

**ORIENTALISMO Y  
NACIONALISMO ESPAÑOL  
ESTUDIOS ÁRABES Y HEBREOS EN LA  
UNIVERSIDAD DE MADRID (1843-1868)**

**AURORA RIVIÈRE GÓMEZ**

**PRÓLOGO DE ELENA HERNÁNDEZ SANDOICA**

**ORIENTALISMO Y  
NACIONALISMO ESPAÑOL  
ESTUDIOS ÁRABES Y HEBREOS EN  
LA UNIVERSIDAD DE MADRID (1843-1868)**

**3**

---

**2 0 0 0**

**BIBLIOTECA DEL INSTITUTO ANTONIO DE NEBRIJA  
DE ESTUDIOS SOBRE LA UNIVERSIDAD**

Esta edición se realiza gracias al patrocinio del Banco Santander

© Edita: Instituto Antonio de Nebrija de estudios sobre la universidad  
Universidad Carlos III de Madrid  
c/ Madrid, 126 - 28903 Getafe (Madrid) España  
Tel. 916 24 97 97 - Fax. 916 24 98 77  
e-mail: [anebrija@der-pu.uc3m.es](mailto:anebrija@der-pu.uc3m.es)  
Internet: [www.uc3m.es/uc3m/inst/AN/anebrija.html](http://www.uc3m.es/uc3m/inst/AN/anebrija.html)

Editorial Dykinson, SL  
Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid  
Aptdo. 8269  
Tel. 915 44 28 46/915 44 28 69  
e-mail: [dykinson@centrocom.es](mailto:dykinson@centrocom.es)  
Diseño de cubierta: Emilio Torné

ISBN: 84-8155-648-3

Depósito legal: M-33888-2000

Edición electrónica disponible en E-Archivo de la Universidad Carlos III de Madrid:  
<http://hdl.handle.net/10016/7905>

A Ángel, desde el otro lado

# ÍNDICE

	<u>Pág.</u>
Prólogo .....	11
Introducción .....	19
I. El árabe y el hebreo: de disciplinas teológicas a materias filosóficas. Peculiaridades epistemológicas en el caso español.....	25
II. La recuperación de unas fuentes ignoradas.....	35
1. Las fuentes arábicas: de destructoras de la fe a deladoras de «cultura».....	35
2. Los trabajos de exhumación de fuentes arábicas de las cátedras de la Facultad de Letras de la Universidad de Madrid: Pascual Gayangos y sus discípulos ..	39
3. El brote de una polémica historiográfica. En torno al espíritu de tolerancia en la convivencia cristiano-musulmana .....	52
III. Musulmanes y judíos en la reflexión sobre los orígenes, el ser y el devenir históricos de la nación española .....	57
1. La aportación del profesorado de la Facultad de Letras .....	60
2. Arabismo, lengua y literatura nacional.....	71
3. Religión y afirmación política de la nación.....	84
IV. La «misión civilizadora» de la nación o la proyección colonial del arabismo en la Facultad de Letras .....	91
1. Los artículos sobre la Guerra de África del catedrático de Historia de España, Emilio Castelar .....	96
2. Una nueva generación de arabistas.....	103
V. La cátedra de Hebreo como modelo de la transición.....	107
1. Antonio María García Blanco: la formación de un clérigo, el trabajo de un funcionario .....	111
2. Viejas y nuevas utilidades derivadas del estudio de la lengua hebrea .....	121
Conclusiones .....	131
Fuentes y Bibliografía .....	137

## PRÓLOGO

Cuál haya sido la contribución de la historiografía como género propio (aunque no tan distinto de la literatura como hoy tendemos a considerarlo) a la construcción ideológica y cultural de los nacionalismos, sobre todo a los nacionalismos de estado (o a su invención, si se prefiere así), es un tema importante para los estudiosos desde hace varias décadas<sup>1</sup>.

El inquietante hecho de que —leyendo del revés la famosa expresión hegeliana— la historia y su enseñanza compongan varias formas de ayudar a «construir el Estado» (siempre «necesitado», al parecer, de esa manera de socialización), la evidencia flagrante de que los historiadores pueden llegar, incluso, a ser un instrumento poderoso de su efectivo desarrollo o actualización (independientemente del tipo y la naturaleza de esos mismos estados que acreditan), nadie lo pone en duda a estas alturas, sin que intervenga en ello su elección teórica.

Al fin y al cabo, toda práctica historiográfica —dicen los más extremos— vendría a ser de hecho legitimadora de una situación. Y, como mínimo, se acuerda esa función al referirse a todo aquel momento —crítico o de ruptura— de la era contemporánea en que irrumpe con fuerza la voluntad política del historiador (entiéndase por ello, siempre en este contexto, voluntad nacional). Se muestra casi siempre, en los casos rotundos que han ido construyendo la historiografía clásica o tradicional, aquella inspiración historicista —entendida in extenso, ya sea como sensibilidad o método de estudio— que habrá de hacerse explícita en toda práctica y cualquier ejercicio, o si no, dejará de cumplir seguramente su alta misión educativa y patriótica.

Esa tarea de identificación entre historia y nación (nación-Estado, en muchos casos, pero no sólo en ellos) se ve facilitada de modo extraordinario al ser las fuentes —fuentes directas— de que dispone cualquier observador, al menos en principio, transparentes y claras. El analista no precisa forzar las interpretaciones en exceso, por el

---

<sup>1</sup> Entre las obras recientes, veáanse por ejemplo las aproximaciones sintéticas recogidas en Stefan Berger, Mark Donovan y Kevin Passmore, eds. *Writing National Histories. Western Europe since 1800*, Londres / N. York, Routledge, 1999. (Todos los textos versan sobre Alemania, Gran Bretaña, Francia e Italia). Uno de los autores clásicos es, ya, GEORG G. IGGERS, *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown, Wesleyan University Press, 1969.

modo inmediato y entusiasta con que los preeminentes constructores activos del nacionalismo (sea el que fuere su caso en concreto) expresan la creencia, común y recurrente, de que sus propios textos y sus contribuciones discursivas son pilares políticos (y con el tiempo, y sin que sea evidente contradicción alguna, científicos también) de esa, al cabo imponente, elaboración. No habrá ningún artifice que esconda voluntario, ni trate de encubrir en sus formulaciones positivas —o en sus recreaciones emotivas— de pasados supuestos, la convicción armada, inquebrantable y fiera, de que es mucho el valor, el capital futuro, que su trabajo encierra para la formación de la nación.

Aurora Rivière trata, en las páginas siguientes, una parte importante de esa elaboración —tan intelectual como política—, común a los orígenes de los estados todos, para el periodo de historia española que cubre la andadura liberal entre 1843 y 1868. Pero lo hace de una manera muy especial, a través de una ruta en parte no prevista en otros enfoques existentes, distintos en su orientación teórica, de un mismo objeto amplio.

Persiguiendo dilucidar este asunto a través de la obra producida en las cátedras de diversas disciplinas humanísticas existentes en la Universidad de Madrid a mediados del siglo XIX —y no necesariamente cátedras de Historia—, como lo hace la autora, y no abordando en cambio otras instituciones ya antes tratadas en la historiografía española contemporánea (la Academia de la Historia por ejemplo, como hicieron Peiró y Pasamar), se conduce la indagación hacia un plano sin duda interesante, el del orientalismo español, que antes se había ignorado casi del todo para esa misma época<sup>2</sup>, iniciando con ello la exploración intensa de datos y experiencias culturales cruzadas —deliberadamente selectos unos y no homogéneas otras—, para tentar el contraste de interpretaciones y, acaso más, atreverse a un principio de reformulación.

El libro que el lector tiene en sus manos es una parte de la tesis doctoral de Aurora Rivière Gómez, que llevó el título de Historia, historiografía e historiadores en la Universidad de Madrid (1843-1868), y fue leída en esa misma Universidad en septiembre de 1992, habien-

---

<sup>2</sup> Si se ha abordado en cambio, desde una perspectiva de contextualización similar, para la historia de la arqueología. (Por ejemplo, MARGARITA DÍAZ-ANDREU, «Islamic archeology and the origins of the Spanish nation», en M. Díaz-Andreu y M. Champion, eds. *Nationalism and Archeology in Europe*, Londres, UCL Press, 1996, pp. 68-89).

do permanecido desde entonces inédita y apenas explotada por su autora. La parte que aquí se edita, centrada en los estudios árabes y hebreos, lejos de replegarse a una franja periférica, se inscribe plenamente en el núcleo central de la argumentación, afecta a indagar sobre el significado de la política cultural del primer liberalismo español y a reinsertar, en perspectiva amplia, las piezas diferentes de su composición, vistas desde el espacio de extenso privilegio que otorgan y sostienen diversos personajes, de trascendencia pública, que fueron catedráticos en la Universidad del centro del Estado.

Los estudios orientales de aquel periodo decisivo para formación del nacionalismo de estado español, viene a decir la autora, no tienen en su conjunto —todavía— esa misión total de diferenciación de un «otro» —cultural, religioso y por ende político— ajeno y no deseado, al que se pretende rechazar para una mejor definición de la identidad propia, como ocurrirá algún tiempo después con la adscripción al neocatolicismo de la mayor parte de sus cultivadores académicos. Será entonces ese «orientalismo» peculiar de los universitarios españoles del siglo XIX, que apenas tiene perspectivas de futuro y que es por tanto retrospectivo y especular, uno de los objetos culturales preferentes del hondo giro integrista que adoptará el nacionalismo español, ya mediada la época de la Restauración, en los años ochenta.

Pero antes de eso, antes de que se impusiera definitivamente esa clave de refracción que tantas cosas modificó en la historia de la universidad española, los arabistas y hebraístas de antes del Sexenio, bajo moderados y progresistas, se afanaron en convertir unos estudios clásicos —hasta entonces teológicos— si no en filológicos, sí al menos en laicizantes y socializadores. Dicho más claramente, querían contribuir directamente a forjar una idea de la nación española que fuese aglutinante y —aun diluida y suavemente— armónica, un modelo en el que se albergaba, como crisol de España, la idea fecunda de las tres culturas. Modelo cultural integrador en fin, y, en cierto modo, de circular intercambio bidireccional, a no ser por el obstáculo (insalvable, por fuerza, desde su perspectiva) de las creencias religiosas y la profesión de fe<sup>3</sup>.

Siempre sobre el pivote nuclear cristiano (y en el espacio obvio de la Edad media hispana), árabes y judíos habrían contribuido a

---

<sup>3</sup> Es lo que E. GARCÍA GÓMEZ definió como «fines históricos» más que «estéticos» (Libro de las banderías de los campeones de Ibn Saïd al-Magribi, Barcelona, Seix Barral, 1978, p. XIV).

crear un circuito cerrado, entre real e imaginario —pero siempre eficaz—, de nación española, en el que todo y todos ayudarían a explicar la peculiaridad identitaria de los españoles. Amador de los Ríos, Severo Catalina, Fernández y González, Gayangos, García Blanco..., unos y otros —al menos en los textos recogidos aquí por Aurora Rivière— contienen, bien sea indistintas o bien diferenciadas, tal perspectiva de interpretación sobre el pasado y tal contribución retrospectiva.

Para tal cometido necesario, como argumenta aquí la autora de este libro, nuestros orientalistas sólo encontraron relevantes las brechas doctrinales, de fe o teológicas, que a otros aún —más contundentemente— habrían de impedirles contemplar sin recelo esa compleja y un tanto atípica, nada simplificada creación del hecho nacional. La ruptura vendría, supuestamente, de ese carácter eficazmente antagonista y concurrente, sin duda internamente competitivo en cuanto al primordial valor nacionalizador, de no una (sino dos) vías de aportación genética y sociocultural que no podían, en modo alguno, considerarse en términos estrictos castellana, cristiana y blanca. (Y no entonces, como se ha dicho en cambio, por su inutilidad para cumplir con éxito esa misma función).

Sería por eso acaso por lo que, a renglón seguido del hundimiento del esfuerzo político que les dió cobertura —tras el 68—, los tradicionalistas «mirar[an] de reojo» a los acreditados arabistas de su tiempo<sup>4</sup>. Hasta que consiguieron que, en efecto, se avinieran a contribuir de una manera práctica, apenas sin fisuras, en el refuerzo orgánico de aquella otra visión —obligatoriamente diferenciadora y excluyente, nada sincrética en lo referente a cuestiones decisivas— de la constitución de la nación-estado. Una nación-estado más bien proclive al monolitismo, dispuesta sobre todo a llevar hacia atrás, al pasado remoto, los bordes cronológicos de una noción de España —como invento político— que, andando el tiempo, habría de alcanzar asombrosos ribetes de ultranacionalismo<sup>5</sup>.

\* \* \*

---

<sup>4</sup> Tomo la cita de IGNACIO PEIRÓ, «Valores patrióticos y conocimiento científico: la construcción histórica de España», en C. Forcadell, ed. Nacionalismo e historia, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1998, p. 43.

<sup>5</sup> CAROLYN P. BOYD, *Historia patria. Politics, History and National Identity in Spain, 1875-1975*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1997.

Los estudios semíticos gozaban en España, como es bien conocido, de una larga y reputada tradición. Tradición escolar rescatada por el reformismo académico ilustrado (1767), vuelta a restablecer en el siglo XIX, cuando los liberales decidan convertir aquellos estudios, sin mediar otros cambios de concepto o de uso, en materias centrales del plan de estudios de saberes de Letras en la Universidad (en esos mismos planes, el árabe y el hebreo aparecen con 9 horas de clase semanales, lo cual no es poco, vistos en su conjunto ambos campos de acción). Granada, Salamanca y Zaragoza, tras del espacio universitario de Madrid, fueron así los escenarios —lógicos, por históricos— de esa transformación curricular que pretendía ser modernizadora, y que sin embargo no contribuyó apenas a forjar —como podía esperarse del confesado afán de cientificidad que se decía inscrito en aquellas mutaciones de índole política y que iba dando frutos en los países vecinos de Europa occidental—, unas bases científicas y unos supuestos filológicos modernos. Es decir, que no dinamizó de modo suficiente sus pautas específicas internas, como correspondía a un haz de disciplinas renovado y en creciente expansión<sup>6</sup>.

Como podrá seguirse en las páginas escritas por Aurora Rivière, los estudios orientales se insertan por contra, y al parecer casi prácticamente de manera exclusiva, en esa otra dirección —precisada con trazo grueso— que tiende a reforzar el papel de la historia en el aprendizaje ciudadano. Proceso éste cuya secuencia de realización siempre contiene una preeminente significación política, al margen de sus paralelas, e indudables, estrategias concretas de orden científico y epistemológico. Recordemos además, junto con C. E. Schorske, que la historia genera no sólo un modo de conocimiento peculiar —y en suma identificable tras de sus variedades—, sino también la capacidad multiplicada de emplear, de mil formas distintas, sus mismos elementos de pasado en el presente vivo, en todo tipo de presente al fin<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Para éste y otros extremos, JUAN GUTIÉRREZ CUADRADO, «La Facultad de Letras: práctica docente e introducción de las nuevas teorías lingüísticas», en J. L. PESET, dir. *Historia y actualidad de la Universidad Española*, Madrid, Fundación Juan March, 1984, vol. IV (memoria mecanografiada consultable en la Biblioteca de la Fundación: Castelló, 77). Sobre el arabismo en la universidad española, una visión general en JAMES T. MONROE, *Islam and the Arabs in the Spanish Scholarship*, Leiden, 1970.

<sup>7</sup> CARL E. SCHORSKE, *Thinking with History. Explorations in the Passage to Modernism*, Princeton N. J., Princeton University Press, 1999.

Reducir, sin embargo, aquellos estudios universitarios (y su práctica externa, más allá de las mal acondicionadas aulas de San Bernardo) a una mera acción política guiada y deliberada en su inmediata proyección, vendría a ser sin duda una simplificación no convincente, por más que las perspectivas de un desarrollo disciplinar —no ya intenso y brillante, sino tan siquiera equilibrado— al margen de aquella misma acción, aparecen muy frágiles en este caso. A la altura de 1875, el Boletín-Revista de la Universidad de Madrid daba noticia, en un extenso artículo<sup>8</sup>, del trayecto seguido por la institucionalización y crecimiento de los estudios orientales en Europa, desde el siglo XVIII hasta la reciente fecha de 1871. Su autor, especialista en sánscrito, no carecía ni muchísimo menos de una bien gobernada información respecto a aquel asunto. Y, sin embargo, hacía ya quince años que la normativa para opositar en nuestras universidades había vuelto a reiterar que no era necesario haber cursado estudios específicos en lenguas orientales... ¡para acceder a las correspondientes cátedras!<sup>9</sup>

Tratando de evitar conflictos con la Iglesia (y en relación con su antiguo dominio del sistema académico) bastarían entonces, para el legislador, «la notoria aptitud e instrucción, probada bien por la publicación de obras importantes en la materia, bien por su provechosa y dilatada enseñanza.» Ciertamente es que similares exenciones, tan significativas, se hacían extensivas al caso variado de las lenguas vivas, que tampoco lograban, así, verse ni más ni mejor atendidas en su despliegue técnico, insertas en una configuración disciplinar para los estudiantes superiores cuyo objetivo evidente no era ni fomentar el uso de instrumentos lingüísticos (que no fuesen la lengua nacional española), ni servirse de ellos, ni siquiera complementariamente, para un propósito cultural o político diverso de aquel central, obsesionante casi. La forja del Estado, en torno a aquella idea fundamental —tan simple, tan sólida y compacta, tan uniforme— de la patria española, sí pretendía constituir, en cambio, su principal misión.

Con un estilo ágil y bien trabado, con mucha perspicacia, la autora de este libro interroga a unas fuentes textuales cuyo dominio

---

<sup>8</sup> F. GARCÍA AYUSO, «Los estudios orientales en Europa», BRUM 6, 2a. época, 1875-76, pp. 98-120.

<sup>9</sup> Real Decreto de 14 de marzo de 1860 (Colección de Instrucción Pública I, pp. 318 ss.).

exhibe con discreción y acierto, insertándose así en una tradición historiográfica —que creo discontinua, mas no por ello menos vigorosa— sobre el proyecto educativo liberal español y su función política, sobre sus usos y sus significados. Me alegra enormemente que hoy aparezca al fin, gracias a Adela Mora, la eficaz directora del Instituto Nebrija de Estudios sobre la Universidad, este original trabajo sobre los estudios orientalistas en la Universidad de Madrid en la primera mitad del siglo XIX. Un trabajo que viene a contribuir, a mi modo de ver, al despliegue presente de una renovada historia cultural, abierta hoy a múltiples caminos diferentes, de indudable porvenir y futuro, también entre nosotros.

Elena Hernández Sandoica  
Universidad Complutense de Madrid  
Mayo de 2000

## INTRODUCCIÓN

Es conocida la especial capacidad de la disciplina histórica para configurar identidades colectivas, más aún, la necesidad del conocimiento histórico para estos propósitos, y es patente el uso político que se ha hecho de esta peculiar aptitud de la Historia. Sabemos que sus orígenes como disciplina académica con un corpus filosófico, están ligados a la construcción de identidades nacionales en Europa y conocemos de sobra su dificultad para abandonar aquellas raíces genéticas. Si quisiéramos preguntarnos por las claves de esta singular capacidad y de la necesidad a la que responde, probablemente tendríamos que irnos muy lejos, acabar hablando de su función en el sistema cognitivo humano o de la propia naturaleza epistemológica de la disciplina.

Sabemos que los humanos, considerados aisladamente o como colectivo, tenemos que «contarnos» para forjar nuestra identidad, unir el pasado con el presente para dar sentido y significado a nuestra biografía. En caso de que no lo hiciéramos, nuestra identidad no haría referencia más que al momento, al instante, a una sucesión de diferentes presentes carentes de cualquier tipo de contenido, y sin proyección alguna de cara al futuro. El mismo acto de contarse constituye para los seres humanos, individualmente o en grupo, una manera básica de hacerse, de construir su identidad. No se puede ser nación sin contar una historia nacional. La nación, considerada desde la perspectiva ontológica del discurso nacionalista, igual que la persona, se conforma a través de una biografía. Fue preciso contar la historia de las naciones para hacer naciones, de la misma manera que es necesario contar nuestra biografía para entender y explicar nuestra identidad personal.

La naturaleza narrativa de la disciplina histórica ha favorecido el uso político que se ha hecho de ella, y le ha otorgado un peculiarísimo peso socializador y educativo. Al hacer Historia, al «interpretar» los hechos del pasado, de manera más o menos consciente y en mayor o menor medida, utilizamos un lenguaje interpretativo y subjetivo, cargado de valoraciones morales o más latamente ideológicas. Una característica que hace a nuestra disciplina especialmente vulnerable a las presiones políticas y nos sitúa ante la cuestión de la temporalidad de las narraciones históricas. En la medida en que hablamos de un acto, el acto de historiar, estamos hablando de una acción inevitablemente situada en el tiempo e impregnada

de sus inquietudes concretas. Como acto situado y como organización narrativa, la Historia no puede prescindir, aunque con variaciones de grado, de un carácter «recreativo» o «imaginativo» que ha favorecido, a su vez, su utilización política<sup>10</sup>.

En el mundo contemporáneo este uso político, acompañado de recreaciones e invenciones varias, ha estado especialmente dirigido a la configuración de identidades nacionales. En el siglo XIX la Historia, reclamada para forjarlas, vivió su momento estelar, erigiéndose en indispensable auxiliar para el desarrollo de las prácticas políticas nacionalizadoras. Contar la historia de la nación española (o de cualquier otra) era, en definitiva, construir la nación española (cualquier nación), y ello constituyó la principal empresa del conjunto de los historiadores: establecer su genealogía, construir sus símbolos, definir sus rasgos...

En todas estas cuestiones, la Edad Media jugó un papel crucial, convirtiéndose en el centro de interés preferente de la historiografía nacionalista. Según ésta, en aquella etapa las naciones, en su conjunto, forjaron su identidad. Era el momento de origen de literaturas en lenguas vernáculas que nos llegaron a través de textos a menudo toscos, exaltados hasta el delirio por la historiografía nacionalista romántica que los hacía portadores de un contenido «popular», y los presentaba como eslabón inicial del acervo literario nacional. Eran los tiempos medievales aquellos en los que se buscaban y encontraban las raíces institucionales (de la Monarquía, las Cortes, de la justicia...) y políticas del momento, de gran importancia para el conjunto de las historiografías nacionalistas europeas.

La Edad Media en España planteaba unos problemas especiales a la narración nacionalista que debía enfrentarse al acontecimiento del 711, hecho que supuso el asentamiento en el territorio peninsular de árabes y bereberes. De una amplia población de diferente religión y cultura que permaneció durante siglos en el solar patrio. Esta realidad ponía en evidencia la existencia de un pasado pluri-

---

<sup>10</sup> Sobre todas estas cuestiones existe una literatura amplia y precisa. Remito a los trabajos de M. CARRETERO y J. F. VOSS (Eds.): *Cognitive and instructional processes in history and the social sciences*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum, 1994; H. WHITE, partiendo de la consideración de que la forma narrativa es consustancial a la historia se refiere a su orientación ideológica relacionada, básicamente, con el tiempo y la forma del cambio hacia el futuro, *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1992.

cultural en el territorio mismo sobre el que se construía el Estado unificado liberal apelando a la existencia de una única y pretérita cultura nacional. Dificultaba la definición del «nosotros», además de propiciar la creación en el norte de la península de marcos políticos diversos y complejos, difíciles de integrar en la argumentación nacionalista unitaria. En estricta lógica, cualquiera de los territorios en los que se formaron aquellos marcos políticos podría igualmente esbozar argumentos nacionales propios, como de hecho ocurrió más tarde, en el período entre siglos. Los principales catalizadores de la identidad nacional, la lengua, la historia, la cultura espiritual y material, el territorio, en el caso español, estaban, además, fuertemente marcados por el impacto de una convivencia secular de diversas culturas.

Para aclarar la diversidad de problemas que planteaba a la historiografía nacionalista española el hecho de la permanencia de una amplia población musulmana y judía en la España medieval, se consideraron fundamentales las aportaciones de hebraístas y arabistas. Esta es la argumentación principal que guía las páginas de este libro, la tesis que defendí hace ya algunos años<sup>11</sup>. En España, el desarrollo del arabismo y del hebraísmo contemporáneo aparece ligado, de manera clara aunque no exclusiva, a la puesta en práctica de todas aquellas políticas culturales y educativas nacionalizadoras, y vinculado a la propia configuración de la Historia como disciplina académica que surgía como instrumento necesario y primordial de apoyo a puesta en marcha de aquellas prácticas. Los estudios «orientales» estaban llamados a dar luz a los problemas en torno a los principales signos de la identidad nacional española.

En términos generales, los estudiosos del «orientalismo» español no han insistido en la singular relación que ha existido en España entre el desarrollo de los estudios orientales contemporáneos con la construcción de la idea de nación española. Los trabajos, ya clásicos, de Monroe y de Manzanares de Cirre planteaban las relaciones específicas del pensamiento de los arabistas del siglo XIX con diversas corrientes ideológicas en circulación en la época. Otros autores, como Bernabé López García o, posteriormente, Manuela Marín, hacían aproximaciones interesantes al estudio del arabismo

---

<sup>11</sup> Historia, historiadores e historiografía en la Facultad de Letras de la Universidad de Madrid (1843-1868). Tesis Doctoral leída en la Universidad Complutense de Madrid, 1992.

español, mostrando su proyección colonial en relación con Marruecos. Relación que, si bien existió, fue tenue en nuestro caso: la debilidad de la política colonial española no acaba de explicar ni el alcance ni el interés que estos estudios tuvieron durante el segundo tercio del siglo XIX. Eduardo Manzano, recientemente, ponía en cuestión dos ideas muy extendidas que conviene, desde luego, revisar: la de que el arabismo español contemporáneo se planteó desde sus orígenes como una filología y la de que estuvieron ligados aquí también al desarrollo de la política colonial<sup>12</sup>.

En España, efectivamente, los estudios «orientales» estaban llamados a resolver otro tipo de cuestiones, la principal, la de ayudar a definirnos e identificarnos como españoles. Para verlo, nos situaremos en el momento en que se implantaban los estudios de Árabe y de Hebreo en instituciones estatales. Es decir, en el segundo tercio del siglo XIX, en el que se abordaba, ya de forma definitiva (tras los intentos frustrados del primer tercio del siglo), la construcción del Estado nacional español por parte de la política liberal. Se ha elegido un marco espacial significativo, la Universidad Central, una de las instituciones sustantivas del nuevo Estado liberal, por su condición de plataforma privilegiada de la nueva política cultural.

A lo largo de las páginas de este libro se van persiguiendo una serie de respuestas: ¿cuál fue la contribución precisa, intelectual y política, de los «orientalistas» de la Universidad del centro del Estado en la construcción ideológica y cultural del nacionalismo español? ¿en qué medida con su actividad científica y profesional estaban colaborando en la política educativa y socializadora del primer liberalismo? ¿Cómo integraron en la narración histórica naciona-

---

<sup>12</sup> Me refiero a los trabajos de JAMES T. MONROE, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth century to the present)*, Leiden, E. J. Brill, 1970; M. MANZANARES DE CIRRE, *Arabistas españoles del XIX*, Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1972; B. LÓPEZ GARCÍA, *Contribución a la historia del arabismo español. (1840-1917). Orientalismo e ideología colonial a través de la obra de los arabistas españoles*, Tesis Doctoral, Granada, 1973; M. MARÍN, «The captive word: a note some Arabic manuscripts in Spain», *Al-Musaq*, 8 (1995), 155-169; E. MANZANO, «La creación de un esencialismo: la historia de al-Andalus en la visión del arabismo español», en G. Fernández Parrilla y M. C. Feria García (coords.) *Orientalismo, exotismo y traducción*, Escuela de Traductores de Toledo, ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, 2000.

lista la evidencia de la existencia de un pasado pluricultural, y de diferentes formaciones políticas, en el territorio mismo sobre el que se construía el Estado nacional sobre supuestos cimientos culturales y políticos unitarios? ¿Cómo se valoraron las influencias evidentes que aquellas disímiles culturas ejercieron en los signos que se utilizaron y se usan habitualmente para definir una identidad nacional? ¿Hasta qué punto el orientalismo español contemporáneo nació como complemento de los estudios históricos medievales y ligado a aquellas inquietudes nacionalistas?... Hasta qué punto, en definitiva, nacía como soporte de una política cultural nacionalizadora.

Las reflexiones que recoge el libro son, en buena medida, deudas de matizaciones, críticas y comentarios de distintos amigos y colegas, aunque la responsabilidad de las afirmaciones finales me corresponda en última instancia como su autora material. No obstante, quiero expresar mi agradecimiento especial a Elena Hernández Sandoica quien, con un discreto toque de irónica postmodernidad, fue dirigiendo este trabajo, matizando sus afirmaciones y abriendo continuos interrogantes que me obligaban siempre a ir más allá y a trascender de sus límites. Sus enseñanzas, tienen que ver más que con aportaciones eruditas o específicamente versadas en el objeto de estudio de este libro, con la transmisión de una manera de pensar históricamente y de enfrentarse al quehacer historiográfico. Mis agradecimientos van dirigidos también a Edward Baker, maestro y amigo entrañable, y a algunos compañeros del CSIC. Sobre todo a Eduardo Manzano, que me ha hecho profundizar en algunas de las reflexiones que contiene este libro, a Fernando Rodríguez Mediano, por la ayuda que me ha prestado para resolver mis dudas filológicas, y a Sandra Souto, por su estímulo y amistad.

## CAPÍTULO I

### EL ÁRABE Y EL HEBREO: DE DISCIPLINAS TEOLÓGICAS A MATERIAS FILOSÓFICAS. PECULIARIDADES EPISTEMOLÓGICAS EN EL CASO ESPAÑOL

Desde las décadas finales del siglo XVIII se asistió en España a un proceso de mutación de carácter, tanto en el caso del hebraísmo como del arabismo, en virtud del cual el Hebreo y el Árabe irían abandonando su anterior condición de disciplinas teológicas para convertirse en materias con unas evidentes y singulares connotaciones filosóficas en el caso español. Este proceso de mutación, en sentido laico y secularizador, hacía referencia a distintos aspectos.

En primer lugar tenía que ver con sus impulsores, en inevitable relación con el cambio de los poderes encargados del control de la producción y difusión ideológica y cultural. Vinculados de antiguo a la política cultural de la Iglesia, como complemento de las prácticas de proselitismo o predicación y de preservación de la Institución misma, no sólo no eran olvidados por el Estado cuando éste la reemplazaba asumiendo aquellas funciones ideológicas y culturales, sino que se verían notablemente potenciados, sin duda, espoleados por su idoneidad y valor pedagógico en la elaboración del discurso ideológico en que se apoyaba, centrado en torno a la nación como nuevo supuesto invariable y ontológico.

Hace referencia también, en estrecha relación con lo anterior, a sus cultivadores. El clérigo, encargado durante siglos de estudiar estas disciplinas como necesario complemento de la política cultural de la Iglesia, iría siendo sustituido por el profesor o académico, funcionario del Estado. De hecho, fue un clérigo, Antonio María García Blanco, el que ocupó inicialmente la cátedra de Hebreo que se abrió en 1837 para formar parte de los estudios de Teología, que iba a ser incluida posteriormente en los de la Facultad de Letras, tras su apertura en 1845. Un clérigo profundamente liberal, y plenamente comprometido con la política educativa del Estado. Los dos cambios vinieron acompañados del que se refiere a las instituciones encargadas del cultivo y divulgación de estas materias. El Hebreo y el Árabe, que formaban antaño parte de los estudios teológicos y se impartían en instituciones religiosas, pasaban justa-

mente entonces a formar parte del cuadro de los estudios filosóficos, en instituciones específicas creadas al servicio de la política cultural del Estado liberal.

Por último se producía en torno a estas materias un cambio primordial, el que se refiere a los objetos y al propio sujeto de estudio. Durante siglos, el estudioso del mundo árabe y hebreo había venido centrando su atención en el componente religioso como objeto primordial. El islam o el judaísmo constituían el centro de interés de una reflexión impregnada de carácter teológico que iría siendo desplazada por otra de corte eminentemente antropológico centrada en la cultura, elemento que adquiriría un valor desconocido e inusitado en tanto que definía y legitimaba la nación, convertida ahora en indiscutible sujeto de la historia. Esto produjo un desplazamiento en los centros de interés de los «orientalistas» que dejaban de dar prioridad a aquel elemento religioso, para ocuparse de otras cuestiones, tales como la de la incidencia del árabe en la lengua oficial, de incalculable valor ideológico e instrumental en los procesos de unificación nacional.

Sustantivas modificaciones, que se producían en paralelo a la configuración del Estado nacional por parte de la política liberal como nuevo espacio de organización social. Cambios de distinta naturaleza que tuvieron su reflejo lógico en una serie de inclusiones y exclusiones de textos y de disciplinas que aparecían por primera vez, se modificaban visiblemente o desaparecían de manera definitiva de los planes de enseñanza. En el caso de los estudios arábigos y hebraicos, como en el de algunos otros, se asistía a una paulatina modificación en sentido laico que remitía a las nuevas inquietudes surgidas en torno a la nación española. Pero como le ocurre a toda transformación, vino apoyada en estructuras heredadas del pasado.

El anterior interés de la Iglesia por cultivar estas materias había dejado como resultado palpable un legado de imágenes, de retórica, de vocabulario y de textos que, si bien eran sometidos entonces a un esfuerzo de relectura, de reinterpretación y de reordenación, no cabe duda de que suponían la existencia anterior de un desarrollo acumulado en estas áreas. Desarrollo del que carecían muchas de las disciplinas que se incluyeron en los planes de estudio de las nacientes instituciones educativas estatales. No se puede olvidar la prioridad que le había otorgado secularmente la Iglesia a los estudios hebraicos en relación con los temas bíblicos, ni la que le había concedido a los estudios arábigos, vinculada a su vez a las prácticas y políticas de conversión del «infiel» y refutación absoluta del Islam.

Ni tampoco, las consecuencias de dichos intereses en relación con la implantación de «lenguas bíblicas» desde la Edad Media en adelante en España. La preeminencia que se había concedido a la investigación en estas áreas posibilitó la existencia de un terreno ricamente abonado, situación que no era la más frecuente, desde luego, en el conjunto de las materias que comenzaron a impartirse en la nueva institución educativa y cultural del Estado.

Los estudios hebraicos habían sido coto cerrado, durante siglos, para los escrituristas cristianos, gramáticos y exégetas bíblicos. Junto a los de las otras «lenguas santas» —fundamentalmente el árabe y el griego<sup>13</sup>— se habían visto favorecidos institucionalmente incluso antes del Concilio Ecuménico de Vienne (1311-1312), en el que se había adoptado la iniciativa de Raimundo Lulio y se estipulaba la creación de cátedras de lenguas orientales en las universidades de Roma, París, Oxford, Bolonia y Salamanca. La creación de los Colegios trilingües desde el siglo XIII, y la formación de cátedras de «lenguas sabias» en las Universidades de Salamanca y Valladolid —que contaban con el estudio del Hebreo, Siríaco, Árabe y Griego en el cuadro de sus enseñanzas— desde esta época, eran, en realidad, el anticipo de las medidas adoptadas en Vienne y confirmadas por la Iglesia en una serie de decretos posteriores. El Papa Pablo V ordenó que se enseñasen las lenguas orientales en todos los monasterios. Clemente XI decidió la formación de un Colegio de la orden franciscana encargado de la enseñanza de estas lenguas de las que, a su vez, continuaron interesándose en siglos posteriores sus sucesores.

Medida fundamental para el desarrollo de los estudios de la lengua hebrea en España había sido la fundación, en el siglo XVI, de la Universidad Complutense por el Cardenal Cisneros, y el inicio de la composición de la Biblia Políglota Complutense para la que trabajaron eminentes latinistas, helenistas, hebraístas y escriturarios que pro-

---

<sup>13</sup> Sobre estos estudios, J. APRAIZ, *Apuntes para una historia de los estudios helénicos en España*, Madrid, Imp. Noguera, 1874; L. GIL FERNÁNDEZ, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid, Alhambra, 1981; del mismo autor *Estudios del humanismo y tradición clásica*, Madrid, Universidad Complutense, 1984; J. LÓPEZ RUEDA, *Helenistas españoles del siglo XVI*, Madrid, CSIC, 1973; E. ANDRÉS, *Helenistas españoles del siglo XVII*, Madrid, FUE, 1988; C. HERNANDO, *Helenismo e Ilustración*, Madrid, FUE, 1975; P. MARTÍNEZ LASO, *Los estudios helénicos en la Universidad española (1900-1936)*, Universidad Complutense, 1988.

porcionaron un poderoso impulso a los estudios hebraicos. Pronto se significaron en ellos un buen número de conversos, como Pablo Cornel, Alonso de Alcalá o Alfonso de Zamora. Durante los siglos XVII y XVIII, a pesar de la decadencia general de las universidades en España, continuaron abriéndose cátedras de hebreo en un buen número de ellas a impulso de las órdenes religiosas, como complemento de los estudios de Teología. Entre todas destacó, en este último siglo, la de Valencia, donde impartieron la materia los eminentes eclesiásticos Francisco Pérez Bayer y Francisco Orchell, a quien podemos otorgar sin reparo la paternidad del hebraísmo contemporáneo en España<sup>14</sup>.

Por su parte, el estudio de la lengua árabe apareció, en un primer momento, vinculado a los esfuerzos ideológico-políticos de conversión del musulmán y refutación del Islam, como principal oponente ideológico del mundo cristiano. De hecho, de ella se habían ocupado principalmente desde el siglo XIII las órdenes religiosas. Ya en aquel siglo, se entregaban al estudio del árabe dominicos como Fray Ramón Martí, y jerónimos como Fray Pedro de Alcalá, dedicados a la confección de diccionarios arábigo-castellanos para facilitar la predicación dirigida a los musulmanes que convivían en el territorio peninsular. Mientras, otros, como Fray Pedro Pascual, de la orden mercedaria y autor de una Historia é impugnación de la Seta de Mahomaté. Defensa de la Ley Evangélica de Christo, elaboraban argumentos en defensa de la superioridad de la religión cristiana. A partir del siglo XVI, con frecuencia, estos frailes estudiosos de la lengua árabe, fueron requeridos por la Iglesia como intérpretes ante el Santo Oficio. Era el caso del franciscano Francisco López Tamarit, quien elaboró un Diccionario de los vocablos que tomó de los árabes la lengua española, o de Don Martín Pérez de Ayala, uno de los guías en el Concilio de Trento y autor de una Doctrina cristiana en lengua arábigo y castellana para la instrucción de los nuevamente convertidos del reino de Valencia (1566)<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Sobre ello puede consultarse la obra de D. GONZALO MAESO, «La enseñanza del hebreo en las antiguas universidades españolas», Miscelánea de estudios árabes y hebraicos, Universidad de Granada, vol. XIV-XV, fasc. 2.º, 1965-66.

