





REVIEW ARTICLE

AN ANDALUSIANIST'S LAST SIGH

María Rosa Menocal
Yale University



In 1919, just over twenty years after the Spanish *annus horribilis* of 1898 and very much as part of the resulting soul- (and identity-) searching of the Generation of '98, one of the most remarkable works of Spanish intellectual history of the 20th century appeared. *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, by a 38 year old priest named Miguel Asín Palacios, at the time the sterling heir of the small aristocracy of Spanish Arabists, was a *succès de scandale*, both within Spain and far beyond. Its thesis was, to put it reductively, that the *Divina Commedia* had been in part shaped by Dante's knowledge of Islamic eschatology and mysticism. The degree and range of the controversies provoked by the book were such that, when it was republished in 1943, it was accompanied by a book-length addendum entitled "Historia y crítica de una controversia".

If Asín, before 1919, was merely an Arabist—and in a country in which that discipline was far from culturally central¹—the book brought him more than his allotted fifteen minutes worth of fame: between 1919 and 1923 there appeared more than 75 responses (reviews, articles, published talks, and so forth) in everything from *The Times Literary Supplement* (various articles) to *La Nación* in Buenos Aires to a Boston journal

¹ The still indispensable source for the history of Arabism in Spain is Monroe, which includes all fundamental bibliographical data on the principal Arabists of every period from 1500 on and, at the same time, an excellent overview of the varying political and cultural climates that framed the various stages of Spanish Arabism. Because the academic study of Arabic in Spain has always been intimately tied to the nation's most pressing internal and external political and "identity" concerns, it is a book well worth reading for anyone with an interest in Spain's intellectual history in general – and one wishes only that Monroe would write a companion volume to cover the events and developments since 1970, when this book was published.

named *Poet Lore*.² And, of course, standard academic reviews in all the standard academic journals of the time, especially (but certainly not exclusively) those in Italy and those devoted to either Islamic studies or Dante studies. Even if a high percentage of these—but again, far from a majority—were unfavorable (or outraged), any of us would no doubt give our eye-teeth for a fraction of such widespread interest in one of our academic books—an interest which in today's terms would surely translate into at least that which has been accorded now-public figures such as an Edward Said or a Harold Bloom. And—in this also much like Bloom and Said—Asín would continue to write prolifically and yet, in the end, always be remembered principally for one book among dozens of others.

I am not sure which question is the more interesting: why Asín's book created the international focus on an otherwise obscure and in fact technically difficult academic subject (to read through the original book, even for someone with some training in Arabic and Islamic studies is still something of a challenge); or why Asín and his work not only eventually fell into considerable obscurity but had minimal or no long-term impact on the areas of thought they addressed: medieval mysticism and the highly interbred nature of the culture of the Middle Ages, in general, and Dante's masterpiece in particular. The juxtapositions are intriguing: while it could well be argued that no other single work or theory having to do with the *Commedia*'s "origins" has ever received so much attention—and so much of that so passionate—the average student or serious reader of Dante (and that would include specialists at the Ph.D. level) has most likely never heard of Asín or of the enormous controversy caused by his book, a book about which most contemporary Dantisti wrote (Paget, Toynbee, Hauvette, Mazzoni, Nardi, Parodi, Rajna, among the most famous). I recently re-checked the otherwise exhaustive bibliographies at the end of each volume of Charles Singleton's now-standard edition/translation/commentary of the *Commedia* and verified what I remembered, which is that Asín's book is never cited and the controversial theory never so much as mentioned—even to note, for the record, that it existed and was "discredited" (this,

² See pages 474-79 of the reprint of the *Escatología* for an "index" of these articles compiled by Asín himself. In fact, the bulk of the "historia y crítica de una controversia," which constitutes Asín's reaction to his critics, was based on the reactions in those first four years after the date of publication and it was published as a *folleto* in 1924; an additional 19 pages of bibliographical review covering further reaction to the *Escatología* were compiled by Asín for the 1943 re-edition of the book, covering the years until 1941.

one is left to deduce, the opinion of the editor). In Italy, the subject was recently revisited in the public press, a subject to which I will return below, but Asín's name is no more a household word there than here. Even more remarkably, Asín—along with all other Spanish Arabists of the modern age—is completely absent from Edward Said's scrutiny in his *Orientalism*. While this stunning fact requires a more nuanced analysis than is appropriate in this context, it can be said, at a minimum, that while the present-day obscurity of most Spanish Arabism of the post-Asín years (i.e., of the Franco and García Gómez regimes³) is explicable from certain perspectives, it certainly emphasizes just how far Asín fell, from the ranks of the handful of internationally (in)famous academics to a relatively obscure corner of even his own house. For, finally, the fundamental teachings of Asín Palacios have been largely rejected by Hispano-medievalists (as the previous issue of *La corónica* so accurately describes the community in some ways formally constituted by the readership of this journal⁴), teachings which could be stated simply as that the Arabic and Romance strands of medieval European (and "Spanish") thought and spirituality were so intertwined and mutually interde-

³ The impact of these combined *dictaduras* on the state of Spanish Arabism – alluded to succinctly in Consuelo López-Morillas' necrology of García Gómez in the last issue of *La corónica* – is a fascinating subject that has been scarcely explored in the detail it merits, although Ms. Yeon Soo Kim of Yale is currently engaged in such a study. For my purposes here I will only note the most obvious, already partially suggested in the necrology: that although García Gómez was Asín's student technically he was not, in the long run, anything like a champion of the basic Asinian proposition that Arabic and Romance studies be a unified field (quite the contrary, in fact); and that the combined ideologies of the Spanish state under Franco and of a Spanish Arabism that was anxious (and, in the end, able) to find a successful niche within it, produced an Arabism that is scarcely distinguishable from the more traditional "Orientalisms" that are scrupulously dissected by Said. In other words, Spain's Arabists and Arabism since Asín have been largely a discipline of the study of an "other" not – as one might logically (if naively) expect, given Spain's history – one of the discipline's that deal with the "self" or the "Spanish".

