

Historiología del Islam y al-Andalus, entre el post-orientalismo y la Historia Oficial

Emilio González Ferrín
Universidad de Sevilla

This is the West, sir:
When the legend becomes fact,
print the legend.

DOROTHY M. JOHNSON,
*El hombre que mató a
Liberty Valance*

I. Salvar los muebles

Tres son las malas razones para creer en algo: Tradición, Autoridad y Revelación. Al menos, tales son los azotes de la ciencia, en la marcada cosmovisión de Richard Dawkins;¹ azote —a su vez— de todo brote creacionista que amenace con perturbar esta calma chicha, la travesía sin timonel que es el devenir del tiempo. De este modo, el ateísmo programático de un personaje público, algo más que científico, nos brinda la referencia pertinente que espete un necesario *vade retro!* a la inercia, la imposición, y la intangibilidad de las ideas, respectivamente. Pero que esto no nos encasille en escuela o jauría alguna; si algo debe superarse desde la adolescencia de toda carrera intelectual es, precisamente, el *método post-it* en la explicación de los mapas epistemológicos. Nada resulta más descorazonador que sentirse decantado, descompuesto, en el reparto forense de una cata enológica, un análisis de ideas —propias y/o apropiadas— que se unieron para producir un efecto coordinado, y ahora se abandonan desperdigadas, sin digestión de conjunto, con la copa huérfana que sufrió las enjuagaduras del zoilo.²

Sin abandonar a Dawkins, por ejemplo, uno puede ser *pro o contra*, devoto o verdugo, pero hasta el más hostil llega a tomarle cariño lastimero adivinándolo, aquí y allá, entre sus restos repartidos por el vertedero al que lo arroja la contundencia desestimadora de Rémy Chauvin.³ ¿Mueve al francés la envidiosa venganza *lamarckiana* ante la superación y apropiación; el éxito *darwinista* del británico? ¿Acaso un *quítame allá esas cátedras*, un enfrentamiento en pies de página, perdido en la noche de los tiempos escolásticos, como viejas pedradas de aquel niño en el parque? *Qui le sait?*, habría que pensar de Chauvin, al cual también se comprende y admira —por otra parte— en brillantes ocasiones en las que mira hacia adelante, hacia el parabrisas, olvidando el *cainismo* retrovisor. Porque casi nadie es tan inútil como para no ofrecer alguna idea aprovechable, alguna excusa de reflexión. Suele decirse que *hasta un reloj*

parado acierta la hora dos veces al día, y valgan algunas patentes excepciones como confirmación de la regla.

Valga también lo anterior como *cláusula de salvaguarda*: nos adentraremos con espíritu creativo, crítico de ideas más que de sujetos, en unos vericuetos tan inextricables y embarrados, que no deben practicarse en solitario, ni la cosa puede hacerse entre gregarias risotadas de colegas siempre afines. Tanto mal hace a la ciencia el *prietas las filas*, como el desprecio de todo lo ajeno, anterior, lo colateral, lo contrario; cuanto por fin hemos superado, listos de nosotros. Porque hay algo innegable: no es que matemos al padre, es que aparece la cara de nuestro padre en todo cuanto matamos. Volteando el freudiano proceso de diana parricida en todo momento de madurez, podría decirse que, si nos paramos a mirar atrás, son precisamente los muertos, en la cuneta de nuestro avance, quienes deberían aparecer en el libro de familia.

Porque somos cuanto superamos y —mal que nos pese—, fuimos engendrados intelectualmente *a escote*, como aquel Lázaro de Tormes. Así las cosas, y aquí, Modernidad, Orientalismo e Historia Oficial son nuestros padres. Por un momento con Alain Finkielkraut, somos parte de un relato que comenzó sin nosotros y seguirá de igual modo.⁴ Y desde esta apariencia relativista se colige una trascendencia de eslabón; la importancia de venir de algo y de que ahora nos toca. Por lo que —como diría Jack el Destripador—, *vayamos por partes*.

Un doble objeto de estudio nos mueve aquí: el Islam y al-Andalus. Igualmente nos mueve un preciso y precioso momento intelectual: el post-orientalismo, o superación del orientalismo, probablemente coincidente con una no menos interesante y cuestionada superación de la Modernidad. En el mismo orden de cosas, vamos a seguir intentando cierto procedimiento ya ensayado: la historiología,⁵ que no es la superación de la historiografía —¿dónde iría sin ella?—, sino su ventilación. Los más irreverentes definen historiología como *levantarle las faldas a la historia* —irrespetuoso, sí; pero clarificador. Los más sesudos lo dicen en alemán —la interpretadora *Historie* frente a la mera relación de hechos, *Geschichte*. Los más conciliadores relacionan a la historiología con el dicho: *¿a ver? Dale la vuelta...* para verlo mejor. Pero unos y otros —y nosotros con todos ellos— sentimos las hambres inter-disciplinares al vestarnos de historiólogos. El modo en que la antropología puede explicar el arte, o éste a la historia, o la literatura puede iluminar —o, descaradamente, pretender eclipsar— a todo lo anterior. El modo en que se miente desde el pasado sobre lo anterior; la forma en que se oculta desde el presente son, respectivamente, la espada y la pared de esa aludida irreverencia historiológica.

Historiología es aprovechar los restos del naufragio, evocar formas por entre los retales, leer los vestigios de la historia como detalles, no como fragmentos.⁶ Historiología es —por ejemplo, y al azar—, en ese aprovechamiento inter-disciplinar, explicar en términos biológicos algún proceso histórico, aun sin creer en la historia como ente vivo. El concepto de *epigénesis*, pongamos por caso, puede ilustrar la aparición de un determinado elemento en nuestro relato del tiempo en marcha, naciente así *de* un contexto, y no meramente *en* un contexto. Historiología es preguntarse por qué se ríe un personaje literario cuando Dulcinea del Toboso es descrita salando cochinos. Historiología es leer las leyendas con grafía árabe que aparecen en el interior de la Cúpula de la Roca, en Jerusalén, y preguntarse por qué esas inscripciones coránicas no aparecen en el Corán.

Historiología es —seguimos con ejemplos al azar— poner en la misma bandeja española lo andalusí, el erasmismo, el jansenismo y el krausismo; preguntarse por qué

siempre nos afanamos en explicar que todo viene de fuera. Darle vueltas a por qué lo andalusí no es, pero el erasmismo sí es español, siendo Erasmo holandés —como sorprendía a Bataillon, o al propio Erasmo—; o por qué el krausismo pesó tanto aquí, y nada en Alemania, etc. A ver si es que nos inventamos extranjerismos para aceptarnos reinventados. Historiología es tratar de casar las fechas, partiendo del célebre *lo que no puede ser, no puede ser. Y además, es imposible*. Historiología es —brevemente— *hacer la foto de un caballo galopando, desde la silla de otro caballo al galope*: porque la historia es, en esencia, el movimiento, y la reflejamos desde el *cuesta abajo sin frenos* del presente.

Y ahora sí que podemos empezar el viaje, sabiéndonos quincalleros, cosarios —de acuerdo, también corsarios— historiográficos. Enarbolando la bandera del teorema de Gödel sobre lo imposible que es explicarlo todo; tan imposible como la explicación razonable desde dentro de una única disciplina. Aprovechando aquí y allá las ideas de cualquiera que nos ilustre, ya sea primo hermano o enemigo a la vista. Porque la historiología es leer la historia a beneficio de inventario. Tratando de salvar los muebles, aunque la casa se derrumbe al salir de ella. Y dos últimos apuntes parabólicos en esta ya agotada cláusula de salvaguarda. Uno sobre la relación entre el mito y la historia: *los andamios no pueden sostener el edificio para siempre*. Otro sobre la obsesión pedagógica y los requerimientos —modernos— de explicación clara y sencilla: la conocida historieta de Nasrudín. Se vio a este tipo, en plena noche, buscando algo bajo la farola frente a su casa. *¿Qué buscas, Nasrudín?* Respondió: *las llaves de mi casa*. Le preguntaron de nuevo: *¿es que las perdiste ahí?* No —concluyó—; *las perdí en mi casa, pero es que aquí hay más luz*. A veces, la claridad no es la clave del asunto. A veces, hay que asumir, con responsabilidad, la explicación más compleja.

