

➤ “El delirio de Juan sin Tierra”. Filoarabismo e islamofobia en las visiones ‘africanistas’ del discurso intelectual de la España contemporánea

Patrick Eser
Universität Kassel, Alemania

Resumen: El artículo analiza cambios en el campo intelectual español respecto a las miradas hacia ‘Oriente’ y ‘África’ en el contexto del *choque de civilizaciones*. El propósito es reconstruir la emergencia de un pensamiento neoconservador después de los atentados del terrorismo islamista del 11-S y 11-M que se opone a la influencia de la cultura musulmana en ‘Occidente’. El periodismo de Jon Juaristi refleja un cambio del discurso ‘africanista’ que resiste a la supuesta hegemonía cultural del multiculturalismo. La autoconfirmación de ‘Occidente’ se opone a perspectivas poscoloniales como las representa por ejemplo Juan Goytisolo –debates que reformulan la clásica cuestión de la identidad española–.

Palabras clave: Discurso africanista; *Choque de civilizaciones*; Identidad nacional; Islamofobia; España; Siglo XXI.

Abstract: The article analyses changes in the intellectual field of Spain concerning the views to the ‘East’ and ‘Africa’ in the context of the *clash of civilizations*. It is the purpose to reconstruct the emergence of a neoconservative ideology after the terrorist bomb attacks of *nineleven* and in Madrid (2004), which opposes the influence of the Muslim culture in the ‘West’. The journalism of Jon Juaristi reflects a change in the ‘africanist’ discourse, which resists to the alleged cultural hegemony of multiculturalism. The self-affirmation of the ‘West’ counters postcolonial perspectives, which for example represents Juan Goytisolo – debates, which also reformulate the classical problem of the Spanish identity.

Keywords: Africanist discourse; *Clash of civilization*; National identity; Islamophobia; Spain, 21st Century.

España y el *choque de civilizaciones*: ¿nuevas miradas hacia el ‘Oriente’?

España sigue siendo un país núcleo respecto a las relaciones entre Europa y África, entre ‘Occidente’ y ‘Oriente’ –un territorio de paso y de flujos migratorios dirigidos a Europa, un espacio de cruce entre diferentes influencias culturales y religiosas–. La situación geográfica entre los dos continentes es relevante y la frontera está además semantizada por significados culturales y políticos. Ya desde la era medieval, las identidades colectivas de España son y siguen siendo articuladas en relación con el ‘Otro’ africano y el ‘Otro’ europeo. Como tal intersticio España se mueve entre los dos mundos y parece ser a la vez parte de los dos, o para citar a Fernand Braudel: “Como ha dicho un clarividente ensayista, España es mitad europea, mitad africana” (Braudel, cit. p. Vilarós/Ugarte 2006:

200). Además, el pasado tricultural de la Península Ibérica, donde coexistieron durante siglos diferentes culturas y religiones, tiene influencia en la identidad y los discursos histórico-genealógicos de España: una situación de ambigüedad y llena de diferencias que está por situar más allá de las concepciones nacionales que distinguen el espacio social en territorios claramente distinguidos por fronteras culturales, políticas o lingüísticas. Otro intersticio que tiene que ver con la distinción entre ‘Oriente’ y ‘Occidente’ es el Mediterráneo, un concepto de espacio cultural que en los últimos años ha ganado atención en las Humanidades y que, para citar otra vez a Braudel, contiene como entidad histórica partes e influencias de Europa, África y Asia. Un hecho que hace muy difícil hablar de fronteras en un sentido estricto ya que existen cientos de fronteras, sean estas políticas, económicas o culturales (Braudel 1992: 242). El recientemente reavivado discurso del Mediterráneo analiza este como zona de tránsito, de pasaje y de cruce en la cual diferentes culturas, lenguas y códigos políticos entran en contacto, se mezclan y se influyen mutuamente –aspectos que son de interés y de envergadura europea o universal, como lo afirman los teóricos poscoloniales–. El Mediterráneo es un interesante caso ejemplar de zona de contactos respecto al intercambio entre las culturas occidentales y orientales, cristianas y musulmanas que es de gran relevancia para la propia cultura e historia de los países del ‘Occidente’ mismos (Dakhli 2011, 2013). Lo que fue discutido durante muchos años respecto al estatus epistemológico de la ‘convivencia’ de las tres culturas cristianas, musulmanas y judías en la historia de España, es decir, la cuestión del impacto de las relaciones interculturales en la ‘cultura’ de un territorio determinado, parece ganar interés en las últimas décadas a nivel europeo. La tarea del intercambio cultural surge en Europa en donde muchos políticos querían ver el proceso de la integración económica y política acompañado de un concepto bien definido de la cultura europea occidental. Tanto la presencia de la cultura árabe y musulmana como la existencia de sociedades multiculturales constituyen en la percepción de muchos un reto para la Europa contemporánea –de ahí la intención de ciertos medios ideológicos de anclar la religión cristiana en la Constitución Europea–. Después de los atentados de Al Qaeda el 11-S, la percepción del islam y de la cultura musulmana cambió drásticamente. Ha surgido en las sociedades europeas un rechazo creciente del islam, de la cultura árabe y del islamismo político. Así, se puede observar la reconstitución del campo de la derecha y del conservadurismo para los que la crítica del islam se ha vuelto un factor importante de sus autoimágenes políticas. Han surgido también corrientes políticas que rechazan radicalmente la presencia de las comunidades musulmanas en los países europeos como, por ejemplo, el movimiento francés de la “Génération Identitaire” (Sternhell 2013) –fenómenos que comparten en diferentes grados el rechazo de la cultura árabe e islámica y los que pueden ser subsumidos bajo la categoría de ‘islamofobia’–. Este giro ideológico va acompañado por la idea de que Occidente se distingue del ‘mundo oriental’ –un precursor intelectual del renacimiento de tal idea es el politólogo estadounidense Samuel Huntington, quien acuñó la tesis del *choque de civilizaciones* y afirmó que el nuevo orden del mundo después de la Guerra Fría está caracterizado por conflictos entre diferentes civilizaciones o ‘culturas’ (Huntington 1996)–. El conflicto entre Occidente y sus valores democrático-liberales y el Oriente islámico impregnado por el totalitarismo es el ejemplo preferido de Huntington, quien concibió sistemáticamente la idea de las luchas culturales y del conflicto entre las civilizaciones, imaginadas como entidades homogéneas –un concepto que constituye un contrapunto al discurso del hibridismo de las culturas, ya que afirma la existencia de

espacios culturales claramente distinguidos—. Tal pensamiento afirma la unidad de territorio, cultura e identidad y es el principio de las preocupaciones recientemente nacidas en Europa que temen que la singularidad y homogeneidad del espacio cultural europeo o de los países nacionales esté en peligro. El propósito de este artículo es analizar la repercusión de tal giro ideológico en el campo intelectual de España, en donde la relación con el mundo árabe siempre tuvo y sigue teniendo un papel particular. ¿Cómo se rearticulan los conceptos de la cultura, del espacio nacional y de la identidad española en este contexto? ¿Qué efectos tiene la retórica del *choque de civilizaciones* en los debates y las cosmovisiones articuladas en el campo intelectual español en donde las heteroimágenes del ‘Otro africano’, del ‘Otro musulmán’ o del ‘moro’ siempre fueron de gran importancia para la construcción de la propia identidad nacional?