<sup>15</sup> Más detalles en el antiguo trabajo de J. I. VALENTÍ, Los estudios arábigos en España. Celo de las órdenes religiosas, en especial de la franciscana, en cultivar y promover estos estudios, Madrid, Tip. De la Revista de Archivos, 1910.

Fue precisamente a partir de esta fecha cuando recibieron los estudios arábigos un primer impulso secularizador. Durante el siglo XVI comenzaron a verse alentados por la mayoría de las monarquías europeas, por su destacado papel como indiscutible auxiliar en el proceso de expansión comercial. Como subrayaba Bernard Lewis, «al polemista sucedió un nuevo personaje, que ha venido a ser denominado con el raro término de «orientalista»<sup>16</sup>, inducido al estudio de estos temas por nuevas necesidades de carácter político y económico. La expansión comercial europea por el resto de los continentes proporcionaba nuevos móviles, nuevas necesidades y nuevas finalidades a la hora de abordarlos. Esto no significaría, por supuesto, la plena desvinculación del proceso de la Iglesia, que veía abierta nuevas áreas de propagación ideológica, y que se preocupó desde un primer momento por la predicación de la fe en las tierras que se conquistaban, siempre apelando a la misión evangelizadora de la religión cristiana. Pero sí, el comienzo del desarrollo en Europa de ciertos focos de «orientalismo» de carácter laico, como el grupo de Leiden en la primera mitad del siglo XVII, representado por Thomas Erpenius y Jacobus Golius, constituido en el momento mismo en el que iniciaban la formación de su imperio colonial los Países Bajos del Norte<sup>17</sup>. En el siglo XVIII recibían un nuevo impulso los estudios orientales con la transición desde esa penetración, exclusivamente comercial, hacia una clara acción de control y conquista, como era el caso palmario de Gran Bretaña en los territorios ocupados de la India o Bengala. Nacían entonces las sociedades islámicas y asiáticas, la de Bengala, la de Batavia...

En España se daban una serie de circunstancias peculiares. Primero, la de que esa expansión comercial y colonial se dirigió primordialmente al continente americano, situación que, en aquel momento, favorecería el forzoso nacimiento de nuestro «americanismo» por encima del desarrollo posible del «orientalismo». Segundo, la de que aquella urgencia de la Iglesia en promover los estudios

---

<sup>16</sup> B. LEWIS, «El estudio del Islam», *Al-Andalus*, Madrid-Granada, 1971, vol. XXXVI. Conferencia pronunciada en el Marshall G. S. Hodgson Memorial en la Universidad de Chicago.

<sup>17</sup> Sobre el orientalismo europeo no pueden olvidarse los trabajos clásicos de G. DUGAT, *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII au XIX siècle*, précédés d'une esquisse historique des études orientales, París, 1868; J. FUCK, *Die Arabischen Studien in Europa*, Leipzig, 1955.

arábigos que se derivaba, en buena medida, de una convivencia directa con el mundo musulmán, había ido finalizando paulatinamente, agotándose, tras la expulsión de los moriscos. Esta relativa pérdida del interés de la Iglesia en ocuparse de dichos estudios provocó el inicio de una etapa de decadencia y agonía para el arabismo español de la que comenzó a salir sólo en las últimas décadas del siglo XVIII.

Fue, efectivamente, en estas fechas, cuando en España, que había estado de momento al margen de aquellas pretensiones de conquista en relación con el mundo musulmán, se produjo un interés creciente por el cultivo de los estudios árabigos y hebraicos. Ese interés derivaba explícita y directamente de la singular significación que, tanto los unos como los otros, tenían en relación con la reflexión nacionalista española, precedente y pareja a la posterior y definitiva configuración del Estado nacional contemporáneo. Ya Mayans, en 1737, había apuntado la necesidad del estudio del árabe para poder comprender el proceso de constitución de la lengua castellana, convertida inicialmente en el tema central de aquella reflexión. Con mayor claridad, el Padre Burriel en 1750 subrayaba la singularidad que, para nuestro caso, tenía su estudio: «Las demás naciones —decía— aprenden la lengua árabe, digámoslo así, por erudición, en España debe tomarse este estudio por necesidad, porque españoles fueron, o se hicieron, los moros que nos dominaron por más de 700 años...»<sup>18</sup>. Tanto el uno como el otro, junto a Pérez Bayer o Sarmiento, destacaban la importancia de este estudio para el conocimiento de nuestro común acervo cultural, el justificante mismo de nuestra nacionalidad.

De hecho, fue entonces cuando se crearon las cátedras de árabe en la Real Biblioteca y, en 1771, en los Reales Estudios de San Isidro. El Plan del Rector Blasco de 1786 estipulaba asimismo la apertura de una cátedra de Árabe en la Universidad de Valencia. En la misma fecha ordenaba Carlos III la creación de otra más en El Escorial. Comenzaron entonces los trabajos de los siro-marunitas Miguel Casiri, Faustino Muscat, Pablo Hodar o Antonio Bahna en la Real Biblioteca, las lecciones de Mariano Pizzi y de su discípulo Miguel García Asensio en San Isidro, las de Patricio J. de la Torre en El

---

<sup>18</sup> A. M. BURRIEL, «Apuntamientos de algunas ideas para fomentar las letras», en A. Echanove, *La formación intelectual del P. Andrés Marcos Burriel (1731-1750)*, Madrid, CSIC, p. 318.

Escorial<sup>19</sup>. Continuando una tradición secular, franciscanos como el Padre Cañés o Francisco J. Banqueri seguían ocupándose de los estudios arábigos. Otros, como Rodríguez de Castro, realizaban una labor similar a la de los monjes maronitas con los manuscritos hebraicos. Todos estos esfuerzos fueron interrumpidos parcialmente durante el primer tercio del siglo XIX como consecuencia de la enorme conflictividad política y social de aquel período, para retornar con toda intensidad en el segundo tercio del siglo.

Si los estudios arábigos y hebraicos se habían beneficiado de antiguo de aquella protección de la institución religiosa hasta el siglo XVII, en el caso de España es indudable que iban a beneficiarse ahora, en el siglo XIX, del patrocinio del Estado. No obstante, a pesar del nuevo interés que despertaban, tal como lamentaban continuamente los arabistas y hebraístas de la Facultad de Letras, no recibieron sus cultivadores un apoyo político acorde a su relevancia. Faltaban medios, sobraban conflictos y tensiones sociales... circunstancias que dificultaron el trabajo de aquellos artífices del «orientalismo» español contemporáneo. No obstante, a ninguno de los historiadores españoles del momento se le escapaba el alcance singular que tenía la investigación en estas áreas. La conciencia de ese alcance les daba un atractivo especial que produjo pronto muy notables resultados, reflejados en los trabajos de Conde, Gayangos, Moreno Nieto, Fernández y González, Eguilaz... También es verdad que la conciencia de ese alcance fue la que facilitó que en torno a estos temas, junto a unas pocas investigaciones relevantes, se desatara —como criticaba el hebraísta Antonio María García Blanco—, toda una charlatanería de ínfima calidad y de un claro interés comercial: «Es lo cierto —decía el catedrático de Lengua Hebrea— que el estudio de las lenguas semíticas se va haciendo una mina muy productiva, no por razón de las investigaciones que emprende, sino por el inmenso campo que ha abierto al charlatanismo y a las especulaciones literario mercantiles»<sup>20</sup>.

Con cierta frecuencia hemos escuchado las acusaciones, procedentes de nuestros propios arabistas, referentes al carácter etnocéntrico y apartadizo del «orientalismo», sobre todo del arabismo his-

---

<sup>19</sup> J. L. CARRILLO y M. P. TORRES, *Ibn Al-Baytar y el arabismo español del siglo XVIII*, Ayuntamiento de Benalmádena, 1982.

<sup>20</sup> A. M. GARCÍA BLANCO, *Análisis filosófico de la escritura y lengua hebrea*, Madrid, 1851, vol. III, p. 456.

pano<sup>21</sup>. Ese carácter «apartadizo» queda plenamente justificado por su centralidad para la construcción del discurso generado en torno a la nación española. En ninguno de los nacientes estados nacionales europeos se daba la circunstancia de la existencia histórica de una amplia población musulmana que habitó durante siglos en su suelo, circunstancia que tendría una clara incidencia a la hora de delimitar lo realmente «propio» (y español) y diferenciarlo en cambio de lo «extraño»; lo que formaba parte del «yo» colectivo auténticamente «nacional» y lo que nos diferenciaba del «otro» aquí precisa y concretamente judío o musulmán. En ninguno de ellos la elaboración de la genealogía nacional arrancaba de una convivencia secular con árabes y hebreos. Un hecho que tendría evidentes consecuencias a la hora de definir los rasgos populares, caracterológicos y anímicos, así como el proceso evolutivo de ese supuesto «ser» nacional y uniforme que servía de fundamento legítimo al Estado. Era evidente que cualquiera de las consideradas como manifestaciones del «espíritu nacional», la lengua, las expresiones artísticas, los usos y costumbres, el conjunto de expresiones culturales, estuvieron durante siglos fuertemente impregnadas de semitismo. Era una realidad manifiesta la existencia de un pasado pluricultural en el territorio exacto sobre el que se organizaba el Estado nacional apelando, sin embargo, a la existencia histórica de una cultura unitaria y común, la que estaba entonces en pleno proceso de asentamiento. Es natural que aquí los estudios sobre el «oriente» se centraran de manera casi exclusiva en los temas arábigos y hebraicos peninsulares y que estuvieran referidos y contenidos en aquel momento, de forma privativa, en un discurso de legitimación del Estado.

El nivel que llegaron a alcanzar en nuestro país los estudios orientales elaborados y sostenidos en el marco de la Facultad de

---

<sup>21</sup> Algunas reflexiones sobre el arabismo español en M. BARCELÓ, «L'Orientalisme i la peculiaritat de l'arabisme espanyol», *L'Avenc*, Barcelona, junio 1980; J. GOYTISOLO, «Miradas al arabismo español», *Crónicas sarracenas*, Barcelona, Ruedo Ibérico, 1982; B. LÓPEZ GARCÍA, «Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo», *Awraq*, vol. XI, 1990; G. ABDELKARIM, «Reflexión en torno a un siglo de arabismo español», *Al-Andalus. Magreb*, 1995 (3); J. M. RIDAO, «Reflexiones sobre el arabismo español», *Quimera*, 1997 (157); del mismo autor, *Contra la historia*, Barcelona, Seix Barral, 2000; M. MARÍN, «Arabistas en España: un asunto de familia», *al-Qantara*, XIII, 2, 1992, pp. 379-394.

Letras, tenía que ver con toda una serie de intereses políticos —expresados sin ambigüedad en un discurso de carácter nacionalista—, subyacentes en el fondo común de estas materias. Pero no se puede olvidar que nos situamos en el momento de la consolidación del control europeo en los continentes asiático y africano, y de las prácticas coloniales e imperialistas encabezadas entonces por Francia y Gran Bretaña. Estas prácticas vinieron acompañadas de un interés creciente por el estudio comparativo de las culturas, de una apetencia de lo exótico, tan característica del movimiento romántico, y de un afán de ampliación del conocimiento del mundo oriental como instrumento de apoyo a las prácticas encaminadas a su control, reestructuración y dominio. Porque, al fin y al cabo, como recuerda E. W. Said, «... el conocimiento da poder, un mayor poder requiere un mayor conocimiento, en una dialéctica de información y control cada vez más beneficiosa»<sup>22</sup>. Alcanzaban entonces unas dimensiones desconocidas en Europa los estudios orientales. Pronto empezaron a descollar figuras como las de Silvestre de Sacy, Ernest Renan, Edward William Lane..., a la vez que continuaban abriéndose sociedades asiáticas para el fomento de la investigación en estos terrenos en diferentes países de Europa. Nadie niega en la actualidad la conexión que existe entre el desarrollo de los estudios orientales en la Europa del siglo XIX y el inicio de las prácticas imperialistas. Conexión que, para el conjunto de los países europeos, ya fue apuntada por Gustave Dugat cuando señalaba la coincidencia entre las inclinaciones mostradas por parte de los distintos países europeos hacia el estudio de determinadas áreas geográficas, con la penetración colonial de cada uno de ellos en las áreas que con preferencia eran estudiadas.

Aún a pesar de las especificidades que tenían en España, difícilmente podrían sustraerse los estudios orientales de ese otro clima europeo favorable a la investigación en aquellas áreas geográficas, ni de ciertas estrategias elaboradas de cara a iniciar una política colonial con el vecino Marruecos, ya presentes desde la época de Carlos III. Es la conjunción de la debilidad española como potencia colonial y, por el contrario, el notorio alcance de estos estudios en el discurso de legitimación del Estado nacional lo que permite que pueda hablarse de lo que Bernabé López García denomina etno-

---

<sup>22</sup> E. W. SAID, *Orientalismo*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1990.

centrismo local y «descompromiso» de la aventura colonial como las dos claves específicas del arabismo hispano frente al Europeo.

La rica herencia de un conjunto de textos e imágenes como legado de la primacía cultural de la Iglesia y su idoneidad para el propósito de historiar la nación impulsaron el espectacular despegue de nuestro orientalismo. Sin olvidar el contexto de una Europa preocupada por el conocimiento del Oriente como mecanismo de consolidación de su dominio económico y estratégico sobre el mundo musulmán. Habría que reparar en varias cuestiones. En la gestación de esas cátedras que, a partir de entonces, formarían parte de una institución sustantiva del Estado, y sus posibles vinculaciones, en sus ocupantes, en sus doctrinas, etc..., con aquellas otras cátedras de lenguas orientales que estaban antes fundamentalmente en manos de la Iglesia. En el carácter de aquella transformación doctrinal, profesional e institucional, sin olvidar el grado de conexión del orientalismo universitario español del momento con respecto al europeo, y su potencial proyección colonial. En la incidencia que aquellos estudios tuvieron en la meditación sobre los orígenes, el ser y el devenir de la Nación, en pleno proceso de construcción. Lo que explica, en última instancia, su fuerte arranque inicial, un brioso comienzo que tendrá mucho que ver con el posterior asentamiento institucional de este tipo de disciplinas y con la notoriedad que llegaron a alcanzar en los años finales del siglo XIX los estudios arábigos en nuestro país. Fue entonces cuando se manifestaron los mejores frutos del siglo, engendrados del florecimiento de una tradición arabista que quedaría encarnada en figuras como las de Francisco Codera, Julián Ribera o Miguel Asín en torno a los núcleos aragoneses, granadino y madrileño.

## CAPÍTULO II

### LA RECUPERACIÓN DE UNAS FUENTES IGNORADAS

#### 1. Las fuentes arábigas: de detractoras de la fe a delatoras de «cultura»

Durante el siglo XVIII un buen número de intelectuales europeos fueron incorporando paulatinamente en sus reflexiones y estudios ciertos textos que durante siglos habían permanecido en el olvido, a la vez que otros iban quedando relegados o suprimidos de sus escritos. Entre las nuevas inclusiones figuraba la de los documentos y libros arábigos, textos devaluados e ignorados de antiguo a pesar de lo relevante de su aportación durante la Edad Media para el desarrollo posterior del pensamiento y de la ciencia en el mundo occidental.

Esta singular recuperación de los textos arábigos se producía en el marco global del proceso secularizador del pensamiento europeo, creciente a lo largo de aquel siglo. Hasta entonces, del mundo árabe sólo interesó un elemento para su estudio, el Islam. Por encima de cualquier otro género de consideraciones primaba el análisis del componente religioso. El árabe y su historia no eran considerados más que como un gran enemigo potencial del mundo cristiano, la maléfica representación de uno de sus principales detractores. Al árabe, como recordaba Modesto Lafuente en el discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia de 1853, «(...) nos lo presentaron por espacio de siglos nuestros antiguos cronistas e historiadores como un pueblo inculto, bárbaro y grosero, mirándolo y haciéndolo mirar sólo por el prisma de la religión»<sup>23</sup>. El interés por el árabe se refería única y exclusivamente al aspecto religioso.

A lo largo del siglo XVIII aquel interés por el mundo árabe conducido por una directriz de carácter netamente teológica va a cambiar por otro ligado a un discurso de sesgo claramente antropológico, en el que perdía la religión el carácter nuclear que iba a adquirir, a partir de entonces, la cultura. La cultura asumía, en cierta medida,

---

<sup>23</sup> M. LAFUENTE, Discursos leídos en la sesión pública de la Real Academia de la Historia en la recepción de Don Modesto Lafuente, Madrid, Imp. de la Real Academia de la Historia, 1853, p. 9.

la apariencia de una nueva religión. Es evidente, como subrayó Marvin Harris, «(...) que el principal tema de la efervescencia intelectual que precedió a la Revolución Francesa fue precisamente una versión incipiente del concepto y de la teoría de la cultura»<sup>24</sup>. Se trataba de una reflexión inducida por las inquietudes generadas en torno al propio proceso de expansión y evolución del mundo capitalista. Un proceso que llevaría, por una parte, al inicio de las prácticas imperialistas, y al ejercicio del control y dominio europeo de los otros continentes. El hecho acabaría conduciendo la atención al estudio de esas otras zonas geográficas y de otras formas de comportamiento social como resultado natural, para la satisfacción de una curiosidad lógica por el conocimiento de esas otras áreas, y como instrumento adecuado para la consolidación efectiva de aquel dominio.

Aquel proceso de desarrollo capitalista iba a llevar, como sabemos, muy poco más adelante, a la reorganización de los espacios sociales europeos y a la consiguiente formación de los estados nacionales, definidos y legitimados, precisamente, basándose en consideraciones de carácter cultural. Como afirma Ernest Gellner, fue una nota característica de las formulaciones ideológicas que acompañaron a aquellos procesos constitutivos, la vinculación que se estableció entre la nación, el Estado y la cultura, en relación estrecha e inquebrantable. Las fronteras políticas de los Estados se definían en función de la existencia —más o menos «imaginada» o «inventada»— de una misma cultura entre sus miembros, es decir, de la existencia de una nación que se concebía en términos de identidad cultural. La reorganización de los nuevos espacios nacionales se basaba, en definitiva, en la existencia de una estricta congruencia entre las fronteras políticas y las culturales<sup>25</sup>.

El estudio de las diferentes culturas, y entre ellas el de la arábiga, adquiriría todo su valor en aquel contexto intelectual de hipervaloración del fenómeno cultural. Sólo de esta manera se entiende la modificación del objeto de estudio y la variación que se aprecia en los puntos de mira de los arabistas. Una modificación que condu-

---

<sup>24</sup> M. HARRIS, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 9.

<sup>25</sup> E. GELLNER, *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988; B. Anderson: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993; E. HOBBSAWM, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1990.

cía, en este caso, a que aquella cultura árabe, despreciada anteriormente bajo la mira teológica, comenzara a partir de entonces a ser apreciada como exponente de una conocida diferenciación de índole cultural. Ya no será la religión el tema central de la inquietud, sino la lengua, el hábitat, los usos y las costumbres... de aquellas otras culturas las temáticas que se convierten en el objeto central de la atención erudita. Nacían, junto a estas inquietudes de los hombres de la Ilustración, los fundamentos de una antropología cultural preocupada por la descripción y clasificación de las diferentes culturas, y por los procesos de evolución socio-cultural. Un nuevo orden natural, fuertemente influenciado por los métodos comparativos y clasificatorios procedentes de las ciencias naturales (de Linneo, de Buffon...), iba a sustituir al orden sobrenatural según el cual la explicación de las diferencias entre unas y otras culturas venía coloreada por las versiones bíblicas del pecado original, y por la secuencia remota de la dispersión de las tribus de Israel. Versiones excelentemente ejemplificadas en trabajos como el del Padre Lafitau sobre las Costumbres de los salvajes americanos (1724).

El tema central de la preocupación antropológica iba a hacer referencia ahora a los procesos de cambio y evolución socio-cultural. Esto supondrá una fuerte arremetida contra el inmovilismo característico del pensamiento teológico, concretamente contra las versiones bíblicas del origen de las instituciones y de los mecanismos sobrenaturales responsables de la transformación social. Voltaire, en el *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) sometía a la Iglesia a un proceso natural de desarrollo histórico. El esquema de los cinco estadios de Turgot, de las diez fases de Condorcet o de los estados de salvajismo, barbarie y civilización de Montesquieu o de Robertson, suponían de hecho la aplicación de un esquema evolutivo, en el que se entendía la evolución cultural en términos de incremento constante del pensamiento racional. La naturaleza perfectible del hombre, y no la voluntad divina, sería ahora la que posibilitase la transformación cultural. De ahí el papel privilegiado que se le concedió a la educación como impulsora de los procesos de cambio. Crecía una fe sin límites en la educación que llevó a filósofos como Rousseau a considerar la posibilidad de convertir al mono en hombre con un buen planteamiento educativo. Una confianza extrema, que le llevaba a ver en el mono la tosca representación de un ser humano carente de cultura.

En plena efervescencia de este clima intelectual, fue el momento en el que comenzaron a revalorizarse las fuentes arábigas. Era aquel

esfuerzo vertido en la clasificación y comparación de las culturas el que llevó a despertar en Europa el interés por la cultura árabe, y a olvidar el desprecio anterior guiado por cuestiones de fe. Recordaba el arabista José Antonio Conde que había sido «(...) la extraña opinión de aquel tiempo, en el cual todo escrito arábigo se tenía por un alcorán o libro de errores y superstición musulmana (la que) los condenó a todos sin examen; ... (por ello) el fuego consumió millares de volúmenes (...)»<sup>26</sup>. Los que pudieron salvarse de la quema o del desprecio iban a reaparecer ahora como textos de un enorme interés cultural, e irían siendo dados a conocer en Europa por orientalistas como Sacy, Reiske o Flugel, entre otros muchos que se podrían nombrar.

Pero mientras que en otros países europeos las fuentes árabigas interesaban en el contexto de una reflexión global y centrada de forma genérica en la cultura, en España lo hacían por su referencia a la «propia» y «pretérita» cultura nacional. Investigar sobre la lengua, el hábitat, los usos y costumbres de los árabes era, en definitiva, investigar sobre la propia lengua, el propio medio, los propios usos y costumbres nacionales, después de varios siglos de permanencia (importaba menos su posterior ausencia) de los árabes en la Península. De ahí la importancia radical que adquiriría el trabajo de exhumación en nuestro país, porque formaban parte de la «propia» y «auténtica» cultura de la nación. Se trataba, como muy bien recordaba el arabista de la madrileña Facultad de Letras Francisco Fernández y González, de recuperar aquellos textos movidos por una nueva necesidad, referente a su imprescindible aportación central en relación con la reflexión sobre el «ser» nacional:

No ha mucho —nos decía el arabista— que el espíritu apasionado de nuestros españoles, cediendo a preocupaciones históricas o tradiciones nacionales en legítima parte atendibles, cubría con incalificable menosprecio la cultura de un pueblo que, naturalizado por espacio de ocho siglos en la Península, cambió las circunstancias del modo de ser de sus habitantes, influyendo con sus usos, su habla, su industria, su comercio y hasta con sus guerras desoladoras. Pero si tales prevenciones, exageradas o plausibles, podían hacerse lugar en la época de la expulsión de los sarracenos, atento el espíritu hispano a borrar las huellas de la domina-

---

<sup>26</sup> J. A. CONDE, *Historia de la dominación de los árabes en España*, Barcelona, Imp. Española, 1844, p. XV.

ción y cultura musulmicas, en la presente aparecen modificadas por el efecto de nuevas ideas que, tendiendo a señalar la línea de demarcación entre las influencias que levantan o hacen decaer el esplendor de las naciones, reciben con el aplauso de su justicia los relámpagos de claridad...<sup>27</sup>

No titubeaba el arabista al señalar una nueva utilidad. Este tipo de trabajos de rescate se habían iniciado en España durante la segunda mitad del siglo XVIII y, en general, fueron llevados a cabo por individuos pertenecientes a los círculos ilustrados compuestos, en aquel momento, esencialmente por miembros del propio clero. El iniciador de la tarea había sido el monje maronita Miguel Casiri, instalado aquí desde 1748, que publicó la célebre *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis* (1760-1770), en la que incluía un «Catálogo de los fondos árabes» de la Biblioteca de El Escorial. En el «Catálogo» se reproducían numerosos fragmentos, que sirvieron durante un buen número de años de base documental a los estudios arábigos posteriores en España. A este primer esfuerzo siguieron otros trabajos de publicación de fuentes arábigas, como el del jesuita Marcos Dobelio, quien se encargó de la traducción de *Abū l-Fidā'*. José Antonio Conde nos dejaba, más adelante, la *Descripción de España del Xerif Aledrís*, comocido por el Nubiense (1799). Poco después, Fray José Banquero publicaba la traducción del Libro de agricultura de *Abū Zacariyyā' Ibn al-'Awwām* (1802). Interrumpidas parcialmente este tipo de tareas en las tres conflictivas primeras décadas del siglo XIX, se retomaron con toda intensidad durante el segundo tercio del mismo.

## 2. Los trabajos de exhumación de fuentes arábigas de las cátedras de la Facultad de Letras de la Universidad de Madrid: Pascual Gayangos y sus discípulos

En este trabajo de recuperación de textos árabes fue notable la aportación de los arabistas profesores de la madrileña Facultad de Letras. Tanto Pascual Gayangos, nombrado catedrático de la mate-

---

<sup>27</sup> Discursos leídos ante el claustro de la Universidad de Granada en el acto solemne de la recepción del Ldo. D. Francisco Javier Simonet como catedrático numerario de lengua árabe en la Facultad de Filosofía y Letras el día 15 de septiembre de 1862, Granada, Zamora, 1866, pp. 131-132.

ria en 1843<sup>28</sup>, como su discípulo Francisco Fernández y González (que ganó la cátedra de Estética de Madrid en 1864), entendieron bien que se trataba de una tarea prioritaria y básica aquella de la búsqueda, catalogación y publicación de las fuentes arábigas para el conocimiento más exacto de la propia historia nacional. Y, sobre todo, para el enriquecimiento del patrimonio cultural, el legítimo aval de la nación que se afirmaba. Aquel cuya formación sistemática había iniciado la política liberal en los años treinta del siglo, como recurso material de legitimación del Estado y en cumplimiento de un dilatado y extenso proyecto educativo. La catalogación y publicación de las fuentes arábigas, al margen de alimentar con provecho la colección estatal de cultura, iba a tener un enorme interés a la hora de definir con precisión los rasgos de la nación, el

---

<sup>28</sup> Sobre Pascual Gayangos pueden consultarse las obras de P. ROCA, «Noticia de la vida y obras de Don Pascual Gayangos», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, vol. 10, 1897 y el Catálogo de los manuscritos que pertenecieron a D. Pascual Gayangos, existentes hoy en la Biblioteca Nacional, Madrid, 1904; J. B. VILAR, «El arabista Pascual Gayangos en los orígenes de la ciencia numismática española. Su viaje a París y Londres en 1835», *Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes*, n.º 1, Alicante, 1984; M. CARRIÓN GUTIÉZ, «Don Pascual Gayangos y los libros», *Documentación de las Ciencias de la Información*, VIII, 1985; B. SEBASTIÁN CASTELLANOS, *Album de Azara*, Madrid, Fuentenebro, 1856; R. MERIDA, «Tirant lo Blanch y los libros de caballerías: en torno al “Discurso preliminar” de Pascual de Gayangos», *Cuadernos para la investigación de la Literatura Hispánica*, 1995 (20); A. FRASER, «Los olvidados colaboradores de George Borrow en España», *Cuadernos Hispano-americanos*, 1994 (524); M. VILAR, «Pascual Gayangos, traductor e intérprete de inglés y otras lenguas extranjeras en el Ministerio de Estado (1833-1837)», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 1997 (73); J. B. VILAR, «El viaje de Pascual de Gayangos a Marruecos en 1848 en busca de manuscritos y libros árabes», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 1997 (73); J. VALLVE, «Pascual de Gayangos (1809-1897). A propósito del centenario de su muerte», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1997, 194 (3); F. LÓPEZ ESTRADA, «Pascual de Gayangos y la literatura medieval castellana», *Alfinge*, 1986 (4). Noticias sobre el arabista pueden encontrarse en un buen número de notas necrológicas como la de E. SAAVEDRA, *Ilustración Española y Americana*, 15 de octubre de 1987 o la de J. PÉREZ DE GUZMÁN de *La Epoca*, 8 de octubre de 1997, así como las aparecidas el 7 de octubre de 1897 en diferentes diarios madrileños como *El Imparcial*, *El Liberal*, *La Correspondencia de España* etc ...

rumbo histórico de su evolución y la peculiaridad sincrética de las expresiones culturales de su «espíritu».

Para todo ello ya se ha visto que tenía un sentido especial el estudio de la Edad Media, habitualmente considerada en la historiografía nacionalista romántica como el tiempo generador, inaugural y definidor de la supuesta «personalidad» nacional, y como período en el que hipotéticamente había de culminar todo un proceso de lucha independentista que, en nuestro caso, se retrotraía al pasado para ofrecérsela dibujada con exactitud frente al empuje rival del mundo musulmán, a través de una denominada «reconquista» de la singularidad e independencia nacional primitiva.

Difícilmente, así lo vieron los arabistas de la Universidad Central, podía adquirirse un conocimiento de aquella época, en que compartieron el territorio peninsular diferentes etnias, lenguas, costumbres y religiones, limitándose —como se había hecho hasta el momento— al estudio de las fuentes cristianas e ignorando aquéllas otras de procedencia musulmana. Había que confrontar y comparar críticamente las crónicas musulmanas con las cristianas para el conocimiento exacto de tan relevante período. A ello aludía incansable Pascual Gayangos desde sus primeros escritos. «Apenas conocía yo la lengua árabe lo suficiente para leer sus escritos históricos —decía el arabista—, cuando me persuadí de que hasta que éstos fuesen impresos, ajustándose a sus originales traducidos literalmente, y sus relatos comparados con los de los cronistas cristianos, ningún progreso notable se haría para la dilucidación de la historia de España. Comunicqué mi idea al venerable presidente de la Real Academia de la Historia de Madrid, quien no solamente convino conmigo en la necesidad de tal empresa, sino que me indicó el medio de poder realizarla mejor, exponiéndome al mismo tiempo el plan de un proyecto semejante que alguna vez había ocupado seriamente la atención de aquel docto Cuerpo»<sup>29</sup>.

Semejante tarea, aún a pesar de su indiscutible interés para el caso, no fue, sin embargo, nada fácil de abordar. De hecho, los trabajos realizados en esta línea fueron mucho más escasos de lo que hubiera cabido esperar y quedaron a veces en poco más que simples

---

<sup>29</sup> P. GAYANGOS, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, Londres, 1840-43, 2 vols. El párrafo que se reproduce, perteneciente a la introducción, es una traducción de P. ROCA de la «Noticia de la vida y obras de D. Pascual de Gayangos», op. cit., nota 28, p. 117.

formulaciones de planes o proyectos. Alguno hubo, ya se verá, de notable interés y de relativa trascendencia en el orientalismo europeo del momento. Pero los que estaban en este caso fueron producto, a veces, del apoyo de Sociedades orientales extranjeras o fruto, en otras ocasiones, de empeños particulares y, con frecuencia, ruinosos para el autor. Las dificultades procedían de diferentes flancos. Por una parte, del desorden de los archivos españoles, en pleno proceso de estatalización centralizada y reorganización, así como de las pérdidas ocasionadas por las guerras y por el trasvase de propietario de los documentos que se estaba produciendo a raíz de la desamortización. A veces también, las dificultades procedieron de las trabas puestas al estudio por los miembros de la Iglesia encargados de la custodia de la Biblioteca de El Escorial, la más rica en documentos de esta índole. En la mayor parte de los casos, las dificultades provenían de la falta del apoyo económico de gobiernos sistemáticamente agobiados por la precariedad del erario público. Se añadía, además, la carencia de imprentas con los tipos indispensables para la edición de tales obras, así como una presencia sólo tardía de Sociedades orientales que las apoyaran del modo en que lo hacían en otros países de Europa. Una ausencia prolongada, relacionada sin duda con la relativa desvinculación colonial del orientalismo español en contraste con el de algunos otros países europeos.

Los trabajos de exhumación de fuentes árabigas, Pascual Gayangos los inició al comienzo de los años treinta, al recibir, en 1833, el encargo del Gobierno de ordenar, extractar y formar un índice de los manuscritos árabes de la Real Biblioteca —convertida al poco tiempo en Biblioteca Nacional— con el fin de que juzgara los que fueran entonces dignos de publicarse<sup>30</sup>. En el momento mismo en el que empezaban a adoptarse las primeras medidas políticas para la organización del patrimonio cultural estatal. Al poco tiempo de iniciar la misión encargada por el Gobierno, en 1834, enviaba a Londres su primer artículo, «Arabic Manuscripts in Spain», que fue publicado en la *Westminster Review*<sup>31</sup>. En esta revista se estrenaba manifestándose como un buen conocedor de los fondos árabigos contenidos en los archivos españoles, al dar cuenta de la historia de

---

<sup>30</sup> Expediente personal de PASCUAL GAYANGOS, AGA, leg. 626-30, caja 15. 827.

<sup>31</sup> P. GAYANGOS, «Arabic Manuscripts in Spain», *Westminster Review*, vol. XXI, núm. 42, 1 de octubre de 1834.

estos establecimientos y de los documentos existentes en ellos y en las más importantes bibliotecas del país, tanto de instituciones públicas como de particulares. Se detenía especialmente, como era natural, en la descripción de la Biblioteca y de los numerosos fondos de El Escorial. Lamentaba aquí, como lo hizo siempre, el desinterés aún generalizado por los estudios orientales y el estado de abandono en que se encontraban importantes manuscritos de este género, así como la falta de protección que recibían por parte del Gobierno. Una situación que había favorecido, según denunciaba el arabista, que se produjeran recientes y sustanciales pérdidas de los mismos:

Sin embargo —lamentaba Pascual Gayangos—, no obstante tales pérdidas, la Biblioteca del Escorial contiene aún preciosos restos; pero la mina continúa inexplorada porque el Gobierno ha considerado siempre la Biblioteca como inviolable propiedad de los frailes, y es muy raro que éstos hayan concedido permiso a los literatos para trabajar en ella; y mientras la Sociedad Asiática de Londres y los diferentes establecimientos literarios de Francia y Alemania promueven con gran celo el cultivo de todas las ramas de la cultura oriental, difícilmente se encuentra en España un hombre que se haya dedicado al estudio de la lengua arábiga, y esta rama de la instrucción está tan descuidada, que la única cátedra que hay en toda España la desempeña un ignorante jesuita incapaz de formar un discípulo<sup>32</sup>.

Efectivamente, aquí no había Sociedades asiáticas para promocionar este tipo de tareas al modo en que ocurría en Londres. Lo que sí se podían encontrar eran gobiernos económicamente asfixiados e inestables, que no estaban en condiciones de dar prioridad a estos asuntos. No obstante, la misión se le encargó y la estuvo desempeñando hasta 1837. Aquel año fijó su residencia en Inglaterra, desalentado por la situación que vivía el país a consecuencia de la guerra carlista. Circunstancia desde luego poco propicia, no sólo para el arabismo, sino para el normal desarrollo de cualquier género de

---

<sup>32</sup> Traducción de P. ROCA, op. cit., nota 28, vol. 10, 1987, p. 557. Al hablar del «ignorante jesuita» se está refiriendo al P. R. Gasset, quien desempeñó la cátedra del Colegio Imperial durante el curso 1834-35 como sucesor del P. Artigas que había impartido allí la materia entre 1824-1834, año en que fue asesinado en una matanza de frailes.

conocimiento. « (...) No tendría nada de extraño —le decía su amigo Serafín Estébanez Calderón— que hubiésemos de ir todos a copiar manuscritos árabes a las bibliotecas de Londres y Oxford para ganar la vida y olvidar a la madre España»<sup>33</sup>. Durante aquel tiempo de permanencia en Londres, en donde estuvo hasta 1843, Pascual Gayangos continuó enfrascado en la búsqueda y publicación de manuscritos y obras arábigas. En 1839, en el artículo publicado en la *British and Foreign Review* con el título «Lenguaje and Literature of the Moriscos», enumeraba y describía los manuscritos aljamiados conservados en la Biblioteca de El Escorial y en la Nacional de Madrid, y reproducía pasajes de algunos de ellos, sobre todo de la *Guía de Salvación* y de las poesías de Mohamad Rabadan<sup>34</sup>. Una actividad en la que convergían intereses particulares relacionados con su faceta de bibliófilo y librero (en un momento en que se disparaba el mercado de objetos de cultura), con la conciencia de la necesidad de poner estas obras al servicio de un interés colectivo.

Sin duda, el trabajo más notable en esta línea, y el que le hizo adquirir una mayor consideración por parte del orientalismo europeo del momento, fue el de abordar la traducción de la *Historia de las dinastías mahometanas en España* del historiador árabe al-Maqqarī<sup>35</sup>. Una traducción que pudo llevar a cabo gracias al apoyo de la Sociedad la Sociedad Asiática de Londres, la institución que se la encargó y publicó entre 1840 y 1843. Se trataba de una traducción al inglés de la obra del historiador magrebí del siglo XVII, en la que se incluía la biografía del guazir y también historiador Lisān al-dīn Ibn al-Jatib, traducida de otra obra del mismo al-Maqqarī. Las traducciones aparecían comentadas y enriquecidas con investigaciones históricas de autores recientes, con notas abundantes en erudición, comentarios bibliográficos y apéndices que utilizaba, en general, para completar o suplir las noticias de períodos ausentes en el texto del historiador árabe. Ofrecía además, en el primer volumen, un estudio de la vida y escritos del autor: «Some account of the author and his writings».