II. Modelos superados

Al cuestionar el orientalismo en tanto que visión —y versión— estereotipada de un Oriente en inferioridad colonial de relaciones, sobredimensionamos la percepción del dominio, la apariencia de superioridad constante, supeditando al concepto de *desequilibrio* las relaciones entre cuanto queramos que sean Oriente y Occidente. Es decir: si lo post-colonial es la respuesta al orientalismo, no hay más que *vino viejo en odres nuevos*. No habremos comprendido que la cuestión colonial puede, o no, ser parte del problema, pero no es su totalidad. Por tanto, el presupuesto del que partimos es el siguiente: los estudios post-coloniales que *superan* el orientalismo, no son sino su resaca. Su *bandazo ideológico* no equilibra la tradición del estereotipo orientalista, sino que se suma a su cosmovisión culturalista, entendiendo ésta como la percepción creacionista de los mundos culturales. Su surgimiento de la nada, en genésica andadura por sus márgenes de compartimento estanco.

Por todo ello, y probablemente, hay dos post-orientalismos concomitantes: la superación del viejo edificio interpretador orientalista, y la superación del libro *Orientalism*, del gran mixtificador Edward Said. Nada malo hay en ser un mixtificador, siempre que no se vista uno de objetividad; los grandes narradores partidistas de la *historia en movimiento* siempre lo fueron —Ortega menciona desde Julio César hasta Lawrence de Arabia. Lo que ocurre es que, por más que no comulguemos abiertamente —ya lo anunciábamos— con ese modelo de andadura intelectual que coloca un *post-it* a cada

autor, época o procedimiento *superado*, sí deberíamos plantear aquí un breve mapa de relaciones para que, una vez descrito, haga cada uno de su capa un sayo.

Empezando por el final, para ponerlos en relación, ese *Orientalism* de Said fue un libro reactivo frente a cierto —e innegable, persistente hoy día— orientalismo ambiental. Se suponía demasiado uniforme e inamovible la percepción exótica que Occidente tenía de un Oriente *visto para sentencia*, y nació la obra de Said como freno y denuncia, por flagrante visión colonialista del mundo. Porque en ese juego de *Punch & Judy* de Oriente y Occidente, ya no había más cartas que repartir: revelación frente a razón, colonias frente a metrópolis, pobreza frente a riqueza, inocencia frente a culpa... Sin embargo, esa obra de Said, entre acusaciones absolutistas —muchas de ellas muy ajustadas a la realidad, con tal de relativizarlas un tanto—, acaba mostrando inducciones semejantes, de rebote, *pavlovianas*, en probable contagio a través del objeto de denuncia. Así, *Orientalism* participa de un mismo guiño esencialista, culturalista, demasiado relacionable —volvería a decir aquel evolutivo Dawkins ateísta— con ciertos creacionismos de los que parte la historia oficial, definible ésta como *la inercia escolástica y dogmática en la interpretación de la historia*.

Dicho de otro modo: el orientalismo clásico y el libro *Orientalism* contemplan la historia —mal que le pese, al segundo, tal asimilación— desde el prisma esencialista y culturalista de la Modernidad —de ahí la *traición* al posmodernismo del segundo—: claridad interpretativa basada en una paleta de muy pocos colores y menos variedad de lienzo: nosotros y ellos, el yo y el Otro, buenos y malos, pasado y futuro... Claro, aquí se nos ve la piel posmoderna por debajo del disfraz de entomólogo aséptico. Pero respetemos el contrato, olvidemos las creencias, porque es ésta una tramoya de ideas; centrémonos en la sustancia aprovechable, tanto del orientalismo clásico como del libro de Said.

Esa sustancia es la historiografía ofrecida, cuya ventilación —decíamos— corresponde ahora al historiólogo. La ingente cantidad de literatura orientalista y anti-orientalista post-colonial, que está pidiendo a gritos contextualización, ponderación, orden; puesta en valor historiológica de tanta elocuencia inducida, asordada. Diríamos —al oído— que pide a gritos deconstrucción, por aquello de que el material que existe es el que hay, pero el mecano ha sido forzado. Las piezas no encajan de un modo natural, y lo científico sería comenzar desde el principio, ordenando las piezas. No sólo por obsesión de orden y equilibrio, sino porque las cosas pueden venirse abajo si no se asientan correctamente. Claro —podrá argumentarse—, es lo que pretendió hacer Said en su *Orientalism*. Pero no se es posmoderno o deconstructivista sólo por colocarse un *pin* de Lyotard, Derrida, Foucault, o Deleuze. Puede ser comprensible el valor sentimental de la reacción post-colonial, por ejemplo; la pedrada al tejado propio —y entiéndase literalmente. Pero los imperativos poéticos no deben confundirse —y menos aún, fundirse— con la interpretación lógica de la historia.

Y ya estamos en vena: post-orientalismo, post-*Orientalism*, posmodernidad, deconstrucción... Hay más *dramatis personae* que trama, en esta obra. Otro de los inconvenientes de la historiología, podrá argumentarse; la obsesión por recuperar el contexto adecuado y el análisis pragmático de los textos —tomados o no por discursos—, así como del resto de los materiales a través de los cuales se trazan los mapas de ese vado histórico. Y entiéndase aquí lo pragmático como proveniente de esa rama de la semántica que es la pragmática, que estudia la relación del mensaje con el contexto.⁷ Desde ese punto de vista, tomamos partido desde aquí: con la idea de aderezar un

tanto este necesario doble post-orientalismo, el siguiente lema historiográfico sería denunciar el post-colonial *todo por Oriente, pero sin Oriente*, en la medida en que no es —por lo general— una reacción desde dentro —nunca en el caso de Said—, y si lo es en algún caso, participa de los mismos esencialismos y culturalismos aludidos.

Con eso, tenemos ya en el punto de mira el paisaje buscado. Y por entre las tupidas ramas de ese doble post-orientalismo —recordemos: superando el clásico y también la reacción especular *Orientalism*—, vislumbramos un algo llamado Oriente, que particularizaremos aquí en el caso del Islam. Pero no únicamente la religión —islam—, sino también esa civilización —Islam—⁸ de la que formó parte al-Andalus y que se explica siempre en términos orientalistas, esencialistas, culturalistas, creacionistas. Porque se entiende como un Otro periférico empotrado, un ente ajeno, acabado y compacto, emanado —como por ensalmo— de las lejanas arenas del desierto. Desde las rencillas entre tribus de Arabia trasladadas al valle del Ebro —en la vieja percepción de Dozy y Simonet— hasta el culturalismo inamovible y maniqueo de Serafín Fanjul —*lo mismo es el Corán, Al-Andalus, Irak o Al-Qaeda*—, el aparato orientalista y/o post-orientalista que se acerca a al-Andalus está pidiendo a gritos deconstrucción, historiología. Medicina contra la dislexia narrativa en la lectura de nuestro propio pasado, abatido entre lo inhabitable de nuestra historia —en guiño a Américo Castro— y la reacción casi esperable: los *okupas* presentes de las historias ajenas deshabitadas.