Respecto a las miradas españolas hacia África hay que constatar una tradición larga y heterogénea del ‘discurso africanista’ que sirvió a la construcción de la propia identidad española refiriéndose a la diferencia o similitud con la cultura árabe, (norte)africana y musulmana. Tanto la proximidad histórica, geográfica y cultural entre España y (el Norte de) África como la presencia de los ‘moros’ durante cerca de novecientos años en la Península Ibérica hicieron percibir la península misma como parte de Oriente. La idea de la proximidad o semejanza fue elaborada en los discursos africanistas que durante la historia cultural de España produjeron diferentes imágenes y usos metafóricos. La comparación entre África y España vino desde fuera y se hizo popular en las miradas externas hacia España, como muestra el conocido dicho, de origen supuestamente francés, que “África empieza en los Pirineos” que se utilizó para enfatizar el carácter incivilizado, es decir, ‘africano’ de España. El uso metafórico de África como término de comparación abunda en la historia cultural española y era frecuente en los debates sobre el propio carácter español, en los cuales la retórica africanista ha sido utilizada para fijar la particularidad española —sea en un sentido positivo, negativo, o irónico (Tschilschke 2008)—. La retórica africanista describe y fija al ‘Otro’ y sirve, por la distinción del ‘Otro’, a la vez a la formación de la propia identidad. Así, la homogeneización religioso-étnica de la península ibérica a partir de 1492 sucedió por la delimitación del ‘Otro africano’ y resultó en la construcción de un ‘catolicismo biológico’ como vertebración de la nación española (Stallaert 1998). Esta se disoció a nivel del imaginario nacional del ‘Otro africano’, cuya representación más popular era y es la figura del ‘moro’, el “decano de los enemigos exteriores de España” (Martín Corrales 2010). La retórica africanista tomó también la forma de un saber culto en los discursos ‘científicos’ de los arabistas españoles aunque la cuestión de la implicación de este saber en la política expansionista y en el contexto del ‘otro colonialismo’ español en el Norte de África a partir de finales del siglo XIX todavía debe aclararse (Montada Puig 2009, Meyer 2004: 240). El discurso africanista produjo muchas formas de saber en la historia cultural de España, así como el africanismo español contiene diferentes formas de actuaciones e intervenciones españolas en África —se trata de un nombre genérico que se refiere a distintos fenómenos durante “cinco siglos de africanismo” con diferentes etapas y sentidos (Burgos Madroñero 1977: 55)—. El caso particular de la España culturalmente situada en el intersticio entre Oriente y Occidente sigue provocando desorientaciones en la propia cultura española: “Spain is a nation that is at once Orientalized and Orientalizing [...] For Spaniards, this positioning on both ‘sides’ of Orientalism —as simultaneously ‘self’ and ‘other’— may bring about a profound sense of ‘disorientation’” (Martín-Márquez 2008: 9).

En lo siguiente se trata de reconstruir la percepción supuestamente modificada del ‘Otro’ de España, es decir, del mundo árabe, islámico, africano. Concebido como contenedor de imágenes del ‘Otro’ y de autoimágenes, el discurso africanista y la metáfora África comprenden prejuicios, estereotipos, valoraciones, imágenes y visiones que establecen asociaciones con la cultura e historia del otro lado del Estrecho y que son utilizados para describir las realidades sociales de España. Como tal término de comparación ‘África’ no es solo una metáfora, sino que también está cargada de categorías normativas. Con los registros metafóricos del término se construyen imaginarios de espacio cultural, una “imaginative geography” (Said 1995: 55) que conlleva un sentido normativo. Se concibe en lo sucesivo el término África como metáfora y área de proyección, planteando la pregunta de cómo se está modificando la mirada española hacia la ‘África imaginada’ y hacia la cultura árabe en el contexto arriba descrito. Con el ejemplo de la obra publicista de Jon Juaristi y su comparación con el discurso literario-intelectual de Juan Goytisolo se analizarán variedades del discurso africanista. Ambas obras se diferencian por temas y sobre todo por la valoración, en las luchas simbólicas en el campo intelectual por la “definición del sentido del mundo social” (Bourdieu 1987: 748). Se tratará de resumir las intuiciones africanistas de ambos intelectuales en los siguientes aspectos: a) respecto a los conceptos históricos; b) respecto a las visiones del islam y de la comunidad musulmana en España y c) respecto a las cosmovisiones generales y posturas éticas tomadas frente al supuesto *choque de civilizaciones*. No en último término será de interés investigar las concepciones de la cultura planteando la cuestión si se reaviva un “style of thought” (Said 1995: 2) que define los espacios culturales en forma esencialista como entidades ontológicamente diferenciadas.

El ‘discurso africanista’ de Goytisolo

Gran parte de los escritos de Juan Goytisolo, a quien *The New York Times* tildó de “The Anti-Orientalist” (Eberstadt 2006), tratan del Oriente y del mundo árabe. Goytisolo plantea en su obra representaciones de la cultura árabe que fueron analizadas en muchos estudios dedicados tanto al concepto africanista de Goytisolo (Sotomayor 1990, Strosetzki 1993, Vollath 2001) como a la supuesta sobreidentificación goytisoliana con la cultura árabe (Escudero 1998).

a) En primer lugar Goytisolo valora, sobre todo en sus ensayos –pero también en su narrativa que está relacionada estrechamente con su ensayismo–, el pasado tricultural de España y sostiene que la cultura española es incomprendible sin la aportación de las culturas musulmana y judía. Estima la productividad cultural de la época de la ‘convivencia’ criticando a la vez las posturas del nacionalcatolicismo español que afirma un ser español y católico –una intrahistoria española que pudo resistir a las influencias supuestamente ajenas de los judíos, moros, liberales, enciclopedistas, etc.–. España es, según Goytisolo, un mito nacido en el siglo xv que desde entonces empezó a subyugar a las minorías culturales y religiosas –un mito con cuya destrucción Goytisolo se ha comprometido (Goytisolo 1979: 7-8)–. Enfrentado con la ideología nacional-catolicista del franquismo, Goytisolo afirma desde el inicio de los años setenta que la “tarea primordial del escritor español de hoy es la del mitoclasta” (Goytisolo, cit. p. Sotomayor 1990: 79). También después del franquismo Goytisolo se encarga de la crítica de “las instituciones y símbolos

sobre los que se ha construido la personalidad española en contraposición y rechazo a la amenaza [...] del islam” (Goytisolo 2005a: 253). Según él, sigue siendo una tarea intelectual muy importante a saber: el reconocimiento de la influencia de la cultura árabe en la española, ya que la tendencia a negar y suprimir la diversidad cultural en la historia de España deja huellas hasta hoy en día: “La antipatía y prejuicios de la inmensa mayoría de nuestros escritores respecto a los ‘moros’ y el islam no es algo que pueda sorprendernos” (Goytisolo 2005b: 388). Partiendo de las tesis de Américo Castro, Goytisolo vuelve a criticar las tendencias homogeneizadoras y sobre todo el “rechazo atávico al moro” en la cultura española (Goytisolo 2002). El tema central de Goytisolo es el diagnóstico crítico de las “supervivencias tribales en el medio intelectual español” (Goytisolo 1971) tanto a nivel de su ensayismo como a nivel de su narrativa. En *Reivindicación del Conde Don Julián* (1970), Goytisolo “ataca sucesivamente diversos mitos criticados por Castro” (Sotomayor 1990: 80-81): el concepto de la ancestral esencia histórica y los mitos del pasado glorioso de los españoles que algunos intentaron remontar hasta las Cuevas de Altamira, refiriéndose a la supuesta españolidad de Séneca y Trajano. La crítica “de los dogmas y rituales cristianos en los cuales fue educado su autor” (Escudero 1998: 87) es uno de los temas predominantes en la obra de Goytisolo como lo es también la admiración por el Islam y por la cultura árabe los cuales representan para Goytisolo un “espacio de ansia intercultural” (Vollath 2001).

b) Respecto a la historia y cultura españolas Goytisolo elogia el contacto entre las diferentes culturas y critica consecuentemente las posturas racistas frente al Islam y la población musulmana. Como algunos críticos han mencionado, la obra de Goytisolo tiende a idealizar la cultura árabe –por ejemplo, el enaltecimiento de figuras como el “paria árabe”– y critican que Goytisolo se detenga así en la misma dicotomización entre Occidente y Oriente que él mismo inicialmente criticó (Escudero 1998).

c) En tercer lugar se puede observar que, a partir de los años ochenta del siglo xx, Goytisolo extiende su crítica al discurso antiislámico “del campo hispano a la totalidad del mundo occidental” (Goytisolo 2005b: 261). Critica las sensibilidades antiislámicas que detecta en todos los niveles del subconsciente europeo. “El prejuicio antiislámico, señalado incluso por Menéndez Pidal, no es por otra parte privativo de España y abarca, en mayor o menor grado, la totalidad del mundo europeo” (Goytisolo 2005a: 389), ya que “el islam es el molde hueco, el negativo de Europa” (Goytisolo 2005b: 250). Muchos autores europeos, como Simonet, Ribera o Sánchez-Albornoz, “escriben y actúan como portavoces de la cristianidad frente a una civilización supuestamente inferior” (Goytisolo 2005: 390). Goytisolo adopta el concepto crítico del *orientalismo* de Edward Said y critica las representaciones europeas del Oriente como distorsiones y representaciones teatrales. El Oriente queda configurado en las ficcionalizaciones europeas como la *Chanson de Roland*, el *Cantar del Mío Cid*, en el romancero español o incluso en Dante como *tableau vivant* en el que se constituyen y reproducen los símbolos y estereotipos respecto al Oriente (Goytisolo 2005a). Goytisolo afirma que estas representaciones occidentales del Oriente no son, como los conceptos unitarios de Occidente, más que imaginaciones que no se corresponden con la realidad empírica: “Oriente y Occidente, como espacios mentales de nuestro imaginario colectivo, no se corresponden con una realidad geográfica” (Goytisolo 2010).

