

El otro árabe como utopía: Fernand Braudel, Abdelkrim y Juan Goytisolo

Gonzalo Navajas
University of California, Irvine

Resumen: El rechazo de la identidad española conduce a Goytisolo a la adopción de una identidad alternativa que halla en la figura del otro árabe. Sin abandonar los principios constitutivos del proyecto moderno, Goytisolo opta por potenciar aquello que ese modelo no ha incluido por juzgarlo antagónico y espurio. Esa opción se nutre de los parámetros conceptuales y metodológicos que Fernand Braudel propone con su noción de la *histoire non-événementielle* o de *longue durée*. En lugar de los principios tradicionales con que se ha concebido la historia nacional, Goytisolo hace una revisión de los presupuestos de lectura e interpretación de esa historia. Rechaza la fundamentación castellana, occidental y católica de la historia española, y propone otra concebida desde los márgenes: primero desde la ciudad de Barcelona –con sus propias raíces identitarias y nacionales–; luego desde París –con su connotación de pensamiento transgresivo (Sartre, Genet)– y finalmente desde el mundo árabe, centrado icónicamente en la figura “épica” de Abdelkrim, la ciudad de Marrakech y el espacio público de Xemaá-el-Fná. La perspectiva árabe genera una versión innovadora de una evolución histórica en la que han predominado el centralismo y la rigidez tanto intelectual como física y sensual. La oralidad, la emotividad y la solidaridad son los principios que el contexto árabe le proporciona a Goytisolo (desde una perspectiva utópica radical al modo de Ernst Bloch) para contrarrestar una historia limitadora.

Palabras clave: Cultura árabe; Marruecos; Colonización europea; Marraquech; Abdelkrim; siglo xx.

Abstract: The rejection of the Spanish identity leads Goytisolo to the adoption of an alternative identity that he finds in the figure of the Arab other. Without jettisoning the principles that conform the modern project, Goytisolo prefers to foreground in his work the values and ideas that have been traditionally excluded from the modern paradigm because they were deemed marginal and antagonistic. His preference is founded on the conceptual and methodological parameters proposed by Fernand Braudel with his notion of “*histoire non-événementielle*” or “*longue durée*.” In lieu of the conventional premises used to study Spanish history Goytisolo revises the guiding principles for interpreting that history. He does away with the Castilian, Western and Catholic foundations of Spanish history and instead he proposes another sort of history conceived from various margins: first from the city of Barcelona, that has its own national identity; then from the Paris of the 1960’s and its connotation for transgressive thought (Sartre, Genet); and finally from the Arab world centered on the legendary figure of Abdelkrim, the city of Marrakesh, and the public space of Xemaá-el-Fná. The Arab vantage point generates an innovative version of a national history in which centralism and intellectual and sensorial rigidity have been constant. Orality, emotivity, and solidarity are the principles that the Arab context provides Goytisolo to counter a limiting and restrictive history from a utopian radical perspective akin to that of Ernst Bloch.

Keywords: Arab Culture; Morocco; European Colonization; Marraquesh; Abdelkrim; 20th Century.

Introducción. Historia e intelectualidad

Como indica el historiador Toni Judt, las relaciones del discurso intelectual y cultural con la trayectoria de la realidad política no suelen ser fluidas y se han visto mermaidas por numerosas dificultades, con frecuencia insalvables. La característica principal de esas dificultades es el desencuentro que se produce entre las propuestas teóricas intelectuales, coherentes y bien estructuradas, y los hechos y datos objetivos del medio de la política que no se somete fácilmente a los designios y programas intelectuales. Judt verifica su afirmación sobre todo al referirse a figuras paradigmáticas de la intelectualidad francesa del medio siglo xx, como Albert Camus, André Malraux y Jean-Paul Sartre (Judt 2008: 103). En la historia de España, un caso notable de la inserción del intelectual en la política es el de Manuel Azaña cuya trayectoria literaria e intelectual no llegó a coincidir nunca con su ambicioso programa político que él identificó estrictamente con el destino del régimen de la Segunda República. El *décalage* existente entre la propuesta de Azaña, que pretendía la completa reconstitución social y moral del país además de la de su estructura política, era demasiado amplio y finalmente provocó la separación infranqueable entre sus objetivos y la realidad concreta de la polarizada sociedad española de la década de los años treinta.

