

CICLO DE CONFERENCIAS EN MEMORIA DE ZAKI BADAWI

3

UN PASADO
COMPARTIDO PARA
UN FUTURO COMPARTIDO

*Los musulmanes europeos
y la creación de la historia*

MARTIN ROSE



AMSS (UK)

ASSOCIATION OF BRITISH SOCIAL SCIENTISTS (REINO UNIDO) * BRITISH COUNCIL

DIRECTORES DEL CICLO:

DR. ANAS S. AL-SHAIK-ALI
SHIRAZ KHAN

*Este ciclo de conferencias está organizada por la
Association of Muslim Social Scientists (AMSS UK),
en colaboración con el British Council,
el Centre for the Study of Democracy
(Universidad de Westminster) y el City Circle.*

HE AQUÍ que quienes han conseguido llegar a la fe, y han renunciado al dominio del mal y pugnan duramente con sus posesiones y sus vidas por la causa de Dios, así como quienes los refugian y auxilian, aquellos son en verdad amigos y protectores los unos de los otros. Sin embargo, para con aquellos que han llegado a ser creyentes sin haber emigrado [a vuestro país], no sois responsables en modo alguno de protegerlos en tanto no llegue el momento de que emigren [hasta llegar a vosotros]. Y aun así, si os solicitan auxilio contra la persecución religiosa, es vuestro deber prestarles ayuda, a no ser que el hacerlo sea en perjuicio de una gente con la que estéis unidos por un pacto; pues Dios ve todo lo que hacéis.

(El Corán, 8:72)

PREFACIO

LA RESPUESTA DE LOS ESTUDIOSOS, INTELLECTUALES Y LÍDERES RELIGIOSOS –TANTO DE LOS QUE SON MUSULMANES COMO DE LOS QUE NO LO SON– a la teoría del choque de civilizaciones ha sido pronta y perspicaz, y ello no solo en el nivel teórico sino también en el práctico. La propuesta de la *Alianza de Civilizaciones* o la carta abierta *A Common Word*, entre otras muchas iniciativas, han dado lugar a un gran número de proyectos y encuentros, tanto de diálogo interconfesional e intercultural, como de comunicación e intercambio activo entre creyentes de distintas religiones, culturas y comunidades que han cooperado con una profundidad y a una escala que tal vez no tenga precedentes en la historia de la Humanidad. No obstante, se precisa una labor mucho más sostenida si se quiere propiciar verdaderamente una mejor comprensión mutua y una coexistencia más pacífica.

El British Council ha conmemorado recientemente el inicio de su labor conjunta con la comunidad musulmana y la Association of Muslim Social Scientists del Reino Unido (AMSS). En 2006, la AMSS y Counterpoint, una organización dependiente del British Council, publicaron conjuntamente el libro *British Muslims: Media Guide*, la primera guía de este tipo publicada en el mundo occidental. En ella se retratan las comunidades musulmanas del Reino Unido, describiendo su historia y sus aspiraciones presentes y futuras. El éxito de esta guía, que ha sido recibida muy positivamente por todos los sectores de la sociedad británica y que ha inspirado iniciativas similares en otros países, fue uno de los acicates para la creación del proyecto *Our Shared Europe*, la nueva y ambiciosa iniciativa del British Council. Este proyecto se propone encontrar un territorio común, así como construir valores, perspectivas y patrones de comportamiento compartidos y basados en el respeto y la confianza mutuos. Su fin último consiste en fomentar el conocimiento de la contribución pasada y presente del Islam a las culturas e identidades de los países europeos. Si el proyecto *Our Shared Europe* logra integrar y reflejar fielmente los innumerables aspectos de nuestra identidad compartida, habrá realizado un enorme avance hacia la consecución de esa nueva era de respeto y coexistencia pacífica, cuya sola posibilidad desafía las posiciones tradicionales.

Con la concesión del premio *Building Bridges* de 2009 a este proyecto, la AMSS desea destacar la importancia que tiene propiciar un clima de respeto, diálogo, esperanza y compromiso real, a través de iniciativas que construyan puentes y promuevan los valores éticos universales y la visión inclusiva del planeta que compartimos.

Como prueba de la importancia crucial que la AMSS concede al proyecto *Our Shared Europe*, esta organización ha invitado a Martin Rose, antiguo director de Counterpoint y director del nuevo proyecto, a participar en la tercera edición de las Conferencias en Memoria de Zaki Badawi. El tema sobre el que versa su conferencia, que se ofrece a continuación, no puede ser más oportuno o apropiado.

La historia posee una importancia innegable; pero el objetivo de alcanzar la reconciliación en todos los niveles, y de crear un clima de mayor entendimiento que propicie una coexistencia pacífica, solo podrá alcanzarse si revisamos colectivamente las versiones y narrativas de nuestra propia historia y de la historia del Otro. No obstante, como bien señala Martin Rose, este es un ejercicio difícil.

No obstante, si la historia se enseña debidamente y se integra en un discurso mayoritario más amplio y plural, también puede servir de acicate para fomentar el interés en otras culturas y la interacción con estas, lo que implica una mejor comprensión de su efecto en nuestro mundo y en la sociedad actual. No cabe duda de que esta disciplina, si se imparte con seriedad y buen criterio, puede presentar las distintas narraciones de muchas gentes y comunidades, inspirando inevitablemente un mayor respeto hacia la figura del Otro y difundiendo la existencia de valores compartidos por todas las sociedades y culturas.

A lo largo de su conferencia, Martin Rose alude las propiedades educativas de la Historia. De la misma forma en que una enseñanza inadecuada de esta disciplina puede crear los mitos que subyacen a culturas salpicadas de miedos, ignorancia, estereotipos, creencias falsas y xenofobia, una buena enseñanza de la Historia puede eliminar esos mitos. Esta filosofía pragmática prima los aspectos educativos sobre los puramente informativos, no solo en la historia, sino en cualquier otra disciplina que se proponga explicar al Otro en un mundo complejo.

Martin Rose nos ofrece una panorámica de los elementos que conforman nuestra percepción de nosotros mismos, en una exploración

muy necesaria de la metodología y la relevancia de la historia. Se trata de una perspectiva esencial, dado que la historia es mucho más que la simple representación de acontecimientos ocurridos en un pasado más o menos lejano. El presente es, de hecho, un resultado del pasado, así como un espejo de los errores y los logros de cada pueblo. Idealmente, la historia debería ayudar a los seres humanos a corregir los errores que hayan podido cometer, y servirles de inspiración y refuerzo para imitar sus mayores logros previos.

