

UCLA

Mester

Title

"Negociando discursos identitarios desde la 'urûba": Retos de la historiografía occidental; Una entrevista al islamólogo Emilio González Ferrín

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/20v940hr>

Journal

Mester, 47(1)

Author

García Moreno, Verónica

Publication Date

2018

DOI

10.5070/M3471044540

Copyright Information

Copyright 2018 by the author(s). All rights reserved unless otherwise indicated. Contact the author(s) for any necessary permissions. Learn more at <https://escholarship.org/terms>

“Negociando discursos identitarios desde la ‘urûba”: Retos de la historiografía occidental; Una entrevista al islamólogo Emilio González Ferrín¹

Introducción y preguntas de entrevista por Verónica García Moreno, estudiante de doctorado de la Universidad de California, Los Ángeles

Emilio González Ferrín es catedrático de Pensamiento Islámico en la Universidad de Sevilla, España. Su campo de investigación abarca las religiones comparadas, el modernismo islámico, el diálogo euro-árabe, el paradigma andalusí y el elemento árabe-islámico en la identidad española. Ha sido profesor visitante en varias universidades americanas, árabes y europeas. También ha desarrollado una intensa actividad en organizaciones tan prestigiosas como la Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, la Cátedra Al-Andalus, la Fundación Andaluza Gordión y Casa Árabe, entre otras. Formó parte del jurado del Premio Príncipe de Asturias de las Letras durante seis años consecutivos. Entre sus numerosos artículos y más de diez libros traducidos a varios idiomas, podemos destacar *La palabra descendida: Un acercamiento al Corán* (2002), que obtuvo el Premio Internacional de Ensayo Gaspar de Jovellanos y sus dos últimos trabajos dentro del marco de la historiografía peninsular, *Historia general de al-Ándalus* (2006) y *Cuando fuimos árabes* (2017). González Ferrín también es novelista. En su trilogía de El Cairo explora los puentes entre Oriente y Occidente en torno a hechos nodulares de la sociedad contemporánea como las Primaveras Árabes o el drama de la inmigración norteafricana a Europa.

Mester: La caída de las Torres Gemelas del 11 de septiembre en el 2001 marcó un punto de inflexión en torno a la figura del árabe y del hecho islámico que dentro del imaginario occidental ha llegado a ocupar el puesto de enemigo público de las libertades y la democracia. Asistimos a una creciente curiosidad y a una sobreinformación de todo

lo que incumbe el mundo islamoárabe y sin embargo, hubo tal falta de rigurosidad. Eso vuelve a los arabistas figuras imprescindibles más allá del mundo académico para crear un contrato social que negocie la otredad y no cierre puertas al diálogo y la inclusión. ¿Cómo están asumiendo los estudios árabes su tarea de explicar y glosar a la sociedad cuestiones tan complejas como el yihadismo, el hecho cultural islámico, el euroislam o las cuestiones de género?

Emilio González Ferrín: Creo que se ha producido una completa dejación de responsabilidades. Los estudios árabes se han hiperespecializado siguiendo una tendencia muy habitual en lo académico internacional que es saber mucho de poco. Sabido es, a propósito de esto, que el futuro previsible de saber cada vez más sobre menos es llegar algún día a saberlo todo sobre nada, pero esto no arretra a quienes dedican su vida, su tiempo y los magros recursos de que disponen a desentenderse de las interpretaciones del conjunto. Dado que lo árabe e islámico está permanentemente en los medios y requiere interpretaciones en directo así como contextualización en un conjunto comprensible y dado que los expertos en mi campo están con la cabeza en el agujero, los nuevos interpretadores de lo islámico, tanto de lo presente como de lo histórico, son los periodistas y los jueces. Estos últimos por las cada vez más exquisitas interpretaciones lisérgicas sobre el Eje del Mal y aquellos porque la primera baja en el tiempo del “está pasando y se lo estamos contando” es el periodismo de reflexión. Al tirón mediático y castrense acerca de lo árabo-islámico en 2001 le siguió el inesperado giro histórico de las Primaveras Árabes una década después. Aquel hubiera sido el gran momento de la puesta en valor de lo árabe con respecto a lo excesivamente valorado islámico pero de nuevo los expertos estaban con la cabeza en el hoyo y pasó la primavera sin dar fruto.