⁴ From "From the Editor": "Other scholars of hispanomedievalism – including all the Romance languages, literatures and learned cultures of medieval Iberia..." (1). I strongly suspect Professor Greenia means to include Arabic and Hebrew as "learned cultures of medieval Iberia" – and *La corónica* has been an important publisher of issues relating to the interaction of Romance and Arabic (as well as Hebrew). It remains nevertheless true that for complex and deeply rooted reasons (among them the nature of departments of Spanish or Romance languages and the training afforded graduate students) that an "Asinian" education is far from the norm and that most articles on a topic such as the *muwaashshahāt* or the *khawjas* are written for one audience or the other – and in this the last issue of *La corónica* is also a good example, e.g. the articles by Espósito and Marcos Marín.

pendent as to make them constitute one universe, rather than two.

Moreover, and even more curiously, this rejection is one pragmatically shared, more often than not, by the other "house" that one might legitimately imagine Asín lived in and that would have been his legitimate heirs and descendants, those housed in the journal he helped construct, *Al Andalus*, since García Gómez's retirement from its editorship called *Al Qant.ara*. Indeed, the original title emphasized the fundamental unity of the complex universe called al Andalus and for scholars like Asín this meant a place where Arabic was the "imperial" but not hegemonic language of culture, where cultural permeability was such that "influence" was never a reductive notion, let alone a one-way street.⁵ But the successor title, which means "the bridge", while it makes a bow towards the intellectually ancestral desire to "reconcile", in the end emphasizes the perception that there is a river (a *wadi*, as in Guadalquivir and so many other rivers in that part of Spain) and that there are communities on either side of the gulch that speak different languages. Few of the articles in *Al Andalus* after the Asín years, and fewer still in the *Al Qant.ara* of the more recent past, speak in a language that is at all accessible to the average reader of this journal.⁶ How far, all this, from the intellectual and academic universe that Asín envisioned and, even more importantly, created, for a period, with his *Escatología*, one in which a work in "our field" is vigorously debated (as Said's would be, many years later) on the pages of newspapers worldwide and in which the Arabic side of the river of medieval "Spain" was always a very small stone's throw away. It is also crucial, for the history of more "mainstream" Hispanomedievalism and Hispanic thought, that this is the universe that explains so many of the concerns and presuppositions of Menéndez Pidal,⁷ and the universe in which Ortega y Gasset

⁵ Thus, for example, a work like *El Islam cristianizado* caused, in its own way as much controversy as the book on Dante, since the prickliness of the "influence" issue is at least as strong going in the other direction and the notion that the greatest of the Sufis of Islam, Ibn 'Arabi of Murcia, was "cristianizado" is at least as scandalous as the notion that Dante was "islamizado".

⁶ See the first issue of *Al-Qant.ara* (Madrid 1980) for a diplomatic explanation for the change in title (which, among other things, never even mentions García Gómez) one which emphasizes that the "bridge" is with the earlier publication, i.e., *Al Andalus*. More importantly, for the arguments I am making here, note the range of topics and their strictly Arabist language and purpose, i.e. while the subjects treated may have been situated in Al Andalus, the scholarship on them published here is meant for (and is only readable by) the community of mainstream Arabists.

⁷ It is important to remember, of course, that although Menéndez Pidal is now canonized as the father of Hispanic philology and medievalism (see, inter alia, the article

would write the preface to the translation of an 11th century Arabic treatise on love, if only to deny the sort of essential spiritual and intellectual entwinement that Asín perceived.⁸

* * *

Beginning in 1981, in the aftermath of the death of Franco, an event at least as provocative of public questioning of the Spanish identity as the events that shaped the Generation of '98, Libros Hiperión began a project that might be dubbed the rehabilitation of Miguel Asín Palacios, republishing a number of his major books (of which the crown, if not the seal, is certainly the *Escatología*, issued in 1984, almost a decade after the death of the caudillo) as well as publishing for the first time in book form a number of his essays originally published in journals. *Qadilies y alumbrados*, for example, was originally published as a series of articles in *Al Andalus* between 1944 and 1951.) The Asín "project", moreover, has not been carried out in isolation but rather as part of a larger effort to publish, first of all, the "Andalusian" work of some earlier scholars, most noteworthy, certainly, the publication of a Spanish translation of

by Catherine Brown in the last issue of *La corónica*), that in his own writings and most profound concerns he rarely strayed far from the concerns exemplified in Asín's *Escatología*, i.e., of the interdependence of what is separated out into the "Arabic" and the "Romance". This is not to suggest that Menéndez Pidal's views on the subject were always necessarily as "radical" as Asín's – they were not – but rather that for this father of Hispanic studies in the medieval period the work of colleagues like Asín were an inextricable part of his own, something that can scarcely be said of most of his progeny.

⁸ Ortega y Gasset's remarkable prologue to Ibn Hazm's *El collar de la paloma*, published in 1952, with its combination of passionate argument for a "philology" of the spirit (not one of the sciences) and its refutation of Asinian assumptions, is very much worth the rereading today, in the context of the present discussion to understand how issues raised by scholars such as Asín and García Gómez became part of the far more general discussions of men like Ortega (as well, of course, as Unamuno).