En la historia más reciente, Juan Goytisolo presenta una variante de esta orientación. Frente a la incorporación del discurso intelectual dentro de la actividad política que Azaña propugna y llega a actualizar de manera plena, Goytisolo opta, desde el mismo inicio de su carrera, por la marginalización deliberada de su trayectoria personal y literaria de los parámetros específicos de la actividad social y política. Lo hace, en primer lugar, a partir de su expatriación en París, en la década de los años cincuenta, para adquirir una libertad de la que carecía en España. Posteriormente, la autoexclusión se realiza dentro de la ciudad de París mismo al establecer su residencia en el barrio del Sentier, en el distrito segundo de la ciudad, que se caracteriza por una población multiétnica y por una larga tradición en la industria textil —y no en el medio de la cultura— que ya aparece mencionada en la obra de Balzac. Más adelante, el posicionamiento de Goytisolo en la marginalidad se desplaza hacia el extrarradio de la historia europea, en los alrededores culturales del continente y, en particular, los asociados con la cultura árabe e islámica.

Goytisolo comparte con Azaña una visión de la historia del país como un “craso error”. Para Azaña, el origen de ese error consiste en la incrustación en la sociedad de la estructura de privilegio y corrupción que, según él, va vinculada con el régimen monárquico, sobre todo, a partir de Felipe II en quien Azaña visualiza la actualización de las características nacionales de intolerancia y aislamiento que Azaña fustiga. Azaña no alberga esperanzas con relación a las posibilidades de la monarquía de corregirse a sí misma y percibe en un cambio completo de régimen político el único modo de saneamiento y regeneración de la sociedad española (Azaña 1983: 61). La República es más que un sistema político. Es para Azaña un paradigma radicalmente diferencial de concebir la vida del país y de todos los ciudadanos que forman parte de ella. En sus análisis, Azaña tiende al ensalzamiento de la República transformándola en la panacea de los problemas tradicionales que han lastrado el progreso de la nación en todos sus aspectos.

Ese absolutismo teórico de Azaña llegó a convertirse en la práctica política en un obstáculo insalvable a la hora de llevar a cabo los programas de actuación que hubieran podido potenciar lo que él denominaba la naturaleza más genuina del pueblo español.

Aunque las razones del fracaso de la Segunda República son complejas, uno de los motivos de ese desenlace desfavorable consiste en la incapacidad de una de sus figuras más determinantes, como Manuel Azaña, para acomodar su modelo cultural maximalista a las necesidades de una sociedad económicamente precaria y dividida en sectores ideológicos en principio irreconciliables. En última instancia, el sustrato que sustenta la actuación política de Azaña consiste en la reivindicación de tres siglos de evolución histórica errónea y el impulso de revertir la trayectoria de la historia nacional con celeridad y en un periodo breve de tiempo, lo que no había podido realizarse en el enconado y estéril enfrentamiento ideológico de varios siglos.

