

PEDRO MARTÍNEZ MONTÁVEZ

EL OCCIDENTE Y EL ISLAM EN LA EDAD MEDIA *

Revisión de conceptos

Uno de los más personales y polémicos intelectuales que ha producido este país durante las últimas décadas, que supo ajustar sus extensos y sólidos conocimientos de filólogo y de historiador —o quizá, más aún, de pensador de la Historia, lo que no es frecuente— a esa alta exigencia intelectual, y a quien conviene recordar siempre que del Islam y de Occidente se trata, D. Américo Castro, nos dejó constancia escrita de esta admirable confesión: «Hace años que viene preocupándome darme cuenta del sentido de lo poco que sé, más que de aumentar su modesto volumen. Si alternáramos la acumulación de «hechos» históricos con la inquietud de si nuestros supuestos previos son suficientes para captar su sentido, me parece que además de saber de esto o aquello, sabríamos de qué estamos hablando».¹

No crean Vds. que me acojo, ya desde un principio, a esta reflexión castrí para curarme en salud. Soy consciente de mi escasa condición de medievalista, y quizá esta intervención mía podría interpretarse como pertinente manifestación de osadía propia de alguien que, como yo, no encuentra mucho sentido a la especialización hiperbólica a finales del siglo XX. Pero lo cierto es que una de mis mantenidas y profundas inquietudes, desde hace tiempo, la constituye precisamente la reflexión sobre el Islam y el diverso contexto de relaciones, con fenómenos análogos, en que se ha producido. Seguramente es este desafío intelectual, cada vez más acicatador, el que me ha llevado en definitiva ahora, superando comprensibles dudas o vacilaciones, a hacerles partícipes de algunas de estas inquietudes mías y reflexiones sobre el tema objeto de esta reunión. Seguramente es una opción aconsejable cuando —como ocurre ahora— hay que practicar una especie de «super-macrohistoria».

El rigor conceptual —requisito que parece no estar de más cuando de captar el sentido de las cosas precisamente se trata— obliga seguramente a hacer una aclara-

* Text de la conferència pronunciada en ocasió de la «XIX Setmana Internacional d'Estudis Medievals» dedicada a l'Islam i la Mediterrània, juny de 1991.

1. Véase su trabajo «Prioridad del entender», incluido en el libro del autor *Sobre el nombre y el quién de los españoles*, Madrid, 1973, p. 327.

ción inicial. No quiero extenderme en ello, por que hay que aceptar finalmente el empleo de ciertos convencionalismos inevitables, por la doble razón de que son los que propician la discusión y no se les encuentra tampoco, en última instancia, opción sustitutoria terminológica más asequible. Pero esto no exime del comentario puntualizador y aclaratorio, como decía. Utilizamos determinados conceptos, y los relacionamos entre sí, que no son en puridad análogos ni significan lo mismo en cada caso. Y aunque el empleo resulte inevitable, como decía, y esté por ello justificado, conviene tener en cuenta sus parciales diferencias de contenido. Hablar conjuntamente de Occidente y de Islam supone establecer una relación entre un concepto que es fundamentalmente geográfico y otro que lo es religioso, doctrinal. Seguramente esta disimetría queda suficientemente paliada, o reducida, no solamente por la contextualización histórica global en que se enmarcan y la permanente e interactiva relación que han mantenido, sino también por la coincidencia profunda que acreditan: constituir dos modalidades precisas de civilización, de la civilización de la Humanidad. Por todo ello son, justificadamente, relacionables, parangonables, pero conviene tener siempre presente que se trata de dos objetos de comprensión, de explicación, cuyos orígenes y naturalezas son tan propios y genuinos como diferenciados.

Algo parecido ocurre con el concepto de «Edad Media», que responde sin duda a una visión de la historia pretendidamente universal, pero de hecho claramente europeocentrista, occidentalista diríamos. Aunque la noción en sí, y su aplicación, puedan provocar entre nosotros divergencias, matizaciones, puntualizaciones de carácter más o menos polémico, es lo cierto que esta segmentación histórica, aparte su funcionalismo didáctico, tiene para nosotros un significado muy concreto, precisamente porque lo fundamental de la noción resulta claro y coincidente, está suficientemente justificado. Pero no ocurre lo mismo, justamente, desde el punto de vista islámico; es más, me atrevería a decir que ocurre exactamente lo opuesto. Recordémoslo de nuevo: eso que llamamos «Edad Media» constituye para el Islam, mayoritariamente, no sólo un largo tiempo histórico y un vastísimo espacio geográfico de apogeo y esplendor, sino de máximo apogeo y esplendor; diría aún más, «su» propio tiempo de máximo apogeo y esplendor. Creo que nadie se negaría a aceptar que la civilización islámica alcanza su plena realidad ontológica durante eso que llamamos Edad Media, y adquiere entonces su dimensión paradigmática. Estoy hablando en términos globales, obviamente, sin atender a múltiples detalles parciales y, más aún, minúsculos o fragmentarios, seguramente insignificantes o baladíes. Esa Edad Media será por el contrario para el Occidente, también en términos globales, con sus matices diferenciales internos pertinentes, un tiempo-espacio puente, de transición, de engarce, una «alcántara» entre dos apogeos y esplendores. Al sentar esta distinción, no es que quiera yo hacerme eco, anacrónicamente, de caducas e ingenuas concepciones alternativas de la Historia, en períodos de sombra y períodos de luz. Algo tan primariamente maniqueo resulta pueril, absurdo. Sí

quiero llamar sencillamente la atención sobre los distintos niveles ontológicos civilizadores en que mayoritariamente se sitúan el Occidente y el Islam a lo largo de ese segmento histórico que entre nosotros conocemos con el nombre de «Edad Media».²