DR. ANAS S. AL-SHAIKH-ALI, SHIRAZ KHAN
Julio de 2009

UN PASADO COMPARTIDO PARA UN FUTURO COMPARTIDO

Los musulmanes europeos y la creación de la historia

Conocí a Shaikh Zaki Badawi hace seis años, en el Muslim College. Yo acababa de ser nombrado director de Counterpoint, el foro de pensamiento del British Council, y estaba convencido de que entre nuestras prioridades debía contarse la de reflexionar sobre la relación del British Council con los musulmanes británicos: cómo se relaciona y trabaja con ellos, y en qué medida los representa. Así pues, fui con un colega a Ealing para visitar al doctor Zaki, y entre las ideas que propusimos a lo largo de un agradable almuerzo surgió la de publicar un libro no muy extenso sobre los musulmanes británicos. Al doctor Zaki le pareció una idea prometedor, y me presentó a su colega y amigo el doctor Anas al-Shaikh-Ali como la persona más adecuada para colaborar con nosotros en el proyecto. Este libro se publicó en mayo de 2006, tristemente, unos meses después de la muerte del doctor Zaki.¹ Aunque creo que el libro en sí alcanzó un éxito considerable, para mí el proceso de esbozarlo, editarlo y ofrecerlo al público fue tan importante como su propia publicación. El florecimiento de la comprensión y confianza que propició este proceso fueron muy importantes para mí, tanto como la amistad que entablé con su autor, Ehsan Masood, y su coeditor, el doctor Anas. Si bien el doctor Zaki no vivió lo suficiente para ver el libro publicado, sí puso en marcha un proceso de colaboración, respeto y afecto cuya aparición, sospecho, previó con mucha más claridad que yo mismo. Por ello le estoy muy agradecido.

El doctor Zaki también inauguró mi conexión con la Association of Muslim Social Scientists, una relación que ha ido ganando a lo largo de los años en respeto y admiración mutuos. Me siento enormemente honrado de que la AMSS me haya invitado a pronunciar esta conferencia en memoria del doctor Zaki. He de decir que el hablar después de dos teólogos tan eminentes como el doctor Williams y el doctor Ceric hace que me sienta bastante intimidado. Pero hoy me propongo hablar sobre relaciones culturales e historia, no sobre teología, y confío en que mi decidido compromiso por crear puentes que salven la brecha que a veces parece abrirse entre los musulmanes y sus conciudadanos europeos me conecte lo suficientemente con las inquietudes del doctor Zaki como para compensar mis deficiencias.



ME RECUERDO A MÍ MISMO DE NIÑO, observando un gran mapa a doble página en el *Times Atlas of World History* que mostraba las conquistas de los musulmanes en una proyección cuyo centro era el Hiyaz. Una gran franja verde de territorio conquistado partía desde La Meca y se extendía por la pronunciada curva de la superficie del planeta: el Nejd, Egipto e Iraq aparecían enormes; el Magreb, Persia y Bizancio, algo más pequeños; al-Ándalus y Transoxiana, más pequeños aún. Fuera de la franja verde, más allá del verdeante *Dar al-Islam*, la pálida masa de Europa no era más que una exigua zona fronteriza que parecía a punto de caer por el borde del mundo.

Estamos acostumbrados a ver el mundo a través de los ojos de Mercator, gracias a la inteligente solución que halló para el problema geométrico de trazar la superficie de una esfera en un plano. Pero, al igual que tantas otras cosas aparentemente objetivas, la proyección de Mercator tiene efectos subjetivos no intencionados. Así, la curvatura del planeta hace que Europa parezca mucho mayor de lo que es realmente, comparada con los países más cercanos al ecuador. En esto se asemeja a muchos otros aspectos del aparato teórico aparentemente neutral con el que describimos el mundo, ya sea nuestro sistema de datación, que fija en la supuesta fecha de nacimiento de Cristo (por

parafraseado que esté el concepto) el punto de partida; el meridiano de referencia, que divide el globo en zonas al este o al oeste de Greenwich; los pies y metros con los que medimos el mundo; o los términos latinos con los que describimos la flora y fauna de todos los continentes.

La visión de aquel mapa desconcertante desencadenó en mí el aprendizaje de algo fundamental, a un tiempo banal y enormemente importante: que el mundo adopta un aspecto muy diferente dependiendo del punto desde el que lo estés mirando. En sentido literal, esta afirmación es una perogrullada; pero sus implicaciones profundas, metafóricas, pueden sorprender a muchas personas del mundo occidental de la misma forma en que me sorprendió a mí aquel mapa. Para los habitantes de otras partes del mundo, sin embargo, resulta mucho menos sorprendente, ya que estas personas a menudo perciben la proyección de Mercator, la era cristiana, el meridiano de Greenwich o la clasificación de Linneo como partes de una imposición no bien entendida, familiar y ajena a un tiempo. Este descubrimiento resulta sorpresivo para los poderosos, porque va a contracorriente de su poder: quienes pertenecen a una cultura dominante y fuerte tienden a percibirla como la norma, y consideran que su propia posición es objetiva y equilibrada, su racionalidad es clara, y sus motivos son puros y desinteresados. Resulta muy difícil ver cómo algunas cosas que “caen por su propio peso” pueden ser percibidas por otras personas como violaciones.

Aquel mapa no solo me resultaba desconcertante por haberme criado en Inglaterra y haber estudiado con un viejo atlas escolar publicado en Londres y salpicado de manchurroneos rojos; en realidad, mi atlas escolar simbolizaba un universo mental completo que yo habitaba sin ser consciente de ello. Tal vez un chico de Lahore, Damasco o Casablanca se hubiera sentido menos desconcertado ante aquel mapa que me pasmó a mí; pero tal vez no, ya que el universo mental de la “modernidad occidental” resulta tan envolvente como el mundo de *Matrix*.

Este fenómeno posee una inocencia curiosa y despiadada. Es cierto que los imperios, en ocasiones, emprenden deliberadamente la tarea de recolocar los elementos mentales que constituyen nuestra vida, como hicieron los jacobinos en la década de 1790 al modificar el calenda-

rio e introducir las medidas métricas para cristalizar su ruptura con el *Antiguo Régimen*, o como en el infame “Año Cero” de Camboya. Pero en muchísimas ocasiones, esta apisonadora cultural va arrollando con una indiferencia despreocupada y casi inocente. La mayoría de los imperios no imponen sus normas en los territorios y gentes que conquistan porque su programa incluía reorganizar los esquemas de pensamiento de sus súbditos, sino porque su forma de pensar les parece evidentemente acertada, práctica e indudablemente más ventajosa que la que existía antes. Los ejércitos árabes que conquistaron el gran imperio del siglo VII no diferían en esto. Su lengua, su fe, su datación basada en la hégira, su alquibla –que dirigía las líneas visuales del mundo hacia su centro espiritual en La Meca–, su fe inquebrantable en el destino que Dios les tenía reservado; todos estos puntos eran manifestaciones de una gran cultura que imponía sus normas en las culturas más antiguas a las que arrollaba.

Con esto intento subrayar la despreocupada arrogancia con la que todas las culturas imperiales imponen sus propias nociones, y olvidan casi totalmente que lo han hecho. Esas imposiciones se aplican en su presente, pero dejan una profunda huella que aún es perceptible muchos años después de que esos imperios hayan desaparecido de la Tierra. Hoy seguimos diciendo que los círculos tienen trescientos sesenta grados, que las horas constan de sesenta minutos y que los huevos se cuentan por docenas, en un homenaje desdibujado –e inconsciente para casi todo el mundo– a la antigua Babilonia. El emperador de Rusia era un Zar –una palabra derivada de César– casi dos mil años después de que muriera Julio César; y los últimos sultanes otomanos seguían firmando sus edictos con tinta del mismo color que la usada por los emperadores bizantinos. Y a pesar de todos los esfuerzos que hacemos por despojarnos de ellas, el mundo entero sigue viendo su pasado y su presente, en gran medida, a través de unas lentes originadas en las grandes capitales del moderno Occidente.