A pesar de su enfrentamiento con la versión tradicionalista de la historia nacional, Azaña es capaz de hallar una asimilación de ella a través no de los hechos y datos políticos sino de la cultura clásica. Ante la grandeza de las manifestaciones artísticas del Siglo de Oro, desde la obra de Velázquez y Zurbarán a Quevedo y Calderón, Azaña reconoce su admiración por ese componente de la cultura española y, en lugar de criticar su íntima vinculación con un *ordo mundi* degradado, la ensalza como un logro máximo del espíritu humano. Incluso ante un signo tan manifiestamente vinculado con el absolutismo del poder omnímodo como el monasterio de El Escorial, Azaña es capaz de tener una experiencia personal estética y emotiva que procede de la espiritualidad cristiana y no de los principios de la modernidad racionalista y laica. En Azaña, la conexión con el gran archivo de la cultura nacional es un motivo impulsor de reconexión con un segmento del pasado histórico del país que, desde el punto de vista de los datos objetivos, es desdeñable. Azaña no pudo trasladar ese espíritu asimilador y conciliador desde el campo de la cultura al de la práctica política, aunque hay que reconocer que su posicionamiento fue de manera considerable provocado por la inmovilidad e impenetrabilidad consuetudinarias de las ideologías contrarias a la suya. Azaña actualiza la figura del intelectual que se adentra en la práctica política sin ser adepto en el uso de los recursos convencionales de la actividad política como la negociación y el compromiso por encima de las afirmaciones inamovibles.

De modo diferente, Goytisolo no opta por la vía de la actividad política. Su trayectoria está fundamentalmente restringida al ámbito cultural a pesar de que algunas de sus actuaciones tienen ramificaciones e implicaciones políticas indirectas, en particular durante el periodo de enfrentamiento con la dictadura franquista. De manera todavía más rotunda que en Azaña, para Goytisolo, la historia española constituye un error inequívoco. Esa historia es para él irrecuperable en todos los aspectos, incluyendo, con algunas excepciones, el cultural. Azaña se siente en contra del *mainstream* de la trayectoria histórica española, pero no se niega a ser parte de ella. Por su parte, Goytisolo se concibe a sí mismo como fuera de todos los componentes de esa historia, de su naturaleza y hechos más íntimos y determinantes. A diferencia de Azaña que optó por la implicación y participación personal en la transformación del país, Goytisolo elige deliberadamente una auto-exclusión completa de ese país, tanto física como intelectual y emotivamente. Su obra constituye un ejemplo notable de la automarginación cultural como motivación de la textualidad.

La crítica de Azaña con relación al país se centra en el análisis de la estructura política y económica española. Aunque la crítica de Goytisolo es general y amplia, su orientación principal se concentra en el carácter moral deficiente del país que para Goytisolo se define por la creación de una normativa social restrictiva y excluyente que se niega a incorporar

la diferencia y la otredad individual e ideológica. Frente a ese rechazo de la diferencia, Goytisolo opta por evadir un medio que juzga limitador. Azaña hace una propuesta que ofrece unos programas extensos de cambio en la política educativa, militar y económica y que, de haberse realizado con éxito, hubieran contribuido a transformar una estructura nacional vetusta e ineficaz. El planteamiento de Goytisolo se orienta hacia la reescritura de la historia nacional y, a través de ella, de la historia europea y occidental moderna.

La cultura como modelo histórico

El rechazo de la identidad española conduce a Goytisolo a la adopción de una identidad alternativa que halla en la figura del otro árabe. Sin abandonar los principios constitutivos del proyecto moderno, Goytisolo opta por potenciar aquello que ese modelo no ha incluido por juzgarlo antagónico y espurio. En sus primeras obras ficcionales y documentales, como *La resaca* (1958) o *Campos de Níjar* (1960), Goytisolo trasladaba el foco de su identidad hacia los marginados del núcleo social y cultural nacional: los inmigrantes andaluces de los suburbios de Barcelona y los habitantes de los campos áridos y miserables de Almería. En sus obras posteriores, la identidad se mueve hacia el extrarradio geográfico y cultural de la península y del continente europeo y su identidad se completa a partir de la adopción de ese nuevo yo definido por la diferencia y la otredad, que se identifica con la cultura árabe.