M: Esas Primaveras Árabes supusieron un cambio en torno a la idea de sociedades medievalizadas (o medievalizantes) profundamente estigmatizadas por el Islam al presentar en la arena internacional movimientos sociopolíticos de lucha por las libertades con un gran dinamismo, liderados por jóvenes y con un sabio uso de las redes sociales. Pero al margen del valor simbólico de este movimiento, ¿ha habido un cambio real en las sociedades árabes tras este evento?

EGF: Me temo que no. A una misma causa común—asfixia ante la continuada privación de libertades públicas y privadas—unas ciertas

élites árabes, jóvenes y formadas, promovieron una genuina revolución popular y mediática abogando por valores universales. Entre esos valores universales estaba la democracia, por lo que se convocaron elecciones en algunos de aquellos países, los más afortunados—los menos vivieron guerras civiles que aún coleean, como en Siria, o que han desembocado en estados fallidos, como las Libias actuales. Ante la convocatoria de unas elecciones, poco importan las ideas frente a la capacidad de movilización y puesto que el Islam político siempre fue el único vertebrador social en las dictaduras—ante la prohibición de asociacionismo sospechoso, la mezquita era el único foro—en el momento en que se convocaron elecciones se produjo una perniciosa islamización política (casos de Túnez y Egipto). No es que el Islam estuviera escondido tras las causas de las Primaveras Árabes, es que las élites jóvenes promotoras eran y son una franca minoría formada e inquieta socialmente, por lo que son inoperativas en un sistema basado en las mayorías. Me temo, decía, que el rescoldo de esas Primaveras Árabes ha traído a Egipto, por ejemplo, la instauración del Principio de Lampedusa—“que todo cambie para que todo quede igual”—con aquellas élites ilustradas apoyando veladamente a un régimen militar que al menos ha frenado la islamización social. El caso de Túnez es más esperanzador con la firme resistencia democrática que ha conseguido superar las primeras fases de movilización islamista. Es evidente que el mundo árabe y el Islam contemporáneo, por más que se reescriba ahora la historia decorada con camellos, velos y barba, vivió los mismos procesos de modernización que Europa durante todo el siglo XX. Por eso mismo, la islamización social, que entraña una reescritura de la historia, saltándose todas esas décadas de modernización—tecnología, industrialización, derechos humanos, liberación de las mujeres—es el nuevo cáncer re-medievalizante de un mundo que vivió el siglo XX en primera persona, como Europa o Latinoamérica.

M: Una de sus novelas *Las bicicletas no son para El Cairo* está ambientada en esos meses y además vincula estos movimientos políticos a la liberación de la mujer. ¿Cómo ha influido el #MeToo en la lucha de la mujer árabe?

EGF: Esa novela buscaba ser el reflejo idealizado de cuánto las Primaveras Árabes proponían para las mujeres. Una adecuación a décadas de lucha feminista en el espacio árabe desde antes de la Primera Guerra Mundial con logros sociales, jurídicos y domésticos

a la altura de cualquier otro lugar del mundo. El caso de Túnez, por ejemplo, siempre se estudia como el de una genuina igualdad y equiparación entre hombres y mujeres desde la década de los 50 del siglo XX. En el caso del movimiento #MeToo, entiendo que es un proceso demasiado sofisticado y dependiente de un previo empoderamiento femenino que permite la visibilidad de un mensaje. Ese tren lo ha perdido ya en un mundo árabe en que el patriarcado es una cuestión de honor personal. Con las Primaveras Árabes se aprovechó el eslogan “*Kefaya*” (“Basta ya”), que había servido para traducir el hartazgo con respecto al antiguo régimen, para promoverse unas campañas en que hombres jóvenes gritaban “¡*Kefaya!*” ante cualquier relato de acoso callejero a las mujeres. Ni ese movimiento logró efecto público general alguno, ni siquiera rozó el verdadero ámbito de patriarcado árabe e islámico: la esfera privada, domiciliaria.