---

<sup>33</sup> Carta de 7 de febrero de 1835 (ya maduraba Pascual Gayangos la idea de ir a vivir a Inglaterra), reproducida por P. ROCA, op. cit., nota 28, vol. 10, 1897, p. 564.

<sup>34</sup> P. GAYANGOS, «Lenguaje and Literature of the Moriscos», *British and Foreign Review*, vol. III, núm. XV, enero 1939.

<sup>35</sup> Op. cit., nota 29.

La traducción del texto de al-Maqqari supuso el reconocimiento nacional e internacional del arabista. Su nombre quedó íntimamente asociado, a partir de entonces, al redescubrimiento en Europa del historiador magrebí. Los años sucesivos vieron a distintos arabistas europeos trabajando sobre el camino abierto por este texto arábigo. Fue el caso de Dugat, Krehl, Wright o del mismo Dozy (a pesar de sus discrepancias)<sup>36</sup> que publicaron entre 1855 y 1861 su propia traducción del escrito en los *Analectes sur l'histoire et littérature des arabes d'Espagne* par Al-Makkari. En España, la Real Academia de la Historia reconocía el esfuerzo vertido nombrando al autor de la traducción Miembro Corresponsal de la Institución, tras la publicación, en 1840, del primer volumen de la obra<sup>37</sup>. Por su parte el Gobierno no dudó entonces en considerarlo como mérito suficiente para adjudicarle la cátedra de Árabe creada en 1843 en la Universidad Central.

Esta labor de búsqueda y divulgación fue incesante a lo largo de su dilatada vida. Ya en España, en 1847, se encargaba de la publicación de una relación de Obras arábicas que pueden servir para comprobar la cronología de los reyes de Asturias y de León<sup>38</sup>. Había mayor estabilidad en el país y el proceso de centralización de documentos históricos avanzaba de forma imparable, aunque no sin dificultades. A partir de los años cincuenta se disparó el interés de la Real Academia de la Historia por la búsqueda de documentos, al hacerse cargo en aquel momento la Institución de la centralización de los papeles procedentes de la desamortización. Pascual Gayangos se erigió en uno de los mayores colaboradores en la tarea centralizadora de la Academia. En 1851, con motivo de un viaje particular a Londres, le encargaba la Academia que se sirviera «... visitar las bibliotecas y demás establecimientos científicos que pueda, y reconociendo sus índices y catálogos tome las apuntaciones y noticias que suministran

---

<sup>36</sup> El arabista holandés Reinhart Dozy manifestó en distintos trabajos sus disensiones con varias de las aserciones que hacía Pascual Gayangos en la obra. A todo ello se refiere P. ROCA, op. cit., nota 28, vol 11, 1898, 120-130.

<sup>37</sup> Expediente académico, RAH, leg. 97, carpeta 7, circulares de 1 de diciembre de 1840 de Pascual Gayangos enviando el primer volumen de la obra y de 23 de enero de 1841 en que la Academia le comunica el nombramiento de correspondiente del día anterior.

<sup>38</sup> P. GAYANGOS, *Obras arábicas que pueden servir para comprobar la cronología de los reyes de Asturias y de León*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1847.

acerca de la existencia de códices y documentos históricos que se conserven en ellos y puedan interesar a la historia de España»<sup>39</sup>. Se le encargaba además la coordinación del Memorial Histórico Español que ese mismo año había comenzado a dar a luz la Academia. Se ocupaba de la divulgación en él de diferentes fuentes musulmanas. En el volumen segundo (1851) dedicaba un apartado a la reproducción de «Inscripciones arábigas de Sevilla». En el volumen quinto (1853) aparecían una serie de «Tratados de legislación musulmana» del siglo XIV y la «Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y cunna de Don Ice de Gebir, Alfaquí mayor y muftí de la Aljama de Segovia». Era un texto de 1462 que contenía todo lo que el musulmán debía creer y todo lo que estaba obligado a hacer a lo largo de su vida. En el volumen sexto de aquel mismo año aparecían publicados los «Documentos arábigos del Monasterio de Poblet», y una serie de «Inscripciones arábigas de Córdoba». En el décimo (1857), reproducía una serie de documentos de los «najeríes» de Granada, de los «benimerines», de los «hafsíes» de Túnez y de los «Zayanitas» de Tremecén<sup>40</sup>.

La Academia de la Historia no dejaba de considerarlo como tema preferente. En 1862, en reunión a la que asistieron Quadrado, Cavanilles, Gayangos, Amador de los Ríos, Olózaga, Lafuente, Cánovas y Madrazo, se decidió la formación de una comisión para la publicación de obras de los historiadores árabes hispanos bajo la presidencia del catedrático de la materia en la Universidad Central<sup>41</sup>. Fruto del trabajo de aquella comisión fue el inicio de la Colección de obras arábigas de historia y geografía, que se inauguraba con la publicación, en 1867, de la crónica *Ajbar Machmua* de cuya traducción se había encargado Emilio Lafuente Alcántara<sup>42</sup>. En 1868, Pascual

---

<sup>39</sup> Circular de 4 de abril de 1851, Expediente académico, Op. cit., nota 28.

<sup>40</sup> Memorial Histórico Español. Colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia, Madrid, 1851-1963. Entre 1851 y 1865 se publican los diecinueve primeros volúmenes. El vol. XX en 1888.

<sup>41</sup> RAH, Libro de Actas núm. XXIV, período de septiembre de 1860 a diciembre de 1865. Reunión de 19 de diciembre de 1862.

<sup>42</sup> *Ajbar Machmua* (colección de tradiciones. Crónica anónima del siglo XI, dada a luz por primera vez, traducida y anotada por Don Emilio Lafuente Alcántara, Académico de número), Madrid, Imp. Rivadeneyra, 1867.

Gayangos emprendía los trabajos para la publicación del segundo y último volumen de la Colección..., *La Historia de la conquista de España de Abenalcoitia el Cordobés*. El trabajo quedó interrumpido por los incidentes del sexenio democrático (y por otros posteriores) con lo que apareció finalmente en 1926, en traducción de Julián Ribera<sup>43</sup>.

El Gobierno, por su parte, podía, en aquellos años centrales del siglo, dedicarse con más atención y medios al asunto. Por Real Orden de 21 de marzo de 1855, Pascual Gayangos y el todavía sustituto de la cátedra de Hebreo de la Central, el joven Severo Catalina, fueron nombrados miembros de la comisión formada por el Gobierno para examinar los manuscritos e impresos orientales de la Biblioteca Nacional<sup>44</sup>. Eran, no cabe duda, años de bonanza y de auge relativo para el arabismo en el país. Las cátedras de árabe, sobre todo la de Madrid de Pascual Gayangos y la de Granada del hegeliano Moreno Nieto (abierta en 1847), comenzaban a producir los primeros discípulos. L. Eguilaz, Fco. Fernández y Gonzalez, Fco. J. Simonet, Fco. Codera, M. Lafuente Alcántara, R. Ramírez Andrés... irrumpían ahora en la recién inaugurada escena del arabismo español contemporáneo.

Centrados en el contexto de la madrileña Facultad de Letras, nos interesa especialmente la figura del discípulo de Pascual Gayangos, Francisco Fernández y González, quien ganó por oposición la cátedra de Literatura General y Española de la Universidad de Granada (24 de enero de 1856) y retornó a la Universidad de Madrid en 1864, tras haber opositado a la cátedra de Estética que había dejado vacante en Madrid Isaac Nuñez de Arenas. Antes de ocupar la cátedra de la Central había apoyado ya la labor de exhumación y divulgación de fuentes arábigas emprendida por su maestro Gayangos. Lo hizo rodeado de la estimulante compañía del círculo de arabistas granadinos que se agrupaban en torno a la figura de Moreno Nieto. Entregado en Granada (entre 1856 y 1864) a la búsqueda de antigüedades arábigas, el arabista y catedrático señalaba en sus hojas de méritos

---

<sup>43</sup> *Historia de la Conquista de España de Abenalcoitia el Cordobés* (seguida de fragmentos históricos de Abencotaiba, etc... Traducción de Don Julián Ribera, Académico de número), Madrid, Tip. De la Revista de Archivos, 1926.

<sup>44</sup> Expediente personal de SEVERO CATALINA, AGA, leg. 312-16, caja 15. 532.

y servicios el hecho de haberse consagrado «durante su permanencia en Granada a estudios críticos, arqueológicos e históricos, ha (bía) logrado descubrir en los alrededores de esta ciudad una inscripción cúfica no reconocida anteriormente, la más antigua arábica que existe en Granada y de considerable importancia para la Geografía y para la Historia». Se dedicaba sobre todo a las recopilaciones, a formar colecciones, como la de música árabe, «(...) una colección musical muy abundante de aires marroquíes tomados de los cantos de una mora venida a Granada y de las memorias de marinos de Regimiento que han estado en Tetuán» o bien a la colección de «poesías de los musulmanes sobre la pérdida de las ciudades de España». Ambos, manuscritos inéditos que fueron confiados a sus amigos, según se indica en la hoja de servicios de 3 de febrero de 1863, lo mismo que las «Tablas cronológicas de los escritores árabes españoles» confeccionadas también en aquellos años <sup>45</sup>.

En relación con esta tarea son particularmente interesantes dos trabajos de Francisco Fernández y González, los que mejor expresan la utilidad «nacional» a la que estaba ligado el esfuerzo de rescate de fuentes arábicas en España.

Se trata, en primer lugar, de la publicación de un ambicioso Plan de una biblioteca de autores árabes españoles para servir a la Historia de la Literatura arábica en España, aparecido en la Revista Ibérica en 1861 <sup>46</sup>. Se ofrecía como un proyecto encaminado a alimentar el conocimiento del caudal cultural nacional, con la integración y la aportación enriquecedora de esos árabes españoles que tan alto habían elevado el puesto de España como potencia cultural en la Europa de la Edad Media. «El español como europeo —decía con orgullo nacionalista—, como formando parte de la sociedad de los pueblos que se extiende desde los Urales al Océano Atlántico, mirará en Grecia y Roma las civilizadoras comunes del Occidente; pero como habitante de la Península Ibérica recordará con placer los tiempos en que franceses e italianos acudían a beber ilustración y ciencia en las escuelas de Andalucía. ¡Tánta es la importancia que tiene para noso-

---

<sup>45</sup> Expediente personal de FRANCISCO FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, AGA, leg. 496-4, caja 15. 718.

<sup>46</sup> F. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, «Plan de una biblioteca de autores árabes españoles para servir a la Historia de la Literatura arábica en España», *Revista Ibérica*, vol. I, octubre-diciembre 1861, pp. 54-58, 95-112, 277-297. Aquí se maneja la edición de Madrid, Imp. Galiano, 1861.

tros el estudio de estas lenguas doctas y con especialidad el del árabe (...)»<sup>47</sup>. Son textos, por tanto, que a su juicio al español le debían llevar a recordar gratamente unos tiempos de supremacía cultural. Se insistía en que eran documentos que pertenecían a nuestra historia, la española, como pueblo. La riqueza de su cultura se utilizaba para alimentar la nacional. Lo defendía al quejarse de la indiferencia con que se trataban, paradójicamente, estas cuestiones en el país: «Y es notable que mientras los extranjeros menos interesados que nosotros por cierto en la exhumación de nuestro glorioso pasado, se dedican a desenterrar monumentos de nuestra historia protegidos por sus gobiernos, que alientan la publicación de instrumentos propios a ilustrar la tan desconocida dominación arábiga en nuestra patria durante la Edad Media, nuestros orientalistas experimenten la indiferencia o el desdén de sus compatriotas (...)»<sup>48</sup>. Quedaba claro, una vez más, que el móvil español era diferente de aquel otro extranjero. En este caso se trataba de incluir e integrar el legado cultural arábigo en la propia literatura nacional.

La otra tarea de interés fue la fundación, el año anterior, de la primera sociedad oriental española, la Sociedad Histórica y Filológica de Amigos del Oriente, surgida en el caso español y en claro contraste a otras sociedades orientales europeas, en torno a inquietudes más de carácter nacional que colonial. La Sociedad, llamada a cumplir tareas en beneficio de la colectividad, partía, sin embargo, de una iniciativa puramente privada e individual. No extrañan por ello los frutos escasos y pobres del esfuerzo. Había sido fundada, según declaraba Francisco Fernández y González, «(...) a sus expensas, con no pequeños sacrificios de su parte (...)» y «(...) a costa de muchos esfuerzos, sufragando los gastos con el producto de sus economías (...)». Componían la directiva junto a Francisco Fernández y González, el yerno de Pascual Gayangos, Juan Facundo Riaño, y un discípulo de Moreno Nieto, Leopoldo Eguilaz. El propósito no era otro que el de «(...) enriquecer la historia patria, literatura y filología mediante la traducción de documentos arábigos, hebreos y de otros pueblos orientales (...)»<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Idem., pp. 54-55.

<sup>48</sup> Ibidem., p. 56

<sup>49</sup> Expediente personal, op. cit., nota 45, instancias de 6 de agosto de 1863 en la que solicita una categoría de ascenso, de 14 de agosto de 1863 y de 6 de agosto de 1863.

Para el desarrollo de un propósito tan vasto, el fundador de la Sociedad solicitaba ayuda al Gobierno en 1862. La petición la formulaba en un documento en el que dejaba establecida con claridad la conexión del trabajo de divulgación de fuentes arábigas con las nuevas preocupaciones surgidas en torno a la nación. El trabajo de publicación se presentaba en una oposición sugerente: frente a la labor anterior de divulgación de fuentes cristianas que había iniciado la Iglesia con la España Sagrada (y que ahora continuaba haciendo la Academia a expensas del Gobierno), se insistía ahora en el carácter nacional de la empresa al ofrecer el primer volumen de una nueva colección, la España Árabe, llamada a satisfacer un colectivo interés, el de alimentar el conocimiento de la riqueza cultural de la nación, en lugar de redundar en un beneficio de carácter particular como lo había hecho aquella España Sagrada, confeccionada por y para la Iglesia. Nos lo decía así el arabista:

Que habiéndose propuesto dicha Sociedad traducir sucesivamente todos los textos de autores árabes interesantes para la historia española en forma literal que aproveche a los extraños al idioma árabe, cumpliendo con el fin de esclarecer los documentos de la dominación musulímica en nuestro país, a la manera que lo está realizando relativamente a la influencia cristiana la España Sagrada que se continúa a expensas del Gobierno de S. M. ; solicita la protección del mismo para que, teniendo en cuenta el objeto de estos trabajos de interés más nacional que particular, sus condiciones que los separan de las aficiones del vulgo por el escaso atractivo de las traducciones literales, no menos que la tradición honrosa del Gobierno español que ha concurrido siempre favoreciendo este linage (sic) de publicaciones, se sirva conceder el auxilio que haya lugar a esta empresa histórico literaria cuyos primeros resultados tengo el honor de ofrecer a V. E. I. en el tomo primero que comprende la traducción de la Historia de España o de Al-Andalus por Aben-Adhari el mogrebino. Al dirigirse a V. E. el exponente abriga la confianza de que no se desmentirá en el caso actual bajo la ilustrada dirección de V. E. I. la beneficiosa influencia que ese ministerio ha ejercido en el fomento de la Instrucción Pública, juzgando merecerá su apoyo un trabajo análogo a los que obtienen particular protección en el extranjero, donde gobiernos menos interesados en enaltecer las glorias de nuestra patria, como o son el de S. M. I. el Emperador de los franceses y los de Holanda, Austria y Prusia, no han tenido inconveniente en incluir en sus presupuestos sumas destinadas a costear

la impresión de la «Historia de los berberíes que vinieron a España», ni en contribuir a las publicaciones de Mr. Dozy y Hammer sobre la historia y literatura de los árabes españoles<sup>50</sup>.

La ayuda del Gobierno al solicitante no fue, desde luego, equiparable a la magnitud del propósito, con lo cual éste quedó en poco más que simplemente formulado. En virtud de la Real Orden de 10 de enero siguiente, se establecía que se llevase a efecto la compra, por parte del Ministerio, de 25 ejemplares de la traducción debida al propio fundador de la Sociedad Oriental de las Historias de Al-Andalus por Aben-Adharí de Marruecos<sup>51</sup>, el trabajo con que se iniciaba en efecto la colección de la España Árabe. Parece que obtuvo una excelente acogida en diferentes revistas científicas españolas y extranjeras (como la Revista Ibérica, la Revue d'Instruction Publique francesa o la Revue Germanique)<sup>52</sup>, pero sólo contó, en cambio, con un insuficiente apoyo del Gobierno. Por ello, con esta obra que había sido presentada como «(...) la versión literal más extensa que de la historia árabe se ha hecho al castellano (...)»<sup>53</sup>, se iniciaba y finalizaba al tiempo el magnífico proyecto de confección sistemática de una España Árabe. Un proyecto de alguna manera sugerido por Pascual Gayangos con la publicación, en 1840, del texto al-Maqqari. La ayuda concedida por el Gobierno fue, a todas luces, insuficiente y tardía para un esfuerzo de la envergadura que hubiera sido aquel de la confección de aquella colección. Lo que faltó no fue, desde luego, el empeño particular, sino la asignación de recursos

---

<sup>50</sup> Idem., solicitud de 15 de diciembre de 1862.

<sup>51</sup> Historias de Al-Andalus por Aben-Adharí de Marruecos (traducidas directamente del arábigo por el Dr. D. Francisco Fernández y González, catedrático de Literatura General y Española en la Universidad de Granada). Granada, Imp. F. Ventura, 1860.

<sup>52</sup> Así se declaraba en la hoja de estudios de 10 de enero de 1864, en la que se hace referencia a «un tomo de la España Árabe que comprende la primera traducción hecha directamente al castellano de historiadores arábigos con materiales desconocidos para la literatura de los árabes españoles, esta obra con que ha dado principio a una interesante colección semejante a las de la Hispania Illustrada y Sagrada ha sido favorecida con muy honrosas calificaciones de la prensa europea, en especial, del Journal General de l'Instruction Publique, órgano oficial del Gobierno francés, de la Revue Germanique (...)». Expediente personal, Op. cit., nota 45.

<sup>53</sup> Idem., hoja de estudios de 6 de agosto de 1863.

para realizarlo, los apoyos económicos estatales que permitieran el cumplimiento de todos aquellos planes y proyectos encaminados, en definitiva, a redundar en su propio y extenso beneficio.

Finalmente, en 1866, en el Estado social y político de los mudéjares de Castilla considerados en sí mismos y respecto de la civilización española<sup>54</sup>, el discípulo de Gayangos ofrecía un rico apéndice documental de noventa y nueve documentos inéditos, muchos de los cuales estaban en posesión de los coleccionistas particulares o de los cada vez más numerosos bibliófilos de la época.

### 3. El brote de una polémica historiográfica. En torno al espíritu de tolerancia en la convivencia cristiano-musulmana

El rescate y la posterior integración y relectura de las fuentes árabigas para la Historia de España vino acompañada de una revalorización del mundo árabe, que por primera vez en mucho tiempo era visto ahora como exponente de una civilización y de una cultura florecientes. Las fuentes que se desenterraban y desempolvaban en la época dejaban de ser miradas con el desprecio e indiferencia de los que sólo habían visto en ellas un producto dañino, maléfico y perjudicial. La vieja actitud acusadora y excluyente era sustituida por la acción integradora y revalorizadora de los historiadores románticos, conducidos esta vez por el deseo de colaborar colectivamente en la reflexión cultural que suscitaba la elaboración de la genealogía nacional. Como decía José Antonio Conde, era preciso desterrar la antigua creencia de que los árabes, a su llegada a la Península, eran «(...) bárbaros crueles, sin cultura ni policía alguna. Que todo lo llevaban a sangre y fuego; e inhumanos y sin género alguno de piedad (...)»<sup>55</sup>.

La paulatina y no siempre fácil integración de las fuentes árabigas en la historiografía, y con ello el nacimiento de la posibilidad de enfrentar y contrastar las fuentes cristianas con las musulmanas, tuvo inmediatas consecuencias en la interpretación historiográfica de la Edad Media. Y daba además la posibilidad de plantearse y

---

<sup>54</sup> F. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla considerados en sí mismos y respecto de la civilización española*, Madrid, J. Muñoz, 1866.

<sup>55</sup> *Op. cit.*, nota 26, p. XVI.

abordar algunos interrogantes que habían nacido en torno a toda aquella reflexión cultural. Uno de ellos se refería al modo en que se llevó a cabo la convivencia histórica entre las diversas culturas que tenían cabida en el territorio peninsular, cuestión fundamental a la hora de admitir incluso la posibilidad de la existencia de interrelaciones culturales. La visión negativa y la actitud de rechazo de todo lo árabe que había predominado en la historiografía cristiana había conducido a resaltar la barbarie y crueldad del invasor islámico, a señalar el odio que inspiraba este pueblo al cristiano y, a su vez, a mostrar la heroicidad ejemplificadora de los mártires del cristianismo. La historiografía decimonónica va a comenzar a enfrentar a esa visión negativa la del tan traído y llevado tema del espíritu de tolerancia imperante entre las distintas culturas en convivencia. El historiador comenzará a recordar la existencia de pactos olvidados, y a resaltar la presencia de una larga convivencia que va a valorarse ahora como pacífica. «Pues si atendemos a plausibles indicaciones —decía Francisco Fernández y González—, tampoco faltan para colegir la existencia de pactos que han podido callar los historiadores, movidos de una especie de anhelo por encarecer la crueldad de los musulmes y lo invencible de sus armas (...) Y en rigor de verdad, el hecho nada tiene de admirable; con reparar un poco en la tolerancia que sobre este punto mostraron los árabes en Oriente y la que en general parece en las costumbres de los pueblos asiáticos en lo concerniente a la religión, si lo extraordinario de las libertades concedidas a los cristianos de España no demandara en algún modo compromisos harto formales y solemnes»<sup>56</sup>.

Era un tema nuevo, brote y ejemplo de una nueva preocupación historiográfica. El primer trabajo en que encontramos planteada la cuestión es en la Historia de la dominación de los árabes en España de José Antonio Conde, en el que el historiador resaltaba el ánimo generoso y hospitalario de los musulmanes: «Mas las condiciones que imponían a los vencidos eran tales —afirmaba Conde— que los pueblos en vez de opresión hallaban comodidad en ellas; y si comparaban su suerte con la que antes tenían se sentían harto venturosos. El libre ejercicio de la religión, la conservación de sus templos y la seguridad de sus personas, bienes y posesiones, recompensaba la sumisión y el

---

<sup>56</sup> Estado social y político... Op. cit., nota 54. Manejamos la edición de Madrid, Hiperión, 1985, p. 14.

tributo que debían pagar a los vencedores. Y la fidelidad de éstos en guardar sus pactos, y mantener justicia igual con todas las clases, sin distinción alguna, ganaba la confianza de los pueblos, así en común como en particular. Y en estas prendas, generoso ánimo y hospitalidad, eran estremados (sic.) los árabes en aquellos tiempos»<sup>57</sup>.

El tema de la «tolerancia», sobre el que tantas páginas se han escrito a lo largo de los dos últimos siglos, nacía con la incorporación documental de las fuentes árabes y como debate enormemente polémico en las primeras décadas del siglo XIX. Simbolizaba, de alguna manera, la pugna entre la fe y la razón, entre la cultura y la religión, la misma lucha de resistencia de la Iglesia a los avances imparable del Estado. Este carácter polémico se traducía en una auténtica guerra de fuentes entre quienes permanecían más apegados a la visión historiográfica tradicional cristiana y aquellos que aceptaron ser los nuevos y conscientes artífices de la historia de la Nación. Los primeros insistían en recordar el sufrimiento de los cristianos mozárabes durante la etapa de su sometimiento al mundo musulmán, y en subrayar el carácter ejemplar de los mártires del cristianismo. Los otros perseveraban en resaltar la existencia plural de alianzas y pactos, y la evidencia de una sistemática mezcla cultural.

En 1866 salían dos trabajos de la Facultad de Letras que ilustran excelentemente la dificultad de integración de las fuentes arábicas incluso entre los propios historiadores liberales. Uno de ellos, el citado Estado social y político de los mudéjares de Castilla del cateadrático de Estética Francisco Fernández y González, y el otro, el discurso pronunciado por el aspirante al grado de doctor en la Universidad Central Francisco Codera y Zaidín. Ambos liberales, el primero vinculado al ideario demócrata y el segundo al conservador, con claros tintes tradicionalistas. Los dos planteaban en sus estudios el tema de la condición y estado social de los mozárabes sometidos al poder musulmán.

Francisco Codera, si bien no se atrevía a negar la existencia de pactos, partía de poner en cuestión el real cumplimiento de los mismos, «(...) no es tan fácil —decía— probar la observancia de estas capitulaciones como su existencia». Y resaltaba, posteriormente, frente al pretendido espíritu de tolerancia, el excesivo tributo que debían pagar los mozárabes a los invasores, las arbitrariedades de

---

<sup>57</sup> Op. cit., nota 26, p. XVI.

los emires y, sobre todo, las vejaciones que sufrieron los cristianos en los siglos VIII, IX y X, todo ello con el declarado propósito de devaluar esa apreciación positiva, cada vez más generalizada, hacia la cultura arábiga. El grueso del trabajo lo constituye una especie de martirologio en el que se relatan las vidas ejemplares de Perfecto, el confesor Juan, el monje Isaac, Amelio, Sabigotho, Félix, Liliosa, Jorge, Leocricia y San Eulogio. Por supuesto las fuentes, todas de procedencia cristiana, eran los Memoriales Sanctorum de San Eulogio, el *Indiculus luminosus* y las cartas de Alvaro publicadas por el P. Flórez en el volumen once de la España Sagrada, y el *Apologeticus* de Samson, dado a luz en el mismo lugar. Para el estudio general de estos siglos hacía referencia exclusivamente al *Cronicón del Pacense*, Obispo de Beja (754), al *Albeldense* o *Emilianense* (883-976) y al de Sebastián<sup>58</sup>.

La postura opuesta la representaba el trabajo de Francisco Fernández y González, quien no sólo no iba a denigrar el comportamiento de los árabes, sino que se ocupó de recordar la riqueza cultural del pueblo oriental, y de subrayar el respeto y la tolerancia demostrada usualmente por sus gentes durante su permanencia en la Península. La preocupación del catedrático de la Central, por encima de cualquier prurito de tipo religioso, era la de determinar el sentido global de la influencia cultural entre ambos pueblos, en tanto que permanecieron mezclados. Para el historiador de la Central era innegable la existencia del espíritu de tolerancia imperante en aquella dilatada convivencia. «Ni pudiera concebirse otra conducta —afirmaba—, dado que la conveniencia recíproca de moros y cristianos debió establecer muy prontas alianzas entre ambos pueblos, llegando el comercio y comunicación en días de tregua hasta un punto que contrasta notablemente con su habitual animadversión y frecuente enemiga»<sup>59</sup>.

La defensa se basaba en la integración de las fuentes arábigas. Al lado de las cristianas, exclusivas en el trabajo de Codera, aparecían ahora las de procedencia musulmana. Se hacía referencia a los manuscritos publicados por Casiri en la Biblioteca Árabe-hispana

---

<sup>58</sup> Discurso leído ante el claustro de la Universidad Central en el solemne acto de recibir la investidura de Doctor en Filosofía y Letras por D. Francisco Codera y Zaidín, licenciado en la misma Facultad y Catedrático numerario de Latín y Griego en el Instituto de Lérida, Lérida, J. Sol, 1866.

<sup>59</sup> Estado social y político..., op. cit., nota 54, p. 22.

Escurialiensis, a las narraciones de Ibn Jaldūn sobre la historia de las tribus berberías publicadas por D'Slane, a la historia de al-Maqqarī dada a conocer por Gayangos y a la publicada posteriormente en Leiden, a los escritos de al-Balādurī, a las narraciones de Ibn Baškuwāl, Ibn al-Jatīb, a la edición de Tornberg de Rawd al-Qirṭās ...

Las fuentes arábigas que apoyaban la existencia de una convivencia normativizada y pactada y que evidenciaban la presencia de una interrelación cultural, molestas para el historiador conservador guiado aún por un exceso de celo religioso, adquirirían un importante valor para el historiador demócrata para quien, por encima de aquel celo, primaba en cambio el deseo de determinar el carácter preciso de la cultura oriental, y la posible influencia ejercida por ella en la conformación de la propia cultura nacional.

## CAPÍTULO III

# MUSULMANES Y JUDÍOS EN LA REFLEXIÓN SOBRE LOS ORÍGENES, EL SER Y EL DEVENIR HISTÓRICOS DE LA NACIÓN ESPAÑOLA

Las demás naciones aprenden la lengua árábica, digámoslo así, por erudición, en España debe tomarse este estudio por necesidad, porque españoles fueron, o se hicieron, los moros que nos dominaron por más de 700 años

ANDRÉS MARCOS BURRIEL<sup>60</sup>

El historiador checoslovaco Miroslav Hroch plantea un esquema para el desarrollo de los nacionalismos europeos según el cual éstos seguirían una lógica evolutiva en virtud de la que sería preciso pasar por una primera fase puramente cultural y apolítica antes de alcanzar la acción política y la hegemonía social posterior<sup>61</sup>. El proceso de elaboración de la idea de nación española se puede ir siguiendo desde las décadas finales del siglo XVIII, algunas antes de su posterior conversión en ideología política. Tanto el P. Burriel como el P. Sarmiento, Gregorio Mayans, el P. Rávago o José de Carvajal habían insistido ya, en la segunda mitad de aquel siglo, en la peculiaridad que caracterizaba a los estudios arábigos en el caso de España, y en la consiguiente necesidad de implantar cátedras de árabe en los establecimientos docentes del país. De hecho, y en respuesta a esta necesidad, se produjeron a lo largo del siglo una serie de innovaciones interesantes: en 1748, el siro-marónita Miguel Casiri obtenía la plaza de escribiente super-numerario en la Real Biblioteca, e iniciaba por este conducto el trabajo de copia y traducción de los manuscritos arábigos que en ella se contenían, un trabajo en el que fue auxiliado por los hermanos San Juan, Faustino Muscat y Antonio Bahna Menno. En 1754 era enviado a Italia Francisco Pérez Bayer para «instruirse en árabe, griego y hebreo», pensando en la necesidad de formar maestros para impartir estas enseñanzas en el país. En 1770 quedó finalmente institucionalizado el estudio de la lengua con la creación en Madrid de una cátedra de Árabe en los

---

<sup>60</sup> A. M. BURRIEL, *op. cit.*, nota 18, p. 318.

<sup>61</sup> M. HROCH, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge, CUP, 1985.

Reales Estudios de San Isidro. Pocos años después, en 1786, se determinaba la creación de cátedras de la materia en la Universidad de Valencia y en la Biblioteca de El Escorial<sup>62</sup>.

Aquella especificidad y menesterosidad de los estudios arábigos y hebraicos que algunos, como Andrés Marcos Burriel, subrayaban ya durante la segunda mitad del siglo XVIII, fue sintiéndose cada vez con mayor premura en los años sucesivos. Al finalizar el siglo, gran parte de los pensadores y literatos del país eran conscientes de la serie de singularidades que tenía en nuestro caso aquella dedicación en referencia directa con la construcción ideológica de la idea de nación española, que se venía desarrollando desde momentos previos a la aplicación de la práctica política nacionalista.

En primer lugar, porque los estudios sobre los árabes y hebreos establecidos en el territorio peninsular durante la Edad Media, serían de gran utilidad para la definición y establecimiento del «nosotros», de aquellos que se iban a ofrecer como los rasgos caracterológicos del «ser» nacional. Ayudarían, sin duda, a explicar la forja de la pretendida «personalidad» cuya gestación y orígenes colectivos situaban, en general, en el período medieval. Se entendía que en aquella época de convivencia cristiano-judío-musulmana, se perfilaba el «yo» nacional en oposición de comunidades distintas frente al «otro», a su vez judío o musulmán. El «yo» no se conocería tanto por lo que era como por lo que no era, se establecía por oposición, en negativo, frente al «otro» musulmán. La afirmación de la supuesta personalidad nacional por medio del antagonismo diferenciador con las otras culturas hizo que fuera vista por nuestros historiadores fuertemente marcada por el impacto decisivo de aquella convivencia. Forjada en una especie de lucha inmunológica por preservar lo que se decía «propio» (y en definitiva cristiano), en definido contraste con lo musulmán o judío que sería entonces lo «extraño». En la diferenciación de los elementos propios y extraños podía ser singularmente útil la exacta aportación documental de hebraistas y arabistas en España.

En segundo término, arabistas y hebraistas iban a prestar un buen servicio en el estudio mismo de las manifestaciones peculiares del «espíritu de la nación». Concebida ésta desde una perspectiva ontológica como personalidad colectiva, lógicamente se la suponía dotada de las cualidades del «ser», capaz por lo tanto de pensar

---

<sup>62</sup> J. L. CARRILLO y M. P. TORRES, op. cit., nota 19.

y sentir. La lengua, la literatura, las artes, las costumbres y usos... nacionales, fuentes privilegiadas como expresiones de un único «espíritu del pueblo» (carente por tanto de contradicciones y conflictos internos), recibirían de este modo una atención privilegiada y singular. Y lo mismo en la lengua, que en los restos literarios y artísticos o que en el conjunto de las tradiciones culturales que justificaban la nacionalidad se percibían importantes huellas de semitismo, y restos de las otras culturas, potencialmente enriquecedoras o distorsionadoras de la propia. El hecho guiaba la atención de algunos hombres de letras hacia los estudios orientales y, desde luego, no carecía de objetiva trascendencia. Estaba de por medio el estudio y la oferta de los propios signos de identidad. La lengua, la religión, las costumbres y usos nacionales, así como el conjunto de las manifestaciones culturales, impregnadas de una fuerte carga política e ideológica, se convertían de hecho en los vínculos de unión y reconocimiento de los individuos que iban a moverse en adelante en el nuevo espacio político y económico.

Finalmente, arabistas y hebraistas tenían mucho que decir en cuanto a la narración concreta y segmentada del proceso evolutivo de la nación desde sus pretendidos orígenes medievales hasta la consecución de su independencia, simbolizada históricamente en la expulsión de judíos y musulmanes pasando por el largo período de la «reconquista». Dotada ésta de un significado inequívocamente unificador, por medio de aquella «empresa común» aparecían unidas en la argumentación nacionalista las distintas formaciones políticas que existieron en la España medieval. La lucha abierta en los albores del siglo XIX por la autodeterminación nacional se retrotraía apresuradamente al pasado para aparecer dibujada precisamente frente al mundo musulmán.

Nacía así el arabismo contemporáneo en torno a estas cuestiones con un marcado tono personal y polémico. ¿Qué era lo que se iba a considerar como «propio» y qué lo «extraño»? ¿Cuáles eran los distintivos que nos diferenciaban a los españoles de los demás? ¿De qué forma había influido la convivencia con otras culturas en la determinación de la personalidad colectiva y del carácter de esa nación que se concebía como supuesto ontológico y se erigía en auténtico sujeto historiográfico? ¿Cuáles eran las concretas manifestaciones, si las hubo, y las consecuencias de esa influencia? ¿Había sido lo árabe un elemento deformador, disolvente o, por el contrario, potenciador y enriquecedor de la nación española? ¿Que-

daban incluidos o excluidos los árabes en la historia de nuestra hipotética cultura secular unitaria?... Cuestiones abiertas y complejas a causa de la evidencia de un pasado pluricultural desarrollado en el territorio peninsular mismo sobre el que se reorganizaba el Estado nacional, y abiertas precisamente cuando la reorganización se hallaba en proceso apelando a la existencia secular de una cultura unitaria, la que estaba entonces en pleno proceso de asentamiento.

### 1. La aportación del profesorado de la Facultad de Letras

Éstas y otras cuestiones de tipo similar aparecían invariablemente como telón de fondo en la historiografía sobre el mundo árabe y hebreo de las cátedras de la Facultad de Letras de aquel segundo tercio del siglo XIX. Eran las que subyacían en el fondo del interés por los estudios arábigos y hebraicos favoreciendo que, en el caso de España, tuvieran, desde luego, una significación especial. Como muy bien subrayó el arabista y futuro catedrático de Estética Francisco Fernández y González, el objeto del arabismo «(...) circunscrito a España, no es un elemento objetivo que debe atenderse como en Europa en beneficio de la comparación; interiorizado hasta en los elementos de nuestra sangre es el nosce te ipsum del examen de las vicisitudes de nuestra raza»<sup>63</sup>. Nada más y nada menos. En la madrileña Facultad de Letras fueron los filólogos y aquellos nuevos historiadores de la psicología de la nación —los historiadores de la literatura y del arte— los que se ocuparon fundamentalmente en abordar todas aquellas cuestiones. Por el lado de los filólogos Pascual Gayangos, el catedrático de Hebreo Antonio María García Blanco y su discípulo Severo Catalina. Por el otro, el de los historiadores de las ideas y sentimientos de la nación, los catedráticos de Literatura y Estética José Amador de los Ríos e Isaac Nuñez de Arenas y, ya en los años sesenta, Francisco de Paula Canalejas y Francisco Fernández y González. Historiadores lingüistas, cuyos estudios se centraron en el análisis específico de las creaciones de las «otras» culturas peninsulares y en el del carácter y alcance de la influencia ejercida por ellas en la nacional.

---

<sup>63</sup> Op. cit., nota 27, pp. 133-34.