III. La matriz del Islam

Ese objeto de estudio que aparecía por entre las brumas de los *post-ismos*, ese Oriente, en tradicional metonimia islámica, ese regurgitar histórico que expulsó el elemento andalusí de la secuencia lógica europea, se merecen seriedad interpretativa a la hora de trazar los mapas de sus fuentes culturales. Es decir: planteado en su naturalidad histórica desde los mismísimos comienzos, a ver quién es capaz de ver en el Islam o su parte europea —al-Andalus especialmente— como el Otro. El objetivo final es demostrar el funambulismo interpretativo de los estudios culturalistas, entre los que destaca el orientalismo clásico o el mismísimo *Orientalism*, en tanto que paradigma de los *post-colonial studies*.

Dos ideas nos interesa resaltar aquí, por lo tanto: el eje culturalista de la Modernidad, asumido —y retro-alimentado— por el orientalismo clásico y ese *Orientalism*, así como la *solución comparativa* a la hora de interpretar los hechos del pasado, vacuna contra orientalismos o victimismos vestidos de post-coloniales.

Se quejaba Charles J. Adams del poco caso que se hace al islam en los foros de religiones comparadas. Ante un auditorio de marcado tinte exotista —orientalista sin ambages—, ante *cráneos privilegiados* como —ahí es nada— Mircea Eliade, este Adams —hubo otro anterior, de conclusiones similares— denunciaba la asepsia interpretativa ante lo islámico, en flagrante agravio comparativo con el natural estudio del judaísmo, por ejemplo.⁹ Efectivamente, en muchos foros supuestamente comparativos, lo que se hace —al cabo— es blindar las diferencias. Es el problema de las llamadas *hyphen cultures*, las *culturas de los guiones*: afro-americano, sub-sahariano, nativo-americano... Se blindan hechos diferenciales, y se pasa a *comparar*, asumiendo lo inapropiado de la *fusión por confusión*. *Yo no como esto, ¿qué es lo que no comes tú?*, sería el lema de los estudios de religiones comparadas.

La realidad histórica es bien otra, mal que le pese a los historiadores de lo parcial —entendido como *cultura* aislable—, sólo hay una historia de la cultura en el Mediterráneo —por parcelar algo—, dentro de la cual cabe la religión. Esa cultura tintada de trascendente se presenta como cierta corriente que, en su fluido avance hacia el futuro, recibe ocasionalmente las cortapisas de determinadas ortodoxias. Es decir: no es que exista una ortodoxia y, de pronto, se crean las heterodoxias para, de ahí, surgir las herejías, de las que emanan nuevas religiones. Por el contrario, existe un único fluir, genéricamente heterodoxo —por cuanto que ruptura freudiana con su entorno, del que nació—, y se encuentra una secuencia de cortapisas en su camino: los establecimientos de una ocasional ortodoxia.

Resumiendo, en suma y sigue: la historia de la religión en el Mediterráneo, en la que se engloba la formación de diversos sistemas religiosos, es la de una etérea, ecléctica, heterodoxa cosmovisión, que en su natural *intento y error* se encuentra con ocasionales barreras elevadas para encasillarla. Son las ortodoxias, a todos los efectos siempre posteriores. Tal es la historia de cuanto hay alrededor del *Concilio de Yavné* en los años ochenta de nuestra era —generador del judaísmo tal como sería reconocible, desde entonces y no antes, en el Mediterráneo—, como también lo es de Nicea —325, sobre el cristianismo— o la fundación de Bagdad —762— sobre el islam: cortapisas *ortodoxizantes a posteriori* que, comprendidas hoy como ortodoxias previas, se presentan como causa, cuando en su origen fueron efecto, reacción.

Sentadas las bases, y volviendo con Charles J. Adams, resulta que cierto *pacto de caballeros* entre ortodoxias asume la natural vecindad de lo judeo-cristiano, en tanto construye una radical alineación islámica, paladeada desde el interior de su propia ortodoxia —el inveterado *beduinismo genésico* sobre el que volveremos. Pues bien, se estudia el judaísmo como parte de lo propio, ancestral, como prolegómenos de lo esencial, en tanto lo islámico cabe en un saco extraño y contingente: entre lo irracionalmente sobrevenido y lo etnográficamente lejano, como las matracas místicas del Nepal o las pinturas de guerra del país dogón, pongamos por caso.

En paralelo con lo anterior, y en la marcada historiografía de cuanto entendamos como *lo nuestro*, un semejante objeto de estudio andalusí —en tanto que protuberancia de lo ajenísimos islámico— se interpreta de un modo inequívoco. Escribe Rafael Lapesa —y léase con la apropiada entonación de grave locutor cinematográfico, al uso tras los prólogos musicales de Cecil B. DeMille—: *cuando empezaba a consolidarse el aluvión germánico en Occidente, las tribus dispersas de Arabia, electrizadas por las doctrinas de Mahoma, encontraron un credo y una empresa aglutinante: la guerra santa*.¹⁰ En tal interpretación sin desperdicio, sintetizadora de una percepción neo-gótica del mundo —acorde con la coetánea germanofilia hispánica de Maravall y Ortega, entre tantos otros—, dos elementos destacan por encima del resto: la percepción clásica del *hormiguero de Arabia*, y la interpretación *yihadista* de lo islámico, indefectiblemente civilización post-bélica, frente a un cristianismo y judaísmo de convencida conversión y reputada limpieza genética, respectivamente.

No entraremos ahora en el necesario estudio sobre la expansión judía por el Mediterráneo, por conversión hasta más allá de los ochocientos. Sin embargo, nos interesa sobremanera reconocer esa expansión judía —calificada siempre por David Abulafia como *Islam alternativo*— en relación con la similar expansión del cristianismo, y localizar ambas como naturales *orientalizaciones de Europa*, en tanto se corta el puente con la siguiente gran oleada orientalizadora, el islam que vino con el Islam; parte de lo mismo

judeo-cristiano y de difícilísima distinción en sus comienzos. En otros lugares hemos tratado, respectivamente, la natural expansión urbana —helénica, post-latina— del Islam frente a ese mito del *hormiguero beduino* del que no paraban de salir guerreros,¹¹ así como la invención bajo-medieval de la guerra santa, de narración ilocalizable en el texto coránico, muy anterior.¹² Nos interesa, en este momento, destacar un hecho por entre todo lo anterior: la historia se produce, sin más, y sólo después se etiqueta. Nos hemos acostumbrado al creacionismo islámico —todo surge descontextualizado, en las arenas del desierto— y, de esos polvos anti-evolucionistas, estos lodos orientalistas, *impasible el ademán*, por más que lo posmoderno se abra paso con dificultad.

La gran baza del orientalismo clásico, así como su resaca culturalista-victimista post-colonial, es el exclusivismo originario, la generación espontánea del islam, así como la expansión del Islam sobre las pretendidas cenizas de Roma y Persia. Vivimos, leemos y escribimos anclados en un determinismo decadentista interpretativo. Cierta es que todo libro de historia siempre presenta un final trágico —todos acaban muriendo—, pero no es tan cierto que todo lo nuevo surja por necesaria invención ajena de un presente, ante a la huida en desbandada de un pasado propio decadente. No; la historia no puede ser, sin más, una secuencia de culturas fracasadas —como el libro de José Antonio Marina. Esa *plantilla gibboniana* —por Edward Gibbon y su *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*— fue ya sutilmente denunciada por Grunbaum, mediante una cita del lejano Gregorio de Nicea: *la historia camina de comienzo en comienzo, a través de comienzos que nunca tienen fin*.¹³

Y en ésas estamos: no comprenderemos el islam si no partimos de su natural eclosión en un entorno urbano y helénico, orientalizado a su vez por el imprescindible elemento indo-persa. De la incompreensión de sus orígenes y desarrollo, se seguirá la forja de una interpretación no ya alienante, sino alienígena. Por lo mismo, no comprenderemos al-Andalus sin entender que su medio geográfico y su sustrato civilizador son europeos, y que el Islam es una más de tantas orientalizaciones.