Me pregunto: ¿se puede efectuar una aproximación combinada –quizá aún mejor, taraceada– al Occidente y al Islam en la que, al tiempo que los pongamos en trama de relación y suscitemos los oportunos contrastes, respetemos también su propia y esencial autonomía, su entidad y comportamiento genuinos? Es decir: viéndolos propiamente en sí, y no en términos de dependencia, que inevitablemente resultará sesgada, en una u otra dirección. Evidentemente, la cosa no resulta fácil, pero estoy plenamente convencido de que se trata de la opción más culta y más científica, sencillamente porque se trata de la opción humanamente más respetuosa. En no pocos aspectos, confieso, una aproximación semejante a la que ese excepcional historiador que fue Fernand Braudel lleva a cabo en no pocas de sus obras, y específicamente en su *Grammaire des Civilisations* (Paris, 1987). Es evidente que, a nuestro propósito, no interesa para nada todo lo que una posible «gramática» tiene de normativa o de modelo de corrección, y sí de indagación en las estructuras y funcionamientos propios de un lenguaje; en este caso, de los lenguajes correspondientes a esas dos civilizaciones o marcos de civilización: el Occidente –es decir, digámoslo ya con claridad desde un principio, la Europa occidental– y el Islam.

Existe seguramente una dificultad añadida: quizá la tradición estudiosa existente no favorece mucho esta clase de tareas. Ni desde una parte ni desde la otra. Por lo que al material occidental hace, es lo cierto que frecuentemente su filiación connotativa original, bien de cuño antropológico o de cuño «orientalista» –académico y técnico, o exotista y artístico– pesa demasiado y desvirtúa finalmente el empeño, malogrando variablemente el esfuerzo por acogerse con exceso a una tan extensa como pertinaz gama de «representaciones construídas», características de esa clase de aproximaciones. Como se ha puesto de relieve más de una vez, y en ocasiones con exceso también de visceral hiper-crítica, se generan así fácilmente visiones e imágenes que no reflejan fielmente la realidad, y que dificultan por ello enormemente cualquier intento de auténtico diálogo o comunicación inter-cultural.³ Por lo que al

2. alguna bibliografía básica sobre el tema irá siendo citada a lo largo del trabajo. En cualquier caso, sí quiero indicar desde un principio que la obra de Norman Daniel, en conjunto, y en especial su libro *The Arabs and Mediaeval Europe*, me parece una de las más sólidas y valiosas aportaciones dentro del panorama bibliográfico occidental, y puede ser legítimamente considerado como uno de los principales «clásicos» sobre el tema.

3. En este sentido, es especialmente sugerente el trabajo de Chadly Fitouri «Communication interculturelle et dialogue Islam-Occident», muy poco conocido. El autor lo presentó durante el Symposium celebrado en Sevilla, en septiembre del año 1984, con motivo de la Asamblea general de la Asociación Islam-Occident. Poseo de él un ejemplar del texto entregado durante la reunión, y no sé si se habrá publicado en *Actas*. Quizá convendría indicar que el autor sigue preferentemente libros como el conocidísimo de Edouard Said en su versión al francés, *L'Orientalisme*, Paris, 1981 –existe desde hace

material islámico se refiere —obligado representante en tal circunstancia de eso tan promiscuo y ambiguo que llamamos «lo oriental»— resulta no menos evidente que su virtualmente inevitable, y comprensible, carácter reivindicativo lo hace rápidamente presa de la fácil ideologización y de un no menor esquematismo argumental, que refleja oportunamente la situación de marginación o desdén, de injustificada inferioridad, desde la que frecuentemente se ve obligado a manifestarse.

Se propician así, ante todo, los estudios e investigaciones que abordan los temas de influencias y paralelismos, por una parte, y los de fijación y cuño de las imágenes del «otro» predominantes en cada uno de los teóricos interlocutores, por otra. Referencias suficientemente ilustrativas, en cada una de las dos parcelas, existen en abundancia, son bien conocidas, y ello nos exime de dejar aquí nueva constancia de ellas. En cualquier caso, sí conviene insistir en que estos sólidos estudios académicos, en su mayoría, han servido para dejar bien sentado que las transmisiones culturales y científicas entre el Occidente y el Islam, a lo largo de la Edad Media, alcanzan un volumen y una entidad nada desdeñables, ciertamente significativos, y para reducir así convenientemente la cruda imagen de confrontación bélica entre los dos bloques, cerrada, sumamente hostil, intransigente, en que no pocos siguen insistiendo todavía con más contumacia seguramente que acierto.