Sin embargo, también existe un elemento más consciente en el control de la Historia, un elemento mucho menos inocente. Hoy día, muchas –tal vez la mayor parte– de las grandes discusiones interculturales (esto

es, muchas de las discusiones más relevantes) hunden sus raíces en el pasado. La historia es un campo de batalla, y con razón. Como escribió George Orwell, “Quien controla el presente, controla el futuro; y quien controla el pasado, controla el presente”. Estaba en lo cierto: la forma en que comprendemos el pasado –las historias que nos contamos a nosotros mismos sobre nuestros orígenes, nuestra nación, nuestra fe– modelan con mano férrea la manera en que interpretamos el presente y en que planteamos el futuro. Esas historias también restringen, si se las deja, el margen para la imaginación y el cambio, al establecer límites que a menudo resulta difícil traspasar. El escribir y narrar la Historia es a menudo una herramienta que define los términos del debate presente y futuro. Así, las cuestiones de quién empuña esa herramienta y para qué la utiliza son exactamente tan políticas como historiográficas.

Si nos cabe alguna duda sobre esto, solo tenemos que examinar la acalorada polémica a propósito del preámbulo de la frustrada Constitución Europea de 2003, en el que muchos políticos católicos pugnarón por incluir alguna referencia a las raíces cristianas de Europa; es esta una cuestión que resurge una y otra vez. El Partido Popular Europeo se describe como “la familia política del centro-derecha, con raíces que se hunden profundamente en la historia y la civilización del continente europeo”, y su manifiesto para las elecciones europeas de 2009 proclama que “los padres fundadores de Europa eran demócrata-cristianos” (es de suponer que la afirmación hace referencia a Schumann, y no a Carlomagno), y que “sus logros se cimentaban en convicciones profundas enraizadas en la civilización judeocristiana y en la Ilustración”.

¿Por qué da tanta importancia ese grupo político a este argumento particular? Es evidente que la raíz principal de la civilización europea es cristiana; sería ridículamente ingenuo negar tal cosa. Sin embargo, también posee muchas otras raíces vigorosas. La obstinada determinación reduccionista de quienes desean otorgar el monopolio de la construcción de Europa al cristianismo, rebajando o incluso eliminando la importancia de todo lo que no pertenezca a la “tradicción judeocristiana”, tiene muy poco que ver con la búsqueda científica y desinteresada de la verdad histórica. Se trata de una postura hacia el mundo de hoy, relacionada con asuntos que preocupan a los políticos

como, por ejemplo, la perspectiva del ingreso de Turquía en la UE, la posición de las minorías musulmanas en los estados miembros, la sangrienta irrupción de actos de terrorismo perpetrados por sectores extremistas musulmanes, o la estridente denuncia de “quintacolumnistas euroárabes” por parte de periodistas especializados en asuntos de seguridad, casi todos pertenecientes a la derecha estadounidense. Plantar una cruz en la cima del debate pseudo-histórico no es más que una forma de prevenir la aparición de un entendimiento más amplio de nuestro pasado colectivo, que podría conformar nuestra visión del futuro de un modo más abierto y generoso. Es una búsqueda de poder, no de la verdad.

Yo no ejerzo como historiador, sino como profesional de las relaciones culturales. Lo que me interesa es analizar cómo la historia conforma a, y es conformada por, la política y los comportamientos sociales de la actualidad; cómo la forma en que reflexionamos sobre nuestra historia –o nuestras historias– forma y deforma las relaciones que cruzan las barreras culturales. En particular, deseo aplicar este interés a las narraciones que los musulmanes de Europa se cuentan sobre sí mismos, y a las que otras personas cuentan sobre ellos. Estas narraciones –los relatos que construimos y que nos parecen más adecuados para explicarnos a nosotros mismos– poseen una gran importancia. Mi miedo, en este momento, es que estemos contando narraciones muy distintas, divergentes, que tengan el efecto de separar cada vez más a los europeos de diferentes culturas y religiones. A veces sabemos lo que hacemos; otras veces, no.



Hace más de veinte años, llegué a Bagdad en mi primer destino dentro del British Council. Un diplomático, deseoso de ayudarme, me comentó: “Te vas a quedar asombrado cuando algún iraquí te invite a cenar en su casa. Ya verás: antes de que pase un cuarto de hora, alguien mencionará la Declaración Balfour”. Esto resultó ser cierto, lo cual me ha dado mucho que pensar a lo largo de estos años. Debatir sobre este acontecimiento crucial de la historia moderna del Oriente Próximo resulta, al mismo tiempo, fundamental para los iraquíes y ligeramente absurdo para un diplomático británico.

¿Por qué? El quid de la cuestión está en la escala temporal. Hace noventa y dos años, en 1917, cuando Balfour envió su famosa misiva a Rothschild, mi abuelo era un joven y mi padre ni siquiera había nacido. Para la mayoría de los británicos, se trata de una anécdota histórica, un documento de nuestro pasado imperial que ya no comprendemos bien ni consideramos propio, y hacia el cual, desde luego, no sentimos ninguna responsabilidad. Pero los iraquíes, como casi todos los árabes (e israelíes) lo perciben como parte del presente. Para bien o para mal, la Declaración Balfour y las consecuencias a las que dio lugar han conformado las vidas de sus abuelos, de sus padres e incluso de sus hijos. Podemos encontrar ejemplos igualmente válidos en la historia colonial de todas las naciones europeas: pasados casi olvidados que los europeos solo recuerdan con reticencia y dificultad, como el papel de Bélgica en el Congo o de Francia en Argelia, pero que perviven en sus consecuencias para los pueblos colonizados.

Tal vez esos legados del pasado hayan caído en un cierto olvido, pero no se desvanecen. Extrañamente, como descubrí en Bagdad, el tiempo parece moverse a distintas velocidades dependiendo del lugar en el que se viva. Samuel Beckett escribió que el tiempo era “una confluencia caótica de corrientes y flujos lentos”; y verdaderamente, el tiempo parecía fluir con mucha lentitud alrededor de las mesas de mis anfitriones iraquíes, muy rezagado, desde luego, respecto de la rápida corriente que avanza inexorable por Londres, París o Washington. Un historiador moderno afirma que “lo que denominamos tiempo es una torpe mezcla de tiempos que se despliegan a diferente velocidad en distintos lugares, y que se interseccionan e interactúan de maneras muy diversas”. La cita continúa diciendo que, para muchos pensadores, “el tiempo no es una historia progresiva y ‘geométrica’ de eventos sucesivos que se pueden reunir en una unidad racionalizada. En vez de eso, el mundo se concibe como un remolino de tiempos en movimiento, producidos por muchos colectivos diferentes”.²

Se trata de un concepto que me parece útil: el tiempo (o, al menos, la percepción de sus ritmos y su movimiento) es definido por la cultura e impuesto por el poder. Los “colectivos” a los que hace referencia el texto marcan la velocidad y la dirección en las que transcurre el paso del tiempo; pero no todos tienen la misma capacidad para imponer su concepción a otros, esto es, no todos poseen la misma influencia

cultural y política. Algunos son imperios; otros, tribus; otros, tradiciones proféticas; otros, diásporas. En cada momento de la historia hay un “tiempo en movimiento” que domina el “remolino”, así como una “unidad racionalizada” que desplaza los tempos divergentes de las visiones históricas menos poderosas.