El discurso africanista de Juaristi

Juaristi expresa sus visiones relacionadas con nuestro tema en artículos periodísticos, así como en escritos científicos o ensayísticos. Interviene también en actos públicos en diferentes foros, donde se presenta como un intelectual decididamente crítico con el islam y el islamismo político. La mayoría de los textos analizados en lo siguiente son artículos de la columna semanal que Juaristi escribe los domingos en el periódico *ABC*.

a) La historia de España bajo el dominio musulmán y la influencia del islam en la Península Ibérica son presentadas por Juaristi partiendo del paradigma del conflicto entre las civilizaciones. Juaristi rechaza la imagen de un fructífero mestizaje de las diferentes culturas que supuestamente coexistieron pacíficamente en la Península Ibérica. Afirma que “[e]n España [...] jamás se mezclaron cristianos y musulmanes, descontando los aislados casos en que emires y califas tomaron por esposas a cautivas cristianas” (Juaristi 2010: 5). La lucha contra los musulmanes “constituyó, a lo largo de ocho siglos, (la) principal obligación religiosa de la España cristiana: una lucha en la que “toda la población, desde los reyes a los labradores más pobres, pasando por el alto y bajo clero, estuvo comprometida sin fisuras en la guerra contra el islam [...]. El cristianismo hispánico se cerró en banda frente al mundo musulmán, decidido a no permitir la mínima ósmosis con la cultura o el pensamiento islámico” (Juaristi 2010: 6). Para Juaristi queda claro que el dominio de los musulmanes en la Península Ibérica no fue el paraíso perdido, sino una época en que las comunidades que tenían otras creencias fueron “esclavizadas y expoliadas por los supuestos tolerantes musulmanes árabes” (Juaristi 2004a). Según Juaristi, la Reconquista constituye la hora de nacimiento de la nación española, cuyo origen está situado en la guerra contra el islam: los “cristianos ibéricos comenzaron a hacerse españoles resistiendo al terror islámico” (Juaristi 2004a).

Poniendo énfasis en la historia violenta de España, Juaristi formula una alternativa a las versiones idílicas de la convivencia pacífica como las sostienen los teóricos multiculturalistas. Juaristi los critica —e incluye entre ellos también a Goytisolo—, porque no logran articular una crítica por su deseo de la “paz perpetua” (Juaristi 2004a). Los multiculturalistas mitifican la era de Al Andalus como “ideal de convivencia entre civilizaciones diversas en un mundo globalizado” (Juaristi 2004b) —lo que según Juaristi no era en absoluto— y abogan por eso por un relativismo cultural que tiene consecuencias fatales: tanto el desprestigio de la cultura occidental como la desintegración de la constitución española: “El mito de al-Andalus está, hoy por hoy, al servicio de una visión meliorativa del islam y de un acercamiento político de España a los Estados árabes. El de las Tres Culturas tiene, además, otra función (y sigo hablando en presente absoluto): proporcionar a los proyectos de desintegración pacífica del Estado español un asidero pseudohistórico” (Juaristi 2004b). Juaristi sostiene que hoy en día, después de los atroces atentados de Al Qaeda el 14 de marzo de 2004, la explicación de la formación histórica de la nación española está cada vez más distorsionada por las explicaciones multiculturalistas. La figura mitológica de “Santiago Matamoros” se convierte así en representante de un “casticismo inquisitorial”; no obstante, fue ante todo un “mito guerrero” que “constituye el más incómodo recuerdo de nuestro origen nacional” (Juaristi 2004a). Juaristi afirma que “los testimonios históricos de la forja de la nación española se han vuelto incómodos desde el 14 de marzo y “El pobre Santiago, particularmente insoportable” (Juaristi 2004a). La figura de Santiago Matamoros parece, después del 14 de marzo, insoportable, porque su

iconografía legendaria apunta a lo que Juaristi define como un hecho irreversible: “España nació de la denodada lucha contra el islam, un islam belicoso y totalitario y no de mestizajes culturales” (Juaristi 2004a).

b) La crítica de Juaristi al islam como religión y al islamismo como movimiento político se expresa de diferentes formas. Primera, Juaristi critica el islam a nivel de la retórica teológica, por lo cual busca aliados en los medios cristianos. Alaba el discurso del papa Benedicto en la Universidad de Ratisbona en 2006, en el que explicó sus dudas sobre la racionalidad o la capacidad de razonamiento en la fe musulmana. Juaristi elogió el discurso del papa, que causó la ira de muchos musulmanes en todo el mundo, y lo califica como “discurso universitario impecable” (Juaristi 2006a): “Muy bien, Benedicto XVI. A las lecciones inaugurables hay que ir a eso, a sentar una tesis, no a caer simpático” (Juaristi 2006a). El papa había explicado, según Juaristi, en forma de una lección de Historia y de Teología, que “Dios es razonable y de que un Dios razonable se puede razonar” (Juaristi 2006a), una pretensión a la que el islam ha permanecido ajeno y que al final “ha tenido y sigue teniendo –por qué evitar la palabra– consecuencias trágicamente irracionales”– (Juaristi 2006a).

Segunda, Juaristi rechaza la distinción entre un islam radical y un islam moderado. Para él, no existe este último, que sería nada más que un “fantasma de la esperanza” (Juaristi 2005a) que se inventa la gente de buena fe de Occidente: una “muletilla unida al desconcierto y a la angustia de las sociedades democráticas golpeadas por el terrorismo islamista” (Juaristi 2005a). Dice Juaristi que hay *hooligans* y hay hinchas que se conforman con hacer la ola; que hay ecologistas partidarios del retorno a la Edad de Piedra y otros que solo pretenden salvar el lince ibérico. Pero “un musulmán moderado sería una contradicción viviente. Entiéndaseme: no niego que existan musulmanes pacíficos, enemigos del terrorismo, incluso musulmanes demócratas (pocos, pero los hay). Lo que nunca se ha visto en parte alguna es un musulmán moderado. Islam y moderación son términos antitéticos” (Juaristi 2005a).

Tercera, Juaristi construye en sus escritos la diferencia fundamental entre Occidente y Oriente, que a su modo de ver son espacios culturales caracterizados por diferentes mentalidades. Dice Juaristi que en “las sociedades islámicas, el campo de lo opinable es bastante más estrecho que en las nuestras” (Juaristi 2005a). Traza una distinción clara entre el *nosotros* de las sociedades occidentales y *los otros* de las sociedades islámicas. Para plausibilizar la distinción entre el *nosotros occidental* y el Otro musulmán, o digamos el Otro africano, Juaristi intenta borrar la posibilidad de fenómenos híbridos como lo representarían la figura del musulmán moderado o productos de mestizaje cultural. Por principio cada creyente musulmán está, según él, por su fe, impregnado de tendencias totalitarias.

