

## Al-Andalus: del mito asumido al Renacimiento\*

Emilio GONZÁLEZ FERRÍN

BIBLID [0544-408X]. (2009) 58; 383-405

“Llamar “nuestra” a la cultura de al-Andalus supone una ruptura con aquella manipulada educación colectiva en la que fuimos instruidos”<sup>1</sup>.

### 1. PARAPETO: EL JUEZ Y EL HISTORIADOR

La *Historia Oficial* siempre se sujeta con los andamios del mito. Y es siempre pretenciosa porque se escribe para escarmiento del presente, en permanente moraleja. También pretende —en tradicional tautología— dar la razón a los historiadores oficiales, por lo que uno diría que la Historia se produjo para aparecer reseñada. En semejante panorama interpretador utilitarista, es lógico que la *Historia Oficial* siempre infantilice los procesos, simplificando las razones: conquistas, reconquistas, batallas y héroes. Buenos y malos, moros y cristianos que no osan salir de sus respectivos templos ni llamar a los portones de las fechas acuñadas: si es usted cristiano, es usted bueno y heredará Europa. Si es usted moro, es usted malo y está en el lugar equivocado. Si usted nació en 1300 está en plena oscuridad medieval; si lo hizo en 1493, bienvenido al luminoso, exultante y *ex novo* Renacimiento.

No se puede pedir mucho más en el secular relevo creacionista que constituye gran parte de nuestra cadena interpretativa, siempre parcelada: usted se ocupa del 711, usted del 1492. Usted del norte, usted del sur. Usted del arte, usted de la economía. Usted puede escribir de esto, usted no. Así, todo surge como por generación espontánea, inconexo, hiper-especializado, jerarquizado y extraño. Y el mayor perjuicio es precisamente el juicio: la Historia debe interpretarse y puede llegar o no a comprenderse; pero nunca debe juzgarse en los sistemas de valores del presente.

\*. Síntesis y adaptación de *Historia General de al-Andalus: Europa entre Oriente y Occidente*. Córdoba: Almuzara, 2007<sup>1</sup>. Véase: Encuentro Islamo-Cristiano 433. Madrid: Darek-Nyumba, septiembre 2008.

1. Andrés Martínez Lorca. *Maestros de Occidente: estudios sobre el pensamiento andalusí*. Madrid: Trotta, 2007.

Nunca deben interferir en sus respectivas labores el juez y el historiador, según nos lo explicó el italiano Carlo Ginzburg<sup>2</sup>: al igual que todos tenemos derecho a una sana tutela judicial, deberíamos tenerlo también a una sana tutela histórica.

Porque nunca debe el juez meterse a historiador —y lo hace; véanse célebres autos de procesamiento en casos con musulmanes implicados. El modo en que un juez se permite hacer la muy particular historia del islam calificable de *caza de brujas diacrónica*. Por lo mismo, el historiador no debe meterse a juez —y lo hace; al-Andalus, por ejemplo, ha sido sentenciado a la luz de los enfrentamientos contemporáneos; su tutela ha sido concedida a geografías extrañas por el mero hecho de juzgarse la historia sobre el espejo deformante de cuanto hoy entendemos como las identidades religiosas.

El problema es siempre la falta de rigor. El viejo aforismo italiano *traduttore, traditore* —traductor, traidor— encierra en sí una mentira muy elaborada. Porque precisamente no es traidor quien traduce sino quien, sabiendo cuanto significa, no lo traduce adecuadamente. Esto es aplicable a todo acercamiento científico esclarecedor: traiciona quien, sabiendo, no quiere explicarlo. El ejemplo clásico en la islamología y/o arabismo es precisamente una *no traducción*; la del nombre de Dios en árabe —transcrito *Allah*. Bien: *Allah* no es el dios de los musulmanes, sino Dios en árabe. Tal y como aparece en las versiones en árabe de los Evangelios o el Corán. ¿Tienen acaso los angloparlantes un dios diferente llamado God? No traducir *Allah* por Dios, y dejarlo transcrito es asumir una alteridad e incidir en ella. Es —sin duda— marcar una distancia.

Y cuanto es aplicable al campo de la traducción lo es también al de la interpretación historiográfica. Miente quien oculta, quien vende lo propio por ajeno, y quien se debe a una causa antes que a la búsqueda de la verdad. Porque al decidir no interpretar o no traducir, en definitiva, al hacer opaco lo que puede mostrarse con transparencia, se está tergiversando ese objetivo último de la investigación científica: buscar la verdad.

A los efectos de cuanto nos interesa —recordemos el título: *al-Andalus, mito, etc.*—, el arabismo y la islamología discurren en gran medida por ese mismo sendero de trasladar opacidades en diversos aspectos. Por una parte, los historiadores de la lengua árabe siguen partiendo del mito creacionista coránico sin inmutarse ante las evidencias de todo razonamiento humano, y ya veremos la repercusión que puede tener esto en las dataciones de todo hecho islámico. Por otra, los medievalistas españoles siguen enrocados en sus apriorismos anti-arabistas —al-Andalus como excep-

2. Carlo Ginzburg. *El juez y el historiador. Anotaciones al margen del caso Sofri*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1991.

ción extrapolable en la sana, goda y cristianísima historia hispana— sin que los estudiantes puedan ver en las aulas cuanto el sentido común lleva a discernir: lo absurdo de los telonazos históricos —conquistas, reconquistas, etc.

Y todo esto no responde a falta de documentación o formación en materias nuevas, sino por miedo a la libre circulación de las ideas. Los ejemplos que pongo siempre a mis alumnos en cuestiones tales son dos. Por una parte: la obra del egipcio Taha Husayn a principios del siglo XX, desestimando la pretendida antigüedad de los poemas árabes preislámicos<sup>3</sup> es prácticamente una *narración de Perogrullo* que, sin embargo, el arabismo aún no se resuelve a admitir para desmontar por fin el constructo creacionista de los orígenes culturales árabes. Por otra parte, y como segundo ejemplo, puede citarse el tratamiento canónico —ninguneo, desprecio, desestimación sin contraste— a la obra menospreciada de Ignacio Olagüe en los setenta del siglo pasado —*La revolución islámica en Occidente*<sup>4</sup>— en la que cuestiona el mito de la invasión del 711. Conservo cerca de diez reseñas de la época en que lo más granado del arabismo y medievalismo español y francés menospreció el libro sin análisis ni lectura demostrada —¿quién lee un libro si un sicario se lo puede reseñar? Las críticas de entonces se han visto desvanecidas por ediciones posteriores de la obra —eran críticas a faltas de pie de páginas y referencias, después incluidas— y sin embargo se sigue asumiendo un discurso de manual obsoleto.

Pero es hora ya de *historias* más creíbles que incluyan a pueblos, procesos, incongruencias y sorpresas. Que admitan en el pasado anatomías semejantes a las del presente. Motores similares, necesidades y egoísmos parejos. Es tiempo de aplicar lo que el resto de las ciencias ya ni cuestiona: el evolucionismo. Todo es hijo de lo anterior, a lo que modifica ligeramente. Todo es superado por efecto de lo nuevo fortalecido que surge, pero no a causa de decadentismos anteriores como el viejo pesimismo histórico de Gibbon<sup>5</sup> y sus émulos nos presentaba: una Historia en permanente flacidez culpable. No; nadie es culpable de cuanto nace con vigor renovado. Muy anterior al Gibbon declinante, Gregorio de Nicea nos había explicado la realidad vital —vitalista— del tiempo en marcha: la Historia es una permanente secuencia de nuevos comienzos.