En tales juegos de *orientalización por goteo* —no por estampida del *hormiguero de Arabia*; no por invasión, sobredimensionada como cimientto de un concepto posterior: expulsión—, los elementos ideológicos que forjarán las civilizaciones se funden con lo que hoy entendemos como religión, así como con lo que hoy confundimos con los sistemas religiosos. Pero lo que asumimos para unas religiones orientales —cristianismo y judaísmo—, no lo asumimos para otra —el islam. En este punto, destacan tres acercamientos muy ilustrativos de cuanto aquí queremos mostrar: en primer lugar, la forja pre-islámica de un Oriente mediterráneo conceptual, ajeno y raro. En segundo lugar, la escasa profundidad intelectual comparativa de la islamología al uso —aquello que ya destacó Charles J. Adams. En tercer lugar, la llamada *matriz del Islam*; el tipificado oscurantismo orientalista en el acercamiento a lo islámico.

Por lo que se refiere al primero —*la forja pre-islámica de un Oriente mediterráneo*—, llama la atención el modo en que sorprende a los especialistas. Así, en su célebre historia teísta de Europa, Christopher Dawson destaca el desfase de cristianismos y cristiandades entre Oriente y Occidente: el de Oriente, por ejemplo, no va a las Cruzadas —proyección externa de una lucha de clases occidental, en guiño nuestro marxista, o al menos *marxiano*—, en tanto Europa codifica sus canciones de gesta en tal expedición.¹⁴ La patente división mediterránea entre Oriente y Occidente, ¿no sería, por tanto, previa al Islam? Desde Constantinopla —la Roma imperial suplantada por Carlomagno y su *Sacro Imperio Romano*, reinstauración que sorprendió, más que a nadie, al propio empera-

dor de Roma, que no se sabía extinguido—, la hija de emperadores Ana Comneno alerta sobre el *peligro normando* y las oleadas de indocumentados europeos que arrasan los cristianísimos campos de Bizancio, con la excusa de acudir a los Santos Lugares.¹⁵

Efectivamente, como ya apuntaría Henri Pirenne —nada sospechoso de lecturas post-coloniales—, no es el Islam quien constituye un Oriente Otro: el Islam hereda la previa división mediterránea de un Oriente imperial bizantino, que desprecia a un Occidente *barbarizado*. Y es éste un matiz relevante: es Oriente el que inventa al *Otro* occidental,¹⁶ desconectado de las fuentes del saber. Vaciado Occidente de civilización, desde el punto de vista oriental bizantino, ya será *repoblado* —primero en griego— por la herencia islámica —*volvamos a la Atlántida > Adlandis > Adlandlus > Al-Andalus*— o por el *Islam alternativo* judío —*volvamos al Jardín de las Hespérides > Sperid > Sparad > Sefarad*. La manía literaria de los paraísos perdidos, hinchando las velas.

A su vez, será el Islam incipiente el que traslade la misma acusación al propio Bizancio. Qué casualidad, que se *inventase* la minúscula griega en la Constantinopla *retroalimentada* por Bagdad, allá en los primeros 800 —la minúscula se corresponde con la prisa por el negocio del copista, en sociedades de conocimiento proto-islámicas—; que se presentasen los bagdadíes como filohelénicos, en contraste con el abandono de los clásicos por parte de los *beatos* bizantinos —para Bagdad, Constantinopla es vulgar Roma, *Rum*; no Grecia, que son ellos: el Islam.¹⁷ La teocracia, los eunucos, el cierre de las academias de librepensamiento, la inducción del derecho *eclesiástico*, el *pago por la paz* —las futuras *parias*—, lo mal visto de la literatura griega frívola, no aprovechable por el ensayismo —el final del teatro—, etc., todo eso nace en Bizancio. Para Bagdad, los *rumis* no eran los herederos de los griegos, sino el Islam, que por algo se refería a su viejo saber helénico como *la ciencia de los antiguos* —no de los otros. Por algo al-Farabi era *el segundo maestro* —después de Aristóteles, evidentemente; no de Mahoma.

Porque el Islam no es un ejército de yihadistas que se baja del caballo para ponerse a traducir y estudiar —la versión oficial de la cosa. La clave no está en que *los árabes* tradujesen a los griegos. Es que el Oriente Medio y el Mediterráneo helenizados se arabizaron. Claro; en esa orientalista y neo-gótica percepción de las religiones como sujetos de la historia, no cabría tal dualidad de Oriente y Occidente sin entrar en lo islámico alienante. Sin embargo, ambos *partidos regionales* —de nuevo: Oriente y Occidente— surgieron igualmente cristianos. Tal dualidad es la única que explica la forja de un Oriente ajeno, hijo de la percepción por parte de éste de un Occidente ajeno. Y es esto algo con lo que debe contar el post-orientalismo, so pena de encasillamiento en determinados culturalismos exclusivistas de base religiosa.

En cuanto al segundo aspecto —*la escasa profundidad intelectual comparativa de la islamología*—, nada hay más descorazonador que aquel citado *pacto de caballeros*, creacionista en materia de sistemas religiosos. Los historiadores a los que atañe cualquier aspecto relacionado con lo religioso, así como cualquier manual al uso sobre la eclosión de determinadas civilizaciones, parten todos de un negacionismo concreto: no hay paradigma evolutivo en la historia —por más que lo haya asumido como propio el resto del espectro científico—, sino que los sistemas religiosos nacen con sus pretendidos fundadores. Implicaría esto una serie de aparentes tautologías: que no hay cristianismo previo a Jesús, ni islam previo a Mahoma, que le damos la razón a las llamadas *verdades reveladas* para datar los fenómenos civilizadores... En definitiva —por reducirlo al absurdo y así comprenderlo—, que en la Nazaret del año 1 de nuestra era, la gente ya se decía por la calle *Feliz Navidad*.

No es científico datar los sistemas religiosos según unas fechas biográficas asumidas sin historiografía fiable, y menos científico aún es basar la eclosión de civilizaciones en tales sistemas religiosos. Esto podía tener algún sentido en siglos pasados, con la claridad interpretativa de la llamada Modernidad: listas de fechas, reyes y batallas, mapas de colores y la *historia como la biografía de los grandes hombres* —en la percepción de Thomas Carlyle y su *heroica* escuela. Tal historia de las civilizaciones basada en dogmas de religiones se documentaba en los textos canónicos. Es decir: la Toráh —en puridad, el *Tanak*— explicaría la historia del judaísmo, los cuatro evangelios canónicos narrarían la biografía de Jesús de Nazaret, y sería el Corán coetáneo y biografía de Mahoma.

Sin embargo, la fértil nebulosa informativa de la posmodernidad se nutre de fuentes diversas entre las que puede permitirse contrastar y embrollar, con lo que se enturbian las claras aguas creacionistas. La aparición de extraños materiales de narración alternativa —por ejemplo— permite escribir historias diversas, dando al traste con personajes y fechas comúnmente asumidas. Descrito en la preciosa plasticidad narrativa de Bart D. Ehrman, sólo con lo que sabemos *de más* acerca de la génesis más realista del cristianismo, daría para decorar *una segunda Capilla Sixtina*. Sin ser exhaustivos, y sólo a modo de ilustración, con la progresiva aparición de los textos de Qumrán, Nag Hammadi, la Geniza caiota, así como el yacimiento de Turfán, los llamados papeles de Sanaa —en Yemen— o las colecciones de manuscritos recopilados desde los viajes de Alphonse Mingana hasta hoy, es posible escribir una historia alternativa —más científica, real; ecléctica, qué duda cabe— del judaísmo, cristianismo, islam y maniqueísmo —la gran olvidada, el eslabón perdido en la evolución de gran parte de las tres anteriores.