Esto significa, simplemente, que las culturas más fuertes marcan las reglas e imponen en gran medida lo que importa, lo que es actual. Normalmente, las “intersecciones e interacciones” han tenido lugar en los límites de las grandes corrientes de indiferencia imperial; de este modo, el flujo majestuoso del tiempo geométrico parecía transcurrir suave y pacíficamente por el centro del cauce. Sin embargo, esta cómoda progresión ha cambiado. En términos generales, ha cambiado en los límites de las culturas: recientemente, mientras reflexionaba sobre este fenómeno, me topé por casualidad con un comentario que había hecho un combatiente afgano a un periodista occidental, un comentario que podría haberse producido en muchos momentos de los últimos dos siglos. “Vosotros tenéis relojes”, decía el afgano. “Nosotros tenemos tiempo.”³

Una curiosa característica de este tiempo a dos velocidades es su “fracaso” en lo relativo a la sincronización de las actitudes sociales. A menudo se afirma que los musulmanes que habitan en el Reino Unido son socialmente conservadores, implicando que muchos de ellos mantienen una actitud que de alguna manera “desafina” en la moderna sociedad británica. La reciente encuesta Gallup/Coexist parece confirmar esto al presentar una imagen de la comunidad musulmana muy firmemente británica en su concepción de sí misma (más, de hecho, que la media de la población), pero fuertemente opuesta a conductas como las relaciones extramatrimoniales u homosexuales.⁴ Es muy posible que los comentaristas laicos de la actualidad describan esta actitud como “no muy moderna”, con un cierto tono paternalista. Sin embargo, mientras leía los resultados de la encuesta, se me ocurrió pensar que lo que tenía ante los ojos era, en gran medida, un retrato de la sociedad media británica en 1950. El conjunto de actitudes que revelaban las respuestas de los musulmanes al cuestionario habría resultado perfectamente aceptable para mi abuelo, que era obispo de la Iglesia Anglicana; de hecho, creo que se habría sentido mucho más cercano a estas opiniones que a las mantenidas por el grueso de la población en

esta misma encuesta. También aquí el tiempo transcurre a velocidades diferentes: la sociedad laica contemporánea ha dejado muy atrás a sus abuelos, y espera que el resto del mundo haga lo mismo. Parece, tanto en este como en otros aspectos, haber perdido su sentido del pasado.

Dejar atrás la propia historia resulta más fácil para los fuertes que para los débiles. “Nuestro” pasado es, a menudo, el presente de los pueblos que en tiempos formaron parte de “nuestro” imperio, y, sin embargo, “nosotros” estamos dejando que caiga en el olvido. La Declaración de Balfour, la partición de India, la deposición de Mossadeq o el desmembramiento del Imperio Otomano son asuntos sobre los que escriben los historiadores, pero dudo de que haya siquiera un uno por ciento de escolares británicos capaz de describir de manera coherente cualquiera de estos acontecimientos; y mientras tanto, muchos millones de personas repartidas por el planeta sufren sus consecuencias directas, y hablan de ellos con frecuencia y familiaridad.

“Eso ya es historia” es una afirmación que, con diversas variantes, oímos utilizar a menudo para despreciar los más diversos temas, implicando que ya no son relevantes y que no se puede hacer nada por remediarlos. Pero la historia no se desvanece; simplemente queda enterrada bajo nuestros pies. Como Margaret Macmillan ha escrito recientemente, “es más realista imaginar la historia, no como un montón de hojarasca o una colección de artefactos polvorientos, sino como una cisterna, a veces benigna y otras veces sulfurosa, que subyace al presente y que conforma en silencio nuestras instituciones, nuestras formas de pensar, nuestros gustos y fobias”.⁵ En el pasado, las sociedades imperiales no encontraban demasiadas dificultades para alejarse de las consecuencias de su historia particular y dejar que la cisterna siguiera bullendo al otro lado del planeta. Pero hoy día la situación es diferente: la globalización, la comunicación instantánea y las migraciones en masa por todo el mundo han creado una sociedad global en la que el presente y el pasado están unidos por hipervínculos. ¿Quién podría haber imaginado en 1948, cuando Ceilán obtuvo la independencia, que sesenta años más tarde los opositores tamiles ocuparían la plaza del Parlamento para demandar que Gran Bretaña se hiciera responsable de las consecuencias de aquel acto en la Sri Lanka de hoy? ¿O que los prisioneros hechos a lo largo de la rebelión del Mau Mau en Kenia, en la década de 1950, acudirían a los tribunales en 2009

para solicitar una compensación por haber sido torturados, solo para que el gobierno británico respondiera que “su demanda había prescrito debido al tiempo transcurrido desde que se realizaron los abusos”?⁶

La migración de grandes masas de personas desde las periferias de los imperios europeos hasta sus centros, que se da desde el final de la Segunda Guerra Mundial, ha modificado la arquitectura de la memoria histórica. El eco de los grandes acontecimientos y decisiones que originaron los modernos India, Irán, Argelia o Indonesia no solo retorna a la metrópoli a través de las memorias de procónsules, los registros oficiales o los endeble recortes de *The Times*, *Le Monde* o *Nederlans Dagblad*. Nos llegan a través de las experiencias y memorias de muchas personas que estaban en el extremo opuesto de aquellos acontecimientos y decisiones, y esto hace que a todos nos resulte mucho más difícil olvidarlos. El tiempo lento y el tiempo rápido se cruzan en la Europa moderna: Francia salió de Argelia, Holanda dejó su imperio de las Indias Orientales y Gran Bretaña abandonó la India; pero tanto Argelia como Indonesia e India acudieron a Europa para trabajar y allí se quedaron, haciendo que nuestra historia nos alcance en turbulentos remolinos.

A veces este fenómeno resulta alarmante, y otras veces iluminador; pero la clave del asunto está en las palabras nuestra historia, ya que un país que lleva tiempo acogiendo las piezas que su imperio dejó sueltas necesita una historia más equilibrada, matizada y abierta, y mucho menos monocroma. Y espero que esto no solo sea necesario, sino inevitable; aquello que se obligaba a cantar a los niños de los territorios franceses en África Occidental, “*Nos ancêtres les gaulois*”, resulta tan maravillosamente absurdo como profético. Nos guste o no, tenemos historias compartidas, y no creo que pudiéramos sellar nuestras puertas fácilmente aunque quisiéramos hacerlo.



