

Lo moro revisitado. Dimensión estética, diversidad cultural, función crítica, fantasma social

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD

Universidad de Granada

Frecuentemente los debates en los que nos vemos envueltos en los países «latinos» del Mediterráneo, es decir España, Francia e Italia, suelen venir viciados por las fábricas y laboratorios de producción del conocimiento cultural de los países anglosajones. El debate histórico entre latinos y anglos no decae (Litvak, 1980), y sigue ofreciendo motivos para la reflexión. La penúltima moda universitaria anglosajona fue el «multiculturalismo», y la última el «poscolonialismo». Los intentos categoriales franceses por ofrecer a la comunidad internacional un modelo propio han tenido como desafío la creación de la «ideología Branly», revisitadora de la relación entre Francia y las colonias de la francofonía, para ofrecer un modelo «latino» exportable a la altura y necesidades de nuestro tiempo (G. Alcantud, 2008c). La aportación española en este debate es inexistente, probablemente porque se viva a rastras de modelos exógenos, y las tomas de posición de los españoles no dejen de ser abstractos «diálogos de civilizaciones» sin concreciones epistémicas. Aportar algo nuevo en este campo exige volver sobre el período medieval, moderno y contemporáneo, buscando la singularidad de la frontera cultural. En este artículo procuramos acentuar el punto de vista propio de una historia singular como la española en poco o en nada reductible al modelo anglosajón. Ni siquiera debería recordarse que este es nuestro punto de mira logocéntrico, el de lo hispano.

I. La religión estética del occidente ilustrado

Europa ha respondido con diferentes armas intelectuales al desafío islámico. Sobre todo en el ámbito de las ideas. La primera gran descalificación del Islam concernió no tanto al Islam en sí mismo como a la irrupción de la ciudad secular de la mano de la posibilidad y legitimidad de la increencia, aspecto esencial en la idea volteriana de tolerancia. El mundo actual ha tomado la senda de la confrontación, y bajo ese parámetro se condenan hoy obras, antes ignoradas por mediocres, como la comedia de Voltaire, *Le fanatisme ou Mahomet le Prophète*, donde el filósofo ilustrado emplea con harta frecuencia términos como «venganza», «impostura», «crueldad» u «oscuridad», para designar a Mohammed y a su religión (Voltaire, 2006). O se exige en nombre del respeto religioso y se consigue, por miedo ambiental, la supresión de la ópera *Idomeneo, rei di Creta*, de Mozart, por albergar una escena final en la que los

cuatro creadores de las principales religiones, y entre ellos el profeta Mohammed, son decapitados. Con esta decapitación el compositor quería visibilizar lo absurdo e irracional que representan todas las religiones. Para contrarrestar esta imagen negativa de Voltaire se ha esgrimido que en su *Essais sur les mœurs et l'esprit des nations*, de 1756, al cual pertenece la vida de Mahoma, también lanza opiniones descalificadoras contra judíos y cristianos. En particular en la parte que consagra a la historia de las cruzadas presenta a los cruzados y a sus héroes como «unos imbéciles o peor como una soldadesca sanguinaria»; igualmente califica a los predicadores como Pedro el Ermitaño, como «un fanático seguido por unos fanáticos» (Verain, in Voltaire, 2006: 110). De hecho Voltaire asocia claramente el fanatismo a casi todas las religiones en su *Diccionario filosófico*: «El fanatismo es a la superstición lo que el delirio a la fiebre y lo que la rabia a la cólera. El que padece éxtasis y visiones, el que toma los sueños por realidades, y las imaginaciones por profecías es un exaltado; el que confirma su locura con un crimen es un fanático» (Voltaire, 1985: 256). Voltaire concibe que quien contrae la enfermedad del fanatismo es incurable, y que no exista otro remedio si acaso para esta patología que el «espíritu filosófico», ya que «dulcifica, al fin, las costumbres de los hombres y previene el acceso del mal». Luego señala que «sólo ha existido una religión en el mundo que no ha sido mancillada por el fanatismo, es la de los letrados de China», donde «las sectas de los filósofos no sólo estaban libres de esta peste, sino que ellas mismas eran su propio remedio; pues el efecto de la filosofía es el devolver al alma su tranquilidad, y el fanatismo es incompatible con esta tranquilidad». Contemporáneamente la figura de Voltaire ha sido involucrada en la confrontación eludiéndose toda percepción ponderada. Todo queda subsumido, como dijimos, en el enfrentamiento, evitándose la contextualidad de las obras culturales, y en particular la atmósfera ateísta o vagamente deísta del siglo XVIII, que dieron un Voltaire y un Mozart, incrédulos o indiferentes en materia de creencia religiosa. O acaso, apuntamos, son los oficiantes de una nueva religión: la de la espiritualidad estética.

Voltaire, como Mozart, por tanto, no pretendía criticar al Islam en particular sino a todas las religiones en general, y si acaso su ataque soterrado iba dirigido, a juicio de los críticos, contra la religión más cercana a él, la cristiana. En estos autores ilustrados, además, ya no funcionaba el horizonte de la caballería, que había sido común a cristianos y musulmanes y que había provocado olas de admiración mutua, entre contrarios, aspecto presente en el ciclo tasiiano de la conquista de Jerusalén (Cardini, 2005: 388). El ejercicio racional de la función crítica, sin más límites que el juicio, hacen perder a algunos, por falta de actualización al otro Voltaire, bien considerado hacia lo árabe, de *L'Histoire des Croisades*, o los intentos modernos de conciliar Mozart con la mística sufi, signo de una posibilidad dialógica cuyo producto más acabado es la segunda parte del proyecto musical *Mozart in Egypt* de Hughes de Courson.

En línea similar de pensamiento se mueve *Natán el sabio*, el personaje que da nombre a la pieza teatral de Lessing, concebido igualmente a finales del siglo XVIII, que desautoriza las tres religiones mediante una argucia lógica. El argumento reza

que un padre entregó un anillo a cada uno de sus tres hijos. Los tres pleitearon y se enfrentaron por demostrar que el suyo era el verdadero, y el juez les dijo: «Cada cual recibió del padre su anillo, pues que cada cual crea que su anillo es el auténtico. Quizás vuestro padre no haya querido en su casa la tiranía del anillo único. Una cosa es segura: que os amaba a los tres, y os amaba por igual, por lo que no quiso postergar a dos para favorecer a uno. Imitad el ejemplo de su amor». Se pregunta el introductor moderno de Natán: «¿Cómo recibir hoy el cuento de los tres anillos? Sigue en boca de Natán, pero quien lo escucha ya no es una audiencia ilustrada, sino el fragmentado público de la crisis de la Ilustración» (Mayorga, 2003: 77). La aspiración optimista de la Ilustración era construir un hombre «senza radici», como infiere Franco Cardini de la lectura de Natán. Quien dice sin raíces dice igualmente sin radicalidades. Tolerancia y cosmopolitismo son los ejes del debate ilustrado, y a ellos se enfrentan trágicamente todo fanatismo y toda restitución del absoluto, bien sea bajo la forma de la religión o del patriotismo. Podemos afirmar, sin embargo, a tenor de la actualidad y contemplando los fenómenos de la modernidad, que la tolerancia asociada al cosmopolitismo ha fracasado en buena medida (Cardini, 2001: 5). Y el público fragmentado no sabe el camino que debe tomar. De ahí las dudas existentes en la vida pública actual de Occidente entre abolicionistas de todo tipo de manifestación religiosa y aquellos otros tolerantes con las religiones. Recuérdense la polémica del velo o la de la religión en la escuela, entre otras recientes manifestaciones del problema.

Frente a la visión simplificadora del Islam de la que se supone es portador Voltaire se nos ofrece hoy la recuperación de la figura de Alphonse de Lamartine, quien en 1854, y como parte de su *Histoire de la Turquie*, elaboró una *Vie de Mahomet* que sorprende al lector contemporáneo por las simpatías que despliega hacia el profeta. Lamartine llega a afirmar con una modernidad sin ambages, después de hacer un canto exegético al profeta del Islam: «Pero el inconveniente de las teocracias tales como la que funda Mohamet, es unir a un dogma religioso, que debe ser absoluto e inmutable, una ley civil que debe cambiar con el tiempo, las costumbres, el progreso de las ideas, las necesidades de la política». A lo que el comentarista de la actual edición tunecina añade que no podemos olvidar que el libro de Lamartine ha sido publicado en 1854, «(y) que se está todavía muy lejos de los movimientos intelectuales y políticos que van a dividir el mundo arabomusulmán sobre esta cuestión». Sorprendentemente, se constata que «un siglo y medio después *La Vie de Mahomet* es un texto que guarda todo su frescor» (Krichen, in Lamartine, 2007: 17). El «diálogo de civilizaciones» rastrea sus propios indicios en el pasado en evitación de toda provocación.

