

Juan Goytisolo con Edward Said: Por una tra(d)ición recomenzada

Max Hidalgo Nácher¹

Resumen: Juan Goytisolo ha sido uno de los escritores que más ha hecho, en el siglo XX, por abrir la historiografía y la literatura nacional a corrientes que exceden la estrechez de un marco esencialista y tradicionalista en el cual no es difícil detectar herencias nacional-católicas y franquistas, pero también provenientes del pasado imperial español y del mito que lo constituye. Este ensayo aborda un cierre, emparentado tradicionalmente, y muchas veces hasta nuestros días, con el discurso del Hispanismo, a partir del trabajo historiográfico y literario llevado a cabo por Goytisolo. Para ello, nos apoyaremos parcialmente en algunas reflexiones de Edward Said, e indicaremos algunas analogías, tal como señala Sebastiaan Faber, entre Hispanismo y Orientalismo.

Palabras clave: Juan Goytisolo; Edward Said; Orientalismo; Hispanismo; Mito.

JUAN GOYTISOLO WITH EDWARD SAID: FOR A RESTARTED TRA(D)ITION

Abstract: Juan Goytisolo has been one of the most famous writers, in the 20th century, for opening historiography and national literature to currents that exceed the narrowness of an essentialist and traditionalist framework in which it is not difficult to detect national-Catholic and Francoists, but also from the Spanish imperial past and the myth that constituted it. This essay addresses a close, traditionally related, and many times until our days, with the discourse of Hispanism, from the historiographical and literary work carried out by Goytisolo. For that, we will rely partially on some reflections of Edward Said, and we will indicate some analogies, as Sebastiaan Faber shows, between Hispanism and Orientalism.

Keywords: Juan Goytisolo; Edward Said; Orientalism; Hispanicism; Myth.

Así Conrad es capaz de superar sus propias tendencias imperialistas, mientras que sus herederos apenas tienen excusas para justificar las suyas, frecuentemente soterradas e irreflexivas. Éste no es sólo un problema de aquellos occidentales que no experimenten excesiva

¹ Profesor de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada en la Universitat de Barcelona y profesor visitante de la École Normale Supérieure. Miembro del Grupo de Estudios Exilio Literario (GEXEL). <https://orcid.org/0000-0001-8587-8995>; E-mail: maxhidalgo@ub.edu.

simpatía por o comprensión de las culturas extranjeras. Después de todo, algunos creadores e intelectuales han cruzado la línea: Jean Genet, Basil Davidson, Albert Memmi, Juan Goytisolo y otros
Edward Said

Edward Said afirmaba en su introducción a *Cultura e imperialismo* que Juan Goytisolo fue uno de esos raros intelectuales occidentales que cruzaron la línea para renegar de la herencia imperial y colonial que les era propia. Goytisolo, quien pensó su propia obra desde mediados de los años sesenta como una traición a los discursos y a las formas de vida que constituirían el espacio coagulado de un mito opresivo, el mito de España, fue uno de los responsables de la difusión de la obra del intelectual palestino en español y, especialmente, en España, al promover la publicación de *Orientalismo* en Libertarias/Prodhufo en 1990, “en una discreta colección que entonces dirigía y cuya difusión era escasa, por no decir nula” (Goytisolo, 2002, p. 12), y al prologar en 2002 su reedición.

En este artículo pretendo empezar a delinear lo que podría ser una lectura de Goytisolo a la luz de Said, dirigida a la comprensión y a la crítica de la herencia colonial que impregnaría gran parte de la historiografía española. Escribía Said: “La idea subyacente a la historia literaria europea u occidental o a otras producciones de literatura comparada es esencialmente idealista y, de un modo asistemático, hegeliana” (Said, 1996, p. 96). La concepción idealista, continuista y finalista de la historia penetra, sin duda, la historiografía española a través, especialmente, de la herencia de Menéndez Pelayo y del franquismo. En lo que sigue, me preguntaré por el cierre discursivo de ese espacio y por sus efectos en nuestras actuales prácticas críticas e historiográficas, así como por la posibilidad de tramar relatos y de rescatar historias que nos obliguen a replantear los corpus, discursos y problemas con los que trabajamos.