Así parece ser, desde luego. Los pliegues del tiempo siempre esconden un futuro inesperado pero lógico que superará —ridiculizará— a los afanes cimentadores del presente. Por eso es tiempo ya de ventear las cátedras y sus mazmorras. Es tiempo de que el medievalista aprenda a interpretar, y el filólogo aprenda a datar. Sin traicio-

3. Taha Husayn. *Sobre la poesía preislámica* (en árabe). El Cairo: Dar al-Maarif, 1925.

4. Ignacio Olagüe. *La revolución islámica en Occidente*. Córdoba: Plurabelle, 2004 (1970<sup>1</sup>).

5. Edward Gibbon. *Historia de la decadencia y ruina del imperio romano*. Madrid: Turner, 1984.

nes ni cortijos. Tiempo de que ambos desconfién de catecismos, manifiestos y pleite-sías. Tiempo de hacer historiología<sup>6</sup>: dejar de buscar tres pies a la Historia y asumir que su naturalidad crítico-vital no entiende de normas *a posteriori*. Pero claro; la Historiología la hicieron en español tanto Ortega y Gasset como Américo Castro. Los más citados en público y criticados en privado de las cátedras hispanas. Ortega y Américo Castro son los grandes *superados*. El primero es considerado *pensador* en las cátedras de filosofía, y el segundo *ensayista* en las de historia. Inhabilitados así, en cualquier caso, para el rigor científico, definible éste como *metalenguaje convencional en concursos y pies de página para defensa corporativa de un gremio*.

Por lo demás, en materia de evolucionismo frente a creacionismo —sobre lo que volveremos—, cuanto constituye un tratamiento aplicable a los estudios históricos en general, se muestra especialmente necesario en los estudios árabes e islámicos. Porque si en algún ámbito científico campa aún por sus respetos ese creacionismo antes denunciado, es precisamente en este que nos ocupa. Todo ha salido de la nada: descendien luminosas verdades absolutas, se reinicia el tiempo oriental y mediterráneo por caballerías milagrosas, todo desaparece en el telón final del Renacimiento europeo —que al parecer inhabilita y eclipsa una siempre prescindible Edad Media previa— y todo lo árabe cataléptico vuelve a la vida —caóticamente— en la Ilustración colonial.

Así, por ejemplo, se mantiene inamovible el mito de la conquista árabe de Hispania en el 711, pese a que hace ya tiempo que no se sustenta: en primer lugar por ausencia de fuentes coetáneas. En segundo lugar, por ausencia de fuentes fidedignas, y en tercer y más importante lugar por incongruencias historiológicas con cuanto pasaba en Oriente por las mismas fechas. Por ejemplo: el primer gramático del árabe acababa de nacer por esos años en Persia, y ni el islam se llamaba aún islam ni había coranes por escrito que pudieran distribuirse. Quien quiera que entrase en Hispania en 711, no podía ser ni arabófono ni musulmán. Bajo este y otros puntos de vista historiológicos, evolucionistas, ¿qué es al-Andalus?: pues el desarrollo de la culta Hispania de Isidoro de Sevilla que no quiso o no pudo sumarse a la fundación de una Europa concreta por parte de Carlomagno. Hispania siguió por su senda mediterránea, en tanto era Europa la que se distanciaba. Al-Andalus es el maquis europeo de las herejías cristianas orientales, a las que se sumará para continuar al Imperio romano de Oriente por otros medios: *Dar al-Islam*.

6. *Determinar la estructura, las leyes y las condiciones de la realidad histórica*. Véase: José Ortega y Gasset. *La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología...* También, —del mismo autor— *Las Atlántidas y el Imperio Romano (y otros ensayos de Historiología)*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

Sólo se comprenderá al-Andalus en el contexto de una muy intensa orientalización del Mediterráneo occidental, desde mucho antes del 711 hasta mucho después. Estamos con Hagerty Fox cuando explica al-Andalus en el entorno general de una más amplia orientalización por parte de mil y una comunidades cristianas —la mayor parte provenientes de Siria<sup>7</sup>. Cualquier lector y pensador de la Historia deberá admitir la presencia de *sarracenos* y *magos* en la Hispania muy anterior a los setecientos, elemento clave —que veremos— en el despiste crónico de los legajistas. Y crónico en el doble juego de palabras; por no entender las crónicas y por haberse hecho ya endémico.

Admitido el natural continuismo andalusí, por lo mismo el Islam, en la lógica evolucionista y en tanto que civilización genérica y continuista, no trunca el legado de Roma: lo injerta, fertiliza y ensancha con el elemento indio y persa. En este sentido es esencial la aportación de Dimitri Gutas y la *escuela italiana* afín<sup>8</sup>: *Dar al-Islam* es la lógica continuación del legado helénico orientalizado —no olvidemos que en la Roma oriental se hablaba griego—, cuya traducción posibilita e inyecta en Europa a través de al-Andalus. Por eso; por el sustrato helénico oriental, se llama así a nuestra tierra y tiempo en árabe: *alandlus* < *adlandis* < Atlantis. Porque aquí situó Platón a la mítica Atlántida, y el Islam —civilización helénica hasta el 762— vive y bebe de lo platónico. De lo neoplatónico, para ser más exacto, ya que fueron los innumerables pensadores neoplatónicos orientales —muy especialmente alejandrinos— quienes comentaron a su mentor hasta la saciedad forjando la figura mítica de la Atlántida.

Pero la Historia creacionista va por otros derroteros y no comprende la lentísima evolución de dos procesos culturales probablemente paralelos en un tiempo: la islamización —generativa desde la insumisión heterodoxa mediterránea al pretendido centralismo bizantino primero, y romano/carolingio después—, y la arabización, compleja construcción cultural muy posiblemente aprovechando en parte la base semítica previa de remanentes púnicos en el norte de África.

Con todo, la lógica evolutiva no es en modo alguno la constante en los estudios andalusíes. En aquella *Historia Oficial juzgada y sentenciada* castellanista y cristiana, se extirpa lo andalusí por pretenderse ajeno. O se estudia como quinta columna de un presente torticero. Vaciado así nuestro tiempo árabe, se ocupan de *okuparlo*

7. Miguel Hagerty. *Los cuervos de San Vicente. Cristianos en al-Andalus*. Granada: Comares, 2007, p. 20.

8. Dimitri Gutas. *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and Early Abbasid society (2nd-4th/8th-10th c.)*, 1998. Tr. Cristina d'Ancona. *Pensiero greco e cultura araba*. Turín: Einaudi, 2002. Véase el elenco participante en la gran obra coordinada por Cristina d'Ancona (Ed.). *Storia della filosofia nell'Islam medievale*. Turín: Einaudi, 2005, 2 vols.

mil y un portavoces islamistas de hoy, pretendiendo que el cateto nacionalismo religioso actual y endémico puede repartir porciones de Historia. Pero hay un *para más Inri*; algo freudiano en nuestro rechazo de al-Andalus: después de negarlo tres veces, los mismos historiadores oficiales extirpadores de tiempo propio árabe se lamentan de una pérdida, la del Califato en 1031, que provocó la descentralización de las Taifas.

Ahí le duele —al obseso de la centralización— la tortícolis de leer el pasado mirando al presente. Pues las Taifas, en contra de los tragicómicos lamentos, son a la historia de Europa lo que el *Trecento* y *Quattrocento* italianos: el crítico y fértil experimento de competencia entre ciudades que provocó el esplendor por rivalidad; tirón de tiempo por competitividad. Exactamente igual que las ciudades-estados italianas del Renacimiento. Con el añadido de que las ciudades-estado taifas pre-renacentistas se adelantan dos siglos a las italianas, y engarzan la Historia real de Europa con sus fuentes griegas de Oriente navegando *rumbo al Renacimiento*. Léase a Jerry Brotton y su *Bazar del Renacimiento*<sup>9</sup>: no se entiende a Europa sin la orientalización coral de Venecia, Sicilia, al-Andalus y el final de Bizancio. Pese a manifiestos muy politizados y ninguneadores de la cosa árabe en la germinación de la civilización europea<sup>10</sup>.