El problema hoy día, no obstante, suele enfocarse mal al ponerse a la religión en el centro de la polémica. No se trata de un enfrentamiento entre religiones monoteístas que se arrojan la verdad como se percibía en la Ilustración. De ahí nuestra extrañeza ante el escándalo que nos provoca el rechazo a piezas teatrales musicales, volterianas y mozartianas. Parece librarse más bien una crisis política, una lucha por los bienes escasos, palmo a palmo, trinchera a trinchera. Y para este combate se emplean como armas los recursos de un mundo premoderno «encantado» aún por las religiones, enfrentándolo al mundo «desencantado» de la modernidad. Con la «salida de la

religión», como lo llama oportunamente Marcel Gauchet, frente a términos desgastados como laicidad y secularidad, cabe interrogarse por la nueva religión estética. Este término, «salida de la religión», permite «una recomposición del conjunto del mundo humano por reabsorción, reformulación y reelaboración de lo que reviste en él, desde hace miles de años, el rostro de la alteridad religiosa» (Gauchet, 1998: 18). El espacio de la espiritualidad religiosa fue ocupado por la espiritualidad estética, y el de la alteridad religiosa, por el de la alteridad humana.

Podríamos preguntarnos, por ejemplo, por el más afectado de los orientalistas modernos, Pierre Loti, prototipo del exota travestido, que ha hecho de la estética y la alteridad su vida, que gustaba de rodearse de decorados tan variados como sus viajes, y travestirse con el vestido típico de cada país visitado, llegando incluso a dar en su hogar fiestas de disfraces después de sus periplos. Se habían emancipado ya de otros horizontes como la analogía bíblica, que identificaba el Oriente con la narración veterotestamentaria. Los críticos coinciden en que Pierre Loti, no obstante, no era un simple diletante amanerado (Serban, 1924). Además de moverse en la *ekphrasis* o descripción literaria, era hombre de profundidades, perceptibles sobre todo en sus obras. Loti atraído por el exotismo que proporcionaban los viajes tuvo varias experiencias que podríamos catalogar de profundas. La primera, la extremo oriental, que dio lugar a su obra *Madame Chrysanthème*, de la que los críticos obtienen la impresión de haber sido la más superficial. Quizás por la distancia lingüística y conceptual con la cultura japonesa. No así de la musulmana, mucho más cercana y familiar. La aprehensión emocional que Loti hace del mundo islámico en su narración *Aziyadé*, que versa sobre el final del sultanato turco, no deja de ser crepuscular y con ella aprehende a través de la estética los patrones culturales de la sociedad islámica. Recuérdese la emoción que produce en el lector el pasaje de *Aziyadé* en el que el protagonista, el teniente Loti, se pregunta si debe seguir al servicio del imperio británico, introductor de la modernidad en Turquía, o si debe traspasar, guiándose por los sentimientos, la frontera cultural, y comprometerse en definitiva con la defensa del decadente sultanato otomano. Esa comprensión estético-antropológica se manifestará igualmente en su *Au Maroc* (Peltre, 2006: 50-ss.). Loti, como para ratificar su vinculación profunda con la mística islámica, hará construir en su casa un rincón turco que albergaba una tumba otomana. Como contraste, y para subrayar el carácter místico de su travestismo, Pierre Loti decoró su dormitorio sólo con una cruz, una espada y un revólver. Desnudez de la muerte y de la decoración frente al barroquismo y *horror vacui* del resto de las estancias de su mansión. Actitudes y pensamiento que no pueden ser catalogados de diletantes. Loti era un creyente de la alteridad estética.

Existen otros tránsitos o conversiones culturales en sentido de Occidente hacia Oriente verdaderamente consumados en la edad contemporánea cuyo relato sería interminable. Destacaremos sólo el de Isabelle Eberhardt, que se fabricó un Islam a su medida en cierto sentido, que responde a los patrones de la orientalidad y sobre todo a la mística del desierto por ella deseados (G. Alcantud, 2007). La historia de Eberhardt es bien conocida, por lo que de romántica tiene: hija de exiliados rusos, desde muy joven quedó fascinada por el mundo islámico, y utilizando como platafor-

ma Marsella se introduce en el mundo colonial tunecino. Allí, tras contraer matrimonio con un importante miembro de la cofradía Kuadria, se convierte al Islam. Recibe la desconfianza de los coloniales, que ven su conducta escandalosa y propia de una espía, excepto algunas contadas excepciones. Incluso es objeto de un oscuro atentado por parte de un miembro de su propia cofradía sufi. Buscadora nata de la libertad amorosa y de la libertad espiritual, acomoda en buena medida el Islam a lo que ella piensa que debe ser éste (Stoll-Simon, 2006). La seducción oriental, unida a la atracción por el desierto, juega un papel esencial en la conversión de Eberhardt. Nos hallamos ante otra creyente de la alteridad estética.

El sentimiento estético ha venido en definitiva a sustituir y dar satisfacción a las aspiraciones espirituales del hombre contemporáneo. Incluso conversiones como la de Isabelle Eberhardt están mediatizadas por la experiencia estética del desierto. Y en el caso de Pierre Loti por la melancolía crepuscular presente en la alteridad islámica de una sociedad percibida como detenida en el tiempo. De ahí que las interdicciones religiosas que han caído sobre el teatro o la ópera del siglo XVIII hayan constituido un ataque consciente a la modernidad y sus formas de representación estéticas y por ende espirituales, incluidas las de la conversión, fundadas en las lógicas ilustradas.

La necesidad francesa de llegar a una profunda comprensión del fenómeno islámico acontece tras los fracasos argelinos en los modos de colonización, que por su brutalidad cultural robaron cultura y espiritualidad al país desde los primeros momentos (Cresti, 2008). El general francés Hubert Lyautey, que ya había pasado por la experiencia argelina, interviene en Marruecos en 1912 para sofocar una revuelta en Fez, y como consecuencia de esta intervención, fue nombrado Residente General de Francia en Marruecos. Entonces decide reconstruir las relaciones con el mundo islámico sobre la base del respeto e incluso la calculada restitución de la «máscara cultural» oriental. Adopta en el fondo la política anglosajona del «Indirect Rule», del gobierno indirecto, mediante un pacto protectoral con las élites, pero corrigiendo el distanciamiento británico en la medida en que por parte francesa hay un verdadero intervencionismo en el campo cultural, y sobre todo en el urbanístico. Lyautey mantiene la autonomía de las instituciones desde el sultanato hasta la tribu, pasando por la ciudad; las tutela a gran distancia, e incluso hace alardes de sumisión a la lógica del sultanato, haciendo pública la superioridad de éste frente al protectorado colonial (G. Alcantud, 2008*d*). Se cuentan diversas anécdotas sobre Lyautey, una, por ejemplo, que habiendo entrado vencedor en Fez en 1912 los principales de la ciudad le ofrecieron visitar el interdicto santuario de Muley Idris, a lo que él se negó por respeto a las estrictas prohibiciones anteriores concernientes a todos aquellos que no fuesen musulmanes. Otra reza que estando grandemente enfermo en esta misma ciudad, una procesión de ulemas y notables lo visitó para bendecirlo en nombre del santo Muley Idris, cosa insólita para el caso de un occidental, y que aquellos le pidieron que si la bendición surtía efecto se prestase a acudir al santuario en acción de gracias, a lo que Lyautey contestó que sí pero después de visitar su iglesia, católica por supuesto (Tharaud, 1983). Lyautey emplea el urbanismo, las bellas artes y las artesanías para dibujar el mapa demiúrgico de su relación con el mundo islámico (Girard, 2006).

Para ello utilizó hábilmente las cofradías de artesanos, como sustrato social, que le permitían conservar no sólo las formas sino el fondo del color local, potenciando las artes indígenas y la difusión en Francia de esa protección. También Lyautey protegió el «color», mediante sus sistemas de separación de las medinas y las ciudades nuevas. Finalmente, apoyó la creación de la mezquita de París para visibilizar la correspondencia entre el Islam y Francia (Boyer, 1992). Lyautey se inspiró intuitivamente para hacer su política en los conversos a la religión, fuese al Islam, como Isabelle Eberhardt, con la que tuvo una breve pero intensa relación espiritual mientras fue comandante en Ain Sefra, o con el catolicismo representado por Charles de Foucauld.