Comienzos

Hasta los años sesenta, Goytisolo sostuvo un proyecto literario de raigambre realista que enraizaba en una concepción nacional-popular de la literatura. Ahora bien, desde entonces, el escritor barcelonés romperá no sólo con lo que en *España y los españoles* designará como *el mito de España*, sino también con sus orígenes burgueses y las formas de vida heredadas. Podemos preguntarnos hasta qué punto esa transformación estuvo ligada, por lo menos en

parte, a su contacto con la cultura árabe. Pues, como afirma el propio Goytisoló, desde que empezó a interesarse por ella a comienzos de los años sesenta, ésta transformó su “vida y escritura”. Vale la pena citar sus palabras: “La curiosidad que a primeros de los sesenta me azuzó al tema árabe fue ante todo humana, no cultural ni libresca: instalado en Francia en plena guerra de Argelia, viví en París el horror cotidiano de la persecución racial, humillaciones, *ratonnades*, asesinatos impunes de la policía” (Goytisoló, 2007, p. 893). Tras esa transformación, y desde la segunda mitad de los años sesenta, Goytisoló se aventurará en una experiencia corporal y transgresiva de la literatura a partir de una experiencia textual de la disidencia. Escribía al respecto Guillermo Cabrera Infante en una carta del 17 de septiembre de 1978 a Danubio Torres Fierro:

Goytisoló ha demostrado cómo un escritor naturalista (en el mejor de los casos) o realista socialista muy menor puede crecer hasta convertirse en un escritor de los más interesantes que ha dado España en la segunda mitad del siglo. Verdad que no son muchos, pero por ejemplo su busca de una idoneidad expresiva más que un interés por agradar o contar, es ejemplar [...]. Es encomiable cómo se ha entregado a la tarea de ser el lenguaje de la conciencia (mala conciencia) española con absoluta devoción. (Infante, AM 2008-51, B1, F9, Princeton Archive)

Así, ese nuevo *comienzo* de Goytisoló aparecerá eminentemente bajo la forma de la ruptura y la liberación del origen. Escribía Said en *Beginnings*: “*That beginning is basically an activity which ultimately implies return and repetition rather than simple linear accomplishment, that beginning and beginning-again are historical whereas origins are divine [...]. In short, beginning is making or producing difference*” (Said, 1975, p. XIII). Ese cambio de registro es el que está en juego en la crítica profana y secular de Goytisoló, quien buscará, en lo que no dejará de ser un trabajo arqueológico, romper con la herencia de un origen mítico a partir de unos comienzos que, como recordaba Foucault leyendo a Nietzsche, por fuerza han de ser modestos o tanteantes (Foucault, 1991, p.10).

Althusser, por su parte, se refería en otro texto, en el que pensaba la posibilidad de una historia que registrara, también, los acontecimientos discursivos, a algunos nacimientos inesperados en el siglo XIX: comienzos que transgreden el orden discursivo e institucional y la estricta lógica causal, haciendo posible la novedad en la historia: la posibilidad efectiva de que algo *comience* en la historia².

² “En el curso del siglo XIX, por lo que sé, nacieron dos o tres niños a quienes no se esperaba: Marx, Nietzsche, Freud [...]. Un hijo sin padre es algo que la Razón Occidental hace pagar muy caro. Marx,

Said, desde otro lugar, mostraba de manera convincente cómo en nuestro tiempo ya no cabe remitir a la tradición como un principio autoritario de legitimación:

I have so far tried to show that when the modern literary critic begins to write he cannot sustain himself at all well in a dynastic tradition. For not only is this tradition foreign to him by training and circumstance, but its repudiation is also the intention, the subject matter, and the method of most modern literature. He must therefore undertake his work with initiative. He, too, must seek a more suitable point of departure, a different topos, for his study. I have been hinting very broadly that such a topos is the "beginning" or "beginnings", which presents a problem at once more precise and more exigent than does the "New". Beginnings inaugurate a deliberately other production of meaning—a gentile (as opposed to a sacred) one. It is "other" because, in writing, this gentile production claims a status alongside other works: it is another work, rather than one in a line of descent from X or Y. Beginnings, as I treat them, intend this difference, they are its first instance: they make a way along the road. (Said, 1975, p. 13)

Entrar en el nuevo espacio discursivo que propone Said obliga a pasar de la filiación a la afiliación (Said, 1983), de una *relación dinástica* a otra basada en la *adyacencia* (Said, 1975, p. 10). A partir de ello cabe entender cómo Goytisolo estaba proponiendo con sus nuevas escrituras, desde mediados de los sesenta, un nuevo comienzo que rompiera con la *pregnancia mítica del origen*. Para lo cual contará con el ejemplo y la complicidad, entre otros, de Américo Castro, quien le precede en esa "tarea mitoclasta" (Goytisolo, 1997, p. 12)³. El mito combatido por ambos a lo largo de su obra será estudiado por Goytisolo en 1969 en *Spanien und die Spanier* (Lucerna y Frankfurt, Verlag C. Bucher). En su correspondencia con Américo Castro, éste le da acuse de recibo del "espléndido volumen" (p. 89) en alemán desde Madrid el 15 de noviembre de 1969, y escribe al final de la carta: "Su libro, por vez primera, sitúa el problema español en el centro de Europa, y es gran cosa que haya salido primero en alemán, *"in einer überhaupt wissenschaftlichen Sprache"* (Castro, 1997, p. 92). Lo que no le impedirá preguntarle en su siguiente carta: "¿Va a salir en otras

Nietzsche y Freud debieron pagar el precio, a veces atroz, de la supervivencia: precio contabilizado en exclusiones, condenaciones, injurias, miserias, hambre y muertes, o locura" (Althusser, 1970, p. 58).