La propuesta de Goytisolo es doble: presentar una imagen nueva del paradigma de la cultura árabe e islámica dentro del imaginario europeo y, a partir de ella, reconfigurar la historia española en la que el otro árabe ha tenido un tratamiento desfavorable y excluyente. El propósito de transformación de Goytisolo opera dentro del espacio cultural y se encamina fundamentalmente a modificar los parámetros de la conciencia nacional con relación al componente sustancial que la identidad árabe ha tenido dentro de la historia española. Durante la dictadura franquista, Goytisolo se enfrentaba a las múltiples máscaras que la propaganda del régimen imponía en la vida cultural nacional. Afirmar la disidencia frente a ese entramado restrictivo e impositivo constituía en sí mismo un acto con dimensiones extraculturales e incluso políticas como el desafío a un régimen que en sus principios se había visualizado a sí mismo como mesiánico.

En la actualidad, eliminados los obstáculos a la libertad y expresión personales, la textualidad de Goytisolo se encamina a desautorizar y descalificar lo que él denomina “la masa de leyendas-estereotipos que envuelven al islam” y por extensión al mundo cultural árabe (Goytisolo 1997: 9). La vía cultural se convierte, como en Azaña, en un primer vehículo para rectificar la escritura de una historia que ha negado e ignorado de manera generalizada las aportaciones de la cultura árabe al imaginario europeo. En lugar de un enemigo o un paria para ser temido, Goytisolo trata de reencontrar en el árabe y su repertorio cultural un componente que está ausente de la cultura occidental por haberlo perdido en aras de la modernización: la capacidad para afirmarse en un concepto de la comunidad centrado no en el interés personal y egocéntrico sino en la conciencia de pertenencia a un ámbito o *Heimat* colectivo en el que es posible hallar una identidad compartida más allá de las diferencias propias de la jerarquía social. Goytisolo no se adentra en el tema de las profundas inequidades económicas y sociales que son manifiestas en numerosos países árabes, como los acontecimientos políticos de los últimos años han hecho patente.

Se concentra en una visión sublimatoria de un modo cultural que para él constituye el negativo de una cultura predominante que para imponerse ha juzgado necesaria la exclusión de aquello que consideraba contrario y diferencial. La proyección de la marginalidad (política, sexual y cultural) ha sido un componente motivador de la trayectoria existencial e intelectual de Goytisolo quien, desde su primera adhesión a las posiciones radicales de Jean-Paul Sartre y Jean Genet, ha concebido la transgresión como un objetivo y un emblema definitorios del intelectual moderno. *L'écrivain maudit* adopta, en su última modulación en Goytisolo, el carácter de la otredad árabe.

La nueva historia como rectificación retrospectiva

Uno de los conceptos metodológicamente más productivos del historiador Fernand Braudel ha sido la retematización del horizonte del historiador a partir de lo que él denomina “la poudre de l’histoire”, los sedimentos o sustrato temporal que subyacen bajo los hechos históricos de la historia “événementielle” o de “longue durée” (Braudel 1969: 55). Este es un concepto que posteriormente Michel Foucault asume –reconfigurándolo– para su reescritura de segmentos claves de la historia moderna. Braudel desplaza el foco de la narración histórica desde los grandes referentes monumentales, los nombres más icónicos y espectaculares de la Grande Histoire, a sus participantes anónimos, que son aludidos solo liminarmente dentro de los parámetros generales de la evolución histórica. Posteriormente, Emmanuel Wallerstein traslada esa reversión axiológica y metodológica desde la historia europea a la de otros puntos del mundo, produciendo un descentramiento de la orientación del estudio histórico desde su tradicional eje europeo al de América y Asia, en particular (Wallerstein 2006: 35). Homi Bhabha y Edward Said llevan el replanteamiento histórico a una dimensión política para hacer una crítica de la dinámica de la colonización europea, sobre todo a partir de la expansión del imperialismo inglés y francés en Asia y África en la segunda mitad del siglo XIX y la primera parte del siglo XX.

