Al-Qanṭara
XXXI 2, julio-diciembre 2010
pp. 437-442
ISSN 0211-3589

SECCIÓN MONOGRÁFICA

ORIENTALISMO, HISTORIA Y PENSAMIENTO EN LA EUROPA MODERNA*

PRESENTACIÓN

Fernando Rodríguez Mediano
CCHS-CSIC, Madrid

El presente número monográfico está relacionado con otros dos que publicó la propia revista *Al-Qanṭara* los años 2002 y 2003, coordinados por Mercedes García-Arenal, bajo el título "En torno a los Plomos del Sacramonte I y II". Los artículos publicados allí partían, ciertamente, del estudio de las falsificaciones granadinas de finales del s. XVI, pero abrían el campo a un tipo de problemas que suponía una transformación sustancial con respecto a lo que hasta ese momento se sabía sobre el tema, situándolo en un contexto de interpretación más amplio y complejo. No es éste el lugar en el que profundizar sobre todas esas cuestiones, que iban desde la memoria genealógica de la aristocracia morisca hasta la reapropiación de los restos arqueológicos andaluces, desde la interrogación sobre los orígenes de España hasta la inserción de su historia en una narración providencial en la que Granada habría de desempeñar un papel de primer orden. Uno de esos problemas, sin embargo, iniciaba una línea que desemboca en el presente número monográfico: se trataba de la cuestión de los traductores árabes de los Plomos y, en definitiva, del conocimiento y los usos de la lengua árabe en la España Moderna. La búsqueda casi obsesiva de traductores del árabe que

* Esta sección monográfica ha sido realizada en el marco del Proyecto de Investigación del Plan Nacional "Orientalismo e historiografía en la cultura barroca española" (HUM207-60412/FILO).

pudiesen interpretar los textos sacromontanos debía ser interpretada también de una manera amplia, y no sólo como resultado del inquebrantable afán del arzobispo de Granada, don Pedro de Castro, para hacer decir a los Plomos precisamente las cosas que él quería escuchar. Una clave de interpretación nos la proporcionó el itinerario profesional y biográfico de personajes como Diego de Urrea o Marcos Dobelio; un itinerario internacional con una fuerte conexión con Italia y con el Oriente, que ponía de manifiesto la importante contradicción entre lo que ocurría en España y en el resto de Europa, pero también la relación entre ambas situaciones. Lo mismo podría decirse del recorrido de los Libros Plúmbeos entre España y Roma, y la resolución del proceso vaticano sobre los mismos: se trataba, en definitiva, del juicio que unos expertos romanos, con una formación lingüística y teológica muy definida, determinada en gran medida por la influencia del cristianismo oriental, realizaron sobre unos textos producidos por moriscos españoles. Si la distancia es un factor importante de creación de sentido, una perspectiva geográfica y cultural amplia abría, en este caso, una nueva vía de interpretación, y no sólo sobre los Plomos del Sacromonte.

Una bibliografía importante (crecientemente importante) ha puesto de manifiesto la eclosión del interés por el estudio de las lenguas orientales en la Europa Moderna. Se trata de un estudio inicialmente vinculado, como se sabe, al interés por un acercamiento riguroso y estrecho a los textos bíblicos, pero que fue ampliándose en la medida en que iba constituyéndose un saber autónomo que necesitaba materiales librescos y, a la vez, construía sus herramientas de análisis filológico e histórico; una actividad que conducía directamente a la reinterpretación de la historia de los orígenes de la humanidad y, por lo tanto, a la posibilidad misma de escritura de la historia sagrada. Y todo ello, en la medida en que el contacto masivo con pueblos no europeos aportaba el conocimiento de otras lenguas, otros textos, otras tradiciones religiosas. Una coyuntura compleja en la que, sin embargo, continuaba actuando ese interés original por la religión: en efecto, el acercamiento a la Biblia a partir de las lenguas originales en que fue escrita era sólo el trasunto de la necesidad de una espiritualidad nueva, que buscaba el contacto interior, directo y sin intermediarios con lo sagrado; una cuestión central en el conflicto secular que enfrentó al cristianismo católico con el reformado, y también, en el caso de España, en la gestión del proble-