³ En *Los españoles: cómo llegaron a serlo* (Madrid, Taurus, 1965), afirmaba Américo Castro, tras referirse a los "muros de apasionados prejuicios" con el "espesor de siete siglos" (p. 7) que caerían sobre la cultura y la historiografía española: "Algunas brechas han sido ya abiertas. Mas hay que insistir, si los españoles han de hacerse con la imagen de sí mismos, tan velada hoy como lo que fue escrito en un remotísimo palimpsesto. Saber quién se ha sido (sin confundir la existencia propia con la de los tatarabuelos), equivale a saber con qué se cuenta al ir a poner la proa hacia el futuro" (p. 8). Esa relación entre pasado y porvenir es la que guía la lectura de Goytisolo, ligada, en ese sentido, a una *historia crítica* en el sentido nietzscheano del término, es decir: una historia al servicio de la vida.

lenguas, francés o inglés? Porque el alemán se lee poco en España” (Castro, 1997, p. 94). *España y los españoles*, sin embargo, tardaría diez años en publicarse en el país que estudiaba, retenido precisamente por las fuerzas que intentaba combatir. Ya le decía Américo Castro en su carta del 15 de noviembre de 1969: “Los mitoclastas tenemos ante nosotros una tarea ingente” (Castro, 1997, p. 92).

La consistencia de ese mito, que impregna la historiografía nacional, hace que la historia de España se haya construido muchas veces, y hasta nuestros días, a partir no sólo de inexactitudes, sino también de mentiras. Escribía Goytisolo en su presentación del liberal exiliado José María Blanco White, entonces prácticamente un desconocido en su país natal: “En España no sólo se heredan propiedades y bienes; de generación en generación se transmiten, igualmente, criterios y juicios y, con honrosas excepciones, los historiadores y ensayistas del país siguen viviendo aun hoy, en lo que a Blanco concierne, de las dudosas rentas del señor Menéndez” (Goytisolo, 2007, p. 363)⁴.

El discurso del Hispanismo constituye, en el campo crítico e historiográfico, la figura de ese cierre disciplinario. Escribía al respecto Sebastiaan Faber desde los Estados Unidos: “*The concept of Hispanism, then, can be used like Said’s notion of Orientalism as the whole of the discourse on Spain—academic and nonacademic, textual and visual. And, like Orientalism, Hispanist discourse carries an unmistakably imperialist charge*” (Faber, 2008, p. 9)⁵. Y ya Barry Jordan escribía en 1989: “*In Britain and elsewhere, there seems to be a strong temptation to evoke the ‘Hispanic World’ as if it were actually there in a pure, unproblematic way*” (Jordan, 1990, p.74). Ese espacio discursivo, con toda su carga imperial, estaría afectado de un cierre que, como tal, no se reconoce a sí mismo, y por eso – a pesar de las denegaciones verbales – no deja de generar sus efectos, los cuales se concretan, en última instancia, en las dificultades de leer las huellas de la diferencia en la propia historia, reducida a Mito. Ante ello, Goytisolo propone, en lo que concierne a la historiografía, llevar a cabo un trabajo arqueológico de rescate (que implica tanto la incorporación de autores olvidados como la relectura de obras canónicas) al tiempo que pone en duda el discurso historiográfico oficial que hace posible ese estado de cosas.

⁴ Este libro se publicó en Buenos Aires en 1972 y en España solo en 1974.

⁵ Añade Faber: “*Hispanist discourse within the Spanish-speaking world exercises a residual, but still powerful, Castilian imperialism vis-à-vis other Iberian nationalities (Catalonia, the Basque Country, Galicia), as well as Latin America*” (2008, p. 9).

Rescate del archivo y de las tradiciones negadas

Si recurrimos al archivo cultural, empezaremos a releerlo, no de modo unívoco sino en contrapunto, con una simultánea conciencia de la historia metropolitana y a la vez de las otras historias.