La orientación de Goytisolo se nutre conceptualmente de esta reconceptualización de la historia. El otro árabe ha sido considerado tradicionalmente, según él, como un componente secundario de la historia europea que existe, dentro de ella, como un referente negativo para ser contrarrestado y opuesto. En contra de esta orientación, Goytisolo proyecta la cultura árabe e islámica como una oportunidad alternativa perdida que no llegó a realizarse dentro de los parámetros de la cultura occidental y cristiana. Goytisolo ofrece una visión imaginaria de lo que podía haber sido la historia española si hubiera seguido una orientación inclusiva de la otredad árabe y, por extensión, de las otras posiciones marginales de la conducta individual y de grupo, en particular, las definidas por la identidad sexual y religiosa no normativas.

La visión de Goytisolo tiene un carácter de propuesta utópica en cuanto que asume que la convivencia de diferentes posiciones culturales hubiera sido viable por encima de un marco histórico caracterizado por el enfrentamiento y la hostilidad entre civilizaciones antagónicas. Es problemático asumir que la cultura europea y española podía ser fácilmente receptiva a la otredad árabe cuando el propio continente estaba implicado en divisiones internas de carácter religioso, ideológico y político que impedían la posibilidad de la convivencia pacífica entre las naciones y sus poblaciones. Como indica Niall Ferguson, la historia moderna del continente ha sido una perpetua guerra civil que solo pudo cerrarse

cuando todo el continente se vio abocado al abismo de la destrucción colectiva durante la Segunda Guerra europea y mundial (Ferguson 2007: 646). De acuerdo con Karl Jaspers, fue el *Angst* provocado por la proximidad del Armagedón absoluto el agente generador de la renovación del continente (Jaspers 1986).

La relectura que hace Goytisolo de la guerra de España con Marruecos en el siglo xx queda dentro de estos parámetros de re-percepción de un episodio determinante de la historia nacional. Desde perspectivas nacionalistas, ese acontecimiento ha sido leído como una victoria sobre el enemigo árabe. A partir de una narrativa diferente, Goytisolo lo redefine como un hecho nefasto de la opresiva colonización del Magreb por las potencias europeas. Goytisolo observa, además, que el predominio en esa guerra de la agenda de los generales africanistas del ejército español, como Francisco Franco, Millán Astray y Muñoz Grandes, serviría para la promoción de su carrera profesional y el triunfo de su ideario ultranacionalista. La supuesta salvación de la patria contra el enemigo árabe en los años veinte se tradujo una década y media después en el principio de la redención mesiánica del país contra la amenaza “roja” de las ideologías extranjeras venidas de la Unión soviética: “A la matanza de rifeños durante y después de la guerra seguiría la de los propios españoles: ninguna ilustración mejor del axioma conforme al cual no será jamás libre el pueblo que, por una u otra razón, consienta en oprimir y aplastar la libertad de otro pueblo” (Goytisolo 1997: 247).

Frente a los generales españoles que prevalecieron en el Norte de África con la utilización de procedimientos implacables contra una población nativa militarmente inferior, la figura de Abdelkrim, aparece en la descripción de Goytisolo como el protagonista de la “epopeya del Rif” que enfrentó a las fuerzas españolas con los rifeños colonizados por ella. Esa lucha se define como un enfrentamiento desigual entre un ejército invasor, capitaneado por hombres autoritarios, como Franco y Millán Astray, y unos grupos tribales a los que el Abdelkrim supo dar unidad y propósito de acción. Abdelkrim emerge de los rincones polvorientos de la historia para convertirse en un líder militar y político con una visión renovadora para su pueblo. Además de haber concebido y diseñado un amplio levantamiento de insurrección contra el invasor, Abdelkrim emerge como un verdadero hombre de estado a pesar de que no poseyó los medios para llevar a cabo su misión de renovación de su país.