Sabido es que el concepto de Occidente está ligado a la modernidad y sus perspectivas secularizadoras por ende. El escritor esotérico René Guénon había hablado en los años XX de la crisis que se avecinaba a este Occidente, antes de convertirse él mismo al Islam en su vertiente sufí. Y cifraba esa crisis en la propia de las élites: «La élite existe todavía en las civilizaciones orientales, y admitiendo que ella se reduce cada vez más por el envanecimiento del mundo moderno, ella subsistirá hasta el fin, porque es necesaria para guardar el depósito de la tradición que no debe perecer, y para asegurar todo aquello que debe ser conservado» (Guénon, 1994, 189). La pérdida de la tradición, como consecuencia del debilitamiento de las élites, sería el aspecto más llamativo de la crisis occidental. La estética, como religión de las élites racionalistas, ya no satisfacía el anhelo de espiritualidad. Ernest Psichari, nieto de Renan, lo había manifestado en sus andanzas por el desierto al reflexionar en sus soledades en que la creencia volteriana en el «espíritu» no satisfacía su anhelo de «alma» (Psichari, 1920). En la respuesta, más simple que las de Guénon o Psichari, que los ideólogos nazis dieron a la crisis de Occidente se encontraba ineluctablemente la idea de Oriente, que fue enlazada con lo indoeuropeo. Para Ernest Jünger por ejemplo, partiendo de *Los persas* de Esquilo, existirían de una parte «L'arcano, il magico, el sacrale», y de la otra «la libertà, la circolazione delle idee, la mobilità». A lo que otro destacado nazi, Carl Schmitt, oponía «L'Occidente come emisfero coperto di oceani e l'Oriente come compatta massa territoriale» (Cardini, 2001: 19). Se trataría de evaluar quién, si Europa o Asia, tendría la capacidad de engullir a la otra parte en términos políticos. Intelectuales como R. Guénon o M. Eliade buscaban la regeneración de Occidente sumergiéndose en Oriente, fuese musulmán o hindú, y neocatólicos como L. Massignon, Ch. de Foucauld o E. Psichari, profundizaban en los padres del desierto. Todos ellos buscaban la renovación del sentimiento católico.

Poner a la estética en el centro de la crisis de Occidente exige reconsiderar las relaciones entre las ciencias sociales y esta. Con Roger Bastide podríamos aventurar que la sociología estética comenzó siendo el origen de la sociología. Señalaba Bastide «que el arte precisamente posee “un valor de información notable” para el sociólogo que, por su conducto, descubrirá los elementos ocultos y dinámicos de la sociedad, que de otro modo se le escaparían [...] Así, se cierra el círculo. Partimos de una sociología que buscaba lo social en el arte y llegamos a una sociología que, en cambio, va del conocimiento del arte al conocimiento de lo social» (Bastide, 2006: 60). Bastide ha sido de los escasos sociólogos que le han dado a la dimensión estética una

importancia singular. La denominada «crisis de Occidente» debiera ser catalogada en esencia de estética. Si como señaló H. Marcuse «la verdad del arte consiste precisamente en esto: el mundo en realidad es como aparece en la obra de arte» (Marcuse, 2007: 55), todo acercamiento a los problemas suscitados por el Islam en la sociedad contemporánea no puede dejar de ser contemplado bajo este prisma. La comprensión, por tanto, del fenómeno creciente del Islam en Europa, y la atracción que ejerce sobre un gran número de sujetos occidentales no puede ser dejada de lado de su dimensión estética. Una estética sociológica, desde el vestido hasta la preeminencia de la escritura, la poesía, la dicción entonada, la caligrafía, etc. que se enfrenta a cada paso con las concepciones acuñadas en Occidente en los últimos cinco siglos de Historia. Recordemos que esa influencia comienza con las traducciones de las *Mil y Una Noches*, empezando por la de Gallant realizada entre 1704 y 1717. A partir de esta traducción la visión que se tenía sobre el Islam, como espacio de la alteridad negativa, dominio incluso de la mayor de las oposiciones religiosas, comenzó a cambiar, y logró convertirse en el lugar privilegiado de la atracción oriental (Rodinson, 1980: 67). A ello hay que añadir la seducción orientalista generada por al-Andalus y en particular por verdaderos lugares de la memoria como el paraíso palaciego de la Alhambra, el Oriente doméstico (G. Alcantud, 2008a). Puede de esta manera comprenderse fácilmente por qué las antigüedades islámicas han aumentado su cotización tras el 11-s, fecha que ha servido para reactivar asimismo el interés por todo lo musulmán en los medios occidentales. Nada estético es ajeno a la sociología. Y en el caso del Islam menos.

II. Desplazamientos de la diversidad

El descubrimiento de Europa por los musulmanes no es asunto que concierna a la contemporaneidad más inmediata como consecuencia de un fenómeno más o menos transitorio, a pesar de su importancia, como es el de la inmigración actual. No debiera cegarnos el impacto de las corrientes migratorias. Sobre todo si hablamos de impactos culturales.

Bernard Lewis mostró hace años, empleando fuentes turcas sobre todo, que el descubrimiento de Europa por parte de los musulmanes se había producido en términos de oposición religiosa. De una parte estaría el país de la guerra o *Dâr al-Harb*, asociado a Europa, y de otra el Territorio del Islam, conocido como *Dâr al-Islâm*. «Entre el Territorio del Islam y el País de la Guerra, existía entonces, según la *sharî'a*, la Ley sagrada tal como la habían formulado los juristas clásicos, un estado de guerra, obligatorio religiosa y legalmente, al cual sólo la conversión o el sometimiento de toda la humanidad podría poner fin» (Lewis, 2005: 54-55). Incluso en este estado de cosas un simple tratado sería imposible de materializarse, y sólo se podría concebir bajo el imperio de la necesidad o de la conveniencia. De manera que los tratados de paz y comercio que los europeos firmaban con la Sublime Puerta no eran interpretados en la misma medida por los musulmanes que no le darían más valor que el instru-

mental. Por esto la *Djihâd* sería eterna. Con el paso del tiempo esta oposición se fue dulcificando, fijándose fronteras más o menos estables con los estados cristianos. Y esto dará lugar a la existencia de otras categorías, la de *Dâr al-Sulh* o *Dâr al-'Ahd*, que Lewis traduce por Tierra de Tregua o de Pacto, que se «aplicaba a los Estados no musulmanes que habían concluido con el Estado musulmán un pacto en virtud del cual reconocían la soberanía musulmana y pagaban tributo, conservando una cierta autonomía de gobierno». En virtud de esta partición elemental del mundo, los «infieles» cristianos serían considerados todos uno. Por esto mismo, por la falta de curiosidad por el mundo exterior a *Dâr al-Islâm*, habría en el interior del Islam poco interés por aprender otras lenguas distintas de la propia. Es más, el viaje y su *rilhâ* o relato se debería hacer en el interior del dominio islámico. Frente a la visión occidental del viaje como descubrimiento de la alteridad, de lo otro, el viajero musulmán va al encuentro de lo mismo, de los semejantes (Touati, 2000). «Occidente» por su parte iba haciéndose consciente de su identidad al abrirse al mundo, a la conquista y a la exploración. Su expansión hacia América tuvo ese sentido (Cardini, 1995). No obstante, Franco Cardini sugiere que la presencia del Islam en Europa sirvió para crear «en negativo» una conciencia de identidad europea:

La reiterada agresión musulmana contra Europa —entre los siglos VII-VIII y X, y entre los siglos XIV y XVIII—, objetivamente efectiva o interpretada como tal por los europeos, fue para Europa una «comadrona violenta». Y si algunos historiadores (¿paradójicamente?) han aclamado al Profeta como «padre fundador» de Europa, hay que preguntarse si más tarde no se les atribuyó un papel análogo a los sultanes turcos Mehmet II y Solimán el Magnífico que, obligando al continente a defenderse y a buscar vías y modos para una acción unitaria, lo indujeron a definirse mejor frente a sí mismo y frente al «Otro» [Cardini, 2002: 15].