M: La presencia árabe en Europa es creciente, debido a la inmigración y al asentamiento de segunda generación de árabes en Europa tras las guerras mundiales. A la vez, el fascismo y la islamofobia están apareciendo en la arena política europea. ¿Qué actitud mantienen las comunidades árabes ante esta situación? ¿Hay una vuelta a la tradición o hay un alejamiento de ella en pro de una mayor integración social? ¿Cómo pueden explicarse el yihadismo de jóvenes árabes—o de familias árabes—que viven en Europa?

EGF: La presencia árabe en Europa, al margen de su entroncamiento histórico como sustrato cultural y científico del Renacimiento, se evidenció a mediados del siglo XX como efecto natural de un proceso: el colonialismo. Si Francia, Italia, Gran Bretaña o España ocuparon zonas geográficas de mayoría árabe o musulmana, la consecuencia inevitable y directa de esa absorción territorial es contar con ciudadanos de esas características. Con esto, quiero decir que la inmensa mayoría de musulmanes en las Islas Británicas proviene de cuando la India era una colonia, al igual que la presencia africana o árabe en Francia. Durante los años 50 y 60 del siglo XX, con las independencias, se asumió que aquellos que ya vivían en la Metrópoli, o que preferían hacerlo, podían optar por quedarse. Eso no es una presencia derivada de la emigración, si bien desde entonces aumentó la presencia de árabes o musulmanes en Europa por reagrupación familiar (primero), huida ante los desajustes políticos (segundo) y, sólo muy al final, emigración por búsqueda de trabajo (tercero). El enorme cambio de paradigma social en este asunto

es que los franceses de nombre árabe en los años 70 eran eso: franceses de nombre árabe. Pero ahora se ha “comunitarizado” el conjunto de las sociedades mediterráneas, en mi opinión como consecuencia directa del sionismo y esa espantosa novedad histórica de que una lengua o una religión requiere una nación y un estado, algo absolutamente impensable hasta esos mediados del siglo XX y no digamos ya antes de la Primera Guerra Mundial, la que concluyó con la victoria de los nacionalismos sobre los imperios multiculturales, tanto el Otomano como el Austro-Húngaro. En definitiva, la “guetización” religiosa, la “comunitarización” de cuánto parecía que iban a ser unas sociedades europeas abiertas, ha forzado una redistribución de identidades. Ahora ya parece que uno es musulmán antes que europeo y eso acarrea una intensa reconfiguración freudiana que conlleva inevitablemente el desarraigo con respecto al tiempo y la geografía en que se vive. El euroislam, por ejemplo, es una muy perniciosa re-identificación prácticamente étnica que en sus planteamientos de cara a la convivencia se muestra mucho más radical que la mayor parte de los musulmanes del resto del mundo, lo que conlleva peligrosos efectos de catalización racista: el europeo “blanco” contempla al que no lo es como si por ello fuera menos europeo y éste contempla al “blanco” como al promotor de unas desdichas coloniales ya desdibujadas pero que cada viernes en la mezquita se reavivan.

M: Al-Ándalus está muy presente en la literatura árabe del último siglo. Autores como [Nizar] Qabbani van a proyectar a Al-Ándalus sobre España y hay novelistas, como Tariq Ali, que escriben sobre la caída del reino de Granada. En el imaginario árabe, ¿qué papel ocupa Al-Ándalus? ¿Se considera un producto árabe o español?