Cuarta, y de acuerdo con esto, Juaristi articula dudas frente a la integración de la población musulmana en las sociedades occidentales: “para un musulmán, es decir, para alguien que se somete a la preceptiva coránica, la moral cristiana es licenciosa; la libertad de costumbres de las sociedades secularizadas, sencillamente intolerable” (Juaristi 2005a). Cada musulmán, condene el terrorismo islamista o no, propugnaría la islamización compulsiva de los sistemas democráticos y comparte el objetivo de la “incorporación de los países occidentales a la Casa del Islam” (Juaristi 2005a). La crítica al islam como religión va acompañada de un escepticismo frente a la inmigración y la afluencia de una población musulmana hacia España.

Las intuiciones críticas de Juaristi frente a la situación del islam(ismo) en España se pueden observar de forma comprimida en su artículo “Lavapiés”, publicado en *ABC* poco después de los atentados del 11-M. Juaristi se dedica en él al barrio madrileño de Lavapiés, caracterizado por la presencia de una población multicultural y donde algunos de los autores del atentado vivían durante muchos años plenamente integrados antes del 11-M. Juaristi describe cínicamente la realidad cotidiana de este barrio después de los atentados: “No aparece que el islamismo preocupe a los españoles mucho más que el mes pasado. El país entero lleva camino de transformarse en una inmensa ONG resuelta a restaurar la ucrónica convivencia amorosa de las Dos Culturas” (Juaristi 2004c). En contra de la advertencia de Juan Goytisolo de que pudiese surgir un clima racista antiislámico en la sociedad española después del 11-M, Juaristi no ve ninguna señal de tal racismo. Que ahora haya más controles de la policía en el barrio de Lavapiés no tiene que causar preocupaciones: “Si la presencia de la Policía en Lavapiés hubiera sido tan abultada como hoy hace tan sólo unas semanas, quizá dos centenares de conciudadanos seguirían vivos. Madrid ha dejado de ser una ciudad alegre y confiada, pero no se ha convertido en la caverna racista de nuestro delirante Juan Sin Tierra” (Juaristi 2004c). Juaristi comenta la atmósfera tranquila en Lavapiés, “donde se ha incubado la serpiente” (Juaristi 2004c), después del 11-M como sigue: “En Lavapiés hay paz entre moros y cristianos. Reina en toda España la armonía interétnica y el multiculturalismo. Pronto los niños musulimes recibirán en nuestros colegios públicos su medio ordenador u ordenador y medio correspondiente y aprenderán a escribir en español tecleando mi Mahoma me ama, amo a mi Mahoma” (Juaristi 2004c).

Juaristi dibuja una imagen alarmante de la población musulmana en España. Mientras los políticos orientan su política en los credos multiculturalistas y enfatizan la armonía interreligiosa, el islam va ganando influencia y cambiará a causa de cambios demográficos la sociedad española. Los musulmanes, también los más moderados, propugnan la islamización compulsiva de los sistemas democráticos y confían en lograr este objetivo “mediante la combinación del uso instrumental de la democracia con el acelerado crecimiento demográfico de la umma” (Juaristi 2005a). La inmigración musulmana parece en los ojos de Juaristi un movimiento amenazante que persigue la estrategia de burlar el orden constitucional con el fin de imponer sus propias leyes. El musulmán es percibido así como quintacolumnista que intenta imponer en España las reglas de ‘su poder extranjero’. Surge en los textos escritos por Juaristi después del 11-M la figura imaginaria y clásica del discurso africanista: el ‘moro’ como el enemigo exterior en el interior.

c) Juaristi conecta su crítica a las versiones positivas de la historia tricultural y a la influencia del islam(ismo) en España con una cosmovisión ideológica que abstrae del contexto español. En su crítica a la reinención de Al Andalus y al islam(ismo) en España Juaristi se opone a la corrección política y sobre todo a la supuesta hegemonía cultural del multiculturalismo, en el cual ve generalmente un síntoma de la crisis y del desmoronamiento moral de Occidente. Los planteamientos africanistas de Juaristi están basados en una cosmovisión neoconservadora que representa una rearticulación de intuiciones conservadoras enriquecidas por ideas liberales. Juaristi defiende la visión de la diferencia esencial entre los espacios culturales de Occidente y Oriente y adapta la tesis diagnóstica del *choque de civilizaciones*, que después del 11-S se ha vuelto un paradigma central de la interpretación del mundo: “Huntington optó por dar un papel preponderante a las religiones, y es, efectivamente, en torno a las religiones donde hoy discurren los debates

sobre choque, diálogo o alianza de civilizaciones, estimulados, sin duda, por la irrupción del terrorismo islámico en la historia mundial desde comienzos de la década de los noventa” (Juaristi 2008a). Juaristi parte de la existencia de diferentes espacios culturales definidos y ontológicamente distinguibles. El concepto del *choque de civilizaciones* le sirve de base epistemológica de su cosmovisión africanista y punto de partida de su crítica del islam(ismo). Juaristi adapta además teorías del neoconservadurismo norteamericano que tuvo mucha influencia en la administración del gobierno de Georg Bush Jr. Reconoce la política exterior de este y su autoproclamada lucha contra el terrorismo: “Si Bush, tras los atentados del 11 de septiembre de 2001, no hubiera decidido frenar al islamismo, habríamos sufrido en Europa una verdadera devastación terrorista o nos habríamos convertido en un espacio de impunidad desde el que al-Quaeda y sus franquicias habrían lanzado cómodamente sus ataques contra América, Israel y los países musulmanes” (Juaristi 2008a).

Juaristi adopta también otras visiones neoconservadoras que son formuladas como respuestas a los problemas políticos de la ‘era pos-89’, es decir, después de las transformaciones políticas globales que se pueden relacionar con el fin de la Guerra Fría y los atentados islamistas en Occidente. La corriente intelectual de los *nouveaux philosophes*, quienes se opusieron en Francia desde finales de los años setenta a la hegemonía cultural del marxismo y del progresismo es de gran importancia para el pensamiento de Juaristi, y entre estos, sobre todo, el intelectual Alain Finkielkraut, a quien Juaristi prologó sus libros traducidos al castellano, por ejemplo, *Nosotros, los modernos* (Juaristi 2006b) y *En el nombre del Otro. Reflexiones sobre el antisemitismo que viene* (Juaristi 2005b). Juaristi recoge la tesis de Finkielkraut del desmoronamiento cultural e intelectual de Occidente y, basándose en su tesis de la ‘traición generosa’, afirma que la izquierda y el progresismo traicionan con su discurso multiculturalista los valores universalistas de la Ilustración. Las demandas de respeto ante la igualdad de las culturas, de derecho a la diferencia y de la particularidad de las culturas supondrían un relativismo cultural que en consecuencia se opondría a la idea universal de la igualdad del hombre y a la filosofía de la Ilustración. Destruye la cohesión de la humanidad con la buena intención de fomentar el acercamiento entre los hombres. Tal es el juicio de Finkielkraut que Juaristi comparte (Roth 2013: 104-105). La ‘traición generosa’ es causada por un “tercermundismo estúpido traducido en autodenigración masoquista” (Juaristi 2005b: XX) para el que la crítica del eurocentrismo se ha vuelto dogma y que conlleva el autoodio de Occidente. Constata una ‘derrota del pensamiento’ –otro término acuñado por Finkielkraut (1987)– del progresismo que es “condescendiente con soberanismos aldeanos y satrapías tercermundistas, ecologismos delirantes y teologías de la pauperización” (Juaristi 2005b: XX), síntomas de la decadencia de Occidente, que no logra enfrentarse al reto del terrorismo islamista. Frente a las posturas multiculturalistas y la epistemología del relativismo cultural, Occidente no debería olvidar o rechazar las intuiciones universales de la Ilustración.