Edward Said

Escribía Foucault en *La arqueología del saber* (1969),

la description de l'archive déploie ses possibilités (et la maîtrise de ses possibilités) à partir des discours qui viennent de cesser justement d'être les nôtres; son seuil d'existence est instauré par la coupure qui nous sépare de ce que nous ne pouvons plus dire, et de ce qui tombe hors de notre pratique discursive; elle commence avec le dehors de notre propre langage; son lieu, c'est l'écart de nos propres pratiques discursives. En ce sens elle vaut pour notre diagnostic. (Foucault, 1969, p. 172)

Como es sabido, y el propio Said consigna, *Orientalismo* tiene una de sus condiciones de posibilidad en la teoría del discurso que Foucault desplegara en *Las palabras y las cosas* (1966) y sobre la que vuelve reflexivamente, para fundamentarla, en el libro de 1969 recién citado. Como indica esa cita, el gesto arqueológico por el que se describe el archivo pone en juego un sistema de diferencias que, antes que nada, diferencia a quien lo pone en práctica del espacio discursivo que su acto delimita; de ese modo, la investigación arqueológica no busca detectar un comienzo sino que, en los términos del propio Said, sería un comienzo ella misma⁶. Y, para promoverlo, Goytisolo se dotará de aliados. Su aliado

⁶ No está de más comparar la continuación del anterior fragmento citado de Foucault, del que vuelvo a transcribir la última frase, con las reflexiones de Said en la p. XIII de *Beginnings*, referidas en la nota número 7 de mi texto. Escribe Foucault en un momento clave de *L'archéologie du savoir*: "*En ce sens elle [la description de l'archive, l'archéologie] vaut pour notre diagnostic. Non point parce qu'elle nous permettrait de faire la table de nos traits distinctifs et d'esquisser par avance la figure que nous aurons à l'avenir. Mais elle nous déprend de nos continuités; elle dissipe cette identité temporelle où nous aimons nous regarder nous-mêmes pour conjurer les ruptures de l'histoire; elle brise le fil des téléologies transcendentes; et là où la pensée anthropologique interrogeait l'être de l'homme ou sa subjectivité, elle fait éclater l'autre, et le dehors. Le diagnostic ainsi entendu n'établit pas le constat de notre identité par le jeu des distinctions. Il établit que nous sommes différence, que notre raison c'est la différence des discours, notre histoire la différence des temps, notre moi la différence des masques. Que la différence, loin d'être origine oubliée et recouverte, c'est cette dispersion que nous sommes et que nous faisons*" (Foucault, 1969, pp. 172-173). Con relación a las críticas – en ocasiones injustas o poco atentas a los planteamientos foucaultianos – que Said dedica a Foucault después de *Orientalismo*, vale la pena leer el siguiente artículo de Raúl Rodríguez Freire: El Foucault de Said: notas excéntricas sobre unas relaciones metropolitanas. Como dice Rodríguez Freire en su texto, que aquí suscribimos, "no he

mítico será el *harki*, al que invoca en su *Reivindicación del conde don Julián* (1970), y todos aquellos que encajan en el paradigma de la traición que lo constituye; sus aliados históricos, algunos de aquellos sujetos que han contribuido, en España y más allá de ella, a una transformación de los modos de pensamiento, sensibilidad y relación con el otro que necesariamente tienen que poner en crisis la creencia en una esencia patria. Por otro lado, la figura que, desde España, le permitirá empezar a pensar la línea de sombra proyectada por el mito nacional será la de la *heterodoxia*, la cual proviene, como se sabe, de la propia mirada normativa de Menéndez Pelayo, autor de una *Historia de los heterodoxos españoles* en la cual se incluyen, con afán pedagógico y doctrinal, a modo de contra-ejemplos, muchos de los excluidos de esa tradición mítica española. Situándose en ese lugar del Otro, Goytisoló se afilia imaginariamente a todos aquellos que no se conformaron al dogma, trazando una genealogía de la diferencia. Como afirma Said, “*a beginning immediately establishes relationships with works already existing, relationships of either continuity or antagonism or some mixture of both*” (Said, 1975, p. 3). Uno de los méritos de Goytisoló será empezar a hacer reconocible una tradición que, hasta entonces, no existía como tal, y en la cual se enlazarán judíos conversos como Fernando de Rojas con los exiliados liberales del siglo XIX, de entre los que rescatará la figura de Blanco White, con los exiliados republicanos del siglo XX, entre quienes reivindicará a Max Aub como “el eslabón perdido de la modernidad” (Goytisoló, 2007)⁷. Ello permitirá, por un lado, acceder a obras y fragmentos de nuestro pasado que eran hasta entonces inaccesibles; y, por el otro, ver con ojos nuevos muchas de las obras de nuestra tradición. Como subraya Goytisoló, la mentalidad represiva que ha gobernado la cultura y la crítica españolas ha sido un lastre para obras como *La Lozana* o el *Cancionero de burlas* y otras de su género, “impidiendo no sólo su circulación por el país sino creando además una imagen-espantajo” (Goytisoló, 2007, p. 489) de ellas. En un plano análogo cabe interpretar los tantísimos reparos que aparecen a la hora de estudiar la “obsesión excremental” en Quevedo (Goytisoló, 2007, p. 564) – excrementos que vuelven a emerger felizmente, como retorno de lo

tratado de mostrar que uno es mejor que otro, sino de señalar que, para ‘nosotros’, los que vivimos apartados de las relaciones metropolitanas, ambos deben ser suplementarios y no excluyentes” (Rodríguez Freire, 2011, p. 50).