ma judeoconverso (y, en general, la posibilidad de existencia de una espiritualidad propiamente conversa). Por otro lado, la apertura hacia lenguas y religiones distintas tendía inevitablemente a la crítica de los mecanismos de construcción de la autoridad textual y religiosa: la pluralidad de las religiones, ¿no era precisamente la prueba de su carácter ficticio, inventado? Estamos, pues, en el corazón de la historia de la disidencia religiosa y del escepticismo en la Europa moderna.

Desde ese punto de vista, el orientalismo no podía ser ya considerado sólo como un instrumento de apropiación y dominación imperial, o como el productor incansable de las representaciones y los tópicos de la otredad. El título de esta sección monográfica, "Orientalismo, historiografía y pensamiento", se refiere precisamente a la manera en que el tipo de conocimiento creado por la erudición orientalista se desarrolla al mismo tiempo que (e interviene decisivamente en) la transformación de los instrumentos críticos que, en la Europa Moderna, abren el paso a una nueva manera de escribir la historia, de considerar la polémica religiosa o de asentar la libertad de pensamiento; un orientalismo, pues, pensado desde el interior mismo del proceso, y no como un límite identitario o una influencia exterior. Los artículos que componen el presente monográfico responden, en distinta manera, a esta interrogación inicial planteada por el título. Querría señalar algunos aspectos que me parecen significativos:

—Los itinerarios personales son fundamentales a la hora de trazar una historia intelectual de la transmisión y la constitución de los saberes. No es una casualidad que varios de los artículos de este monográfico (Grévin, Heyberger, García-Arenal y Rodríguez Mediano) estén centrados especialmente en la actividad de individuos concretos. Una figura como la de Flavius Mithridate, cuyo trabajo sobre el Corán analiza minuciosamente Benoît Grévin, nos pone delante, no sólo de una biografía fascinante, sino también de una actividad a veces discontinua, a veces aislada, que reutiliza los elementos disponibles de una determinada tradición intelectual, lingüística o religiosa, reintegrándolos en un nuevo contexto, en un proceso que ejemplifica las posibilidades pero también los límites de la transferencia de saberes. Estos itinerarios biográficos ilustran también las vías por las que circulan los libros y las ideas. La Edad Moderna europea es, entre otras cosas, el momento de constitución

de una red de comunicación intelectual a escala continental, altamente formalizada y activa, y ello nos permite entender mejor, por ejemplo, las razones de la circulación y la fortuna europea de una obra como la de Muḥammad Alguazir. Desde su origen morisco a su uso por los librepensadores e ilustrados radicales (García-Arenal y Rodríguez Mediano, Champion), esta transmisión ilustra también las transformaciones de sentido que se producen a medida que los distintos actores van adaptando los materiales de que disponen a su propia conveniencia, a sus propios intereses. Por supuesto, el hecho de prestar una atención especial a los itinerarios individuales no significa que nos encontremos ante una realidad fragmentaria, caótica e inaprensible. Las biografías se ajustan necesariamente a las posibilidades de acción y de encuadramiento social. ¿Cómo prescindir del hecho de que, en esta época, el mecenazgo y la sociedad cortesana constituyen la estructuras donde desarrollar una carrera, donde darse una forma social y profesional visible? Se trata de una evidencia que se impone ante los itinerarios de personajes como Mithridate (Grévin) o Abraham Ecchellensis (Heyberger); éste último implicado de manera decisiva en el desarrollo de un arabismo propiamente romano y, por tanto, en uno de los episodios más importantes del orientalismo europeo moderno.