En el mundo contemporáneo se produjo un cambio de orientación: el contacto con Occidente y con la filosofía ilustrada tuvo otra dimensión a través de la *Nahda*, del renacimiento amasado en el siglo XIX, en contacto con las ideas occidentales. Los pensadores musulmanes fascinados por Occidente y conscientes de la debilidad del mundo islámico, dieron gran importancia a los relatos de viaje y a las autobiografías que trasladaban la experiencia del contacto con Europa (Arkoun, 1992: 112). Se había producido un giro esencial, pleno de malestar cultural hacia la cultura propia. Aquí destaca con luz propia la vindicación del pasado andalusí presente en los viajeros árabes de los siglos XIX y XX en su experiencia española; reflexión paralela a la conciencia de la decadencia de sus propios países (Paradela, 2005: 136).

Mas el fenómeno colonial disturbó todo. En el periodo contemporáneo, el resentimiento contra Europa es un hecho que teniendo raíces anteriores se incrementó con el colonialismo. Esto lo constató psiquiátricamente Frantz Fanon en *Les damnés de la terre*. La religión, y sobre todo los cultos extáticos populares, protegidos por los colonizadores y presentados como un elemento pintoresco de las culturas autóctonas, serían presentados por Fanon como «el relajamiento del colonizado [...] (en) esa orgía muscular en el curso de la cual la agresividad más aguda, la violencia más inmediata

se canalizan, se transforman, se escamotean» (Fanon, 1988: 50). Fanon invocaba la dimensión regeneradora de la violencia física. Ya Jacques Berque, menos radical que Fanon en sus concepciones políticas, habló del equívoco, basado en la opresión, que proporcionaba la vida colonial, y derivado del mismo del alto número de crímenes cometidos seguramente bajo el dictado de la impotencia de los sometidos. Otros autores han afinado conceptualmente esta situación de violencia designándola con el nombre de complejo de dependencia colonial; para A. Memmi, uno de los teorizadores del concepto, «la dependencia es una relación apremiante, más o menos aceptada, con un ser, un objeto, un grupo o una institución, reales o ideales, y que revela la satisfacción de un deseo» (Memmi, 1993: 32). Razonamiento perfectamente aplicable a la situación colonial. Muchos son los hechos «etnográficos» que atestiguan esa realidad de ruptura entre coloniales y autóctonos, y de la violencia generada por esta.

También razonaba Berque que Francia haciendo uso, cuando no abuso, de su crédito, como heredera de la revolución de 1789, se había situado en una posición inmejorable para colonizar, la cual no había sabido aprovechar. «Francia ignoraba en estos países que ella era mortal», afirma taxativamente Berque. «Si bien —añade— los magrebíes lo ignoraban también» (Berque, 2001: 659). Un hito histórico en la relación de Francia con los musulmanes fue la construcción de la mezquita de París en los años veinte. Los primeros proyectos se remontan a 1895. Con estos proyectos de mezquita Francia se situaba entonces en posición de convertirse en la primera potencia «musulmana» de Europa. La primera guerra mundial y la participación de tropas magrebíes del lado francés incrementó esta tendencia. Incluso la poderosa francmasonería francesa dio su apoyo al proyecto de mezquita e instituto musulmán de París (Boyer, 1992: 22). La *Société des Habous des Lieux Saints de l'Islam* constituida en 1917 comenzó a negociar con el gobierno francés y el ayuntamiento de París la entrega de un terreno en la ciudad. Esto se materializaría en 1921. La primera piedra de la mezquita fue puesta en marzo de 1922, los trabajos se inauguraron seis meses después. Las obras se desarrollaron entre 1922 y 1926. Su principal valedor fue el general Hubert Lyautey, Residente General de Francia en Marruecos entre 1912 y 1926, defensor del «vieux Maroc», y persona estimada por las élites marroquíes, por su respeto a la monarquía y al sistema de creencias y jerarquías tradicionales, a pesar de su condición de católico, como ya fue señalado. La mezquita financiada y sostenida por los gobiernos coloniales y autóctonos de Marruecos, Argelia y Túnez, fue construida conforme al modelo de arte *hispanomauresque*. El 15 de julio de 1926, el presidente francés Gastón Doumergue y el sultán marroquí Muley Yusef inauguraron el nuevo centro, mientras un mes después el bey de Túnez Mohammed El Habib Pacha inauguró la sala de conferencias para dejar claro que el templo pertenecía a todos los musulmanes y no sólo a los marroquíes. Hoy día la mezquita de París es un lugar sensible para el control del Islam francés. Esta situación de privilegio ha hecho que el Islam haya crecido en Francia como en ningún otro lugar. Tengamos presente que a inicios de los años sesenta solamente había en este país una decena de lugares de oración para los musulmanes, y que a inicios de los noventa ya existían más de mil mezquitas y oratorios. Hasta en el corazón de París el almotacén

llamaba a la oración cinco veces al día a través de las ondas radiofónicas (Kepel, 1991: 9). Fue un espectacular cambio cuantitativo, pero quizás no cualitativo, ya que París siempre ocupó ese papel central al mundo islámico desde los orígenes del sistema colonial. En su contra jugó siempre el patriotismo chauvinista que fue incluso asumido por los orientalistas franceses. Los casos de Louis Massignon o de Rober Montagne, de una fidelidad absoluta a la *patrie française*, acabaron coronando la desconfianza de los musulmanes hacia la ciencia europea, al mostrar los límites políticos de la empatía que inicialmente sentían por el mundo musulmán (Laurens, 2007: 251-282). Sólo figuras excepcionales, como Jacques Berque, que apostaron pronto por la descolonización salieron incontaminadas del parto colonial.

En España la proporción del cambio es aún más llamativa, ya que nunca hubo en las fechas reseñadas, en el periodo protectoral, una mezquita parecida a la de París. Durante el franquismo la religión de Estado era el catolicismo, si bien Franco había habilitado algunos lugares específicos de enterramiento para los marroquíes de su ejército que le habían ayudado a vencer en la guerra civil. Hoy día, establecida la libertad de culto en el sistema democrático, por contraste con la escasez anterior, no hay ciudad sin sus cuatro o cinco mezquitas. Veamos un caso concreto. Granada, probablemente el lugar simbólicamente más importante del Islam español, dada la condición mítica de esta ciudad como último enclave musulmán de la península (G. Alcantud, 2005). Tras una larga lucha, en la que las dilaciones por motivos inconfesables o sórdidos fueron la tónica, la mezquita mayor de Granada, situada estratégicamente frente a la Alhambra, en la colina del Albaicín, fue inaugurada a principios del milenio. El aumento de la presencia islámica en Europa responde sobre todo al fenómeno migratorio procedente del norte de África. El fenómeno cuantitativo provocado por la inmigración ha sido objeto de numerosos análisis. A ellos nos remitimos. Pero la causalidad propia de la inmigración, soportada en una teoría muy primaria de las necesidades, bloquea el análisis y comprensión de ella misma por la falta de visibilidad de la relación entre lo estético y lo sociológico (G. Alcantud, 2006). Por ejemplo, en su dramatismo la inmigración oscurece la visibilidad de las conversiones religiosas de una y otra parte, aspecto dominante de la historia mediterránea en los siglos XVI y XVII. Restablecida la lógica de la conversión los conversos actuales han orientalizado su Islam más aún que los inmigrantes, incluso se han propuesto «descristianizarlo», haciendo patente la negación de Occidente, de cuya crisis emergen. Hacen gala de que el Islam debilitado en sus lugares de origen se reconstituye sobre las bases de su pureza entre los conversos, prestos a marcar las distancias con Occidente. Inmigración y conversión son dos procesos escasamente explorados en sus conexiones. Esta vieja alteridad, revivida mediante la inmigración y la conversión, divide a las sociedades occidentales, cuestiona y atraviesa todo su sistema social y político.

Como se ha dicho hasta la saciedad esta pluralidad, que suponía la aceptación de las diferencias, estaba de hecho ausente de las sociedades eurooccidentales. Por ejemplo en Italia, que es una sociedad tradicionalmente monocolor, con una clara división política, conforme a patrones occidentales, «la diferencia cultural y religiosa de la que es portadora (el Islam actual) la divide». Esta división afecta a todas las fuerzas

políticas desde las más izquierdistas a las más derechistas, cuestionando los valores nacionales que creen en la homogeneidad de la cultura italiana (Guolo, 2003: V). Estas contradicciones tienden a resolverse en tres discursos: el del multiculturalismo que abandera la izquierda «ingenua», según Renzo Guolo; el del rechazo y afirmación en los valores propios, frente a la angustia que nos traslada la presencia de la alteridad radical; y el de la integración basada en el «patriotismo constitucional», procurando separar la obligación a la asimilación política y la persistencia legítima de la diferencia cultural. Las fórmulas maestras capaces de resolver estas cuestiones parecen no existir, y van a depender en buena medida de la evolución interna del propio Islam.