Una vez en Europa, los términos de la relación cambiaron. El conocimiento y comprensión íntimos que parecía haber entre los británicos y los pueblos de su imperio –si bien en pie de desigualdad, y con tintes a menudo “orientalistas”– parecieron evaporarse o, al menos, difundirse. Lo mismo ocurrió con las experiencias compartidas, como

aquellas largas listas de “havildares” y “subudares” de los regimientos indios que había labradas en la puerta de Menen, en Ypres, o en las lápidas de cementerios de soldados muertos en batalla desde Kohina hasta Kut al-Imara. Y algo similar ocurrió con las lenguas, los vocabularios y los imaginarios resultantes de la “polinización cruzada”, o con ese conocimiento mutuo del que a menudo nacía el respeto. Escribiendo sobre este cambio inesperado, Ziauddin Sardar afirma que “a pesar de esta historia intrincadamente entrelazada, en la Gran Bretaña que acogió a personas como yo reinaba la erradicación de la memoria, la obliteración de la historia, el desafío a la sensatez y la razón. En vez de elaborar sobre la maraña de relaciones del imperio, sobre esa familiaridad con la India y sus gentes que tan extendida y común era en la sociedad británica, lo que se hizo con los inmigrantes asiáticos que llegaron al Reino Unido en la década de 1950 fue construir su imagen como un nuevo pueblo...”.⁷



Enoch Powell (quien realizaba a veces análisis muy penetrantes) afirmó en cierta ocasión que un inglés que no comprendiera la India nunca podría comprender su propia historia; y, como nación, nos hemos sorprendido resbalando casi sin darnos cuenta en una ignorancia de nuestro pasado imperial –y, por tanto, de nosotros mismos– como la que Powell describe. Gran Bretaña ha empequeñecido, y no solo en un sentido literal y postcolonial, sino también en los términos imaginarios de su capacidad para comprender el mundo. Un curioso síntoma de esta ignorancia me sorprende una y otra vez cuando leo los insistentes debates en la prensa sobre el declive de la enseñanza de lenguas modernas en las escuelas británicas; estas discusiones jamás consideran el urdu, el bengalí y el persa, el punjabí, el árabe o el gujarati como lenguas modernas, a no ser que se hayan estudiado en la *School of Oriental and African Studies*. Se trata de un descuido muy revelador.

Lo más extraño es que, como personas que se cruzaran viajando en dos ascensores que van en sentidos opuestos, a menudo se percibe que la “vieja Gran Bretaña” está olvidando su historia al tiempo que la “nueva Gran Bretaña” recuerda –y reinventa– la suya. Lo que no se da, a pesar de que la necesitamos desesperadamente, es una cons-

trucción colaborativa de una historia cultural, social y política que nos permita explicarnos a todos ante nosotros mismos. Se trata de un objetivo que todavía estamos lejos de alcanzar.

Los musulmanes británicos viajan en el ascensor que va hacia arriba. A lo largo de los últimos veinticinco años, hemos presenciado la transformación de los “asiáticos” en “musulmanes”, el reemplazo de una identidad étnica por una identidad religioso-cultural. Se trata de un proceso curioso, que comenzó con un proceso de autoidentificación por completo independiente de la religión. En la década de 1970, “los jóvenes paquistaníes y bangladesíes eran tan abiertos respecto de sus orígenes e identidad”, afirma Kenan Malik, “que no les importaba en absoluto que los etiquetaran como ‘indios’, a pesar de la agitada y sangrienta partición de sus países. Pero mientras nunca se quejaron por ser llamados ‘indios’, jamás se les hubiera ocurrido definirse como ‘musulmanes’”.⁸ Evidentemente, esta situación ha cambiado radicalmente en los pasados veinte años, y ahora el partido se juega en otro campo: los “musulmanes” y la “comunidad musulmana” son hoy categorías primarias dentro del discurso social y político, además del religioso.

En esta transformación ha tenido mucho que ver, cómo no, la pujanza de la propia fe religiosa, así como el trabajo realizado por hombres como el doctor Zaki. Pero también se trata de un proceso de creación de historia, en el que unos humanos buscan un relato, una narración, que les sirva para explicarse ante sí mismos. La historia secular y nacionalista no ha tenido éxito, al menos por ahora: Gran Bretaña ha sido reticente a acomodar a los nuevos ciudadanos británicos en una versión más sutil, global y generosa de su historia nacional. Esto dejaba en desventaja económica a los inmigrantes, y los desgajaba tanto de su pasado como de la historia calladamente triunfal del imperio que “nosotros” estábamos abandonando. Sin duda, esta imagen del repliegue del imperio como una masa de agua que se retirara con la marea, otorgando la independencia a los antiguos dominios y colonias –como si “nosotros” los hubiéramos dejado a “ellos” para irnos a “nuestra casa”– supone otro binomio, otra peligrosa dicotomía. Porque da por supuesto un “nosotros” muy concreto, blanco y exclusivo, y plantea un claro abandono del imperio, así como de sus responsabilidades y consecuencias. Así, en vez de dejar espacio para escribir historias

conjuntas, lo que deja es un doloroso vacío en el que hubieran debido inscribirse las historias de muchos de nosotros.

A pesar de la gran historia de los imperios islámicos y del enorme alcance y atractivo del propio Islam, la imaginación y la historia interior de la mayoría de los musulmanes (al igual que las de casi todos los humanos) han estado durante la mayor parte de la historia más enraizadas en su entorno geográfico y cultural, que en la gran umma. La lengua ha servido tanto de división como de unión (como puede atestiguar cualquiera que haya oído, por ejemplo, cómo los alumnos de una madrasa en el noroeste de Pakistán aprenden de memoria las suras en árabe, un idioma del que no entienden ni una palabra). En palabras de Carl Ernst, “La religión nunca existe en el vacío. Siempre está entrelazada con múltiples corrientes de cultura e historia que la conectan con lugares específicos”.⁹ La historia que se devaluó, la memoria que se dejó marchitar, se originó en el Sind y el Punjab, en Mirpur y Hyderabad, en Dhaka y Campbellpur y Sylhet. Más tarde, se originó también en los nuevos estados de Pakistán y Bangladesh, en África del Este, en Oriente Próximo y en otros lugares del mundo. El Islam de quienes vinieron a Europa era el Islam de sus lugares de origen, ya fueran entornos urbanos o, más frecuentemente, rurales: una fe cómoda y tradicional, un lazo con su historia y su geografía tanto como una llamada del espíritu.

Sin embargo, impulsados por las presiones sociales tanto como por el sentimiento religioso, los ciudadanos británicos originarios de Asia comenzaron a verse a una luz diferente. Las generaciones posteriores descubrieron expectativas y asunciones diferentes, nuevas inseguridades. Así se forjó una nueva identidad colectiva, sobre los yunques del asunto Rushdie, las guerras de Bosnia e Iraq, y las reacciones al 11 de septiembre y el atentado de Londres. Al mismo tiempo, los prosélitos de una piedad más simple, uniforme y austera comenzaron a modelar la imaginación religiosa de muchos musulmanes jóvenes. Con estos cambios llegó una nueva historia; una historia que ya no hablaba de los paquistaníes y los indios, de los bangladesíes y los africanos que emigraban hacia la metrópoli de su antiguo imperio, sino de musulmanes.