—Este último me parece un punto esencial: nos encontramos ante la construcción de un saber. Esto significa, en primer lugar y como queda dicho, entender el itinerario de las figuras de la transmisión cultural en el marco de las estructuras de encuadramiento social, en una relación dinámica en la que la legitimación personal se crea al mismo tiempo que la de la disciplina. Pero se trata de procesos paralelos al del desarrollo de instrumentos críticos de análisis y, también, al de la aparición de nuevos públicos capaces de dar nuevos usos a los materiales de que disponen. Los artículos de este monográfico nos ponen frente a la utilización del Islam en las polémicas intra cristianas (Heyberger), o por parte del pensamiento ilustrado y preilustrado (Champion, Mulsow, Wiegers). Las obras de eruditos como Hottinger o Pococke pusieron a disposición de la «República de las letras» los materiales que utilizaron en sus polémicas antitrinitarias, anticatólicas o librepensadoras, como en el caso de Stubbe o Toland. En un cierto sentido, el carácter innovador de su pensamiento se basaba fundamentalmente en una tarea de reapropiación o reutilización (Champion). Hay, sin embargo, un hecho

fundamental: no se trata sólo de que ciertos pensadores ilustrados o preilustrados pudiesen utilizar en sus escritos un cuerpo de argumentos extraídos de la creciente literatura orientalista, modificados o manipulados *ad hoc* según las necesidades de la polémica. Al contrario, la eficacia de estos materiales depende de su historicización; como demuestra Mulsow, los usos tácticos o estratégicos de ese material por parte de la Ilustración se convirtieron, gracias a la erudición orientalista, en modelos histórico-críticos, basados en la evidencia textual. Se trata, creo, de un elemento crucial que ayuda a entender mucho más finamente la extensión y los usos de la erudición orientalista moderna como «construcción disciplinar», a medio camino entre la identificación y recopilación de los materiales, la circulación de personas y libros, las formas de institucionalización social o académica y la constitución de un corpus de nuevos modelos históricos autorizados, que legitiman nuevos discursos religiosos, éticos, políticos o jurídicos.

—La erudición orientalista, pues, desempeña un papel importante en la reconfiguración de los saberes ocurrida en Europa durante los ss. XVI y XVII. Pero, ¿qué ocurre en el caso de España? La vieja afirmación de Bataillon sobre que España era el país más apto para convertirse en un vivero de arabistas, pero el menos dispuesto a hacerlo, parece haber encontrado una confirmación en las narrativas tradicionales sobre la historia del orientalismo hispano, centradas en la cuestión morisca en el s. XVI (y por tanto, atentas a los problemas de la evangelización y la represión), y reactivadas después, en el s. XVIII, a partir fundamentalmente de la actividad de Miguel Casiri. Según esta narración, el s. XVII representaría un vacío, un agujero negro que reflejaría la propia singularidad de España en el contexto de la historia Europea: un lugar, en definitiva, donde el proceso de confesionalización habría actuado de forma profunda, duradera y sin apenas resquicios, alejándola de los centros en los que se habría construido el pensamiento ilustrado. Hay sin duda mucho de real en esta narración: la singularidad de España se advierte en hechos notorios como, por ejemplo, la falta de una actividad impresora orientalista. Esta singularidad (que quizás cabe rastrear, en parte, en la importancia del fenómeno converso en España) no debe impedirnos, sin embargo, introducir matices significativos. Wiegers intenta, por ejemplo, subrayar la importancia de los moriscos como agentes de todo este proceso de transformación acontecido durante el s. XVII en

Europa; los moriscos, eso sí, de la diáspora, elementos activos en la constitución de redes de comunicación y de influencia a lo largo de Europa y del Mediterráneo. Se trataría, en todo caso, de una historia «extrapeninsular». García-Arenal y Rodríguez Mediano, por su parte, intentan resituar la historia de lo que ocurre en España en una perspectiva más amplia, en la que una «cultura arabista europea y oriental» se encuentra de frente con los productos de la «cultura morisca». La distancia que se crea está cargada de sentido, según creo, y aporta un indicio de cómo la historia del orientalismo español está aún por escribir, como lo está también la de la disidencia religiosa y el escepticismo en España; quizás la afirmación de Casiri de que un manuscrito mozárabe podría ayudar a luchar contra la cultura de los *novatores* contenga la clave de una reinterpretación de estos procesos.