En el enfrentamiento con las fuerzas colonizadoras tanto de España como de Francia con los grupos marroquíes, Abdelkrim es convertido en un héroe “épico” que es percibido como un precursor de los movimientos de liberación colonial del siglo xx a través de sus tácticas de acción guerrillera y de educación de la población nativa al servicio de una causa colectiva emancipadora: “La estrategia revolucionaria de Abdelkrim no fue sólo de orden militar, sino también social, administrativo y político. [...] Abdelkrim suprimió la costumbre tribal de resolver los conflictos familiares mediante venganzas que diezmaban a la población de las cabilas, [...] abolió el rapto de muchachas común entre los Senhaxa, las mutilaciones corporales a los culpables de robo y las prédicas antijudías. [...] Su concepción jurídico-estatal aunaba así [...] la tradición y la modernidad” (Goytisolo 1997: 242-243).

Además de trazar el camino para el futuro de la actividad guerrillera de líderes posteriores, como Ho Chi Min, Mao Tse Tung y Che Guevara, Abdelkrim se presenta también como el precursor de la labor reconstructora y administrativa que debe seguir a la actividad revolucionaria. Al ser capaz de aunar las dos funciones de manera apropiada, Abdelkrim

se convierte en la lectura de Goytisolo en un emblema mesiánico para otros pueblos, que, como Marruecos, tuvieron que emprender una costosa y sangrienta guerra para obtener su liberación de la imposición colonial. El héroe del Rif fue finalmente derrotado por la masiva intervención de las tropas combinadas de España y Francia que, bajo las órdenes del general Pétain, pudieron doblegar a las fuerzas sublevadas en Marruecos recurriendo incluso al empleo de armas químicas con devastadores efectos en la población nativa.

La otredad árabe es ensalzada en este caso como un modelo para los movimientos de emancipación nacional de todo el siglo xx tanto en África como en Asia y más recientemente en los procesos de liberación interna de algunos países árabes, desde Túnez a Egipto. En la versión de Goytisolo, además de la fruición sensual, esa cultura ajena y diferencial conlleva la capacidad de la oposición a la subordinación a la civilización dominadora. El discurso de Goytisolo es inequívoco en su admiración y ensalzamiento de la figura de Abdelkrim que, en la historia oficial española, se presenta como un rebelde insumiso y para Goytisolo ocupa un espacio privilegiado en el imaginario político del siglo xx. Mientras que los nombres de Franco y Pétain están íntimamente asociados con el fascismo que asoló el continente europeo en los años treinta y cuarenta del pasado siglo, el de Abdelkrim se enlaza con una de las corrientes más vivas y renovadoras de la historia del siglo: la lucha liberadora anticolonialista en contra de las potencias coloniales, como Francia, Inglaterra y España.

Abdelkrim no pudo ver su proyecto liberador realizado y vivió los últimos años de su vida en el exilio, pero su esfuerzo sirvió de inspiración para actividades paralelas en el futuro. Goytisolo propone la proyección histórica de la marginación en un movimiento compensatorio de lo que percibe son las inequidades de la historia en contra de los que carecen de los medios necesarios para la defensa de sus derechos. La atención hacia la desposesión del inmigrante andaluz en los años cincuenta y sesenta en Cataluña se desplaza más recientemente en él hacia la opresión colectiva de grupos nacionales que, desde la India hasta el continente africano, tuvieron que afirmar sus derechos frente a la colonización.

La revolución, como actuación radical contra un estatus quo cultural represivo, ha sido una de las motivaciones del discurso de Goytisolo. Su compromiso con la revolución cubana se disuelve finalmente en la decepción al presenciar que esa revolución llega a incurrir en una represión de la diferencia sexual e intelectual similar a la de los regímenes precedentes. En el caso de los países árabes, esa revolución es tanto como política, cultural e histórica y tiene, por tanto, tal vez más posibilidades de perdurar de modo más extenso y prolongado.

La nueva configuración de la sensualidad

La incorporación de la otredad cultural árabe culmina en la aceptación de un nuevo ámbito de la sensualidad que se contrapone a lo que Goytisolo percibe es la represión de la sexualidad física que, según su visión, conforma la naturaleza más intrínseca de la historia social y cultural española. En ese nuevo espacio de la sensualidad, Goytisolo halla el método más viable para legitimar y potenciar una aspiración espiritual fundada no en un ente o categoría trascendente y abstracta sino en la materialidad corporal y física.