Así, el comentador europeo de Aristóteles por excelencia, el cordobés Averroes, será prohibido en la Universidad de París del siglo XIV por libre-pensador. Al-Andalus se expandía; se filtraba sin batallas ni fuegos de artificio reconquistadores. Y llegaba a los confines de Europa merced al Toledo traductor —entre otros, que ya Millás Vallicrosa destacó centros similares como la Seo de Urgel<sup>11</sup>— y a los judíos expulsados por los dos fundamentalismos en liza —almorávides primero y nacionalcatólicos después, que tanto monta. Pero los *derechos de autor* de al-Andalus se habían liberado, siendo tal la clave del así posible ninguneo: cuando Daniel Defoe escriba *Robinson Crusoe*, ¿quién se acordará de su lejana fuente andalusí, el filósofo autodidacta que Abentofáil dejó en una isla? Los más aventureros se atreverán a remontarse a la leyenda escocesa de Silkark, pero ni un paso más allá. Y así se construye esa *Historia Oficial*; entre tanto andamio mítico y tanta proyección política presente, no hay tiempo para el recuerdo.

9. Ref. completa y tratada en nota 25.

10. Apdo. 4, "Elementos para una polémica".

11. José María Millás Vallicrosa. *Estudios sobre historia de la ciencia española*. Marid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.

## 2. TRAMOYA<sup>12</sup>

Muchas veces, la Historia no es más que la secuencia de lugares que nunca más deberíamos querer volver a visitar. Entre tanto paraíso perdido como canta el mesiánico género humano, no estaría de más acercarnos de tanto en tanto —con un suspiro de alivio— a recordar los infiernos felizmente perdidos para siempre. La por fin evitada miseria acumulada en las cunetas de los mitos; esos mismos inútiles mitos que hoy edulcoran —con su efecto placebo— la amargura de no saber a donde vamos, disfrazada de creer saber de dónde venimos. Ni falta que hace saber a dónde se va, apostillaríamos: quien se emplea exclusivamente en trazar los caminos no llega nunca a ninguna parte. Así que basta de amarguras y oráculos, que si cuesta empujar hacia el futuro es porque el carro se nos presenta con el sobrepeso de todo un pasado en busca de coherencia. Decía John Bayley en su elegía a la novelista Iris Murdoch —su mujer— que ellos nunca se preguntaron hacia dónde iba su matrimonio. Porque les gustaba dónde estaba. Pues lo mismo ocurre con la Historia cuando se pregunta hacia dónde va: se está queriendo decir que no le gusta el presente.

Y en esas estábamos cuando se empezaron a desmenuzarse tiempos y personajes pasados de cartón-piedra para suplir la carencia de actores presentes. Apareciendo con toda su panoplia de espejo deformante aquel supuesto tiempo pasado ajeno llamado al-Andalus: que si hatillo de moros herejes extirpados del alma patria, que si paraíso perdido de azahares y alboronías. No; el interés de al-Andalus no estriba en su circunstancia memorable, sino en su esencia reconocible, por más que desdibujada. Porque es mucho más componente ineludible de la Europa renacentista a la que alimentó que recámara ideológica de una desubicada esencia religiosa. Y porque el ridículo contemporáneo de la identidad religiosa a través de la Historia nos impide contemplar ese tiempo y cualquier otro como lo que fueron: pasado del que huir. Es decir: los tiempos no deben nunca revivirse, sino recolectarse. Y la cosecha de al-Andalus es el Renacimiento europeo, no las babuchas ni los comunicados de conquista.

Al-Andalus —ya veámos— viene de *Atlántida*, concepto platónico coherente con el pasado greco-latino del que emerge el islam cultural. Del mismo modo en que Sefarad < Sparad < Sperid proviene de las Hespérides, el *Jardín de Poniente*. Es al-Andalus, por lo tanto, el primer eslabón occidental entre el pasado clásico y los renacimientos europeos. Como bastión europeo de la cultura árabe que continuó a la grecolatina, al-Andalus forma parte de los clásicos. Mucho menos por las respuestas ofrecidas que por las preguntas planteadas. Y aporta a la Historia la vitalidad crítica de

12. Emilio González Ferrín. "El Renacimiento andalusí". En: VVAA. *Desde la Universidad: aportaciones al debate público*. Universidad de Sevilla, 2008, p. 137.

los procesos florecientes. Recordemos al mejor Orson Welles de *El tercer hombre* al comentar los discutibles logros de la quietud histórica: en trescientos años de estabilidad, Suiza aportó al mundo el reloj de cuco, en tanto la breve Italia de los Borgias, donde la vida valía un capricho en los callejones, estaba pariendo renacimientos.

Del mismo modo, el paisaje crítico y vital de Al-Andalus prometió similares renacimientos. Hubo un Leonardo cordobés llamado Abbás Firnás que plantó de autómatas la ribera del Guadalquivir y se estrelló intentando volar con un prototipo de su invención. Hubo un filósofo tempranero que huyó de la corte por meterse en política y sus enemigos lo asesinaron con berenjenas envenenadas, en cruel paradigma de muerte con fuerte sabor mediterráneo. Hubo un mundo a la medida del hombre en que surgió el más completo tratado del amor —*El collar de la paloma*—, un canto clásico del conocerse a sí mismo —*El régimen del solitario*—, un experimental tratado del *beau savage* de Rousseau —el citado *Filósofo autodidacta*<sup>13</sup>—, una intrigante Éboli libertina —princesa Wallada—, y un decadentista árbitro de modas —Ziryab. Hubo implacables quemados de libros, cazas de brujas, caudillos golpistas —Almanzor—, y monopolizadores de la verdad absoluta vestidos de ulemas, rabinos o arzobispos.

Porque al-Andalus no fue un encuentro de tres culturas; fue una sola Cultura con tres religiones; con sus velas al viento y sus rémoras. Las más hermosas obras del judaísmo clásico fueron redactadas en árabe en al-Andalus. El más ilustrado de los judíos —el andalusí Maimónides— fue anatematizado por las sinagogas francesas dada su amplitud de miras, y el más aristotélico de los clásicos, Averroes, iluminaría las mentes librepensantes de Europa hasta el punto de prohibirse —como veíamos— el averroísmo en París.

Porque al-Andalus se proyectó hacia el norte, más allá de los Pirineos. Y la ausencia de un *copyright* árabe haría pasar por propias —*euro/renacentistas*— mil y una ideas que los judíos andalusíes llevaban en sus alforjas cuando la presión de la intransigencia norteafricana los obligó a convertirse nuevamente en errantes. Y hubo una Córdoba que un día se despertó republicana aboliendo senatorialmente un sistema imperial, el califato. No moría Córdoba, sino que *se clonaba en mil y una*, generando un mosaico de polis renacentistas —semejante, ya vemos, al mapa italiano hasta el *quattrocento* y más allá— en cuya compleja competencia floreció la literatura cortesana y la propaganda, para mayor gloria de la *prosa de escribanos y asesores*.

13. Citábamos en el arranque de estas páginas un trabajo esencial sobre el humanismo andalusí, vacuna contra el tópico de lo islámico como gregario y social. Se trata de la obra de Andrés Martínez Lorca. *Maestros de Occidente: estudios sobre el pensamiento andalusí*. Madrid, 2007.

Y todo se convirtió en lo siguiente que hubo en la misma tierra, como manda y recoge la Historia no manipulada.