⁷ Fue, por cierto, Claudio Guillén, hijo del exiliado español Jorge Guillén, quien, al rechazar la propuesta de contratación que le hacía Harry Levin, recomendó a Edward Said como profesor en Harvard en 1976 (Hidalgo Náchter, 2022, p. 439).

negado, en la mierda de los ángeles de *Juan sin tierra* y, como dádiva de la amada, en la poesía de Pere Gimferrer⁸.

Además, Goytisolo reivindicará la sensualidad desterrada de la literatura por el cristianismo⁹ y subrayará la importancia del *mudejarismo*¹⁰ en la literatura castellana pasada y presente (Goytisolo, 2007, pp. 891-895)¹¹. Así, la alusión a este último término – usado por Américo Castro para leer la obra del Arcipreste de Hita – permitiría hacer emerger de forma tangencial, en el seno de la tradición española, las fuerzas de la diferencia, e “ilumina igualmente la lectura del *Mío Cid* y Juan Manuel; ayuda a cerner el enigma de la presencia de la tradición mística sadilí, descubierta por Asín, en la poesía de san Juan de la Cruz; propicia una mayor comprensión de la ambivalencia de sentimientos de autores como Cervantes respecto a la lucha intercastiza y la tentación, siempre presente a lo largo de los siglos, de una alternativa o modelo islámico”(Goytisolo, 2007, p.754).

Por lo demás, los estudios críticos e históricos de Goytisolo no aparecen como separados o contradictorios con su práctica de la escritura. Al contrario, permiten construir una genealogía y una red de afiliaciones. Cuando Goytisolo escribe sobre Blanco White dice estar reescribiendo su propia biografía (Ortega, 2000, p. 30). Igualmente, al referirse al conflicto con el que el judío converso Fernando de Rojas, autor de *La Celestina*, se las veía al tener que escribir en una lengua que no podía sentir como propia, construye una problemática actual y señala que dicho dilema no sería “exclusivo de los conversos”,

⁸ La lectura que hace Túa Blesa del “ángel de la coprofilia” de Gimferrer muestra que, lejos de ser un simple elemento temático, la construcción de un poemario erótico-amoroso basado en la coprofilia sacude los límites de lo decible (Blesa, 2004, p. 80).

⁹ “Humillación paulatina del valor del cuerpo desde la sociedad peninsular de Al Ándalus hasta el mal llamado Siglo de Oro – de la exaltación jubilosa del placer carnal que embebe la obra de Ibn Hazm y el Arcipreste de Hita, pasando por la actitud ambigua y cínica del de Talavera, para llegar a la traumatizada visión quevediana de la mujer en algunos pasajes sobrecogedores de *La hora de todos*” (Goytisolo, 2007, p. 564).

¹⁰ “La literatura era examinada – y desdichadamente lo sigue siendo por algunas cabezas pensantes curiosamente impermeables al lenguaje de los hechos – en función de sus coordenadas latino-cristianas, aceptado a lo sumo – como obligada concesión táctica– un pasajero y superficial contagio árabe-musulmán” (Goytisolo, 2007, p. 753).

¹¹ Dentro de esa tradición mudéjar cabría incluir muchas de las estrategias de contaminación y traición del castellano que encontramos en *Larva*, de Julián Ríos, que incluye un capítulo titulado “Algarabía”, escrito todo él con palabras de origen árabe – o que podrían pasar por tales, en un libro en el que esa “estereofonía o polifonía de idiomas distintos, resonando en el castellano”, en el que el “panhispanismo revela ante todo su carácter mestizo, su original hibridismo” (Ortega, 2000, p. 376). Donde cabe destacar que, además el juego léxico y de color, Ríos destaca “aprovechar las posibilidades rítmicas que subyacían en esas palabras, un tesoro verbal enterrado en los diccionarios casi desde, digamos, el tiempo de los moros” (Ortega, 2000, p. 380).

sino propio de todos los disconformes y rebeldes que se internan en la lengua en que escriben como en territorio ajeno – ocupado por los defensores de la ubicua ideología oficial: un territorio infestado de redes, lazos y trampas por el que es preciso avanzar con infinitas precauciones y tanteos antes de sembrarlo a su vez de minas y bombas de relojería destinadas a estallar después en manos de los lectores incautos. Al expresarme de este modo quiero dejar bien sentado que no expongo una mera teoría: mi experiencia personal coincide en efecto, al cabo de los siglos con la del autor de la tragicomedia [*Fernando de Rojas*]. Obligado a desconfiar de la propia lengua, es más, a pensar contra ella, el desafecto se esfuerza, hoy como ayer, en instilar en su ámbito un elemento de subversión – ideológica, narrativa, semántica – que la corrompe y desgasta. (Goytisoló, 2007, p. 485)

