir que a mí me ha preocupado mucho siempre saber qué podía ser eso del arabismo, saber qué significaba ser arabista y qué sentido, sentidos, tiene”⁵. Aprovechaba seguidamente algunas ideas que había vertido ya en el breve prólogo que puse a mi libro *Ensayos marginales de arabismo*, publicado en Madrid el año 1977, y que están fechadas en el emirato de Abu-Dabi (sí, ¡tan lejos!) el día 2 de julio del mismo año.

Curiosamente, pero desde luego no por azar, empleaba ya en ese primer texto los términos y conceptos que son el móvil, el eje y el meollo de estas Jornadas: frontera y fronterizo. Evidentemente, yo los empleaba por extensión y en sentido figurado y metafórico, pero la metáfora es otra forma de expresión de la realidad. Decía entonces: “En esta obra me he decidido a recoger y agrupar bastantes de los escritos que me ha ido deparando mi ejercicio de arabista de esa manera que podríamos llamar marginal, y de ahí su título. Temas, problemas, hechos, observaciones, apuntes, sugerencias, que han ido apareciéndome a lo largo de lo que podemos considerar algunas de las muchas fronteras de esta profesión, y que por tanto significan parte de su campo de operaciones. Tal carácter no solo fronterizo, sino también vehicular y vinculante, le resulta absolutamente natural al mundo árabe a lo largo y a lo ancho de todo su desarrollo histórico, y parte de la labor arabista, por consiguiente, no hace sino reflejarla oportunamente. No se trata, pues, de mérito alguno, y sí consecuencia obligada de un fenómeno de impresionantes

⁵ Publicado en volumen, por la Universitat d’Alacant/ Universidad de Alicante, pp. 51-58, junto con los dos discursos pronunciados en el mismo acto por Dña. M^a del Carmen Andrade Perdriz y Don Antonio García Berrio, y los textos correspondientes de “laudatio”, entre ellas, la mía, pronunciada por la catedrática de árabe de esa Universidad, Dña. M^a Jesús Rubiera Mata, querida y muy recordada amiga y colega.

dimensiones.”⁶ Por consiguiente, el hecho de que yo vuelva a plantear aquí y ahora la condición fronteriza del arabismo no tiene nada de obligado, circunstancial ni oportunista, no es “exigencia del guión”; sencilla y llanamente, vuelvo a llamar la atención y a valorar oportunamente lo que es, en mi opinión, uno de sus principales componentes y rasgos constitutivos y caracterizadores.

La “fronteridad” del arabismo es algo inherente y consustancial, resulta consecuencia directa y natural de su objeto mismo de trabajo: el hecho árabe islámico. Las civilizaciones son hechos humanos, y también lo es la árabe islámica, algo que muchas personas se niegan a reconocer, amparadas formalmente en el enorme peso que en ella alcanza la dimensión “a lo divino”, y cegadas en su mayoría por el prejuicio, el estereotipo y la ignorancia. Y si las civilizaciones son productos y construcciones humanas, el mejor camino para acercarse a ellas, para tratar de entenderlas e interpretarlas, de explicarlas y de explicárnoslas, es el humanismo. Por eso afirmaba yo en ese mismo prólogo citado, y escrito hace casi cuarenta años, que el arabista tenía que instalarse en el arabismo “sin alifafes ni prejuicios”, tenía que abordarlo con la misma profesionalidad y naturalidad que son habituales en otros campos de actividad pareja, “realizarlo” desde similar postura humanista⁷.

Entender y asumir que el arabismo es una de tantas modalidades de humanismo resulta esencial y determinante, tanto por parte de los propios arabistas como de quienes no lo son. Solo una concepción restringida de lo que el humanismo ha de ser en esencia (concepción restringida en parte explicable a partir de la acepción y aplicación predominantes que ha tenido en la cultura occidental), puede privarle de la dimensión universal que tiene. La actitud habitualmente acomodaticia, sumisa y a la defensiva de la gran mayoría de los arabistas –y en su caso concreto, de los españoles– ha intervenido para que la dimensión humanística de su quehacer fuera ignorada. Simplemente con advertir y recordar que humanismo y humanidad son conceptos que tienen el mismo origen e igual objetivo, la cuestión se plantearía de forma distinta, es decir, de forma más justa, real y ponderada.

¿Hay algo que no cambie en la existencia humana, en la historia? Evidentemente, no, y lo mismo pasa con lo que denominamos “humanismo”. El humanismo contemporáneo es otra cosa parcialmente distinta al que fue hace siglos y ha monopo-

⁶ En el prólogo de dos páginas que escribí para *Ensayos...* Añadí en el mismo párrafo “que los estudios fronterizos relativos al mundo brindan una impresionante gama de direcciones, objetivos y posibilidades, y no hay por qué circunscribirlos de antemano a predios reducidos”.

⁷ En el primer párrafo del prólogo citado.

lizado el término, el concepto y el marchamo. En la mitad del siglo XX, Fernand Braudel advertía ya que se necesitaba una palabra nueva, una tercera palabra además de cultura y civilización, y proponía denominarla –con Georges Friedman– humanismo moderno, argumentando que el humanismo es “una manera de esperar, de querer que los hombres se muestren fraternales entre sí, y que las civilizaciones, cada una por su cuenta, y todas juntas, se salven y nos salven. Es aceptar, es desear que las puertas del presente se abran de par en par al futuro, más allá de los fracasos, las decadencias y las catástrofes que predicen extraños profetas”⁸. ¿Puede alguien pensar que las palabras de Braudel han perdido vigencia, no siguen siendo de total actualidad? No, todo lo contrario: sus palabras tienen seguramente ahora tanta vigencia y actualidad como cuando el gran historiador francés las escribió, hasta puede que más. Si entonces resultaba totalmente necesaria una tercera y nueva palabra, un humanismo moderno, ahora –bien entrado ya el siglo XXI– sigue siendo igual de necesario, posiblemente más.

En el mundo moderno se han acortado enormemente las distancias y todos aceptamos que se ha hecho mucho más “global”, aunque haya también muy diversas y hasta contrapuestas y polémicas maneras de entender y concebir lo que puede ser eso de “la globalización”. También convendría que aceptáramos que se ha hecho más interdependiente, aunque tampoco se estaría totalmente de acuerdo en qué es la “interdependencia”. El tiempo moderno no es sin duda el tiempo del “descubrimiento del otro”, pero sí es el tiempo en el que “el otro” –genéricamente y más bien en abstracto–, “los otros” –particularizados en cada caso y en concreto–, han adquirido una extraordinaria dimensión, y su conocimiento y estudio se hacen cada vez exigencia mayor, más vital y necesaria.