En cierto nivel, los materiales constructivos de la nueva historia son tan antiguos como el propio Islam. Hablando sobre el hajj, Benedict Anderson afirma que “la extraña yuxtaposición física de malayos, per-

sas, indios, bereberes y turcos en La Meca resulta incomprendible sin la noción de que constituyan una comunidad de algún tipo. El berebere que coincida con un malayo frente a la Kaaba debe de preguntarse necesariamente: ‘¿Por qué este hombre estará haciendo lo mismo que hago yo, pronunciando las mismas palabras que yo pronuncio, aunque ni siquiera nos entendemos al hablar?’ Solo hay una respuesta: ‘Porque nosotros somos musulmanes...’.¹⁰ Pero en otro nivel, también podemos ver hoy cómo se crea una nueva historia, cimentada en una solidaridad con los demás musulmanes del planeta que hace suyas sus causas, sus entusiasmos y su sufrimiento. En cierto sentido, podemos decir que es una historia ahistórica, un zurcido que entreteje la retórica, la pasión y la percepción de las injusticias para crear una poderosa narración de motivos supuestos y actores ocultos.

Resulta fácil concebir (aunque no sea tan fácil de lograr) una comprensión colaborativa de la historia nacional y nacionalista, imperial y postimperial: de hecho, hay ejemplos de una comprensión de este tipo en los relatos modernos del “Motín” indio, o de la partición del subcontinente, realizados por historiadores británicos, indios y paquistaníes. Pero cuando se habla de la historia de los musulmanes en tanto musulmanes, el escenario cambia. No cabe duda de que los musulmanes ven al Islam como una fe universal e inclusiva; pero también es cierto que, por naturaleza, los musulmanes conforman una comunidad de fieles definida por la pertenencia y las creencias compartidas. Su historia puede escribirse de dos formas: inclusiva o exclusiva. Puede ser una forma de apertura, o un modo de cerrar las escotillas. Siempre existe el riesgo de que esta narrativa histórica, perteneciente a lo que Anderson define como una “comunidad imaginada” y definida por un entendimiento compartido de quiénes son sus miembros, se limite a ser la historia de un “nosotros” particular. Porque, en realidad –y como comprendía muy bien el doctor Zaki–, puede ser mucho más que eso.



Todas las personas y colectivos necesitan una historia propia, una narración que les diga quiénes son y de dónde vienen. Estas historias no son baladíes. Se van construyendo a lo largo del tiempo como las rocas

sedimentarias, y se extienden ambiguamente por la frontera entre la memoria y el mito, los versos de canciones y los árboles genealógicos, los poemas épicos, las historias tradicionales y las historias a secas. Tras un cultivo deliberado, se convierten en aserciones de los orígenes, la nacionalidad y el territorio. Ninguna sociedad humana sobrevive sin ellas; de hecho, una de las dimensiones de la sociedad consiste ni más ni menos que en compartir historias. A menudo estos relatos se quedan anclados en la peculiar arquitectura binaria de la mente humana, convirtiéndose en historias de “Nosotros” y “Ellos”.

Se puede debatir si esta arquitectura binaria es verdaderamente universal, o si se trata de un fenómeno típicamente occidental; de hecho, muchas otras culturas lo consideran como un esquema perjudicial, y preconizan un ideal no dualista. Aun así, tiene una gran fuerza en el mundo actual. Como escribió recientemente el novelista Lionel Shriver, “sería bonito que pudiéramos considerarnos los unos a los otros como miembros de una familia humana enorme y unida, pero esa no es la manera en que pensamos en nosotros mismos o en los demás. Nos integramos en grupos, y eso no va a cambiar. Vivimos con la conciencia de quiénes somos ‘nosotros’ y quiénes son ‘ellos’. Por lamentable que sea, las facciones forman parte de nuestra manera de pensar y de nuestra manera de sentir”.¹¹ Los relatos y las narrativas históricas nos revelan cómo creemos que llegamos a ser lo que somos.

En ningún lugar se revela esta narrativa histórica binaria con tanta claridad como en los mitos de origen que dieron forma a mucha de la historiografía europea durante el siglo XIX. ¿Qué país descende de qué tribu bárbara de la Antigüedad tardía? ¿Qué pueblos tienen ancestros romanos, y cuáles no? ¿Quién vivía dónde en la Antigüedad remota? Ninguna de estas preguntas se planteaba con un espíritu de curiosidad abierta; todas estaban guiadas por distintos programas políticos y culturales. Los nacionalismos territoriales, emergentes en aquel momento, precisaban mitologías, y los historiógrafos se las proporcionaban. Hay algo de estrafalario en aquellas deliberadas atribuciones de parentesco, según las cuales los belgas descendían de los antiguos *belgae*, los ingleses de los anglosajones, y los alemanes de aquellos teutones habitantes de los bosques que Tácito mencionaba. También Oriente Próximo está cuajado de historia: su historia antigua

y sus restos arqueológicos, siempre en proceso de pulido, investigación y mejora, proporcionan argumentos para justificar guerras, ocupaciones y enemistades. Los historiadores modernos han desmentido muchas de esas afirmaciones; valga como ejemplo Patrick Geary, quien ha demostrado que la formación de los “pueblos” europeos en la Alta Edad Media no tuvo nada que ver con la biología; que los marcadores étnicos son atribuibles a factores políticos y no genéticos; y que los historiadores de los orígenes son, en su mayor parte, mitógrafos.¹² Y estas afirmaciones no solo son válidas para Europa.

Ese proceso de construcción de mitos sigue vigente hoy, aunque en la actualidad utiliza el lenguaje de la ciudadanía y los valores compartidos. En términos generales, esto representa un intento perfectamente válido de invitar a inmigrantes venidos de otros continentes y otras culturas, para quienes las sociedades relativamente antiguas y establecidas de Europa son nuevas, a que adopten las normas, patrones de comportamiento y mitos de las sociedades de llegada, en aras de la cohesión social. Se trata de una invitación perfectamente razonable, pero con frecuencia poco realista. No cabe duda de que estos inmigrantes adquieren una gran cantidad de información y adoptan costumbres del país de acogida, lo cual les permite desenvolverse en la vida cotidiana; se trata de un proceso parecido al que ocurre cuando nos mudamos y tratamos de comprender quiénes son nuestros nuevos vecinos. En mis diversos destinos a lo largo y ancho del globo, he dedicado una cantidad de energía considerable a tratar de comprender la idiosincrasia de mis distintas sociedades de acogida, desde las sutilezas del cultivo de las palmeras datileras, hasta la forma de cocinar la pasta; desde las políticas lingüísticas de los Países Bajos hasta el reglamento del hockey sobre hielo. Pero eso no me ha hecho más iraquí, ni italiano, ni belga, ni canadiense de lo que soy. A lo único que aspiro es a que me haya convertido en un inglés mejor informado y, a poder ser, un poquito más sabio.