⁹ There is surprisingly little and perfunctory editorial "introduction" to what is, in fact – with five volumes and counting – a major project of republication. The first volume to be reissued in the series, *Vidas de santones andaluces*, is an untouched reproduction of the original book, and it begins *in medias res* with the opening page of Asín's original introduction. It has very few markers (copyright page, final two pages listing recent Hiperión books in a clearly different typeset) of being anything other than the "original" and the same is basically true of the second volume (*El Islam cristianizado*). It is only with the third (and most important) volume, the *Escatología* itself, that we find an "Advertencia a la cuarta edición" which notes in remarkably brief and almost off-handed terms that Asín's work was no longer accessible (i.e., out of print) and that it is work "cuya importancia en la historia de la ciencia, del pensamiento y de la literatura es de sobre conocida" (vii).

Henri Pérès' classic 1953 work, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle* as *Esplendor de al-Andalus* in 1983. Additionally, Hiperión has undertaken to publish more recent work of the very small "escuela Asín", books which would have had little or no possibility of publication in Spain otherwise. Conspicuous among these is certainly the work of Luce López Baralt: *Huellas del Islam* in 1985 and, more recently, a second edition of her far more radically "Asinian" project, *San Juan de la Cruz y el Islam*, a book first published by the Colegio de México in 1985. (It had been finished a number of years before but was originally regarded as unpublishable in Spain precisely because its views on the canonized and sainted Spanish mystic par excellence, telegraphed in the title, were still capable of provoking the sort of gut reaction that Asín's parallel and clearly antecedent views on Dante's mysticism provoked in many Italians.) And, finally, Hiperión has topped it all off with the first full-length biography of Don Miguel, although, unfortunately, it is an unimaginative and straightforward affair, failing to ask, let alone answer, all the obvious questions about one of the most remarkable careers of 20th century Spanish intellectual life.¹⁰

Interestingly, Asín's work has also been somewhat rehabilitated in Italy in recent years, with the publication both of the first Italian translation of one of the "smoking gun" texts at issue, *Il libro della Scala di Maometto* in 1991 and, even more significantly in many ways, the first translation of Asín's masterpiece in 1994, seventy five years after it first rocked the Italian intellectual community, significantly retitled in translation as *Dante e l'Islam*.¹¹ Although the latter book in particular received some attention in the public press at the time and readers were in part told about the long-ago controversy, there is little indication (if any)

¹⁰ My more detailed review of the biography by José Valdivia Valor will appear in the Spring, 1996 issue of *Hispanic Review*.

¹¹ The latter was published, apparently, "con il contributo della Direzione General del Libro y Bibliotecas del Ministerio della Cultura spagnuolo", a comment I take from one of the printed reviews since, unfortunately, I have not yet been able to see this 1994 translation myself. The 1991 Italian translation of the *Libro della Scala* is a lovely volume whose "postfazione" by Carlo Saccone provides an outstanding narrative of the controversy sparked by Asín's book, as well as the various substantive issues at stake and the various primary texts involved, including, crucially, those that had eluded Asín but were simultaneously discovered and published in 1949 by an Italian, Enrico Cerulli, and the Spaniard Muñoz Sendino. For further details see Menocal 1993; for a full description of the relationship of Cerulli's and Muñoz Sendino's texts to Asín's see Monroe, especially 182-85. Monroe also details the fact that, as with Stern's famous "discovery" of the Romance *khawjas*, Asín's speculations had previously published precedents.

X ?
should
have
()

either that it was the fact of Asín's book being available only in Spanish (and English¹²) that eventually made his vision of medieval Christian mysticism obscure or, on the other hand, that it is about to receive any particular canonical attention in Dantisti circles, either in this country or in Italy.

* * *

So what is it all for, this revival? And what effect it will have in our own time, a time in which, at least on the surface of it, one might imagine Asín's notions of a highly permeable Islamic-Christian world would be seen with far greater sympathy? For, as has been noted by L. Patrick Harvey (the most accomplished and passionate of our present-day historians of Islamic Spain) we now live, for the first time in five centuries, in a Europe in which the sight of mosques and the presence of "moriscos" is an everyday affair once again. It is also the universe in which the many novels and equally prolific critical writings of Juan Goytisolo have rather squarely resituated the seemingly eternal question of an "Hispanic" identity in its medieval, polyglot and polymorphous past, translating the historiographic vision of Américo Castro and the scholarly vision of Asín Palacios into the equally powerful realm of the literary imagination. And the fact that this is now a question not of merely "provincial" Spanish concern but of virtually universal moment is most clearly underscored in the title of Salman Rushdie's long-awaited first novel since the *fatwa*: *The Moor's Last Sigh*, the English version of the poignant Spanish expression ("el último suspiro del Moro") that summons up the loss of Granada in 1492, emblematically—in the original as well as in Rushdie's use. It is the loss of the Andalusian universe of fractious and creative polymorphism to the forces of a smoother but univocal "nationalism" and clear-cut identities.¹³

But to speak of Goytisolo and of Rushdie here is already to begin to perceive the crucial cultural differences at stake—and perhaps those which best begin to answer the question(s) I posed early on: what could explain Asín's phenomenal international success—and his subsequent

¹² Interestingly enough, the Duke of Alba sponsored an English translation (by Harold Sutherland) which was available as of 1926.