Esta tremenda y presionante realidad ha influido poderosamente en la nueva concepción y ejercicio del humanismo. Si éste consiste –escribía yo no hace mucho– “en situar al ser humano y a los valores humanos por encima de los demás valores”, el humanismo contemporáneo –continuaba– consiste a su vez “en saber asumir que no estamos solos en la existencia –ni colectiva ni individualmente–, en comportarse coherentemente con estos principios, en aplicarlos a la misión primera y principal, que es conocer y reconocer al Otro, en su dimensión colectiva y en su

⁸ En el discurso de investidura citado, p. 52, como explicaba entonces, tomaba el texto de Braudel de su libro *Las ambiciones de la historia*, que conocía en su traducción al español. Ese gran historiador francés –y no menos grande pensador de la historia– añade: “El presente no puede ser esta línea de detención que todos los siglos, cargados de eternas tragedias, ven ante sí como un obstáculo, pero que la esperanza de los hombres no deja, desde que hay hombres, de superar”.

dimensión individual asimismo”⁹. Si no se plantea y no se trata de dar respuesta a estas exigencias, no puede haber un humanismo contemporáneo.

En consecuencia “la ciencia contemporánea ha de ser eminentemente humanística, seguramente está aún más obligada que en otros tiempos a situar al ser humano y a los valores humanos por encima de los demás valores. La ciencia así concebida y realizada debe ser una ciencia-con(s)cienza. Concebir y realizar la ciencia de esta manera exige asumir y darle una dimensión social y cultural. La ciencia humanística contemporánea está obligada a cumplir también al máximo, por consiguiente, la misión y la función que le corresponden en esas tareas: ha de poner siempre a la sociedad –colectividad e individuo– y a la cultura como atención primera y obligatoria. Quizá esta exigencia resulte aún mayor y más apremiante en el arabismo que en otras dedicaciones similares”¹⁰.

3. LA “FRONTERA” Y EL “OTRO”

Analizar este último punto, explicando las razones y los motivos que obligan específicamente al arabismo a cumplir esa función social y cultural, tiene particular importancia, pero no entra aquí en nuestro propósito. Me limitaré por ello a citar simplemente tres de las razones principales. La primera es que el Oriente árabe islámico ha sido, y sigue siendo, el “otro” más inmediato, opuesto y permanente para el occidente europeo cristiano. La segunda es que ha sido también un “otro” especialmente desconocido y desfigurado, además de rechazado y excluido. La tercera es de orden interno y compete al propio arabismo, y de forma muy concreta al español: ha ido acumulando un gran retraso en la aceptación y aplicación de lo que entendemos genéricamente como “nuevas ciencias sociales”, aunque las denominaciones de esta especie resulten en parte ambiguas y poco precisas, y puedan servir también para ocultar intereses simplemente gremiales y elitistas. Solo desde hace unas cuantas décadas el arabismo español ha ido reduciendo parcialmente ese gran retraso acumulado, aunque no siempre lo haya hecho con la necesaria amplitud de criterio científico y la ponderación exigibles.

⁹ Véase el ensayo “Arabismo y arabismo español”, incluido en mi libro *Significado y símbolo de Al-Andalus*, 2011, pp. 347-354, esp. P. 348. Es el texto de la conferencia que pronuncié en la Escuela de Estudios Árabes de Granada, con motivo del LXXV aniversario de su fundación, en noviembre del año 2007.

¹⁰ Art. cit., p. 349.

Una frontera no es una línea rígida e impenetrable, sino todo lo contrario. Según Imanuel Geiss, “le néologisme «frontière» (en anglais: *frontier*) ne désigne une ligne de démarcation (*Grenzlinie*) que depuis 1772”¹¹. Y es un concepto dinámico. Las fronteras son de naturaleza diversa y cambiante, como afirma Carole Fink, “des constructions humaines, lourdes de signification spirituelle et matérielle, mais qu’il le sont en même temps perméables et l’objet de transformations”¹². El profesor Cruz Hernández, gran conocedor del pensamiento árabe islámico clásico, lo expresa aún con mayor rotundidad y alcance: “El sentido de frontera reside en no ser un muro de separación, sino una zona de contacto. Por lo tanto, podrá ser un desierto administrativo, pero no un despoblado humano. Acostumbrados a la tradicional cartografía histórica, que pinta cada imperio o reino de su color y lo separa con un trazo de línea gruesa, se acaba por pensar que las fronteras eran tan rígidas como la Gran Muralla china”¹³. Ni en época contemporánea ni en época medieval, por consiguiente, las fronteras han sido tierra impenetrable, ni han separado tajante y radicalmente a “los unos” de “los otros”; de hecho, todas las fronteras –y no solo las artificiales– son inestables, aunque lo sean en diferente grado y dimensión.

Como estudioso y preocupado desde hace largo tiempo por el mundo árabe islámico contemporáneo, me voy a permitir incluir, al hilo de esta reflexión sobre la frontera y lo fronterizo, un brevísimo inciso. A los pensadores neo-victorianos y neo-colonialistas, que están de vuelta –reaccionarios en definitiva– como Robert Kaplan, parece entusiasmarles eso de las fronteras artificiales y las interpretan como «la venganza de la geografía». Según él: “las fronteras artificiales de los Estados se desmoronarán y sólo quedarán los ríos, los desiertos, las montañas, y otros accidentes de la geografía”¹⁴. Para este nuevo “extraño profeta” que predice fracasos, decadencias y catástrofes” (recordemos de nuevo a Braudel), “existen áreas de Eurasia que son más

¹¹ Véase su artículo: “Frontières et périphéries dans l’Europe moderne et contemporaine”, en el vol. col. *L’établissement des frontières en Europe après les deux guerres mondiales/ The Establishment of European Frontiers after the Two World Wars*, ed. por Christian Baechler y Carole Fink, 1996, XI + 457 pp.

¹² Véase la introducción de Caroline Fink al volumen citado, p. XI.

¹³ Véase su extensa e importante síntesis *El Islam de Al-Andalus. Historia y estructura de su realidad social*, Madrid, 2ª ed., 1996, 650 pp., pp. 95-96. Otro especialista en pensamiento andalusí, Joaquín Lomba Fuentes, se expresa de forma parecida, refiriéndose a la conocida como *Frontera Superior*, con capitalidad en Zaragoza (véase su también importante síntesis: *El Ebro: Puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*, Zaragoza, 2002, 639 pp., esp. p. 77).

¹⁴ En artículo así titulado, accesible en <http://www.generacion.com/usuarios/1847/robert-kaplan-venganza-geografica>. Agradezco al profesor Pedro A. Martínez Lillo que me haya proporcionado este texto.

proclives que otras al conflicto. Estas zonas de fragmentación amenazan con implosionar, explotar o mantener un frágil equilibrio. Y no resulta sorprendente que se encuentren dentro del núcleo interno inestable de Eurasia: el nuevo Oriente Medio, el vasto lugar de paso entre el mundo mediterráneo y el subcontinente indio que registra todos los cambios fundamentales de la política del poder global”¹⁵.