El autoodio de Occidente es, según Juaristi, fomentado por el pensamiento anticolonial que se convirtió en la forma del pensamiento poscolonialista en el canon de las vanguardias intelectuales de Europa. Juaristi constata que la “obsesión de las vanguardias europeístas por desprenderse de un pasado nacionalista, imperialista y racista” enloqueció al progresismo que hoy en día solamente está burbujeando frases multiculturalistas y propaga el respeto a las identidades culturales y la crítica al eurocentrismo. El estado lamentable de la izquierda europea consiste en su rechazo de los principios universalistas y su afán de

particularismos e identidades culturales –una *derrota del pensamiento* cuyo punto culminante es el pensamiento posmoderno y su actitud antiilustrada–. Juaristi observa la *derrota del pensamiento* también en las actitudes del gobierno de Zapatero, tanto en su intento de darse una imagen multicultural con un discurso del mestizaje cultural como en su plan de iniciar una alternativa en la política exterior, la llamada “Alianza de las civilizaciones” en oposición a la “Alianza de los buenos” lideradas por los EE.UU. La traición de los valores universales y el afán de particularismos e identidades culturales se pueden ver también en las organizaciones supranacionales como la UNESCO, que ha contribuido como ninguna otra institución a la derrota del pensamiento “propiciando su sustitución por una cultura nivelada en la que un par de botas valen tanto como Shakespeare [...]. La Unesco o la adoración de la minucia y de las raicillas. La Unesco o el rasero para abolir las excelencias. La Unesco, el gran pasapuré planetario de los valores” (Juaristi 2013). La política bienintencionada pero dañosa del multiculturalismo se manifiesta también en la actitud de la ONU que, según Juaristi, “se ha convertido en un conglomerado antioccidental, cuyo resentimiento aprovecha la judeofobia islamista o yihadista” (Juaristi 2008b). El odio a Occidente, es decir, el rechazo común de la modernidad y de los valores europeos, es el elemento que une a la izquierda y al islamismo político, según Juaristi. El autoodio occidental del progresismo –que aparece a nivel científico en el paradigma de la moda de los *estudios poscoloniales*– explica también la conversión al islam: “los conversos musulmanes españoles, antiguos izquierdistas en su mayor parte, venían de una subcultura política que rechazaba los valores occidentales, sus propios valores de origen” (Juaristi 2006c: 15). Izquierdismo, multiculturalismo y fundamentalismo islámico son, en el modo de ver de Juaristi, factores que igualmente ponen en peligro a Europa: “Europa se enfrenta hoy al [...] desafío de un fundamentalismo islámico que no sólo se manifiesta en actos terroristas, sino en el campo aparentemente menos dañino del multiculturalismo” (Juaristi 2006c: 15). Lo que une también estas corrientes no es solamente el “conformismo poscolonial” (Juaristi 2006b: 15), sino la crítica al Estado judío, es decir, la nueva forma de antisemitismo: el “estereotipo dominante hoy en todo el ámbito del progresismo: Israel como estado nazi; judaísmo como forma crepuscular del fascismo” (Juaristi 2006b: 15).

“¿El delirio de Juan sin tierra?”: reconfiguración y retórica del neoconservadurismo

Juaristi y Goytisolo difieren totalmente en sus puntos de vista africanistas, en sus concepciones relacionadas con la historia, cultura y con el posicionamiento de España en la topografía internacional. Ambos representan en el campo intelectual español polos opuestos respecto a la percepción del islam, de la población musulmana en España y del supuesto choque entre las civilizaciones orientales y occidentales. Goytisolo hace en sus escritos un alegato decidido por el intercambio libre de las culturas y el hibridismo cultural. Se opone a las políticas culturales y migratorias de los Estados nación occidentales que intentan suprimir la influencia de otras culturas y restringir los flujos migratorios. Las intervenciones a favor del hibridismo y del libre intercambio cultural corresponden a nivel ético con un ideal de convivencia humana que va más allá de las diferencias culturales. Goytisolo pone de relieve el estatus híbrido de la lengua, literatura y cultura españolas, cuyas existencias son impensables sin el mestizaje productivo durante la convivencia tricultural. Aunque Goytisolo sea tildado de multiculturalista, él

mismo rechaza este término, ya que implica la existencia de culturas como entidades estables y monolíticas: “El multiculturalismo es sospechoso, porque toda cultura es la suma de las influencias externas que recibe a lo largo de su historia. Una cultura manifiesta su buena salud por su capacidad de asimilación y no por la búsqueda de una pureza imposible” (Goytisolo 2002). Distanciándose de la cultura occidental, que se presenta como algo mejor, Goytisolo se acerca a la cultura árabe y sigue comentando críticamente la política de los países europeos desde Marrakech, donde vive.

En el modo de ver de Juaristi, Goytisolo representa un tipo de intelectual poscolonial para quien la autocrítica de Occidente se ha vuelto dogma. El discurso africanista de Goytisolo representa un pensamiento anticuado que arrastra consecuencias fatales: la crítica ‘tercermundista’ del eurocentrismo implica tanto el autoodio de Occidente como alimenta el afán relativista de la diferencia de las culturas. La postura de Juaristi se caracteriza por un escepticismo decidido frente a la cultura árabe, al islam y al islamismo, tomando los dos últimos términos como sinónimos. Ambos constituyen el gran desafío existencial de Occidente y del orden constitucional de los Estados europeos. La inmigración y la presencia de la población musulmana son percibidas como desarrollos peligrosos. Un campo importante de sus intervenciones africanistas es la historiografía donde Juaristi se esfuerza por atacar y revisar el mito popular de Al Andalus y la tesis de la supuesta convivencia idílica entre las culturas cristianas, judías y musulmanas bajo el dominio musulmán. Según Juaristi, tales representaciones de la historia de España están cargadas de ideologías y de intereses políticos de los multiculturalistas que mitifican esta época y la declaran como modelo del convivir intercultural.

En sus intervenciones en contra de la “Mythomotorik” (Assmann 2005) del mito de Al Andalus —es decir, su reproducción en la España multiculturalista en donde las imágenes y los símbolos colectivos son dominados por la estructura narrativa de este mito— cierra las filas de correligionarios conservadores de España quienes también parten de la tesis de que Al Andalus se ha convertida en un mito y fetiche de los intelectuales multiculturalistas. El debate sobre la propia historia nacional de España se convierte así en un escenario de las luchas simbólicas en el que el neoconservadurismo español se esfuerza por oponerse a la supuesta hegemonía cultural del multiculturalismo. Juaristi encuentra en Rosa María Rodríguez Magda *una correligionaria popular a la que él mismo prologó su libro España convertida al Islam* (2006) —“una contundente deconstrucción de las trampas ideológicas en las que pretende atraparnos el chantaje multicultural”, según el texto publicitario de la editorial Áltera—. Rodríguez Magda explica en su obra *Inexistente Al Andalus. De cómo los intelectuales reinventan el Islam*: “El mito fundacional de recuperación de al-Andalus, como su señal diferencial identitaria, se basa en una manipulación interesada de la historia, que no encubre el desdén hacia la civilización occidental como cultura exhausta” (Rodríguez Magda 2008: 159). Critica, igual que Juaristi, el “desprestigio de Occidente” (Rodríguez Magda 2008: 68) que acompaña el discurso mítico de Al Andalus, el cual no sería más que “una edulcorada e interesada recreación de un pasado inexistente” (Rodríguez Magda 2008: 73), convirtiéndose en un “lugar común [...] justificado por el temor a incurrir en cualquier incorrección política y que en España ha encontrado sus aliados en la ficción ideológico-literaria de muchos de nuestros escritores más mediáticos, como puedan serlo Antonio Gala, Juan Goytisolo [...] que completan la semilla dejada por Américo Castro” (Rodríguez Magda 2008: 73-74). Otros conocidos críticos del islam que se dedican también a la deconstrucción del mito multiculturalista

son el arabista Serafín Fanjul o el tan discutido historiador conservador César Vidal, con los que Juaristi mantiene buenos contactos. Serafín Fanjul publicó dos libros críticos del ‘mito’ de la convivencia pacífica: *La quimera de al-Andalus* (2006) y *Al-Andalus contra España. La forja del mito* (2005). En la cubierta de *La quimera de al-Andalus* se cita un comentario de reconocimiento de Juaristi: “El al-Ándalus significó la represión del sexo, el sometimiento absoluto de la mujer a los varones de su familia y la intransigencia con los cultos religiosos ajenos al islam” (Fanjul 2006). César Vidal publicó en 2004 el libro *España frente al islam. De Mahoma a Bin Laden*, en el cual describe el conflicto eterno de España con el islam y donde afirma que la historia de España es incomprensible sin referencia a su enfrentamiento multiseccular, a vida o muerte, con el islam (Vidal 2004). Vidal afirma la continuidad del ‘Otro africano’, o del moro, como el enemigo eterno de España, como ya sugiere el título de su libro: “de Mahoma a Bin Laden”. Esta tesis de continuidad es muy popular en los medios (neo)conservadores de España y fue también utilizada por el entonces presidente del gobierno español, José María Aznar, quien afirmó en 2005, en una conferencia pública en los EE.UU.: “El problema de Al-Qaeda con España no empezó con la crisis iraquí, [...] sino que viene del siglo VIII. España, cuando fue invadida por los moros, rechazó convertirse en una pieza más del mundo islámico y rehusó perder su identidad [...]. Al-Qaeda actuó como respuesta a la pérdida de Al-Ándalus, hace más de quinientos años, cuando se completó la Reconquista” (Aznar, cit. p. Voß 2011: 62-63).