### 3. ENTRE EL CREACIONISMO Y EL REISMO

Por todo ello, al-Andalus no es un tiempo pasado, sin más; es un componente<sup>14</sup>. Los tiempos pasan —aunque a veces se resistan a hacerlo—, y los componentes se diluyen sin que los grumos —al principio reacios— supongan al final mayor cortapisa a la tónica general que impera en la Historia en marcha: siempre se acaba mirando hacia el futuro, lo importante es siempre cómo afrontamos cuanto viene. De acuerdo: al-Andalus es un componente. Pero, ¿de qué? Bien, nosotros pensamos que de Europa; de la Europa que conocemos como matriz de Occidente y que en al-Andalus saltó del Medioevo para vivir un primer Renacimiento. Pero siempre hay zonas de la Historia que se muestran —o que mostramos— más escurridizas e incómodas que otras. Así, quien hoy busque a al-Andalus, se encontrará con un algo esparcido, enraizado y tan mudado de color, que toda muestra será siempre metonimia: la parte por el todo. Ya sea vilipendiada, ninguneada o, por el contrario, sobredimensionada y ensalzada. La parte siempre folklórica por un todo tan específico como normal.

Por eso, es esencial delimitar el sentido histórico de al-Andalus; su lectura historiográfica más allá de constructos imaginarios, asumidos como científicos. Porque su sentido es difícilmente legible dada la patente opacidad provocada por una secuencia ininterrumpida de explicaciones creacionistas y *reistas* —míticas reinstauraciones— en torno a la Edad Media. Tales explicaciones no contestadas provocan en parte la endémica incompreensión de cuanto significa al-Andalus. Entre las explicaciones creacionistas destacan algunas por su irremontable y plúmbeo inmovilismo, a saber: — Los intocables orígenes del cristianismo hispano, que suele desligarse de su continuación —islam— como segunda parte de un mismo proceso de orientalización. — El asumido creacionismo coránico del Islam, que provoca una errónea datación: es muy difícil calificar algo de plenamente islámico antes de la fundación de Bagdad en 762.

— El pretendido avance conquistador de las milagrosas caballerías islámicas sobre algunas de las zonas mejor defendidas del planeta.

Entre las segundas —explicaciones *reistas*— destacan a su vez algunas por el parricida e *historicida* ninguneo de sus propias fuentes culturales:

— La supuesta *restauración* carolingia; el mito de Carlomagno retomando el abandonado sol invicto de Constantino, como si no existiese un coherente y próspero Im-

14. Emilio González Ferrín. *Historia General de al-Andalus...*, pp. 11 y ss.

perio Romano en el Bizancio de su tiempo; como si la Galia y el norte hubieran sido alguna vez el ombligo de Roma.

— La ínclita *reconquista* hispana; la historia como supuesta venganza en términos religiosos retroalimenticios.

— El epítome creacionista europeo por excelencia: el *Renacimiento* europeo, ninguneador por igual de transición alguna —edades medias— e injertos —orientalizaciones— sin los cuales vuelve el cielo a abrirse para dejar caer *maná creacionista*.

Por otra parte, hay una serie de narraciones previas diluidas en la memoria colectiva que desembocan en la forja del mito creacionista andalusí, dotando a un contenido literario de valor histórico ante la patente falta de explicaciones coetáneas. Son varias las presencias imprescindibles en el imaginario cronista hispano, andalusí y mediterráneo que marcan la leyenda de los orígenes creacionistas de al-Andalus; precedentes confundidos y descontextualizaciones:

1. La intervención desde Cartagena del general bizantino Liberio en torno a los 550.
2. El eco narrativo de un libro bien conocido en el Oriente helénico: la epopeya de los Diez Mil en la *Anábasis* de Jenofonte.
3. La incomprensible asimilación sinonímica de los términos *sarraceno* y *musulmán*.
4. La —por lo mismo— incomprensiblemente temprana asimilación de *beréber* y *hombre azul del desierto*. El *barbarus* del 711 es aún, meramente, *no latinizado*.
5. En general: la fe ciega en la *retroalimentación narrativa* que patentan las crónicas y testimonios posteriores, siempre politizados.

Pero vayamos por partes:

1. La primera incide en la naturalidad de los conflictos y su vestimenta religiosa *a posteriori* —mal que les pese a los detractores de las *historias teístas*, el ropaje religioso es el más utilizado en las retro-explicaciones: en la Hispania de los quinientos se estaba viviendo un lento y cruento enfrentamiento entre el cristianismo arriano —contrario al dogma de la Trinidad, protoislámico en toda regla— y el trinitario oficial bizantino/romano, el que triunfó mayoritariamente en el seno del cristianismo, forzando a los *cristianos desafectos* a la herejía y a su constitución en formas religiosas nuevas.

Así, se produjo en el 550 la sublevación de Córdoba y Sevilla: en casa del arriano rey Leovigildo, su primogénito Hermenegildo se convirtió al cristianismo trinitario romano. Su conversión reviste la clásica forma de insurrección apoyada por fuerzas externas. En este caso, el ejército bizantino del emperador Justiniano, que ya había intervenido bajo las órdenes del general Liberio, tiene una repercusión trascendental en el imaginario.

Los visigodos contemplan este avance bizantino como intento de invasión —absurda es la *bienvenida implícita debido a compartir religión genérica* que las crónicas

parecen asumir en operaciones tales como la que nos ocupa o algunas posteriores *razzias* europeas en el Oriente bizantino tomadas como Cruzadas, pongamos por caso. Así, el ejército oriental de Justiniano avanza desde el Levante hispano, desde el lugar natural de desembarco para quien viene a la Península desde Oriente: Cartagena. Y es recibido en Córdoba y Sevilla siguiendo un avance —en ruta y procedimiento— similar al que el *inconsciente colectivo* y los cronistas novelescos confieren a la posterior —e inventada— invasión islámica.

No triunfaron Liberio ni Hermenegildo, pero ahí queda la sombra del enfrentamiento, de la llegada de tropas, de su rápido avance y de una ruta que Joaquín Vallvé propuso sabiamente como probable alternativa —algo menos mítica— frente a la *milagrosa invasión* del 711: para Vallvé, la supuesta toponimia de las crónicas árabes —muy tardías, insistimos— era perfectamente aplicable desde un punto de partida mucho más coherente con la entrada desde Oriente: Cartagena<sup>15</sup>; la *autopista mediterránea* que siempre unió a Cartago con Cartago Nova.

2. Por otra parte, el que llamábamos *eco narrativo* de la *Anábasis* de Jenofonte no deja de ser significativo. Por cuanto implica de patente helenización. Insistimos: el Islam es, al menos hasta la fundación de Bagdad —762—, una civilización claramente helenizada, y el *implante de memoria colectiva* que implica la *beduinización* de sus fuentes culturales no es más que un protocolo de homenaje posterior a la tierra que vió nacer a su referente profético por excelencia. Así las cosas, la narración mítica de la supuesta fundación del emirato andalusí por parte de Abderramán I incluye un fundamento de apoyo estratégico esencial: la epopeya de los diez mil sirios que, cercados en las planicies de los alrededores del actual Fez, llevan a cabo una retirada táctica —en griego, *anábasis*— que les lleva hasta las tierras hispanas bajo las órdenes de Balch. El arabista español medio no gusta por lo general de lecturas comparadas y nunca alcanzó a percibir el homenaje narrativo especular que se hacía de la *Anábasis* de Jenofonte en las primeras crónicas árabes —especialmente *Ajbar Machmúa*, las *Noticias Reunidas*. Esa epopeya siria es la versión narrativa árabe de la aventura de los Diez Mil griegos y su retirada táctica desde Persia. La narración de Jenofonte, *beduinizada*.

Podría destacarse también el similar *eco narrativo* de la *Iliada* —invasiones organizadas por el honor perdido de un señor a través de ultrajes femeninos— y de la *Eneida* —el último troyano injertado como rey en Occidente— respectivamente en los mitos de Don Julián/Rodrigo y el posterior relato de Abderramán I.

15. Joaquín Vallvé. *Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España : toponimia y onomástica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, 1989, p. 51.