Efectivamente: como Kaplan sabe muy bien –y tantos otros geopolíticos de su jaez– el Oriente Medio, y por extensión todo el llamado mundo árabe, constituye un “espacio privilegiado” de fronteras artificiales. Lo que Kaplan y todos los de su corte se olvidan de explicar –y no de forma tendenciosa y unilateral– es precisamente el porqué de esa situación. Como advertí al principio, se trataba de un inciso, pero también de una advertencia y un riesgo que considero de necesario conocimiento. Entre otras razones porque nos confirma que la multiplicidad y la diversidad de las fronteras ha sido un fenómeno característico y constante en la historia árabe islámica.

Tanto si su tema de estudio se extiende al objeto mayor y general, el Islam, como si se restringe al menor y particular, Al-Andalus, el arabismo resulta, consecuentemente, una disciplina “fronteriza”, y el arabista ha de ser consciente de esa situación. El arabista se mueve por espacios alternativos y en disputa, porosos, permeables, fluctuantes, en contacto; cabalga como a horcajadas y tiene ante sí un panorama doble de contemplación y recorrido, está como necesitado de dos derroteros, de dos brújulas; la dualidad es, de alguna manera, el terreno por el que ha de moverse y su campo habitual de trabajo. El arabista, por consiguiente, debe buscar fórmulas y vías de aproximación entre ambas partes, y de comunicación. Nada de esto significa que vaya a ponerse de espaldas a la realidad ni a esquivar las diferencias y oposiciones existentes entre ellas, en absoluto; sí de propiciar la comprensión y el entendimiento mutuos, y de fomentar el diálogo. Este es precisamente el principal objetivo del humanismo contemporáneo, de un posible humanismo a escala universal.

4. AL-ANDALUS Y EL ARABISMO “FRONTERIZO” ESPAÑOL

En mi opinión, el arabismo español más académico, científico y oficial ha sido muy consciente, y en su núcleo más acendrado, “escolar” y representativo además, de esa su natural condición fronteriza. Voy a limitarme a ejemplificarlo ahora con un solo texto, aparecido en una época y en un medio también eminentemente representativos y cargados tanto de significado como de símbolo. Cuando “la raíz honda y nutricia” –Codera–, “el tronco” –Ribera– y “la flor perfecta y exquisita”

¹⁵ Robert Kaplan, art. cit.

—Asín— habían podido ya crecer, extenderse, dar otros frutos y propiciar nuevas cosechas de la misma marca de origen registrada y similar calidad, por mantener la fecunda y brillante imagen acuñada.

En el primer fascículo de la prestigiosa y hasta carismática revista *Al-Andalus* correspondiente al año 1958, se insertaba en la sección de variedades, y como nota de la redacción (N. de la R.), un texto conmemorativo del “primer centenario del nacimiento de don Julián Ribera Tarragó”. Se trata de un texto excelente y que no tiene desperdicio desde todos los puntos de vista, pero del que quiero simplemente reproducir aquí tan sólo las tres líneas siguientes: “Nuestro arabismo es, pues, por esencia un arabismo “a caballo”, un arabismo “fronterizo”, aparte de ser un arabismo “entusiasta”, tres puntos esenciales que *Al-Andalus* intenta siempre llevar adelante”¹⁶. Estoy tan de acuerdo con esas calificaciones que una es exactamente la misma que yo vengo empleando: “fronterizo”, otra coincide en la imagen aunque no en la literalidad verbal: “a caballo”, y yo he dicho “cabalga a horcajadas”; en cuanto a la tercera, “entusiasta”, me sumo a lo genéricamente expresivo, que tiene, aunque no la comparta en lo rigurosamente etimológico. Resulta obvio que coincide también en lo de “la esencia”.

Este mismo texto ha sido traído a colación también por alguien muy interesado en la historia del arabismo español y que se distingue —no siempre ocurre así— por su juicio discreto y su ponderación de enfoque y valoración. Acierta a evocarlo conjuntamente con otras contribuciones sobre la materia en cuestión, suscitando con ello otros aspectos y dimensiones del tema en los que yo no entro aquí¹⁷.

¹⁶ *Al-Andalus*, XXIII, 1958, pp. 207-209. Se trata de un texto que, a pesar de su relativa brevedad, resulta también revelador. Voy a citar tan solo un párrafo del mismo, sin entrar en ningún comentario. Dice, refiriéndose a Ribera: “Su característica esencial como hombre de ciencia es que jamás se dedicó a la ciencia muerta ni a la perfecta pero inútil erudición que nace en los archivos para morir a poco otra vez en ellos. Su ciencia era viva, centelleante, incitante, dinámica. Encendía el entusiasmo y excitaba la polémica. Ningún punto necrótico quedaba en su obra”. Recuérdese al respecto nada más y nada menos que don Miguel Asín Palacios, en la muy instructiva introducción que redactó para la redacción de las *Disertaciones y opúsculos* de su admirado maestro, se había expresado en términos parecidos: “Esta doble personalidad de Ribera, arabista y pensador, es un caso anormal e infrecuente entre los eruditos. Parece como si en éstos el hábito mental de observar al microscopio los hechos y de enfocar la realidad de su especial competencia a través del cristal de los textos, los imposibilitara luego para contemplarla a simple vista, desde arriba y a distancia, tal como ella es en sí misma y en sus complicadas relaciones con las otras realidades ajenas a su privativa competencia” (véase Julián Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, 2 vols., 1928, vol. 5, p. XXII). Perdónese lo largo de la nota, pero entiéndase también que la cuestión lo merece, porque es ante todo de índole profundamente científica y, por tanto, sustancial.

¹⁷ Me refiero al artículo de Fernando de Agreda, “Nuevas y viejas fuentes sobre los “Beni Codera”, en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Sección Árabe-Islam, vol. 57, 2008, pp. 425-450, esp. p. 427.

Resulta también muy oportuna, y siempre pertinente, la referencia que hace a la muy acertada y perspicaz opinión que mantenía el mismo Ribera acerca de la labor desarrollada por los arabistas españoles: “trabajamos en zona polémica”¹⁸. A fin de cuentas, “cuestiones de frontera”.

Podría ser interesante e ilustrativo hacerse la pregunta de si el reconocimiento y la asunción del carácter fronterizo como seña distintiva del arabismo español sigue manteniéndose entre nosotros, pero a mí me parece más bien asunto ahora secundario, y no precisamente porque, con toda seguridad, resultaría espinoso y controvertido. Sí considero sin embargo más importante y aclaratorio plantear otro punto fundamental y previo, que pertenece directamente al meollo de la cuestión central que he planteado aquí, y tal y como lo he hecho desde un principio. Se trata de aclarar y precisar por qué razón lo más selecto y representativo del arabismo español ha considerado que su labor era en esencia un asunto fronterizo y “estaba a caballo”, aparte de ser también “entusiasta”.