Ya en 1837, Pascual Gayangos había solicitado la creación de una cátedra de Árabe en la Universidad Central «en atención (...) a que este estudio es no tan sólo esencial, sino aún indispensable para el conocimiento de nuestras antigüedades, la aclaración de varios puntos oscuros (sic) de nuestra historia, y la investigación de los orígenes de la lengua castellana (...)»<sup>64</sup>. La misma Real Orden de 5 de octubre de 1843, por la que se adjudicaba la cátedra de Árabe a Pascual Gayangos, reconocía la utilidad específica de estos estudios en España:

La riqueza depositada en nuestros archivos y bibliotecas, así en materias científicas como literarias, que por hallarse escritas en idioma arábigo tan sólo son conocidas de algunos pocos que entre nosotros poseen aquella lengua, da al estudio de ésta en nuestra patria mayor importancia que la que pudiera tener en ningún otro punto de Europa. Convencido de esta verdad el Gobierno Provisional del reino, y deseando extender por la península el estudio de un idiomas en que tantos frutos del saber y del ingenio dieron los reinos árabes de Granada, Sevilla y Córdoba que yacen olvidados sin producir beneficio alguno a la historia general de España ni a la particular del entendimiento humano, se ha servido encargar a Don Pascual Gayangos la cátedra de Arabe mandada crear en la Universidad de esta Corte por Real Orden de trece de marzo último (...)<sup>65</sup>.

Ideas en las que insistió Gayangos una y otra vez desde su cátedra. Le escuchamos aludir a ellas de nuevo al solicitar una ayuda del Gobierno para componer una gramática de árabe. «Que desde el año 1843 que tiene a su cargo dicha enseñanza —decía en esta ocasión—, ha experimentado la falta de libros elementales que poner en manos de sus discípulos, pues las gramáticas arábigo-castellanas que existen se escribieron con el sólo y único objeto de enseñar a nuestros misioneros de Tierra Santa y Africa los dialectos de esos países (...) Así mismo ha notado la falta de libros de texto en que enseñar a leer a sus discípulos, pues aun cuando hasta ahora se ha servido de la Chrestomathía Árábica de Kosegarten, no es justo ni decoroso que siga por más tiempo usando libros elementales com-

---

<sup>64</sup> Expediente personal, Op. cit., nota 30, solicitud de 16 de enero de 1837.

<sup>65</sup> Idem, Real Orden de 5 de octubre de 1843.

puestos por extranjeros e impresos fuera de España en la enseñanza pública de un idioma que fue durante siglos casi general entre nosotros y en el cual se hallan aún ocultos incalculables tesoros literarios (...)»<sup>66</sup>.

Los primeros esfuerzos dirigidos a dar a conocer el carácter de esas otras culturas y sus posibles influencias en la española los inició durante su estancia en Inglaterra entre 1837 y 1843. En publicaciones como el *New Biographical Dictionary* (1842-44) escribió sobre «las vidas de hombres ilustres en armas y en letras, tanto árabes como cristianos o judíos», y en la *Penny Cyclopedia* (1833-43) publicó distintos artículos del mismo carácter como los titulados «Moors», «Ramadan», «Rasis» o los dedicados a los orientalistas «Renaudot», «Reland»...<sup>67</sup>. Junto a ello, iniciaba trabajos de investigación propia, entre los que cabría recordar el artículo «Arabic Manuscripts in Spain», publicado en la *Westminster Review*, o el dedicado al «Language and Literature of the Moriscos» aparecido en la *British and Foreign Review*<sup>68</sup>, en el que se ocupaba de una de las manifestaciones de aquella influencia cultural, la aljimia.

En la década de los años cuarenta, junto a los trabajos de búsqueda y publicación de documentos arábigos que llevaba a cabo Pascual Gayangos, apareció una publicación novedosa e interesante, los Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos en España de José Amador de los Ríos. Estos Estudios comenzaron a publicarse en artículos sueltos a partir del 17 de noviembre de 1845 en la *Revista de El Español*, y aparecieron finalmente compendiados en 1848 en un volumen dividido en tres ensayos<sup>69</sup>. El primero de ellos, de carácter histórico-político, trataba sobre la permanencia de los judíos en España y sus relaciones con los cristianos. El segundo lo dedicaba al estudio de la literatura judaica española y, el último, al de la literatura de los judíos producida en el resto de Europa.

---

<sup>66</sup> *Ibidem.*, solicitud de 2 de noviembre de 1847.

<sup>67</sup> La relación de todos estos artículos la ofrece P. ROCA, *op. cit.*, nota 28, vol. 12, 1899, pp. 101-107.

<sup>68</sup> P. GAYANGOS, «Language and Literature of the Moriscos», *op. cit.*, nota 34.

<sup>69</sup> J. AMADOR DE LOS RÍOS, *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España* por D. José Amador de los Ríos. Madrid, Imp. M. Díaz, 1848.

Se trataba de un trabajo verdaderamente innovador. La literatura judaica apenas era conocida más que por unas breves referencias a ella hechas en la Biblioteca Vetus de Nicolás Antonio, y por el trabajo de José Rodríguez de Castro, quien había dedicado el primer volumen de su Biblioteca Española (1781) a la literatura hebrea. Al margen de estas noticias, poco más se sabía de los judíos que habían habitado durante la Edad Media en la Península por lo que el trabajo de Amador de los Ríos constituía una auténtica primicia. También es cierto que a la vez que se publicaban los Estudios del catedrático de Literatura aparecía la Historia de los judíos en España de Adolfo de Castro, lo que muestra el interés creciente que iban despertando estos asuntos entre los literatos del país.

Era también innovador el planteamiento del trabajo «(...) el cual es tanto más importante —decía su autor— cuanto que envuelve, por decirlo así, el de la cultura de la nación española, generalmente hablando»<sup>70</sup>. La cultura nacional era de nuevo el objeto del trabajo. «El resultado de este estudio —señalaba en otro lugar— deberá ser el conocimiento (...) de la influencia que ya directa, ya indirectamente ejerció en la cultura de los castellanos (...)»<sup>71</sup>. El análisis de la literatura rabínica se hacía, por supuesto, «(...) no perdiendo de vista el compararla con la propiamente castellana, para obtener de esta manera todas las consecuencias legítimas sobre la marcha progresiva de la civilización española; punto a que deben, en nuestra opinión, referirse esta clase de trabajos, si no han de ser enteramente infructuosos»<sup>72</sup>.

No podía dejarlo más claro el catedrático. Presentaba su trabajo como un auténtico servicio a la nación. Para ello, tenía que romper una antigua barrera de prejuicios elevados en contra de las letras hebraicas. Estos procedían, según el autor, de la creencia errónea y generalizada de que existía la necesidad de conocer directamente la lengua hebrea para estudiar las producciones literarias de los judíos españoles. Una creencia infundada para el hebraísta e historiador de la nación, si bien el estudio del hebreo lo consideraba «(...) necesario y útil para todo literato que aspire a examinar los elementos de cultura que se agitaron en nuestro suelo y dieron por resul-

---

<sup>70</sup> Idem., p. XI.

<sup>71</sup> Ibidem., p. XXIX.

<sup>72</sup> Ibidem., p. XXIV.

tado la civilización moderna»<sup>73</sup>. Pero el que integraba estos textos para historiar la nación debía romper, fundamentalmente, antiguos prejuicios de origen religioso contra la escritura del pueblo «deicida», con tal de conseguir incorporar esa literatura al acervo de la común riqueza cultural, considerada el comprobante mismo de nuestra antigua y fértil nacionalidad.

Habíase supuesto que los descendientes de Judá, entregados siempre a las cábalas del comercio, llegaron a España a caer en un grado de barbarie reprehensible; y esta creencia, a que dio margen por una parte el odio que se profesaba a los hebreos y por otra la opinión de respetables escritores, que habían apellidado vivoras parricidas a las escuelas fundadas en la Península por los hijos de Ilizkias, apartando a nuestros humanistas y literatos de un estudio, en que se hallaba interesado el de la civilización de nuestros padres, hundió en el polvo multitud de títulos gloriosos para la nación española<sup>74</sup>.

Sin duda era una recuperación de textos innovadora, así como novedoso era también el propósito declarado de conocer los elementos de cultura que se desarrollaron en el territorio peninsular y el de enriquecer por este conducto el patrimonio de la nación. Pero era una recuperación basada sobre toda una larga herencia tradicional, que no rompía en absoluto con el tratamiento clásico de la historiografía cristiana sobre «el pueblo de Israel». Presentaba a los judíos, continuando en la línea de la tradición historiográfica católica y con citas frecuentes al P. Mariana, como ese pueblo deicida sobre el que pesaba la maldición bíblica que le condenaba al desprecio de los demás hombres, allí donde se hallaran y habitaran, por el crimen consumado en el Gólgota. Por medio de esta explicación fatalista y providencialista se comprendían las persecuciones y las medidas tomadas contra la tribu de los «descendientes de Judá» a lo largo de toda su historia, y se justificaba el odio que les profesaba secularmente el pueblo español, al que siempre se presentaba fuertemente identificado y cohesionado por un sentimiento común y compacto de orden religioso. Se explicaba así, en suma, su dispersión, y se le auguraban proféticamente oscuros presagios. «La

---

<sup>73</sup> Ibidem., p. XIX.

<sup>74</sup> Ibidem., pp. XI-XII.

dispersión del pueblo hebreo no es un acontecimiento que, como la esclavitud de Polonia, depende de la voluntad de los hombres. Es sí la consumación de las profecías y el cumplimiento de la palabra de Dios; y en vano pugnará el pueblo deicida por sustraerse a aquel inmutable decreto. Se arrastrará por el mundo, ostentando un forzoso cosmopolitismo, cuyas raíces no profundizan en su pecho; vivirá a merced de las demás naciones, y como en la edad media, trocará el fruto de sus tareas científicas y comerciales por algunos privilegios y derechos tan precarios como la necesidad que los dispensa o los vende. Esta es la suerte que, a pesar de todos los esfuerzos, de todos los triunfos alcanzados por los israelitas, está reservada a tal pueblo (...) Donde quiera que existan, allí estarán las sospechas que infunden a los demás hombres, allí estará la sombra fatal que los cobija; allí la maldición que agobia sus frentes»<sup>75</sup>.

Aún así, pesó el carácter innovador del tema planteado sobre la consideración tradicional con que se abordaba, favoreciendo que los Estudios tuvieran una buena acogida general. La Real Academia de la Historia nombraba a Amador individuo de número por el ensayo histórico político inicial, en la sesión celebrada el 4 de febrero de 1848<sup>76</sup>. Como tema de disertación en el acto de toma de posesión de esta plaza eligió a su vez uno de enorme interés y actualidad, el de la «Influencia de los árabes en las artes y literatura españolas»<sup>77</sup>. El Gobierno reconocía también el mérito del trabajo y, como estímulo a este tipo de tareas, le concedía la Cruz de la Militar y Hospitalaria Orden de Jerusalén. El Real Consejo de Instrucción Pública consi-

---

<sup>75</sup> Ibidem., p. 33.

<sup>76</sup> Expediente académico de JOSÉ AMADOR DE LOS RÍOS, RAH, leg. 101. Circulares de 6 de junio de 1847 en que comunica al Presidente de la Academia que presenta los Estudios histórico políticos para optar a una plaza y de 5 de febrero de 1848 en que la RAH le comunica el nombramiento como académico tras la sesión del día anterior. También Secretaría, RAH, leg. 11/8237, donde se recogen los documentos referentes a la solicitud de ingreso y presentación del trabajo (julio 1847), los informes del revisor Juan Antonio Castejón (6 de agosto de 1847), la defensa de Amador (25 de agosto), el informe final favorable de los académicos Luis López Ballesteros, Francisco Martínez de la Rosa y Miguel Lafuente Alcántara (3 de enero de 1848), y el informe del Censor Miguel Salva (21 de enero de 1848) entre otros documentos.

<sup>77</sup> J. AMADOR DE LOS RÍOS, «Influencia de los árabes en las artes y literatura españolas», Boletín de la Real Academia de la Historia, vol. 33.

deraba el trabajo en cuestión como mérito decisivo para otorgarle la cátedra de Literatura de la Universidad Central <sup>78</sup>.

El libro también consiguió una buena crítica fuera de España, sobre todo entre las comunidades judías europeas que, a pesar de los negros augurios que les había vaticinado Amador, veían recuperadas y recogidas glorias ancestrales de su propia cultura. El Ministro inglés encargado en Constantinopla de la propaganda protestante, Mr. W. G. Schauffler, se preocupó por la traducción al hebreo de los artículos, apenas recién publicados, y dados a conocer allí por el Embajador de España en aquel lugar, Antonio Fernández de Córdoba. La comunidad judía de los estados alemanes remitió en 1854 una Exposición de los israelitas de Alemania, y en su nombre el Doctor Ludovico Philipson, rabino de Magdeburgo y redactor principal del *Universal del Judaísmo*, a las Cortes Constituyentes de la Nación Española. En ella se alababa la exposición de la obra «enteramente imparcial» del historiador español, que acusaba recibo de la felicitación en la *Revista Española de Ambos Mundos*, en un artículo aparecido en enero de 1855 bajo el título de «Consideraciones histórico-políticas sobre la Exposición elevada a las Cortes».

De hecho, a los tres años de la publicación del libro se habían agotado todos los ejemplares y únicamente podía conseguirse la obra en la versión francesa de Magnabal, ya a partir de 1861. Nos cuenta el autor del trabajo que recibió las felicitaciones personales de Philarete Chasles, Saint Hilaire, Baret, Larigaudier, Michelet, Ducros, Badarride, Tourtoulon, Circout, Hammer, Purgstall, Schack, Kayserling y Wolf. Algunos historiadores, como Puibusque, Circourt o Merimee le agasajaron en años sucesivos con el envío de documentos hebraicos desconocidos o copias de otros para que continuase con sus investigaciones. Tampoco faltaron las críticas, como las procedentes de Neubauer, Caen o Laguardia. Los *Estudios*, que mostraban las relaciones de vecindad entre judíos y cristianos y daban a conocer un buen número de producciones literarias olvidadas para sumarlas al acervo cultural español, sirvieron de base a un futuro trabajo de mayor erudición, envergadura e importancia, la *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, publicado en 1875.

---

<sup>78</sup> Son datos que nos ofrece el autor en el prólogo de su posterior *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*. Madrid, Fortanet, 1875-76.

En el período que comprende entre 1854 y 1868, de visible modernización social y económica de la sociedad española, fue perceptible una creciente inquietud y actividad intelectual en las aulas de la Universidad Central, que se apreció lógicamente también en el caso de los estudios orientales. El interés por éstos se vio estimulado, sin duda, por las fricciones que se produjeron con el Imperio de Marruecos en torno a las pretensiones de anexión africana del Gobierno de la Unión Liberal. Se incrementó notablemente la curiosidad por conocer más de cerca a los vecinos del otro lado del Estrecho y se generó una literatura propagandista, etnocéntrica y racista, a la que se dedica el capítulo cuarto. Un ambiente propicio y estimulante para la dedicación a las antigüedades arábigas y hebraicas, que se percibía con claridad en las cátedras universitarias. Pascual Gayangos y José Amador de los Ríos, como miembros de la Real Academia de la Historia, colaboraban incesantemente en la labor de centralización de los restos culturales allegados de esos pueblos, en la búsqueda y análisis de aquellas antigüedades pedagógicas. Amador, además de dedicar gran atención a los monumentos artísticos legados por aquellas culturas o influenciados por ellas, trabajaba entonces en la confección de la voluminosa Historia crítica de la literatura española que comenzó a publicarse a partir de 1861, en la que aparecían varios capítulos dedicados a las letras judaicas y arábigas.

Aquella revitalización general se sintió alentar entre un profesorado y alumnado en contacto fluido con los trabajos más recientes de los orientalistas europeos. Entre ellos circulaban revistas especializadas, como el *Journal Asiatique*, y los estudios monográficos de los arabistas y hebraistas más significados del momento. Sobre todo los del holandés Reinhart Dozy, los *Scriptorum Arabum loci de Abbadidis* (1846-52), sus *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge* (1860) y la *Histoire des Musulmans d'Espagne jusque à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides* (1860-61). Circulaban, además, la *Histoire del Berberes del Barón Mac Guckin de S' Lane*, la *Literaturgeschichte der Araber de Hammer Purgstall*, los trabajos de Renan (sobre todo Averroes y el averroísmo y la *Histoire des langues semitiques*), la *Histoire des Mores, Mudexares et des Morisques de Circourt*, las diversas historias de los árabes de Cardonne, Marigni, Reinaud, Villoteau, Sedillot... así como las fuentes publicadas por Sacy, Flugel, Reiske o Weyers.

El aumento de interés se percibía a su vez en la inclusión de estos temas en los trabajos que eran presentados para obtener los

grados de doctor en la Facultad de Letras de la Universidad Central. En 1861 Remigio Ramírez González presentaba su disertación sobre la «España cristiana y mahometana. Breve descripción geográfica según los historiadores árabes»<sup>79</sup>. «Necesario es ser enteramente profano en la historia de nuestro país —decía el aspirante al grado— y en la de nuestros usos y costumbres, para no ver por todas partes la influencia que en España ejerció la dominación de los árabes, sus dueños y poseedores por espacio de siete siglos; así como también es necesario tener conocimientos demasiado vulgares para suponer que el fogoso y guerrero pueblo árabe carecía de toda cultura y civilización». En 1864, Leopoldo Eguilaz disertaba sobre la «Poesía histórica, lírica y descriptiva de los árabes andaluces»<sup>80</sup>. En 1866, el catedrático de Latín y Griego en el Instituto de Lérida, Francisco Codera y Zaidín, leía su discurso de doctorado sobre la suerte y martirios de los mozárabes<sup>81</sup>. Un año después, Francisco Javier Simonet, conseguía el grado de doctor con la presentación de su estudio sobre «El siglo de oro de la literatura arábigo-española», un trabajo, nos decía, de «(...) indudable interés a todo el mundo sabio; pero mayor debe inspirarlo a nosotros los españoles (...)»<sup>82</sup>.

Sin duda, más importante que todos estos ligeros discursos de doctorado de entonces, fueron algunos de los trabajos científicos del discípulo de Gayangos Francisco Fernández y González. En el Plan de una biblioteca de autores árabes españoles (1861) insistía en destacar la singularidad del orientalismo español como consecuencia de la influencia decisiva que habían ejercido los árabes en la lengua, la religiosidad, la raza y las costumbres, los catalizadores básicos de la nacionalidad:

(...) el orientalismo bajo la forma hebrea y principalmente arábica ha penetrado en el carácter del pueblo español, dejando

---

<sup>79</sup> Discurso leído por el Dr. D. Remigio Ramírez González, en el acto solemne de recibir la investidura de Doctor en la Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, Imp. del Colegio de Sordo-Mudos, 1861.

<sup>80</sup> Discurso leído ante el claustro de la Universidad Central por D. Leopoldo Eguilaz y Yanguas, en el solemne acto de recibir la investidura de Doctor en Filosofía y Letras. Madrid, Imp. Galiano, 1864.

<sup>81</sup> Op. cit., nota 58.

<sup>82</sup> Discurso leído ante el claustro de la Universidad Central por D. Francisco Javier Simonet en el solemne acto de recibir la investidura de Doctor en Filosofía y Letras. Granada, Imp. J. M. Zamora, 1867.

impreso su sello con carácter fidelísimo en su grandiosa historia, en sus costumbres, en su habla y hasta en los elementos de su sangre. El pueblo español es el único entre los pueblos europeos que conserva con mayor pureza el fervor oriental del sentido religioso (...) Nuestros trajes antiguos nacionales, la disposición de nuestras moradas, las operaciones de nuestra industria, nuestros sistemas de pesos y medidas, hasta los utensilios vulgares tienen una analogía sorprendente con los empleados por los árabes, semitas y berberíes del otro lado del Estrecho; nuestro idioma tiene un octavo de sus dicciones que comprenden objetos referentes a todas las relaciones de la vida, desde las materias de alimentos hasta la administración municipal, y notabilísimas familias españolas, Granadas, Benegas, Zegries, Mazas, Benjumeas, Benabides y Barruetas, vástagos son de gentes árabes, mogrebina y africanas por cuyas venas corre la sangre de los antiguos sultanes de Granada, Córdoba y Sevilla, y de los príncipes berberíes de Al-Magreb<sup>83</sup>.

El mayor interés del Plan consistía en haber recogido una extensa relación de escritores árabes con el propósito declarado de mostrar la riqueza cultural de nuestra nación en momentos en que los otros países de Europa vivían, por el contrario, sumidos en la barbarie. Una rica cultura la semítica que, para el autor, preparaba el camino a la modernidad. La influencia de esa floreciente cultura oriental iba a proporcionar a la de la nación española una superioridad cultural que hacía referencia a su propia consistencia como tal. Francisco Fernández y González lo que buscaba en todo momento era demostrar la riqueza literaria de su patria<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> Plan..., op. cit., nota 46, p. IX.

<sup>84</sup> «En tal estado, las escasas noticias reunidas por D. Nicolás Antonio en su Biblioteca Vetus de autores hispánicos no pueden satisfacer a los españoles del siglo XIX que, presintiendo con más o menos claridad la grandeza literaria de su patria en aquella época que derramaba la barbarie sobre la haz de la Europa, ven convertidas sus más modestas ciudades en otras tantas Atenas de Occidente, buscan en vano las huellas luminosas de aquel ardoroso fuego de saber, que penetró la ruda tosquedad de la sociedad gótica y germánica, y destruyó el poder de la fuerza física con la pólvora, y abrió rumbo cierto en los mares con la brújula, y prestó a la Europa el papel para que libertase la inteligencia, y ensayó la libre agricultura para honrar al labrador, y convirtió en vergeles nuestros campos e hizo admirar en nuestras ciudades su arquitectura primorosa, y al consultar nuestras bibliografías sobre la elaboración científica que preparaba estas

Ya en Madrid, como catedrático de Estética en la Universidad Central, Francisco Fernández y González dejaba un trabajo notable, el Estado social y político de los mudéjares de Castilla, considerados en sí mismos y respecto de la civilización española (1866), dedicado a su maestro Pascual Gayangos. El trabajo, que recibió la ayuda del Gobierno, había sido premiado por la Real Academia de la Historia en 1865, siendo editado a expensas de la misma Institución un año después. Por primera vez se centraba la atención sobre los mudéjares de Castilla y Aragón, en lugar de dedicársela a los sometidos mozárabes. Se trataba, en efecto, de un estudio pionero sobre el mudejarrismo, «(...) fenómeno notabilísimo, por coincidir su desarrollo con el del carácter del pueblo español (...)»<sup>85</sup>. Era un trabajo erudito, elaborado con notable acopio de documentos en buena parte inéditos y procedentes, algunos de ellos, de las colecciones particulares de Pascual Gayangos, Tomás Muñoz y Romero, Pedro Madrazo y Vicente de la Fuente. En él se abordaba el estudio del sistema jurídico de régimen interior de los mudéjares, apenas conocido más que por las fuentes que había publicado Pascual Gayangos en el Memorial Histórico Español. Se trataba de determinar el tipo de relaciones jurídicas y políticas de aquellos con sus señores cristianos y, sobre todo, el carácter de la influencia ejercida, a lo largo de dicha convivencia y como fruto de ella, en las letras, costumbres y usos nacionales.

Esta influencia iba persiguiéndose hacia atrás, hasta remontarse aún antes del siglo XI, y se iban destacando en el recorrido los períodos de máxima incidencia. Este sería el caso del reinado de Alfonso VI, «Emperador de los dos cultos», en el que se señalaba el carácter oriental de la Corte castellana, y el uso generalizado en la sociedad de costumbres extranjeras a los propios castellanos cristianos, tales como el «abuso de los baños», «los regalos y deleites», el gusto por los trajes, «los excesivos regalos de la mesa». O el período de la segunda mitad del siglo XIII en que los españoles adoptaban «(...) con su trato varias prendas del vestido de los moros, caudal de voces de su idioma y algunos usos y costumbres, llegando la asimilación hasta el punto de hacer gala en las escrituras de la lengua árábica, que se había empleado también en las inscripciones de las monedas (...)» Por lo que respecta a los musulimes, asimiláronse tanto a los cristianos,

---

metamorfosis de nuestra sociedad sólo encuentran silencio, indiferencia, oscuridad y duda». Idem., pp. XII-XIII.

<sup>85</sup> Estado social y político..., op. cit., nota 54, p. 244.

que Don Alonso tuvo necesidad de recordarles en una ley (...) la observancia de sus propios usos»<sup>86</sup>. Se subrayaba la intención reiterada de «(...) probar hasta qué punto se había abierto camino la invasión ejercida por usos extranjeros, señaladamente de los musulimes, en las costumbres castellanas de la época que historiamos»<sup>87</sup>.

A través de todos estos trabajos se buscaban respuestas a los interrogantes abiertos en torno a nación española. Se irían diferenciando así, aislándolos y contrastándolos, los elementos propios de los actores sociales que se veían extraños, precisando el carácter de las influencias recibidas de aquellas disímiles culturas por la central y nacional que creaba la política liberal, analizando en suma sus consecuencias. Dos fueron las cuestiones fundamentales en las que estas publicaciones tendrían una incidencia especial. En primer término, en el estudio de la lengua, elemento ideológico e instrumental básico por su capacidad de aglutinadora y cohesionadora en los procesos de unificación nacional. En segundo lugar en el análisis del proceso de definición, afirmación y evolución de la nación en el que adquiriría la religión un papel clave como elemento diferenciador entre las distintas culturas, como fundamento definidor de la «personalidad» nacional, como principio rector de sus actos y como canalizador indiscutible de sus aspiraciones independentistas.

## 2. Arabismo, lengua y literatura nacional

Las historias escritas en los pasados siglos no deben sólo considerarse como monumentos de la civilización respecto de la política, la toga o la milicia, sino también respecto de las letras, cuyo más importante instrumento es la lengua de cada pueblo. Los irrefragables testimonios del progresivo desarrollo de una nación se encuentran mayormente en la historia de su lengua.

JOSÉ AMADOR DE LOS RÍOS<sup>88</sup>

En aquella reflexión antropológica en torno a la cultura mereció una atención singular el estudio de las lenguas. Durante el siglo XVIII

---

<sup>86</sup> Idem., pp. 138-139.

<sup>87</sup> Ibidem., p. 59.

<sup>88</sup> Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano, por el capitán Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, primer cronista del Nuevo Mundo. Madrid, Imp. De la Real Academia de la Historia, 1851, vol. I., p. VIII, nota 4.

se presenció en Europa el desarrollo de una lingüística comparada, en ella pronto destacaron figuras como las de los hermanos Schlegel, Bopp, Benfey, Humboldt, Eichhoff, Burnouf o J. Grimm. En España puede considerarse pionero en esta línea de trabajos el célebre Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas y numeración, división y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos de Lorenzo Hervás y Panduro (1800-1804), en el que se establecía una clasificación de las lenguas no por la semejanza de los vocablos, sino basada en su estructura gramatical. Algunos temas, como los referidos a los orígenes del lenguaje, a la existencia de lenguas primitivas, a las relaciones de parentesco entre las lenguas o a la posibilidad de implantar una lengua universal como medio de universalizar las relaciones sociales y como poderoso instrumento de progreso —tema aventurado por Leibniz—, aparecían en el núcleo mismo de la inquietud cultural.

La preocupación por el estudio de las lenguas se avivaba en un contexto de gran interés por la clasificación y comparación de culturas ligado, en buena medida, a proyectos concretos de dominio político sobre nuevas áreas geográficas. Pero no cabe duda de que, en el fondo de aquella inquietud, aparecía el papel asignado a la lengua como elemento constitutivo de la nacionalidad en los planteamientos que precedieron a la definitiva y posterior configuración de los estados-nación en Europa. En los escritos de Herder o de Fichte la lengua se convertía en la primordial seña de identidad de los pueblos y alcanzaba una relevante significación ideológica como elemento de cohesión entre sus miembros. Se presentaba como el principal factor diferenciador entre unos y otros pueblos, como la forma de expresión común de la colectividad y como el resultado o producto de un modo de sentir y de vivir conjunto<sup>89</sup>.

Precisamente por ello, la lengua estaría llamada a desempeñar un claro papel instrumental en los procesos de unificación nacional. De hecho, en la mayoría de los Estados nacionales europeos, junto a los programas de unificación aduanera o de armonización del sistema judicial, se desarrollaron políticas de uniformización lingüística como recurso indispensable de comunicación y cohesión internas. Son de sobra conocidos estos planes políticos de unificación lingüística y el seguimiento de políticas unitarias del idioma, que se

---

<sup>89</sup> HERDER, *Obra selecta*. Madrid, Alfaguara, 1982; Fichte, *Discursos a la nación alemana*, Madrid, Editora nacional, 1977.

emprendían entonces por diferentes países de Europa en paralelo a la formación de los Estados liberales, como programas que acompañaban a la constitución misma de los mercados nacionales de bienes y fuerzas de trabajo. Como subrayaron R. Balibar y D. Laporte, «(...) el aspecto lingüístico resulta tanto más importante cuanto que constituye con toda evidencia la condición material de posibilidad de los efectos políticos e ideológicos en materia de unificación; en los albores del nuevo régimen era un arma de peso en manos de aquellos que, en Francia como en otros países, iban a transformar la base del sistema»<sup>90</sup>. Frente al sistema tradicional de comunicación dialectal, frente a las barreras lingüísticas impuestas por la existencia de múltiples idiomas o dialectos que, dentro de un mismo territorio nacional, impedirían las comunicaciones y la posibilidad de identificación con intereses comunes, se iban a implantar en Europa sistemas unitarios y modernizados —unas «lenguas nacionales»—, que vendrían a cumplir los objetivos de una sociedad industrial, cuya implantación se veía acelerada por el mismo proceso de concentración humana consiguiente a la propia revolución industrial. Se produjo así un proceso de «minorización» de las lenguas propias, en beneficio de la lengua oficial de cada Estado nacional<sup>91</sup>. Algunos países, como Francia, sufrieron lo que Albert Soboul denominó como auténtico «terror lingüístico» en el proceso de adaptación de la uniformidad lingüística a la uniformidad del mercado nacional a través del sistema escolar<sup>92</sup>. Los proyectos de Barrère en nombre del Comité de Salvación Pública, o el «Informe sobre la necesidad y los medios de aniquilar los patois y universalizar el uso de la lengua francesa» de Gregoire son, quizá, las mejores muestras en Francia de la existencia de una conciencia política en el programa lingüístico como proyecto nacionalizador.

Esta doble función ideológica e instrumental que se le otorgada a la lengua en los procesos nacionalizadores, fue acicate decisivo

---

<sup>90</sup> R. BALIBAR y D. LAPORTE, *Burguesía y lengua nacional*. Barcelona, Avance, 1976, p. 53.

<sup>91</sup> A estos asuntos se refiere G. JAUREGUI, *Contra el Estado-nación*. En torno al hecho y la cuestión nacional. Madrid, Siglo XXI, 1988, 2.ª ed.

<sup>92</sup> A. SOBOUL, *Histoire de la révolution française*, París, Gallimard, 1962. También F. BRUNOT, *Histoire de la langue française*, París, Colin, 1967. Para una visión de la opresión lingüística en Francia L. J. CALVET, «Le colonialisme linguistique en France», *Les Temps Modernes*, núms. 324, 325 y 326.

para centrar la atención de los eruditos en su estudio. Durante buena parte del siglo XVIII y todo el siglo XIX, aquellas cuestiones en torno a la ella llegaron a situarse en la base misma de la reflexión de los intelectuales españoles. Las cátedras de la Facultad de Letras participaron, lógicamente, de aquella inquietud común por determinar los orígenes y evolución de la lengua, a la vez que se encargaron de insistir sobre la importancia radical del estudio del lenguaje como documento y elemento del espíritu de la nación. El hebraísta Antonio María García Blanco, en el Boletín del Instituto Español, dedicaba varios artículos a resaltar la relevancia del asunto, como los aparecidos con los títulos de «Lenguas orientales», «Estudios de las lenguas» o el «Estudio del idioma propio»<sup>93</sup>. En la Revista de Instrucción Pública, Literatura y Ciencias escribía un artículo titulado «Las lenguas son la puerta de las ciencias»<sup>94</sup>. El helenista Raimundo González Andrés, encargado de la cátedra de Griego a partir de 1866, pronunció un interesantísimo discurso de inauguración del curso académico de 1853-54 en la Universidad de Granada en la que ocupaba, antes de llegar a Madrid, la misma cátedra. El tema elegido fue el de «La lingüística y sus principales aplicaciones bajo el punto de vista de la comparación de los idiomas»<sup>95</sup>. El catedrático Isaac Nuñez de Arenas, en el acto de recepción como miembro de la Real Academia Española, en 1863, elegía a su vez como tema de disertación el de la conservación del idioma nacional<sup>96</sup>.

En su discurso, Raimundo González Andrés, dejaba planteada con claridad la utilidad de la lengua para las prácticas nacionalizadoras. Subrayaba su valor documental para el estudio de la nación, indiscutible sujeto del relato historiográfico. A este respecto recordaba el cambio de móvil en los que se acercaban ahora al estudio de

---

<sup>93</sup> Boletín del Instituto Español, núms. 3 (13 de diciembre de 1841), 7 (19 de noviembre de 1842), 17 (12 de marzo de 1842) y 21 y 24 y 39 de abril de 1842) respectivamente.

<sup>94</sup> A. M. GARCÍA BLANCO, «Las lenguas son la puerta de las ciencias», Revista de Instrucción Pública, Literatura y Ciencias, núm. 36, junio 1857.

<sup>95</sup> Discurso inaugural pronunciado en la solemne apertura del día 1.º de octubre de 1853 en la Universidad Literaria de Granada por Don Raimundo González Andrés. Granada, Puchol, 1853.

<sup>96</sup> Discursos leídos ante la Real Academia Española al sentarse en ella el Ilmo. Sr. Don Isaac Nuñez de Arenas el día 13 de diciembre de 1863. Madrid, Imp. Mellado, 1863.

las lenguas, que se refería a la mutación en el sujeto de la narración histórica. Se había producido, a su juicio, una transformación en la historiografía, en la que lo que ahora interesaba era la determinación de los orígenes y carácter de la nación. Y no existía, a su modo de ver, fuente ni documento más rico que la lengua para dar respuesta a las nuevas inquietudes historiográficas:

No es hoy la historia, bien lo saben cuantos me escuchan, el breve apunte de la colonia griega, ni los sucintos anales de la antigua Roma, ni la crónica escrita por un monge (sic) en los claustros de la edad media, ni siquiera la poética descripción de Herodoto, la dramática narración de Tucídides, o los trabajos historiales de Tito Livio, de Tácito y Salustio (...) Plan más grandioso ha trazado la nueva dirección de la historia. Búscanse los orígenes de cada nación; estúdiase su cultura, sus adelantos, su filosofía, sus artes, su genio, su civilización, las relaciones que le unen con otras naciones contemporáneas; subordinanse los Estados secundarios y las tribus oscuras a las grandes naciones por donde pasa la corriente viva de los sucesos; inquiere se la razón de tanto movimiento<sup>97</sup>.

De la misma manera que el blasón heráldico había servido en su momento para documentar la historia de la familia noble, decía el futuro catedrático de Madrid, la lengua sería el documento por excelencia para elaborar la genealogía de la nación: «Con tanto cruzar de gentes y naciones de diferentes costumbres, de distintos idiomas y diversísima civilización, con choque tan continuado de razas vencedoras y vencidas, amparadas o proscriptas (sic), la nacionalidad ibérica había de ostentar necesariamente bajo el sello de la unidad los rastros de sus mezclados, confusos y extraños elementos. Por eso, a la manera que el blasón heráldico dice en breves cifras la historia de una familia, el idioma castellano, espejo de la vida social del pueblo, simboliza en sus voces de diverso origen (...) las vicisitudes, las luchas, los grandes acontecimientos de la nación española»<sup>98</sup>. La lengua «revela el carácter y fisonomía propia» de cada pueblo, insistía una vez más.

El helenista llegó a aventurar teorías que, aunque empezaban a formularse entonces, serían desarrolladas mucho después por lin-

---

<sup>97</sup> Op. cit., nota 95, pp. 16-17.

<sup>98</sup> Idem., p. 28.

güistas como Saussure, Saphir o Whorf, referidas a la consideración de la existencia de estructuras y sistemas de relaciones sintácticas propias en cada lengua que impondrían, a los que las hablan, un determinado tipo de relaciones conceptuales, formas de expresión y pensamiento que supondrían, en definitiva, un modo específico de comprender el mundo. «¿Hubiera podido nacer en parte alguna del globo, según la exacta observación de un escritor contemporáneo —se preguntaba—, la filosofía trascendental como no fuera en la misma Alemania en cuya lengua el pronombre de primera persona consiente que se le emplee con facilidad suma de manera subjetiva?»<sup>99</sup>. La lengua era documento en la medida en que era producto de un modo de pensar, sentir y vivir en común de una colectividad. Documento esencial para establecer la cronología de los pueblos, la clasificación de las naciones, para buscar los orígenes más remotos de la nacionalidad. La última reliquia que conservaban los pueblos cuando ya no les quedaban medallas ni inscripciones, ningún otro tipo de documento.

Siguiendo a Herder, y sobre todo a Fichte, Raimundo González Andrés recordaba el valor político de la lengua al afirmar que el futuro político de las naciones dependería, de modo estricto, de su actitud con respecto al lenguaje. La lengua era el medio de asegurar la continuidad de un pueblo, el criterio básico de estabilidad del Estado ya que, según declaraba, los pueblos que abandonan su lengua morían, al perder la esencia de su identidad: «(...) Los idiomas son el carácter indeleble de la nacionalidad (...) cuando una nación pierde y abandona el idioma nativo, se aflojan sus ligamentos, sus miembros se disuelven y como que muere la nacionalidad cuando el idioma desaparece»<sup>100</sup>.

Hablando de la nación española, claro está, la lengua que interesaba a nuestros historiadores era el castellano, al hacer de Castilla el eje en torno al cual se construía la historia nacional. Hasta el último tercio del siglo XIX, cuando empiecen a formarse movimientos regionalistas y nacionalistas en el interior del Estado, no veremos surgir trabajos preocupados por el estudio de las otras lenguas que se practicaban en el interior del territorio nacional español. Habrá que esperar a los años de la Restauración, en los que afloraron con claridad

---

<sup>99</sup> Ibidem., p. 23.