Una historia mediterránea

Durante la Edad Media, el Islam y el Occidente europeo coexisten, coinciden y se enfrentan, en un amplio espacio que tiene un eje común y fundamental: El Mediterráneo. Por consiguiente, hacer la historia de esa relación supone hacer historia eminentemente mediterránea, y seguramente en una de sus etapas y variantes más auténticas y genuinas. El Islam no es ningún «invitado» en el Mediterráneo, sino uno de sus dueños y usuarios principales, aunque desde una apreciación estrictamente cronológica haya llegado con algún retraso a esa «casa común» y tan disputada. En términos tan puntuales, por consiguiente, su aportación empieza a producirse con posterioridad a la europea occidental, pero no es en conjunto menos valiosa ni significativa. Durante mucho tiempo, ese Islam mediterráneo poseerá un marchamo fundamental, predominante, y en muchos aspectos casi único o indiscutible: el árabe, y el liderazgo árabe dará sentido y vertebrará al Islam de la época en ese escenario mediterráneo, especialmente en las manifestaciones civilizadoras y culturales. Sólo en época bastante más tardía, finí-medieval, comenzará a añadirse otra modalidad islámica: la turca otomana; propiamente en el área mediterránea

poco tiempo versión también al castellano de esta obra—, de Ihsan Naraghi, *L'Orient et la crise de l'Occident*, Paris, 1977, y de Ralph Linton, también en traducción al francés, *Le fondement culturel de la personnalité*, Dunod, 1965.

oriental, pero también ya cuando la presencia europea occidental, en no pocas regiones de esa área, cuenta con un volumen y un asentamiento nada desdeñables, como resultado de una expansión militar, política y económica –iniciada ilustrativamente con las Cruzadas– que va prefigurando seguramente algunas trayectorias esenciales de la historia posterior y, en concreto, de la nueva relación Islam/Occidente que se establecerá durante las Edades Moderna y Contemporánea.

Entendiendo por consiguiente el fenómeno islámico como lo que también es –y seguramente desde tiempos muy tempranos de su existencia– es decir, como una conspicua y original modalidad mediterránea, se replantea su forma de coexistencia y relación con el Occidente europeo cristiano, y este replanteamiento se efectúa sobre bases más fieles con la realidad histórica y más objetivas. Resulta significativo y congruente, me parece, que sean estudiosos e intelectuales árabes los que recuerden con frecuencia esta esencial participación del Islam en el hecho común mediterráneo, sin mengua alguna ni alifafe, y tratando de contrarrestar así, oportunamente, el parcial recelo o desdén –cuando no total oposición– que amplios sectores de la intelectualidad europea occidental vienen manifestando, desde muy antiguo, a esa realidad incontrovertible y a su plena y congruente aceptación. Como afirma con razón Hichem Djait, «seule une vision occidentalocentriste de l'histoire a pu assimiler le Moyen Âge à une gigantesque parenthèse entre l'Antiquité et l'âge moderne: période sombre, grande faille».⁴ El pensador tunecino refleja con esas palabras puntualmente no sólo lo que antes recordábamos: la pujanza de la civilización islámica durante la Edad Media, sino también la condición indudable de original hilo conductor, al menos parcial, que al Islam caracteriza durante esa larga y polifacética etapa. La conveniente, más aún necesaria y racional flexibilidad interpretativa, lleva sencillamente a la obviedad: la aceptación del Islam como un nexo original y conspicuo, a su manera –y no podía ni debía ser de otra manera, reconozcamos– en la larga y compleja secuencia mediterránea. Resulta por ello impropio hablar en términos de rupturas tajantes, aunque sí proceda hacerlo en términos de inversión o alteración, seguramente profunda en no pocos aspectos, de situaciones.

Por cauces muy próximos, tanto en lo conceptual como en lo intencional seguramente, discurre el pensamiento de Samir Amin: «d'évidence, par son passé et par beaucoup d'aspects de son présent, l'aire méditerranéenne constitue une région dont la diversité n'exclut en aucune manière l'unité, produites l'une et l'autre par la géographie et l'histoire», idea central de su visión de lo mediterráneo que refuerza líneas más adelante: «depuis la plus haute Antiquité jusqu'au Moyen Âge tardif et à la Renaissance, la direction principale du mouvement avait été déterminée par l'approfondissement des rapports intra-méditerranéens qui, fussent-ils conflictuels,

4. Hichem Djait, *L'Europe et l'Islam*, Paris, 1978, p. 115.

ont accentué les marques de l'unité de la région». ⁵ El Islam, por consiguiente, se presenta y produce en el espacio mediterráneo –escenario fundamental de su encuentro con el Occidente cristiano europeo, repetimos– como un hecho de diversidad, como una variante propia, que no rompe la trama subyacente de unidad aunque sí la altera profundamente. Por naturaleza y esencia actúa como nexo diferenciado, que marca con su propio cuño, que aporta su propia alcurnia.