No hay ningún misterio ni enigma en el asunto: la razón de tal reivindicación es inmediata, fácil y muy concreta, y la respuesta está en el propio texto ya mencionado: “Norma también esencialísima de la enseñanza de Ribera, y escrupulosamente observada entre nosotros, por encontrarla insustituible, fue el limitar la actividad de la escuela al estudio del Islam español y de sus entronques, y, todo lo más, a la investigación de los antecedentes orientales necesarios para que el Islam español sea inteligible”¹⁹. No había novedad tampoco en el asunto. Era la misma posición que había quedado perfilada veinticinco años antes en la nota preliminar, escrita por Asín Palacios y García Gómez, que abría el fascículo uno del primer volumen, 1933, de la misma revista *Al-Andalus*, órgano de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, centros creados por la ley de 27 de enero de 1932 de la República Española²⁰.

¹⁸ De Agreda, art. cit., p. 427.

¹⁹ Véase la revista *Al-Andalus*, vol. cit., p. 209. El párrafo se cerraba con otra de esas afirmaciones categóricas, no menos reveladoras de algunos de los dilemas profundos del desarrollo de la historia interna del arabismo español: “No negamos la utilidad de los «arabófonos» y hasta los deseamos entre nosotros, pero por esencia y voluntad no somos «arabófonos», sino «arabistas españoles». Yo llevo muchos años preguntándome, en mi ingenuidad: Pero, ¿no se puede ser «arabista» –también español, por supuesto– y «arabófono»?; aunque eso de la «arabofonía» no se consiga sino en forma solo limitada, más o menos.

²⁰ Precisamente me he referido a esa nota preliminar en la introducción que puse a mi reciente libro *Significado y símbolo de Al-Andalus*, 2011, p. 13.

La explicación era sincera, clara y contundente –aparte de ser también comprensible y coherente– pero era también limitada, se quedaba corta; quiero decir que no planteaba el hecho en su totalidad, sino en lo que aparecía como su parte más importante y necesitada de atención, por su inserción directa en el marco histórico y cultural español. Y aquí está la otra cara de la moneda, oculta o, como mucho, solo mínima y fugazmente desvelada: al concentrar casi en exclusiva la tarea y el esfuerzo del arabismo –el español en este caso– en el estudio y el conocimiento de Al-Andalus, del denominado Islam español, es decir, en una de las múltiples variantes, modalidades o partes del “todo islámico”, el objeto en plenitud y en toda su extensión queda difuminado, desplazado, irremediablemente reducido. Como ha ocurrido en tantas otras ocasiones, el paisaje cercano impidió, o dificultó enormemente, la visión del panorama en toda su extensión.

Dicho de otra manera más acorde con el tema tal como aquí lo enunciamos: el carácter fronterizo de Al-Andalus se superpone y cubre el carácter fronterizo del Islam. El estudio de Al-Andalus resulta una disciplina fronteriza porque cualquier estudio sectorial del Islam resultará más o menos, en porcentajes variables, fronterizo. A su manera, con sus peculiaridades, con sus características distintivas pero, por su propia naturaleza, fronterizo. Justamente, como pasa con Al-Andalus. Lo que no impide, ni niega, ni se opone a que en su composición entren muchos ingredientes, de otras varias naturalezas y procedencias. Vuelvo a repetir: como ocurre con Al-Andalus.

Pienso que esta visión de Al-Andalus como espacio fronterizo –y no única ni especialmente por motivos de confrontación bélica ni de estrategias defensivas o reconquistatorias– ha formado parte del ideario del arabismo erudito y académico español, aunque de forma más bien implícita y subyacente, nunca expuesta ni desarrollada ampliamente. A mi modo de ver, no sería caprichoso ni disparatado indagar a fondo en este punto, y muy en concreto a través de la obra de García Gómez, el último maestro máximo e indiscutible (hasta fechas relativamente recientes) de la Escuela. Y aconsejo que, de hacerlo, el estudio no se circunscriba estrictamente a su obra científica, tan magna, valiosa y representativa como personal, sino que incluya también otra gama de testimonios no menos esclarecedores y expresivos –abundantísimos además en él– y que, lamentablemente, no se suelen tener en cuenta por especialistas y eruditos, tan elitistas como equivocados en ocasiones con la documentación que manejan.

Me refiero, obviamente, al escrito de destino mediático, en el que fue también consumado y permanente maestro. Baste aquí con incluir, como simple adelanto o botón de muestra, parte de su respuesta a la pregunta de si “el islam de Al-Andalus

era diferente al de Oriente en sus manifestaciones culturales”. Decía don Emilio: “Estas cuestiones no se pueden resolver con dos o tres frases (...) La lengua árabe se cultivaba aquí –quizá se hablaba mal con una pronunciación que no era la justa– con una gran pureza en el ambiente culto. Precisamente por tratarse de un punto fronterizo donde las lenguas más se estudian porque se está en peligro”²¹.

García Gómez podía carecer de otras cualidades y virtudes, pero no de clarividencia, que en todo momento puso de manifiesto y empleó con tanto acierto como ironía y brillantez. Como en este otro párrafo de un texto sobre “el Califato de Córdoba” –en origen una conferencia–, en el que a la referencia política al lejánico pasado añade “la larga cordobesa” del impresionista apunte lingüístico: “La mixtura, en el terreno político, llegó a ser preocupante para los omeyas de Córdoba. Las tres marcas fronterizas se desgajan continuamente del poder central, con feudos independientes (...) A veces, los que se acogían a la rebelión, lo hacían guareciéndose entre las cuatro paredes de una alcazaba o fortín campesino. No sé si existe en alguna otra lengua nuestro curioso verbo reflexivo “encastillarse”. Siempre hubo en Al-Andalus “encastillados”²². Por cierto, y al hilo de esta penetrante observación suya: no sé cómo se le escapó a Don Emilio que el verbo árabe *taḥaṣṣana* tiene también, entre otros significados sinónimos, el de “encastillarse”. Como ocurre posiblemente con otros varios reflexivos, “compartidos” entre ambas lenguas.