¹³ Rushdie's novel is, of course, not about Spain, which is all the more interesting since in the use of the clearly Spanish expression Rushdie makes the loss of al Andalus stand as the loss for all such heterogeneous communities. For Rushdie "on" Spain directly I highly recommend his delicious 1991 short story "Christopher Columbus and Queen Isabella of Spain Consummate their Relationship (Santa Fé, AD 1492)".

fall from grace. It is easy enough, but in the end misleading, to speak of Asín's having had a vision of a "multicultural" Europe before his own Spain—and Europe—was ready to accept that, and to explain the eventual obscurity of his work in terms of an "orientalism" to which even Said himself was perhaps vulnerable,¹⁴ that of viewing Spain's "impure" past as a source of thinly-veiled shame, of a kind of un-Europeanness, and of a desire, on the part of the Hispano-centric medievalist community, to be either more "purely" Latin and Christian, on the one hand, or more "purely" Arabist, on the other. While all of this is true, what it does not explain, of course, is why Asín was so successful in the first place, why the *Escatología* was one of the most widely commented on books of its own time and why, for a time, his basic propositions defined the terms of general intellectual and imaginative concerns to such an extent that neither an Ortega y Gasset nor a Menéndez Pidal could write without reference to his basic tenets.

The more compelling truth and explanation, it seems to me, is to be perceived in the comparison to works of criticism, those of Said or of Bloom, for example, or the more recent works of imaginative literature, those of Goytisolo or of Rushdie, to which I have tried to suggest Asín is more comparable, works whose audacity of vision and whose ambition for universality make them both more vulnerable to the imprecations of specialists—and more likely to provoke the fascination of the broader public. And yet, in all these cases the books at stake, and in this Asín is no different, are very far from being "easy reads" or in any other sense written for an uninitiated public.¹⁵ The crucial difference lies in the discrepancy between the visions and ambitions of what can be evoked by tags such as "criticism" and "intellectual", on the one hand, and those evoked by "scholarship" and "expert" on the other, the latter having largely replaced the former as paradigmatic and defining in our profession. And the pragmatic difference is often—and in this the "case" of Asín is exemplary—one of the ambitions in question: to (provocatively, by definition) call into question very broad cultural and historical postures, on the one hand, versus to establish some rather more

¹⁴ I will only note briefly that in completely ignoring the entire school of Spanish Arabists in his dissection of "Orientalism" Said is, in effect, treating it as non-mainstream European.

¹⁵ The works of imaginative literature I have adduced share comparably in the apparent paradox: a "popularity" that belies considerable difficulty. To read *The Satanic Verses*, for example, or any of Goytisolo's famous trilogy, these two novels explicitly "about" the issues that concern Asín Palacios and Said in other discursive arenas, is to reckon with a difficult and at times overwhelmingly demanding works.

minute and exacting "truth" (a text, a specific reading) on the other. Moreover, crucially, the vision of the critic or intellectual is almost always at odds with the specialized, scientific, requirements of the professional scholar, since their provocative visions require (that is in great measure the provocation) the ignoring or debunking of more tightly drawn disciplinary boundaries and fields of vision. Thus, as I indicated, Asín's vision of Ibn 'Arabi as unintelligible outside the context of a universe in which Christianity is present is at least as controversial as his mirror image view of Dante's unintelligibility in a universe devoid of Muslim mysticism.

From these perspectives (which by all rights merit a far more extensive discussion than I can give them here but which seem to me worth laying out on the table, even in this simplified form), the disappearance of Asín from our academic sights has perhaps more to do with different professional values than with simple prejudice concerning the role of Islam in "Spain".¹⁶ While it is true that the separation between the communities of *La corónica* and *Al Qant.ara* are in part the product of ideologies that have, in the end, rejected the Asínian vision of full interpenetration, they are also, in their mutual unintelligibility and disdain, the products of the scientific specialization of scholarship that values segregated expertise above overarching visions. It is in the end about authority and the divisions of fields of knowledge that provide the basis for authority: can someone who is not a professional "Dantista" (let alone someone who is not even an "Italianist") write compellingly about Dante? Can someone who is a professional Arabist be respected in that community, once he suggests that to be only an Arabist prevents one from understanding the greatest of Arab mystics and poets? And a major part of the rub in all of this, which cannot be passed over in silence, is that in the breaching of the primary borders of expertise and authority lies the potential for audiences the like of which the narrower fields reject and, often enough, resent.

To reread, to republish, Asín, in our now deeply entrenched respect for specialized authority, is to return—either with nostalgic longing or with professional disdain—to a universe in which scholarly concerns were not necessarily segregated among "fields" and could be, and were, part of the public discussions of very broad national, political and spiritual angsts. It is particularly striking, of course, that Asín's "field" is ours, medieval Spain and medieval Europe (as he understood both of these)—

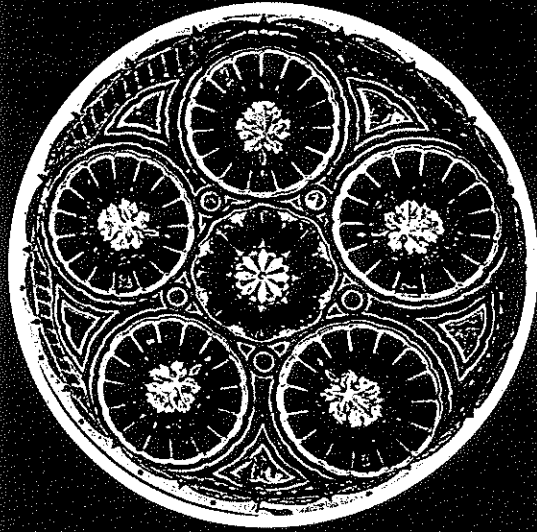
¹⁶ This is exactly what I have argued in some detail in other publications, but I believe increasingly it has at least as much to do with the ideologies of disciplines.

and that this field has certainly become among the least "popular" in our own times: the most specialized, the least readable outside our own circles.¹⁷ Of course, it is also possible to see the entire affair as something quite different, as an example, perhaps, of how faddish and fickle our tastes are, of how profoundly academic superstars can be forgotten (perhaps a comfort to those of us who might suffer from some envy of our occasional colleague who gets reviewed in the *New York Review of Books*) or even, as some are likely to argue, that Asín's theory simply did not stand up, that it was, in effect, discredited and thus appropriately forgotten after all the initial hoopla was over. Perhaps. But have a look, and the next time you order books from Spain get a copy of one of the reprints, acquire an *Escatología* for your own library and you will, I think, have a glimpse of a number of roads not taken, bridges not crossed. Lots of last sighs. Whether that seems, in the end, regrettable or not, you will have acquired one of the most remarkable books in the intellectual history of the twentieth century.