Las soluciones originales, no obstante, pasan por buscar fórmulas que religuen el concepto de democracia occidental con las sociedades que aparentemente están excluidas de él. Amartya Sen ha hablado de la «democracia de los otros», es decir de introducir en el debate aquellas formas de democracia presentes históricamente en diferentes sociedades (Sen, 2006). La tribu podría ser una, con lo cual hay que sacar a la misma del castigo *popperiano* que la sitúa en las antípodas de la sociedad abierta. La antropología da numerosos ejemplos de comportamiento consensual y de conciencia de la libertad en las sociedades segmentarias o tribales.

En ese domino se introduce la sociedad andalusí, portadora de racionalidad filosófica pero también de tribalismo. Esta sociedad, la andalusí, es un campo experiencial específico y original en el arte, en la jurisprudencia, en la filosofía, etc. Ante su presencia los occidentales han reaccionado o reaccionan en cinco tendencias: la de aquellos que quedaron fascinados por el alhambrismo, suerte de estética sin sujetos, o con estos puramente imaginarios, entre los que podemos destacar a todos los románticos y tardorrománticos que fueron, desde David Roberts hasta Washington Irving; a estos raramente les interesó el Islam norteafricano. Segundo, quienes quedaron fascinados por el mundo cultural norteafricano o turco, con sus búsquedas diletantes de lo bíblico; ahí tenemos desde Eugène Fromentin hasta Charles de Foucauld. Tercero, los estetas, que descreídos de toda religión, como no sea por una inclinación estética, abonaron el diletantismo espiritual; véanse las figuras literarias de Pierre Loti o de Enrique Gómez Carrillo. Cuarto, quienes no consideraron de su interés el alhambrismo, y acudieron al Oriente buscando lo auténticamente etnográfico, sin enmascaramientos estéticos; contéplense la larga saga de los E. Westermack hasta E. Gellner, generalmente etnógrafos en el sentido pleno del término, interesados por destacar la variante béber. Quinto, quienes rechazan todo Oriente, sea de matriz occidental o acaso incluso orientalista, hecho para gustar al Occidente, y prefieren los paisajes humanos duros y el «malpaís», como son los literatos Juan Goytisolo o Mohammed Choukri; su estética procede del realismo social más descarnado, presente como vida cotidiana en el Oriente. Basculan, por tanto, entre una mirada despótica, normalmente estética, y otra tribal, y más etnográfica. En todo, lo específicamente andalusí no deja insensible, se muestra seductor estéticamente y excitante políticamente, y puede transformarse en un elemento futuro del debate social sobre la «democracia de los otros».

III. La función crítica

Lo que sí observamos, sea cual sea la apreciación que se tenga del Islam andalusí, es lo herético del pensamiento filosófico del que son portadores clásicos los andaluces. Renan había detectado en el propio pueblo andaluz el rechazo de los «filósofos»: «Los filósofos eran poco populares en Andalucía. El pueblo no ama a los sabios; soporta con más dificultad a la aristocracia de la razón que a la de la cuna o la de la fortuna» (Renan, 2003: 15). La duda y la racionalidad en el pensamiento, hasta derivar en el ateísmo, fueron empleados en el mundo árabe —de lengua árabe, queremos decir— antes que en Europa, que hubo de esperar hasta el siglo XVIII para emplear estos métodos. Averroes o Ibn Hazm empleaban esas maneras de raciocinio (Urvoy, 1998; 1996: 13-ss., 152-ss.). Alain de Libera al preguntarse por la «herencia olvidada», por la necesidad de estudiar a los averroístas desde hoy nos dice: «La respuesta es sencilla y se confunde con lo que llamamos el *arabismo*: porque en él se halla una dimensión a la vez religiosa, humanista y racional; porque esta dimensión forma parte de nuestra herencia en la medida en que los Latinos la han reconocido como tal, y porque ellos la han combatido o prolongado». Y vuelve a preguntarse sobre en qué consiste esa dimensión, para contestarse que en «la de una búsqueda colectiva, plural, e incluso pluralista, de la verdad; de un destino intelectual y ético del hombre» (Libera, 200: 72). Este tipo de pensamiento generado en torno a su maestro tuvo su singularidad en los modos de enseñanza andaluces, que incluían no sólo la enseñanza del Corán, sino igualmente la de la poesía (Urvoy, 1998: 37). Algunas opiniones sostienen que esa relación entre maestro y discípulo en medios sufíes incrementó el vínculo autoritario (Hammoudi, 2007). Pero, por otro lado, informaciones actuales indican que los islamistas han llegado a atentar contemporáneamente en Argelia contra ciertas tumbas de sabios andaluces del período medieval. Esto sólo se puede explicar aplicándole la noción de herética a la tendencia filosófica andaluza, principiando por el mismo Averroes. Al aplicarle a este la sospecha judaizante se quiso enfatizar su condición de hereje.

Pero incluso es sabido que la historia fue rechazada en las enseñanzas coránicas clásicas, dejando su espacio a la genealogía. En la mezquita Qarauiyín de Fez, uno de los centros de enseñanza coránica más prestigiosos del mundo islámico, los estudiantes tienen aún hoy día como prueba inicial aprender de memoria todo el Corán; luego durante siete años en que suelen vivir en madrazas, algunas del siglo XIV, continúan sus estudios lingüísticos, jurídicos y teológicos fundamentalmente, quedando reducida la historia a una cantinela genealogista y hagiográfica, donde los linajes santos ocupan un lugar especial. Como señalaba Lévi-Provençal, la historia de Marruecos, vista a través de los libros de historia, no es más que una historia limitada, «dejándola deliberadamente a un poder tan activo como el político y puede que más importante, el poder espiritual» (Lévi-Provençal, 1991: 42-43). La historia, según nos recuerda Abdallah Laroui, es rechazada en el Islam (Laroui, 1999), a pesar del papel excepcional que tuvo Ibn Jaldún y su obra *Al Muqadimmaq* alrededor del siglo XV. Precisamente, el olvido existente en los medios árabes durante seis siglos de la apor-

tación que Ibn Jaldún hizo al vindicar la filosofía racional de la historia, es el indicativo más claro de la preeminencia del pensamiento regido por la teología y la genealogía en el Islam (Himmich, 2006b). Toda elusión a Ibn Jaldún desde el tiempo presente no posee más horizonte que dar cuenta de la falla que significa su olvido.

Fácil es hoy colegir que el Islam se enfrenta a la función crítica, sobre todo a la prueba antropológica o la psicoanalítica, con toda probabilidad más trascendente que la histórica. La antropología cultural cuando se ha enfrentado no tanto a las prácticas sociales como a las religiosas ha encontrado que su trabajo destructor e interpretativo choca directamente con la religión. Bien sea porque exhuma prácticas religiosas preislámicas como las mascaradas carnavalescas (Hammoudi, 1993), bien porque cuestione el aparato político de control de la religión por parte de élites. Hammoudi ha descrito la larga espera que tuvo que soportar para que le fuese autorizado el *Hajj*, la peregrinación a la Meca, desde Marruecos. Lo que lo lleva a pensar en los mecanismos que emplean los «amos del tiempo»:

El gobierno por los usos de la información era la otra cara del gobierno para la espera. Dándome informaciones útiles con cuentagotas, en migajas o conforme algún azar bien calculado, se me hacía venir y volver a voluntad, «cada vez que fuese necesario», como se gustaba repetir. Debía volver para esperar a los «dueños del tiempo», según una expresión de otras épocas. En cada paso, es necesario encontrar la fuente digna de cada fe, aprender a conocer concretamente las personas a fin de anudar una relación, establecer el interconocimiento que garantiza la buena transacción. En la experiencia que atravieso, hay un monopolio del desequilibrio radical, constancial a aquello que es el Estado autoritario moderno en una sociedad transformada por el colonialismo. Por sus actos y por sus silencios, este Estado se empeña en enrarecer la información [...] Acantonado en ciertos medios burocráticos y políticos, canalizando ciertos grupos, prohibiendo a otros, fabrica una distorsión en la circulación de la información, de los no lugares recurrentes de la información [Hammoudi, 2005: 40].