Don Emilio se pronunciaba asimismo de forma similar en los actos protocolarios de mayor nivel, en textos rigurosamente académicos, pero no rígidamente eruditos. Por ejemplo, en su discurso de investidura como Doctor Honoris Causa por la Universidad de Granada –4 de junio del año 1975– afirmaba lo siguiente, al referirse a la labor de “europeización” del arabismo español que habían llevado

²¹ Khaled Salem: “El Islam de García Gómez”, entrevista en *Diario 16*, sábado 19 de junio de 1990, p. 5, dentro del suplemento de *Culturas* dedicado a “El futuro del Islam”. En la primera respuesta de la entrevista, y refiriéndose a la posible existencia de tres generaciones de arabistas: la suya, la anterior a ella y la posterior, asegura que “en aquel tiempo los arabistas eran poquísimos y había solamente dos cátedras de Árabe, en Madrid y Granada, y que los arabistas eran considerados un poco como el extrarradio de las Humanidades, y como personas que tenían tesis raras”. Concluye su respuesta: “Actualmente, la situación es bastante diferente porque en vez de haber seis arabistas, como éramos entonces, había (sic) seiscientos. Y entre éstos, hay de todo”. Se manifiesta de forma parecida sobre estos asuntos en no pocas ocasiones: “Los arabistas españoles actuales son muchos, acaso con una mayor excelencia diluida en el número (...) Pueden colocarse en multitud de cátedras o instituciones universitarias, u obtener becas” (“Ser arabista, ayer y hoy”, en el diario *ABC*, domingo 22-8-82). Son solamente dos ejemplos, espigados entre el mucho material existente, que bien merece un análisis pormenorizado y ecuánime.

²² Salem, art. citado.

a cabo sus venerados maestros Ribera y Asín: “Europeización no suponía, claro está, menoscabo de nuestro sentido españolista. Todo lo contrario. He defendido, profesado y enseñado siempre que nuestro arabismo puede hacer algoritmos en la luna de la erudición oriental o volverse caritativa y marginalmente hacia la comprensión del mundo árabe contemporáneo, pero que su misión esencial acababa (según el símbolo que elegíamos) en 1492, y que debía consistir en los brillantes temas fronterizos y a caballo entre las dos civilizaciones, cuyo estudio es el que necesitamos, el que podemos hacer mejor que nadie, y aquel en que apenas nadie puede interferirsenos”²³. Por cierto, al margen de esta otra afirmación suya, y muy brevemente dicho: tampoco entiendo cómo no advirtió que el mundo árabe contemporáneo es también un “tema fronterizo y a caballo entre dos civilizaciones”. Eso, al menos, entre otras muchas cosas más. Y que pide, para tratar de comprenderlo y de explicarlo, bastante más que una simple ojeada caritativa y marginal. Y en fin: dejemos en paz el 1492.

He afirmado páginas atrás que considero secundario plantearnos si esta visión del carácter fronterizo de Al-Andalus se ha mantenido, o no, en el arabismo español posterior y más reciente. No pretendo ni mucho menos desdecirme y, sin entrar a fondo en la cuestión, sí quiero al menos dejar constancia de un caso que me parece en este punto sobresaliente. Se trata de Emilio González Ferrín, nombre destacado entre las últimas hornadas de arabistas y que cuenta ya con una obra publicada extensa y muy personal, decidida y vocacionalmente incorformista, más aún “rupturista”. González Ferrín no se presenta precisamente como un seguidor de ese arabismo “escolar” y está en total desacuerdo con la forma en que “se insiste desde las cátedras caducas que la cosa fue razón de conquistas y reconquistas”²⁴. Quizá el objetivo prioritario y vertebrador de su pensamiento sea que “Al Ándalus es un componente (...) de la Europa que conocemos como matriz de Occidente y que Al Ándalus saltó del Medievo para vivir un primer Renacimiento”²⁵. En realidad, esta idea no es propiamente nueva y los testimonios existentes en ese sentido son hasta cierto punto abundantes y variados –también controvertidos– tanto en la historiografía moderna europea como en la árabe.

²³ El texto del discurso está incluido en su libro *Tres discursos y dos prólogos recientes. 1972-1978*, Madrid, 1979, pp. 15-24, esp. p. 20.

²⁴ Emilio González Ferrín, *Rumbo al Renacimiento. Ciencia y Tecnología en al-Andalus*, 2007, 206 pp., pp. 69-70.

²⁵ Emilio González Ferrín, *Historia general de al-Andalus. Europa entre Oriente y Occidente*. 2006, 605 pp., p. 11.

La noción de frontera y fronterizo es básica en su ensayo de historiología y aparece con frecuencia, relacionada en ocasiones con otras evidentemente afines, como “tierras intermedias” y “periferias”; está cargada tanto de una dimensión espacial como temporal claramente genéricas y sin mayores precisiones. Como “Al Andalus se inscribe limpiamente en la Edad Media”²⁶, y ésta es “analógica, simbólica, oscura, fronteriza, tentacular y periférica, caleidoscópica”²⁷, hay que hablar de él “como cultura fronteriza –límitrofe, la gente del *limes*, aluvión de tiempo e historia, de personalidades de frontera”²⁸.

Como el mismo autor declara, su lectura historiológica debe mucho a la *razón fronteriza* de Eugenio Trías y a su fiel interpretador José María Fernández Rodríguez²⁹. El terreno fronterizo es una “brecha límitrofe”, no solo un espacio físico permeable y poroso, sino también vital e intelectual, de pensamiento; la frontera será, en definitiva, “ese lugar ontológico de prueba y definición de nuestra condición. Sin contraste, sin frontera, no es posible tal definición”³⁰.

No es este, desde luego, el lugar ni el momento oportuno para seguir indagando en el tema suscitado: la condición fronteriza del arabismo español, como reflejo directo de su propia materia preferente de estudio, Al-Andalus. Pero el breve recorrido que hemos efectuado sí nos ha servido, al menos, para empezar a vislumbrar algo de lo mucho que en él hay de permanencia y cambio, de tradición y novedad, de continuidad y ruptura. Y de una forma que es bastante más entramada y dialéctica al tiempo de lo que generalmente se piensa. Tampoco esto resulta en definitiva tan sorprendente: es lo que suele ocurrir con todas las realizaciones y actividades humanas.

²⁶ González Ferrín, *Historia general...*, p. 48.

²⁷ González Ferrín, *Historia general...*, p. 51.

²⁸ González Ferrín, *Historia general...*, p. 55..

²⁹ González Ferrín, *Historia general...*, p. 53-54.

³⁰ González Ferrín, *Historia general...*, p. 454. Al hilo también de esa referencia al terreno fronterizo como *brecha límitrofe* –subrayada la expresión por el autor en la página 453 de su libro, y que yo entrecorrimo –lo hago así para que no se piense que se me pasa por alto algo que, por otra parte, ha sido ya advertido y tratado por diversos especialistas en el tema de las fronteras militares y políticas en Al-Andalus –Manzano Moreno, Pedro Chalmenta, Franco Sánchez y Afif Turk, por ejemplo: que el concepto y la realidad de “frontera” allá tuvo bastante que ver, tanto en lo semántico como en lo estratégico, con el término árabe *thagr*, uno de cuyos significados es el de “frontera”, “marca”; también el de “diente” y “boca”, entre otros. ¡Cuántas sugerencias metafóricas abre esa coincidencia!, ¿no?. Obviamente, estas cuestiones no interesan a los especialistas en historia política, ni siquiera la que tiene sustrato ideológico. Dada la índole de este trabajo, considero innecesario incluir bibliografía sobre el asunto.