3. En tercer lugar, la asimilación de *sarraceno* y *musulmán* —o incluso *caldeo*— en crónicas diferentes es otra de las claves en la interpretación creacionista de al-Andalus. La denominación *sarraceno* es griega y muy anterior al islam. Y en concreto el hispano *Fuero Juzgo* —634— es una de las fuentes ya tardías de referencia. Las asimilaciones traductoras posteriores son realmente nocivas para la comprensión histórica. Es como cuando Juan Damasceno —muerto en 754— hablaba de los *ismaelitas*, los *iconoclastas*, y los *escritos de la Vaca*; los versionadores posteriores —así como las traducciones modernas— ya escriben indefectiblemente *musulmanes* y Corán, cuando aún no existía la denominación como tal —aquellos *escritos de la Vaca*, dicho sea de paso, acabarían constituyendo la azora segunda del Corán. La *fusión por confusión* de los términos *sarraceno*, *ismaelita*, *agareno*, *caldeo* con el muy posterior *musulmán* está en el origen de mil y un problemas de interpretación y datación del hecho islámico en general y al-Andalus en concreto. El medievalismo hispano más mostrenco se agarra precisamente a crónicas en las que se habla de caldeos —los malos bíblicos por excelencia— para hacer aparecer en escena a unos demasiado tempraneros musulmanes.

4. En cuarto lugar, aquella también incomprensiblemente temprana asimilación de *beréber* y *hombre azul del desierto* incide, por su parte, en lo nocivo de la descontextualización terminológica. Es evidente que *beréber* remite en árabe al *barbarus* latino. Por lo mismo, hablar de *tropas bárbaras* en las albacorras de lo andalusí no remitiría jamás a cuanto hoy entendemos por un *beréber* —*hombre azul del desierto*, sintetizábamos—, sino a *cuanto no es romano*. Muy probablemente, a esas alturas, a *cuanto no es bizantino*. Volviendo así a aquello que insinuábamos: lo que quiera que pasase en 711 es evidente que no podía provenir de contenciosos árabes o musulmanes —por aquello de que lo árabe y lo islámico aún no estaban acuñados lo suficiente—; pero tampoco *beréber* como hoy lo conocemos.

Menos jaimas y más contextualización de lo *beréber*/bárbaro; que San Agustín de Hipona se aplicó en la explicación de lo *uno* y *trino* expresándolo como *shelosh* —tres, en púnico. Algo entendible en la región bizantina hispana por excelencia hasta los ochocientos: el Levante peninsular. Tanto Hispania como el norte de África en los setecientos compartían tipología social, religiosa, e incluso idiomática. De hecho, en esas dos orillas del mar, el sustrato previo púnico —lengua semítica cercanísima al hebreo— será una de las claves explicativas de la milagrosa arabización del Mediterráneo.

5. Por último, resulta —cuando menos— conmovedora la inveterada fe ciega del arabismo y el medievalismo al uso; fe en la *retroalimentación narrativa* de obras que deberían ponerse sistemáticamente en cuarentena y que sin embargo son tomadas por —poco menos que— *grabaciones de la época*. Existen estudios exhaustivísimos so-

bre el día a día de la conquista mítica, incluidas las más obtusas referencias al *culebrón* de Taric y Musa: la leyenda de la mesa de Salomón, la promiscuidad de Don Rodrigo, la traición de Don Julián —¿cómo se *vende* un país?; ¿llaves secretas y pasadizos?—, así como el traslado a tierras hispanas de las rivalidades clánicas de —ahí es nada— la península arábiga.

Tal es el caso de la veta historiográfica de Dozy y sus fervorosas secuelas. Así, el libro estrella sobre los linajes andalusíes, obra novelada del gran mixtificador Ibn Hazm, es tomada por atlas sociológico. El cordobés Ibn Hazm, uno de los geniales humanistas andalusíes que justifican por sí mismos la definición de al-Andalus como *pre-renacimiento europeo*, fingió linajes propios orientales y llevó a cabo un completísimo constructo genealógico de mil y un entroncamiento de imposible lectura realista.

#### 4. ELEMENTOS PARA UNA POLÉMICA

Así las cosas, cuanto hoy se impone como tarea científica ineludible es mucho más el verdadero sentido histórico de la realidad andalusí que cualquier detalle ornamental del enorme edificio historiográfico construido entre aquellos *andamios del mito* de los que partíamos. Es decir: la obsesión legajista por ajustar al máximo la pretendida claridad expositiva de cada fecha, personaje o batalla no se corresponde con la necesaria adecuación al *tema de nuestro tiempo* —por expresarlo en terminología orteguiana. Al-Andalus requiere visiones de conjunto, más allá de inoperantes parcelaciones provenientes de los compartimentos estancos en que han devenido las diferentes especialidades universitarias.

Porque al-Andalus —insistimos— se ha convertido en *tema de nuestro tiempo* dada su recuperación reivindicativa como alimento de ideologías diversas. También asienta o desfonda —según el caso— determinadas percepciones identitarias entendidas como señas de identidad corporativa. Y es ahí donde surgen los elementos para una polémica, porque la variada percepción de al-Andalus conviene unas veces, o entorpece otras, a determinados proyectos colectivos. Lo interesante del caso es que en cada postura —porque se trata de eso, y nunca de enfoque científico— existe la versión internacional y la española:

1. El islam político contemporáneo, expresado generalmente en términos de *revolución pendiente* justificada por supuestas decadencias actuales y fastos pasados, encuentra en al-Andalus el tiempo de ariete oriental en el mundo occidental. Desde esa perspectiva, y contemplado al-Andalus meramente como tiempo islámico próspero, el acercamiento al mismo reviste cuanto el mundo de la moda concibe como *revival*.

2. La *versión española* de lo anterior encaja con la visión salvífica del converso. Así, el neo-musulmán español percibe al-Andalus como el *volveremos a ser lo que*

*fuimos* propio y necesario. Lo andalusí se convierte en modo de vida, gastronomía, vestuario, etcétera. Se patenta la *metonimia de al-Andalus* en que todo y parte se funden en uno para acabar *morisquizando* una insumisión social —o al menos cohesión alternativa— contemporánea.

Este *al-Andalus metonímico* arrastra la rémora de la reiteración tópica. Lo acompaña un tenue ensayismo de *convivencia y tolerancia* que se desfonda por la evidencia de la naturalidad andalusí, tiempo tan crítico, cruel, próspero o humanista como muchos otros. Así, la *excepcionalidad* de lo andalusí lo acaba vistiendo de quimérico y ahistórico. Es el problema de acercarse al pasado con valores del presente; planteamientos como el estudio de los derechos humanos en al-Andalus o la liberación de la mujer son tan anacrónicos como nocivos a la larga por la inexistencia del concepto nombrable.

Ambas posturas (1 y 2) pueden calificarse de plenamente postmodernas en tanto que superación de un modelo de modernidad occidental percibido como alienante. Al ser el aludido *tema de nuestro tiempo*, encaja a la perfección con la actual fusión de ámbitos sociales de la postmodernidad: formas de comer elevadas al rango de religiones —léase toda la ideología subyacente al mero hecho de no querer comer carne, porgamos por caso— o en el caso contrario coincidente, religiones entendidas como formas de comer, de mostrarse ostensiblemente en público, *más acá* de diálogos con lo trascendente o percepción personal de lo ético. Religiones de *bricolaje*, que diría Malika Zeghal<sup>16</sup>. Excusa de militancia colectiva, dando al traste con aquello de la religión como primera explicación del mundo que desembocó en un idioma para hablar con cierto deseo de esperanza. En ese orden de cosas, al-Andalus es —como suele decirse— del que lo necesite.

3. En las antípodas de lo anterior, el *occidentocentrismo* duro —y nada fuerte— de la llamada *droite divine*, ha hecho de al-Andalus su particular coto de caza en tanto que *una forma más de ser musulmán*. Entendido el tiempo presente como de guerra al islam —heredero directo de la así transformada y omnipresente *guerra al rojo*—, al-Andalus implica el fallo técnico del pasado al haber sido islámica una parte de Occidente. La larguísima estela de Bernard Lewis ha generado una amplia literatura de *ucronía islámica*; su postura previa es que siempre es y ha sido lo mismo el islam, sin importar el tiempo que pase. Con todo, y por seguir citando a Lewis, como suele ocurrir, el genio del maestro se va perdiendo en el camino de los émulos.