Works by Miguel Asín Palacios

- Dante e l'Islam*. Presentazione di Carlo Ossola. Parma: Pratiche, 1994.
- La escatología musulmana en la Divina Comedia, seguida de Historia y crítica de una polémica*. 1919, 1943. Madrid: Libros Hiperión, 1984. 609 pp. ISBN: 84-7517-131-1
- El Islam cristianizado. Estudios del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. 1931. Madrid: Libros Hiperión, 1981, 1990. 543 pp. ISBN: 84-7517-046-3
- x § *Il libro della Scala di Maometto*. Postfazione di Carlos Saccone. 1991.
- § *Sadilias y alumbrados*. Con estudio introductorio de Luce López Baralt. Madrid: Libros Hiperión, 1990. 379 pp. ISBN: 84-7517-286-5
- Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*. Madrid: Libros Hiperión, 1992. 334 pp. ISBN: 84-7517-348-9
- Vidas de santones andaluces. La Epístola de la santidad de Ibn 'Arabi de Murcia*. 1935. Madrid: Libros Hiperión, 1981 198 pp. ISBN: 84-7517-045-5

¹⁷ For an often biting and witty exposition of this see Lee Patterson's article in the now-infamous issue of *Speculum* on "The New Philology".



EL PENSAMIENTO Y LA SENSIBILIDAD EUROPEOS DE LA EDAD MEDIA Y AUN DE NUESTROS DÍAS NO ADMITEN UNA COMPRENSIÓN CABAL SI SE INSISTE EN DIVORCIARLOS DEL APORTE FUNDAMENTAL DE LAS CULTURAS ARÁBIGAS. MARÍA ROSA MENOCA, PROFESORA DE LA UNIVERSIDAD DE YALE, Y JOSÉ MARÍA RIDAO, ARABISTA Y DIPLOMÁTICO, REIVINDICAN LA IMPORTANCIA DE RESTABLECER ESE VÍNCULO, EVOCANDO, RESPECTIVAMENTE, LA OBRA DE MIGUEL ASÍN PALACIOS Y DE FRANCISCO CODERA, FUNDADORES DEL ARABISMO ESPAÑOL.

EL ÚLTIMO SUSPIRO DE UN ANDALUCISTA

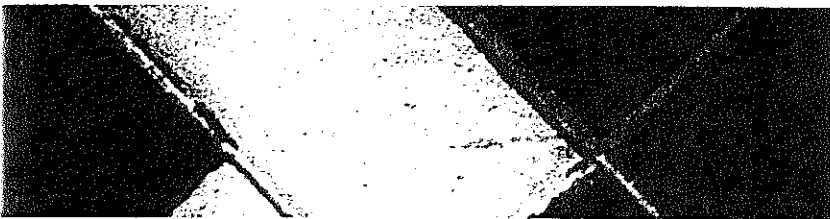
Por MARÍA ROSA MENOCA

En 1919, poco más de veinte años después de 1898 (el *annus horribilis* español) y, en gran medida, como parte de la resultante búsqueda espiritual (y de identidad) de la Generación del 98, apareció una de las más extraordinarias obras de la historia intelectual española del siglo XX. *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, obra de un sacerdote de 38 años, llamado Miguel Asín Palacios, por entonces un destacado heredero de la pequeña aristocracia de arabistas españoles, se convirtió en un *succès de scandale*, tanto en España como en el extranjero. Su tesis afirmaba que la *Divina Comedia* había tomado forma, en parte, gracias a los conocimientos de Dante en el campo de la escatología y misticismo islámicos. El alcance de la controversia que provocó *La escatología* fue tal que, cuando se volvió a publicar en 1943, se complementó con un libro anexo titulado *Historia y crítica de una controversia*.

Teniendo en cuenta que Asín, antes de 1919, era simplemente un arabista (en un país donde esa disciplina estaba lejos de ser culturalmente dominante), el libro le proporcionó algo más que una fama efímera. Entre 1919 y 1923 se publicaron más de 75 réplicas (críticas, artículos, conferencias, etc.) en publicaciones de ámbitos geográficos tan dispares como *The Times Literary Supplement* (varios artículos), *La Nación*, en Buenos Aires, y un periódico de Boston llamado *Poet Lore*; y, por supuesto, aparecieron críticas en todas las revistas académicas de la época, especialmente (aunque no exclusivamente) en Italia y en aquellas publicaciones dedicadas ya a los estudios islámicos ya al estudio de la obra de Dante. A pesar de que un alto porcentaje de estas críticas, aunque no la mayoría, fueron desfavorables (o incluso reflejaban indignación), no cabe duda de que cualquiera daría lo que fuese por despertar un interés semejante en relación a uno de nuestros libros académicos —un grado de interés que, comparado con los autores de hoy, sólo reciben personajes públicos como Edward Said o Harold Bloom.

Al igual que Bloom y Said, Asín fue un escritor prolífico, sin embargo, de entre las docenas de obras que escribió, se le recuerda básicamente por este libro.