5. OTRAS VISIONES “FRONTERIZAS” HISPÁNICAS

Quizá me he alargado demasiado en esta reflexión personal sobre el tema, que se proponía tan solo ser un toque de atención y no toque a rebato. Pero no quiero terminarla sin aludir a otro aspecto del mismo que considero no menos resaltable. Quizá esa seña distintiva no se reduce solo al arabismo, sino que alcanza también a otras disciplinas y actividades del panorama intelectual e historiográfico español. De manera muy significativa a quienes, sin ser propiamente arabistas, han hecho aportaciones de enorme importancia para el estudio y más amplio conocimiento de lo que podemos denominar el constructo hispano-árabe o hispano-islámico, aportaciones de un alcance y de un peso incomparables en determinados aspectos.

El caso más destacable y prioritario sería sin duda el de Américo Castro. Así lo aprecia y resalta un conocedor tan prestigioso del pensamiento y del ensayismo español como Juan Marichal, y a su testimonio nos remitimos: “Al cobrar conciencia de la afinidad de su postura vital con la de los seculares «fronteros» de la España histórica, «gemidores» o «defensores», Américo Castro ha encontrado su propia libertad de historiador y ha dado una nueva y sólida sustentación de la historia de España: «su explicación de la hispanidad es una función de su «hispanismo», pero esta explicación se trasmuta en la obra de Américo Castro en una filosofía historiológica de sentido universal. La originaria situación «fronteriza» del historiador español queda trascendida y se transforma en un fecundo lugar de acceso a la realidad histórica del hombre”³¹.

En el mismo ensayo suyo remite a este texto de Don Américo Castro, anterior a 1936: “El no hallar modo de armonizar el íntimo anhelo con la convivencia social nos hace vivir en guerra y en debate perenne; somos guardias fronterizos de nuestra personalidad, cuyos senos dan su mejor producto en la lucha y en la agonía. Miguel de Unamuno ha tratado de definir la esencia de España; y él refleja, en efecto, con su vida de místico combate, la más preclara esencia de lo hispánico. No habrá paz para nosotros”³². Por cierto: ante textos de tanta enjundia y tal calado, pienso yo en la cantidad de extensos y profundos horizontes que se nos abren para abordar las lecturas trenzadas de “lo hispánico” y “lo andalusi”, no sometidas a ninguna clase de tópicos, prejuicios, exaltaciones, esperpentos ni exabruptos.

³¹ Véase su ensayo “La unidad vital del pensamiento de Américo Castro y su significación historiográfica”, en el libro del autor *La voluntad de estilo. Teoría e historia del ensayismo hispánico*, Madrid, 1971, pp. 221-232, esp. p. 227.

³² Juan Marichal, lib. cit., p. 269.

Esa originaria situación fronteriza del historiador español –como afirma Marichal– hay que entenderla y aplicarla con amplitud porque está presente en todos los terrenos de la investigación histórica, y de forma muy especial en el cultural, en el mundo de las sociedades, las mentalidades y las vivencias, de las relaciones humanas. La obra de Don Américo Castro constituye a este respecto el ejemplo más representativo y valioso. No parece necesario, por ello, añadir otros. Pero sí considero que es de estricta justicia mencionar en esta circunstancia, y dedicar un sentido recuerdo a esa lúcida investigadora que fue María Soledad Carrasco Urgoiti, tan vinculada en obra y vida a esta geografía física y cultural. Basta con remitirse, dentro de su vastísima y excelente producción, a un libro como *Vidas fronterizas en las letras españolas* –Barcelona, 2005–, de título tan enormemente ilustrativo por otra parte. En esa recopilación de artículos hallamos luminosas calas y reflexiones sobre “las fronteras multiculturales” y “permeables” mantenidas durante los siglos XVI y XVII en el marco de las relaciones hispano-árabes e hispano-islámicas³³, y que eran en gran parte pervivencia de los últimos tiempos medievales, como repite el profesor Miguel Angel de Bunes Ibarra en el prólogo del volumen citado³⁴. No, el pálpito de lo fronterizo no es solamente cuestión de arabismos o de arabistas más o menos “ortodoxos”.

6. “FRONTERA”, IMAGINARIO Y AL-ANDALUS

En su impresionante libro sobre la materia –ya un clásico de indispensable conocimiento y consulta– el geohistoriador francés Michel Foucher afirmaba, en 1991, que las fronteras son estructuras que actúan sobre tres registros: el de lo real, el de lo simbólico y el de lo imaginario, y que este último es el que corresponde a la relación con el “Otro”³⁵. Por esta razón cumplen también una función dual

³³ Véase, por ejemplo, p. 147, en el artículo sobre “Vicente Espinel y su tiempo”, o p. 210, para comenzar a situar “la frontera en la comedia de Lope de Vega”.

³⁴ “Pero volviendo al reino de Granada y lo que fue su entorno castellano-murciano durante los dos últimos siglos de la Edad Media, hoy no puede dudarse de que esos hombres, cristianos o moros, se movían en un medio social permeable a la cultura del contrario. La tregua, que no la paz ni la guerra, fue la condición más frecuente de la coexistencia fronteriza, que se encontraba regulada por normas específicas y vigilada por personas con cargo de hacerlas cumplir” (p. 11 de la introducción, tomando el párrafo de la propia autora).

³⁵ Michel Foucher, *Fronts et frontières. Un tour du monde géopolitique*, 2005, p. 38. Se trata de una nueva edición, “entièrement refondue”, del volumen aparecido en 1991. En la introducción, y ya con fecha 1 de septiembre de 1991, escribía el autor: “L’objectif de cet ouvrage est de contribuer à penser, en

específica, como pone de relieve el escritor italiano, triestino, Claudio Magris: “La frontera es doble, ambigua; unas veces sirve de puente para encontrar al otro, otras de gran muralla para mantenerlo a distancia”³⁶. Situada la cuestión en este contexto –que es en el que yo la he situado desde un principio, y por eso aludía al sentido figurado y metafórico del término–, y centrando nuestra reflexión en Al-Andalus, en el constructo hispano-árabe o hispano-islámico concretamente, frontera y “otro” funcionan como conceptos interrelacionados y convergentes.

He escrito en páginas anteriores de este mismo texto que el tiempo moderno no es el del “descubrimiento del otro”, pero sí es el tiempo en que “el otro” –“los diversos otros”– han adquirido una dimensión extraordinaria, por lo que la exigencia de su conocimiento y estudio se hace cada vez mayor, es más vital y necesaria. La pregunta que habría que hacerse coherentemente, de inmediato, es la siguiente: ¿Qué ha sido el otro andalusí para España?