Apuntábamos apariencias tautológicas al hablar de *cristianismos anteriores a Jesús de Nazaret* e ideas similares... ¿Es realmente una reducción al absurdo? Porque los más de sesenta textos completos apócrifos —tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento— nos permiten sospechar actitudes y teologías *cristianas* anteriores a nuestra era —en ello se basa la actual puesta en valor de figuras como las de Juan el Bautista—; así como el baile de textos dificulta la antigüedad asumida de cierto judaísmo cananeo —otra cosa es el escaso pueblo de Judá, con sus monolatrías pre-monoteístas—, etc.

Pero lo que nos atañe aquí es el islam. Pues bien: tales colecciones de textos ofrecen narraciones similares a muchas contenidas en el Corán, pero fechables en tres o cuatro siglos antes de nacer el profeta Mahoma. Desde un punto de vista científico —el único que nos atañe—, por la similitud de temas, narraciones y contenidos, lo mismo puede hablarse del Corán en tanto que evangelio apócrifo, como de diversos *coranes* apócrifos.

¿A dónde queremos llegar, por estos vericuetos? La historia comparada de las religiones no puede ser más un grupo de religiosos contemplándose mutuamente durante mucho tiempo. No; es el cotejo historiográfico de las circunstancias en las que fueron surgiendo y expandiéndose. Por eso hay que mirar en los alrededores de las historias oficiales, y seguirlos durante mucho tiempo. Porque las cosas no surgen de pronto, ni del modo en que hoy las reconoceríamos. Ya lo apuntó Ernest Renan —otro poco sospechoso de post-colonialismo— al afirmar que, en sus orígenes, las religiones no son más que *crisálidas misteriosas*. Quién sabe el color que tendrán...

¿Qué ocurre aquí? Que el historiador moderno se alejó tanto del carácter científico de su disciplina como de la consideración seria del ámbito religioso. Por lo tanto, se dejó al beato escribir la historia de la religión. Pero resulta que hoy basamos la des-

cripción de la historia en las religiones, por lo que nos llega el relato de las fuentes culturales según aquella versión del beato. En definitiva, una secuencia de despropósitos que no se suman, sino que se multiplican. El rigor científico brilla, así, por su ausencia. En el momento en que hagamos historiología del islam, contemplaremos su citada *epigénesis* —aquello que tomábamos prestado de la biología: el modo en que surge *de* un contexto y no meramente *en* un contexto. Se destacará su natural surgimiento del entorno urbano bizantino y persa, su natural evolución y adaptación en el Mediterráneo, como las otras oleadas de *corpus ideológicos* orientales —culto a Isis, mitraísmo, maniqueísmo, judeocristianismo con todas sus *herejías*, etc.

¿Cómo discriminará ahora el orientalismo entre Yo y el Otro? ¿Se aferrará a la *historia colonial*, sin más referencia a un Otro naturalmente enfrentado? ¿Por dónde cortará, sin auto-amputación, cuanto no ha surgido de la nada, ajeno, de un absurdo modo creacionista, sino como parte de la misma cultura en movimiento de la que participa él mismo? Y breves noticias colaterales de urdimbre andalusí, con carga de profundidad: si la historiología no beata nos muestra que no hay *Corán por escrito* hasta cerca del año 800, ni las monedas incluyen referencia alguna a Mahoma, si es imposible que se hable árabe más allá de Egipto hasta alrededor del 750, si no hay crónica coetánea alguna que mencione los hechos en los que basamos detalles de nuestra historia, ¿en nombre de qué o quién, en qué idioma, y por qué ocurrió lo que quiera que ocurriese en la Hispania del 711 —por ejemplo—?

Y, de nuevo; si desfondamos con criterio la *historia oficial* en la que el orientalista y el culturalista creaban sus constructos para separar su Yo del Otro; si la historia real nos descubre —como decíamos—, mulatos y engendrados *a escote*, ¿en qué se basará el neo-orientalismo, o hacia dónde apuntará la piedra ideológica del *post-colonial*?

En tercer lugar —anunciábamos—, nos ocupamos ahora de la llamada *matriz del Islam, el tipificado oscurantismo orientalista en el acercamiento a lo islámico*. Tiene relación directa con el primer punto que ya hemos abordado; el modo epidérmico, pacato, continuista, escolástico, en que se anquilosa, por lo general, la islamología. Un ejemplo paradigmático es el acercamiento de Karen Armstrong al islam. En su obra *The Great Transformation*, después de 384 páginas haciendo una más o menos cuidada lectura comparativa e inter-seccional de las ideas religiosas en su mezcla con las filosóficas, Armstrong nos espeta: *el florecimiento final de la Era Axial se produjo en la Arabia del siglo VII, cuando el profeta Mahoma trajo el Corán —escritura inspirada por Dios— al pueblo del Hiyaz*.¹⁸

Así, de pronto. El islam como el puñetazo en la mesa que vuelca todas las piezas del ajedrez, dando al traste con la larguísima y creativa partida. A veces, las prisas por terminar un libro deberían conjurarse desestimando capítulos, no acumulando información sin contrastar, tergiversando el enfoque inicial de tal libro. Ese machadiano y sempiterno añadido y *el Islam...* —parafraseando aquel célebre brindis final por el terruño: *y Sevilla...*— desfonda una línea previa, interpretativa continuista, de cierto calado evolucionista. ¿De modo que todo se interrelaciona, se retroalimenta, menos el prístino Islam, paradigma así de un Oriente alienígena?

El asunto ya nos ocupó previamente,¹⁹ pero merece aireación: en su —por otra parte— magnífico estudio sobre la identidad cultural del Islam, el ya citado Grunbaum acuña una expresión concreta, *la matriz del Islam*, que tanto enervó a cierta historiografía árabe, comprometida con una modernización laica y atrapada, así, entre dos frentes: el dogmatismo *medievalizante* ambiental propio, y el estereotipo *alienígena beduinista*, proyectado desde Occidente. Claro, desde el mismo prólogo a la

edición francesa de Grunebaum, Jacques Berque apunta a la *negación de modernidad* en el Islam, debido a que *se prima lo dogmático frente a lo experimental*.²⁰ Y se vendría haciendo de un modo natural, genético, acorde con sus —aparentemente— extrañas y ajenas fuentes culturales.

Sin encasquillarnos en aquello de que *en todas partes se cuecen habas* dogmáticas, Grunebaum alimenta esa concepción de las culturas como compartimentos estancos, que en el caso del Islam iría trenzada por la religión. La idea de *matriz islámica* se correspondería con la inducción beduina: una situación social provocó el surgimiento de un profeta, de él emanó un libro y una comunidad, etc. De la cuna, a la luna: de la cueva en que se retiraba el profeta —según sus hagiografías—, hasta Poitiers y el cerco de Viena. Y siempre que se alineen adecuadamente las circunstancias, la matriz dará el mismo resultado. Es la inducción jalduniana: que si la verdadera esencia del árabe es lo beduino, etc.

Tal unilateralismo interpretativo lleva al estudioso vienés a diagnosticar la canonización de un determinado clasicismo cultural²¹ por parte del Islam. En nuestra opinión, no es que no se haya producido clasicismo; es que proviene de una interpretación mítica de la propia historia, en genial encuentro de dos orientalismos, el de fuera y el de dentro. Razón por la que es tan importante desfondar la interpretación mítica de las fuentes culturales: la matriz se rompe si la historiología muestra un nacimiento y desarrollo del Islam más acordes con la realidad. La modernidad era posible en el Islam, porque los tirantes de la historia podían aflojarse. Otra cosa es que se produjese y —más aún— que después se superase.

IV. Mitos fundacionales, o ¡que inventen ellos!

En esa historia de las ideas religiosas —cuya objetividad daría al traste con determinismos orientalistas—, se impone tomar en consideración algunas de las advertencias que sirven como *libro de estilo* en la célebre *Histoire des Religions* de la editorial francesa Gallimard: que debe reconstruirse la historia de las religiones en el marco de la historia general, que deben rechazarse los prejuicios y los juicios de valor, y —sobre todo—, que tal historia de las ideas religiosas es materia de historiadores, no de religiosos. Indudablemente, un historiador puede ser religioso, pero nunca deberá olvidar cual es su parte sustantiva, necesaria, y cual la calificativa, contingente. Porque el tema que nos ocupa es, con mucho, el ámbito científico en que más difícilmente se logra el distanciamiento necesario entre el estudioso y el objeto de estudio.