La obra de Goytisolo no abunda en manifestaciones emotivas similares a las que existen en otros autores de su generación en los que la conciencia social y crítica no es

óbice para la eclosión de la espiritualidad y la afectividad amorosa. La obra de Jaime Gil de Biedma es una ilustración. No obstante, Goytisolo halla, en la plaza pública de las ciudades árabes, el medio adecuado para la vehiculación de formas renovadas de la emotividad y la espiritualidad. Aludiendo al historiador del arte, Élie Faure, Goytisolo propone la idea de que la única forma de espiritualidad auténtica en la modernidad laica y no religiosa emerge de los intercambios humanos espontáneos que son propios de las comunidades culturales que no están coartadas por las leyes restrictivas de las normas tecnológicas y burocráticas: “La espiritualidad jamás ha brotado de los concilios, ni de los sistemas, ni de los dogmas, sino de las entrañas de la vida en creación y movimiento” (Goytisolo 1997: 31). Más específicamente, esa vida espontánea se ubica en los espacios públicos de las ciudades de cultura islámica y en particular en la plaza de Xemaá el Fna en Marrakech, que Goytisolo convierte en la referencia determinante y más original de la cultura de la comunicación premoderna, oral y contraria a la legislación lingüística y gramatical de la lengua escrita. La ciudad musulmana crea un campo fértil para un tipo de intercambio humano que no está sometido a las rígidas reglas jerárquicas y sociales de las sociedades modernas en las que la estratificación social impide, según Goytisolo, la realización de una conciencia comunitaria genuina.

Para el autor, el islam es, además de una religión, un modo cultural que en la arquitectura, el arte, el diseño y la concepción urbana desafía la previsibilidad de las ciudades europeas modernas. Goytisolo va incluso más allá en su propuesta y abre el paso a que el espacio de Xemaá el Fna pueda transformarse en la realización de un ámbito afín a lo edénico, asentado en los principios de lo corporal y lo físico. Ese espacio constituye la formulación utópica más amplia y específica del discurso narrativo de Goytisolo que se elabora justamente a partir de la deconstrucción y descalificación de los sistemas ideológicos comprensivos que el siglo XIX elabora y el siglo XX lleva a la práctica con resultados en general deletéreos: “hubo una época en la cual lo real e imaginario se confundían, los nombres suplantaban las cosas que designan y las palabras inventadas se asumían al pie de la letra: crecían, lozaneaban, se ayuntaban y concebían como seres de carne y hueso. El mercado, la plaza, el espacio público, constituían el lugar ideal de su germinación festiva. Los discursos se entremezclaban, las leyendas se vivían, lo sagrado era objeto de burla sin cesar de ser sagrado, las parodias más ácidas se compaginaban con la liturgia, el cuento bien hilvanado dejaba al auditorio suspenso, la risa precedía a la plegaria y ésta premiaba al juglar o feriante en el momento de pasar el platillo” (Goytisolo 1997: 269).

Goytisolo no precisa ni el tiempo (“una época”) ni el país o lugar donde podría encontrarse ese medio perfecto en el que se realizaba la síntesis de las orientaciones contrapuestas, tanto racionales como emotivas, de la historia humana y en el que se cumplían las aspiraciones del ser humano hacia la disolución de las fronteras artificiales que impiden el desarrollo cultural y social. Goytisolo se instala en el territorio de la fabulación utópica y de la proyección de la mente artística hacia un futuro que deberá sobrepasar las limitaciones del presente.