La más reciente de las entregas en esta ancestral *guerra negacionista al Islam* es el ensayo francés de Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel*, en el que

16. Malika Zeghal. *Guardianes del islam. Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*. Barcelona: Bellaterra, 1996.

se pretende que un sólo monje —a la sazón Juan de Venecia— habría sido el responsable del entroncamiento renacentista de Europa con el pasado greco-latino, al haber traducido a Aristóteles en la abadía francesa<sup>17</sup>. La reiterada evocación de al-Andalus en tanto que eslabón inevitable del Renacimiento europeo con las fuentes griegas queda así ninguneada y reducido al-Andalus a esa parte folklórica e *izquierdosa* de *no saber ser europeo*.

El ensayo adquiere la importancia de lo muy significativo en dos sentidos: por una parte, la obsesiva alusión del autor a la nómina de autores cristianos y su labor en tierras del islam —en particular, los célebres traductores siríacos del entorno bagdadí. Para el autor, absolutamente convencido de eso definible como *identidades religiosas históricas*, lo musulmán —el ser humano— y lo islámico civilizador son indudablemente lo mismo, y por tanto lo no musulmán nunca podría ser islámico. En los aledaños de tan común ideología actual circula la clave de la refutación: aquellos cristianos del primer Islam son la clave del continuismo histórico que de este modo se niega, y por lo que no puede comprenderse jamás el papel de lo andalusí en las fuentes culturales de Europa a través del Renacimiento.

Por otra parte, el *aplausos generalizado* francés a la aparición del ensayo de Gouguenheim dice mucho de *las ganas* que se tenía a un ensayismo previo conciliador de *historias y presentes*; las obras de Libera, Benoît, Micheau, Arkoun —así como las traducciones francesas de Menocal y Vernet<sup>18</sup>—, en que se traza la línea sin solución de continuidad desde la Edad Media hasta el Renacimiento a través del Islam.

4. En España, nuestra versión de *droite divine* bebe de las mismas fuentes telúricas del continuado y natural enfrentamiento entre religiones —de nuevo, se olvida quién fue hasta ayer mismo el encarnizado enemigo de Occidente: el *rojísimo* Este destructor de valores y fundamentos. Es larga y variopinta nuestra nómina de intelectuales atrincherados en el *no pasarán* frente a un al-Andalus, sinónimo así de al-Qaeda. Se engloba aquí a la sorpresa académica de Serafín Fanjul, un magnífico arabista comprometido y juramentado con la idea de que la insurgencia iraquí, el terrorismo islámico y al-Andalus son parte de un todo amenazante y rechazable. Fanjul nada en la misma corriente que nombres como la premiada en 2008 con el Jovellanos de En-

17. Sylvain Gouguenheim. *Aristote au Mont Saint Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*. París: Seuil, 2008.

18. A. de Libera. *Penser au Moyen Âge*. París: Seuil, 1999; P. Benoît y F. Micheau. "L'intermédiaire arabe". En M. Serres (Ed.). *Éléments d'histoire des sciences*. París: Bordas, 1989, pp. 151-175; M. Arkoun. *L'Humanisme arabe au X<sup>e</sup> siècle...* París: Vrin, 1982; M. R. Menocal. *The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage*. Filadelfia: Pennsylvania U. P., 1987; J. Vernet. *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel, 1978, reeditado en numerosas ocasiones como *Lo que Europa debe al Islam de España*.

sayo, Rosa María Rodríguez Magda, en cuya obra *riza el rizo* del ninguneo negando la mayor; la propia existencia de un legado cultural adjetivable como andalusí<sup>19</sup>.

Pero también se suma a lo anterior el *apoyo logístico* de gran parte del mundo político, académico e intelectual en general: véase el cruzadismo inexplicable de nombres como Gustavo de Arístegui, Gustavo Bueno, Rodríguez Adrados y un larguísimo etcétera a los que no chirría el rechazo a universos culturales que ya no van nunca a comprender. En particular, los dos últimos consideran compatible el malditismo de lo islámico y la defensa a ultranza de lo greco-latino, como si no fuera todo parte de lo mismo.

Pero en este caso, la *versión española* reviste un último matiz nada desdeñable: la patente preocupación por la identidad, unidad y cohesión histórica de España. Es decir: patrias como obligaciones del pasado, más que como proyectos de futuro. En este sentido, el inherente *pelayismo* de nuestro presente interpretador se esgrime como única explicación posible del día a día: España, según esto, se habría forjado desde un embrión salvífico en Covadonga hasta el regalo del destino de Granada —1492— por nuestro esfuerzo reconquistador. Por lo mismo, al-Andalus no sería elemento constitutivo de España sino huestes por fin vencidas y expulsadas. España se habría forjado frente a al-Andalus, que no a partir de él —léase la larguísima proclama del evangélico César Vidal<sup>20</sup>. Y su vestigio se circunscribiría a ciertos elementos folklóricos de una Andalucía —por lo mismo— indolente.

Este breve repertorio —por fuerza limitadísimo y reduccionista— explica mil y un apriorismos en los acercamientos a al-Andalus, así como explica la sospecha y el recelo que levanta cualquier trabajo o exposición que no provenga de filas propias. La distribución aquí esbozada puede resumirse aún más: el actual convencimiento internacional de que las religiones son los sujetos de la Historia y los elementos de identidad colectiva lleva a contemplar todo lo islámico en bloque —sin distinguir geografías o tiempos. Por tanto, todo aquel que percibe hoy al islam como enemigo tiende a rechazar todo tiempo islámico pasado. En la misma línea, todo aquel que hoy percibe el islam como la revolución anti-institucional pendiente, abraza cualquier faceta del pasado islámico como constitutiva de su propia identidad. Lo más interesante de todo esto es que no sólo se enturbia el pasado, sino que se deja de comprender el presente: si hay algo claro en la actual y patente *revolución islámica*

19. Serafín Fanjul. *Al-Andalus contra España: la forja de un mito*. Madrid: Siglo XXI, 2000, y *La quimera de al-Andalus*. Madrid: Siglo XXI, 2006; Rosa María Rodríguez Magda. *Inexistente al-Andalus. De cómo los intelectuales reinventan el Islam*. Oviedo: Nobel. 2008.

20. César Vidal. *España frente al Islam. De Mahoma a Ben Laden*. Madrid: La Esfera de los Libros. 2004.

es que es precisamente eso, revolución. El siglo XX árabe fue laico en sus principales manifestaciones —e incluso ateo desde el punto de vista político/militarista mayoritario; englobable en la esfera de influencia soviética. Por tanto, si el pasado reciente no era islámico, dejemos de buscar en el pasado más lejano aún las claves del presente. Porque la cadena de la tradición ya se rompió.

##### 5. LAS CLAVES DE AL-ANDALUS

A la luz de tales cosas, es muy probable que los estudios sobre al-Andalus no necesiten mejoras cuantitativas —bastante hay ya escrito y re-escrito—, sino aportaciones cualitativas. Comparación, baremación, lectura contextual, y no tanta afluencia de estudios parcelados de imponente insustancialidad. Cuando citábamos el *pelayismo* de nuestro constructo mítico patrio, resulta descorazonador —por ejemplo— el punto de partida de todo el medievalismo hispano: las llamadas *Crónicas Asturianas*, la célebre *Crónica Mozárabe*, y las traducciones de las primeras fuentes árabes como el citado *Ajbar Machmúa* —*Noticias reunidas*. En el controvertido tema de la supuesta conquista de al-Andalus, por ejemplo, ¿cómo es posible que se afirmen tan categóricamente tantas cosas basadas en crónicas tan tardías y ante la muy elocuente ausencia de fuentes de la época?