Esa dificultad llega a unos extremos tales, que el estudioso simbiótico no logra separarse del objeto de estudio, en tanto el estudioso aséptico tiende a *negar la mayor*, rechazando incluso el propio carácter científico del citado objeto de estudio. Nada hay más pernicioso, en esta materia, que el creyente buscando justificaciones camufladas de historia, o el *antiteo* menospreciando todo componente de apariencia trascendente en la historia. Con lo cual, caemos siempre en la célebre categorización del descreído ensayista sirio al-Maarri (m. 1058): *el mundo se compone de dos clases de hombres: religiosos sin inteligencia, e inteligentes sin religión*.

En el caso concreto de lo islámico, para perfilar un encuadre histórico creíble sobre, por ejemplo, el islam —religión—, frente al Islam —civilización—, deberemos siempre avanzar contra orientalismo de viento y marea: el viento del *excepcionalismo* islámico —todo es siempre atípico, ajeno y repentino en materia islámica—, y la ma-

rea de cierto paternalismo neo-orientalista —el engañoso convencimiento de un estadio pre-racional musulmán contemporáneo.

En este sentido, resulta esencial el ya remachado estudio renovado en los orígenes de los sistemas religiosos. Porque, en gran medida, cuanto conocemos sobre la materia se sujeta con los andamios del mito creacionista; la excepcionalidad y el aislacionismo a la hora de contemplar los orígenes, fuentes y contexto de tales sistemas. Adentrarse en el campo de las religiones comparadas mediante un estudio renovado de los orígenes del judaísmo, el cristianismo y el islam, contribuye no sólo a contextualizar una parcela científica —largamente mitificada—, sino también a naturalizar unos procesos históricos que en el presente se tienden a asociar con identidades colectivas, exclusivas e inamovibles.

En el caso concreto de lo islámico, cabe partir de unas mínimas nociones de continuidad histórica, así como desmadejar lo religioso y lo socio-cultural. El islam —con minúscula, religión— es el mínimo común denominador de las muy diversas y emparentadas formas religiosas próximo-orientales, desde aproximadamente los años 400 a los 800 de nuestra era. Por su parte, el Islam —con mayúscula, civilización— es la continuación de dos imperios: el Romano en su extensión por el Mediterráneo sur y oeste, así como el Persa. Aquel Imperio Romano era el único existente con tal denominación en las postrimerías de los 600, el llamado Oriental o Bizancio, y este Imperio Persa era el calificado como Sasánida, por la dinastía imperante hasta 651. Ambos imperios vivían una larga época de *Guerra Fría*, con la intervención de Estados afectos a uno u otro en la línea vertical que va desde el Yemen —al sur—, hasta un punto equidistante entre los mares Caspio y Negro —al norte. Esa línea vertical imaginaria, que aquí trazamos, sirve también de abastecimiento para un mundo cultural desde el sur —el semítico—, que entronca al norte con otra línea imaginaria horizontal: el mundo cultural indoeuropeo.

En el cruce de esa *T* ideal que forman ambas líneas; en el cruce entre lo semítico y lo indoeuropeo, entre la ruta de las especias yemeníes y la de la seda, en ese espacio activo y poroso entre los imperios citados, emergerá la civilización islámica con una ciudad llamada *Madinat al-Salam* —la ciudad de la paz— como primera ciudad del nuevo orden. La ciudad se construyó sobre los restos de un núcleo de población llamado Bagdad. Al oeste, el islam —religión— que se extenderá sobre los dominios bizantinos será llamado *sunní*, en tanto al este, el islam que lo hará sobre los territorios persas será llamado *chií*. Luego vendrá la *historia oficial* a desbrozar extrañas razones familiares para tales hechos universales —nada gusta más que una historiografía de alcoba. También vendrá la *religión oficial* a retrotraer los orígenes de la cosa, para acercarlos al 622, el asignado —mucho después— como año 0 del Islam, al parecer diez años antes de la muerte del profeta Mahoma. A las revoluciones se les llamará conquista; a los traspies y desplazamiento de influencia, traslados de capitalidad. Lo que sea, con tal de injertar coherencia de destino universal al natural devenir azaroso de los hechos históricos. Pero, sobre todo, luego vendrá la incomprendible historiografía posterior²² a confundir ese islam —religión— con ese Islam —civilización—, razón por la cual se forzaron tantas fechas que aún hoy ilustran los manuales.

Al tratar científicamente los orígenes del islam y del hecho coránico, debe partirse de un acercamiento historiográfico que valore literariamente el mito y lo separe de las verdaderas fuentes primarias, cuya interpretación debe actualizarse o cuestionarse, en su caso. Tal tratamiento científico deberá contemplar, por ejemplo, la ya expuesta epigénesis del mismo texto coránico —recordemos: el surgimiento *de* un contexto, y *no en* un contexto. En tal sentido, cabe desestimar creacionismos a la hora de datar los

considerados como *hechos fundacionales*, y contemplarlos sólo simbólicamente, en tanto que fundamento teórico de una praxis, o justificación —*a posteriori*— de cierta dogmática.

No existe una fecha determinada en cierto *desgarro histórico* del islam con respecto al judeocristianismo en el que se gesta, por lo que la alteridad de ese Oriente paradigmático es artificiosa y/o hereda alteridades previas, como veíamos en la dicotomía de dos cristiandades mediterráneas. Las vidas de los monjes sirios —desde el 200 de nuestra era—, la apologética de tantos credos más o menos heterodoxos, así como las acabadas descripciones de lo ultra-mundano que se conservan —ingente literatura apocalíptica en la que se inserta la narración coránica—, ofrecen hoy día al historiador de los orígenes de ese libro sagrado un material que debe trasladarse en su conjunto, sin exclusivismos ni proclamas. El texto coránico es un palimpsesto; no una narración encapsulable. Su *descendimiento* mítico no es más que simbólica decantación de universos culturales. Es un conjunto reflejo; una opción de adaptabilidad y continuismo en el mismo mundo de las ideas orientales que el resto de las llamadas —ahí es nada— *religiones reveladas* —más bien *veladas*, según se nos muestran. Un mundo que —desde los comienzos de nuestra era— ha tendido siempre al cierre dogmático de lo definible como propio, y la anatematización de lo considerado ajeno, siendo ambas esferas —lo ortodoxo y lo heterodoxo— el material esencial para la codificación del texto coránico.

Por lo mismo, desmitificar las fuentes culturales implica un proceso secuencial que ponga al día nuestra historiografía peninsular, en el necesario barrido post-orientalista que vaya desde las fuentes culturales del Islam hasta su proyección europea: al-Andalus y Sicilia, afectándonos más lo primero. Un barrido que se asemeje a cuanto ya se viene diciendo desde hace largo tiempo fuera de nuestras fronteras, pidiéndose a gritos cualquier tipo de *regeneracionismo* que termine ya con ese nuevo *¡que inventen ellos!* Este citado barrido, en nuestra opinión, debería seguir cuatro pasos concretos —brevemente trazados aquí, por evidente razón de espacio—:²³

1. Des-teologizar la historia de los orígenes de las religiones.

— La *crítica comparada* en los orígenes de los sistemas religiosos: evolucionismo frente a creacionismo, ambiente frente a personalismo.

— El caso del islam: el arranque como *tema de nuestro tiempo* a través del *triángulo* interpretativo periodístico al que ya se han asomado Toby Lester, Alexander Stille y Stefal Theil.