Después del 11-M la tesis de la continuidad de las luchas históricas entre cristianos y ‘moros’ y las referencias al contexto de la reconquista ‘libertadora’ es muy popular en los medios (neo)conservadores españoles: afirman la continuidad de la lucha histórica que sigue siendo virulenta hoy en día en la época de las ‘luchas entre las civilizaciones’. La retórica crítica de Juaristi sobre el islam(ismo) se corresponde perfectamente con el estado de ánimo antimusulmán del medio (neo)conservador si acaso la popular glosa dominical de Juaristi no es su expresión directa y la más sublime. En las corrientes intelectuales neoconservadoras sigue prevaleciendo la percepción del islam(ismo) como lo puro ‘extranjero’. El islam está estigmatizado como influencia extranjera y perpetua y es además hoy en día la religión de los que no han nacido en España, los ‘Otros’ que muchas veces se hallan en España ilegalmente. Sigue virulenta la heteroimagen española más pura: la del ‘moro’ (Voß 2011: 56-68). Esta heteroimagen modernizada es hoy en día la base de una islamofobia que se expresa en la sensación de desconfianza y recelo ante los musulmanes y se ve legitimada por el rechazo al totalitarismo islámico que pone en riesgo los valores universales de la Ilustración. En la retórica neoconservadora en contra del paradigma ‘multiculturalista’ y de la corrección política la figura de Goytisolo como intelectual clásico progresista que encarna posturas antirracistas y poscoloniales parece el objeto de crítica preferido. Sobre todo la sobre-identificación con el ‘Otro’ (árabe), es decir, el filoarabismo acrítico de Goytisolo es, según Juaristi, una prueba triste del desmoronamiento intelectual de Occidente. Juaristi denuncia, como portavoz oficioso del neoconservadurismo, una nueva *trahison des clercs* de los intelectuales progresistas presentándolos como los traidores de los valores universalistas, con el ejemplo clásico de Goytisolo, quien no está en plena posesión de sus facultades mentales, como insinúa Juaristi con su expresión polémica del “delirio de Juan sin Tierra”.

Tal discurso islamófobo de los medios conservadores y del liberalismo nacional es combinado con la preocupación ya clásica, que en la historia cultural española ha provocado tantos debates: la preocupación por ‘España’ y su identidad, la “metanarración de la

historia cultural de España como tal” (Tschilschke 2013: 149). Juaristi explica en comentarios cínicos —“vale tanto invocar el mito de las Tres Culturas como apelar directamente a la balcanización de España” (Juaristi 2004b)— que el multiculturalismo progresista tiene la misma base ideológica que el nacionalismo periférico: el relativismo cultural, y ambos comparten el mismo objetivo que el integrismo islámico: la destrucción de la constitución democrática del Estado español. Así se revela el objetivo de estabilizar la Constitución y nación españolas como motivo central de la reavivación de las sensibilidades islamóforas: “El nuevo liberal-conservadurismo, que combina algunos elementos de la izquierda tradicional con valores asociados, también tradicionalmente, con la derecha, se explica [...] en el contexto de la cuestión nacional” (Uriarte 2003: 184). El campo de los constitucionalistas españolistas, quienes son a la vez antinacionalistas, iba partiendo de la ideología del posnacionalismo (Winter 2004: 649-654) para llegar al final a posturas neonacionalistas (Balfour 2009). La crítica del nacionalismo periférico a partir del nuevo milenio va acompañada del análisis crítico del islamismo político que se convirtió en un campo de actuación importante y como tal en un factor de identificación de esta comunidad ideológica. La presencia de ambos temas estrechamente vinculados bajo la sigla de los ‘enemigos de la Constitución’ en los medios de comunicación de masas está garantizada por una red mediática que abarca organizaciones como la Fundación para la Defensa de la Nación Española, la Fundación para el Análisis de Estudios Sociales (FAES), estrechamente relacionada con el Partido Popular (PP); *think tanks* como el Grupo de Estudios Estratégicos (GEES); periódicos como *ABC*, *El mundo* o *La Razón*; emisoras de radio como la cadena COPE y medios en línea como la página web *Libertad digital*. Estas instituciones mediáticas neoconservadoras mantienen presente la crítica al nacionalismo periférico y al ‘integrismo islámico’ en los medios de masas hasta en las revistas elitistas de cultura y abarcan a periodistas como Federico Jiménez Losantos o Gabriel Albiac, intelectuales operativos como Rafael Bardají, intelectuales provenientes de las universidades como Eurne Uriarte, intelectuales o representantes de la cultura como Jon Juaristi, o historiadores de derechas como César Vidal. En total se puede constatar que se establece un nuevo paradigma cultural respecto a la interpretación del pasado y presente de la nación española. Sus representantes e intelectuales orgánicos intervienen en su mayoría con artículos de opinión casi diarios que se publican en periódicos y medios digitales representando así el tipo del intelectual *articulista* (Winter 2004: 642-643). En la lucha simbólica por la hegemonía cultural las intervenciones neoconservadoras son caracterizadas por un estilo que expresa el sentimiento de superioridad intelectual que se divierte atacando las reglas y tabús no escritos de la supuesta ‘dictadura de la corrección política’ —este rasgo estilístico se expresa bien en la ya mencionada formulación del “delirio de Juan sin tierra”. El intelectual neoconservador, con Juaristi como prototipo, se articula con una gesticulación que combina las intenciones ilustradas con una actuación provocadora, una “derecha sin complejos” (Mañú 2007).

Islamofobia y traslado del neoconservadurismo al campo intelectual de España

El rechazo del ‘Otro africano’ se articula en Europa a través de diferentes medios conservadores y derechistas que ven con temor a Europa y los países occidentales confrontados con la inmigración de una población africana y musulmana. La ocupación de una

mezquita en la ciudad francesa de Poitiers por jóvenes activistas de la organización derechista Génération Identitaire en 2012 fue dirigida al público como “declaración de guerra contra lo multicultural” y apeló a la mítica derrota de los moros en 732 en la Batalla de Poitiers. La reavivación del espíritu mítico de la Reconquista en contra de los ‘moros’ y su modelo ideológico de invasión/liberación va acompañada de debates sobre la dificultad de la integración de las poblaciones musulmanas en las diferentes sociedades europeas o por referendos populares antimusulmanes como el de la construcción de minaretes en Suiza en 2010. En este contexto, la retórica neoconservadora puede establecerse como corriente intelectual y a la vez popular que combina las viejas reacciones de defensa conservadoras frente al ‘Otro’ con una retórica libertadora que se presenta como de vanguardia. Esta autoimagen vanguardista se puede observar en el término de lucha del neoconservadurismo, el concepto *islamofascismo*, que a la vez remite a la transnacionalidad de esta corriente. Bajo las siglas de la lucha contra el *islamofascismo* los intelectuales neoconservadores intentan darse la imagen del guerrero intelectual que lucha por la libertad y que se ve implicado en el combate en contra de las tendencias regresivas del integrismo musulmán. Revalorizado por el *radical chic* del libertador, los neoconservadores toman postura a favor de la democracia y los valores de Occidente y critican su debilidad provocada por los discursos multiculturalistas y autocríticos. La expresión del estado de ánimo islamófobo es el tique que convierte el discurso neoconservador en una corriente ideológica popular. El neologismo polémico *islamofascismo* se hizo popular por un discurso de George Bush en 2006 y fue luego acuñado por el neoconservadurismo estadounidense para referirse a la similitud de las ideologías fascistas, nacionalsocialistas y musulmanas (Podhoertz 2007). También lo utilizó el entonces presidente de gobierno español José María Aznar, quien se refirió al término para designar “el enemigo que quiere destruirnos” (ABC 03/10/2006). La recepción de este término en Europa documenta a la sincronización de los discursos (neo)conservadores en el contexto global del *choque de civilizaciones*. En Francia el concepto fue recibido por el intelectual estrella de los *nouveaux philosophes*, Bernard-Henri Lévy, quien en 2006 firmó *Le manifeste des douze: Ensemble contre le nouveau totalitarisme* criticando al islam(ismo) como nueva forma de totalitarismo. Lévy defiende la tesis de que el islam es en su forma integrista el ‘tercer fascismo’, después del marrón y del rojo (Lévy 2001). Ataca tanto como Finkelkraut el supuesto asalto del islamismo a la cultura política de Occidente y exige la defensa de la herencia universalista de la Ilustración.