EGF: Por lo general, Al-Ándalus es el gran olvidado en el imaginario español. [Juan] Goytisolo decía que se ha perpetrado un “memoricidio” con ese tiempo en que fuimos árabes. En gran medida, esa dejación de responsabilidades de memoria ha provocado que nuestro vacío narrativo se haya llenado desde fuera, siendo expropiada la memoria de lo andalusí por un mundo árabe-islámico contemporáneo que no percibe la historia como lo ocurrido en un territorio a lo largo del tiempo sino como los recuerdos implantados de una comunidad presente. De nuevo, todo esto tiene que ver con la que llamaba antes obsesión comunitarista del mundo. Pensar que “me representa” un grupo en la actualidad y tal grupo hereda las memorias de quienes hablaron ese idioma o

practicaron la religión que hoy me representa. Es ya imposible dar marcha atrás en este proceso: un judío ucraniano llegado a Israel hace veinte años, por poner un ejemplo, participará sin reservas en la reivindicación para su “representatividad comunitaria” de la memoria del Holocausto o los escritos de Maimónides. Poco importa que la tragedia de los judíos alemanes o polacos en la Alemania de los 40 o los escritos en árabe de un judío cordobés del siglo XIII en realidad, no tenga nada que ver con el mundo rural y ajeno de un judío ucraniano. Pese a ello, la “representatividad” contemporánea comunitaria le implantará una memoria ajena que sentirá como propia. De igual manera, aquel tiempo dorado de la cultura árabe—Al-Ándalus—se percibe desde lo árabe contemporáneo—menos dorado, todo hay que decirlo—como preludio de lo propio actual.

M: Arabistas actuales tan reputados como [Pedro] Martínez Montávez o ideólogos del círculo de Blas Infante, como Gil Benumeya, que defendían al panandalucismo, ven a España como el enclave de comunicación entre el Mediterráneo e Hispanoamérica. ¿España está desaprovechando esa oportunidad de ser puente entre la América Latina y el mundo semítico?

EGF: Entiendo que actualmente somos conscientes de ese gran potencial, aunque en el pasado no se haya aprovechado. Hasta donde conozco, tanto el Ministerio de Asuntos Exteriores como entidades cercanas (como el Instituto del Mediterráneo, Casa Árabe, Fundación Tres Culturas, etcétera) se están haciendo fuertes en la fundamentación del papel de España en el Mediterráneo en una Europa que olvida dónde nació a base de haber crecido hacia el norte. Fue el propio Gil Benumeya el que planteó que la idea de “arabidad” en tanto patrimonio laico, cultural común en el Mediterráneo, nació como la traslación conceptual de hispanidad. Su planteamiento consiste en que algunos árabes transterrados en Buenos Aires percibieron cuánto hay de común cultural entre los pueblos habla hispana, sin que ello implique proyecciones políticas o afinidades religiosas, podría muy bien trasladarse al espacio de lo árabe, surgiendo así “arabidad” (*‘urûba*). Pues bien, esa idea de triangulación entre lo americano, lo europeo y lo mediterráneo basado en lo cultural, sin proyección política ni cohesión religiosa, es probablemente lo más valioso en la geopolítica histórica de España, algo que se está percibiendo hoy día como la base de unas sociedades abiertas tanto en Europa como

en el Mediterráneo. Lamentablemente, esa percepción progresista de las afinidades se interpreta acompañada por el bajo continuo de los nacionalismos europeos y los integristas religiosos que reman en la dirección contraria.

M: En el caso concreto de España, los estudios árabes académicos aparecen dentro de un debate fuertemente politizado desde finales del siglo XVIII y dentro de la necesidad de comprender el papel de España en la modernidad. La historiografía peninsular viene durante dos siglos debatiéndose ácidamente entre la inclusión o la negación del elemento árabe-islámico en la identidad española. Háblenos de sus dos últimos libros—*Historia General de al-Ándalus* (2006) y *Cuando fuimos árabes* (2017)—a la luz de esta cuestión. ¿En qué punto se encuentra esta diatriba y cuál cree usted que es su aportación personal?