Es probable que la manera inesperada y abrupta como surgió el Islam, y la deslumbrante expansión inmediata que siguió –aunque no se trate de un caso único y sin parangón en la historia, conviene recordar– hayan contribuido a propiciar una imagen del mismo, ampliamente extendida aunque no responda a la realidad de los hechos, que le priva casi en absoluto de posibles herencias o raíces parciales. Esta visión desarraigada del Islam ha perjudicado sensiblemente la percepción y valoración adecuadas y objetivas del hecho islámico, singularizándolo aún más allá de su propia singularidad, exagerada y sesgadamente. Se han olvidado o marginado, por ello, contenidos absolutamente fundamentales, reveladores. Se ha olvidado, por ejemplo, aunque el mencionado Braudel lo recuerde pertinentemente, que el Islam «se saisira, à ses débuts, du Proche Orient, l'un des plus vieux, peut-être le plus vieux carrefour d'hommes et de peuples civilisés qui soi au monde». ⁶ Privándole de ese sustrato de remota antigüedad, de cultura ancestral, se le privaba también de otra no menos ancestral y acumulada modalidad mediterránea, se sustraía de parcial contenido al destino del Islam, que será «en quelque sorte de relancer cette vieille civilisation sur une nouvelle orbite, de la porter à un diapason nouveau». ⁷ Seguramente es cierto, como opina Berque, que el Islam «apparaît comme un système qui, à une époque de lassitude du monde, voulut lui rendre sa jeunesse», ⁸ pero primando tanto su capacidad rejuvenecedora se le desarraiga también, como decía, y se le priva de entidad patrimonial, de umbral histórico de pasado, de hondura temporal. De algo que, legítimamente, le corresponde también y que no está en desacuerdo con su indudable carácter emergente.

De la misma manera que se le ha sustraído esa herencia parcial, se le ha sustraído también su naturaleza asimismo de parcial heredero –o al menos, de gustosísimo receptor y continuador– de la cultura clásica, que reformula en no pocas ocasiones de manera tan admirable como conflictiva, y en especial para sí mismo. La idea generalmente extendida es la de que también en esto el Islam se comporta como un agente totalmente irruptor, que provoca la ruptura total. También ahora se insistirá una y otra vez en la naturaleza espasmódica y súbita del Islam, opuesta a cualquier

5. Véase el trabajo de este autor «La région méditerranéenne dans l'histoire et le présent», en el libro de Samir Amin y Feyçal Yachir, *La Méditerranée dans le monde*, Casablanca, 1988, pp. 9-10.

6. Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, 1987, p. 73.

7. Braudel, ob. cit., p. 77.

8. Jacques Berque, *L'Islam au défi*, Paris, 1980, p. 308.

forma de mantenimientos o continuidades, y poco importará que la más acreditada erudición haya ido demostrando fehacientemente lo equivocado de tal argumentación. Los ponderados juicios al respecto de Francesco Gabrieli, por ejemplo, refiriéndose a la tradición greco-romana, «che anche l'Arabismo ai suoi più bei giorni seppe in parte apprezzare a promuovere»,⁹ son como predicar en el desierto. Un libro como el de Deno J. Geanakoplos, cuyo objetivo es «to provide a complete, enriched, and balanced view of medieval Western civilization from 300 to 1500 by presenting it in the broader context of the *entire* medieval world –the Byzantine and Islamic East, as well as the Latin West»,¹⁰ y en cuyo planteamiento «each of these civilisations, directly or indirectly, became successor to a part of the vast Roman Empire and the culture of classical antiquity»,¹¹ resulta singular dentro del panorama bibliográfico sobre estas cuestiones, y aunque la intención de la obra, a la postre, supere sus logros concretos. Vuelve a repetirse, en resumen, el mismo caso: privándole al Islam de una referencia legítima de antigüedad, se le priva también de otro pertinente ingrediente de mediterraneismo.

En torno a ese vector axial, que vertebra una vibrante y variada periferia, se desarrolla básicamente la relación Occidente-Islam a lo largo de la Edad Media. En cualquier caso, habrá que aclarar también de inmediato que se trata de dos magnitudes de muy diferente peso y extensión, lo que condiciona asimismo su manera de actuar y de producirse en tal escenario. Aunque el marco mediterráneo no resulte en puridad el escenario único de actuación del Occidente europeo, sí lo es de manera esencial, especialmente importante y decisiva, de forma pareja a como puede serlo el marco centro-europeo, y mutuamente se inter-accionan. En el panorama entero del Islam medieval, por el contrario, constituye en realidad una de tantas parcelas o segmentos. Insisto en que se trata de dos magnitudes muy diferentes y contrastadas: lo islámico, sorprendentemente extenso e internamente diversificado, prácticamente heterogéneo, a tal punto que es el Islam precisamente el factor que actúa de común denominador y agente homogeneizante. Frente a él, un Occidente cristiano bastante reducido –sobre todo, por comparación a aquél– y relativamente homogéneo en principio. Aunque posea su propia y especial importancia, lo que ocurra en el Mediterráneo puede en ocasiones parecer como algo relativamente episódico dentro de la historia prácticamente planetaria, ya, del Islam de la época. Por el contrario, lo que en el Mediterráneo ocurra estará dotado siempre de una particular relevancia e incidencia para el Occidente europeo. Al respecto, hay datos y fechas que superan la anécdota cronológica, a los que no concedemos el significado

9. Véase su trabajo «Occidente e mondo arabo. Per un incontro di culture», publicado en la revista *Islam. Storia e civiltà*, Roma, III, 4, oct-dic. 1984, pp. 244-5.