De modo que “la escritura es entonces un acto sutil de traición, y la obra del escritor marginal, un “cuento de horror” cuyos gérmenes – como nos muestra la vigencia actual de *La Celestina* – prosiguen su clandestina labor de zapa en el espíritu del lector y – aún al cabo de cinco siglos – lo conmueven, inquietan, transforman y, dulcemente, lo contaminan” (Goytisoló, 2007, pp. 485-486). Esa conexión del pasado con el presente aparece también en muchos de sus textos en los que se refiere a la literatura latinoamericana actual, que conecta con autores como Quevedo, Góngora y Cervantes” (Goytisoló, 2007, p. 461).

Estaría en juego en todo ello un problema mayor de lenguaje. Pues, en efecto, Goytisoló reconoce en el español de España “la inercia de un lenguaje estancado, lleno de clisés inhibidores”, la cual da forma a “un idioma codificado por varios siglos de estática social y monolitismo ideológico” (Ortega, 2000, p. 28). Para el escritor “existen idiomas ocupados como existen países ocupados, y la ocupación del nuestro en nombre de la pureza de la fe y el monolitismo ideológico es directamente responsable de su escasa aptitud para servir de vehículo transmisor del pensamiento, de la sensibilidad modernas”. Por ello, la función del escritor habría de ser “liberadora y destructiva: una labor transgresora y crítica con respecto a los estereotipos y esquemas que paralizan aún nuestro idioma” (Ortega, 2000, p. 28). Como escribía Goytisoló, “nuestro anquilosado lenguaje castellanista”, escribiría Goytisoló, “exige [...] el uso de la dinamita o el purgante” (Goytisoló, 2007, p. 607). No por casualidad, una de las fuerzas fundamentales de transformación del lenguaje y de las formas literarias provendrá, justamente, de América Latina. Afirmaba Goytisoló en la entrevista anteriormente citada: “Este nomadismo intelectual o trashumancia de ideas me emparenta sin duda con la nueva narrativa hispanoamericana, mucho más libre que la española en sus relaciones con el pasado” (Ortega, 2000, p. 27).

Esta cuestión liga las reflexiones historiográficas de Goytisolo con un problema mayor: el de las formas de vida. Pues lo que ahí señala, como en tantos otros lugares de su obra, es que ese peso histórico acabará por modelar la subjetividad y las formas de vida de los españoles a través de la imposición de un lenguaje que no sólo determina los temas sobre los que se puede y no se puede hablar, sino que, de modo más sutil y radical, determina los modos de expresión y, a través de ellos, la propia sensibilidad de los sujetos, así como, en otro nivel, los modos de saber y la sociabilidad. Vale la pena citar un texto que escribió Goytisolo con motivo de la muerte de Franco, en el cual el dictador aparece como *significante del orden simbólico* – y de su carácter opresivo – y en el que la escritura se muestra como posibilidad de transformación de ese mismo orden a partir de una desubjetivación y una resubjetivación:

Muchas veces – a medida que se consumaba la ruptura efectiva con mi país y a mi alejamiento físico de él se añadía un nuevo distanciamiento, de orden espiritual – he pensado en este personaje cuya sombra ha pesado sobre mi destino con mucha mayor fuerza y poder que mi propio padre. Un personaje a quien no vi físicamente jamás y que a su vez ignoraba mi existencia, pero que era el origen de la cadena de acontecimientos que suscitaron mi exilio y vocación de escritor: el trauma incurable de la guerra civil y la muerte de mi madre en un bombardeo de su aviación; la versión al orden conformista en que los suyos quisieron formarme y cuyas odiosas cicatrices llevo aún; el deseo precoz de abandonar para siempre un país forjado a su imagen y en cuyo seno me sentía como un extraño. Lo que hoy soy, a él se lo debo. Él me convirtió en Judío Errante, en una especie de Juan sin Tierra, incapaz de aclimatarse y sentirse en casa en ninguna parte. Él me impulsó a tomar la pluma desde mi niñez para exorcizar mi conflictiva relación con el medio y conmigo mismo por conducto de la creación literaria. (Goytisolo, 1975, p. 163)

La identificación de Goytisolo con el exiliado, y su decisión de abandonar España, es, como en Joyce respecto a Irlanda, una apuesta vital. Sólo a partir del *“silence, exile, and cunning”* de Stephen Dedalus, y del horizonte que ahí se abre, se reconoce la importancia de atacar el lenguaje en su mismo centro. Escribía en 1968 Américo Castro a Goytisolo: “Cuando el español se mira por dentro, se encuentra con un yo informe, entumecido por sus pasiones – desesperadas, religiosas –; los países que funcionan hoy sin estar oprimidos por ataduras, o sin temor a un arbitrario latigazo, están integrados por individuos cuya estructura interior, a través de alguna dimensión, encaja con la del vecino” (Castro, 1997, p. 61). Esa opresión, ese yugo del yo, exigiría atacar la raíz misma del lenguaje para liberar la historicidad y sus potencias reprimidas.