— La *normalización* científica de los orígenes del islam, tal como la tratan John C. Reeves y Peter von Sivers.

2. Romper el monolitismo orientalista interpretador de lo islámico, mediante el mapa de corrientes de interpretación sobre los orígenes coránicos:

— Dar a conocer las teorías del orientalismo *clásico*: de Nöldeke a Montgomery Watt, mucho más formadas que el *orientalismo tardío* en que se mueve la crítica post-colonial.

— La arqueología, la literatura y la numismática coetánea a los hechos históricos como fuente historiográfica: el *estado de la cuestión* planteado por Jeremy Johns.

— El revisionismo moderado de John Wansbrough y su *escuela*: Martin Hinds, Patricia Crone, Michael Cook, Gerald Hawting. La *exageración* partidista en el llamado *debate Luxenberg* y el conjunto de las publicaciones de Hans Schiler Verlag —este editor Hans Schiler es, probablemente, la parte más ninguneada en España del debate europeo sobre el post-orientalismo.

— La *reacción simbólica* musulmana: Fazlur Rahman, Suliman Bashear y Javed Ahmed Ghamidi.

3. *Mojar la pólvora* del neo-orientalismo simbólico europeo; los círculos *trascendentalizantes* guenonianos y demás postrimerías conversas del tardío orientalismo intelectual y poético. Mal que le pese al beaterío y al sufismo *de salón* europeo, se debe normalizar literaria e históricamente al Corán; *etiquetarlo* y contextualizarlo según los autores más relevantes de la actualidad.

— El maniqueísmo islámico y su contexto (Robert G. Hoyland).

— Las narraciones próximo-orientales a las que remite el Corán (Fred Donner).

— Praxis islámica entre el gnosticismo y el judeocristianismo.

— Ubicación temática coránica en la gnosis, apocalíptica y libros apócrifos del judeocristianismo.

— Las fuentes siríacas y la extraña forja del califato (Wilfred Madelung y Jan Vansina).

— Las fuentes árabes del cristianismo oriental (Joshua Blau y el debate entre Anton Baumstark y A. Vööbus).

— El *prestigio del árabe* —como *lingua franca* de Oriente Medio y el Mediterráneo— y su expansión (C. Peters y B. Levin), dado que la arabización del Mediterráneo es la clave de lo andalusí, junto con lo anterior.

— Retroalimentación dogmática: las cadenas de transmisión literarias tomadas por historiográficas: si una crónica relata hechos de un siglo y medio antes, no puede ser tomada por fuente primaria.

4. Finalmente, arrojar luz sobre la *proclividad a la polémica* en el seno del propio Islam o —lo que es lo mismo— el post-orientalismo islámico de figuras como Taha Husayn, Amin al-Juli y Nasr Hamid Abu Zeid. Aquello de *hay alguien al otro lado*, por más que nuestra apisonadora interpretativa no les pase el micrófono. Es indudable que el citado Nasr Hamid Abu Zeid o el marroquí Abid al-Yabri —recientemente fallecidos—, el *enfant terrible* Bassam Tibi, o el *gramsciano* egipcio Nazih Ayubi son post-orientalistas y posmodernos en toda regla, lo que sin duda apunta a existencias previas de orientalismo y modernidad autóctonas.

En el caso concreto de lo andalusí, ya hemos tratado en otros lugares una parecida secuencia desmitificadora,²⁴ que podría resumirse así: la clave en la lectura historiográfica de al-Andalus es el cambio de paradigma; el paso al *evolucionismo* darwiniano, o incluso al *gradualismo*, en oposición a la percepción catastrofista y genésica de los orígenes. En ese *cambio de paradigma* historiográfico, se destacan varias flagrantes inter-textualidades en el relato de lo andalusí, así como muchas necesarias reinterpretaciones. En el ámbito de lo inter-textual —y sólo a modo de ilustración—, la invasión del 711 por traición asociada a la ofensa del mujeriego don Rodrigo a la hija de Julián se parece demasiado a las causas literarias de la Guerra de Troya en la *Iliada* —en similar narración a la de los orígenes del casticismo serbio, previa invasión bosnio/islámica. Qué hermosa casualidad que un inexistente Tariq signifique *el que abre camino* —como el viejo Moisés significa *el libertador*, o Sansón y Dalila significan respectivamente *Sol y Noche*, en precioso relato antropomórfico del modo en que la última le corta los rayos al primero, debilitándolo. Valorar lo literario no debe desembocar en fe historiográfica, y es el freno historiográfico el que debe denunciar efluvios.

Del mismo modo, la cinematográfica aparición del último de los omeyas de Damasco por las playas occidentales de 756 tras sus escalas norteafricanas —la futura

narración de Anastasia, en calco especular transmediterráneo con la epopeya del primer idrisí— se parece demasiado al arranque narrativo de la *Eneida* de Virgilio, con aquel Eneas —último de los troyanos— siguiendo rutas semejantes para la fundación de Roma. Por último, el periplo de los diez mil sirios rodeados en el norte de África y finalmente asentados en al-Andalus —clave historiográfica en la fundación del emirato—, recuerda en demasía a la *Anábasis* de Jenofonte y su expedición de los Diez Mil.²⁵

Este rechazo a la *historia oficial* de un creacionismo invasivo andalusí, se basa también en la pregunta historiológica por excelencia en esta materia: ¿por qué no se habla de invasión islámica hasta crónicas tan tardías como el *Ajbar Machmúa* —a mediados de los 800— o las llamadas *Crónicas Asturianas* —más tarde del 880—? ¿Por qué el débil testimonio de ese *hapax* documental que es la mal llamada *Crónica Mozárabe* —en torno al 754— resulta ser el único fiable cronológicamente y no incluye términos como islam, Mahoma, musulmán, Corán, pero se dedica —por contraste— a criticar las versiones encontradas de los cristianos peninsulares? ¿Por qué una tierra tan culta como la Hispania post-isidoriana no escribe sobre la supuesta tragedia única y localizada del 711 hasta —al menos— ciento cincuenta años después?

Por último, en el ámbito de las necesarias reinterpretaciones, destacaríamos —entre tantas otras posibles— lo siguiente:

— Al-Andalus se inserta en el constante proceso de orientalización de la Península Ibérica, del que también forma parte la cristianización, judeización, maniqueización, o tantos otros procesos.

— La arabización es un lento proceso paralelo que afectó a todo el Mediterráneo sur.

— Al-Andalus no dependió de ningún poder extranjero hasta las invasiones norteafricanas del siglo XI.

— El norte de España no formó parte de al-Andalus por sumarse a un cambio gradual europeo iniciado en 800 con Carlomagno.

— Esa elasticidad de límites territoriales andalusíes generó el concepto de frontera, esencial en la formación de la cultura hispana.

— Sólo el sentido de Estado de Almanzor —en torno al año 1000— forzaría al norte de España a definirse por exclusión del sur.

— Tanto los reinos cristianos del norte como al-Andalus sufrieron procesos alternativos de centralización y descentralización.

— La definitiva descentralización andalusí de los reinos de taifas (1031) marca el momento de máximo esplendor cultural de nuestra Edad Media, aún árabe en gran parte durante cuatro siglos y medio más.

— La entrada de Alfonso VI en Toledo en 1085 —la ciudad andalusí que le había acogido en su exilio— es fundamental para la continuidad cultural ibérica y mediterránea.

— Las diversas expulsiones de peninsulares —judíos y/o musulmanes— provoca una *filtración andalusí* esencial en la forja del Renacimiento europeo.

— Etcétera.