10. Deno J. Geanakoplos, *Medieval Western Civilization and the Byzantine and Islamic Worlds*, Lexington, 1979, p. V.

11. Geanakoplos, ob. cit., p. 495.

real y simbólico que tienen: a comienzos del siglo VIII de la Era cristiana o finales del primero de la Hégira, por ejemplo, cuando el Islam invade la Península Ibérica y está surgiendo por tanto al-Andalus a la historia, el Islam está cruzando el Cáucaso también, ha llegado al mar de Aral e incorporado la Transoxiana, se está asomando al Asia Central y al valle del Indo, y atalaya las fronteras de China.

En la esquina occidental del Mediterráneo, por consiguiente, inician su larga trayectoria de confrontación una magnitud regional todavía –y que en realidad lo seguirá siendo por bastante tiempo aún– y otra tri-continental y prácticamente planetaria, como decía. En buena medida, por tanto, lo que acaezca en esa especie de cualificada extremidad o apéndice del gigantesco organismo islámico tendrá una importancia menor, una repercusión bastante más limitada, no alcanzará similares niveles de trascendencia. Y esto se reflejará conspicuamente, por ejemplo, en la misma historiografía contemporánea: compárese al respecto, como botón de muestra, la extensión que alcanza la expansión islámica hacia Occidente en la obra monumental y enciclopédica del egipcio Ahmad Amin (1886-1954)¹² o en la más reducida y monográfica del libanés-egipcio ʿĪrīyī Zaydān (1861-1914).¹³ Aunque pueda resultar sorprendente lo que voy a afirmar, me parece también de una claridad meridiana: en origen, la relación Occidente-Islam adquiere categoría de hecho absolutamente central visto desde perspectiva occidental, pero no deja de ser periférico o lateral desde la otra perspectiva, la islámica; uno de los varios hechos periféricos o laterales que caracterizan la historia del Islam. Su significación, entidad y trascendencia irán creciendo con el tiempo. La dimensión ampliamente internacional de la historia islámica, establecida a través de múltiples cruces, relaciones y encabalgamientos, estará acreditada desde un primer momento y no hará sino incrementarse y desarrollarse. Todo ello influirá decisiva y singularmente en su trayectoria. Como el ya mencionado Djaït afirma también, «tout au long de sa marche dans le temps, l'Islam a été conduit par le *leadership* d'un peuple ou d'une culture».¹⁴

En comparación, el Occidente cristiano se moverá durante bastante tiempo dentro de un marco de relaciones internas y reducidas, «regionales», principalmente, hasta alcanzar un auténtico rango de plena internacionalidad tendrán que transcurrir muchos años. Puede sonar también a osado o paradójico, pero no deja de ser asimismo cierto que, en parte, el contacto con el Islam precisamente contribuye en

12. Me refiero a los ocho volúmenes del autor publicados entre 1929 y 1955 con los títulos, respectivamente, de *Faṣr al-Islām* («El alba del Islam», 1 vol.), *Dubā al-Islām* («La mañana del Islam», 3 vols.) y *Zubr al-Islām* («El mediodía del Islam», 4 vols.), todos ellos en El Cairo.

13. Me refiero a su *Ta'riḥ al-tamaddun al-islāmī* («Historia de la civilización islámica»), 5 ts., El Cairo, 1902-6.

14. Hichem Djaït, ob. cit., p. 131. Entre otras cosas, todo esto genera y mantiene múltiples situaciones y problemas, sumamente diversificados y superpuestos, de asimilaciones, integraciones, solapamientos étnicos, sociales y culturales que seguramente al menos por su mayor volumen cuantitativo, resultan también de mayor envergadura y complejidad en el Islam que en el Occidente.

buena medida para que el Occidente europeo entre plenamente en la internacionalidad histórica. O vuelva a hacerlo, como seguramente preferirían muchos formularlo. Todas estas reflexiones conviene tenerlas en cuenta, replanteárselas una y otra vez, y resultan especialmente pertinentes y obligadas para contrarrestar esa contumaz tendencia «reduccionista», parece que inevitable, que desde el Occidente europeo se tiene al exponer y analizar no sólo la historia del Islam, sino todo el hecho islámico en conjunto. Aunque sea de forma inconsciente, el historiador occidental expone con frecuencia la realidad del Islam aplicando un tipo especial de metonimia: tomando cualquier parte por el todo.¹⁵ Es una de esas situaciones en que la realidad material queda subsumida en la realidad mental; como desviada ejemplificación del hermoso verso de Ungaretti: «que la misma ilusión son mundo y mente».