Es preciso destacar que ese Ur-Cronos ideal parece identificarse con la Edad Media bajtiniana del carnaval y la hibridez humana y artística. Goytisolo alude al “tiempo del Arcipreste”, indicando que ese tiempo ideal se corresponde probablemente con la primera mitad del siglo XIV y que es una referencia determinante porque supuestamente encarna el espíritu lúcido y espontáneo que Goytisolo no halla en las urbes contemporáneas. La ciudad del siglo del Arcipreste era desordenada, híbrida y vital, antes de que la modernidad

tecnológica y mercantilista abrumara esas cualidades en las sociedades modernas: “en tiempos de nuestro Arcipreste, barrido poco a poco a escobazo limpio por la burguesía emergente y el Estado cuadrículador de ciudades y vidas, es sólo un recuerdo borroso de las naciones técnicamente avanzadas y moralmente vacías. El imperio de la cibernética y de lo audiovisual allana comunidades y mentes, disneyiza a la infancia y atrofia sus poderes imaginativos” (Goytisolo 1997: 269-270). La nostalgia es el modo vehicular que permite la recuperación de una época áurea para los sentidos y la imaginación más allá de los impedimentos que ese mismo tiempo pudiera presentar para el desarrollo posterior de la razón y el método científico y tecnológico.

Textos como *Makbara* (1980) y *Paisajes después de la batalla* (1982) son ejemplos de la orientación de Goytisolo hacia un concepto de la historia en el que la idea precede a los hechos y en el que la proyección de las figuraciones de la imaginación es más determinante que los datos que, en su objetividad, pueden ser limitadores. En la trayectoria progresiva hacia la automarginación que caracteriza la obra de Goytisolo, la plaza, el mercado y el bazar árabes actualizan la recuperación de la libertad individual perdida en nombre del progreso tecnológico.

El movimiento regresivo del autor es subliminal y no realizable en el espacio de la práctica social y cultural. No obstante, pone de relieve las insuficiencias que presenta el proyecto moderno, centrado en Europa y Occidente. El retorno al mundo medieval no es literal sino que debe ser interpretado como un horizonte de expectativas con el que desafiar la cultura de lo efímero y lo mínimo que, según Lipovetsky y Vattimo, caracterizan la voluble condición contemporánea (Vattimo 2011: 139; Navajas 2013: 246). La nostalgia en Goytisolo no se encamina hacia un pasado de ideas y categorías ontológicas hoy perdidas, como se indica en los dos pensadores mencionados. En el medio postmetafísico y postnietzscheano que es el nuestro, los planteamientos retrospectivos actúan solo por vía mediada y metonímica. No se trata de una nueva emergencia de la opción ontológica sino del establecimiento de unos parámetros más abarcadores y estéticamente productivos con los que interpretar el mundo de modo más sugeridor y persuasivo. Ítaca en este caso no se visualiza como un hogar que se reencuentra intacto e inamovible al cabo de largos años de ausencia y abandono, sino que es un edificio nuevo en su integridad por cuyas ventanas se deja entrar el aire renovador de un tiempo privilegiado por la imaginación estética.

Bibliografía

- Azaña, Manuel (1983): *Discursos*. Madrid: Alianza Editorial.
 Braudel, Fernand (1969): *Ecrits sur l'Histoire*. Paris: Flammarion.
 Ferguson, Niall (2007): *The War of the World*. New York: Penguin.
 Goytisolo, Juan (1961): *La resaca*. Paris: Librería Española.
 — (1980): *Makbara*. Barcelona: Seix Barral.
 — (1992): *Paisajes después de la batalla*. Barcelona: Montesinos.
 — (1997): *De la Ceca a la Meca*. Madrid: Alfaguara.
 — (2001): *Campos de Níjar*. Barcelona: Seix Barral.
 Jaspers, Karl (1986): *Basic Philosophical Writings*. Athens: Ohio University Press.
 Judt, Toni (2008): *Reappraisals*. New York: Penguin.

-
- Navajas, Gonzalo (2013): *El paradigma de la enfermedad y la literatura del siglo xx*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Vattimo, Gianni/Zabala, Santiago (2011): *Hermeneutic Communism*. New York: Columbia University Press.
- Wallerstein, Emmanuel (2006): *European Universalism*. New York: The New Press.