Existe una nota constante que resuena como un bajo continuo en todos los debates sobre identidad y ciudadanía, y que en ocasiones devalúa e incluso desautoriza la diferencia cultural. A menudo se expresa como un cuestionamiento del “multiculturalismo”, y se refleja en la sugerencia de que la única forma de que los “inmigrantes” (una

palabra que a menudo se utiliza como una manera indirecta de decir “musulmanes”) puedan convertirse verdaderamente en ciudadanos británicos es que aprendan los equivalentes culturales de la pasta y el hockey sobre hielo, y olviden los suyos propios. Evidentemente, no hay nada de malo en aprender esas cosas; pero la integración cultural no es una calle de una sola dirección. No basta con insistir en que los recién (o no tan recién) llegados a Gran Bretaña se conviertan en ciudadanos británicos: todos debemos dejar espacio intelectual y espiritual para que esto ocurra. Debemos reconocer que, cuando se da una negociación intercultural, las dos partes se aproximan, en un fenómeno que los lingüistas, al hablar de la forma en que convergen los acentos de dos interlocutores, llaman “acomodación”. La demanda de capitulación cultural no es una opción válida en una sociedad democrática. En Québec han denominado a todo este debate *accommodation* *raisonnable*, “acomodación razonable”, y aunque, en realidad, gran parte de la discusión se centra en el punto en que la acomodación deja de ser razonable, encuentro que la expresión resulta útil y descriptiva.

Y sin embargo, frecuentemente nos comportamos y hablamos como si la capitulación cultural fuera una opción válida. En el libro de reciente aparición *Reflections on the Revolution in Europe*, muy jaleado por la prensa británica, un periodista estadounidense sugiere en un estilo mesurado, reminiscente de Tocqueville, que la inmigración musulmana a gran escala (o inmigración islámica, como el autor prefiere denominarla extraña y tal vez reveladoramente) está haciendo que Europa cambie radicalmente. La frase final del libro resume su mensaje apocalíptico: “Cuando una cultura insegura, maleable y relativista se encuentra con una cultura que está firmemente anclada, confía en sí misma y obtiene fuerza de sus doctrinas comunes, suele ser la primera de ellas la que cambia para adaptarse a la segunda.”¹³ Ahora bien, yo soy reacio a aceptar la noción de que estas dos culturas enormes y cosificadas puedan chocar, como King Kong y Godzilla. Las culturas no son monstruos sino aglomeraciones de personas, y merece la pena analizar cuidadosamente a esos individuos. Lo que provoca el cambio, la síntesis y la originalidad en las culturas humanas es la infinita colisión de partículas diminutas y fuerzas invisibles, en una especie de movimiento browniano de personas. Este proceso presenta riesgos, no

cabe duda; pero también ofrece muchas oportunidades de mejora, en su acercamiento de las distintas hebras que forman unas historias y culturas ni mucho menos tan estancas como se suele pensar. Y en su acercamiento, también, de personas, cuyas historias (como comentaba Sardar) están inextricablemente entrelazadas.



Pero antes de acercarlas, debemos detenernos brevemente en los intentos que se realizan para separarlas. Hoy día coexisten dos historias del mundo “extremas”, como dos gemelas perversamente simétricas y divergentes. Ambas son intelectualmente estériles y políticamente letales, pero han llegado a ganar una enorme popularidad como marcos teóricos de explicación de la realidad. En aras de la brevedad tendré que arriesgarme a caricaturizarlas, aunque tal vez sea este precisamente el enfoque más apropiado para describir ambas.

La primera es la historia del choque de civilizaciones: la confrontación inevitable de los mundos occidental y musulmán, el fracaso social, político e intelectual de Oriente expresado como agresión contra Occidente, que vendría a ser el custodio de la modernidad que “el Islam” envidia y aborrece a un tiempo.

Esta narración describe al Islam como un monolito formado por 1.400 millones de personas que piensan y actúan como una sola, empapadas de resentimiento hacia Occidente y determinadas a socavar la civilización occidental. Se apoya en el tendencioso análisis de algunos estudiosos y comentaristas de la actualidad a menudo movidos por intereses políticos, e ilustra ese análisis con una versión ridículamente generalizadora de las pequeñas, pero muy sangrientas, campañas terroristas de los años recientes. Esta corriente presupone que todos los musulmanes piensan de la misma forma; que muchos musulmanes que habitan en Occidente odian en secreto sus países de adopción; que, al menos tácitamente, apoyan la violencia, tanto en Europa como fuera de ella; y que representan una especie de quinta columna en Europa. Según esta versión, los musulmanes debilitan la civilización occidental por su propensión a la violencia, su concepción “primitiva” de los derechos de las mujeres y su oposición a la

libertad de expresión, entre otros puntos similares. Se trata de una visión de las cosas que podemos encontrar, por ejemplo, en la novela *Greenmantle*¹, de John Buchan.

La otra historia –la segunda “gemela”– supone que Occidente es un monolito cuya fuerza motora es el miedo y el odio hacia el Islam; que sus acciones militares en países islámicos son cruzadas diseñadas deliberadamente por una mala voluntad hacia el Islam nacida de siglos de conflictos y de odio religioso (y atizada, quizás, por el moderno odio de los ateos hacia cualquier fe). Esta historia mezcla en un revoltijo todas las pruebas, todos y cada uno de los acontecimientos históricos y atrocidades (de las que hay en abundancia) que pueden aducirse, en ausencia de un cierto espíritu crítico, para sugerir que existe una campaña global contra el propio Islam. Presupone que los europeos y los norteamericanos se mueven únicamente por su odio hacia los musulmanes y su miedo hacia el Islam. En suma, es la imagen especular, el negativo fotográfico de *Greenmantle*.

No voy a detenerme mucho más en estas dos fábulas geopolíticas basadas en la dicotomía “nosotros/ellos”. Si poseen relevancia es porque muchos creen en ellas, y no porque sean ciertas –aunque, desde luego, ambas contienen fragmentos de hechos y elementos de verdad, mezclados con ficciones y deseos, y deliberadamente barajados para llegar a una conclusión predeterminada–. Proporcionan marcos interpretativos para personas que ya saben lo que quieren pensar. Lo que es peor, facilitan justificaciones simplistas para comportamientos individuales que, cuando se producen, no hacen sino ratificar esas fábulas. Pero lo peor de todo es que ambas suponen herramientas de fácil manejo para manipular mentes impresionables.

El auténtico riesgo no es que esas dos historias sean ciertas, sino que su repetición constante, nacida de la desidia o la malicia, puede hacer que lleguen a serlo. Como tantas veces se dice, “ten cuidado con

¹ Esta novela, publicada por primera vez en 1916, forma parte de una serie dedicada a describir las aventuras del héroe Richard Hannay. *Greenmantle* narra sus aventuras en Oriente Próximo durante la Primera Guerra Mundial, en una intrincada trama de aventuras y espionaje que incluye un supuesto profeta islámico.

lo que deseas...”. Se trata de dos historias gemelas inextricablemente unidas: dos por el precio de una.



Existen, no obstante, formas de narrar la historia –menos antagónicas –más “inocentes”, en el sentido en que he venido utilizando este término–, que aun así fracasan a la hora de reconocer el hecho de que la civilización humana es hoy, como desde hace muchos siglos, un continuo global. Es así como muchos historiadores serios, modelados por su cultura de origen, han venido escribiendo y enseñando la historia hasta ahora. Sus historias también tienen un propósito; pero este es en gran medida subliminal, y emana del hecho de que la cultura que da lugar a todas esas historias lleva mucho tiempo dedicando tiempo y energía a definirse a sí misma frente a los “otros”.