Así pues, como decía antes, exponer la relación entre el Islam y el Occidente europeo durante la Edad Media, en cualquiera de sus múltiples aspectos o facetas, supone hacer historia eminente y singularmente mediterránea, seguramente en una de sus etapas más plenas, contrastadas, castizas y representativas. En la relación con el Islam, encauzada a través del encuentro positivo y de la inter-acción fecunda o de la hostil confrontación bélica mutuamente excluyente, fuertemente ideologizada desde el origen, se gesta y consolida el rango absolutamente protagonista que el Mediterráneo alcanza en el panorama internacional de la época. El radical cambio que en el orden internacional se produce a partir del tránsito del siglo XV al XVI plantea de forma absolutamente diferente, entre otras muchas cosas, la relación del Occidente europeo con el Islam. Es un hecho sobradamente conocido y que ha sido muy recientemente recordado: «A partir de 1500 aproximadamente... el Mediterráneo pierde dinamismo y pasará a remolque de la Europa septentrional. Con la pérdida de importancia del *mare nostrum* a favor del *mare ignotum* hay un cambio de escala en el mundo: se pasa de un mar cerrado y a escala humana al océano que, en aquel momento era, en cambio, ilimitado... Con el mencionado cambio de escala, el Mediterráneo queda como un ámbito cultural que ya no está a la vanguardia, que ya no lleva las riendas de la cultura occidental».¹⁶ Efectivamente, el Occidente europeo se configurará y realizará a partir de entonces, fundamentalmente, desde la Europa no mediterránea.

15. Al respecto, es muy ilustrativa la introducción que August Nitschke escribe para el tomo V-1: *El Islam. El nacimiento de Europa-1*, de la *Historia Universal* dirigida por Golo Mann y Alfred Heuss, traducción al castellano, Madrid, 1985, y en la que se trata de justificar por qué «el mundo del Islam se podía describir desde una sola óptica» (p. 15). Si se analizaran a fondo las diversas razones diferenciales que se aducen, los argumentos esgrimidos parecerían en no pocas ocasiones bastante endeble, y por ello no plenamente justificativos. Aparte de que podrían proporcionarse otras razones, en sentido contrario, no tenidas en cuenta.

16. Eduard Mira, Luis Racionero y Eugenio Triás, *El Mediterráneo, entre Europa y el Islam*, Valencia, 1989, p. 26. El párrafo aquí traído a colación corresponde a una intervención de Luis Racionero. La intención del libro es servir de «prólogo a la Guerra del Golfo: la última cruzada», pero la materia medieval de reflexión y contraste que incorpora es amplia y, casi siempre, pertinente.

Ese cambio dinámico, no obstante, afectará también profundamente al mundo islámico y se reflejará en él pertinentemente, aunque las causas y motivos que lo originan no sean exactamente las mismas que actúan en el Occidente. El pensador libanés Qustantín Zurayq, por ejemplo, lo comprueba desde esa otra perspectiva: la interacción entre la fe en la revelación y la fe en la razón, que había sido el factor de ajuste permanente a lo largo de la Edad Media, tanto en la civilización cristiana como en la islámica, pero que en la mayoría de las situaciones suponía que la razón se plegaba finalmente a la revelación, se transforma ahora radicalmente. La nueva racionalidad occidental, que altera de forma decisiva tal correlación, influyendo poderosamente en todas las evoluciones que tienen lugar: económicas, sociales, políticas, produciendo una civilización esencialmente «mundana» y centrada en el hombre, no halla plena cabida en el Islam, que seguirá a partir de entonces una trayectoria muy diferente.¹⁷

Dos dinámicas propias

Conviene, pues, insistir en este hecho básico y darle el rango y la categoría explicativos básicos que merece: Occidente europeo e Islam son, desde el principio, entidades propias y dotadas de contenido y extensión material, en todos los aspectos, muy diferentes, sumamente desproporcionadas. Esta desproporción y diferenciación rotundas no se marcan sólo en lo material físico o geográfico, aunque ahí resulten especialmente evidentes a simple vista, sino que abarcan congruentemente cualquier aspecto del amplio espectro de lo material-moral y del extenso panorama de las manifestaciones intelectuales y espirituales. Ello se observa seguramente con especial relevancia y significado en lo étnico, en lo antropológico, en lo lingüístico, en lo doctrinal. El Islam se ve obligado a generar y mantener un principio, un esfuerzo de aglutinación o integración que, aunque se produzca también en el marco occidental europeo, está muy lejos de alcanzar en éste parecido desarrollo cuantitativo, ni posiblemente tampoco cualitativo. A lo largo de los siglos medievales, evidentemente, estas desproporcionadas dimensiones de partida se irán reduciendo, pero transcurrirá mucho tiempo hasta que empiecen a plantearse en términos objetivos de ponderada y equilibrada correspondencia. El Islam adquiere una sustancial madurez global, diríamos, de forma sorprendentemente rápida y relativamente sencilla, a través de un proceso peculiar cuya dinámica es en casi todos los aspectos totalmente opuesta a la que sigue el Occidente. Y ello explica que, en no pocas ocasiones, las comparaciones que entre ellos se establezcan se efectúen en términos de riguroso anacronismo teórico, aunque no nos parezcan sorprendentes. Por ello, por ejemplo, resultará en este sentido comprensible que, cuando Aziz Al-Azmeh analice la