Ese sistema debe mantenerse en la opacidad. Opacidad a la que los antropólogos ponen fin. También ha ocurrido con el psicoanálisis cuando ha penetrado en los arcanos de la vida del propio Profeta. En la interpretación psicoanalítica de los orígenes igualmente se opondría creencia y desconstrucción: «Es por lo que en la ideología islamista, no hay simplemente una *vuelta a*, expresión que se puede reservar a la metáfora y el punto de vista interpretativo que significa alejamiento de la fuente, sino el *recurso delirante al origen*, recurso que no es posible más en la medida en que hay negación de la interpretación», razona el psicoanalista (Benslama, 2002). Con estas pruebas el Islam pone en similar tesitura a sus modernos intérpretes que a los averroístas del pasado.

No obstante, existen intentos categoriales críticos en época contemporánea amados desde el interior del pensamiento árabe que han de ser destacados. Véanse las aplicaciones protoestructuralistas de B. Himmich o las historicistas de H. Djait. Himmich interpretó, por ejemplo, la *Ijtihad*, el «esfuerzo» que muchos identifican con la

guerra santa. Pero los intentos de comprensión «estructural» de la *Ijtihâd* no han logrado explicar convincentemente que esta no se encuentre asociada primigeniamente a la violencia. La disputa está dentro del Islam y tiene un alcance actual (Himmich, 2006a). De otro lado, recuerda oportunamente Hichem Djait siguiendo los criterios del orientalista Goldziher, «el Islam llevó a cabo una secularización de la religión: quiso fundar un reino de este mundo con los medios de este mundo». Y «la política invadió así el terreno de lo religioso dejando profundas huellas» (Djait, 1990a: 91). El período llamado la «gran discordia» en el que los primeros califas y sus acólitos pelearon por el modelo de sociedad islámica, basado en la primacía de la política o de la interpretación religiosa, nos sitúa ante una disyuntiva nuclear, a la cual recurre de continuo la sociedad islámica (Djait, 2007). En la actualidad el Islam se enfrenta a una encrucijada, la de retomar los propios basamentos de su secularización, con la práctica de la política. Su modernidad sería así un hecho. Son debates que han trascendido el sentido de lo puramente religioso, si bien afectan al núcleo de la religión. Todos los intentos de modernizar el Islam pasan por polémicas como estas, cuyos artífices sí están dispuestos a soportar la prueba de la función crítica.

El islamismo, en cualquiera de sus versiones, no puede tolerar la aparición de este discurso crítico, ni interno ni externo. A favor del Islam y de su lectura islamista militan en negativo las estructuras contemporáneas de la errancia, naturalmente disipativas. Dice Arjun Appadurai que la «tarea de producir la localidad (en tanto que estructura del sentimiento, propiedad de la vida social e ideología de una comunidad identificada) es de más en más un combate» (Appadurai, 2005: 271). Igualmente se ha señalado que la propia modernización endógena ha sido un factor de desequilibrio que ha aumentado el rechazo hacia Occidente en los países árabes (Burgat, 1996). La cosmopolitización y la modernización han creado mecanismos lógicos de formación de identidades frente al acecho de la errancia y la disipación. El combate es agónico, y da la razón por el momento a los partidarios del «choque de civilizaciones».

Mas los pensadores árabes laicistas de hoy día intentan por todos los medios situar su pensamiento en el ámbito del pluralismo contraponiéndolo a las tendencias teocráticas. De manera que la pluralidad tiene unas limitaciones evidentes: debe ejercerse en el interior de la creencia, y no puede tener expresión política. Sólo concierne a la interpretación teológica y jurídica. La pluralidad en el interior del Islam responde a un hecho ineludible, la fe, y dentro de ella, pueden coexistir infinidad de interpretaciones. Se ha escrito a este tenor: «En los debates actuales, existen muy pocos pensadores musulmanes o activistas islámicos que acepten que los intereses particulares puedan jugar un rol legítimo en la interpretación de los textos y de la verdad. Según ellos, la interpretación debe estar únicamente orientada hacia el bien público». De aquí que presentar como una sola posición legítima la de la defensa del interés público, recae evidentemente sobre la posibilidad de formar asociaciones o partidos políticos (Kramer, 2000: 62-65).

Pero existen otras vías «culturales» que no teológicas para el estudio de la pluralidad. Se trata de la práctica histórica del pluralismo conocida como sistema de la «alianza real», referido al respecto islámico a las otras dos religiones del libro. Recor-

demos que sus practicantes eran considerados *dimmi* o protegidos (Benbassa & Rodrigue, 2004). Esta historia cultural debiera dar pie a pensar con instrumentos propios en el «paradigma del pluralismo» islámico. Ello, por demás, da pie contemporáneamente a que haya surgido en ciertos países del Magreb la «nostalgia del mosaico», es decir la nostalgia del recuerdo de la sociedad plural del pasado previo a las independencias del colonialismo. Se constata que esta nostalgia aumenta conforme se va produciendo una pérdida de pluralidad cultural en estos países marcados por el nacionalismo moderno. Se ha dicho, por ejemplo, que «la nostalgia tunecina del mosaico marca el deseo de restablecer la continuidad de una historia oculta hasta el momento de la independencia» (Moulin, 200: 265). En esta reivindicación del «mosaico» late igualmente la conciencia de la necesidad económica de la aportación económica de minorías como hebreos y coloniales. La nostalgia aparece aquí, con el horizonte histórico de la «alianza real» que llega hasta el período colonial, trayendo a colación una antigua diversidad abolida por los nacionalismos árabes. Este es el drama sefardí, por ejemplo. Nostalgia, pues, del mosaico cultural. El asunto de la pluralidad cultural concierne directamente a la concepción que se posea del Islam. El combate modernizador pasa por este vector.

IV. Fantasma, estereotipo y abstracción

Hemos querido demostrar en las páginas anteriores que Occidente, y en particular Europa al asumir el complejo de culpabilidad colonial, tal como pretende el discurso de E. Said, devalúa su propia mirada sobre el Islam (Said, 1980). Nosotros, por el contrario, sostenemos que esta mirada no ha sido reificadora, como toda producción de estereotipos, sino que es múltiple, abierta a lecturas diversas. Poner sobre la mesa esta condición derivada de la Ilustración sobre todo, pero con fuertes anclajes en todos los períodos históricos, supone violentar no sólo las miradas simplificadoras occidentales sino también las que proceden del mundo islámico, que quieren encerrar también a Occidente en un único estereotipo, el del dominio. Las tendencias simplificadoras se nutren de los mismos vasos comunicantes, y procuran no dejar emerger la pluralidad de mundos e interpretaciones.

Lo cierto es que a pesar de la disposición lógica a lecturas plurales cuando Occidente hoy se interroga sobre el Islam lo hace en los términos de confrontación que nos son habituales desde el atentado del 11 de septiembre de 2001. Desde aquella quiebra estamos sumergidos en una suerte de guerra de los sueños, ya que el presidente norteamericano, y con él todo Occidente, declaró la guerra a un enemigo invisible, escurridizo y equívoco. La lucha con las sombras no ha hecho más que incrementarse con el paso del tiempo. Un fantasma tan real como imaginario recorre el mundo. Esto ha ocurrido por lo que señalaba proféticamente Marc Augé antes de que estuviésemos sumergidos en la pesadilla derivada del 11-s: «Las nuevas técnicas de la comunicación y de la imagen hacen que la relación con el otro sea cada vez más abstracta; nos habituamos a verlo todo, pero no es seguro que continuemos mirando» (Augé, 1998:

29). Contemplado en esta perspectiva el atentado del 11-s ha sido un acto que ha reforzado la imagen abstracta del Otro.

Una vía para intentar evitar precipitarnos en el maniqueísmo de los estereotipos es la que han emprendido algunos intelectuales catalogables de «progresistas», pretendiendo demostrar la «europeidad» de la cultura islámica, su presencia en los proyectos continentales, exhumando su presencia desde los orígenes. Jack Goody, formando parte de esa tendencia, nos explica en el año 2003, dos años después del atentado de las *Twin Towers*, que los investigadores occidentales preocupados por nuevas formas imaginarias de la vida imaginaria colectiva de Europa y el Mediterráneo como era el nacionalismo, habían olvidado la fuerza política de la religión; y en segundo lugar, se propone un programa de comprensión del Islam por los europeos en los siguientes términos: «Debemos deshacer las desconfianzas que nos inspiran el Islam y, más generalmente, el hecho religioso, para estar en condiciones de evaluar las ambiciones y las implicaciones de esta religión de envergadura internacional, y de tratar a sus adeptos como uno de los pueblos de las Escrituras y como un pueblo formando parte integrante de la tradición europea» (Goody, 2003: 17). Cuando Goody quiere demostrar que el Islam pertenece a la tradición europea no puede dejar de emplear términos tales como «dominación» tanto para la Europa sur como para el Magreb. El problema no es, sin embargo, tan fácil ni tan unidireccional como pretenden Goody o Said, no se trata sólo un asunto de dominación, y nos acerca a un fractal, objeto poroso e irregular, más que a una explicación simple e ideológica de lo que suscita la presencia del Islam en Europa. Las lecturas ideológicas del problema, como las de J. Godoy o E. Said, se agotan en ellas mismas, a pesar de haber detectado la presencia de un problema.