<sup>100</sup> Ibidem., p. 9.

en distintos territorios del Estado las reacciones ante los desajustes en la organización política rígidamente centralizada que el liberalismo doctrinario había puesto en marcha, y se manifestaba, ya clara, la desarticulación del equilibrio del mercado interior unificado. La élite intelectual que apoyó aquella reacción fue plenamente consciente del valor político de la lengua y sólo entonces comenzó a reivindicar la propia. Afloraron, en aquellos años, multitud de publicaciones sobre las demás lenguas que convivían con la oficial. Los trabajos de J. Caveda sobre el bable, de M. Peralta sobre el aragonés, de J. Amengual sobre el mallorquín, de Milà y Fontanals sobre el provenzal y el catalán o de A. Saco Arce sobre el gallego, son solamente algunos ejemplos. El vasco, sin embargo, había recibido una atención anterior vinculada al estudio de la lengua nacional española oficial, a su interés en relación con los orígenes del castellano. Autores como P. P. Astarloa o J. B. Erro y Azpiroz, habían considerado el vasco como la lengua primitiva y primigenia de España<sup>101</sup>.

Los historiadores-filólogos de la Facultad de Letras se centraban en la lengua castellana. José Amador de los Ríos escribía entonces «Sobre los orígenes y formación de las lenguas romances. Lengua castellana», en el volumen segundo de su *Historia crítica de la literatura española*. Francisco de Paula Canalejas, catedrático supernumerario de Principios Generales de Literatura en Madrid desde 1862, eligió como tema de disertación, en la oposición para acceder a la cátedra en propiedad, el del «Orígen y formación de las lenguas romances habladas en el suelo de la Península Ibérica. Elementos que las constituyen, matices que las separan deducidos de los primeros monumentos de la poseía española»<sup>102</sup>. Defendía, como era habitual, la superioridad de la lengua castellana: «Grave y magestuosa (sic) la de Castilla, con terminaciones constantes y regulares, con sílabas naturales en la mayor parte y con formas permanentes en los pronombres y en las conjugaciones —afirmaba el aspirante—, es sin disputa de las herederas de la lengua latina, la que conserva más plasticidad, y la que encubre mejores medios para secundar la grandeza monumen-

---

<sup>101</sup> J. CARO BAROJA, «Observaciones sobre la hipótesis del vascoiberoismo considerada desde el punto de vista histórico», *Emérita* (Boletín de Lingüística y Filología clásica publicado por el Instituto Antonio de Nebrija del CSIC), vols. X, pp. 237-286, y XI, pp. 1-59.

<sup>102</sup> Expediente personal de FRANCISCO DE PAULA CANALEJAS, AGA, leg. 254-2, caja 15. 467, 24 de abril de 1863.

tal y serena de las lenguas clásicas». El mismo castellanismo españolista se reflejaba en cualquiera de sus otros trabajos:

Cuando consultando la historia española, intentamos señalar lo que es creación nuestra, lo que brota del seno de la civilización española sin mezcla alguna de impureza, lo que refleja la originalidad de nuestra raza en aquel momento creador del siglo X, instintivamente tornamos los ojos a Castilla y a su Historia, sus instituciones y su poesía se nos ofrecen como la verdadera expresión (sic) de la nacionalidad española, y su conde Fernán González como el primero que consigue dar forma y realizar las aspiraciones de aquel pueblo fiero y altivo a la par que religioso y entusiasta. Continúa la leyenda castellana a la leyenda astúrico-leonesa: palpitan en aquélla como en ésta el sentimiento religioso y el de nacionalidad, únicas fuentes del arte español; pero el genio del pueblo, o de la raza no se espresa (sic) libre y espontáneamente sino en la leyenda de Castilla después de haber sacudido la influencia gótica, que la comprimía en la época asturiana <sup>103</sup>.

Ahora bien, a pesar de ese carácter genuino y auténtico que le otorgaba ingenuamente Canalejas, nadie negaba, a esas alturas de siglo, la influencia semítica —más o menos acusada según los autores— en la lengua castellana. Ya en 1737, Gregorio Mayans, en la compilación de trabajos de diversos autores sobre los Orígenes de la lengua española, había insistido en la necesidad de conocer el árabe para poder comprender el proceso de constitución de la lengua castellana. Francisco Martínez Marina, autor del Ensayo histórico crítico sobre el origen y procesos de las lenguas, señaladamente del romance castellano, publicaba, al inicio del siglo XIX, el Catálogo de algunas voces castellanas puramente arábicas y derivadas de la lengua griega y de los idiomas orientales, pero introducidas en España por los árabes <sup>104</sup>. También José Antonio Conde había criticado en la Historia de la dominación de los árabes en España (1820), la «falta de atención y diligencia en promover el estudio de la literatura ará-

---

<sup>103</sup> Discursos leídos en la Universidad de Valladolid en la solemne recepción del Doctor Don Francisco de Paula Canalejas, catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras (2 de junio de 1861). Valladolid, Lib. nacional e extranjera de los hijos de Rodríguez, 1861.

<sup>104</sup> Memorias de la Real Academia de la Historia. Madrid, Sancha, vol. IV, 1805.

biga» que consideraba indispensable «para conocer bien la índole de nuestra lengua». «Pues nuestra rica lengua —afirmaba con rotundidad— debe tanto a la árabe, no sólo en palabras, sino en modismos, frases y locuciones metafóricas, que puede mirarse en esta parte como un dialecto árabe aljamiado. El estilo y expresión (sic) de la Crónica General de Don Alfonso X, el libro del Conde Lucanor, y algunas otras obras del infante Don Juan Manuel, como la Historia de Ultramar, están en sintaxis árabe; y no les falta sino el sonido material de las palabras, para tenerlas por escritas en muy propia lengua árabe»<sup>105</sup>.

La idea estaba plenamente admitida en las décadas centrales del siglo XIX y los historiadores filósofos y filólogos de la Facultad de Letras investigaban para dilucidar el alcance real de aquella influencia. Francisco Fernández y González se encargó de la elaboración de un «Diccionario de idiotismos árabes en el habla castellana de los granadinos», obra que no llegó a publicarse<sup>106</sup>. El hebraísta Severo Catalina, como discurso de ingreso en la Real Academia Española en 1861, elegía como tema de disertación el de la «Influencia de las lenguas semíticas en la castellana»<sup>107</sup>.

Curioso discurso el de Severo Catalina, por mostrar cómo se llegó a admitir y a integrar, desde el pensamiento tradicionalista católico, la influencia semítica. Fiel seguidor del pensamiento católico procedente del tradicionalismo filosófico (de Bonald, de Maistre), rechazaba las tesis evolucionistas de los ideólogos franceses, sobre todo de Condillac y de Destutt de Tracy, que estaban plenamente en boga en España. Según estas tesis, continuando en la línea de pensamiento de Locke, se establecía el origen del lenguaje en las sensaciones, y se diferenciaba entre un primer lenguaje natural, basado en el tacto, el gesto y la interjección, y uno posterior, articulado o perfeccionado<sup>108</sup>. El joven conservador defendía, por el contrario, el origen sobrenatural del lenguaje, al que consideraba como un don de la divinidad, proce-

<sup>105</sup> Op. cit., nota 26, pp. XXVI-XXVII.

<sup>106</sup> Expediente personal, Op. cit., nota 45.

<sup>107</sup> Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública de Don Severo Catalina el día 25 de marzo de 1861. Madrid, Tip. L. García, 1861.

<sup>108</sup> L. RODRÍGUEZ ARANDA, «La recepción e influjo de la filosofía de Locke en España», *Revista de Filosofía*, núm. 14, 1965, pp. 358-381; R. BAUM, «Destutt de Tracy en España», *Iberomanía*, núm. 9, 1971.

dente de la revelación, no de la evolución. Lo consideraba una idea innata en el hombre: «(...) recreáanse unos —criticaba— con la absurda teoría del desarrollo progresivo de tan noble facultad a contar desde el tenue sonido de la interjección hasta el período más rotundo de Demóstenes (...) La Biblia —señalaba más adelante— es también el libro del filólogo, como lo es del poeta y del filósofo y de la humanidad entera». ¿Cómo podía, partiendo de esta consideración religiosa que venía conduciendo a un rechazo explícito del mundo árabe, explicar una innegable influencia semita?

Lo hacía con grandes dosis de imaginación y no poca precaución. Partiendo de aquellas premisas filosóficas, situaba el origen de la cultura y de la lengua de la nación española en el pueblo fenicio que iba a dejar, siempre según el catedrático de la Central, profundas huellas en el desarrollo posterior de nuestra nacionalidad: «¿Podrá negarse que la lengua hablada en nuestra patria durante siglos —se preguntaba—, durante la época de su infancia, que es la época crítica del lenguaje, fue una lengua oriental?». Este origen oriental sufriría una fuerte arremetida con la conversión de España en provincia romana, y con la siguiente influencia de los godos, que hablaban un idioma indoeuropeo. La invasión árabe «despertará» la naturaleza oriental nacional. «El semitismo en España —afirmaba— no estaba muerto, estaba amortiguado; latía bajo la armadura romano-gótica (...) así se concibe que los vencidos, en medio de la heroica defensa de su religión y de su independencia, a pesar del odio instintivo a la media luna, adoptasen tan pronto y en tan gran número el habla de los opresores». Era la conexión con las primitivas raíces orientales de la lengua castellana la que permitía explicar la vigencia e influencia de la lengua semita. La aceptación de esta influencia era clara: «Abrid un libro latino, de pura latinidad —sugería— y probad a traducir palabra por palabra; resultará una serie de dislates; haced el experimento con un libro de hebreo o de árabe, y os resultará un castellano muy parecido al de fray Luis de León (...)»<sup>109</sup>.

Fichte, en sus Discursos a la nación alemana, había planteado el riesgo político que suponía para la existencia de un pueblo el hecho de introducir en el idioma propio vocablos de procedencia extranjera. Explicaba así la degradación de los franceses, antes teutones, que habían adoptado una lengua neo-latina lo que, a juicio

---

<sup>109</sup> Op. cit., nota 107, pp. 7-8, 14, 29.

del filósofo, había provocado un cruel relajamiento en las costumbres de aquella sociedad. La existencia en la lengua española, la castellana, de giros y estructuras sintácticas recibidas de otras culturas era, sin embargo, de una evidencia palmaria. Lo que van a hacer nuestros historiadores es dar la vuelta a los argumentos fichteanos sobre la incidencia y consecuencias de la adopción lingüística de elementos extraños. Contrariamente a lo sugerido por el pensador alemán, la influencia semita se ofrecerá entre nosotros como elemento enriquecedor de la lengua, la literatura y, en general, de toda la cultura nacional. Los árabes, lo que darían a la nación española con su influencia sería riqueza y superioridad cultural. Fernández y González lo defendía con una retórica y un profundo orgullo nacionalista:

Unidos los españoles por su elemento semítico y africano a las primogénitas ramas del humano linaje, podemos argüir a nuestros vecinos que presuman de más merecimientos de cultura: Pueblos del septemtrión, sois unos niños que no sabéis más que lo de hoy y lo de ayer; nuestra historia es antigua, nuestra literatura inmensa, múltiple en idiomas, monumental y arqueológica, nuestra cultura está llena de esplendores que lucieron un día con más brillo que vuestros esplendores actuales<sup>110</sup>.

A estas culturas orientales arábiga y hebraica se las presentaba simultáneamente como portadoras y origen de elementos propios de nuestra nacionalidad. Para ello, se utilizaron tesis diferentes. La más ampliamente aceptada fue la que hacía referencia a un cierto determinismo geográfico. Como es sabido, durante el siglo XVIII, las ideas relativas a la influencia de los factores ecológicos en la cultura y temperamento de los pueblos habían tenido gran aceptación entre los hombres ilustrados. Basta recordar al respecto las teorías de Montesquieu sobre la incidencia del clima en el modo de ser y comportarse de los individuos y pueblos, las tesis de los naturalistas sobre la adaptación de los rasgos sociales a condiciones tales como las alimenticias o climáticas, o el mismo interés de Rousseau por el hombre en estado salvaje, reflejo preciso de su creencia en que el aspecto y conductas humanas variaban de acuerdo con el medio en el que se desarrollaban y producían.

---

<sup>110</sup> Op. cit., nota 27, pp. 136-137.

Las ideas sobre la causalidad geográfica desarrolladas durante el siglo XVIII, y presentes ya en el pensamiento griego, en los mismos geógrafos árabes de la Edad Media, o en autores posteriores como Jean Bodin, habían encontrado fuerte apoyo en la exposición de las teorías sensualistas del filósofo inglés Locke. Para éste, era claro el poder modelador del medio ambiente desde el momento en que consideraba la mente humana como un espacio vacío al nacer, que iría modelándose a través de la experiencia proporcionada por las impresiones recibidas a través de los sentidos. Lo que equivalía a suponer que un cambio de medio determinaría, lógicamente, un cambio de conducta.

Este tipo de ideas eran aceptadas incluso por los autores más reacios a asumir la deuda árabe, que argumentaban cómo la floreciente cultura árabe se había desarrollado en nuestro medio geográfico y era, por lo tanto, ella la que contaba con elementos recibidos y propios de nuestro temperamento. A su vez, la aceptación de estas tesis suponía el derecho pleno a considerar las producciones desarrolladas en nuestro suelo por otros pueblos como propias, y al enriquecimiento por tanto del acervo cultural nacional. Francisco Javier Simonet recordaba a propósito, que aquella cultura arábica, «se desarrolló en nuestro suelo con elementos en gran parte propios o aclimatados en él, influyendo en ella los antiguos y característicos de nuestra nacionalidad y cultura». Entre los elementos de los que se beneficiaron los árabes estaba la propia raza en torno a la que, en este caso, se resaltaba la influencia positiva del mestizaje. La mezcla terminaría produciendo un claro enriquecimiento de los árabes. A propósito recordaba que los árabes vivieron «mezclados con la gente española convertida al islamismo, cuyo ingerto (sic) debió mejorar mucho la raza y gente árabe, así en lo físico como en lo intelectual»<sup>111</sup>.

Amador de los Ríos, por su parte, desarrollaba la tesis de los efectos de la dependencia política y consiguiente pérdida de la independencia y «nacionalidad», para destacar el débito contraído por la literatura hebrea con las letras y culturas nacionales y para incorporar a su vez las letras hebraicas al acervo de nuestra cultura. Señalaba, en este sentido, que «todos los pueblos que en cualquier concepto viven bajo la dependencia de otros, ya moral, ya

---

<sup>111</sup> Op. cit., nota 82, pp. 5-6 y 9.

materialmente, se resienten al cabo de esta misma influencia y pierden la originalidad, tanto en artes como en letras». Los hebreos vivían en la Península «desposeídos del espíritu de la nacionalidad e independencia que constituye la vida de las naciones». Por ello, afirmaba, «los que se dedicaron al cultivo de las letras, se valieron al fin de las lenguas latina y castellana, así como antes habían usado de la arábica, para espresar (sic) sus pensamientos, siendo por lo tanto su literatura debida a la influencia del pueblo en cuyo seno moraban»<sup>112</sup>.

En cualquier caso, puede observarse que lo que se planteaba era una influencia recíproca de las letras semíticas y castellanas. Por una parte, recordaba Francisco Fernández y González, «ofreció la literatura mudéjar a la narrativa castellana joyas de muy subidos quilates, esmaltando sus producciones con una riqueza de colorido, que contrasta con la debilidad de pormenor que caracteriza en los demás pueblos de Europa la poesía y prosa de su tiempo»<sup>113</sup>. En este caso era recalcada la positiva influencia semita sobre la lengua castellana. Pero, ya lo hemos visto en Simonet, también se destacaba la influencia inversa.

Entre las investigaciones orientadas al análisis de la influencia arábica son particularmente interesantes los estudios pioneros de Pascual Gayangos sobre la literatura aljamiada, aquella que fue escrita por los moriscos en lengua romance con caracteres árabigos. Se trataba de una serie de escritos de los que, en aquel momento, se tenía un conocimiento vago e incierto, debido a ligeras referencias a ellos hechas hasta entonces por autores como Conde. Referencias confusas y contradictorias, en las que primaba la idea religiosa de considerar este tipo de documentos como escritos de superstición musulmana. Pascual Gayangos, en el artículo «Lenguaje and Literature of the Moriscos» se ocupó de aclarar el carácter de los restos aljamiados en el sentido que se entienden en la actualidad, y de hacer una enumeración de los escritos de este género conservados en la Biblioteca de El Escorial y en la Nacional de Madrid. Examinaba un buen número de escritos deteniéndose, principalmente, en la Guía de Salvación —de la que transcribía un pasaje—, en las poesías de Mohamed Ramadan —de las que publicaba la descripción

---

<sup>112</sup> Estudios..., Op. cit., nota 69, pp. XVII-XVIII.

<sup>113</sup> Estado social..., Op. cit., nota 54, p. 143.

del diluvio— y, sobre todo, en el que pronto sería célebre poema de Yusuf que analizaba con más detalle, insertando extensos fragmentos del mismo. Más tarde se encargó de la confección de un «Glosario de voces aljamiadas», que apareció publicado en el volumen quinto del Memorial Histórico Español (1853).

### 3. Religión y afirmación política de la nación

Mientras que la lengua, los usos y costumbres, las expresiones literarias y artísticas, la misma raza de la nación española, eran todos ellos elementos que se consideraban susceptibles de influencia y admitían la mezcla con elementos «extraños», la religión, por el contrario, se nos va a presentar como elemento incontaminado e incorruptible, impermeable a las influencias, inmiscible y claramente diferenciador de las diversas culturas desarrolladas entonces en el territorio peninsular. La religión nos separaría y diferenciaría de musulmanes y judíos en tanto que la lengua, las costumbres y usos... nos unían a ellos. La religión será, por lo tanto, el elemento diferenciador básico para la distinción de los pueblos hispánicos en aquella coincidencia de las tres culturas que se dio históricamente en la Edad Media. Una convivencia desplegada de forma simultánea en el mismo territorio sobre el que se reorganizaba, en aquel segundo tercio del siglo XIX, el Estado contemporáneo, que se legitimaba apelando a la existencia de una única cultura pretérita.

Este carácter distintivo, fue el que hizo que la religión se ofreciera como principio básico en torno al que se produciría la afirmación de la personalidad nacional, y como el fundamento conductor de su voluntad y rector de su comportamiento político. En el caso de la historiografía nacionalista española, como en el de buen número de discursos nacionalistas<sup>114</sup>, la religión, al asumir este carácter diferenciador por excelencia, se presentará como canalizadora de las pretensiones de autogobierno e independentistas de determinados grupos (supuestamente de los auténticos representantes de la nación) en oposición a los que, en un momento concreto, ejercen el poder, que en este caso retrospectivo serían los musul-

---

<sup>114</sup> J. GRAND-MAISON, *Nationalisme et religion*. Monreal, L. Beauchemin, 1970, 2 vols.

manes. Esas pretensiones de afirmación nacional, la historiografía de la época las situaba ya en el período histórico de la Edad Media. Eran aspiraciones que irían abriéndose camino en el relato histórico a través de los diversos avatares y episodios que referían la lucha secular de la «nación cristiana», la española, constante y fuertemente impulsada por el fervor religioso, siempre encaminada a zafarse del dominio ejercido por el musulmán «infiel», durante el largo período de la «Reconquista».

Por estos cauces, la «Reconquista» se convertía en el capítulo más glorioso de la historia «única» de la nación, en la representación misma de la existencia de unos intereses comunes expresados sin ambigüedad en la sostenida lucha por su autodefinición como colectividad unívocamente cultural y religiosa. Lo que se trataba de volver a conquistar o «Reconquistar» a través de aquella lucha abanderada por la religión cristiana era la independencia nacional, supuestamente poseída antes y perdida, en cambio, con la invasión musulmana. De esta forma la «Reconquista» primaba el factor de unidad por encima de las conocidas diferencias que separaban a todos aquellos que participaron en la empresa. Los estudios sobre temas arábigos ofrecían la posibilidad de aclarar el proceso de configuración nacional al relatar el esfuerzo ejemplar que supuso la lucha de la nación cristiana (no parecía importar que se tratase de formaciones políticas claramente diferenciadas) por su afirmación política frente al sometimiento musulmán.

A su vez, ayudaban a perfilar el carácter de la nación. Dos rasgos, forjados en aquella lucha religiosa (del Corán contra el Evangelio, de la fe de Cristo contra la de Mahoma, del Islam contra el cristianismo) sintetizaban, de hecho, la configuración de ese carácter: el espíritu religioso y el amor a la independencia de aquel pueblo del que, decía Francisco de Paula Canalejas, «siempre ha preferido la muerte a la servidumbre extranjera (sic)». Ambos rasgos en la historiografía nacionalista romántica vendrían unidos de forma inseparable. La religión era el principal elemento cohesionador, el que guió el sentimiento y la voluntad supuestamente conjunta. El sentimiento nacional de independencia se forjó, según nuestros historiadores, precisamente en la lucha por la defensa de la religión.

La referencia a la histórica «voluntad conjunta» de los pueblos españoles presuponía obviar las diferencias entre ellos y afirmar la presencia de una comunidad de intereses y de proyectos comunes que vendrían expresados de manera privilegiada en la unidad

de la creencia religiosa. Francisco Javier Simonet, en su discurso de doctorado, presentaba la hostilidad de ambas comunidades básicas —musulmana y cristiana— reflejada a su vez en la ausencia de unos intereses comunes, en un argumento en el que explicaba esa ausencia en función de la diferenciación de las religiones. Se refería a los dos pueblos como «naturalmente hostiles entre sí por la diversidad de religiones y por los distintos intereses y aspiraciones de cada raza (...) No había en la sociedad arábigo-hispana —señalaba— unidad de miras ni de intereses mutuos, ni había para todos un solo altar y código, ni otro vínculo que los uniese y los hermanase entre sí inspirándoles un verdadero sentimiento de nacionalidad». Para este historiador, igual que para el resto de los que permanecían fuertemente apegados al tradicionalismo católico, aquella diferenciación de creencias fue decisiva a la hora de supervisar cuestiones tales como la de la superioridad cultural de los árabes en el período medieval, o la del carácter de las influencia islámica en las letras nacionales, inadmisibles más que en lo puramente formal. Establecía, de entrada, una valoración de la superioridad de las letras de cada pueblo en virtud de las creencias religiosas que profesara. Por ello, para el arabista, «considerada la literatura y civilización árabe en su parte interna, es decir, en las ideas morales y religiosas propias del islamismo, no puede negársele notable ventaja sobre las civilizaciones y literaturas paganas de la antigüedad, sobre Grecia, Roma, la India, China; pero puesta en parangón con las letras y la cultura de los pueblos cristianos, su inferioridad es innegable». Pensaba el futuro arabista que no debía uno dejarse seducir por las riquezas de la literatura arábigo ya que, bajo ellas, yacían albergados graves errores morales, los que, en definitiva, debían guiar y no empañar los criterios para evaluarla. Estos errores serían determinantes para que la influencia en nuestras letras no fuera aceptada por los historiadores tradicionalistas como Simonet más que en el caso de ser referida a lo meramente formal:

Nosotros reconocemos con Mr. Sedillot que los árabes de España estaban realmente en el siglo XI a la cabeza de las naciones cultas, pero sólo en lo tocante a la industria, y a las ciencias y artes determinadas, y de ningún modo en los demás ramos de la civilización fecundados por la savia inmortal del cristianismo (...) Por ensalzar la cultura mahometana no rebajemos la propia ni sublimemos el islam a costa del cristianismo. El principio regenerador y fundamental de toda civilización está en sus creencias

religiosas y en sus doctrinas morales (...) no nos deslumbremos (...) Reparemos antes en los defectos que ya pintamos de aquella sociedad, en la condición miserable de la inmensa mayoría de la nación, en la negación de la familia, en el despotismo intolerable, en fin, en lo vano, efímero y fugaz de su existencia y de su cultura que han pasado sin dejar más que escasas huellas (...) Así pues, la influencia arábiga en nuestra cultura y letras es mucho menor de lo que a primera vista parece: rechazada por la incompatibilidad de las ideas religiosas y aún del gusto literario que forzosamente había de existir entre musulimes y cristianos, por lo incoherente y antipático de ambas civilizaciones, aquella influencia no penetró jamás en el fondo de nuestra literatura, fue puramente exterior y formal<sup>115</sup>.

La de Simonet era una postura extrema, defendida sólo por los más vinculados al tradicionalismo. Por regla general la religión no llegaba a considerarse el punto de mira bajo el cual analizar el alcance de la influencia semita. Si lo era para todos el referente fundamental a la hora de establecer la diferencia y el canalizador básico del espíritu independentista. Entre los ejemplos que mejor podrían reflejar el papel que se le otorgaba a la religión en el proceso de autoidentificación nacional-estatal quizá uno de los más ilustrativos sea el del decreto de los Reyes Católicos de 31 de marzo de 1492, aquél que determinó la expulsión de los judíos, que fue valorado como decreto culminatorio de todo el secular proceso de lucha independentista. De ese análisis se encargó fundamentalmente José Amador de los Ríos en sus Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos en España.

Partía el historiador de una pregunta acorde con la perspectiva del individuo de ideología liberal, cuyo marco de referencia se situaba en el seno de un Estado de derecho: «¿Tenían los Reyes Católicos derecho para lanzar del suelo nativo tantos millares de familias?». Pero el derecho era una garantía del Estado y un servicio a la nación y, por supuesto, por encima de todo derecho individual debía aparecer la «voluntad» nacional que lo determinase. A los Reyes Católicos, decía el historiador, desde una perspectiva puramente legalista, no les asistía ningún derecho para tal determinación, pero actuaban, anteponiéndose al derecho, al servicio de la «voluntad»

---

<sup>115</sup> Op. cit., nota 82, pp. 11-12, 49, 54-55.

de la nación. Voluntad a la que se le adjudicaba el deseo de unidad que pasaba por la aniquilación previa y simultánea de la diversidad religiosa. «Doña Isabel y Don Fernando —diría Amador—, infringían las leyes del reino y carecía por tanto de derecho para dar cumplimiento al edicto de Granada. ¿Pero era fácil en el estado a que habían llegado las cosas, respetar aquellas disposiciones, sin ponerse en contradicción abierta con el espíritu general del pueblo que gobernaban? Esto es lo que, en nuestro concepto, no puede probarse». Oponerse a los deseos de la nación equivaldría a firmar una sentencia de muerte para los encargados de gobernarla. «No hubiera sido por tanto fácil ni hacedero el dar cumplimiento a las leyes del reino —afirmaba Amador—; y aunque, considerada con arreglo a las mismas, la presente cuestión, no tenían los Reyes Católicos derecho para arrancar de sus moradas a tantos millares de familias, la fuerza imperiosa de las circunstancias y la necesidad de la propia conservación les autorizaban para llevar a cabo el decreto de 31 de marzo». El «espíritu de los pueblos» actuaba a través de sus instrumentos materiales de gobierno, dando razón y sentido a los procesos que pudieran carecer de cualquiera de ellos.

Como después se ha planteado una y otra vez en la historiografía posterior, la romántica ponía ya sobre el tapete la valoración de las repercusiones económicas negativas del decreto de expulsión. «Con la expulsión de los hebreos —lamentaba— se echaban de los dominios españoles las verdaderas fuentes del bienestar de los pueblos: el comercio y la industria sufrieron, pues, un golpe mortal». Pero lo que interesaba realmente valorar no era tanto la actuación de aquellos monarcas, acusados por algunos de «fanáticos» e «ingratos», sino la adecuación de la ley a los intereses y aspiraciones de la nación. La que buscaba, a lo largo de los siglos, impulsada por la unidad de su creencia, la unidad e independencia política:

El paso dado por los Reyes Católicos —decía el historiador— era hijo de los grandes deberes contraídos para con la nación entera y para consigo propios; (...) siendo una de las más grandes necesidades de España en el siglo xv la de construir su unidad política, lo cual no podía hacerse sin asegurar antes como vínculo general de las provincias la unidad religiosa, el establecimiento de un cuerpo que entendiera en dar cima a este pensamiento, parecía natural y lógico, no siendo posible que para crear la unidad religiosa se mantuviera por otra parte la libertad de cultos que existía en la península. Así pues, los Reyes Católicos, estatu-

yendo la inquisición y aceptando después sus más inmediatas consecuencias, no solamente contribuyeron a desarrollar los planes que les había sugerido su experiencia (sic), sino que satisfaciendo las necesidades anunciadas, y evitando que se desarrollasen los odios contra los hebreos, por medio de sangrientas escenas, abrieron la senda del gobierno <sup>116</sup>.

Era así como la nación española, volviendo atrás la vista, encontraba superada, en aquel decreto de expulsión, la batalla librada por la consecución de la determinación de su voluntad colectiva, resuelta en definitiva a través de una lucha dilatada y sin tregua, amparada en la defensa de su religión. Religión y afirmación política aparecían vinculadas en simbiosis inseparable.

---

<sup>116</sup> Estudios..., Op. cit., nota 69, pp. 182 y ss.

## CAPÍTULO IV

### LA MISIÓN «CIVILIZADORA» DE LA NACIÓN O LA PROYECCIÓN COLONIAL DEL ARABISMO EN LA FACULTAD DE LETRAS

Se ha llegado al extremo de afirmar que la historia es el producto más peligroso que ha elaborado la química del intelecto<sup>117</sup>. Hay, evidentemente, mucho de exageración en estas apreciaciones de Paul Valéry. Pero no se equivocaba el escritor francés al advertir de los riesgos potenciales que, en ciertas ocasiones y circunstancias, contiene la narración histórica. En nuestro mundo, quizá haya pocos casos tan claros como el del discurso nacionalista que contiene en su misma esencia el germen de una cadena de conclusiones que pueden llegar a ser aberrantes y de resultados fatídicos y que, en ocasiones, hemos visto plasmarse en actos de poder etnocéntricos, racistas, cargados de fanatismo religioso o en forma de auténtico genocidio.

Además de los riesgos inherentes a su propia naturaleza y composición, hubo fuerzas sociales que empujaron al discurso histórico nacionalista, ya en sus inicios, a llegar a aquellas conclusiones. Es evidente que, a la vez que se elaboraban aquellos paradigmas, algunos países de Europa, a la cabeza de los cuales se situaban Francia e Inglaterra, comenzaban a formar sus vastos imperios coloniales apelando a la necesidad de dar cumplimiento a supuestas «misiones civilizadoras» de sus respectivas naciones. Tampoco se puede olvidar que, al producirse la reestructuración de los espacios sociales europeos en torno a los nacientes estados nacionales, se produjo un reajuste de las relaciones de dominio entre ellos, relaciones que se establecieron en función del poder que cada uno había llegado a tener. Y ese poder les vendría dado, en última instancia, por el tamaño y riqueza de la porción o porciones del mundo que se encontrasen bajo su control.

Es decir, el discurso nacionalista nacía intrínsecamente conectado a una dimensión estratégica de carácter internacionalista e imperialista. Se dedicaba a ensalzar la riqueza y superioridad cul-

---

<sup>117</sup> «L'histoire est le produit le plus dangereux que la chimie de l'intellect ait élaboré», decía Paul Valéry en *Ouvres*. Jean Hytter, vol. II, p. 935.

tural de las distintas naciones, de sus correspondientes estados y, al hacerlo, servía de magnífico refuerzo, desde sus orígenes, a las argumentaciones imperialistas que partían de la superioridad cultural. Lo curioso es que a esa superioridad cultural, que iba a engendrar enseguida el etnocentrismo, la opresión económica y la teoría racial, se le concedía el poder de alcanzar un supremo carácter moral que conducía a la justificación de los actos de dominación y de barbarie que se ejercieron sobre las otras culturas. La demostración de aquella superioridad cultural de unas razas y pueblos o naciones sobre otros —el discurso científico que se abría en la transición entre las filosofías ilustradas y la aparición del positivismo—, empezó en Europa a servir como aval a las prácticas militares, económicas y políticas de reparto, control y dominación de los continentes asiático y africano. Aquí adquiriría pleno sentido el papel mediador que E. W. Said atribuye a aquellas figuras intelectuales —los orientalistas—, y explica la paralela conversión del arabismo de disciplina erudita, sin aplicación inmediata, en técnica específica de poder.

En España, según vamos viendo, el papel relativamente distinguido del arabista estaba justificado más por su mediación en la propia idea de nación, que por la que pudiera haberse originado, supuestamente, alrededor de la conformación de los imperios coloniales y del reparto de poder en el mundo, reparto que llevaron a cabo solos, durante un tiempo, los países europeos de mayor riqueza. Pero tampoco era cuestión que permaneciera de todo al margen del arabismo en la Península, ni de la que pudiera sustraerse el colectivo de arabistas con facilidad. La obra de nuestros arabistas está plagada de una retórica, de unas imágenes y, en su conjunto, de una comprensión general del «Oriente» directamente recibida y asimilada de la visión propagada por el orientalismo europeo<sup>118</sup>. Las obras de los literatos y viajeros al Oriente, de Chateaubriand, Lamartine, Nerval, Flaubert... y la de los especialistas del continente, sobre todo Renan, Gugat, Jones, Dozy y Hammer, habían conformado, sin duda, sus imágenes. Además, tampoco estuvo exenta la política en España de pretensiones expansionistas en el norte de Africa, que se apoyaron en el propio discurso sobre la nación y sirvieron, a su vez, para construirlo.

---

<sup>118</sup> Sobre la visión europea del «Oriente», a parte de la obra ya mencionada de Said (nota 13), M. RODISON, *La fascinación del Islam*. Madrid, Jucar, 1989; H. DJAIT, *L'Europe et l'Islam*. París, Seuil, 1978.

La mejor ocasión, para la época en la que nos situamos, se produjo en torno al conflicto con Marruecos, al inicio, por tanto, de la política de expansión al otro lado de Gibraltar que emprendió el gobierno de la Unión Liberal encabezado por la figura del general O'Donnell. Aunque ya antes se encuentran indicios de la existencia de un impulso intelectual endógeno que venía recibiendo y favoreciendo el desarrollo del arabismo en España, desde las últimas décadas del siglo XVIII. Recordemos el precedente de las necesidades de reconstrucción histórica derivadas de pretensiones expansionistas desde la época de Carlos III, o el arabismo desarrollado en torno a distintos intereses ligados a la política exterior<sup>119</sup>.

Podemos ilustrarlo fijando la atención en la actividad del catedrático de Árabe. Pascual Gayangos, no era casual, se había estrenado como arabista al desempeñar el cargo de Oficial 2.º de Interpretación de Lenguas Orientales en el Ministerio de Estado en 1833. Más tarde, por Real Orden de 14 de octubre de 1841, fue nombrado Vice-cónsul de España en Túnez, a las órdenes del Cónsul General Juan Bautista Rizzo. El cargo, que se le concedió en consideración a sus conocimientos como arabista, no lo llegó a desempeñar. En 1853, el Gobierno le nombró «Miembro de la Comisión de Investigación de Documentos Histórico-militares de las empresas españolas y portuguesas en Africa». La Comisión, dependiente del Ministerio de la Guerra, la formaban, junto al catedrático de árabe, un Teniente General —Don Crispín Ximénez de Sandoval— y Francisco González Vera, «Miembro de la Comisión extraordinaria que había de reconocer los archivos nacionales y extranjeros en busca de documentos que acrediten el derecho que tiene España a sus provincias ultramarinas de América y Asia»<sup>120</sup>. No hay duda, los conocimientos precisos y poco frecuentes del arabista tenían indudable interés político, económico y militar, avivado nítidamente alrededor de la política de proyección exterior que quería seguir España en el resto de los continentes.

Al mediar la década de los años cincuenta, el arabismo español contemporáneo vivió uno de los momentos estelares de su reciente historia. Era el momento en que las cátedras de Árabe creadas en la

---

<sup>119</sup> Además de la obra de B. López García citada en la nota 3, F. PONS BOIGUES, «Trabajos arábigos en tiempos de Carlos III», Estudios breves. Tetuán, 1952.

<sup>120</sup> Expediente personal, Op, cit., nota 30.

década anterior, empezaron a ofrecer las primeras remesas de discípulos. Los años en que Francisco Fernández y González, Francisco Codera y Zaidín, Francisco Javier Simonet, Leopoldo Eguilaz y Yanguas entre otros, irrumpían en el escenario del arabismo español. Los mismos años en los que se caldeaba la opinión sobre Marruecos con el desarrollo de diversos acontecimientos políticos referidos a las relaciones entre ambos países. Sobre todo, tras el incidente del asesinato del agente consular de España en Mazagán (1844), cuando comenzaron a oírse las primeras voces de queja en referencia expresa a una «honra nacional ultrajada», que fue cuando se desató la curiosidad creciente por conocer mejor a aquel «enemigo histórico» de la nación española.

La guerra de Marruecos de 1859<sup>121</sup> reanimó de forma decisiva el deseo de saber más sobre el mundo árabe. «Por fortuna —decía Fernández y González— la última guerra de África que tan alto ha colocado el nombre español en Europa, ha contribuido no poco para despertar la afición a estos estudios. ¿Quién no recuerda a principios de la guerra, la sed que se manifestó en todas las clases de la sociedad por conocer el pueblo con quien iban a cruzarse otra vez los aceros aragoneses y castellanos?»<sup>122</sup>. Saber más era implícitamente saber dominar mejor. Más adelante dejaba explícita con mayor claridad esta equivalencia:

---

<sup>121</sup> Sobre la guerra de Africa hay bibliografía abundante. Son ya clásicos los trabajos de C. SERRANO y M. C. LECUYER, *La guerre d'Afrique et ses répercussions en Espagne*. París, PUF, 1981; J. BECKER, *España y Marruecos: sus relaciones diplomáticas durante el siglo XIX*. Madrid, Peant, 1903 e *Historia de las relaciones exteriores de España durante el siglo XIX*. Madrid, Ratés, 1924; E. ESTEBAN INFANTES, *Expediciones españolas (siglo XIX)*. Madrid, Cultura Hispánica, 1949; M. FERRÁNDIS TORRES, «Consecuencias políticas y sociales de la guerra de 1860», *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, 1960, vol. XIV, pp. 39-52; T. GARCÍA FIGUERAS, *Recuerdos centenarios de una guerra romántica. La Guerra de Africa de nuestros abuelos*. Madrid, CSIC, 1961; C. MEDRANO EZQUERRA, «Aspecto militar de la guerra de Africa, 1859-1860», *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, 1960, vol. XIV, pp. 53-83; R. MESA, *El colonialismo en la crisis del XIX español*. Madrid, Nueva Ciencia, 1967; B. PÉREZ GALDÓS, «Aita Tettauen», *Episodios nacionales*; D. SEVILLA ANDRÉS, *Africa en la política española del siglo XIX*. Madrid, CSIC, 1960.