17. Qustantín Zurayq, *Nabnu wa-l-mustaqbal* («Nosotros y el futuro»), Beirut, 1977, pp. 24-7.

relación entre historia y poder en el contexto arábigo-islámico, se manifieste en los términos siguientes: «en aras de la claridad, puede ser útil comparar la concepción de las relaciones entre el pasado y el presente que existía en la cultura islámica de habla árabe en la Edad Media y la que ha predominado en Occidente desde el Siglo de las Luces hasta una fecha muy reciente».¹⁸ El abrupto salto cronológico está justificado porque, en la realidad, se está estableciendo el parangón entre dos fenómenos análogos a pesar de la gran distancia temporal existente entre ellos. Es decir, se da lo que podríamos denominar una «sincronía por naturaleza», que supera los límites impuestos por la neta diacronía original.

La trayectoria histórica del Occidente cristiano europeo parte de una situación de desintegración. La riquísima y fecunda herencia fragmentada de la Latinidad pasa a múltiples sucesores parciales, y a este esencial patrimonio se van incorporando otras no menos originales e importantes aportaciones diversas. Desde diferentes procedencias, objetivos de reconstrucción neo-integradora se van produciendo, sin duda alguna, pero ninguno de ellos consigue imponerse de forma duradera y decisiva, suficientemente poderosa y aglutinante. A mi modo de ver, el proceso de derivación y formación de las diversas lenguas románicas ilustra ampliamente este hecho en el contexto social y cultural. Y el progresivo e inevitable proceso erosivo de debilitamiento a que se ve sometido el Papado, lo ilustra a su vez en el terreno ideológico, político e institucional. La lejana tradición latina, sin embargo, adquirirá curiosa y significativamente un nuevo fulgor, recuperará su marchamo simbólico, precisamente cuando el Occidente trate de instalarse en tierras del Islam próximo-oriental, mediante el movimiento cruzado, buscando tanto satisfacer particulares reparaciones reivindicativas como la obtención de nuevos y sustanciales beneficios. El Islam vuelve a ser revulsivo para Occidente, y reaviva o acicata algunas de sus más acrisoladas y añejas aspiraciones, aunque éstas no lleguen a concretarse plenamente todavía.

Frente a esa trayectoria propia y peculiar del Occidente hay otra no menos peculiar y propia del Islam, y de signo contrario, de destino opuesto. Se sustenta en una voluntad netamente integradora y no parte de ninguna circunstancia de fragmentación. El Islam es un fenómeno esencialmente nuevo, aunque no totalmente desarraigado, como decíamos. Evidentemente, genera inevitablemente su peculiar dialéctica y se ve sometido a ella desde época relativamente temprana. En concreto, su decidida e irrenunciable vocación integradora, ideal paradigmático, se vió con frecuencia finalmente sometida a realizarse en términos de simple yuxtaposición, en equilibrio teórico y, por ello, relativamente vulnerable e inestable. Como se ha señalado más de una vez, que el término árabe *dawla* —«dinastía» en su correspon-

18. Véase el trabajo del autor, «La analítica entre la historia y el poder: una concepción de la historia subyacente en las crónicas, biografías y gestas en la zona cultural arábigoislámica», en el volumen *Historia y diversidad de las culturas*, Barcelona, 1984, p. 123.

diente occidental más apropiado, «estado» en acepción moderna— signifique literalmente «turno», «alternancia», «período», resulta sumamente significativo, y revela un rasgo fundamental de la semántica islámica política e institucional más genuina. La forma en que la misma lengua árabe actuó de sólido soporte y cimiento del edificio de la civilización islámica, al principio y durante algún tiempo únicos, y posteriormente en régimen compartido —especialmente con el persa, y en menor proporción con el haz de lenguas de origen turco— resulta también no menos ilustrativa y aleccionadora señal.

Si se plantearan asimismo y se valoraran en términos pertinentemente comparatistas las formas de expresión del Islam y del Occidente tanto en el terreno de la literatura como del arte, se obtendrían deducciones sumamente significativas. Se advertiría, por ejemplo, cómo la expresión «arte islámico» puede ser finalmente admitida, con pequeñas y puntuales matizaciones, y cómo, por el contrario, la de «arte occidental» resultaría absolutamente forzada y no pasaría de ser un convencionalismo carente de auténtico significado en casi todas las ocasiones. Posiblemente, porque la trama conceptual compartida, parcialmente identificadora al menos, constituye en el primer caso un rasgo esencial y englobador en raíz, y resulta en cambio bastante más accidental, circunstancial y particularizado en el segundo. Y seguramente la permanencia activa de esta trama conceptual identificadora genera y potencia el predominio de unas formas muy determinadas y concretas, de unos modos de expresión artística genuinos, en detrimento de otros.