Me pregunto cuál de los dos siguientes interrogantes resulta más interesante: ¿por qué el libro de Asín suscitó un interés internacional sobre un tema académico, casi desconocido y técnicamente difícil (leerlo supone todavía un reto, incluso para alguien que tenga cierta familiaridad con la lengua árabe y el Islam)? ¿Por qué Asín y su obra no sólo cayeron, con el tiempo, casi en el olvido, sino que tuvieron un impacto mínimo y a corto plazo en las áreas del pensamiento que abordaban, es decir, el misticismo medieval y la naturaleza sumamente híbrida de la cultura de la Edad Media, en general, y de la obra maestra de Dante, en particular? Esta situación produce perplejidad; mientras se puede argumentar que ningún otro libro o teoría relacionada con los "orígenes" de *La Divina Comedia* ha recibido nunca tanta atención (y gran parte de ella muy apasionada), es muy probable que el estudiante medio o el lector seriamente interesado en la obra de Dante (incluyendo a especialistas a nivel de doctorado) no haya oído hablar nunca de Asín o de la gran controversia suscitada por su libro, una obra sobre la cual escribieron la mayoría de los Dantistas contemporáneos (Paget, Toynbee, Hauvette, Mazzoni, Nardi, Parodi y Rajna, entre los más famosos). Recientemente revisé las exhaustivas bibliografías que aparecen al final de cada volumen de la edición de Charles Singleton de *La Divina Comedia* y verifiqué lo que recordaba, es decir, que el libro de Asín nunca aparece citado y su polémica teoría ni



siquiera se menciona, aunque sólo fuera para dejar constancia de que existió y fue "desacreditada" (se puede deducir que esa es la opinión del editor). En Italia, el tema volvió a surgir recientemente en la prensa, asunto que abordaré con más detenimiento a continuación, pero el nombre de Asín es tan poco

conocido en ese país como en el nuestro. Aún resulta más sorprendente que Asín, junto con todos los demás arabistas españoles de la era moderna, no aparezca en absoluto en el escrutinio que Edward Said hace en su obra *Orientalism*. Aunque este hecho llamativo requiere un análisis más matizado del que conviene llevar a cabo en este contexto, se puede decir, al menos, que mientras el desconocimiento actual sobre la mayoría de arabistas españoles de los años posteriores a Asín (por ejemplo, durante el régimen de Franco y la época de García Gómez) es explicable desde ciertos puntos de vista, no deja de poner de relieve el menoscabo que sufrió Asín al pasar de formar parte de un puñado selecto de académicos famosos a nivel internacional, a caer prácticamente en el anonimato en su propio país. Así, las doctrinas fundamentales de Asín Palacios han sido en su mayor parte rechazadas por los hispano-medievalistas (tal como se describe con precisión en el anterior número de *La Corónica*, la comunidad constituida, en cierto modo formalmente, por los lectores de esta revista). La esencia de las enseñanzas de Asín Palacios puede enunciarse del siguiente modo: las líneas árabes y romances del pensamiento y espiritualidad medieval europeo (y español) estaban tan entrelazadas y dependían tanto unas de otras que constituían un solo universo en lugar de dos.

Por otra parte, e incluso de un modo más curioso, este rechazo es a menudo compartido oficiosamente por sus descendientes y herederos legítimos, es decir, aquellos que trabajaban en la revista que Asín ayudó a crear, *Al Andalus*, y que desde que García Gómez dejó de ser su editor se llama *Al Qant.ara*. De hecho, el título original ponía de relieve la unidad fundamental del complejo mundo llamado Al Andalus, que para eruditos como Asín significaba un lugar donde la lengua árabe era la lengua "imperial" pero no hegemónica de la cultura; donde la permeabilidad cultural era tal, que la noción de "influencia" nunca era un agente debilitador, y mucho menos una fuerza unidireccional. Sin embargo, *Al Qant.ara*, el título que sustituyó a *Al Andalus*, significa "puente", y aunque este nombre hace alusión al deseo intelectual ancestral de "reconciliación", no deja de poner de relieve la percepción de que hay un río (un *wadi*, tal como el Guadalquivir y tantos otros ríos en esa parte de

España) y que hay comunidades a cada orilla que hablan lenguajes diferentes. La mayoría de los artículos que aparecen en *Al Andalus* después de la época de Asín utilizan un lenguaje que resulta poco accesible al lector medio de esta revista, y esta tendencia se acentúa incluso más en los publicados en *Al Qant.ara*. Cuan lejos queda todo esto del universo intelectual y académico que Asín había previsto y, sobre todo, creado durante un periodo de tiempo con su obra *Escatología*; un mundo en el que una obra de "nuestro ámbito" se debatía vigorosamente (tal y como ocurrió con la obra de Saïd muchos años más tarde) en las páginas de los periódicos de todo el mundo, y en el que la parte árabe del río de la "España" medieval estaba siempre a tiro de piedra. También es crucial para la historia de la corriente principal del hispano-medievalismo y pensamiento hispánico el hecho de que éste sea el universo que justifica tantas de las inquietudes y presuposiciones de Menéndez Pidal, y el universo en el que Ortega y Gasset escribió el prólogo de la traducción de un tratado árabe del siglo XI sobre el amor, que niega la especie de entretejimiento espiritual e intelectual intrínseco que percibió Asín.