No voy a responder aquí a tal pregunta, ni voy a entrar en esta muy ardua y compleja cuestión. Voy a limitarme a reproducir lo que escribí hace ya bastantes años, en una ponencia que presenté enmarcada en un coloquio académico en el que se analizaba el tema de la identidad y la alteridad. La terminaba con este párrafo: “En conclusión: se trata de un “otro” que no responde a los caracteres genéricos del otro porque se ha hecho una parte de “nosotros mismos”. En modo alguno es un extranjero –aunque surgiera así en el comienzo– y a lo largo de su dilatadísimo proceso de coexistencia en suelo común, supera finalmente la simple condición de vecino. Las maneras de descubrimiento que hayamos experimentado son, evidentemente, singulares, y singulares han de ser también los métodos de interpretarlo y entenderlo. De incorporarlo. Definitivamente. Sin fantasmas. Sin complejos”³⁷. Pocos años después alguna de estas ideas fundamentales fue compar-

géographie, cette recomposition du monde qui s’opère sous nos yeux” (p. 11). ¿Qué diría ahora, y estoy pensando, ante todo en la zona del Próximo-Medio Oriente!... Agradezco al profesor Pedro A. Martínez Lillo que me informara de la existencia de esta obra y me animara a consultarla.

³⁶ Véase su ensayo “Escritura de fronteras”, en *Revista de Occidente*, n 316, sep. 2007, p. 11. Es de interés, también, en el mismo número, dedicado en buena parte al tema, la lectura del trabajo de Ana María López Sala, “La ley de la frontera: migraciones internacionales y control de flujos”, quien afirma –rev. cit., p. 91, que “antes de la aparición de los Estados nacionales, las fronteras eran vaporosas e indistintas”.

³⁷ Terminaba con estas frases mi ensayo “Al-Andalus: la alter-identidad”, escrito en 1992, e incluido en mi libro, ya citado, *Significado y símbolo de Al-Andalus*, pp. 17-26, esp. 25-26. Se publicó originalmente en *Revista de Occidente*, Madrid, n° 140, enero 1993.

tida, aunque parecía no advertirlo así, por una renombrada especialista en historia de Al-Andalus³⁸.

Vayamos recapitulando y sacando algunas otras conclusiones. Al-Andalus ha sido, y sigue siendo, un tema polémico abierto, consecuencia, entre otros motivos, de constituir una realidad plural inacabada, como acertadamente ha definido Carmen Ruiz Bravo-Villasante³⁹. Sus límites se extienden, se difuminan, alcanzan dimensiones sorprendentes, cruzan mares y llegan hasta tierras muy lejanas. Se entreveran con nuevos imaginarios⁴⁰. Dilata y ahonda, en fin, su presencia, aunque terminara hace siglos en el tiempo. Y por supuesto también, en el imaginario árabe moderno, donde, después de una singladura de siglos⁴¹, quizá se haya convertido ya en lo inefable⁴².

³⁸ M^a Jesús Viguera Molíns, “Al-Andalus y su estudio”, en vol. col. *De civilización árabe-islámica*, ed. por Francisco Vidal Castro, Jaén, 1995, pp. 19-36. En la p. 20 escribe la autora lo siguiente: “Historia extensa e intensa; nunca indiferente, ni siquiera en su notable “hueco” físico de la edad moderna y parte de la contemporánea, para el ojo “hispano-cristiano” que mira y registra. Etapas sucesivas marcadas, por sucesos compartidos en el reloj de la Península Ibérica cristiana, acumulados, sumados una tras otra en su larga y profunda experiencia historiográfica del Islam andalusí como “el otro” por excelencia, que es a la vez, en buena parte, un “nosotros”, y no sólo porque donde uno acaba otro comienza, sino porque estas fronteras de acabar y comenzar no siempre existen ni cercenan, sino que muchas veces relacionan y trasvasan”.

³⁹ Véase su artículo “La realidad plural inacabada de Al-Andalus: una polémica abierta”, en el vol. col. *Al-Andalus y el mundo árabe (711-2011): visiones desde el arabismo*, 2012, 366p., en pp 91-112. De útil lectura también dos voluminosas recopilaciones recientes: *Al-Andalus/ España. Historiografías en contraste*, ed. de Manuela Marín, 2009, y *A 1300 años de la conquista de Al-Andalus (711-2011): historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, ed. Diego Melo Carrasco y Francisco Vidal Castro, Chile, 2012.

⁴⁰ Recomiendo la lectura del artículo de Rosa-Isabel Martínez Lillo “Mixtificación de Al-Andalus en la literatura árabe actual”, en la rev. *Awraq*, n° 3, nueva época, 1er semestre de 2011, pp. 91-112.

⁴¹ Dedicué a la exposición y análisis de este tema mi libro –considerado por algunos como “un clásico” en la materia– *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado*, 1992, 290 pp. Durante los años posteriores han proliferado las publicaciones sobre el asunto, de muy diversa índole, temática y extensión; hay entre ellas bastantes que son ciertamente interesantes y novedosas.

⁴² Véase, a título de ejemplo selecto, el párrafo inicial de una “columna periodística” del escritor egipcio Izzat al-Qamhauí titulada “El sentido y el significado de Granada”: “El árabe vuelve de Granada, y puede escribir o no escribir, pero no saldrá de la visita sin sufrir esa cosa difícil de explicar, que no es la tristeza, ni la aflicción, ni la alegría, ni el éxtasis ni el disgusto, ni el dolor ni la desesperación. Porque es un sentimiento compuesto de todo esto. No hay una palabra única para describir todo lo que siente el árabe que visita esta ciudad. Puede, pues, al volver, permanecer silencioso o tener el valor de escribir”. Incluí este texto para rematar mi trabajo “Al-Andalus y la prensa árabe actual”, en el vol. col. , ya citado, *Al-Andalus y el mundo árabe...*, pp. 27-52.

7. EMILIO MOLINA LÓPEZ EN LA SUPERACIÓN DEL POSITIVISMO

El marchamo científico nuclear del arabismo académico español ha sido el positivismo. Don Francisco Codera, que fue el auténtico fundador de esta concepción de nuestro arabismo, lo dotó también de los rigurosos principios metodológicos que necesitaba, y de los que aún carecía. El conocimiento pormenorizado y el estudio minucioso de las fuentes históricas, y muy en particular de las consideradas genéricamente de historia política, constituyeron la exigencia y el objetivo primeros y primordiales. La tarea investigadora desarrollada fue verdaderamente titánica, excepcional⁴³.