<sup>122</sup> Plan... Op. cit., nota 46, p. 56

La guerra, sin embargo, en la relación científica nos cogió desprevenidos. Se echaban de menos obras estadísticas y descriptivas, topográficas, estratégicas, gramáticas y diccionarios que, al alcance de los militares, hiciesen menos enojosa su estancia y comunicaciones en Africa (...) preciso es confesar que nuestra pretenciosa cultura no ha podido presentar en estas circunstancias tantos españoles entendidos en la lengua árabe como se encuentran árabes y marroquíes conocedores más o menos imperfectos del idioma castellano. En momentos en que el sufrimiento patriótico conmovido, ofrecía todos los medios a propósito para facilitar la empresa, el continente filológico era escaso, reclutado principalmente en personas de extranjera raza <sup>123</sup>.

En torno a aquel conflicto surgieron una serie de productos literarios de tema arábigo, variados en cuanto a sus géneros pero enormemente uniformes en cuanto al contenido apologético en la valoración de la actitud expansionista española que se presentaba, ante la opinión, consecuencia lógica de una pretendida «misión civilizadora» de una nación superior. Aparecieron pinturas, folletos, artículos periodísticos, novelas, crónicas, diarios, poemas... todo tipo de documento visual y propagandístico para ensalzar la guerra. Se rememoraban antiguas hazañas históricas nacionales que tenían como telón de fondo el enfrentamiento secular con el musulmán «infiel», se postulaba por la defensa de una nación humillada... <sup>124</sup>.

En la Facultad de Letras los hebraistas José Amador de los Ríos y Severo Catalina intervinieron al efecto con sendos escritos poéticos. El catedrático de literatura publicada una exaltada «Oda» en un folleto titulado Victorias de Africa <sup>125</sup>. Por su parte, Severo Catalina, colaboraba en el Romancero de la Guerra de Africa dedicado a la Reina Isabel II, en el que intervenían junto a él el Marqués de

---

<sup>123</sup> Idem., pp. 56-57.

<sup>124</sup> Sobre la producción literaria y plástica que generó la guerra de Africa pueden consultarse las obras de T. GARCÍA FIGUERAS y de D. SEVILLA ANDRÉS, *ocit.*, nota 112. También C. ALONSO, *Literatura y poder (La nostalgia imperialista o los románticos domesticados)*. Madrid, Comunicación, 1974.

<sup>125</sup> J. AMADOR DE LOS RÍOS, *Victorias de Africa (Oda de D. — y canto en octavas, con motivo de la toma de Tetuán por D. Juan de Dios de la Rada y Delgado. Composiciones leídas a SS. MM en presencia de SS. AA. RR. los S. infantes duque de Montpensier)*. Madrid, Ducazcal, 1860.

Molins, el Duque de Rivas, Ramón de Campoamor, J. E. Hartzenbusch, Tamayo y Baus y Ventura de la Vega.

Más que en estos productos de dudosa calidad, vamos a fijar la atención en los artículos y crónicas que, con ocasión de la guerra, salieron de la pluma del catedrático de Historia de España, Emilio Castelar. Y también, en los primeros escritos de aquella nueva generación de arabistas españoles cuya producción científica, que se iniciaba en estos momentos, estuvo fuertemente marcada por aquellos episodios.

### 1. Los artículos sobre la Guerra de África del catedrático de Historia de España, Emilio Castelar

Los artículos periodísticos y las crónicas de la Guerra de Africa del catedrático de Historia de España Emilio Castelar, constituyen un excelente ejemplo del tipo de literatura generada por el conflicto, en general, convertida en justificante moral del empeño de subordinación del pueblo marroquí al Estado español. El mismo año de 1859, aparecía la publicación de una Crónica de la Guerra de Africa<sup>126</sup> en la que, junto al joven catedrático demócrata, intervenían otros igualmente jóvenes y demócratas que muy pronto iban a ocupar también cátedras en la Facultad de Letras. Eran Miguel Morayta y Francisco de Paula Canalejas, junto al periodista Diego Cruzada Villamil. Se trataba de una publicación por entregas, acompañada de ilustraciones que enviaba, desde el frente en Marruecos, el soldado José Vallejo, corresponsal de la Crónica en Africa.

El trabajo era interesante desde un doble punto de vista. Por un lado, como colección documental cuya consulta resulta imprescindible, al igual que el Diario de Pedro Antonio de Alarcón<sup>127</sup>, para cualquier estudioso del colonialismo español en Africa. Recogía gran cantidad de documentos y partes oficiales, abundante correspondencia particular referida a la narración de diferentes episodios,

---

<sup>126</sup> Crónica de la Guerra de Africa (por los señores D. EMILIO CASTELAR, D. FCO. P. CANALEJAS, D. G. CRUZADA VILLAAMIL y D. M. MORAYTA. Ilustrada con láminas por D. J. Vallejo). Madrid, Imp. V. Matute y B. Compagni, 1859.

<sup>127</sup> P. A. DE ALARCÓN, Diario de un testigo de la Guerra de Africa. Madrid, Ediciones del Centro, 1975.

correspondencia también de regimientos y batallones... Junto a ello, tanto la Crónica como el conjunto de artículos periodísticos que sobre el tema iba dando a luz el catedrático de Historia de España<sup>128</sup>, ilustran excelentemente el tipo de argumentación teórica que sirvió de apoyo a aquel esfuerzo encaminado al control y reestructuración político-administrativa del territorio marroquí. La argumentación, por otra parte, no aportaba nada de nuevo. Era la repetición, unas veces más y otras menos descarada, de los planteamientos etnocéntricos y racistas de los orientalistas franceses, sobre todo de Ernest Renan, y de los tópicos literarios construidos por los viajeros occidentales al Oriente, desde Antequil y Jones, pasando por Chateaubriand, Lamartine, Nerval o Flaubert.

El punto de partida de aquel discurso se establecía en términos comparativos, planteando de entrada la desigualdad ontológica entre el mundo occidental y el oriental. El árabe, el semita, perteneciente a este último, se nos dibujaba aquejado de una debilidad congénita y de una inferioridad intrínseca, valores ambos negativos que se traducían en una caracterización femenina esencialmente tópica, que atribuía a la mujer un comportamiento dominado por las pasiones. El Oriente se representaba, conforme a la imagen que nos proponían, como un medio «sensual», «sugerente», «pasional», «endeble»... Frente a él, el indoeuropeo y sus naturales, dotados de una superioridad natural, «vigorosos», «fuertes», «masculinos», que se dejan guiar siguiendo únicamente criterios racionales, radicalmente enfrentados a los pasionales del otro mundo. Criterios que conducirán, inexorablemente, a justificar la subordinación material y física de esa abstracción a la que se denominaba «Oriente» al mundo occidental, y que vendrían aparejados a la adopción, frente a aquél, de actitudes mesiánicas y redentoristas.

El historiador de la Facultad de Letras, fiel seguidor entonces del pensamiento de Ernest Renan y, como todos los demócratas de la época, muy influenciado por el pensamiento idealista alemán (en este caso fundamentalmente de Hegel), partía del establecimiento básico de la comparación elemental entre las razas semítica e indoeuropea, presentándolas por oposición como razas contrarias, como ideas «antitéticas». Basta abrir cualquier página de la histo-

---

<sup>128</sup> Seguiremos los que se recogen en la Miscelánea de Historia, de Religión, de Arte y de Política por Don Emilio Castelar. Madrid, San Martín y Jubera, 1874.

ria, decía el joven catedrático, para encontrar «(...) el continuo combate entre la raza indoeuropea y la raza semítica». En cualquiera de aquellas páginas podía sentirse «el calor de la terrible guerra encendida entre dos razas, que es una guerra entre dos civilizaciones contrarias, entre dos ideas antitéticas (...) y así como el pensamiento reviste la forma de una contradicción, de una antinomia antes de llegar a la armonía, a la síntesis, las civilizaciones se oponen, luchan hasta que suena la hora de su reconciliación en un nuevo pensamiento».

La sistemática presentación de esta oposición entre las razas y su comparación no era meramente expositiva, incluía, necesaria y ciertamente, un acto de evaluación y la aplicación de unos criterios etnocéntricos, defensores de la desigualdad. Se hablaba de la raza semítica calificándola de «negativa», se la dibujaba dominada por el «odio» y dotada de un espíritu de «venganza». «Su carácter es intolerable —decía el catedrático de Historia de España—, su fe es imperiosa y ciega. El espíritu de pueblo, de raza, ese espíritu universal tan propio de los indoeuropeos, decae en los semitas, siendo reemplazado por un empedernido egoísmo (...) la voluntad desaparece bajo el peso del fatalismo (...) su espíritu es refractario al progreso (...)» De esta manera, los pueblos pertenecientes a esta raza se nos describían sin paliativos como pueblos «salvajes, errantes, sin fe, sin ley, sin noción de justicia, dados al robo, reclusos en inmensas soledades o en cavernosas grutas (...), sin civilización alguna (...)» Incluso sus expresiones artísticas aparecen en textos como éste devaluadas. Ya no se habla aquí de la fértil cultura oriental enriquecedora de la nacional, sino de una música y una poesía «que exalan (sic) sus almas agobiadas bajo el peso del fatalismo (que) se parecen al gemido, al lamento del cautivo en su mazmorra»<sup>129</sup>. El texto no tiene desperdicio como exponente de clara xenofobia.

Frente a la debilidad femenina de la raza semita, el historiador subrayaba en cambio la superioridad, fortaleza y masculinidad de la indoeuropea, a la que sin duda pertenecía el pueblo español. Eran estos rasgos característicos de la raza más elevada precisamente los que servirán de justificación a cuantos actos se encaminaran al dominio que trataba de ejercer España sobre el territorio de Marrue-

---

<sup>129</sup> Miscelánea..., Idem., 8 de octubre de 1859, pp. 129-141.

cos. Se explicaba la acción militar de una raza civilizada en oposición a la otra, cuya resistencia sorprende, que se encontraba en estado salvaje; de una raza progresiva, radicalmente opuesta a esa otra refractaria; guiada la primera por un comportamiento racional (masculino), lejano diametralmente del típicamente pasional que dominaba a aquel continente afeminado. Lo interesante, claro está, es reparar en el valor absoluto que se le otorga desde ahora a esos conceptos de civilización, progreso y racionalidad.

La racionalidad implicaba en este caso, en la línea de la historiografía filosófica del siglo XVIII, el cumplimiento de unas leyes históricas (que, por supuesto, ponía a su gusto el historiador). Leyes paradójicamente irracionales las aplicadas por estos cultivadores de las filosofías de la Historia de herencia cristiana, que sobrepasan sin escándalo aparente los límites de la razón, ya que, en virtud de ellas «cada pueblo cumple su fin providencial». El pueblo español, dotado de aquella «grandeza», «fuerza» y «tenacidad» tan características de su raza indoeuropea había de cumplir el fin que le había encomendado la Providencia —abstracción que implica un acto de fe, no de raciocinio—, lo mismo que todos los demás pueblos civilizados, si es que no se «quieren hundir para siempre en los abismos del tiempo». Esta idea es la que le llevaba a explicar al catedrático demócrata las acciones de España en Marruecos, «porque la ley que preside a la historia, conserva al pueblo español para cumplir el fin providencial de civilizar sus continentes». Está claro, según estos criterios, que implicaban la aplicación y la existencia de unas leyes que encarnaban la razón universal y que guiaban, en consecuencia, la actuación de España a lo largo de la historia, que a la nación española le correspondía la misión de civilizar el África «encorvada», «decaída», «aletargada», «deprimida», etc... No era más que una adaptación, elemental y reiterativa, simplificadora y mimética, de las ideas que venían exponiendo desde los comienzos del siglo algunos autores franceses bien conocidos en España, sobre todo Chateaubriand y Lamartine, quienes habían insistido en resaltar la misión cristiana de una Europa superior, cuya obligación era la de despertar, revivir y educar a aquel mundo Oriental degenerado, un mundo en agonía que reclamaba animosamente protección:

Dios —afirmaba el historiador español— ha hecho a ciertos pueblos sensibles, artistas, de imaginación viva y pensamientos ele-

vados, prontos a la guerra y al sacrificio, capaces de iluminar una idea para más extenderla y prolongarla con el fin de que sirvan para educar a los pueblos sumidos en las tinieblas, que poco a poco deben despertarse a la vida <sup>130</sup>.

Las leyes históricas «racionales» que guiaban el comportamiento de la humanidad, impulsaban ineludiblemente a la acción mesiánica, redentora y civilizadora de la raza superior o indoeuropea sobre aquella otra endeble y digna de regeneración raza semita.

¿Qué se entiende por civilizar?, ¿qué incluye la categoría de pueblo civilizado? Las afirmaciones de Emilio Castelar no dejaban la menor duda al respecto. Pueblo civilizado era, según su criterio, el que se conducía políticamente guiado por las premisas ideológicas del liberalismo —que Castelar hacía derivar del propio cristianismo—, y el que se regía por las prácticas económicas del capitalismo. Era aquél que se articulaba dentro de un estado de derecho, como lo era el nuevo Estado nacional. Y que, como éste, estaba provisto de un sistema educativo estandarizado idóneo, entre otras cosas, para ejercitar el sufragio universal. Desde la visión etnocéntrica del historiador occidental se presentaba, en suma, como «civilizado» lo propio y como «salvaje» lo ajeno. De hecho, tal como había hecho Lamartine, se nos dibujaban aquellos pueblos semitas «llamando a voces una nueva raza más privilegiada que les lleve la luz de la civilización, el néctar precioso de la verdadera vida, y los levante por una educación superior del fondo de la barbarie, a ser pueblos verdaderamente humanos, capaces de libertad y de derecho». Civilizar era, en definitiva, enganchar —no importaba que fuera de forma subordinada y dependiente, quizá ni siquiera se era consciente de ello— a las razas inferiores al carro del denominado progreso. Era, en fin, inculcar a la raza semita «inmóvil como sus dogmas», «refractaria» en su comportamiento, los valores y el carácter «progresivo» del mundo occidental.

Los defensores de estas ideas eran, qué duda cabe, un nuevo género de misioneros. Su proclama no era, ciertamente, la de aludir a la misión evangelizadora del cristianismo, sino la de resaltar la misión civilizadora de la nación. Los mismos términos reflejan el cambio de carácter de estos misioneros. Evangelizar aludía al móvil religioso de la tarea que efectuaban los miembros de la Iglesia, mientras que civilizar hacía referencia al aspecto cultural de la

---

<sup>130</sup> Ibidem., 20 de septiembre de 1859, pp. 11-127.

misión de los empleados del Estado. Misioneros ambos, con papeles complementarios, aunque desarrollen sus tareas en escenarios esencialmente diferentes.

Estos nuevos misioneros en ningún momento trataron de ocultar que su misión redentora y civilizadora estuviera exenta de móviles e intereses económicos. Al contrario, recordaban los beneficios comerciales e industriales que entrañaba la misión liberal, que vendrían dados a partir de la supresión de trabas para el desarrollo del comercio, de la ampliación de las áreas comerciales, del control de puertos clave en el Atlántico y en el Mediterráneo o mediante la simple aportación de mano de obra para el florecimiento de la industria en desarrollo. Subrayaban, además, la importancia de la exportación de la idea liberal lo que, desde luego, ayudaría a encontrar en los sucesivos países a conquistar por el mercado, los apoyos políticos que facilitasen el desarrollo de una global economía basada en la libertad absoluta del tráfico de intercambios y en una reducción arancelaria al máximo:

Que el Africa necesita ser civilizada —decía Castelar— es apogtegra que no ha menester demostración de ningún linaje. Con la civilización del Africa se lograría que a uno y otro lado del Mediterráneo se extendiesen pueblos florecientes; que la idea cristiana llevara su dignidad moral, sus divinas nociones de libertad al seno de razas esclavizadas por su propia ignorancia; que el comercio tuviera más dilatados horizontes y perdiese muchas de sus antiguas trabas; que la industria, lucha constante de las fuerzas inteligentes del hombre con las fuerzas ciegas de la naturaleza, tuviese nuevos trabajadores, necesarios para esta obra inmensa y grandiosa de la civilización moderna, que no podemos llevar solas las tres grandes razas latina, germánica y eslava en nuestros hombros<sup>131</sup>.

---

<sup>131</sup> Crónica..., Op. cit., nota 126, p. 8. Son las mismas argumentaciones que se repetirán en la década de los 70 y de los 80, con el reanudar de la idea africana y el último suspiro del librecambismo. Ver al respecto E. HERNÁNDEZ SANDOICA, *Pensamiento burgués y problemas coloniales en la España de la Restauración 1875/1887*. Madrid, Universidad Complutense, 1982. De la misma autora «Proyección colonial y teoría armónica de la sociedad en el Joaquín Costa de los años 80», *Les élites à l'Espagne contemporaine*. Pau, Cahiers de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour, 1984 (1).

En el reparto forzoso de áreas de misión (de control, influencia, dominio y explotación) para aquellos espontáneos misioneros españoles del liberalismo no parecía que hubiera duda de que a España le correspondía ejercer sus funciones respectivas sobre los territorios africanos —lo mismo que a Rusia sobre los asiáticos—, por delante de las pretensiones británicas y francesas, y sin verse obligados a contar previamente con ellas. En los argumentos al respecto convergían consideraciones históricas y geográficas, referencias a afinidades raciales y culturales, además de ideales razones de prestigio y coberturas populistas de honra nacional.

Estaba por medio, ante todo, una vieja cuestión de «dignidad nacional» de raíces históricas. En España, pensaba Emilio Castelar, existía «desde los primeros tiempos de la reconquista, el pensamiento de lavar con sangre africana la afrenta de Guadalupe». A pesar del tiempo transcurrido, nos decía, «justo es que España muestre a esas razas indóciles a toda persuasión, dispuestas a toda violencia, ajenas a todo derecho, incapaces de toda dignidad, con sus armas, con aquellas armas forjadas en mil combates ganados sobre los árabes, que no consiente mancha alguna en sus claros timbres (...) El pensamiento de la guerra de Africa es un pensamiento nacional; lo reclama la civilización, lo pide nuestra honra, lo exige el fin providencial a que Dios llama al Africa, lo impone como una vivísima necesidad toda nuestra historia»<sup>132</sup>. El estímulo retórico no podía ser, por tanto, más oportuno.

Pero también se alegaban razones de afinidad geográfica. «Nuestro suelo —decía a este respecto el catedrático— es parecido al suelo de Africa. Aquí crece el olivo; aquí el azahar perfuma los aires; aquí, entre las piedras, nace el nopal africano; aquí la orgullosa palmera, trasplantada por Abderraman el Grande, ostenta su copa oriental», decía en el mismo lugar. Sólo en tercer término se aducían afinidades raciales y culturales: «Las demás razas —defendía el historiador— podrán conquistar al Africa, como los ingleses han conquistado la India, como los franceses han conquistado la Argelia, por el exterminio, nosotros podemos conquistar el Africa por asimilación de la raza». Pero por encima de todas estas razones y encubriéndolas a todas no se escondía la razón capital: la importancia de Marruecos como enclave estratégico para la realización del comercio en el Mediterráneo. Oigamos de nuevo al catedrático de la Central:

---

<sup>132</sup> Miscelánea..., op. cit., nota 128, 14 de octubre de 1859, pp. 143-152.

El Imperio de Marruecos, dueño de las mejores y más importantes provincias del norte de Africa, es otro moribundo, que, a semejanza del imperio del Bósforo, causa no pocas inquietudes acerca de su herencia y de sus sucesores. Francia, dueña del territorio de las antiguas regencias, desea extender por la costa del Riff su dominación, halagándola aún aquella frase que hablaba del Mediterráneo como de un lago francés. Inglaterra, detentadora de Gibraltar, cuida, como de su propia seguridad, de que la costa africana del Estrecho no pase a manos europeas; y las naciones todas, comprendiendo que el Mediterráneo es aún el gran teatro donde se representan las tragedias de la historia contemporánea, tienen muy en el corazón que el estrecho de Gibraltar no se cierre, cortando la gran arteria de la vida mercantil y política del presente siglo. Estas causas explican el interés que suscitó en Europa la nueva de disensiones graves acaecidas entre España y Marruecos, y muy luego notificaron los diarios movimientos de buques y de escuadras<sup>133</sup>.

La evangélica misión de civilizar el Africa era una sustantiva cuestión mercantil en la que podían estar comprometidos importantes intereses económicos del país. De no llevarla a cabo los españoles, subrayaba, «estos pueblos (francés y británico) sacarán del Norte de Africa los productos que hoy vienen a buscar a nuestros puertos, y nuestra agricultura, falta de mercados, se enflaquecerá y decaerá hasta el último extremo del enflaquecimiento y la decadencia»<sup>134</sup>.

## 2. Una nueva generación de arabistas

Es evidente que los escritos de la primera generación de arabistas que salió de la Facultad de Letras, estuvieron fuertemente impregnados de este tinte propagandista y colonial que caracterizó a la literatura histórica sobre el mundo árabe de aquellos momentos. Finalizaban sus estudios justamente en los años inmediatos al estallido del conflicto hispano-marroquí, y eran estrictamente contemporáneos de aquella explosión de propaganda nacionalista que desde la prensa, desde la cátedra, desde la tribuna... aludía al cum-

---

<sup>133</sup> Crónica..., op. cit., nota 126, p. 58.

<sup>134</sup> Miscelánea..., op. cit., nota 128, p. 150.

plimiento de «la misión civilizadora de la nación». En sus trabajos iniciales aparecía planteada, de entrada, esa desigualdad ontológica entre el «ser» oriental y el occidental, la identificación de lo árabe con lo femenino, lo débil, lo pasional y, a su vez, del indoeuropeo con lo masculino, lo fuerte, lo racional. Se reproducía incansablemente la asimilación de lo árabe con lo refractario, inmóvil e incivilizado frente a la adjudicación, al indoeuropeo, de la posesión de un extendido y homogéneo espíritu de civilización y progreso. Estos planteamientos, lo mismo que a Castelar, a todos les conducían a la justificación de la acción militar española en el norte de Africa.

Francisco Fernández y González, en el acto de recepción de Francisco J. Simonet como catedrático de Árabe en la Universidad de Granada, defendía también que la misión de las naciones —se entiende que la del reparto de las áreas de mercado en el resto de los continentes—, debía estar en consonancia con su pasado histórico y su posición geográfica:

Concluiré con una observación que fortalece las aserciones del catedrático recibido sobre la utilidad de fomentar en nuestro país el conocimiento de la lengua arábica. Los pueblos completan en su marcha una idea según la filosofía, que corresponde a su misión providencial en la historia: esta misión, por extraordinaria que pareciere, ha de estar en relación con su pasado y la posición geográfica que ocupen. Colocada España como la cabeza de Europa que avanza entre dos mares hacia el continente africano, parece destinada por el Altísimo a la civilización de las vecinas costas; poblada de antiguo por colonias del país allende el Estrecho, tiene vínculos históricos particulares que la unen a esta parte del mundo <sup>135</sup>.

El arabista que hacía esta defensa, se encargaba a la vez de elaborar herramientas que apoyasen el buen rumbo y el cumplimiento de esa eufemística «misión providencial». En 1862, publicaba en la Revista Ibérica un «Calendario solar de los marroquíes», para ayudar a evitar las confusiones a que pudiera inducir, en la práctica, la utilización por éstos del año lunar frente al solar utilizado en occidente: «Hoy que una parte de Marruecos está sometida (...) a las jurisdicción de España, parece ocasión de generalizar nociones del

---

<sup>135</sup> Op. cit., nota 27, p. 136.

mismo, toda vez que el calendario hispano-africano debiera contener a nuestro juicio sus variantes y diferencias, colocando al lado del calendario civil de los españoles, el de los rabinos y árabes»<sup>136</sup>.

En general, todos los discursos de doctorado que, sobre temas arábigos, se leyeron en aquellos años en la Facultad de Letras, apoyaban nítidamente la política colonial y reiteraban una y otra vez los argumentos en su favor. Leopoldo Eguilaz y Yanguas, en su disertación sobre la «Poesía histórica, lírica y descriptiva de los árabes andaluces» presentaba a la familia semita «encerrada en los estrechos límites de la tradición», como gente «rústica, encorvada y bárbara» y destacaba «el feroz fanatismo de la gente musulmana y su profundo desprecio a los mozárabes», así como «la habitual intemperancia en la exposición de los hechos» de los escritores musulmanes. Todo ello daba pié al joven historiador para juzgar su literatura como «un parnaso arábigo inmóvil, desnudo de variedad y contrastes e idéntico siempre a sí mismo». Conducía a que sus escritos estuvieran plagados de una excesiva exhuberancia de imágenes, alegorías y formas materiales rebuscadas e hiperbólicas, cargados, en definitiva de «sensualismo». «La causa principal de estos defectos —decía— consiste (...) en el genio y costumbres del pueblo árabe, y en el esfuerzo del poeta que, falto de esa imaginación creadora y rica inventiva de nuestros clásicos, reemplaza la ficción con tropos y juegos de palabras exageradas y extravagantes». Por supuesto, establecía una comparación entre ambas literaturas que, de entrada, partía de aplicar criterios evidentemente dispares y desiguales: «cortesana la literatura árabe —indicaba al respecto— careció de aquel atrevido vuelo, de aquellos sublimes arranques, elevación y grandeza que distinguen a nuestros mejores poetas (...) como la codicia y la esperanza de lucro eran el móvil principal de los vates andaluces (...)»<sup>137</sup>.

El tono más extremado es el que empleaba en su discurso de doctorado Francisco Javier Simonet, al disertar sobre «El siglo de oro de la literatura arábigo-española». Llegaba a presentar a la literatura arábiga «apasionada y sensual hasta y el materialismo y el libertinaje». Subrayaba la presencia constante del sensualismo y la voluptuosidad de su cultura, la aspiración constante a los goces

---

<sup>136</sup> F. FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, «Almanaque solar de los marroquíes», *Revista Ibérica*, 1862, vol. 2, pp. 39-40.

<sup>137</sup> Op. cit., nota 80, p. 47.

materiales, el fatalismo, el «carácter superficial y transitorio», en suma, de sus gentes. No aceptaba el arabista que semejante cultura tuviera nada que ver, como algunos defendían entonces, con el renacimiento de las letras castellanas del Siglo de Oro. Por el contrario, apoyaba las tesis de alguno de sus maestros, como la defendida por José Amador de los Ríos en su *Historia crítica de la literatura española*, al considerar que «la resurrección de nuestras letras y cultura se verificó principalmente en virtud de la renovación de los estudios latino-cristianos, y sobre todo de la doctrina y ciencia isidoriana, única enseñanza en nuestras escuelas y admitida por la clerecía»<sup>138</sup>, borrando de esta forma siglos de interrelación cultural de un plumazo.

---

<sup>138</sup> Op. cit., nota 82, p. 55.

## CAPÍTULO V

### LA CÁTEDRA DE HEBREO COMO MODELO DE LA TRANSICIÓN

Hasta aquí se ha ido viendo cómo los estudios arábigos y hebraicos contemporáneos españoles, desarrollados sobre una serie de estructuras heredadas del pasado, se vieron sometidos al inevitable influjo de un proceso de secularización, reordenación y reestructuración de aquéllas en un sentido naturalista y laico, siendo inducidos a ello, en buena manera, por las transformaciones que acompañaron a la propia reorganización del espacio social en torno al Estado nacional en construcción. En virtud de estas amplias y polivalentes transformaciones también se observa cómo se produjo visiblemente un cambio en la perspectiva de análisis de los arabistas y hebraistas. Una mudanza referida a la desaparición progresiva del anterior sentido teológico de la existencia y de la cultura, que iría siendo paulatinamente sustituido por una nueva visión de carácter antropológico en que la cultura, que definía y legitimaba a los nacientes estados, asumía un papel central en la reflexión, usurpando el que antes correspondiera a la religión. La nueva perspectiva trajo consigo una mutación en los específicos objetos de interés científico de los orientalistas españoles, referido a la mudanza misma del sujeto histórico, que aparecía ahora eminente e inconfundiblemente representado en la nación.

Todas estas transformaciones vinieron acompañadas en la práctica de cambios estructurales concretos en las instituciones encargadas de ellos, y de sustanciales innovaciones en el carácter mismo de la figura del orientalista. En el siglo XIX los estudios arábigos y hebraicos pasaban a ser impartidos en instituciones del Estado, consiguiendo ser incluidos en los planes de estudio del naciente sistema central educativo implantado por los gobiernos liberales, y serían funcionarios del Estado los que se ocuparan, ya en adelante, de su investigación, divulgación y enseñanza. Ciertamente, cuando se dictó, en 1845, el Plan del Marqués de Pidal que ponía en funcionamiento la Facultad de Letras, se incorporaron en el cuadro de sus enseñanzas las materias de Árabe y Hebreo. La primera de ellas era una cátedra creada en 1843, mientras que la segunda había sido abierta en 1837, incluida inicialmente, hasta la apertura de la nueva Facultad, entre las cátedras que componían los estudios de Teología.

Aquel cambio normativo-institucional, y el profesional que suponía en este caso la sustitución del clérigo por el funcionario, pasó por un proceso de adaptación y acomodación de los nacientes especialistas a la nueva situación, y por una etapa inicial a la que bien podría considerarse de transición. La cátedra de Hebreo ejemplifica magníficamente esta etapa transitoria entre la situación anterior a 1833 y la posterior a esta fecha, tras el hundimiento de la última monarquía absoluta, cuando comenzó a abordarse ya de forma definitiva la reestructuración institucional y administrativa que acompañó a la construcción del Estado liberal.

Los políticos liberales comprendieron bien que era urgente dotar al Estado de sus propias instituciones educativas laicas, igualitarias y capaces de generar una cultura política (ahora nacional), y fomentar, al tiempo, la creación de cuadros específicos de burócratas y profesionales, entre los que se encontraban todos aquellos nacientes especialistas —filósofos, filólogos e historiadores— que habían de formarse en la nueva Facultad de Letras. Para llevar a cabo la formación de especialistas, en aquel momento de transición, tuvieron que echar mano, en muchos casos, de los que, hasta el momento, se venían encargando de enseñar, en las universidades desamortizadas y suprimidas, los estudios que principiaban a impartirse en la institución nueva y actualizada del Estado<sup>139</sup>.

Se trató con frecuencia, como era natural, de miembros del clero que pasaron a formar parte del nuevo funcionariado, si es que lo deseaban. Este fue el caso del catedrático de Hebreo, el P. Antonio María García Blanco, y el de alguna de las otras cátedra de la transición como las del helenista Lázaro Bardón o la del catedrático de Historia Universal, el sacerdote krausista Fernando de Castro.

La cátedra de Hebreo sirve de modelo de estas cátedras de la transición, de muestra ejemplificadora de toda la serie de trayectorias vitales y académicas de aquel grupo pionero que comenzó a trabajar, más o menos a gusto, en la institución estatal. Formaban parte de este grupo de «catedráticos de la transición» una serie de individuos nacidos en los quince primeros años del siglo: Antonio María García Blanco (1800), José López Uribe (1806), Pascual Gayangos (1809), Lázaro Bardón (1810), Isaac Nuñez de Arenas

---

<sup>139</sup> E. HERNÁNDEZ SANDOICA y J. L. PESET, *Universidad, poder político y cambio social: Alcalá de Henares, 1508-Madrid, 1874*. Madrid, Consejo de Universidades, 1990.

(1812), Julián Sanz del Río (1814), Fernando de Castro (1814), probablemente también el catedrático de Historia de España Eugenio Moreno López (sobre el que guardan un inexplicable silencio nuestros archivos), y, muy próximos a ellos, el latinista Alfredo Adolfo Camus (1797) y el historiador de la Literatura y del Arte José Amador de los Ríos (1818). Un grupo claramente diferenciado del que ocupará las cátedras que se cubran al finalizar la década de los años cincuenta y a principios de los sesenta, ocupadas en este caso por individuos nacidos entre 1830 y 1835: Raimundo González Andrés (1830), Emilio Castelar (1832), Severo Catalina (1832), Francisco Fernández y González (1833), Francisco de Paula Canalejas (1834) y el historiador Miguel Morayta (1834).

Las cátedras de la transición fueron ocupadas por hombres cuya infancia y juventud, es fácil adivinarlo, había transcurrido en un ambiente enormemente convulsionado. Con trayectorias vitales profundamente afectadas por aquella gran sacudida que acompañó al hundimiento de la sociedad del Antiguo Régimen, aún organizada en torno al Estado absolutista, y por los avatares producidos a raíz de los primeros ensayos frustrados de reorganización de un nuevo orden social y político alrededor del eje vertebrador del Estado liberal o nacional contemporáneo. Antonio María García Blanco, como buena parte de sus compañeros, había vivido su infancia durante la Guerra de la Independencia, acontecimiento que cada vez se evidencia con mayor claridad como un profundo marasmo social. Su juventud se iniciaba en un momento de pleno fervor liberal, en los años en que se implantaba en España la primera Constitución nacional, y también en los de su posterior frustración, con el retorno al absolutismo monárquico tras la vuelta de Fernando VII. Años trascendentales en su vida, de intensa y compleja conflictividad.

La formación, esencialmente religiosa, de este grupo de individuos había transcurrido en aquel medio resquebrajado y convulso con falta de medios, con carencia de maestros, a caballo entre los planes de la agónica organización educativa borbónica y en el punto de arranque de una decidida y, al menos sobre el papel, novedosa planificación liberal. Por ello, se vieron obligados a llevar a cabo, con mayor o menor fortuna y condiciones, una readaptación completa. Primero, la de sus antiguos títulos a las nuevas titulaciones académicas exigidas a partir de aquella fecha. Por otra parte, esa inicial formación tuvieron que recibirla aún en instituciones educativas que se encontraban o bien en proceso de transformación —e

incluso de desmantelamiento y desaparición—, o bien en las primeras instituciones que se abrían al servicio de una educación nacional, marcadas en su concepto por un carácter plenamente liberal, pero afectadas y debilitadas, si no sustancialmente impedidas, por los vaivenes políticos de la sociedad.

Iniciaron por ello su actividad docente con algunas lagunas de formación, generalmente trunca y demasiado a menudo atrasada y escasa. Algún caso hubo como el de Pascual Gayangos, que prefirió el exilio al desorden interior, en que esa formación —y precisamente en función de aquella ausencia— fue más sólida y asentada. Había tenido la fortuna de asistir a las clases del gran orientalista francés Silvestre de Sacy, el maestro de tantos y tantos orientalistas del momento, y de estar en contacto permanente con las sociedades orientales francesa y británica. Pero era un caso excepcional con respecto a la tónica general, aunque no faltaron quienes, de vocación humanista o no (he ahí el caso de M. J. B. Orfila), optaron por salir fuera del país por razones no sólo políticas, sino específicamente científicas.

Pero si la formación de estos catedráticos de la transición se realizó más bien a la usanza del Antiguo Régimen, fue precaria e inadecuada —tanto respecto a las corrientes científicas del momento como a las exigencias de la sociedad—, es preciso reconocer, sin embargo, el enorme esfuerzo de adaptación, y la intensidad de su colaboración como funcionarios en el proyecto educativo para el que se les reclamaba y empleaba, el del establecimiento de un sistema de educación estandarizado y uniforme, el sistema educativo nacional. O lo que es igual, de un sistema centralizado y homogeneizado sobre la base de la generalización de la alfabetización, capaz de dotar a los ciudadanos del grado de cohesión, comunicación y adiestramiento precisos para su desenvolvimiento en una sociedad en la que imperaban las ideas liberales y la producción industrial.

Les encontraremos así volcados en el trabajo de uniformización de la enseñanza, a través de una dedicación casi siempre activa en la confección de manuales y herramientas de trabajo, colaborando en los proyectos de reforma de los estudios, participando en las actividades de control e inspección de los centros educativos estatales, trabajando en ocasiones en proyectos de extensión de la educación a los sectores más alejados de ella, aportando instrumentos para la alfabetización, o participando en los órganos de gestión de los frugales recursos económicos puestos al servicio del ambicioso pro-

yecto. Eso, cuando no estaban, como se ha visto en los casos de Pascual Gayangos y de José Amador de los Ríos, reuniendo y centralizando los textos históricos que iban a servir de soporte ideológico al discurso en que se apoyaban todas aquellas reformas. Puede resultar ilustrativo de todo ello adentrarnos con más detalle en la biografía de Antonio María García Blanco.

### 1. Antonio María García Blanco: la formación de un clérigo, el trabajo de un funcionario

Antonio María García Blanco (1800-1889)<sup>140</sup>, fue un escolar de Osuna, una pequeña ciudad dotada de una de las universidades menores de cierto prestigio, uno de aquellos centros a los que, a principios del siglo XIX, les quedaba escaso tiempo de supervivencia, la Universidad fundada por los Condes de Ureña. Era Osuna una ciudad andaluza próspera, habitada por un nutrido círculo ilustrado y liberal. Allí aprendió las primeras letras, aritmética y doctrina cristiana en las escuelas públicas dirigidas por la Sociedad Patriótica de Amigos del País de la localidad. Su maestro, Juan José Rodríguez, había sido, según cuenta en su autobiografía «(...) patriota el año de 1808 y liberal de buena ley en el de 1820, como nuestro padre y lo más sensato de España en aquellos tiempos». En 1810 comenzó los estudios filológicos y filosóficos en la Universidad local. Allí aprendió Gramática Latina con Nicolás Ruiz y Poesía y Retórica, y

---

<sup>140</sup> Sobre Antonio María García Blanco, P. PASCUAL RECUERO, *Un ilustre ursanense: el Dr. García Blanco*. Publicaciones de la Universidad de Granada, 1973; del mismo autor *Elenco de obras del hebraísta Antonio María García Blanco*. Universidad de Granada, 1973 y «Antídoto contra la muerte. Obra filosófica inédita del hebraísta Antonio María García Blanco», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, Universidad de Granada, 1967-68, vols. XVIII-XIX, pp. 67-88; A. M. GARCÍA BLANCO, *Biografía de D. Antonio María García Blanco escrita por sí mismo, o sea, historia compendiada de los conocimientos hebreos en España*. Madrid, Tip. Rey y Cia., 1869; E. MARTÍNEZ RUIZ, «La actuación del hebraísta García Blanco en las Cortes Constituyentes de 1837», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, 1969-1970 y 1971, vols. XVIII, XIX y XX; RODRÍGUEZ MARÍN, «Apuntes para una bibliografía de los hijos de Osuna y de su Universidad. El Dr. García Blanco», *El Ursanense*, 1884.

asistió a los tres años de Filosofía que le fueron impartidos por su propio padre, Antonio García García, un médico de renombre en la provincia y catedrático de aquella materia en la Universidad de la ciudad andaluza. Estipulaba el plan entonces vigente, el plan Caballero de 1807, que cada catedrático de Filosofía empezara un año con Lógica, y continuara los dos siguientes explicándoles a sus mismos alumnos Física en el segundo y Ética y Metafísica en el último. En 1817 obtenía el grado de Bachiller en Filosofía «némine prorsus discrepanti» y, un año después, el título de Maestro en Artes por aquella Universidad menor. Un título que le fue convalidado por el de Licenciado en Letras tras la promulgación del Plan Pidal (1845), en el año 1846.