Junto al «discurso sobre el otro» cabría hablar de «fascinación por el otro», como hizo M. Rodinson. La crisis aportada por lo islámico al mundo occidental es una confrontación que trasciende las migraciones, el aspecto más evidente pero a la vez más superficial del problema, y se dirige al modelo de civilización y su base estética, que en «Oriente» sigue teniendo una persistente dimensión premoderna. Corremos el peligro de estar interrogándonos de más en más por la inmigración y por el islamismo, mientras se nos escapa la verdadera naturaleza del problema ontológico y antropológico que suscita la irrupción islámica contemporánea en la «crisis del mundo occidental». Quizás incluso la inmigración sea el subterfugio para no abordar el fondo del problema.

Para evitar la resurgencia del estereotipo es necesario rehabilitar categorías fantasmáticas como «lo moro», a medio camino entre la antropología y la estética. La noción de «lo moro» que hemos empleado nosotros en una obra relativamente reciente (G. Alcantud, 2002) incorpora un punto de vista complejo al análisis del fenómeno islámico en relación a un país como España que ha tenido vinculaciones históricas directas con el Islam durante diez siglos, entre el 711, fecha de la llegada de las tropas árabo-beréberes de Tarif, y el 1609, fecha de expulsión de los últimos moriscos. Esta noción enfatiza la no exterioridad de «lo moro», y cómo se ha producido un proceso previo de exotización del estigma islámico antes de las expulsiones definitivas

(A. Stoll, 1998). Para ello se ha tenido que producir la operación mítica de fijar al-Andalus en la intemporalidad y separarlo de la facticidad histórica (G. Alcantud, 2008b). Este proceso de enajenación intelectual obliga a aquellos autores de los siglos XVI y XVII sometidos a presiones estatales y sociales a emplear en sus obras un doble lenguaje, cargado de signos de la cultura que no quieren abandonar sino obligadamente (Stoll, 2007).

La frontera donde se ubica la noción de «lo moro» es productora de «mudejarismo» cultural, el cual según Márquez Villanueva debe guiar en el caso español su particular relación con lo islámico y lo hebraico:

El caso del mudejarismo —escribe el sabio de Harvard— atestigua el predominio de la razón humana para hacer viable una forma de vida en común bajo un encuadre de diversidades capacitadas para alentar una mutua fertilización. Es un rumbo del que la *hubris* del poder nos apartó a un precio muy alto y al que debemos volver de cara al futuro, aceptando con rigor y modestia el reto de ser nosotros mismos y no pálidas copias de franceses o alemanes, así como tampoco anglosajones. Una tarea sólo posible a partir de un sobrio conocimiento valorador de nuestro pasado y de nuestro presente [Márquez, 2007: 340].

Las miradas sobre «lo moro» están sometidas a todas esas tensiones, y remiten a sujetos poliédricos, portadores de este fantasma social y cultural, que permanentemente tienen que revisar con lucidez su propia memoria. La frontera cultural e imaginaria se instituye así en un dominio central de la interpretación, en la que algunos lugares fuertes de la memoria como al-Andalus se convierten en canónicos (G. Alcantud, 2006b). Sólo de esta manera, interiorizando la naturaleza del estereotipo como un fantasma propio, y carnalizando a la vez, en cuanto a ser real y concreto, se puede desmontar la abstracción malévola de estereotipos, anclados en mitos de complejos orígenes antropestéticos. En la exploración de «lo moro» es donde la «herejía» andaluza puede jugar sus cartas, portadoras de racionalidad lógica y relativismo cultural frente a toda deriva irracionalista o monocultural. Se trata de una apuesta conflictual que sobre la base de la singularidad andalusí hemos llamado mudejarismo, adjudicándolo excepcionalmente a algunos períodos de la existencia de al-Andalus.

El estereotipo, que es esencialmente emocional y primario, se nutre de la aprehensión de formas de vida diferenciadas: desde la poligamia o la monogamia a los códigos de conducta alimentarios, desde la percepción de la crueldad y la justicia hasta la de la iconofilia o iconoclastia. Los procesos de diferenciación han sido largos, y han abierto una brecha real sobre la cual se asienta el estereotipo. Sus complejos fundamentos basculan entre lo estético y lo social. Terminaremos enfatizando que para comprender lo moro es necesario rehabilitar la socioestética, tal como sostuvimos más arriba, como método de comprensión de la fantasmática cultural, ya que en ella se libra la batalla crucial de un combate en apariencia sólo político. La cortedad de miras de ciencias sociales funcionalistas en exceso ha elevado un verdadero obstáculo epistémico que es preciso despejar rehabilitando la socioestética como método para acercarnos al estudio de lo moro.

Pero sobre todo, el combate contra el estereotipo y sus opacidades exige deber de lucidez. Si como recuerda Reyes Mate, «el problema de Europa es el olvido» (Mate, 1993: 63), cabe colegir que el «deber de lucidez», esgrimido por la antropóloga Germain Tillion tras su experiencia como deportada de los *lager* nazis, es la apuesta epistémica de futuro. Más aún que el «deber de memoria» propiamente dicho. Y el deber de lucidez exige estar vigilantes para conocer lo que de «oriental» habita en la cultura europea.

BIBLIOGRAFÍA

- APPADURAI, Arjun, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot, 2005.
- ARKOUN, Mohamed, *El pensamiento árabe*. Barcelona, Paidós, 1992.
- AUGÉ, Marc, *La guerra de los sueños. Ensayos de etno-ficción*. Barcelona, Gedisa, 1998.
- BENBASSA, Esther y Aron RODRIGUE, *Historia de los judíos sefardíes. De Toledo a Salónica*. Madrid, Abada, 2004.
- BENSLAMA, Fehti, *La psychanalyse à la épreuve de l'Islam*. Paris, Flammarion, 2002.
- BERQUE, Jacques, *Le Maghreb entre deux guerres*. Túnez, Ceres, 2001. Orig. 1962.
- BASTIDE, Roger, *Arte y Sociedad*. México, FCE, 2006.
- BOYER, Alain, *L'Institut Musulman de la Mosquée de Paris*. Paris, La Documentation Française, 1992.
- BURGAT, Francois, «Islamismo y modernización endógena», en *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, n.º 15, 1996: 103-112.
- CARDINI, Franco, *L'invenzione dell'Occidente*. Chieti, Mario Sofanelli, 1995.
- , *Noi e l'Islam. Un incontro possibile?* Bari, Laterza, 2001.
- , *Nosotros y el Islam. Historia de un malentendido*. Barcelona, Crítica, 2002.
- , «Alla cerca del vero Orlando», en Mario Gandolfo Giacomarra (ed.), *Epica e Storia. La vie del Cavaliere in memoria di Antonio Pasqualino*. Palermo, Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari, 2005: 381-407.
- CRESTI, Federico, «La transformación urbana de Argel en el primer período colonial, 1830-1841», en González Alcantud (ed.), *La ciudad magrebí en tiempos coloniales*. Barcelona, Anthropos, 2008: 75-100.
- DJAÏT, Hichem, *Europa y el Islam*. Madrid, Libertarias, 1990a.
- , *La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*. Paris, Gallimard, 2007.
- FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*. México, FCE, 1988, 10.^a ed.
- GIRAD, Marie, «Invention de la tradition et authenticité sous le Protectorat au Maroc», en *Socio-anthropologie*, n.º 19, 2006: 31-45.
- GÓMEZ CARRILLO, Enrique, *Fez la andaluza*. Universidad de Granada, 2005. Orig. 1926. Estudio preliminar: J.A. González Alcantud.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A., *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona, Anthropos, 2002. Traducción francesa: *Le Maure d'Andalousie*. Montpellier, L'Archange Minotaure, 2007.
- , *La ciudad vórtice. Lo local, lugar fuerte de la memoria en tiempos de errancia*. Barcelona, Anthropos, 2005.
- , «La piedad neorientalista, obstáculo epistémico para el estudio de la inmigración magrebí hacia Andalucía», en Federico Cresti, Daniela Melfa (a cargo de), *Da maestrato e da scirocco. Le migrazioni attraverso il Mediterraneo*. Milán, Dott. A. Giuffrè editore, 2006a: 183-198.
- , «El canon andaluz y las fronteras imaginarias», en J.A. González Alcantud (ed.), *El orientalis-*