V. Conclusión

Se atribuye al matemático Luigi Fantappiè (1901-1956) el concepto de *sintropía* u *orden creciente*, natural, de las cosas. Fantappiè —prohombre de la historiología, aun

sin sospecharlo él mismo—, trabajó en la llamada *relatividad proyectiva*, una teoría matemática unificadora de la física y la biología. Por aquello de saltarse las vallas de las especialidades, resolvió un algo atípico en el devenir de las cosas: los fenómenos no dependen sólo del pasado, sino también de ciertas posibles *causas futuras*. Una excesiva organización en identidades corporativas exclusivistas —pongamos por caso— implica cierto *potencial anticipado*; una posible *entropía negativa* asimilable a esa idea de *sintropía*. No sólo avanzamos hacia la expansión, sino que en ocasiones lo hacemos hacia la concentración.

Es decir, y en aplicación historiográfica: cierto es que el futuro es ramificado, y el pasado lineal —sólo porque trazamos una línea al relatarlo—; pero inventamos futuros lineales, y provocamos su aparición. Hay procesos históricos que parecen llamados a esa cierta sintropía; un imán desde el futuro que induce cada paso e interpretación de las cosas. Una ficción de linealidad futura, espejismo de nuestras voluntades interpretativas, más que de nuestras interpretaciones objetivas: el modo en que leemos nuestra historia provoca un futuro determinado. La clave debería ser *la cantidad de sitios en los que hemos estado* para poder ir a cualquier lugar. Sin embargo, provocamos un futuro de determinismo genético, porque no leemos ese *dónde hemos estado*, sino que construimos un determinado *quienes somos*, en compleja relación con determinada prole, que esperamos se parezca a quienes nos hemos inventado que somos.

El beato se frota las manos, hablando del destino manifiesto; el teólogo y el teleólogo se abrazan en tan agustiniana percepción del tiempo lineal, pero el historiólogo debe poner pie en pared: sólo nos llama un futuro determinado porque vemos el pasado y el presente exclusivamente de un modo inducido. Aplicamos al globo terráqueo aquella parcelación desestimada, tiempo atrás, por la medicina: la distribución frenológica del cráneo humano. Esta zona de razón pura, aquélla de emotividad manifiesta, ésta de culpabilidad colonial, aquélla de victimismo telúrico, Yo aquí y el Otro allá...

De ahí lo del necesario *cambio de paradigma*: seguimos pensando que la historia es una travesía sin timonel, y que probablemente esa diagnosticada *sintropía de las cosas* responda a que estudiamos el pasado, teniendo delante la *chuleta* del día después. Como sabemos que llegará Napoleón, estudiamos de un modo determinado la Revolución Francesa. Pero es ése un modo poco científico e inducido de acercarnos a las cosas.

El historiador no puede actuar como el meteorólogo, y menos aún juzgar la historia —por volver con aquel Carlo Ginzburg. Porque se desfonda el carácter científico de su disciplina. Si el biólogo no está a favor ni en contra de las amebas; si aquel meteorólogo no es más ni menos partidario de *la venganza de las borrascas*, ¿cómo puede seguir planteándose el análisis científico de cuanto parceleamos como oriental, dependiendo del gusto culinario o de confesionario por parte de tanto intelectual etiquetado?

Es probable que el orientalismo, el post-orientalismo, el neo-orientalismo o los llamados estudios post-coloniales, den para mucho debate sobre el estado de la cuestión. Pero hace mucho tiempo que los árboles no dejan ver el bosque, y el orientalismo en sí ha sustituido a la vieja *cuestión del Oriente* como objeto de estudio. Es como en la cobertura informativa de las guerras, en las que cada vez son más protagonistas los periodistas y sus peripecias, en lugar de las guerras en sí. El debate sobre orientalismo y demás *ismos* es, en sí, un constructo muy inestable, ya que un verdadero acercamiento científico a cualquier cuestión definible como oriental —tanto pasada como presente— *mojaría la pólvora* —por retomar aquella imagen— de tanta trinchera.

NOTAS

1. Richard Dawkins (2008), *El capellán del diablo*, Madrid: Gedisa, p. 330.
2. *DRAE*²¹, s.v. “zoilo”, m. fig. *Crítico presumido, y maligno censurador o murmurador de las obras ajenas*.
3. Rémy Chauvin (2000), *Darwinismo, el fin de un mito*, Madrid: Espasa Calpe, pp. 28 y ss.
4. Alain Finkielkraut (2006), *Nosotros, los modernos*, Madrid: Encuentro.
5. Américo Castro (1950), *Ensayo de historiología. Analogías y diferencias entre hispanos y musulmanes*, Nueva York: Franz C. Feger.
6. Carlo Ginzburg (1991), *El juez y el historiador. Anotaciones al margen del caso Sofri*, Madrid: Anaya & Mario Muchnik.
7. Véase: Emilio González Ferrín (1995), “Análisis pragmático del léxico de la revelación coránica”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 31, 133-146.
8. Siempre mayúscula —Islam— para la civilización, y minúscula —islam— para la religión. No importa que propios y ajenos confundan los dos ámbitos; debemos ser rigurosos.
9. Charles J. Adams, “The History of Religions and the Study of Islam”, en J.M. Kitagawa, M. Eliade y Ch. Long (eds.) (1967), *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, Chicago: University of Chicago Press (177-193), p. 178.
10. Rafael Lapesa (1988⁹) (1942¹), *Historia de la lengua española*, Madrid: Gredos, p. 129.
11. Emilio González Ferrín (2008), “Medinización: tres movimientos, tocata y fuga”, en José Antonio González Alcantud (ed.), *La ciudad magrebí en tiempos coloniales. Invención, conquista y transformación*, Barcelona: Anthropos, 323-337.
12. Emilio González Ferrín (2005), “La Palabra Descendida y la guerra”, *Cuadernos del CEMyR* 13, 29-39.
13. Gustav E. von Grunebaum (1992) (1971¹), *El Islam desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*, Madrid-México: Siglo XXI, p. 432.
14. Christopher Dawson (2010), *La religión y el origen de la cultura occidental*, Madrid: Encuentro, p. 121.
15. Ana Comneno (1989), *La Alexiada*, tr. Emilio Díaz Rolando, Universidad de Sevilla, p. 113.
16. Henri Pirenne (2003), *Mahoma y Carlomagno*, Madrid: Alianza.
17. Juan Signer Colomer (2002), “Helenos y romanos: la cultura bizantina y el Islam en el siglo IX”, *Byzantion* 72,2 (404-448), p. 405.
18. Karen Armstrong (2006), *The Great Transformation*, Londres: Atlantic Books, p. 385.
19. Emilio González Ferrín (1998), “El pensamiento alemán y el Islam: una lectura de Hichem Djaït”, *Awraq* 19, 286-295.
20. Gustav E. von Grunebaum (1979) (1969¹), *L'identité culturelle de l'Islam*, tr. Roger Stuvéras, París: Gallimard, p. XIII.
21. *Ibid.*, p. 88.
22. Puesta en solfa desde hace ya algún tiempo. Véase: Peter von Sivers (2003), “The Islamic Origins Debate Goes Public”, *History Compass* 1, ME 058 (1-16).
23. Las mismas evidentes razones de espacio nos condenan a una mera lista de nombres de necesaria referencia, sin poder entrar en la reseña de sus obras, por otra parte muy accesibles: no se trata de autores o *talentos descubiertos*, sino de varias generaciones de intelectuales de reconocido prestigio ultra-pirenaico.
24. Emilio González Ferrín (2009), “Al-Andalus: del mito asumido al Renacimiento”, *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos* 58, 383-405, y Emilio González Ferrín (2010), “La tercera España: el alma morisca”, en Felice Gambin (ed.), *Alle radici dell'Europa. Mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale*, Florencia: Seid Editori, pp. 127-138.
25. Emilio González Ferrín (2010), “Al-Andalus: Europa entre Oriente y Occidente”, en J.J. Tamayo Acosta (ed.), *Judaísmo, cristianismo e islam: tres religiones en diálogo*, Madrid: Universidad Carlos III, 191-230, p. 196.