España y su sombra

Desde los primeros balbuceos de nuestro idioma, el musulime es siempre el espejo en el que de algún modo nos vemos reflejados, la imagen exterior de nosotros que nos interroga e inquieta. A menudo será nuestro negativo: proyección de cuanto censuramos en nuestro fuero interno, y objeto por tanto de aborrecimiento y envidia. A veces, también la imagen romántica y atractiva de un imposible ideal. El fenómeno no es obviamente una exclusiva hispana ni siquiera europea. Españoles, europeos y occidentales somos igualmente, en mayor o menor medida, los "moros" de alguien.

Juan Goytisolo

Se entiende a partir de ello que la literatura de Goytisolo será en gran medida un combate con la herencia nacional y sus representaciones en el que los tópicos y estereotipos volverán de forma paródica o deformada. En ese sentido, y por lo dicho hasta ahora, su tarea literaria se plantea como un combate por la liberación subjetiva en el seno del propio discurso hispanista u orientalista. Escribe Goytisolo: "La polémica anti-islámica, impulsada primero por los imperativos de la lucha contra el sarraceno, luego contra el turco y, a partir de mediados del XIX, contra nuestros vecinos norteafricanos, ha originado en verdad una abundantísima literatura cuyas crónicas, novelas, poemas y obras dramáticas recuerdan a veces, por la pertinacia de ciertos clisés y argumentos, a los que hoy denuncian ante el lector occidental los crímenes y aberraciones del comunismo soviético" (Goytisolo, 2007, p. 719). Goytisolo, en su escritura, tratará de parodiar y sacar de sus casillas esa "fantasmagoría africana", la cual no conviene olvidar que fue durante la guerra civil "como arma arrojadiza a derechas e izquierdas, por colonialistas y marxistas, facciosos y republicanos" (Goytisolo, 2007, p. 720). En ese sentido, el propio Goytisolo reconoce, refiriéndose a su escritura literaria:

Si en los ensayos que he consagrado al colonialismo español en Marruecos, al *imbroglio* del Sáhara, a las afinidades sociológicas y culturales de nuestros dos países – fruto en gran parte de mi lectura asidua de Laroui y otros pensadores marroquíes contemporáneos – he acometido la problemática del Marruecos real y del hombre marroquí del siglo XX desde una perspectiva claramente anticolonial, democrática y emancipadora, Marruecos y los marroquíes presentes en mis novelas ofrecen particularidades sumamente distintas. (Goytisolo, 2007, p. 737)

De ese modo, el Marruecos que aparece en las novelas de Goytisolo a partir de *Don Julián* – de modo análogo a los esclavos de *Juan sin Tierra* – está tamizado justamente por los fantasmas de España:

“El mundo musulmán y más concretamente el marroquí se integran en ellas en una escenografía mental en la que la realidad empírica y las observaciones directas inciden casi siempre de modo secundario” y en el que “los actores y comparsas que cruzan los espacios imaginarios de Tánger, Fez o Marraquech no son, o no son sólo, marroquíes “de carne y hueso” sino sombras o máscaras creadas por una tradición occidental embebeida de represiones, temores, deseos, animosidad, prejuicios. (Goytisolo, 2007, p.738)

Como señala Goytisolo, esas novelas no se dirigirían a un lector marroquí, sino a un lector español, y su valoración, siempre en sus propios términos, tendría que ver con su efecto “ya represivo, ya liberador” (Goytisolo, 2007, p. 738) respecto a ese lector. *Don Julián* pondría en práctica “una tarea de sicoanálisis nacional a través de la lectura del discurso colectivo tradicional sobre el islam en nuestra literatura y en nuestra historia” (Goytisolo, 2007, p. 739). El ejercicio llevado a cabo por Goytisolo consistiría en una inversión de valores: “su combate es *contra* la tradición, pero actúa *dentro* de ella” (Goytisolo, 2007, p. 747). En ese sentido, esos libros no serían una invitación a conocer al otro, sino que desplegaría un diálogo con los propios mitos para hacerlos estallar desde dentro¹². Escribía Goytisolo: “Como *Don Julián* y *Juan sin Tierra*, *Makbara* es aún una novela para europeos, cuyo cuadro islámico no representa a los árabes por cuya liberación política, social y económica lucha desde hace años el autor de estas páginas sino a un “moro” esperpéntico, deformado por la imaginación “blanca” (Goytisolo, 2007, p. 751).