Se advertiría también, por ejemplo, cómo en las literaturas del Occidente europeo se van desarrollando unos géneros que, en general, están ya presentes en la vieja producción greco-latina, aunque alguno de ellos lo esté todavía en forma más bien embrionaria o reducida, en tanto que en la literatura árabe —no aludamos a otras literaturas del Islam, pues habría que señalar diferencias seguramente nada accesorias entre ellas— la producción preislámica resulta escasa y no ofrece total credibilidad; la gama de géneros y de formas, aparentemente menos extensa y variada que la practicada en las literaturas occidentales, se va concretando en realidad al tiempo que se va produciendo la expansión árabe islámica, dentro de un marco de sincronización que sorprende por su puntual cumplimiento. Estas indicaciones que hago son rápidos apuntes simplemente sobre un vasto material que habría de ser analizado más a fondo, y que brinda bastantes ejemplos corroborantes, a mi entender, de lo que aquí señalo de pasada. Pero creo que resultan muy ilustrativos de las tesis principales que vengo exponiendo. A estas alturas de la exposición, me parecen asimismo suficientes.

A lo largo de toda ella he tratado de seguir un cañamazo interpretativo de la relación entablada entre el Occidente europeo y el Islam durante la Edad Media a partir de su propia naturaleza autónoma y genuina, como advertía al principio. He evitado por ello cuidadosamente referirme con algún pormenor a aspectos de la cuestión planteada que considero más suscitados y tratados desde hace tiempo: la

transmisión de conocimientos y técnicas, por ejemplo, los intercambios materiales, culturales, científicos o intelectuales, las mutuas influencias, la permanente producción de imágenes o visiones del «otro», aspecto sumamente sugerente y no menos polémico de la cuestión que, en realidad, cuenta ya con una abundantísima bibliografía —al menos desde lado occidental— y resulta relativamente bien conocido en sus etapas de desarrollo y fijación.¹⁹ He tratado también de efectuar una aproximación global —e inevitablemente selectiva— con lo que excluía referirme a cualquier contenido particular, aunque sea tan singular, superior y emblemático como al-Andalus. Queda, entre otras muchas, una inquietante reflexión final, para mí, obligada. En realidad, la cuestión aquí planteada sigue siendo una cuestión abierta y susceptible de permanente reelaboración y que desde hace algunos años, seguramente, ha entrado en una nueva fase de subido interés que no hace sino incrementarse. Las opiniones vertidas por Mohammed Arkoun, por ejemplo, hace poco más de diez años, tienen cada vez más vigencia y significado: «Por consiguiente, los investigadores más competentes y más leales serán los que combinen la exigencia científica con un sentido agudo de la solidaridad histórica de los pueblos y de las culturas. Esto es particularmente cierto en el caso de quienes se interesan por el mundo mediterráneo».²⁰ Si intencionado era el párrafo de Américo Castro que me sirvió de punto de partida en mi exposición, no lo es menos éste que traigo de cierre. Entre otras razones, por su lúcida y clara dimensión ética. Algo que, de aplicarse adecuada y rigurosamente, serviría para ir reduciendo el inmenso lastre que ha venido impidiendo secularmente que la relación entre el Occidente europeo y el Islam se plantee dentro del marco objetivo, equilibrado y fecundo en que debería hacerse: el mutuo, y pavoroso, desconocimiento mutuo existente.²¹ Y así no puede haber auténtica intercomunicación.

19. Aparte los nombres y títulos que ya se han mencionado, conviene seguramente añadir, al respecto, algunas otras importantes aportaciones al tema, como las de Norman Daniel, *Islam and the West, the making of an image*, Edimburgo, 1960; Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Paris, 1980, traducido al castellano; Philippe Sénac, *L'Image de l'autre, histoire de l'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris, 1983; Thierry Hentsch, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'est méditerranéen*, Paris, 1988.

20. Véase el trabajo del autor, «El lugar y las funciones de la historia en la cultura árabe», en el volumen colectivo mencionado *Historia y diversidad de las culturas*, p. 330.

21. Permítaseme que termine esta reflexión final en plan un tanto irónico, y «actualizando» esta auténtica tragedia del mutuo desconocimiento entre Occidente y el Islam, pues es cuestión tan antigua como moderna. Cuando lo de la reciente «crisis del Golfo», un ministro del gobierno español, por su «ramo administrativo» además directamente implicado en el conflicto, incluía entre los «países árabes» a Irán y Pakistán. Conviene aclarar que no fue el único representante, tanto del gobierno como de algún sector de la oposición, que demostraba palmariamente esta soberana incapacidad de diferenciar entre musulmán —o islámico— y árabe. Por lo que hace a los de «la otra orilla», recuerdo el fragmento del gran escritor egipcio Tāhā Husayn en el que cuenta cómo, al examinar un año a los estudiantes de Sociología en la Facultad de Derecho de la Universidad de El Cairo, tuvo ocasión de descubrir cómo alguno de ellos creía que Aristóteles había nacido y crecido en Sicilia, y algún otro, que Augusto Comte había vivido en Atenas durante el siglo V antes de Cristo —véase su libro *Kalimāt* («Palabras»), Beirut, 1967, pp. 45-6.