A partir de 1981, seis años después de la muerte de Franco, se produjo un acontecimiento que provocó casi tantos interrogantes sobre la identidad española en el público como los sucesos que dieron forma a la Generación del 98: Hiperión empezó a proyectar lo que se puede denominar la rehabilitación de Miguel Asín Palacios. Esta editorial volvió a publicar algunas de sus principales obras (de entre las cuales destaca *La Escatología*, publicada en 1984, casi una década después de la muerte del caudillo), así como varios de sus artículos, divulgados en un principio en revistas, que por primera vez se compilaron para formar un libro. *Sadiltes y alumbraos*, por ejemplo, se imprimió originariamente como una serie de artículos en *Al Andalus* entre 1944 y 1951. El "proyecto" Asín, además, no se ha llevado a cabo de modo aislado, sino como parte de un esfuerzo más amplio de publicar, en primer lugar, las obras "andalucistas" de algunos eruditos anteriores a él, de entre las que es digna de mención la publicación de una traducción al caste-

llano de la obra clásica de Henri Pérès, de 1953, *La poésie andalouse en arabe classique au XI siècle*, con el título *Esplendor de al-Andalus*, en 1983. Por otra parte, Hiperión se ha encargado de imprimir títulos más recientes de la muy pequeña "escuela Asín", libros que de otro modo hubieran tenido poca o ninguna posibilidad de ser publicados en España. Entre estas obras destaca la de Luce López-Baralt: *Huellas del Islam*, en 1985 y, más recientemente, una segunda edición de su proyecto, aún mucho más radicalmente "asiniano", *San Juan de la Cruz y el Islam*, un libro publicado por primera vez en 1985 por el Colegio de México (hacía ya varios años que el libro estaba escrito, pero en un principio se consideró que no era publicable en España precisamente, tal y como se puede observar ya en el título, porque las opiniones que aparecen en él sobre la mística española, canonizada y santificada por excelencia, todavía podían dar lugar al tipo de reacción visceral que, en el pasado, las ideas paralelas de Asín sobre el misticismo de Dante habían provocado en muchos italianos). Finalmente, Hiperión ha culminado su tarea con la primera biografía de Don Miguel de Unamuno, aunque, desafortunadamente, es un libro carente de imaginación que no consigue dar respuesta a las preguntas obvias que surgen sobre una de las más brillantes carreras de la vida intelectual española del siglo XX.

Es interesante constatar que el trabajo de Asín también ha sido, en cierto modo, rehabilitado en Italia en los últimos años con la publicación de la primera traducción italiana de uno de los textos que causaron más controversia en su época, *Il libro della Scala di Maometto*, en 1991. Incluso más significativa en muchos aspectos ha sido la primera traducción, en 1994, de la obra maestra de Asín (de la que se optó por sustituir el título original por el de *Dante e l'Islam* en la traducción) setenta y cinco años más tarde de que conmocionara a la comunidad intelectual italiana. A pesar de que esta traducción en particular recibió algo de atención por parte de la prensa y se informó a los lectores sobre la controversia que había suscitado en el pasado, no hay muchos indicios



(o ninguno) que demuestren que el motivo del desconocimiento, a la larga, de esta visión del misticismo medieval fuera el hecho de que el libro de Asín sólo estuviera disponible en español (y en inglés); tampoco hay indicios de que vaya a recibir una especial atención canónica en los círculos dantistas, ya sea en este país o en Italia.

Entonces, ¿para qué ha servido esta reedición de los libros de Asín? ¿Qué impacto tendrá hoy en día, cuando cabría pensar que las nociones de Asín sobre un mundo islámico-cristiano de gran permeabilidad pudieran ser vistas con mayor afinidad que en el pasado? Ya que, tal como ha indicado L. Patrick Harvey (el más consumado y apasionado de nuestros historiadores actuales de la España Islámica) vivimos, por primera vez en cinco siglos, en una Europa en la que la presencia de mezquitas y de “moriscos” vuelve a formar parte de la vida cotidiana. También es el universo en el que las numerosas novelas y las igualmente prolíficas obras críticas de Juan Goytisolo han reubicado, con toda equidad, la aparentemente eterna cuestión de una identidad “hispanica” dentro de su pasado medieval, políglota y polimorfo, trasladando la visión historiográfica de Américo Castro y la percepción erudita de Asín Palacios al igualmente poderoso reino de la imaginación literaria. El hecho de que ahora ya no sea cuestión de una preocupación española meramente “provinciana”, sino de un interés más universal, queda claramente reflejado en el título de la esperada primera novela de Salman Rushdie desde el *fatwa*: *The Moor's Last Sigh*, la versión inglesa de la mordaz expresión española, “el último suspiro del Moro”, que hace referencia a la pérdida de Granada en 1492 (tanto en la expresión española, como en el sentido que le da Rushdie), y que representa la pérdida de una Andalucía polimorfa, rebelde y creativa, que da paso a las fuerzas de un “nacionalismo” más suave, pero unívoco y de identidades bien definidas.

Hablar de Goytisolo y Rushdie en este momento es empezar a percibir las diferencias culturales cruciales que están en juego, y que quizá permitan responder mejor a la pregunta formulada anterior-

mente: cuál puede ser el motivo del extraordinario éxito internacional de Asín y su ulterior ocaso. Resulta fácil, aunque a la vez engañoso, hablar de que Asín tenía una visión de una Europa “multicultural” antes de que su propio país, España, e incluso el resto de Europa, estuviera preparada para aceptar esa visión. Asimismo, sería simplista explicar el desconocimiento en el que acabó cayendo su obra adoptando el punto de vista de un “orientalismo” al que quizá incluso Said no ha sido inmune: un orientalismo que consideraba el pasado “impuro” de España como una fuente de vergüenza cubierta por un fino velo, una especie de no europeísmo y de deseo, por parte de la comunidad medievalista hispanocéntrica de ser, bien fuera más “puramente” latina y cristiana, o más “puramente” arabista. Aunque todo esto es cierto, no explica, naturalmente, por qué Asín tuvo tanto éxito; por qué *La Escatología* fue uno de los libros más comentados de su época, y por qué, durante un tiempo, sus propuestas fundamentales definieron el contorno de las inquietudes de intelectuales y escritores, hasta tal punto que ni siquiera Ortega y Gasset o Menéndez Pidal podían escribir sin hacer referencia a los principios que defendía Asín.