En materias tales, lo que realmente parece mentira es que unos señores tan mayores confundan la épica con la crónica en lugar de admitir, llanamente, la nebulosa de acontecimientos. Sabido es que la finalidad de todas esas crónicas tardías es mucho más política que histórica, y que su funcionalidad se encuentra *a posteriori*: desde la percepción cristianista y unitaria de la historia de España consagrada en el siglo XV se fue asentando una documentación anterior de fina utilidad. El gozne esencial es el gran —en todos los sentidos— Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247), patentador de un método crítico no utilizado posteriormente con su obra. El *Cronicón* de Jiménez de Rada<sup>21</sup> fue la base de la *Estoria de España* de Alfonso X el Sabio y de tantas historias desde entonces.

Las albacoras cronísticas de todo este proceso de construcción mítica es la citada *Crónica Mozárabe*, presuntamente datada en 754. Sus noventa y cinco capítulos llevan por título *Continuatio Hispana* —de evidente lectura política— y no contienen cotejo ni cita de fuentes de tal época, siendo destacable su más que sospechosa puesta por escrito a finales del siglo IX<sup>22</sup>. Por su parte, el término de *Crónicas Asturianas*

21. *De rebus Hispaniae*, conocida asimismo como *Cronicón de las cosas sucedidas en España*, *Historia gótica* o *Crónica del toledano*. Compiló también una valiosa *Historia arabum* —Historia de los árabes— de evidente y providencial alienamiento pero de gran valor científico por hacer uso de fuentes árabes.

22. Ann Christys. *Christians in Al-Andalus, 711-1000*. Londres: Taylor & Francis Group, 2002. "News

alude fundamentalmente a tres textos: la *Crónica Albeldense* (con la *Crónica Profética* inserta), y la *Crónica de Alfonso III* en sus dos versiones (la *Rotense* y *Sebastianense*). Crónicas curiosamente escritas en la misma época que la supuesta mozárabe —penúltima década del siglo IX, durante el reinado de Alfonso III—, pero que ni siquiera han llegado a nosotros en versiones de tal época sino muy tardías. En cualquier caso, es evidente en todas ellas el ideal neogoticista que presentaba a Oviedo como capital alternativa a Toledo en un evidente entroncamiento o contagio carolingio. Rechazo al sur por parte del norte hispano.

Es decir, y por resumir mucho: no conocemos lo que ocurrió en la Hispania de los setecientos. Desde luego, sabemos que no se sumó por completo al cambio cualitativo europeo que supuso la época de Carlomagno; sabemos que el norte sí vivió lentamente procesos semejantes, produciéndose un *desfase institucional y de cristianismos* entre el norte y el resto de la península, y sabemos que cuanto acabará llamándose al-Andalus siguió la misma evolución que el norte de África, como le correspondía en la lógica mediterránea post-romana en la que ambos estaban insertos.

Como veíamos, puede plantearse científicamente que al-Andalus surge progresivamente por la sorpresa ante el contraste carolingio que evidencia la posterior y es-trambótica redacción de aquellas crónicas en las que se basa el *sorprendente descubrimiento* de una Hispania en proceso de islamización y arabización —éste, mucho más lento. Pero ese contraste es provocado por el *tirón europeo*: la ruptura con una ya lejana Roma oriental —Constantinopla— y su versión europea centrada en Carlomagno (747-814) evidencia la primera unión real europea entre lo civil y lo eclesiástico. Ya desde 742 se empieza a gestar una Cristiandad germánica<sup>23</sup> fiel a Roma y alejada de Bizancio que contrasta con el cristianismo hispano. En 794, un Concilio en Frankfurt repudia la iconoclastia, las prácticas orientalizantes del cristianismo y los contagios adopcionistas —matizaciones a la paternidad de Dios— en contra de fuertes tendencias mediterráneas, de largo arraigo en Hispania. El metropolitano de Toledo —Elipando— y el obispo de Urgel —Félix— defendían estas últimas corrientes, denostadas desde Oviedo con el beneplácito de las nuevas corrientes europeas. Oviedo frente a Toledo generan el contraste; dos Hispanias con evoluciones diferentes sin que ninguna de ellas sea en exclusiva *España* y el resto mera *tierra en espera de conquista*. La Historia no es tan simple.

La evidente, heterodoxa y larga orientalización cristiana hispana pasaba factura en la densa nebulosa histórica de la península ibérica (711-850). Un Toledo en cre-

from the East in eighth-century chronicles".

23. Emilio Mitre. "La apuesta religiosa y cultural". En VVAA. *Carlomagno*. Madrid: Dastin, 2004, p. 84.

ciente transformación andalusí lo hacía probablemente por el contraste de ese Oviedo desde que Alfonso II tenía puestas sus miras en Aquisgrán, en torno a la cual Carlomagno cerrará un modelo europeo con su entronización como emperador en el 800. No comprender esas crónicas asturianas —*trufadas de futuro*— en tal diatriba de Oviedo y Aquisgrán frente a Toledo y Oriente, así como el propagandismo apocalíptico del Beato de Liébana —tomando partido por el norte— es no comprender el evolucionismo histórico y obsesionarse con los mitos históricos de tan difícil contraste. Cuando, en los alrededores de 1430, Pedro del Corral compile la *novela histórica* —en palabras de Menéndez Pidal— llamada *Crónica Sarracina*, beberá de todas estas fuentes, fingirá cronistas de la época —a la sazón, Alastras y Caristes— y creará un género de enorme fe y paciencia legajística que llega hasta nuestros días.

Otra cosa —pero semejante, a los efectos cronísticos— ocurre con las primeras fuentes árabes, tanto las reales —*Ajbar Machmúa*— como las míticas —*Tratado de Teodomiro*. El manuscrito más antiguo de las citadas *Noticias Reunidas* es del siglo X y en él destaca ya una *defensa del régimen omeya* que finge sus gloriosos orígenes conquistadores. La misma *trufa de futuro* se evidencia en esas crónicas árabes que en las asturianas: un régimen determinado organiza su retro-alimentación cronística en búsqueda de legitimidad histórica. Por lo que se refiere al supuesto primer tratado andalusí, el documento por el que el señor del Levante —Teodomiro— sella un pacto con los *invasores*, de nuevo nos encontramos —como era de esperar— con que el texto conocido es el del muy tardío historiador andalusí Ibn Idari —siglo XIII—, suponiéndose tres o cuatro versiones del pacto, la primera de las cuales sería la de Al-Razi (m. 955), siendo el resto tributarias de ésta. Nada de todo esto es coetáneo de los hechos acaecidos en los setecientos, sino que todo queda separado de tales acontecimientos al menos siglo y medio.

La clave de al-Andalus reside por tanto en el estudio coherente de una lenta evolución histórica. Así las cosas, el tema que nos ocupa no se limita a problemas de actualización universitaria. Es decir; no resulta necesaria la lectura historiológica de al-Andalus sólo para reactivar el inmovilismo interpretativo de ciertos sectores. Bien cierto es que una visión nueva no vendría mal, pero no puede esperarse lo mismo para todos los campos universitarios: cuanto pueda buscarse con avidez en especialidades como la medicina o la biología entre tantos otros —aportación e innovación—, es recibido con temor reverencial por campos cuyo contenido no se basa en la idea nueva sino en la acumulación de ideas viejas. En este sentido, la lectura generalista de cuanto realmente implica lo andalusí no es bien recibida porque en materia medievalista sólo se prima lo parcelado, lo tributario de un largo trabajo en cadena, y la sumisión al viejo sentido de la Universidad como el espacio al que te permite asomarte el jefe de Departamento.