Ya en posesión del título de Maestro en Artes comenzó García Blanco su formación religiosa en la Facultad de Teología, en la que fue discípulo de Manuel Marrufo, Francisco de P. Crespo, Juan Nepomuceno Cascallana y de Francisco Mena y Morales. En Junio de 1821 recibió el grado de Bachiller en esta Facultad<sup>141</sup>.

Pero su formación como hebraísta no la consiguió por estos conductos. Procedía del aprendizaje con otros insignes eclesiásticos entre los que se encontraban los mejores conocedores de la lengua hebrea del país, Pablo de la Llave y el valenciano Francisco Orchell. Al hablar de aquellos profesores de Osuna nos confiesa el futuro catedrático los móviles que le impulsaban a interesarse por la materia, relacionados en un principio con inquietudes de tipo religioso y ajenos todavía a las preocupaciones que le surgirían más adelante. «A ninguno de ellos —nos dice en su biografía— oí hablar de la necesidad del hebreo para la inteligencia de la Escritura; pero mi buen padre, que había sido contertulio de algunos sabios colegiales y eclesiásticos de su tiempo, y que les había oído ponderar la importancia de esta lengua para la verdadera inteligencia del Antiguo Testamento, y la del griego para la del Nuevo, me inculcaba constantemente esta idea, a fin de aprovechar la primera ocasión que se proporcionase».

La primera ocasión se le presentó, en efecto, con la vuelta de Fernando VII, que llevó, en 1816, al destierro en Osuna a Pablo de la Llave, antiguo tesorero de la Catedral de Valladolid de Mechaocan

---

<sup>141</sup> Expediente personal de ANTONIO MARÍA GARCÍA BLANCO, AGA, leg. 572-56, caja 15. 781.

en Nueva España, en donde impartía la materia, y miembro, más adelante, de la Junta Suprema de Censura, cargo que le llevó al encarcelamiento con el retorno del Monarca absoluto. De aquel encarcelamiento fue absuelto, finalmente, por la gracia de 1815. «He aquí —relatará en el mismo texto— cómo una revolución y contrarrevolución desastrosísimas fueron el principio providencial de que un escolar de Osuna, en donde apenas se había oído hablar del hebreo, tuviese quien le diera los primeros rudimentos de la lengua y le hiciera gustar sus bellezas y su filosofía».

El paréntesis del trienio liberal significó la vuelta del maestro Pablo de la Llave a Madrid, a su cargo de vocal en la Junta Suprema de Censura, dejando al entusiasmado estudiante «sin un libro hebreo siquiera en que leer». Sufrió de este modo una primera paralización su formación como hebraísta. Pero se le presentó enseguida la posibilidad de ir a la Corte en compañía de su padre quien, al poco tiempo, era nombrado diputado por la provincia de Sevilla. Comenzó entonces su formación en los Reales Estudios de San Isidro, una etapa definitiva para su futuro como hebraísta. Aparte de seguir las clases preceptivas de las materias teológicas (Disciplina Eclesiástica con Joaquín Lumbreras en 1821-22, Derecho Público y Eclesiástico, Teología Pastoral, Liturgia y Ejercicios de Predicación en 1822-23), recibió enseñanza filológica asistiendo a las clases de Lengua Griega que impartía Antonio Colom, y a las del hebraísta valenciano Francisco Orchell, «el hebraísmo personificado» diría de él su discípulo, del que recibió, principalmente, todo el caudal de sus conocimientos de «la lengua de Dios».

A pesar de tan buen maestro, en la autobiografía que nos dejó nos relata las dificultades que existían entonces en Madrid para encontrar libros en los que poder estudiar esta materia. «En Madrid no se hallaba un libro de esta clase sino por milagro —decía—; esas librerías extranjeras o de relaciones con el extranjero apenas se conocían entonces y estaba uno sin saber de quien valerse para adquirir una Biblia». Y relata cómo pudo hacerse casualmente con los escasos ejemplares de los que llegó a disponer: los Orígenes y defectos de la lengua hebrea de Schultens, las gramáticas de Schroeder y de Guarino, el diccionario de Simonis, alguna Biblia...

Pronto llegó la reacción fernandina. Y con ella, un vacío académico en la trayectoria formativa del futuro hebraísta acorde al silencio generalizado impuestos a los intelectuales por la política absolutista reabierto en el país. Padre e hijo se vieron obligados a volver

a su ciudad natal. Pero incluso allí, dice el hebraísta, «todo se vió envuelto en una proscripción impía, de índole ruin, que no dejaba ni aún salir a la calle a las personas. Los insultos, las amenazas, las piedras, las balas y el fuego, todo se intentó y se puso en juego contra una inocente familia». El pasado liberal del padre hizo que se les cerrasen las puertas de la Universidad a todos los miembros de la familia. Antonio María García Blanco tuvo que recluirse en el campo, en el término de Gomera, en el estudio privado del hebreo, y pensar en otras posibles salidas. Las encontró en la Iglesia, oponiéndose a curatos en 1827. En virtud de estas oposiciones fue nombrado cura párroco de las Iglesias de Valdelarco primero, y más tarde de Écija. De los dos años en que figuró como cura de esta última localidad, apenas llegó a pasar allí ocho meses. La epidemia de cólera, que se extendió por el término mientras estaba en Sevilla, dejó incomunicada la ciudad. En Sevilla pudo reanudar los estudios de Teología. Fue investido con el grado de Licenciado en 1833 y obtuvo por oposición, en 1834, una prebenda Magistral de la Santa y Real Capilla de San Fernando y Nuestra Señora de los Reyes, a la vez que solicitaba ser nombrado por el claustro de la Universidad para el cargo de profesor sustituto de la cátedra de Hebreo. El nombramiento lo consiguió en aquel mismo curso de 1834-35. Justamente cuando iba a comenzar su larga etapa como docente en Madrid que, con algún paréntesis, desarrolló hasta el año 1877.

De nuevo, las alteraciones políticas le condujeron a la Corte. El pronunciamiento en agosto del 36 de la provincia contra el gobierno de Madrid, la proclamación en el Reino de la Constitución del 12, las elecciones a nuevas Cortes constituyentes... Estos hechos le condujeron a la capital, al ser elegido como diputado por la provincia de Sevilla. En aquellas Cortes ya se mostró con claridad la opción de aquel clérigo de apoyar ante todo la construcción del Estado liberal por encima de las pretensiones y de las resistencias a ello, fundamentalmente de las reticencias y oposición de la Iglesia. Se manifestó como fiel defensor de la Constitución de Cádiz con un ideario radical, interviniendo a favor de las Juntas de Defensa y Armamento, de la soberanía nacional, y en contra de aceptar las mutaciones en sentido ecléctico que querían imponerse en el proyecto de Constitución de 1837, así como de cualquier tipo de injerencia de la Iglesia en los asuntos que, en adelante, se considerarían propios del Estado. En sus intervenciones se mostró claramente partidario de la subordinación de los beneficios de la Iglesia a los

intereses de la nación, contrario a los excesos de aquélla y a la concesión de inmunidades a la misma, contrario también a la supeditación servil a Roma. Se le escuchó defender la reducción del personal eclesiástico, la supresión de las órdenes religiosas, y se atrevió incluso a lanzar duros alegatos en contra de la posesión por parte de la Iglesia de bienes terrenales superfluos<sup>142</sup>. Paralelamente fue nombrado individuo de la Junta de Enajenación de edificios y efectos de los conventos suprimidos. Aprovechando la coyuntura favorable, solicitó el traslado de la cátedra de Sevilla a la de Madrid en los Reales Estudios de San Isidro, vacante desde la expulsión de los jesuitas. Se le concedió el traslado por Real Orden de 22 de octubre de 1837, pero no a la de San Isidro, sino a la que se creaba entonces en la recién estrenada Universidad Central.

Las vicisitudes de la trayectoria académica y vital de este clérigo «algo estrafalario y liberal» según sus biógrafos, aparecen, con unos u otros matices, como telón de fondo común a todas aquellas cátedras de la transición. Son individuos de formación frecuentemente truncada y siempre alborotada, de origen y circunstancia predominantemente religiosa. Incluso, como en este caso, fueron miembros de la Iglesia los que acudieron a trabajar al servicio del Estado. Formados con escasez de materiales para el estudio, padeciendo no pocas dificultades para encontrar maestros, viendo cómo desaparecían las viejas universidades en las que, en ocasiones, no lograron ver terminados sus estudios. El caso de Vicente de la Fuente, si de la Facultad de Derecho habláramos, nos proporcionaría materiales idóneos para el establecimiento de comparaciones adecuadas.

Pero si su formación como hebraísta se había visto a menudo interrumpida y había sido en la mayoría de los aspectos incompleta, no puede decirse lo mismo de su participación como funcionario, empleado al servicio de aquel gigantesco y novedoso proyecto de instauración de un sistema de educación nacional. A partir de

---

<sup>142</sup> Sobre todos estos aspectos, E. MARTÍNEZ RUIZ, *op. cit.*, nota 140. Algunas de sus intervenciones tuvieron un matiz ciertamente pintoresco, como la que le llevó a adquirir el mote del «diputado del agua caliente», por la proposición de que se utilizase agua templada en la administración del sacramento del bautismo, alegando que la mayor benignidad de la temperatura no alteraría en absoluto la validez del sacramento. Propuesta, por otra parte, muy en la línea del pensamiento biologicista del que se va a hablar más adelante.

1837 le encontraremos trabajando en proyectos de reforma de las enseñanzas, volcado en la confección del manual de Hebreo que, al ser incluido por el Consejo de Instrucción Pública en las listas de textos obligados, llegó a convertirse en el libro de referencia de los estudiantes de hebreo en España de las generaciones siguientes. Le encontraremos también participando en los órganos de gestión de los pocos recursos económicos que se destinaron al proyecto educativo; incluso colaborando privadamente en los varios proyectos reformistas de extensión de la educación y en la «moralización» de las gentes, que tenían que adaptarse a un orden institucional profundamente alterado y a las exigencias de una nueva sociedad que pretendía, en definitiva, la modernización de sus estructuras económicas y sociales.

En esta línea se desarrolló su actuación en los primeros años como funcionario en Madrid. En 1843 fue nombrado por el Gobierno Provisional miembro de la Comisión encargada del arreglo de la carrera de Teología, tarea que le correspondía llevar a efecto según lo estipulado por la Real Orden de 4 de octubre de 1842. La Comisión debía proponer un proyecto en el que quedaran compaginados los intereses de la Iglesia con los beneficios de la nación. Se trataba de elaborar, en palabras del hebraísta, «un nuevo plan de enseñanzas con el cual se consiga que los que se dediquen a la carrera eclesiástica adquieran los conocimientos necesarios, tanto de Teología como de Derecho Canónico, combinando así el bien de los pueblos con el mayor servicio de la Iglesia»<sup>143</sup>. Participaban en la Comisión tres catedráticos de la Facultad de Teología y dos de la suprimida de Cánones. Por la primera, junto a Antonio María García Blanco, Francisco Landeiras y Juan González Cabo, y por la segunda, Joaquín Aguirre y Francisco J. de Mardones. Previamente, había sido nombrado vocal de la naciente Junta de Centralización de Fondos de Instrucción Pública que presidía el Rector de la Universidad Central, Eusebio María del Valle, en la que permaneció hasta su supresión en el año de 1847<sup>144</sup>.

Más interesantes son, sin duda, las actividades que desarrolló de forma privada en el terreno educativo, que se dirigieron en un doble

---

<sup>143</sup> Expediente personal, op. cit., nota 141, circular de 21 de septiembre de 1843.

<sup>144</sup> Sobre estas cuestiones, A. RODRÍGUEZ FIERRO, *Universidad y poder político. La Universidad de Madrid (1836-1845)*. Madrid, 1986 (microficha).

sentido. Por un lado, en el apoyo del proyecto de extensión de la alfabetización y, por otro, en el terreno de la «moralización» (a los niños, a las mujeres, a los jóvenes) para adaptar sus pautas de comportamiento a nuevas normas. Estas actividades las había iniciado, según cuenta en su autobiografía, siendo clérigo en aquellos años en que estuvo de cura párroco en Valdelarco. En aquella ocasión su propósito ensayar «cuánto puede hacer un párroco en la instrucción y costumbres del pueblo» comprobando que en este terreno podía hacer cuanto quisiera. En Madrid siguió trabajando en la misma línea en el Instituto Español, un centro creado en 1839 y presidido por el Marqués de Sauli<sup>145</sup>. Fue aquella una institución de «ilustración y beneficencia», injustamente olvidada y pionera en muchos aspectos, de carácter mixto, en la que se abrieron un buen número de cátedras correspondientes a la división en las distintas secciones que se establecieron en el Centro. Sección de ciencias y literatura, de beneficencia, de bellas artes, de música, de comercio, de damas, de declamación y de gimnástica. En 1840 fue nombrado catedrático de Hebreo de Instituto y, al año siguiente, recibía el cargo de Director de la Escuela Dominical para las madres de familia que iba a inaugurar el centro próximamente. El carácter de la labor educativa realizada por García Blanco en aquella interesante institución puede seguirse a través de los numerosos artículos que publicó en el Boletín del Instituto Español sobre la educación física y moral del niño, claramente influenciados por las corrientes de pensamiento de los ideólogos franceses, así como por medio de otros trabajos realizados al respecto como el Método para enseñar a leer y escribir medianamente a las mujeres en el terreno de la alfabetización, o el pintoresco Plan de educación higiénica y moral para la Reina que debía ser modelo de comportamiento para el conjunto de las mujeres españolas.

Una de las labores fundamentales que debieron cumplir los catedráticos de la transición fue la de confección de manuales y textos

---

<sup>145</sup> Fueron fundadores del Instituto Español M. Sauli, B. S. Castellanos, A. M. Terradillos, F. Gutierrez Gamero, F. de Lezama, J. Canga Argüelles, A. Mariscal Espiga, E. Hartzenbuch, M. Lafuente, J. Zorrilla, B. Núñez de Arenas, M. A. Príncipe, T. Rodríguez Rubí, J. M. Repulles. Noticias sobre la Institución: Reglamento General del Instituto Español. Madrid, Repullés, 1839; idem. Repullés, 1844; Reglamento de Gobierno Interior. Madrid, Sanchiz, 1846; Acta de la solemne sesión inaugural del Instituto Español, celebrada en 30 de octubre de 1845. Madrid, Sanchiz, 1846.

de estudio, de acuerdo con el plan de homogeneización de las enseñanzas. Catedráticos de universidades e instituto se lanzaron a aquella empresa, estimulados por los incentivos gubernamentales en forma de adjudicación de ayudas materiales y de premios anuales a los autores de este tipo de obras, la concesión de beneméritos condecoraciones o la consideración como mérito para el ascenso de categoría académica. Además, naturalmente, del beneficio de las ventas. Algunos de estos textos jugaron un papel decisivo en la formación inicial de los intelectuales españoles de la segunda mitad del siglo XIX.

Este fue el caso del *Diqduq*<sup>146</sup> de Antonio María García Blanco, el manual de Hebreo que acabó por convertirse en el «misal» español del hebraísmo contemporáneo. Francisco Orchell, a quien en muchos aspectos habría que situar en el inicio de este hebraísmo, había sido rematadamente ágrafo, no dejó escrita ninguna gramática. Las que existían hasta el momento eran copias malas de gramáticas de procedencia extranjera, como la *Grammatica Hebraica completa* de Salvador Verneda (1790), que era un calco de Guarín, los *Elementos de la Lengua Hebrea* de Antonio Puigblanc (1808), inspirada en las alemanas del siglo anterior, o la *Gramática de la Lengua Hebrea* de Benito López Bahamonde (1818), en la que se mezclaban elementos de las de José Passini y Pedro Guarín.

Podía jactarse de la originalidad del trabajo y de la paternidad que le correspondió en la formación de los hebraístas españoles del siglo XIX, todos los cuales se habían iniciado como tales en las páginas del *Diqduq*. Las gramáticas hebreas que se publicaron en años sucesivos fueron, de hecho, en muchos casos, resúmenes del *Diqduq*, como los *Elementos de Gramática Hebrea* aparecidos en 1866 al agotarse aquel, un manual confeccionado por Ramón Manuel Garriga y Nogués, o la primera *Gramática Hebrea* de Mariano Viscasillas (1872). Eso cuando no eran arreglos del *Diqduq* como el de Francisco Mateos Gago (1882), confeccionado para el uso de los seminarios para sustituir a la gramática de Slaughter. También aparecieron impugnaciones al manual, sobre todo por parte de los padres escolapios (sin duda resentidos por las críticas del hebraísta a las traducciones de la Biblia del padre Scio), como era el caso del Com-

---

<sup>146</sup> *Diqduq*, op. cit., nota 20.

pendio de la Lengua Hebrea de las Escuelas Pías (1885)<sup>147</sup>. Todavía en 1895, fecha de publicación de la Nueva Gramática Hebrea comparada con otras semíticas de Mariano Viscasillas, reconocía el autor de la obra el uso, por la mayor parte de los profesores de Hebreo, de la gramática escrita por el antiguo maestro García Blanco<sup>148</sup>.

García Blanco había comenzado a preparar el manual desde que comenzó su carrera docente en Sevilla en 1834. En 1845 tenía terminado el primer volumen del *Diqduq*, que fue publicado finalmente en 1846. En este primer volumen, que se dedicaba al análisis morfológico de la lengua hebrea, destacaba el carácter «científico» y «filosófico» que ahora tenían estos estudios. Había solicitado una ayuda del gobierno para confeccionarlo (siempre dispuesto a ofrecerla y otorgarla a este tipo de trabajos), ayuda que le fue concedida para costear los gastos de impresión en 1845. Pronto le llegaron los reconocimientos por su labor. Primero, agraciándole con uno de los premios que se concedían a los autores de manuales en virtud de la Orden de 25 de mayo de 1846. En septiembre de 1848, en consideración a su tarea en la confección del manual (del que acababa de publicarse un segundo volumen dedicado a la sintaxis de la lengua), obtenía el nombramiento de Caballero de la Real y Distinguida Orden de Carlos III. Finalmente, en 1850, lograba el pase a la categoría de catedrático de Ascenso. Las garantías de venta del libro de texto también quedaban aseguradas. Examinado por Gregorio Martín Urda, Canónigo de Toledo, y por el miembro de la Real Academia de la Historia Pedro Sáinz de Baranda, el manual de Antonio M.<sup>a</sup> García Blanco fue introducido en las listas oficiales de textos obligatorios para la enseñanza a partir de 1847, junto a la antigua gramática de Salvador Veneda (1790) y a la Biblia hebrea de Leipsick<sup>149</sup>.

---

<sup>147</sup> Entre los trabajos de impugnación a las teorías de GARCÍA BLANCO, *Observaciones críticas sobre el Nuevo Salterio (de David) del Dr. D. Antonio M.<sup>a</sup> García Blanco*. Madrid, Imp. Pérez Dubrull, 1888; *El Diqduq del Dr. D. Antonio M.<sup>a</sup> García Blanco y la escuela hebrea española*. Madrid, Tip. San Francisco de Sales, 1895.

<sup>148</sup> P. PASCUAL RECUERO, «Gramáticas hebreo españolas en el siglo XIX», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, Universidad de Granada, 1977-79, vols. XVI-XVIII, fasc. II, pp. 67-80.

<sup>149</sup> A partir de 1861 aparece en las listas la aclaración de que se use únicamente la primera parte del manual, sin duda por la presión de elementos eclesiásticos cuya presencia en los años finales del período isabe-

En 1851, de las cinco cátedras de hebreo existentes en las distintas universidades españolas, tres estaban ocupadas por orchellianos y discípulos directos de Antonio María García Blanco, que utilizaban para la enseñanza de la materia el *Diqduq*. La de Zaragoza la ocupaba Jerónimo Masía, un antiguo alumno de Orchell en Valencia. La de Sevilla la había ganado José M.<sup>a</sup> Torrejón, discípulo de García blanco en su etapa de docente en aquella ciudad. Por el aula del hebraísta pasaron un buen número de sus colegas, y de conocidos literatos del momento, todos los cuales aprendieron los rudimentos de la lengua en las páginas del *Diqduq*<sup>150</sup>. Pronto alguno de ellos, pensemos en José Amador de los Ríos, iba a destacar en la investigación sobre temas hebraicos en los terrenos histórico y literario.

El tercer y último volumen del manual apareció en 1851 dando fin a la gramática y abriendo el camino de una larga etapa de marginación académica que duró hasta el advenimiento de «La Gloriosa». En este tomo se abordaban cuestiones diversas, la antigüedad, originalidad y carácter genuino de la lengua y escritura hebrea, un análisis histórico crítico de las gramáticas y traducciones hebreas que venía a ser una historia bio-bibliográfica de los estudios hebraicos, unos resúmenes de gramática caldea y rabínica... Aquí el padre García Blanco valoraba negativamente las gramáticas escritas en España por Puigblanc y Bahamonde, y enjuiciaba con dureza la traducción latina de la Biblia de la Vulgata, y las castellanas de Scio y Torres Amat. Es decir, se metía con la base de los conocimientos adquiridos por los sectores eclesíasticos que se sentían, sin embargo, como los auténticos depositarios de la verdad bíblica. «Parecerá exageración —decía—; pero es para nosotros una verdad que los Setenta traductores griegos no sabían hebreo ni griego, cual corresponde para hacer una fiel y elegante traducción; ni el latino o los latinos de la Vulgata conocían, cual conviene, el latín, griego y hebreo suficiente para emprender una obra que necesariamente había de hacer ostentación de idiotismos, galas y maneras de

---

lino se hacía cada vez más sensible en el control de la enseñanza, a los que no gustaron algunas de las afirmaciones vertidas por el catedrático en el tercer volumen de su manual.

<sup>150</sup> Entre los discípulos de García Blanco entre 1837 y 1851 se contaban Jacinto Hurtado, Pedro Castello, Francisco Landeira, Joaquín Aguirre, Carlos Coronado, Vicente Lafuente, Rafael Baralt, Alfredo A. Camús, Lázaro Bardón, Saturnino Lozano, Angel M.<sup>a</sup> Terradillos, Braulio Amezaga. Una relación completa de ellos en *Diqduq*, vol. III. pp. 500-502.

aquellas cuatro lenguas diferentes (...), lo repetimos; el P. Scio no sabía español, ni latín, ni griego, ni hebreo suficientes para emprender una obra como la traducción de la Biblia»<sup>151</sup>.

A la Iglesia no le gustaron estos comentarios. El tercer volumen del libro fue sometido a la censura eclesiástica, que correspondió efectuar al catedrático del Hebreo del seminario de Toledo quien, comenta en su biografía el hebraísta, «dio un informe tan desfavorable para la obra como honorífico para mí». A raíz de la aparición de este tercer volumen la cátedra del clérigo revolucionario se vio, si no sometida a persecución, sí a una lenta marginación del titular, sobre el que pesaba el recuerdo de su intervención activa en aquellas Cortes de 1837. Veía el catedrático con disgusto como su discípulo, el joven tradicionalista Severo Catalina, iba alcanzando méritos rápidos, pasando en la consideración del Gobierno siempre por encima del antiguo maestro en lo que se refería al encargo de revisión de los manuscritos orientales de la Biblioteca Nacional. Observó como se le negaba, en 1855, la autorización para la publicación de una traducción del Pentateuco en la que llevaba algún tiempo trabajando...

En 1858, cada vez más incómodo en la cátedra, solicitó la autorización de la Reina para retirarse de las clases con el fin de elaborar otra importante herramienta de trabajo para sus discípulos, un diccionario hebreo-español. Se le concedió la autorización quedando la cátedra a cargo de su discípulo Severo Catalina. Los diez siguientes años los dedicó al trabajo en el diccionario, una obra que no llegó a terminar<sup>152</sup>. La Gloriosa quitó finalmente al conservador discípulo de la cátedra y devolvió a ella al maestro, que permaneció como catedrático y Decano de la Facultad hasta el 28 de abril de 1877, año en que le fue concedida la jubilación.

## 2. *Viejas y nuevas utilidades derivadas del estudio de la lengua hebrea*

De disciplina auxiliar para el estudio de la Teología, la lengua hebrea iba a pasar a integrarse en el haz de disciplinas diversas que

<sup>151</sup> Dı̄quduq, op. cit., nota 20, vol. III, pp. 56-566.

<sup>152</sup> P. PASCUAL RECUERO, «El primer diccionario hebreo-español de García Blanco», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, Universidad de Granada, 1969-70, vols. XVIII-XIX, pp. 67-88.

componían el estudio de la nueva filosofía. Era frecuente, al comienzo de los cursos académicos, pronunciar, como discurso de apertura, una lección en la que se destacaba la necesidad e importancia del estudio de las diferentes materias. Costumbre sin duda alentada por las reformas en los planes de estudio. Era un modo de destacar y presentar la asignatura, en muchos casos nueva, dando explicaciones de la relevancia, los usos y las virtudes de la disciplina en cuestión. Para ilustrar la forma en que la lengua hebrea se hace sensible de las transformaciones producidas por aquel cambio de orientación teológica a filosófica, resultan muy ilustrativos dos de aquellos discursos. El primero, fue preparado por Francisco Orchell en 1823 y trataba sobre la Necesidad del estudio de la lengua hebrea <sup>153</sup>. El otro, es el discurso de inauguración del curso académico de 1842-43 en la Universidad de Madrid, que fue pronunciado por García Blanco <sup>154</sup>. Ambos hebraistas se planteaban la utilidad de la materia, con una diferencia apenas de veinte años, pero años cruciales en lo que se refiere a todas aquellas mudanzas.

Para Francisco Orchell, la necesidad del estudio de la materia quedaba justificada «(...) con sólo indicar algunos de los fundamentos que acreditan ser necesario a un teólogo cristiano para entender e interpretar debidamente la Sagrada Escritura, sin lo cual

---

<sup>153</sup> F. ORCHELL, «Necesidad del estudio de la lengua hebrea» (1823) mss. Transcrito y publicado por P. PASCUAL RECUERO, «Una síntesis de las teorías de Francisco Orchell», *Miscelánea de estudios Arabes y Hebraicos*, 1976, vol. XXV, facs. 2.º, pp. 61-93.

<sup>154</sup> Oración inaugural que en la solemne apertura de la Universidad Literaria de Madrid dio el día 1.º de noviembre de 1842 el Dr. D. Antonio M.ª García Blanco, catedrático de lengua hebrea de la misma. Madrid. Imp. de la Universidad, 1842. En la misma línea escribió una serie de discursos y artículos como los publicados en el *Boletín del Instituto Español sobre «Las lenguas orientales»*, «Estudio de las lenguas» en 1841 y 1842, en la *Revista de Instrucción Pública, Literatura y Ciencias* escribió «Las lenguas son la puerta de las ciencias» (1837). Hay también noticia de otros trabajos sobre el tema como la «Disertación para cerrar el curso en la cátedra de Lengua Hebrea» encargada por Orchell al hebraista en 1822, «Bellezas y utilidad de la lengua hebrea», mss. De 1834, «Naturalidad, facilidad y gusto del estudio del idioma hebreo» mss. De 1835, la «Necesidad de la Lengua Hebrea para la reforma de los estudios eclesiásticos» de 1838, el «Hado fatal del idioma hebreo» mss. De 1841, etc... ver P. PASCUAL RECUERO, *Elenco...* cit., nota 140.

nadie puede ejercer con dignidad el oficio de ministro de la Religión». Planteaba de entrada una finalidad primordial, la de «(...) inspirar su afición a los jóvenes dedicados a las ciencias eclesiásticas, que —decía— es el fin principal que nos proponemos en este ejercicio». Partiendo de estas premisas Orchell destacaba la necesidad del estudio de la «lengua de Dios» antes que nada, como medio o instrumento con el que defenderse de los impugnadores del dogma, sobre todo contra las alegaciones de judíos y protestantes, «(...) emplearemos para la defensa de la religión los mismos medios de que se valen sus enemigos para impugnarla (...) nos aprovechemos los católicos de sus mismas armas para estrecharles y confundirles». Contra esa «caterva de enemigos», insistía, «(...) es menester a veces recurrir a su mismo método de interpretar para echarles en cara su mal disimulada malignidad o ignorancia».

No había duda respecto al fin primero que buscaba con el estudio de esta materia, aunque el eclesiástico ya apuntaba una segunda, si bien secundaria, derivación de «tanta filosofía» que contenía el análisis de la lengua hebrea. Esta importancia secundaria la situaba en el interés del hebreo en la reflexión sobre la lengua, pieza clave de identificación cultural y, por ello, en una construcción ideológica de virtualidades nacionalistas.

De momento, el Padre Orchell se limitaba a insistir en el interés del hebreo como idioma en el que «(...) se descubren aquellos primeros fundamentos con que empezó seguramente a formar el hombre su lenguaje, y a los que deben siempre recurrir cuantos quieran filosofar en esta delicada materia». Señalaba también su relación con la ciencia cuando indicaba «cuán filosóficamente hablaron y con qué exactitud han usado de los caracteres con respecto a su propia locución y a la naturaleza de la voz humana», punto éste de partida de una «demostración física de la voz del hombre». Esta relación entre la filología y la anatomía, que siempre subrayó el hebraísta valenciano, la veía acreditada, por ejemplo, en la formación de las sílabas hebreas, «corolario de la naturaleza de la voz». Pero tanto el servicio a la indagación filosófica como la aportación del hebreo en el terreno de la ciencia, quedaban indicadas todavía como mera sugerencia. Era más importante para el clérigo seguir por el sendero de San Agustín que adentrarse en el camino racionalista y en las derivaciones kantianas. De momento, convenía desdenar las reflexiones filosóficas que por su «sutileza» no fueran

necesarias a los principiantes» «(...) o no puedan ser útiles para el fin principal de este estudio, que es allanar los caminos que conducen a la Ciudad Santa, admirar su hermosura, llegar hasta el de. br (santuario, lugar sagrado, «sancta sanctorum»), y descubrir allí a la original sekina (la Divinidad), al verdadero Mesías, Jesucristo, fin y objeto de la Ley y de los Profetas»<sup>155</sup>.

Le correspondió a su discípulo Antonio María García Blanco desarrollar e insistir en el carácter fundamental de aquellas derivaciones científicas y filosóficas que había apuntado someramente el maestro. El primero de noviembre de 1842, en el acto de inauguración del año académico en la Universidad Central, destacaba la importancia de la dedicación al estudio de las lenguas: «(...) Lo que a mí me cumple demostrar hoy —decía— es, que el estudio de éstas, comenzando por la que tengo el honor y el gusto de profesar, es absolutamente necesario, no sólo para los que quieran profundizar en las coetáneas, muertas o modernas; no solamente para los teólogos y bibliógrafos anticuarios, que a cada paso tienen que consultar las Escrituras, sino también y aún mucho más para los que profesan cualquier ramo de la literatura, o de las ciencias físicas y naturales, morales y políticas»

¿Cómo se ha podido llegar a creer —comentaba más adelante—, en donde se conservan tantos y tan preciosos manuscritos, que eres solamente útil, pues ni aún necesaria se te juzga, para los teólogos, y que sólo como estudio ornamental o complemento de la Teología debes tener lugar en un plan de instrucción pública y entre los distintos ramos del saber humano? Señores, esta ridícula preocupación, este error tan craso y de tan fatales consecuencias es lo que conviene principalmente desterrar<sup>156</sup>.

Lo más curioso era el maridaje, o la solución transitoria y ecléctica, que ofrecía para desterrar esas antiguas consideraciones que tanto criticaba. La demostración partía de la defensa de las tesis católicas tradicionalistas sobre el origen del lenguaje como don de la divinidad, como fenómeno transmitido, no adquirido, interpretando a su vez esa divinidad en un sentido racionalista como «emanación de una razón eterna» que, como tal, se había manifestado

---

<sup>155</sup> Op. cit., nota 153, pp. 66-90.

<sup>156</sup> Op. cit., nota 154, pp. 9-10.

acomodando ese don a la peculiar naturaleza fisiológica, sensible y moral del hombre. Por ello consideraba que esta lengua aparecía construida sobre la base de una suma naturalidad, ajuste fisiológico a la naturaleza humana y a los principios básicos de la ideología. Se partía pues, siguiendo las formulaciones de teólogos como E Guichard (1606) o L. Thomassin (1693) de la consideración de la matricidad de la lengua hebrea, y de la posterior dispersión lingüística en Babel, así como de la idea de la existencia del lenguaje ligada a la propia existencia del hombre. Se apoyaban estos argumentos en las tesis tradicionalistas francesas de Bonald y de Maistre acerca de la concepción del lenguaje como base epistemológica del conocimiento y origen del pensamiento, tesis formulada en el célebre axioma de Bonald: «L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée». Se criticaban las teorías en boga de los que, como Hugo Blair, defendían la existencia de un lenguaje gestual y primitivo en épocas anteriores a su posterior estructuración. Para el hebraísta:

(...) hoy ha venido a ser una verdad demostrada que el género humano no ha podido adquirir ni adquirirse sino por transmisión el uso de la palabra oral o escrita; si es un hecho incontestable que ninguno profiere su pensamiento sin haber antes pensado la palabra con que lo ha de proferir, o lo que es lo mismo, si la palabra pensada coincide si no precede a la palabra articulada o escrita; si es evidente que ésta es un don maravilloso y preciosísimo con que el Hacedor supremo quiso agradecer al primer hombre (...) si este don exclusivo (sic) del hombre encierra en sí todos los conocimientos de que es susceptible su inteligencia, y juega con ellos en las distintas operaciones de su espíritu; y si todo ello no es más que una emanación de la razón eterna, que en un tiempo se consignó por escrito y escrita permanece<sup>157</sup>.

Desde este viejo punto de partida que, como se ve, arrancaba de las tesis oficiales de la Iglesia apoyadas ahora en los escritos de los pensadores tradicionalistas franceses, se iba a abordar toda la defensa de la nueva utilidad de la lengua hebrea para los modernos estudios científicos y filosóficos, compaginándolas con las recientes teorías de las corrientes espiritualistas y de los ideólogos

---

<sup>157</sup> Idem., p. 1.

de aquel país vecino. Entre las nuevas utilidades subrayaba las referidas a los terrenos histórico y literario. Se recordaba, en primer término, la aplicación fundamental del conocimiento del hebreo para el «(...) descuidado estudio de las lenguas, principal vehículo de los conocimientos humanos, y punto de partida para la gran reforma literaria que habemos menester». Importancia que se hacía derivar directamente del hecho de ser el idioma en que, por su carácter matriz, se hallaban contenidas las raíces de todas las lenguas conocidas. Se subrayaba, ya directamente, su trascendencia para el conocimiento del acervo cultural nacional, al indicar que «(...) todo el trabajo que pudiera costar el estudio hebraico estaría suficientemente compensado y aún con usura, sólo con leer las obras y comentarios originales rabínicos, que tenemos en el relicario preciosísimo del Escorial y en nuestras bibliotecas pertenecientes a estos doctos españoles». Y se insistía en el valor documental de la lengua como fuente de conocimiento histórico para el mejor desentrañamiento del nuevo sujeto historiográfico: «En donde acaban o se pierden los monumentos —recordaba— allí comienza la jurisdicción filológica: porque cuando de una nación no nos queda más que la lengua, por ella es preciso estudiar su índole, su civilización y su cultura». Recordaba por último su utilidad en el terreno político, que vendría dada del hecho de «investigar sobre los cadáveres de las antiguas naciones, para juzgar con criterio de las causas que influyeran en su destrucción, y sacar todo el partido posible de su inexistencia y de sus despojos». En definitiva, insistía en la idoneidad de este estudio desde una perspectiva que primaba la inquietud por la nación a las preocupaciones de la Iglesia.

De este mismo carácter de lengua primigenia, transmitida y racionalmente adaptada a las necesidades del hombre, iba a hacer derivar su utilidad para el conjunto de las ciencias físicas y naturales, morales y políticas, insistiendo con ello en su condición de conocimiento ligado a lo humano, relegando así a un segundo plano su vinculación a lo divino. El matemático podría encontrar en el hebreo todo tipo de combinaciones y proporciones, «descubrirá cualquier matemático la verdadera índole de los números y de la numeración», aparte de que «el estudio del idioma hebreo, tal como hoy puede y debe hacerse después de los admirables adelantamientos que a fines del siglo pasado hicieron Schultens, Altlingio, Robertson, Schroeder, Simonis y Eicornio, y en nuestros días Winers, Leo-

poldos y Gesenios, es tan útil como la matemática para el efecto de metodizar las ideas y facultades mentales, y familiarizarnos con la verdad, el orden y la razón»<sup>158</sup>.

En cuanto a las ciencias naturales, los textos hebraicos podrían proporcionar cuantas descripciones quisieran los naturalistas, y corroborar en sus propios nombres y verbos teorías como la de las pasiones que, en aquel momento, desarrollaba la escuela fisiológica francesa representada en figuras como Broussais o Descuret.