Las medios neoconservadores de España arriba mencionados introdujeron tanto el término islamofascismo como las teorías neoconservadoras en los debates españoles. Juaristi es uno de los intelectuales más ilustres de España que traduce las corrientes internacionales del neoconservadurismo y emplea sus tesis, su retórica y su vocabulario en el caso español. Juaristi conecta de forma muy eficaz las diferentes influencias neoconservadoras y actúa como un *second hand dealer* de las ideas neoconservadoras. Su crítica al progresismo y a los ideales multiculturales del mestizaje intenta presentarse como una postura de *radical chic* conforme a la época del *choque de civilizaciones*. Juaristi emplea su saber y su reputación como escritor y ensayista, es decir, su ‘capital cultural’ (Bourdieu), para revalorizar sus intervenciones intelectuales. Su capital cultural se basa en su ruptura, primero, con el nacionalismo vasco y, segundo, con el progresismo como tal –Juaristi militó en ETA en los años sesenta y en los setenta, en diferentes organizaciones de izquierdas–, lo que le rindió mucho reconocimiento en ambientes conservadores

y derechistas (Eser 2011: 129). La influencia de Juaristi no se basa en su originalidad o el estilo sublime de sus textos, sino en su capacidad de recombinar las diferentes ramas del pensamiento neoconservador internacional. Reúne y traduce las corrientes intelectuales neoconservadoras, sean de Francia (la *nouvelle philosophie*) o de los EE.UU. (los *neocons*) en el campo intelectual de España. Colabora en la conexión internacional del neoconservadurismo, que se convierte en un fenómeno transnacional, de modo que al mismo tiempo se encuentran a ambos lados de los Pirineos los mismos *topoi* de la crítica al islam(ismo), combinados con el rechazo del progresismo multiculturalista y la autoconfirmación ideológica de los valores occidentales.

El paradigma cultural neoconservador disfruta de una gran popularidad gracias a la efectividad publicitario de sus medios. Los intelectuales neoconservadores articulan la tesis diagnóstica de la emergencia de un nuevo totalitarismo que igual que el comunismo pone en peligro los valores y libertades de Occidente. Con esto se restablece una forma de pensamiento ‘neocolonial’ que en sus visiones africanistas reproduce percepciones de la realidad social y de los espacios culturales que están estrechamente vinculados a las tradiciones coloniales. Especialmente en España el nuevo conflicto cultural toma la forma de cuestión nacional y vuelve a plantear la cuestión del estatus epistemológico del pasado tricultural, de Al-Andalus y de los ‘moros’. El registro africanista gana en importancia en el contexto del *choque de civilizaciones*, los términos ‘musulmán’ y ‘moro’ se vuelven a tomar como sinónimos y el uso el término ‘moro’ “converge con una variada serie de prejuicios y clisés (fanatismo, salvajismo, crueldad, lascivia, fatalismo, pereza y doblez)” (Martín Corrales 2010: 166). Es una cuestión controvertida si la presencia mediática del discurso antiislámico corresponde a las preocupaciones de la sociedad española o no. Algunos afirman, basándose en encuestas de opinión, que no se puede constatar fuertes sensibilidades islamófobas en la sociedad española y que la islamofobia en España es más una construcción mediática que un hecho social: “Anti-immigration policies respond much more to rhetoric, an electoral strategy, rather as a channel answering the demands of society and real needs of citizens” (Zapata-Barrero/Díez-Nicolás 2012: 96). En la historia cultural de España la mirada hacia África siempre vaciló en movimientos de péndulo entre maurofobia y maurofilia, “la relación entre la imagen negativa y la respetuosa para con los musulmanes no ha sido nunca estática, siempre ha variado en función de la coyuntura política española, de la de los países árabo-musulmanes y de la internacional” (Martín Corrales 2010: 81). Todos los indicios apuntan a que el discurso neoconservador profundizará los sensibilidades antiislámicas y antimusulmanas, aunque los datos de Zapata-Barrero y Díez-Nicolás (2012) indican la limitación de su efectividad a círculos políticos y las tertulias intelectuales.

Al fin y al cabo el discurso neoconservador construye un concepto de cultura esencialista como entidad homogénea vinculada a un territorio nítidamente definido. La tendencia de restablecer la dicotomía entre Occidente y Oriente implica la restauración de una *imaginative geography* que prescribe el nexa fijo entre espacio, cultura e identidad y que escenifica fronteras claramente trazadas entre lo propio y lo ajeno, entre Occidente liberal y Oriente despótico, entre civilización y barbarie que van acompañadas de la semantización contrastiva del espacio y de las diferencias culturales. Tal geodeterminismo, que ya se pensó superado, es criticado por enfoques de la geografía cultural que impugnan los conceptos del espacio cultural fijos y holísticos (Werlen 2003) o por las ciencias sociales que afirman que el mundo social no está más separado por las sociedades nacionales,

sino que está constituido por los espacios y realidades *transnacionales* más allá de lo nacional (Pries 2008). Frente al renacimiento de tal esencialismo en la construcción de geografías imaginarias hay que poner de relieve los procesos de hibridación, tal como el discurso poscolonial afirma. ‘Occidente’ y ‘Oriente’ son tanto construcciones discursivas como ‘Ilustración’ e ‘islam’, lo que queda claro si se focaliza la ‘porosidad’ (Buck-Morss 2009: 111-116) de los conceptos cultura, etnia y nación y si se enfatiza los intersticios y contactos dinámicos e incontrolables más allá de las visiones esencialistas de la homogeneidad, unidad y polaridad de los espacios culturales. El diálogo imaginario aquí (re-)construido entre Juaristi y Goytisolo recuerda a la discusión entre América Castro y su colega de exilio Claudio Sánchez-Albornoz, quienes disputaron sobre la identidad histórica y cultural de España. Se puede leerlo como una *reprise* de las antiguas disputas sobre el concepto de la nación española que en el contexto del *choque de civilizaciones* parecen recuperar la relevancia –como resurgen los tópicos clásicos africanistas y se reconfigura la oposición entre una España multicultural y una más ‘esencial’–.