- mo desde el sur. Barcelona, Anthropos, 2006b: 368-380.
- , «La mística del desierto: el catolicismo de Ernest Psichari cara al Islam de Isabelle Eberhardt», en *El Legado Andalusi*, n.º 31, 2007: 14-21.
- , «La experiencia agnóstica del paraíso: el turista contemporáneo en la Alhambra», en David Lagunas (ed.), *Antropología y turismo*. México, Plaza y Valdés, 2007. Reproducido en J.A. González Alcantud y A. Akmir (eds.), *La Alhambra: lugar de la memoria y el diálogo*. Granada, Ed. Comares, 2008a.
- , «Consideraciones antropológicas en torno al mito transhistórico de al-Andalus», en Carmelo Lisón Tolosana (ed.), *Antropología: horizontes míticos*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008b: 79-104.
- , *Sisifo y la ciencia social. Variaciones críticas de la antropología*. Barcelona, Anthropos, 2008c.
- (ed.), *La ciudad magrebi en tiempos coloniales*. Barcelona, Anthropos, 2008d.
- GOODOY, Jack, *L'Islam en Europe. Histoire, échanges, conflits*. París, La Découverte, 2003.
- GUÉNON, René, *La crise du monde moderne*. París, Gallimard, 1994.
- GUOLO, Renzo, *Xenofobi e xenofili. Gli italiani e l'Islam*. Roma, Laterza, 2003.
- HAMMOUDI, Abdellah, *The Victim and its Moks. An Essay on Sacrifice and Masquerade in the Maghreb*. Chicago University Press, 1993.
- , *Une saison à la Mecque*. París, Seuil, 2005.
- , *Maestro y discípulo. Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*. Barcelona, Anthropos, 2007.
- HIMMICH, Bensalem, *Ijtihād. La face voilé de l'Islam*. Casablanca, Marsam, 2006a.
- , *Ibn Khaldūn. Un philosophe de l'histoire*. Casablanca, Marsam, 2006b.
- KEPEL, Gilles, *Les banlieus de l'Islam. Naissance d'une religion en France*. París, Gallimard, 1991.
- KRAMER, Gudrun, *Responsabilité, égalité, pluralisme. Réflexions sur quelques notions-clés d'un ordre islamique moderne*. Casablanca, Le Fennec, 2000.
- LAMARTINE, Alphonse de. *La vie de Mahomet*. Túnez, Ceres, 2007. Prefacio de Zyed Krichen.
- LAROU, Abdallah, *Islam et histoire*. París, Albin Michel, 1999.
- LÉVI-PROVENÇAL, Évariste, *Les historiens des chorfas*. Casablanca, Afrique Orient, 1991.
- LEWIS, Bernard, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*. París, Gallimard, 2005.
- LIBERA, Alain, *Penser en la Edad Media*. Barcelona, Anthropos, 2000.
- LITVAK, Lily, *Latinos y anglosajones: orígenes de la polémica*. Barcelona, Puvill, 1980.
- MARCUSE, Herbert, *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007. Ed. José Francisco Yvars.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, «Lección hodierna de la tolerancia medieval». En Pedro Piñero Ramírez (ed.), *La memoria de Sefarad. Historia y cultura de los sefardíes*. Sevilla, Fundación Sevilla Nodo y Fundación Machado, 2007: 327-340.
- MARYE, Georges, *L'Exposition d'art musulman*. París, Palais de l'Industrie, A. Bellier, 1893. Catálogo oficial.
- MATE, Reyes, «Identidad y alteridad en la cultura europea», en *Revista de Occidente*, n.º 140, 1993, 59-69.
- MAYORGA, Juan, «Natán el sabio: la Ilustración en escena», en J. Jiménez Lozano *et alii. Religión y tolerancia. En torno a Natán el sabio de E. Lessing*. Barcelona, Anthropos, 2003: 75 ss.
- MEMMI, Albert, *La dépendance. Esquisse pour un portrait du dépendant*. París, Gallimard, 1993.
- MOULIN, Anne-Marie, «De la pluralité au pluralisme», en Marie-Hélène Perizeau y Soheil Kash (eds.), *Pluralisme, Modernité, Monde Arabe*. Beirut, Presses de l'Université Laval, 2001: 255-277.
- PARADELA, Nieves, *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el siglo XVII y 1936*. Madrid, Siglo XXI, 2005.
- PELTRE, Christine, «Une sorte de jouissance d'art: peindre l'Orient», en VV.AA. *Pierre Loti. Fan-*

- tômes d'Orient*. París, Musée de la Vie Romantique, 2006: 46-57.
- PSICHARI, Ernest, *Le voyage du centurion*. París, L. Conard, 1920. Prefacio de Paul Bourget.
- RENAN, Ernest, *Averroés et l'averroïsme*. Rennes, Ennoia, 2003.
- RODINSON, Maxime, *La fascination de l'Islam*. París, Maspéro, 1980.
- SAID, Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. París, Seuil, 1980.
- SEN, Amartya, *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*. París, Payot, 2006.
- SERBAN, N., *Pierre Loti, Sa vie-sa œuvre*. París, Les Presses Françaises, 1924.
- STOLL, André (ed.), *Averroes dialogado*. Kassel, Ed. Reichenberger, 1998.
- , *Al-Andalus revisitée. Aux sources de l'histoire arabe du Don Quichotte*. París, Institut du Monde Arabe, 2007.
- STOLL-SIMON, Catherine, *Si Mahmoud ou la renaissance d'Isabelle Eberhardt*. París, Tarik, 2006.
- THARAUD, Jean, «Lyautey que j'ai connu», en *Trames*, Limoges, 1983: 215-228.
- TOUATI, Houari, *Islam et voyage au Moyen Âge*. París, Seuil, 2000.
- URVOY, Dominique, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*. París, Flammarion, 1996.
- , *Averroes. Les ambitions d'un intellectuel musulman*. París, Flammarion, 1998.
- VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*. Madrid, 1985. Ed. Luis Martínez Drake.
- , *Le fanatisme ou Mahomet le Prophète*. París, Mille et Une Nuits, 2006a. Edición de Jérôme Verain.
- *Histoire des croisades*. París, Mille et Une Nuits, 2006b. Edición de Jérôme Verain.

José Antonio González Alcantud. Profesor titular de Antropología Social en la Universidad de Granada. Doctor en Filosofía y Letras (Sección de Historia del Arte). Licenciado en Historia Antigua e Historia del Arte. Director del grupo de investigación «Observatorio de Prospectiva Cultural» (Junta de Andalucía, HUM-584), investigador principal del proyecto de excelencia «La ciudad mediterránea en perspectiva comparada: Fez-Granada» (Junta de Andalucía), y del proyecto I+D «Las élites de Fez y Granada en perspectiva comparada» (2007-2009). Autor de numerosas obras siendo las últimas: «La ciudad-vórtice. Lo local, lugar fuerte de la memoria en tiempos de errancia» (*Anthropos*, 2005), «Ser mediterráneos. La génesis de la pluralidad en la frontera líquida» (*Al-Baraka*, 2006), «La fábrica de los estereotipos. Francia, nosotros y la europeidad» (*Abada editores*, 2006), «Los combates de la ironía. Risas premodernas frente a excesos modernos» (*Anthropos*, 2006), «Las palabras y las culturas. Catorce diálogos humanísticos en clave antropológica» (*Universidades de Sevilla y Granada*, 2007), «Le maure d'Andalousie» (*L'Archange Minotaure*, 2007), «Sísifo y la ciencia social. Variaciones críticas en antropología» (*Anthropos*, 2008). Compilador, director o coordinador de una veintena de obras colectivas. Asimismo autor de los estudios preliminares de varios volúmenes; de doscientos artículos científicos y capítulos de libros colectivos; y de unas setenta entrevistas, artículos culturales y recensiones. Ha organizado medio centenar de coloquios internacionales, encuentros científicos y exposiciones. Líneas actuales de investigación: antropología de la alteridad, antropología política, etnología comparada de Andalucía y el Magreb. Trabajo de campo en Marruecos (2006-2008). Proyectos I+D, AECI y Excelencia sobre el particular.