Con ser esto una rémora del medievalismo en España, no es menor la escasísima perspectiva cosmopolita y el contraste con cuanto viene haciéndose fuera. Y para muestra, un botón: en la larga lista de aportaciones al estudio de lo andalusí a la que pudimos acceder en dos encuentros internacionales sobre el tema —en Nueva York y Verona<sup>24</sup>—, se nos hizo evidente que el debate sobre el sentido de lo andalusí lleva largo tiempo ocupando a numerosos especialistas de muy diversos países, en tanto sólo se leen en España las obras de españoles o —a lo sumo— un par de reverenciados *popes* franceses; existiendo —qué duda cabe— honrosísimas excepciones —por lo general, todo sea dicho, en el ámbito de la historia del arte— que no logran eliminar la percepción de un cierto *espíritu corporativo medievalista*. En tan crítica situación de autocomplacencia universitaria —que tilda toda posible lectura generalista de *tentativa heurística*—, el estudio de lo andalusí ha sobrepasado el cerrado coto de cátedras tributarias hispanas para convertirse en parte de cuanto constituye —ya lo veíamos— *el tema de nuestro tiempo*.

Porque de la definición de al-Andalus se derivan ya posturas concretas y aportaciones al sentido mismo de tres conceptos: la idea de España, la idea de Europa, y la idea —algo más etérea, qué duda cabe— de Occidente. ¿Se forjan esos tres conceptos —España, Europa y Occidente— con aportación de lo andalusí, lo árabe y lo islámico, o por el contrario mediante su rechazo a tales campos? No insistiremos en los anteriores elementos para un debate, pero sí merece la pena destacar la afirmación con que Jerry Brotton cierra su libro sobre la disolución de la Edad Media: “parece oportuno terminar este libro volviendo a lo que fue el verdadero origen del Renacimiento europeo: el mercado o bazar del Mediterráneo oriental”<sup>25</sup>.

Brotton sigue de cerca una amplísima serie de estudios que hace casi un siglo arrojan nuevas luces sobre las fuentes culturales del Renacimiento y —por ende— de Europa y Occidente. Parte de las teorías sobre los varios y diversos renacimientos en el arte —Panofsky— para preguntarse por la continuidad mediterránea —Burnett y Contadini—, el carácter oriental de verdaderos iconos de lo europeo como Venecia —Howard—, así como diversas aculturaciones inesperadas que hacen de la Edad

24. Convegno internazionale "Alle radici dell'Europa: mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale (secoli XV-XVII)". Università di Verona (Italia), 15-16 de febrero de 2008; *Re-Visiting al-Andalus: Muslims, Christians and Jews in Medieval Spain*. 15 de abril de 2008, City University of New York (Estados Unidos).

25. Jerry Brotton. *El bazar del Renacimiento. Sobre la influencia de Oriente en la cultura occidental*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 206. En la tradicional desconfianza hispana en la inteligencia de nuestros semejantes, el subtítulo explicativo cercena en gran medida la belleza poética con que Brotton envuelve tan firme ensayo. El subtítulo original es *From the Silk Road to Michelangelo* —de la Ruta de la Seda a Miguel Ángel—, pero alguien debió entender que era algo complicado para el lector medio en español.

Media un tiempo menos oscuro y más árabe de lo que nos presentan —Boas, Ferguson, Grafton y Jardine<sup>26</sup>. Es muy probable que siga en vigor la vieja interpretación de Braudel sobre el tráfico de ideas en el Mediterráneo: *la mayor parte de las mudanzas culturales se llevan a cabo sin que conozcamos el nombre de los transportistas*<sup>27</sup>; idea que hicimos nuestra en una obra anterior —*Rumbo al Renacimiento*<sup>28</sup>— y por tanto no proceden ulteriores ampliaciones aquí.

Por el contrario, sí requiere muy especial dedicación insinuar interpretaciones sobre el sentido de al-Andalus en Europa que complementen la patente *germanofilia* de nuestros planteamientos fontanales<sup>29</sup>. Entre otras cosas, porque seguimos anclados en la interpretación monocromática y cercenada de un mundo tan diverso como el europeo. En este sentido, cabe destacar que si al-Andalus surgió y se desarrolló tras una lenta evolución desde lo anterior mediante progresivos y compatibles injertos orientales, su cierre como tiempo histórico fue tan lento, progresivo y lógicamente evolutivo como su nacimiento. Al-Andalus se filtró en la España y Europa posteriores, propiciando y sumándose a procesos culturales que deberían releerse a tales luces.

Seguimos con la idea de que el Renacimiento europeo no surge de la nada o del mero interés por el mundo clásico —la rémora del *reismo* que comentábamos. Si diversas son sus facetas —hay varios renacimientos—, más variadas aún son sus procedencias, y debe comprenderse hoy día el Renacimiento europeo como un tiempo de ilustración continuista de una fertilísima Edad Media que orientaliza a Europa por diversos cauces tales como Sicilia, Venecia, Bizancio y su final —con la emigración

26. Erwin Panofsky. *Estudios sobre Iconología. Arte del Renacimiento*. Madrid: Alianza, 2002 (Oxford, 1934<sup>1</sup>); Charles Burnett y Anna Contadini. *Islam and the Italian Renaissance*. Londres, 1999; Deborah Howard. *Venise and the East*. New Haven, 2000; Marie Boas. *The Scientific Renaissance 1450-1630*. Londres, 1962; Margaret Ferguson. *Rewriting the Renaissance*. Chicago, 1986; Anthony Grafton y Lisa Jardine. *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth-and-Sixteenth-Century*. Londres, 1986.

27. Ferdinand Braudel. *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. París: Armand Colin, 1982<sup>5</sup>, vol. II, p. 98.

28. Emilio González Ferrín. *Rumbo al Renacimiento: ciencia y tecnología en al-Andalus*. Sevilla: Corporación Tecnológica de Andalucía, 2008.

29. J. A. Maravall, dedicado a la historia de las mentalidades —arduo y manipulable campo—, previó en la España de la posguerra que nuestro lugar en la historia sería junto a la Alemania del momento. Véanse sus colaboraciones en el diario *Arriba*, órgano de la Falange. Del autor, *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1954. De aquellos polvos, estos lodos. Hoy se percibe la política euro-mediterránea como tal; con un guión que separa lo *euro* de lo *mediterráneo*. Cuando Europa nació en y desde el Mediterráneo, y quienes sentimos con más intensidad esa impronta somos, por ello, *europeos en más* —por decirlo a lo *Goytisoló*.

de intelectuales de Constantinopla a Italia a partir de 1453— así como al-Andalus, en tanto que atípico rincón europeo de cultura árabe.

En este sentido, es posible —y de gran interés científico— trazar la filtración de al-Andalus en ese Renacimiento a través de movimientos de ideas y personas por lo general tratados poco menos que como caídos del cielo. Tales ámbitos de continuidad y asimilación de lo andalusí son principalmente tres:

— La trágica emigración en varias fases de los judíos andalusíes, que mediante traducciones y/o obras propias fertilizaron la ciencia y el pensamiento europeo.

— Los núcleos de traducción y comentario en torno a lo que viene a considerarse la llamada *Escuela de Traductores de Toledo* y —en antigua y acertada disquisición de Millás Vallicrosa—, la Seo de Urgel.

— El injerto hispano de la llamada *Tercera España de oculta alma morisca* —la que ni expulsó ni fue expulsada—, constitutiva de un necesario barbecho heterodoxo sobre el que florecieron mil y un brotes del Siglo de Oro, especialmente el camino de aceptación y abrazo del llamado erasmismo.

Es probable que se esté abriendo un interesante tiempo de lectura historiológica de los procesos. Resulta evidente que siempre se seguirá haciendo *historia a la medida* —tanto de sexenios como de ideologías—, pero va a ser difícil ya negar la prueba de vida de un tiempo árabe convertido en componente europeo. De ahí, al reconocimiento de lo andalusí en particular y lo islámico en general como *una fuente cultural más de Europa*, dista bastante. Pero, en nuestra opinión, es algo que irá surgiendo por sí mismo.