Bibliografía

- Assmann, Jan (2005): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C.H. Beck.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Braudel, Fernand (1992): *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II*. 1. Bd. Frankfurt: Büchergilde Gutenberg.
- Buck-Morss, Susan (2009): *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Burgos Madroñero, Manuel (1977): “El Africanismo español”. En: *Jábega*, 5, 20, pp. 55-74.
- Dakhli, Jocelyne (ed.) (2011): *Les Musulmans dans l’histoire de l’Europe. Tomo 1: Une intégration invisible*. Paris: Albin Michel.
- (ed.) (2013): *Les Musulmans dans l’histoire de l’Europe. Tomo 2: Passages et contacts en Méditerranée*. Paris: Albin Michel.
- Eberstadt, Fernanda (2006): “The Anti-Orientalist”. En: *The New York Times*, 16/04/2006.
- Escudero, Javier (1999): “Juan Goytisolo: de apóstata a iluminado”. En: Lagos, Manuel Ruiz (ed.): *Un círculo de relectores: jornadas sobre Juan Goytisolo*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, pp. 73-86.
- Eser, Patrick (2011): *Der baskische Nationalismus im Werk Jon Juaristis. Intellektuelles Engagement zwischen der ETA und dem spanischen Neokonservatismus*. Frankfurt: Lang.
- Fanjul, Serafin (2005): *Al-Andalus contra España. La forja del mito*. Madrid: Siglo XXI.
- (2006)4: *La quimera de al-Andalus*. Madrid: Siglo XXI.
- Finkelkraut, Alain (1987): *La défaite de la pensée*. Paris: Gallimard.
- Goytisolo, Juan (1971): “Supervivencias tribales en el medio intelectual español”. En: Goytisolo, Juan: *Disidencias*. Barcelona: Seix Barral, pp. 137-149.
- (1979): *España y los españoles*. Barcelona: Lumen.
- (2002): “Juan Goytisolo: El multiculturalismo es sospechoso”. En: *ABC*, 20/03/2002.
- (2005a, [1981a]): “Miradas al arabismo español”. En: Goytisolo, Juan: *Los ensayos*. Barcelona: Ediciones Península, pp. 387-398.
- (2005b, [1981b]): “De Don Julián a Makbara: una posible lectura orientalista”. En: Goytisolo, Juan: *Los ensayos*. Barcelona: Ediciones Península, pp. 248-265.
- (2010): “Oriente y Occidente como espacios mentales”. En: *El País*, 08/01/2010.

- Huntington, Samuel (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Juaristi, Jon (2004a): “Jubilación”. En: *ABC*, 09/05/2004.
- (2004b): “Diplomacia”. En: *ABC*, 20/06/2004.
- (2004c): “Lavapiés”. En: *ABC*, 28/03/2004.
- (2005a): “Islam”. En: *ABC*, 24/07/2005.
- (2005b): “Un nuevo desorden amoroso. Prólogo”. En: Finkelkraut, Alain: *En el nombre del Otro. Reflexiones sobre el antisemitismo que viene*. Barcelona: Seix Barral, pp. IX-XIII.
- (2006a): “Teología”. En: *ABC*, 24/09/2006.
- (2006b): “Prólogo. El mundo travieso”. En: Finkelkraut, Alain: *Nosotros, los modernos*. Madrid: Ediciones Encuentro, pp. 9-17.
- (2006c): “Prólogo”. En: Rodríguez Magda, Rosa María (2006): *España convertida al Islam*. Barcelona: Áltera, pp. 9-15.
- (2008a): “Civilizaciones. Diálogo en la inopia”. En: *ABC*, 13/02/2008.
- (2008b): “Aplausos”. En: *ABC*, 28/09/2008.
- (2010): “Testiculum Antichristi: el modelo español de intolerancia”. En: *Letras Libres*, 109, pp. 12-18.
- (2013): “Unescos”. En: *ABC*, 10/02/2013.
- Lévy, Bernhard-Henri (2001): “Ein Krieg um die Aufklärung”. En: *Der Spiegel*, 47, 03.12.2001, pp. 208-213.
- Mañú, Óscar Elia (2007), “Revolución conservadora: razón o voluntad”. En: <http://www.gees.org/articulos/revolucion_conservadora_razon_o_voluntad_4065> (30.11.2013).
- Martín Corrales, Eloy (2010): “El moro, decano de los enemigos exteriores de España: una larga enemistad (siglos VIII-XXI)”. En: Núñez Seixas, Xosé M./Sevillano Calero, Francisco (eds.): *Los enemigos de España. Imagen del otro, conflictos bélicos y disputas nacionales (siglos XVI-XX)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 165-182.
- Martin-Márquez, Susan (2008): *Disorientations. Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity*. New Haven/London: Yale University Press.
- Meyer, Frank (2004): “‘Wer ist fremd an diesen Orten?’ Zur Bedeutung von Identität, Kultur, Raum und Zeit in den spanisch-nordafrikanischen Städten Ceuta und Melilla”. En: *Erdkunde*, 58, 3, pp. 235-251.
- Montada Puig, Joseph (2009): “Edward Said and the Spanish Orientalists”. Madrid: Universidad Complutense. En: <<http://eprints.ucm.es/11764/>> (30.11.2013).
- Podhoretz, Norman (2007): *World War IV: The Long Struggle Against Islamofascism*. New York: Doubleday Books.
- Pries, Ludger (2008): *Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Rodríguez Magda, Rosa María (2006): *España convertida al Islam*. Barcelona: Áltera.
- (2008): *Inexistente Al Andalus. De cómo los intelectuales reinventan el Islam*. Oviedo: Nobel.
- Roth, Hans-Joachim (2013): “Dämmerung der Aufklärung? Alain Finkelkraut und der Multikulturalismus”. En: Neubert, Stefan/Roth, Hans-Joachim/Yildiz, Erol (eds.): *Multikulturalität in der Diskussion*. Wiesbaden: Springer, pp. 101-120.
- Said, Edward (1995 [1978]): *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin.
- Sotomayor, Carmen (1990): *Una lectura orientalista de Juan Goytisolo*. Madrid: Fundamentos.
- Stallaert, Christiane (1998): *Etnogénesis y etnicidad en España: una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto A.
- Sternhell, Zeev (2013): “Les hommes sont capables de se construire un monde meilleur”. En: *L’humanité*, 13/08/2013.
- Strosetzki, Christoph (1993): “Der Araber als Alternative. Zur Zivilisationskritik des Juan Goytisolo”. En: Kablitz, Andreas/Schulz-Buschhaus, Ulrich (eds.): *Literarhistorische*

- Begegnungen: Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Bernhard König*. Tübingen: Narr, pp. 357-367.
- Tschilschke von, Christian (2008): "Spanien als Afrika Europas: Zur Konjunktur einer Denkfigur im 18. Jahrhundert". En: Jüttner, Siegfried (ed.): *Die Konstituierung eines Kultur- und Kommunikationsraumes Europa im Wandel der Medienlandschaft des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt: Lang, pp. 209-229.
- (2013): "Das koloniale Imaginäre in der Krise. Narrative Modellierungen des spanischen Afrikadiskurses bei Pedro Antonio de Alarcón und Benito Pérez Galdós". En: Hahn, Kurt/Hausmann, Matthias/Wehr, Christian (eds.): *ErzählMacht. Narrative Politiken des Imaginären*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 147-162.
- Uriarte, Edure (2003): *España, Patriotismo y Nación*. Madrid: Espasa Calpe.
- Vidal, César (2004): *España frente al islam. De Mahoma a Ben Laden*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Vilarós, Teresa M./Ugarte, Michael (2006): "Cuando África empieza en los Pirineos". En: *Journal of Spanish Cultural Studies*, 7, 3, pp. 199-205.
- Vollath, Rainer (2001): *Herkunftswelt und Heterotopien. Dekonstruktion und Konstruktion literarischer Räume im Werk Juan Goytisolos*. Frankfurt am Main et al.: Lang.
- Voß, Britta (2011): "Die zweite Reconquista ? Spanische Identitätsentwürfe und Muslime nach 1975". En: Voß, Britta/Menny, Anna (eds.): *Die Drei Kulturen und spanische Identitäten. Geschichts-, kultur- und literaturwissenschaftliche Annäherungen an ein Paradigma der iberischen Moderne*. Freiburg: fwpf-Verlag, pp. 40-75.
- Werlen, Benno (2003): "Kulturgeographie und kulturtheoretische Wende". En: Gebhardt, Hans/Reuber, Paul/Wolkersdorfer, Günter (eds.): *Kulturgeographie und kulturtheoretische Wende*. Heidelberg; Berlin: Spektrum, pp. 251-268.
- Winter, Ulrich (2004): "Spaniens Intellektuelle. Eine neue Diskussionskultur und die Debatte um Identitäten und 'Erinnerungsorte' (1976-2002)". En: Bernecker, Walther L./Dirscherl, Klaus (eds.): *Spanien heute. Politik – Wirtschaft – Kultur*, Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 631-655.
- Zapata-Barrero, Ricard/Diez-Nicolás, Juan (2012): "Islamophobia in Spain?: political rhetoric rather than a social fact". En: Helbling, Marc (ed.): *Islamophobia in Western Europe and North America*. London: Routledge, pp. 83-97.