EGF: La diatriba consiste en la mezcla de dos conflictos identitarios: la esencia de España y la esencia de la religión del Islam, comprendidos ambos hoy día como “unidades de destino en lo universal.” El esencialismo español parte de una juridización de nuestra historia en el sentido de que no se quiere hablar de España hasta que pueda hacerse del Estado español. Es un truco de carterista que sólo busca hundir las raíces de lo español en lo nacional-católico y no en lo territorial. Por lo mismo, si la esencia de España es nacional-católica, su momento reactivo glorioso es la Reconquista, entendida como la recuperación de la esencia patria a manos de los invasores musulmanes. El otro esencialismo—el islámico—narra sus orígenes según una trama no menos mítica y gloriosa: que fue la religión del Islam la que configuró un imperio que en un siglo llegó desde Poitiers hasta Indonesia. La realidad histórica es que no hay nada calificable como “islámico” hasta al menos el año 800, que jamás ha habido un imperio islámico hasta el Otomano, y que la razón de las lentísimas arabización lingüística e islamización religiosa hay que buscarlas más en la fluidez de las redes comerciales que en la historia militar. Pero ambos relatos míticos—por un lado, que el Islam fue un imperio nacido de una religión ya en los años 650 y, por otro, que España es esencialmente católica por la sangre, sudor y lágrimas de la Reconquista—se desfondan si no puede calificarse de “islámico” a cuánto pudo pasar después de la larga guerra civil hispana provocada por el vacío de poder del 710. Dicho de otro modo: si no hay Islam conquistador, no hubo conquista

ni, por lo mismo, reconquista. Y hay que explicar la historia del Mediterráneo y en España en términos mucho más abiertos y conciliadores con el lento paso del tiempo, incluido los siglos en que “fuimos árabes,” dado que ésta fue la lengua cultural de judíos, cristianos y musulmanes en ese territorio que hoy llamamos España (y en muchos otros territorios). En ese cambio de paradigma interpretativo consiste básicamente mi aportación.

M: En el pasado año 2018 usted formó parte del comité científico ejecutivo del World Congress for Middle Eastern Studies (WOCMES). Este foro, que cada cuatro años reúne al mundo académico, diplomático y periodístico internacional con más de 500 sesiones de trabajo, exploró en esta convocatoria temas tan diversos como los estudios hebreos, política internacional, traducción y estudios de género. El lema del foro de 2018 fue “Tus raíces. Tu herencia. Conocimiento que nos une.” Si tuviera que dar un titular de conclusión tras este evento con el que usted ha estado tan involucrado, ¿cuál sería y por qué? ¿Qué resultados prácticos se pueden esperar de este tipo de encuentros masivos de especialistas?

EGF: El WOCMES 2018 fue la tormenta perfecta nacida de la amistad entre tres personas: la Directora General de Universidades en Andalucía, Lola Ferre; el Director de la Fundación Tres Culturas, José Manuel Cervera; y yo mismo. Su temprana confianza en el proyecto y su inmensa capacidad de gestión logró que se batiesen todos los récords de participación en esas “Olimpiadas de los Estudios sobre Oriente Medio,” como es conocido el WOCMES por su importancia internacional y el hecho de celebrarse cada cuatro años. Más de 3000 ponentes durante una semana de paneles, mesas redondas, conciertos, presentaciones de libros y conferencias trajeron el mundo a Sevilla, como suele ocurrir en los grandes momentos en que esta ciudad se presenta cosmopolita. Creo que la narrativa natural y lógica de Sevilla como ciudad europea, árabe y mediterránea atrajo la atención de esos miles de estudiosos que, por contraste, no se dedicaron masivamente a la exposición de trabajos sobre historia sino sobre el presente, muy especialmente análisis prospectivos sobre lo mediterráneo, árabe e islámico en general. La mezcla de personas, temas y perspectivas ha sido una gran contribución a cuanto antes llamaba esas sociedades abiertas, vacuna contra la enfermedad de los comunitarismos presentes.

Notes

1. Esta entrevista ha sido editada y condensada para mayor claridad.