Pero ese fervoroso positivismo “coderi” resultaba insuficiente y corría el riesgo de quedarse desfasado. Fueron en realidad los propios discípulos y seguidores del maestro fundador los que se propusieron ir superándolo parcialmente, o al menos ir adaptándolo y renovándolo. El mismo García Gómez lo ha testimoniado así en bastantes ocasiones, y baste aquí con recordar uno de esos testimonios: “Nuestro grupo, con algún otro europeo contemporáneo, se alejaba del positivismo, al cual otros tantos seguían asidos”⁴⁴. Más recientemente, la profesora Viguera Molíns ha analizado con amplitud esta cuestión en el muy extenso y documentado estudio al que me he referido en nota anterior. A su juicio, el cambio de rumbo producido en la escuela de los Beni Codera significó el paso del positivismo al “esencialismo culturalista” y al “poligrafismo”⁴⁵. No faltan precisamente argumentos y datos para probar que así fue, pero convendría también advertir, en mi opinión, que tales denominaciones se fijan más en posibles ampliaciones formalistas y temáticas que en auténticos cambios renovadores de ideario y de elaboración intelectual.

Sin embargo, las improntas del positivismo y del “esencialismo culturalista” se han seguido manteniendo, y su superación, o en otros casos al menos su actualización real y a fondo, han constituido uno de los principales desafíos y exigencias con que se han ido enfrentando las sucesivas generaciones de arabistas en este país,

⁴³ Acerca de esta cuestión resulta de imprescindible lectura el exhaustivo estudio introductorio que redactó M^a Jesús Viguera Molíns, con el título de “Al-Andalus prioritario. El positivismo de Francisco Codera”, a su edición del libro del autor *Decadencia y desaparición de los almorávides en España, 2004*, IX-CXXXVII y 1-221 pp.

⁴⁴ En su artículo ya citado, “Ser arabista, ayer y hoy”, en *ABC*, domingo 22-8-82, p. 3.

⁴⁵ Véase en especial el apartado del estudio introductorio citado, “Los Beni Codera (del positivismo al esencialismo)”, pp. XLIX-LIV. La misma investigadora ha venido insistiendo en este mismo punto en diversas publicaciones.

aunque no se haya reconocido así habitualmente o no se haya sido consciente de ello. El positivismo mal entendido y rígidamente aplicado entraña una gravísima amenaza: la atomización del conocimiento, lo cual imposibilita ya la realización de una auténtica ciencia humanística.

Si traigo todo esto a colación es porque contribuye a entender el tono y el sentido de mi participación en este homenaje que se rinde a Don Emilio Molina López. Hay una primera dimensión, que tiene por destinatario al universitario, al investigador. El profesor Molina López es precisamente uno de los arabistas españoles que ha sido consciente de la exigencia y el desafío a los que he hecho referencia. El sí ha superado y actualizado realmente, a fondo, positivismo y esencialismo culturalista. Y para que así se produjera, sospecho que ha actuado positivamente, también a fondo, la trayectoria seguida por su maestro directo, Don Jacinto Bosch Vilá, catedrático de Historia del Islam de la Universidad de Granada, el legado que dejó al arabismo español. También, la de Fr. Darío Cabanelas, catedrático de Lengua Árabe de la misma Universidad. Esta es la primera dimensión que tiene mi contribución: manifestar el profundo aprecio profesional que siento hacia el profesor universitario y el investigador. Basta con leer y comparar la serie de trabajos que ha ido dedicando al estudio de la personalidad y la obra de Ibn al-Jatib –“inagotable prisma multicolor”, como él le define– para empezar a hacerse una primera idea bastante exacta de lo que digo.

La segunda dimensión de mi escrito tiene que ver con el proceso de ampliación intelectual y de compromiso ético que se ha ido produciendo en su personalidad y en su obra. Emilio Molina no ha abandonado los principios científicos y humanos en los que se formó, pero sí ha ido contrastándolos y actualizándolos, enriqueciéndolos, abriéndolos a otros muchos horizontes, propuestas y acicates. Yo creo que es uno de los mejores exponentes de apertura intelectual y de compromiso ético, repito, que brinda el arabismo español actual. Es la faceta del Emilio Molina pensador y hombre de su tiempo, partícipe en ese humanismo contemporáneo al que yo me refería. Basta también con leer su ensayo “Andalusofilia y andalusofobia en el peso de la memoria de una entidad histórica”⁴⁶, para valorar como se merece la lucidez y la decisión con que el erudito investigador que es Emilio Molina se ha ampliado también en pensador y sentidor de la historia⁴⁷. Es este un terreno que

⁴⁶ Incluido en el vol. col. *Monde latin et Monde arabe / Mondo latino e Mondo arabo / Mundo latino y Mundo árabe. Les voies de la continuité. Le vie della continuità. Las vías de la continuidad*, 2007, que recoge las Actas de un coloquio celebrado en Palermo en febrero del año 2006, pp. 118-138.

⁴⁷ En nota anterior de esta contribución me he referido a la lúcida introducción que escribió Don Miguel Asín para la edición de los dos volúmenes de *Disertaciones y opúsculos* de Don Julián Ribera, el año

compartimos y en el que somos afines. Emilio Molina cuenta por ello con toda mi estima intelectual, que es en sí misma modesta y limitada, pero profunda, sincera y entera en lo que a él respecta.

Y queda el ser humano, y ahí alienta la tercera dimensión de mis palabras. No es fácil ni resulta frecuente encontrar un individuo que tenga un concepto tan recto y tan cabal del deber, la dedicación y la lealtad, de la abnegación –si hace falta– como el que nuestro admirado colega y amigo tiene, y ha puesto sobradamente de manifiesto en muchas y muy distintas situaciones y circunstancias. Esto es tanto más de valorar y de agradecer cuanto que se trata de alguien que, como él, es un individuo vital, temperamental, apasionado. El ser humano que es Emilio Molina tiene por ello no solo mi admiración, sino también mi respeto. Pero en la frontera porosa del diálogo con este hombre, digno, excelente representante del sureste ibérico por partida doble –el espacio que se dispone entre Murcia y Granada– a mí me ronda siempre una duda. A él, que es un estupendo guitarrista de lo clásico, y también fino catador del “cante”, no sé si le van mejor las “siguiriyas” o los “cantes de Levante”. Poco importa, a fin de cuentas, porque siempre quedará la vibración de la voz y de la cuerda. Es decir, de lo duradero, aunque sea efímero. Voz y cuerda de Al-Andalus.

¡Enhorabuena, profesor Molina López. Mabruk, Emilio!

1928. Vuelvo a insistir en lo provechosa que resulta, tantos años después, su lectura, y en concreto el apartado que se refiere a Don Julián Ribera como pensador. Recordaba Don Miguel al erudito estricto que, para eximirse de la deformación intelectual habitual en él, “es indispensable, no sólo poseer un ingenio naturalmente curioso, que quiere decir filosófico, sino reaccionar además contra el hábito que la engendra e impedir que se forme, simultaneando los estudios de la especialidad con la lectura y meditación de las obras de los grandes pensadores, que son los que enseñan a ver la realidad *sub specie aeternitatis* (p. XXII de la introducción).