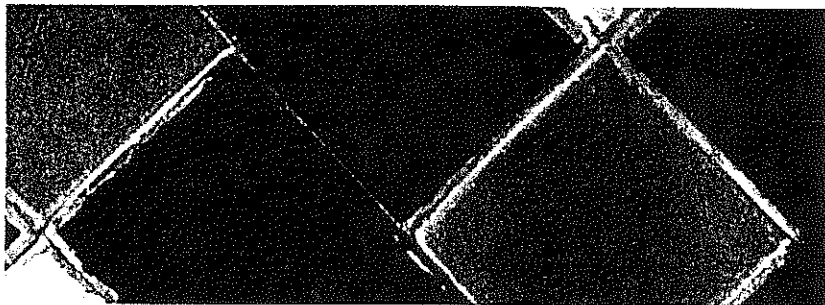
Se puede encontrar una explicación válida, según mi parecer, comparando el libro de Asín con obras de análisis, como las de Said o Bloom, por ejemplo, o libros más recientes de literatura, como los de Goytisolo o Rushdie (con los que me da la sensación de que Asín se puede comparar mejor). Son obras cuya audacia de discernimiento y ambición de universalismo las hace, a la vez, más vulnerables a las imprecaciones de los especialistas, y mejores candidatas a provocar la fascinación de un público más amplio. Sin embargo, en todos estos casos, los libros, incluidos los de Asín, no son de fácil lectura ni están escritos para un público no iniciado. La diferencia crucial radica en la discrepancia entre las percepciones y ambiciones de lo que puede etiquetarse como “crítica” e “intelectual”, por un lado y “erudición” y “experto” por otro. En nuestra profesión, estos dos últimos términos han sustituido a los primeros como más paradigmáticos y definidores. A menudo, la diferencia pragmática reside en las ambiciones que están en juego (y en este sentido, el “caso” de Asín es un ejemplo perfecto): cues-

tionar (provocativamente, por definición) posturas culturales e históricas ampliamente aceptadas, en lugar de concentrarse en establecer alguna "realidad" que conlleve una tarea más minuciosa y ardua, como puede ser un texto o una lectura específica. Además, la visión del crítico o intelectual casi siempre se aleja de los requisitos especializados y científicos de los especialistas, ya que sus visiones provocativas requieren que se ignoren o desacrediten (ahí radica en gran parte la provocación) los límites disciplinarios o áreas de percepción más estrechamente establecidos. Así, por ejemplo, la visión que tiene Asín de Ibn 'Arabi, tan ininteligible fuera del contexto de un universo en el que el cristianismo está presente, crea al menos tanta controversia como su percepción paralela de la ininteligibilidad de Dante en un universo desprovisto de un misticismo musulmán.

Desde este punto de vista (que merecería un tratamiento más exhaustivo del que puedo permitirme ofrecer aquí, pero que considero importante exponer, aunque sólo sea de forma resumida), la desaparición de Asín del escenario académico tiene, tal vez, más que ver con los diferentes valores profesionales que con un simple prejuicio referente al papel del Islam en "España". Aunque es cierto que la separación entre las comunidades de *La Corónica* y *Al Quantara* es en parte el producto de ideologías que han acabado rechazando la visión Asiniana de compenetración total, también es cierto que estas dos comunidades, en su ininteligibilidad y desdén mutuo, son el producto de una especialización científica de la erudición que valora acercamientos que tienden a la segregación por encima de percepciones más amplias. No deja de ser una cuestión de autoridad y de divisiones en áreas de conocimiento que proporcionan la base para dicha autoridad: ¿puede alguien que no sea un "dantista" profesional (y menos aún alguien que ni siquiera es un "italianista") escribir de modo convincente sobre Dante? ¿Puede un profesional arabista ser respetado en esa comunidad, después de haber sugerido que limitarse a ser un arabista impide comprender a los más renombrados místicos y poetas árabes? Es necesario mencionar, al profundizar en el tema que nos ocupa, que al producirse una ruptura de los límites o fronteras fundamentales establecidos por los expertos y autoridades de

un determinado campo, se da paso a que existan grandes audiencias, lo cual crea rechazo y, a menudo, resentimiento entre los miembros de los ramos más circunscritos.

Volver a publicar y leer a Asín, en el contexto del profundamente arraigado respeto por la autoridad especializada, es volver (bien sea con nostalgia o con desdén profesional) a un universo en el que las inquietudes intelectuales no estaban necesariamente segregadas en "ramos" y podían formar parte (como de hecho lo hacían) de discusiones



públicas que abordaban preocupaciones nacionales, políticas y espirituales muy amplias. Resulta particularmente sorprendente que el "ramo" de Asín, es decir, la España y Europa medievales, se haya convertido en uno de los menos "populares" de nuestros días, al menos en el más especializado y menos legible fuera de nuestros propios círculos. Naturalmente, también es posible enfocar lo que ocurrió con la obra de Asín de un modo muy diferente, como un ejemplo, tal vez, de lo caprichosos y volubles que son nuestros gustos y de cómo se puede olvidar a intelectuales de gran categoría; incluso, como algunos tienden a argumentar, puede que la teoría de Asín careciera de argumentos sólidos y que por eso fuera desacreditada y olvidada una vez terminado el alboroto inicial. Tal vez sea así, pero vale la pena echarle un vistazo. Si consigue alguna de las reimpresiones de *La Escatología* para su propia biblioteca, vislumbrará varios caminos no recorridos, puentes no cruzados y muchos "últimos suspiros". Sin duda, habrá adquirido uno de los libros más sobresalientes de la historia intelectual del siglo XX.

Traducción de Marta Sedó

María Rosa Menocal es profesora en la Universidad de Yale