También encontrarían enseñanza en esa lengua para el hebraista las ciencias morales. Seguía en este punto la línea de pensamiento de los ideólogos franceses, sobre todo de Cabanis, que defendía una moral fundada en la fisiología. «Aprendan, pudiera decirse a esos moralistas de medio hombre (...) a hablar del espíritu cuando hayan conocido perfectamente el cuerpo humano —defendía al respecto—; y tomen ejemplo ellos y los que creen que puede entrarse al estudio de la moral del hombre sin conocimientos de su físico, de la obra de R. Abraham Hannasi, que antes de comenzar a tratar en su *Meditación del alma de las fuerzas del espíritu*, emprendía una profundísima investigación del origen y naturaleza del hombre, de la organización de su cuerpo, y de las cosas en que debe ocuparse en este mundo; (...) digan los admiradores de Cabanis y los modernos, que han querido alucinarnos con sus relaciones del físico y moral del hombre, si queda nada que desear sobre este punto en las obras de los antiguos rabinos (...) sólo allí se encuentra la ética pura, adaptable a cuantos sistemas se hayan inventado o inventen en el transcurso de los siglos, porque allí es donde está la moral fundada en sus indestructibles principios, la inmortalidad y espiritualidad del alma, y el influjo del organismo»<sup>159</sup>.

Finalmente, reconocía su utilidad para las ciencias políticas, sobre todo para la jurisprudencia: «Oh, que distinto estaría entre nosotros la justicia —se quejaba en esta ocasión— (...) si jamás hubiese admitido como principio político el dicho de un magnate, o la voluntad de un príncipe, o el capricho del necio vulgo, o el interés de una clase, o el nombre vano de justicia, de equidad y aún de razón (...)», recordando aquí los beneficios derivados de la contemplación de la legislación mosaica<sup>160</sup>.

---

<sup>158</sup> Ibidem., pp. 6-25.

<sup>159</sup> Ibidem., p. 26-27.

<sup>160</sup> Ibidem., p. 30.

Cuatro años más tarde (1846), aparecía su primer volumen del *Diqduq*, que presentaba recogiendo todas estas ideas acerca del carácter científico y filosófico de la lengua hebrea:

(...) nuestro *diqduq* o análisis gramatical es una verdadera ciencia, porque a diferencia de las gramáticas de todas las lenguas conocidas, funda sus preceptos, razona sus procedimientos, y pone como a tributo a la Fisiología por lo respectivo a la formación de la voz humana, a la Psicología en cuanto conduce al origen y formación de las ideas, a la Moral por la parte de los afectos, sentimientos y pasiones que espresa (sic) la palabra, y a la Física por ser la única que puede dar razón de ésta en cuanto sonido articulado. Luego un idioma que está en íntimo contacto con las ciencias físicas y morales; que las tiene por auxiliares; que arroja razonamientos no sólo de etimología o analogía, sino psicológicos y fisiológicos, de Física, de Lógica, y hasta de Moral y eufonía, y una lengua que da margen o permite todo esto, son los objetos más dignos de estudiarse y de saberse; son los estudios más filosóficos que puede emprender el hombre, o más bien, son el principio de cualquier otro estudio filosófico que emprend»<sup>161</sup>.

No era el clérigo el que se vislumbraba tras esta defensa de la naturaleza filosófica de la lengua hebrea, era el funcionario del Estado el que explicaba el valor sustancial de la mutación de intereses en el estudiantado de la materia y justificaba, a través de ese cambio, su inclusión en los planes de estudio de la política liberal. Debieron interesar sus planteamientos filosóficos y ajustarse a las inquietudes intelectuales del momento, a juzgar por el aumento del número de alumnos que de año en año se matriculaban en la materia. En 1852, Antonio María García Blanco se vio forzado a solicitar a la Reina una ampliación de la cátedra de Hebreo para paliar el trabajo creciente por la afluencia, cada vez mayor, de alumnos que acudían a su aula. Para terminar de ver el sentido de esta mutación, leamos la circular que escribió en aquella ocasión, por su interés para subrayar ese giro naturalista y laico que se producía al compás de la modificación de los promotores y de las utilidades que cada uno de ellos, primero la Iglesia y después el Estado, quisieron extraer de ella. Así lo explicaba en aquella ocasión el catedrático:

---

<sup>161</sup> *Diqduq*, cit. Nota 20, vol I, p. 8

Que mientras el estudio de esta lengua santa se conceptuó útil solamente, o cuanto más necesario, para teólogos y para la interpretación y plena inteligencia de la Sagrada Escritura (...) fue suficiente un solo catedrático de Hebreo (...) Más circunscritos ya hoy los estudios teológicos a los Seminarios Conciliares, y establecidas en ellos las enseñanzas de hebreo que se han juzgado convenientes, queda esta lengua en las Universidades bajo el carácter de estudio filosófico que realmente tiene (...) disposición sabia pues que como lenguas semíticas u orientales, son, principalmente la hebrea, la base y fundamento de toda literatura y la mejor garantía para emprender con provecho, facilidad y método los estudios filológicos y aún se atrevería a decir el exponente, los científicos todos y literarios a que los jóvenes se dedican (...) Señora, el idioma hebreo no es una mera lengua muerta de más o menos aplicación para las literaturas posteriores, de más o menos utilidad para el cultivo de las ciencias teológicas o escriturarias: ciertamente que sin su conocimiento toda literatura queda en vago; sin duda que con su auxilio se allanan mil dificultades de aquellas divinas y sublimes ciencias; cierto que jamás podrá llamarse verdadero teólogo quien carezca de los conocimientos de Hebreo, Caldeo y Griego, como digeron (sic) muchos respetabilísimos varones y Concilios: muy cierto que el más inmediato fruto de este estudio ha sido hasta ahora para la teología y los teólogos; pero, Señora, ya es tiempo de que se palpen otros y otros resultados de aquel estudio: otras y otras grandísimas ventajas surgen también de la literatura oriental, sepultada por tantos siglos y desenterrada en fuerza de largas y profundas investigaciones (...) para la explicación de los fenómenos físicos, fisiológicos y sociales que observamos, es hoy una lengua de estudio verdaderamente científico y general que predispone, cuando menos, para el cultivo de toda otra lengua, ciencia, literatura o ramo que se aplique la humana inteligencia (...) descúbrense en ella el gérmen de los idiomas más remotos; se esclarecen las cuestiones más difíciles de la gramática general, de psicología, de ideología, lógica y literatura comparadas: se ve claro el modo de proceder el hombre en sus investigaciones primitivas (...) en fin el estudio del Hebreo, tal como hoy se hace en España, es, quizá, preferible al de las matemáticas, para el efecto de organizar, predisponer y metodizar los estudios y la cabeza de los que siguen la carrera de letras, acostubrándolos al orden, a la claridad, a la verdad, a buscar la razón en todo y a no admitir nada sin examen y criterio<sup>162</sup>.

---

<sup>162</sup> Expediente personal..., op. cit., nota 141, circular de 12 de noviembre de 1852.

## CONCLUSIONES

La idea del «nosotros» no puede surgir sin referirse a la idea del «otro». La conciencia que el individuo adquiere de sí mismo, como persona o como grupo, sólo puede emerger a base de una confrontación diferenciadora. Sin esa confrontación no podrían establecerse los perfiles de la identidad. ¿Cómo saber qué es lo propio sin referirse a algo extraño? ¿Dónde terminaría el «yo» y comenzaría el «otro»? Ser de determinada forma, necesariamente significa no ser de aquella otra manera, diferenciarse en algo. La identidad, individual o colectiva, se establece por oposición, en negativo, frente a otra de la que se diferencia y distingue.

El «otro» del español, aquél frente al que construyó la historiografía romántica su identidad colectiva como «ser» nacional, se identificó preferentemente en las figuras de judíos y musulmanes. Hoy, cuando acuden miles de inmigrantes del otro lado del Estrecho, afloran viejos tópicos en algunos discursos xenófobos y racistas, arraigados en la memoria histórica de los españoles. Con demasiada frecuencia vemos cómo al «moro» se le sigue asignado la imagen del «enemigo», el «traidor», el «sucio», el «afeminado», se le considera embustero y dañino, lo mismo que al judío, alguien de quien no puedes nunca terminar de fiarte. Se reproduce, de esta manera, una imagen con una larga, larguísima, historia, que puede irse persiguiendo desde la Edad Media, ligada a políticas de signo diferente. Durante mucho tiempo, a las prácticas de proselitismo y expansión de la fe cristiana que servían de soporte ideológico a las monarquías occidentales; más tarde, a acciones encaminadas al control y dominio de su territorio, con el desarrollo de las políticas coloniales. No puede extrañar que, al comenzar el siglo XIX, con el inicio de las políticas liberales nacionalizadoras, en España, que había compartido el territorio con «moros» y «deicidas», se aprovecharan aquellas imágenes de los enemigos seculares para construir la nueva identidad nacional. Sobre aquellos enemigos históricos los predicadores, traductores y gramáticos de la Iglesia, habían dejado un legado muy rico de textos, una literatura amplia y abundante en imágenes.

Fue la necesidad de afirmarnos y de hacernos como nación —también definiéndonos y contándonos— la que explica, en buena medida, la implantación del Árabe y del Hebreo como disciplinas académicas en las instituciones educativas estatales que creaban, en el

segundo tercio del siglo XIX, los políticos liberales. La que justifica el interés que despertaron los estudios orientales en aquel momento, lo mismo que su fuerte arranque inicial. Otras antiguas materias «teológicas» no corrieron la misma suerte, muchas son las que quedaron definitivamente suprimidas y olvidadas, sin duda por su falta de interés y de utilidad para los propósitos que perseguían sus programas políticos en materia educativa. Los estudios de Árabe y Hebreo, sin embargo, se incluyeron dentro del haz de disciplinas filosóficas, que se impartirían, en adelante, en las Facultades de Letras. Su inclusión, así se reconocía, se ajustaba a una política cultural y educativa nacionalizadora, considerando, en primera instancia, su aportación precisa a la literatura y a la historia de la nación. Su vocación, más que filológica, fue inicialmente histórico literaria, centrando sus inquietudes en torno a la propia historia y a la definición misma de la nación española.

Esta es la idea conductora de las páginas de este libro. En aquellos países de Europa que comenzaban a formar sus vastos imperios coloniales, con Francia e Inglaterra a la cabeza, la emergencia de Sociedades Orientales y el desarrollo espectacular de los estudios sobre estas culturas y lenguas estuvo ligado a estrategias políticas relacionadas con el desarrollo de las prácticas imperialistas. En España, sin embargo, con parcas pretensiones en este sentido, aunque con ciertas aspiraciones de control del vecino Marruecos, el desarrollo relativamente notable del orientalismo lo explica su peculiar significación en la construcción de su propia idea de nación. El dominio de una amplia parcela del territorio peninsular por parte de árabes y bereberes, su permanencia secular en el solar sobre el que se organizaba el Estado liberal unificado, su influencia decisiva en la lengua y costumbres de los habitantes de la Península así como en el desarrollo histórico de la Edad Media española, eran cuestiones difícilmente integrables en un discurso de corte nacionalista, pero imposibles de obviar a la hora de elaborar la propia historia nacional. Como dijo el arabista Francisco Fernández y González, los estudios orientales en España estaban exactamente relacionados con el «nosce te ipsum» de la nación.

El elemento unificador sobre el que se estableció la diferenciación radical entre «nosotros» y los «otros», según se ha ido viendo, fue el religioso. Mientras que en la lengua, en las costumbres o en la raza se admitió la influencia y el mestizaje, la religión católica sirvió para establecer la identificación básica de la nación española

como inequívocamente cristiana, se presentó como el fundamento conductor de su «voluntad común» y rector de su comportamiento político. Esta identificación expresaba a las claras no sólo la fuerza del poder cultural que aún mantenía la Iglesia, sino también la orientación decididamente ecléctica del liberalismo, con claras reminiscencias tradicionales, posición que tendría repercusiones indudables en lo sucesivo. La identificación de la nación española con la religión católica significaría, en estricta lógica, que cualquier ataque a ésta supondría una agresión sin paliativos a la nación, lo que iba a acarrear, en definitiva, una gran resistencia y complicación en el futuro para el arraigo de las ideas procedentes de los sectores del liberalismo más progresista en España.

Los orientalistas españoles colaboraron decisivamente en la afirmación de símbolos diferenciadores y unificadores. La simbolización más clara de la diferenciación y «unidad de sentimientos religiosos» se plasmó en la «Reconquista». Todas las formaciones políticas existentes en la península en los tiempos medievales, más allá de sus rivalidades y diferencias, aparecían unificadas, en el trabajo de los orientalistas, por el «sentimiento nacional religioso», luchando por la causa común de «reconquistar» la unidad de sus creencias. El decreto de expulsión de los judíos de los Reyes Católicos también alcanzó un valor simbólico de primera magnitud en la medida en que expresaba, para los orientalistas españoles, la voluntad nacional de unificación religiosa, al margen de su conveniencia o de su legalidad.

Sin embargo, a pesar de la exclusión de judíos y musulmanes a la hora de identificar esas supuestas esencias nacionales, se aceptó la inclusión de su legado cultural en el patrimonio nacional del Estado. Este hecho no carecía de objetiva trascendencia en la medida en que la legitimidad de los Estados liberales iba a hacerse derivar de su posesión histórica de un patrimonio cultural, al establecerse una identificación precisa entre la nación, el Estado y la cultura sobre la supuesta base de una estricta congruencia entre las fronteras políticas y las culturales en los nacientes estados nacionales europeos. En aquel segundo tercio del siglo XIX, en el que comenzó a abor-darse de forma sistemática la formación del patrimonio cultural del Estado, la búsqueda e integración del legado literario y artístico de hebreos y árabes constituyó una tarea básica y prioritaria, encaminada a alimentar la colección de cultura del Estado español. Mayor riqueza artístico-literaria en términos comparativos significaba

tanto como decir más y mejor nación. En este sentido, la publicación de fuentes arábigas iniciada por Pascual Gayangos y sus discípulos o la relación de textos hebraicos recogidos en los Estudios históricos políticos y literarios sobre los judíos de España de José Amador de los Ríos, adquirirían su plena significación.

Afirmar la contribución, en el caso de los estudios orientales españoles, al desarrollo de las políticas nacionalizadoras emprendidas por los gobiernos liberales no supone, en ningún caso, negar su simultánea proyección colonial, aunque sí que pone en cuestión que fuera esta proyección el principal acicate para su implantación en las nuevas instituciones educativas estatales y para su incremento numérico o aumento de interés. Ya hemos visto, a lo largo de estas páginas, cómo el discurso nacionalista nació intrínsecamente conectado a una dimensión estratégica de carácter internacionalista e imperialista. Al destacar la superioridad cultural de cada nación, servía de soporte a las argumentaciones imperialistas que partían de la superioridad cultural para justificar los actos de dominación que se ejercieron sobre las otras culturas y para avalar las prácticas militares, económicas y políticas de reparto y control de los continentes asiático y africano. En España, la mejor expresión de su vinculación con las prácticas coloniales se produjo, lógicamente, con ocasión de la Guerra de África, en torno a las pretensiones expansionistas del gobierno de la Unión Liberal. La retórica de los escritos producidos a raíz de aquel acontecimiento está plagada de las imágenes xenófobas y racistas, recibidas directamente del orientalismo europeo, que incidían en este caso, a su vez, en la identificación y diferenciación del español.

Tampoco puede afirmarse que la incidencia de los estudios orientales en la reflexión nacionalista española pueda explicar, por sí misma, una producción científica relativamente superior, en calidad y proyección exterior, a la que consiguieron las otras cátedras que componían el conjunto de las enseñanzas filosóficas que se impartían en la Facultad de Letras de la Universidad de Madrid. La existencia de una tradición en el estudio de las «lenguas sabias» ligada a la política cultural de la Iglesia, su implantación de antiguo como disciplinas académicas vinculadas a los estudios de teología en instituciones bajo su control y el legado de trabajos heredados por los nuevos funcionarios del Estado, qué duda cabe, tuvieron mucho que ver con los resultados obtenidos en cuanto a calidad y proyección. Ninguna cátedra universitaria produjo trabajos que con-

siguieran la resonancia internacional que tuvo la traducción del texto del historiador magrebí al-Maqqarī *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain* de Pascual Gayangos, o la que consiguieron en su momento los Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España de José Amador de los Ríos. En sentido contrario, se ha observado también cómo el peso de aquella vinculación y herencia de procedencia religiosa iba a producir no pocas resistencias a la hora de integrar en la interpretación histórica las fuentes judías y musulmanas, y de romper con antiguas imágenes e interpretaciones de carácter providencialista.

Se ha defendido, por último, la idea de una vocación histórico-literaria de los estudios orientales españoles, en el momento de su implantación en las instituciones educativas estatales. En la medida en que contribuyeron a construir un pasado nacional y un patrimonio cultural estaban actuando como disciplinas auxiliares de los conocimientos históricos. Colaboraban a la formación de una memoria nacional, relacionada con la visión que los liberales tenían de su presente y de su futuro. Sin esa memoria no era posible construir la identidad, ella es la que permitiría trascender la experiencia del momento, dar significado a su trayectoria histórica y razón a sus perspectivas. Dado que el pasado medieval español se desarrolló con la presencia simultánea, en el territorio peninsular, de cristianos, musulmanes y judíos, se consideró imprescindible la aportación precisa de los conocimientos de arabistas y hebraistas dirigidos a esclarecerlo.

Pero esto no significa rechazar su condición simultánea de disciplinas filológicas sino que incide, en todo caso, en subrayar la dimensión nacionalista de la propia filología árabe en España ligada a las inquietudes que suscitaba la definición de las esencias nacionales. Es conocido el papel asignado a la lengua, en los escritos de Herder o de Fichte, como elemento constitutivo de la nacionalidad y su valor ideológico e instrumental en los procesos de unificación nacional. En la lengua se vió el principal elemento de cohesión de los miembros de los diferentes estados, la manifestación más clara de una manera de pensar y de vivir conjunta. No en vano se establecieron políticas de uniformización lingüística en las diferentes naciones europeas. En España, esta uniformización castellanizante venía suponiendo la relegación paulatina o supresión definitiva, como en otras naciones europeas, de distintas lenguas minoritarias habladas en el territorio sobre el que se construía el

Estado unificado. En todo momento los arabistas españoles subrayaron la importancia fundamental que tenía el estudio de la lengua arábica para el conocimiento de la propia lengua castellana, considerada por todos ellos como uno de los catalizadores básicos de la identidad nacional.

Puede afirmarse, en definitiva, que los estudios de las culturas y lenguas árabe y hebrea, dejaban definitivamente entonces de estar referidos a la divinidad y a la política cultural de la Iglesia, y pasaban a relacionarse con la nacionalidad española y con la política cultural del Estado liberal. Con ello, y al producirse el abandono de su anterior condición de enseñanzas teológicas, adquirieron una nueva consideración como disciplinas filosóficas implantadas en las Facultades de Letras, cuyo interés se centraba en concreto en el estudio de la historia, la cultura y la lengua de la nación española.

## FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes

#### A) Fuentes manuscritas

- Expediente académico de José Amador de los Ríos, RAH, leg. 101.  
Expediente académico de Pascual Gayangos, RAH, leg. 97, carpeta 7.  
Expediente personal de Francisco de Paula Canalejas, AGA, leg. 254-2, caja 15. 467.  
Expediente personal de Severo Catalina, AGA, leg. 312-16, caja 15. 532.  
Expediente personal de Francisco Fernández y González, AGA, leg. 496-4, caja 15. 718.  
Expediente personal de Antonio María García Blanco, AGA, leg. 572-56, caja 15. 781.  
Expediente personal de Pascual Gayangos, AGA, leg. 626-30, caja 15. 827.  
Libro de Actas, RAH, núm. XXIV, 1860-1865.

#### B) Fuentes impresas

- Acta de la solemne sesión inaugural del Instituto Español. Madrid, Sanchiz, 1846.  
ALARCÓN, P. A.: Diario de un testigo de la guerra de Africa. Madrid, Ediciones del Centro, 1975.  
AMADOR DE LOS RÍOS, J.: Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España. Madrid, Imp. M. Díaz, 1848.  
—: «Influencia de los árabes en las artes y literatura españolas», Boletín de la Real Academia de la Historia, vol. 33, 1848.  
—: Victorias de Africa. (Oda de D. José Amador de los Ríos y canto en octavas con motivo de la toma de Tetuán por D. Juan de la Rada y Delgado. Composiciones leídas a SS. MM. en presencia de SS. AA. RR. los infantes duques de Montpensier). Madrid, Ducazcal, 1860.  
BURRIEL, A. M.: «Apuntamientos de algunas ideas para fomentar las letras», en ECHANOVE, A.: La formación intelectual del P. Andrés Marcos Burriel (1731-1750). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971.  
CASTELAR, E.: Miscelánea de Historia, de Religión, de Arte y de Política. Madrid, San Martín y Jubera, 1874.  
CONDE, J. A.: Historia de la dominación de los árabes en España. Barcelona, Imp. Española, 1844.  
Crónica de la guerra de Africa por los señores D. Emilio Castelar, D. Fco. de P. Canalejas, D. G. Cruzada Villaamil y D. M. Morayta. Ilustrada con láminas por D. J. Vallejo. Madrid, Imp. V. Matute y B. Compagni, 1859.

- El Diqduq del Dr. D. Antonio María García Blanco y la escuela hebraica española. Madrid, Tip. San Francisco de Sales, 1895.
- Discursos leídos en la sesión pública de la Real Academia de la Historia en la recepción de Don Modesto Lafuente. Madrid, Imp. De la Real Academia de la Historia, 1853.
- Discurso inaugural pronunciado en la solemne apertura del día 1.º de octubre de 1853 en la Universidad Literaria de Granada por Don Raimundo González Andrés. Granada, Puchol, 1853.
- Discurso leído por el Dr. D. Remigio Ramírez González en el acto solemne de recibir la investidura de Doctor en la Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, Imp. Del Colegio de Sordo-Mudos, 1861.
- Discursos leídos en la Universidad de Valladolid en la solemne recepción del Doctor Don Francisco de Paula Canalejas, catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras. Valladolid, Librería nacional y extranjera de los hijos de Rodríguez, 1861.
- Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública de Don Severo Catalina el día 25 de marzo de 1861. Madrid, Tip. L. García, 1861.
- Discursos leídos ante la Real Academia Española al sentarse en ella el Ilmo. Sr. Don Isaac Núñez de Arenas el día 13 de diciembre de 1863, Madrid, Mellado, 1863.
- Discurso leído ante el claustro de la Universidad Central por D. Leopoldo Eguilaz y Yanguas en el solemne acto de recibir la investidura de Doctor en Filosofía y Letras. Madrid, Imp. Galiano, 1864.
- Discursos leídos ante el claustro de la Universidad de Granada en el acto solemne de la recepción del Ldo. D. Francisco Javier Simonet como catedrático numerario de lengua árabe en la Facultad de Filosofía y Letras el día 15 de septiembre de 1862. Granada, Zamora, 1866.
- Discurso leído ante el claustro de la Universidad Central en el solemne acto de recibir la investidura de Doctor en Filosofía y Letras por D. Francisco Codera y Zaidín, licenciado en la misma Facultad y catedrático numerario de Latín y Griego en el Instituto de Lérida. Lérida, J. Sol, 1866.
- Discurso leído ante el claustro de la Universidad Central por D. Francisco Javier Simonet en el solemne acto de recibir la investidura de Doctor en Filosofía y Letras. Granada, Imp. J. M. Zamora, 1867.
- FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, Fco.: Plan de una biblioteca de autores árabes españoles para servir a la Historia de la Literatura árabe en España. Madrid, Imp. Galiano, 1861.
- : «Almanaque solar de los marroquíes», *Revista Ibérica*, vol. 2, 1862.
- : Estado social y político de los mudéjares de Castilla considerados en sí mismos y respecto de la civilización española. Madrid, J. Muñoz, 1866.
- GARCÍA BLANCO, A. M.: «Lenguas orientales», *Boletín del Instituto Español*, 3, 1841.
- : «Estudios de las lenguas», *Boletín del Instituto Español*, 7, 1842.

- : «Estudio del idioma propio», Boletín del Instituto Español, 21 y 24, 1842.
- : Análisis filosófico de la escritura y lengua hebrea. Madrid, 1846-1851, 3 vols.
- : «Las lenguas son la puerta de las ciencias», Revista de Instrucción Pública, Literatura y ciencias, 36, junio 1857.
- : Biografía de D. Antonio María García Blanco escrita por sí mismo, o sea, historia compendiada de los conocimientos hebreos en España. Madrid, Tip. Rey y Cia., 1869.
- GAYANGOS, P.: «Arabic Manuscripts in Spain», Westminster Review,
- : «Language and Literature of the Moriscos», British and Foreign Review, vol. III, 15, 1839.
- : The History of the Mohammedan Dynasties in Spain. Londres, 1840-43, 2 vols.
- : Obras árabigas que pueden servir para comprobar la cronología de los reyes de Asturias y de León. Madrid, Real Academia de la Historia, 1847.
- LAFUENTE ALCÁNTARA, E.: Ajbār Machmūa. Madrid, Rivadeneyra, 1867. Memorial Histórico Español. Colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia. Madrid, 1851-1865, 19 vols. (vols. Sigüentes a partir de 1888)
- Memorias de la Real Academia de la Historia. Madrid, Sancha, vol. IV, 1805.
- Observaciones críticas sobre el Nuevo salterio (de David) del Dr. D. Antonio María García Blanco. Madrid, Imp. Pérez Dubrull, 1888.
- Oración inaugural que en la solemne apertura de la Universidad Literaria de Madrid dio el día 1.º de noviembre de 1842 el Dr. D. Antonio María García Blanco, catedrático de Lengua Hebrea de la misma. Madrid, Imp. de la Universidad, 1842.
- ORCHELL, Fco.: «Necesidad del estudio de la lengua hebrea», mss. Transcrito y publicado por PASCUAL RECUERO, P.: «Una síntesis de las teorías de Francisco Orchell», Miscelánea de Estudios Árabigos y Hebraicos, vol. XXV, 1976, pp. 61-93
- Reglamento General del Instituto Español. Madrid, Repullés, 1839.
- Reglamento de Gobierno interior. Madrid, Sanchis, 1846.

## Bibliografía

- ABDELKARIM, G.: «Reflexión en torno a un siglo de arabismo español», AL-Andalus, 3, 1995.
- ALONSO, C.: Literatura y poder (La nostalgia imperialista o los románticos domesticados). Madrid, Comunicación, 1974.
- ANDERSON, B.: Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

- ANDRÉS, E.: *Helenistas españoles del siglo XVII*. Madrid, Fundación Universidad Empresa, 1988.
- APRAIZ, J.: *Apuntes para una historia de los estudios helénicos en España*. Madrid, Imp. Noguera, 1874.
- BALIBAR, R. y LAPORTE, D.: *Burguesía y lengua nacional*. Barcelona, Avance, 1976.
- BARCELÓ, M.: «L' Orientalisme i la peculiaritat de l' arabisme espanyol», *L' Avenç*, junio 1980.
- BAUM, R.: «Destutt de Tracy en España», *Iberomanía*, 9, 1971.
- BECKER, J.: *España y Marruecos: sus relaciones diplomáticas durante el siglo XIX*. Madrid, Peant, 1903.
- : *Historia de las relaciones exteriores de España durante el siglo XIX*. Madrid, Ratés, 1924.
- BRUNOT, F.: *Histoire de la langue française*. París, Colin, 1967.
- CALVET, L. J.: «Le colonialisme linguistique en France», *Les Temps Modernes*, núms. 324, 325, 326.
- CARO BAROJA, J.: «Observaciones sobre la hipótesis del vascoiberismo considerada desde el punto de vista histórico». Emérita
- CARRETERO, M. y J. F. VOSS (Eds.): *Cognitive and instructional processes in history and the social sciences*. Hillsdale, Lawrence Erlbaum, 1994.
- CARRILLO, J. L. y TORRES, M. P.: *Ibn Al-Baytar y el arabismo español del siglo XVIII*. Ayuntamiento de Benalmádena, 1982.
- CARRIÓN GUTIÉZ, M.: «Don Pascual Gayangos y los libros», *Documentación de las Ciencias de la Información*, VIII, 1985.
- DJAÏT, H.: *L' Europe et l' Islam*. París, Seuil, 1978.
- DUGAT, G.: *Histoire des orientalistes de l' Europe du XII au XIX siècle, précédés d' une esquisse historique des études orientales*. París, 1868.
- ECHANOVE, A.: *La formación intelectual del P. Andrés Marcos Burriel (1731-1750)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas,
- ESTEBAN INFANTES, E.: *Expediciones españolas (siglo XIX)*. Madrid, Cultura Hispánica, 1949.
- FERNÁNDEZ PARRILLA, G. y FERIA GARCÍA, M. C.: *Orientalismo, exotismo y traducción*. Universidad de Castilla la Mancha, 2000.
- FERRANDIS TORRES, M.: «Consecuencias políticas y sociales de la guerra de 1860», *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, vol. XIV, 1960, pp. 39-52.
- FRASER, A.: «Los olvidados colaboradores de George Borrow en España», *Cuadernos Hispano-Americanos*, 1994, 524, pp. 39-55.
- FICHTE, *Discursos a la nación alemana*. Madrid, Editora nacional, 1977.
- FUCK, J.: *Die Arabischen Studien in Europa*. Leipzig, 1955.
- GARCÍA FIGUERAS, T.: *Recuerdos centenarios de una guerra romántica. La guerra de África de nuestros abuelos*. Madrid, CSIC, 1961.
- GELLNER, E.: *Naciones y nacionalismo*. Madrid, Alianza, 1988.

- GIL FERNÁNDEZ, L.: *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*. Madrid, Alhambra, 1981.
- : *Estudios del humanismo y tradición clásica*. Madrid, Universidad Complutense, 1984.
- GONZÁLEZ MAESO, D.: «La enseñanza del hebreo en las antiguas universidades españolas», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. XIV-XV, fasc. 2.º, 1965-66.
- GOYTISOLO, J.: «Miradas al arabismo español», en *Crónicas sarracenas*, Barcelona, Ruedo Ibérico, 1982.
- GRAND-MAISON, J.: *Nationalisme et religion*. Monreal, L. Beauchemin, 1970, 2 vols.
- HARRIS, M.: *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid, Siglo XXI, 1987.
- HERNÁNDEZ SANDOICA, E.: *Pensamiento burgués y problemas coloniales en la España de la Restauración 1875-1887*. Madrid, Universidad Complutense, 1982.
- : «Proyección colonial y teoría armónica de la sociedad en el Joaquín Costa de los años 80», *Les élites à l'Espagne contemporaine*. Pau, Cahiers de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour, 1984.
- HERNÁNDEZ SANDOICA, E. y PESET, J. L.: *Universidad, poder político y cambio social: Alcalá de Henares, 1453-Madrid, 1874*. Madrid, Consejo de Universidades, 1990.
- HERDER, *Obra selecta*. Madrid, Alfaguara, 1982.
- HERNANDO, C.: *Helenismo e Ilustración*. Madrid, Fundación Universidad Empresa, 1975.
- HOBBSAWM, E.: *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Crítica, 1990.
- HROCH, M.: *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Cambridge, C. U. P., 1985.
- JAUREGUI, G.: *Contra el Estado-nación. En torno al hecho y la cuestión nacional*. Madrid, Siglo XXI, 1988 (2.ª ed.)
- LEWIS, B.: «El estudio del Islam», *Al-Andalus*, Madrid-Granada, vol. XXXVI, 1971.
- LÓPEZ ESTRADA, F.: «Pascual de Gayangos y la literatura medieval castellana», *Alfinge*, 4, 1986.
- LÓPEZ GARCÍA, B.: *Contribución a la historia del arabismo español (1840-1917)*. *Orientalismo e ideología colonial a través de la obra de los arabistas españoles*. Tesis Doctoral. Universidad de Granada, 1973
- : «Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo», *Awraq*, vol. XI, 1990.
- LÓPEZ RUEDA, J.: *Helenistas españoles del siglo XVI*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.
- MANZANARES DE CIRRE, M.: *Arabistas españoles del XIX*. Madrid, Instituto Hispano-Árabe de cultura, 1972.

- MANZANO, E.: «La creación de un esencialismo: la historia de al-Andalus en la visión del arabismo español», en FERNÁNDEZ PARRILLA, G. y FERIA GARCÍA, M. C. (Coords.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, Universidad de Castilla la Mancha, 2000.
- MARIN, M.: «Arabistas en España: un asunto de familia», *al-Qantara*, XIII, 2, 1992.
- : «The captive word: a note some Arabic manuscripts in Spain», *Al-Musaq*, 8, 1995, pp. 155-169.
- MARTÍNEZ LASO, P.: *Los estudios helénicos en la Universidad española (1900-1936)*. Madrid, Universidad Complutense, 1988.
- MARTÍNEZ RUÍZ, E.: «La actuación del hebraísta García Blanco en las Cortes Constituyentes de 1837», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vols. XVIII-XIX y XX, 1969-71.
- MEDRANO EZQUERRA, C.: «Aspecto militar de la guerra de Africa, 1859-1860», *Archivos del Instituto de Estudios Africanos*, vol XIV, 1960, pp. 53-83.
- MERIDA, R.: «Tirant lo Blanch y los libros de caballerías: en torno al «Discurso preliminar» de Pascual de Gayangos», *Cuadernos para la investigación de la Literatura Hispánica*, 20, 1995.
- MESA, R.: *El colonialismo en la crisis del XIX español*. Madrid, Nueva Ciencia, 1967.
- MONROE, T.: *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth century to the present)*. Leiden, E. J. Brill, 1970.
- PASCUAL RECUERO, P.: «Antídoto contra la muerte. Obra filosófica inédita del hebraísta Antonio María García Blanco», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vols. XVIII-XIX, 1967-68.
- : «El primer diccionario hebreo-español de García Blanco», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vols. XVIII-XIX, 1969-70.
- : *Un ilustre ursoanense: el Dr. García Blanco*. Publicaciones de la Universidad de Granada, 1973.
- : *Elenco de obras del hebraísta Antonio María García Blanco*. Universidad de Granada, 1973.
- : «Una síntesis de las teorías de Francisco Orchell», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. XXV, 1976.
- : «Gramáticas hebreo españolas en el siglo XIX», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vols. XVI-XVIII, 1977-79.
- PÉREZ GALDÓS, B.: «Aita Tettauen», *Episodios nacionales*, Madrid, Aguilar, 1989-95.
- PONS BOIGUES, F.: «Trabajos arábigos en tiempos de Carlos III», *Estudios breves*. Tetuán, 1952.
- RIDAO, J. M.: «Reflexiones sobre el arabismo español», *Quimera*, 157, 1997.
- RIDAO, J. M.: *Contra la historia*. Barcelona, Seix Barral, 2000.
- RIVIÈRE GÓMEZ, A.: *Historia, historiadores e historiografía en la Facultad de Letras de la Universidad de Madrid (1843-1868)*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1992.

- ROCA, P.: «Noticia de la vida y obras de Don Pascual Gayangos», *Revista de Archivos Bibliotecas y Museos*, vol. X, 1897.
- : Catálogo de los manuscritos que pertenecieron a D. Pascual Gayangos, existentes hoy en la Biblioteca Nacional. Madrid, 1904.
- RODISON, M.: *La fascinación del Islam*. Madrid, Jucar, 1989.
- RODRÍGUEZ ARANDA, L.: «La recepción e influjo de la filosofía de Locke en España», *Revista de Filosofía*, 14, 1965, pp. 358-381.
- RODRÍGUEZ FIERRO, A.: *Universidad y poder político. La Universidad de Madrid (1836-1845)*. Madrid, Universidad Complutense, 1986 (microficha).
- RODRÍGUEZ MARÍN: «Apuntes para una bibliografía de los hijos de Osuna y de su Universidad. El Dr. García Blanco», *El Ursaonense*, 1884.
- SAID, E. W.: *Orientalismo*. Madrid, Libertarias/Prodhufo, 1990.
- SEBASTIÁN CASTELLANOS, B.: *Album de Azahara*. Madrid, Fuentenebro, 1856.
- SERRANO, C. y LECUYER, M. C.: *La guerre d'Afrique et ses répercussions en Espagne*. París, PUF, 1981.
- SEVILLA ANDRÉS, D.: *Africa en la política española del siglo XIX*, Madrid, CSIC, 1960.
- SOBOUL, A.: *Histoire de la révolution française*. París, Gallimard, 1962.
- VALENTÍ, J. I.: *Los estudios arábigos en España. Celo de las órdenes religiosas, en especial de la franciscana, en cultivar y promover estos estudios*. Madrid, Tip. De la Revista de Archivos, 1910.
- VALERY, P.: *Ouvres*. Jean Hytter.
- VALLVÉ, J.: «Pascual de Gayangos (1809-1897). A propósito del centenario de su muerte», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 194, 1997.
- VILAR, J. B.: «El arabista Pascual Gayangos en los orígenes de la ciencia numismática española. Su viaje a París y Londres en 1835», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 1, 1984.
- : «El viaje de Pascual de Gayangos a Marruecos en 1848 en busca de manuscritos y libros árabes», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 73, 1997.
- VILAR, M.: «Pascual Gayangos, traductor e intérprete de inglés y otras lenguas extranjeras en el Ministerio de Estado (1833-1837)», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 73, 1997.
- WHITE, H.: *El contenido de la forma*. Barcelona, Paidós, 1992.

# INSTITUTO ANTONIO DE NEBRIJA

## PUBLICACIONES

### CUADERNOS

- Vol. 1 (1998)
- Vol. 2 (1999)
- Vol. 3 (2000), en prensa.

### BIBLIOTECA

1. Estado de la Universidad de Alcalá (1805).  
Estudio preliminar de José Luis Peset.  
Edición de Diego Navarro.
2. La investigación en la Universidad.  
Jornadas de Estudio, febrero 1999.  
Edición de Carmen Merino.
3. Orientalismo y Nacionalismo Español. Estudios árabes y  
hebreos en la Universidad de Madrid.  
Aurora Rivière.
4. Ordenar el Derecho. Los planes de estudios jurídicos en la  
Universidad española contemporánea.  
Fernando Barcia y Manuel Martínez Neira.  
En prensa.