Bibliografía

- Althusser, L. (1970). Freud y Lacan. En Sazbón, J. (ed.). *Estructuralismo y psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Castro, A. (1997). *Epistolario (1968-1972)*. *Cartas de Américo Castro a Juan Goytisolo*. Edición de Javier Escudero Rodríguez. Valencia: Pre-textos.
- Castro, A. (1965). *Los españoles: cómo llegaron a serlo*. Madrid: Taurus.
- Blesa, T. (2004). *Tránsitos. Escritos sobre poesía*. Valencia: Tirant lo Blanch.

¹² “La incitación a invadir y aniquilar a la España opresora y retrógrada del franquismo es sin duda liberadora para nosotros, pero dicha liberación no interesa al invocado. Todo se juega entre españoles: el moro pretexto es un simple espectador” (Goytisolo, 2007, p. 747).

- Faber, S. (2008). *Anglo-American Hispanists and the Spanish Civil War. Hispanophilia, Commitment, and Discipline*. New York: Palgrave MacMillan.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1991). Nietzsche, la genealogía, la historia. En Foucault, M. *Microfísica del poder*. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Goytisolo, J. (2007). *Presentación crítica de J. M. Blanco White (1972)*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Goytisolo, J. (1975). In memoriam F.F.B. (1892-1975). *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, (46/48), 160-164.
- Goytisolo, J. (2007 [1978]). Quevedo: la obsesión excremental. *Disidencias*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 560-577.
- Goytisolo, J. (2007 [1978]). La España de Fernando de Rojas. *Disidencias*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 465-486.
- Goytisolo, J. (2007 [1985]). Vigencia actual del mudejarismo. *Contracorrientes*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 891-895.
- Goytisolo, J. (2007 [1978]). Nota introductoria, *Disidencias* (1978). En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 461-462.
- Goytisolo, J. (2007 [1978]). Notas sobre *La lozana andaluza*. *Disidencias*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 487-509.
- Goytisolo, J. (2007 [1978]). Quevedo: la obsesión excremental. *Disidencias*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 560-577.
- Goytisolo, J. (2007 [1978]). La novela española contemporánea. *Disidencias*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 593-608.
- Goytisolo, J. (2007 [1978]). Cara y cruz del modo en nuestra literatura. *Crónicas sarracinas* (1982). En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 717-733.

- Goytisolo, J. (2007 [1982]). De *Don Julián a Makbara*: una posible lectura orientalista. *Crónicas sarracinas*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 734-751.
- Goytisolo, J. (2007 [1982]). Vicisitudes del mudejarismo: Juan Ruiz, Cervantes, Galdós. *Crónicas sarracinas*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 752-773.
- Goytisolo, J. (1997). La imaginación histórica. En Américo Castro, *Epistolario (1968-1972)*. *Cartas de Américo Castro a Juan Goytisolo*. Ed. Javier Escudero Rodríguez. Valencia: Pre-textos, pp. 11-14.
- Goytisolo, J. (2007 [1999]). Max Aub o el eslabón perdido de la modernidad. *Cogitus interruptus*. En *Obras completas VI. Ensayos literarios (1967-1999)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, pp. 1389-1391.
- Goytisolo, J. (2002). Presentación. Un intelectual libre. En Edward W. Said, *Orientalismo*. Trad. María Luisa Fuentes. Barcelona: Random House, pp. 11-13.
- Hidalgo Nácher, M. (2022). *Teoría en tránsito. Arqueología de la crítica y la teoría literaria españolas de 1966 a la posdictadura*. Vol I de *Los estudios literarios en Argentina y en España Institucionalización e internacionalización* (dir. Analía Gerbaudo y Max Hidalgo Nácher). Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- Jordan, B. (1990). *British Hispanism and the challenge of literary theory*. Warminster: Aris & Phillips.
- Ortega, J. (2000). Juan Goytisolo: la otra orilla. *Taller de escritura. Conversaciones, encuentros, entrevistas*. México: Siglo XXI, 24-54.
- Ortega, J. (2000). Julián Ríos: algarabía de una noche de San Juan. *Taller de escritura. Conversaciones, encuentros, entrevistas*. México: Siglo XXI, 375-380.
- Rodríguez Freire, R. (2011). El Foucault de Said: notas excéntricas sobre unas relaciones metropolitanas. *Aisthesis*, (50), Santiago.
- Said, E. W. (1975). "Preface". *Beginnings. Intention and Method*. New York: Basic Books, pp. XI-XIII.
- Said, E. W. (1983). Introduction: Secular Criticism. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 1-30.
- Said, E. W. (1996). *Cultura e imperialismo*. Trad. Nora Catelli. Barcelona: Anagrama.