A estas alturas, eso no debería sorprendernos. Por otra parte, me llama la atención la cantidad de analogías que podemos trazar entre este punto y el tema de la memoria. Existe un consenso general sobre el hecho de que todos retocamos y retorremos inconscientemente nuestros recuerdos para buscar una mayor coherencia y tranquilidad mental. Recientemente, una investigadora ha ido más lejos al sugerir que lo hacemos para gestionar nuestro futuro: “Recordamos fragmentos y detalles de nuestras experiencias y luego los reconstruimos para crear relatos de lo ocurrido que son verosímiles, pero no necesariamente ajustados a la realidad. Estas estructuras tienen sentido [...] si una de las funciones principales de la memoria es barajar retales del pasado de formas nuevas para que proyecten futuros posibles.”¹⁴ Nuestra memoria colectiva parece operar de la misma manera, reorganizando los fragmentos del pasado de nuevas formas para proyectar futuros posibles. Esta estrategia no es necesariamente fraudulenta; pero si tenemos una concepción clara del futuro al que aspiramos, es muy posible que reordenemos el pasado de manera inconsciente con el fin de trazar un camino hacia ese futuro.

Tanto la versión tradicional de Occidente sobre la civilización occidental como la versión tradicional musulmana sobre la civilización islámica son teleológicas –esto es, historias sutilmente adaptadas a

posteriori que aspiran a explicarnos a todos en sus propios términos, ya sean estos los de la “modernidad” o los de la bendición final de Dios-. Puede que estas dos historias se fertilicen mutuamente, o puede que continúen siendo antagónicas; en cualquier caso, se trata de una de las grandes cuestiones de nuestra época.

La respuesta a esa cuestión, como la de muchas cuestiones difíciles, es que probablemente ambas opciones sean ciertas. La brevísima historia de la Humanidad moderna (12.000 años desde el inicio del Holoceno, un poco menos desde la “revolución” neolítica y unos 5.000 años desde la invención de la escritura) es, para la mayor parte de los humanos, una historia de Eurasia compartida y relativamente indiferenciada. Las historias del Islam y de la Cristiandad, con sus 1.400 y 2.000 años de edad respectivamente, no son más que partes de la estela de un largo pasado común que se extiende mucho más allá en el pasado. Y sin embargo, tendemos a centrarnos en esta divergencia relativamente reciente, obviando el hecho de que las diferencias culturales y religiosas entre estos dos movimientos son mucho menores que sus semejanzas, y que ambos están emparentados muy estrechamente. Esto responde a lo que Freud denominaba “el narcisismo de las pequeñas diferencias”: la proyección de sentimientos negativos hacia aquellos que más se asemejan a nosotros, la minuciosa atención a las mínimas áreas de diferenciación. Lo cual nos lleva de nuevo a la definición de uno mismo por contraste con los otros –teniendo en cuenta no lo que se es, sino lo que no se es–, en ese familiar esquema binario de blanco y negro, verde y naranja, azul y verde, rojo y blanco, azul y rojo, negro y verde... y demás contraposiciones de partidos políticos, equipos de fútbol, sectas, facciones de aficionados a las carreras de carros o ejércitos que hay desperdigadas a lo largo de la historia.

Así pues, la historia de Europa se ha escrito, en gran medida, para demostrar cómo hemos llegado al lugar que ocupamos hoy, y representa una reelaboración sistemática del pasado con el fin de justificar y explicar el presente. Esto no la convierte en una conspiración perversa y omnipresente (aunque no se puede negar que algo de eso hay en la historiografía), sino en un simple producto de la mente humana. Los seres humanos necesitan explicarse ante sí mismos y, en términos generales, tienen dificultades para imaginar una historia que no culmine con su llegada al lugar que ocupan en la actualidad. De ahí solo hay

un paso hasta la inevitabilidad. Los humanos sufrimos una irresistible tendencia a trazar narraciones coherentes que nos lleven desde “el principio” hasta “ahora” en una progresión verosímil; narraciones, en suma, que nos saquen de los dominios de la casualidad.

La narración que se ha esbozado para la Europa moderna nos resulta tan familiar que resulta fácil olvidar que se trata de algo elegido y manufacturado. Viene a decir algo así: los orígenes de lo que somos “nosotros” están en la antigua Grecia, en ese momento genial de la Atenas del siglo V a.C. que constituyó el manantial del que brotó el pensamiento europeo. El recorrido pasa por Roma y sus emperadores injertando en este tronco la nueva fe cristiana, adoptada como religión estatal del Imperio, y continúa con las invasiones bárbaras y la caída de Roma. En este punto, la cultura se convierte en algo subterráneo, una llamita alimentada por la Iglesia en monasterios remotos, y solo vuelve a emerger a medida que aparecen las primeras organizaciones estatales coherentes después de la Edad Oscura. Alcanzamos un apogeo en la Alta Edad Media, con su galaxia de catedrales, arte sacra y confianza. En el siglo XII encontramos un temprano Renacimiento intelectual, heraldo del auténtico Renacimiento que ocurriría dos siglos más tarde, y a partir de ahí el pensamiento europeo explota una vez más en una efervescencia de creatividad fertilizada por el redescubrimiento de la Grecia clásica, que conduce inexorablemente al individualismo desacralizado de la Ilustración y a lo que denominamos “modernidad”. Entonces, Europa extiende la modernidad por el mundo en la era de la expansión imperial, construyendo por medio de una diligente red de comercio el ingente cimiento de capital que sigue sustentándola, y difundiendo sus valores y formas de pensar por todo el mundo no ilustrado –que, a su vez, comienza a “modernizarse” en arranques entrecortados–.

A lo largo del camino, esta historia presenta una pequeña circunvalación (hay muchas otras, por supuesto, pero solo trataremos de la que más nos interesa). Para que el relato funcionara, el saber de Atenas y de la cultura helenística que se construyó partiendo de él necesitaba un puerto seguro en el que recalar durante la Edad Oscura, en un momento en que los europeos estaban poniendo bien poco de su parte por mantener viva la llama. La nueva, vigorosa y acogedora civilización islámica proporcionó ese puerto, integrando en su cultura mayoritaria

numerosas traducciones de obras griegas de filosofía y ciencias; estas obras se convertirían en un elemento fundamental de la alta cultura del Bagdad abasí y de los reinos de al-Ándalus, por nombrar solo los dos entornos más evidentes.

¿Fue realmente así? Lo que resulta verdaderamente interesante es la reticencia de la Europa moderna, al menos en el nivel popular, a imaginar que aquellos árabes, persas y bereberes cultivados leyeran e interiorizaran la literatura griega que habían traducido. Es como si su papel hubiera sido únicamente el de transmitirla sin detenerse a examinarla, como mensajeros que hubieran cosido una misiva secreta en el dobladillo de su capa y la hubieran entregado más tarde intacta a su destinatario. Se diría que nos cuesta trabajo aceptar que la sabiduría de los griegos pudiera fertilizar la cultura clásica árabe e islámica de la misma forma en que hizo con la europea: para cuando Europa empezó a tener encuentros a gran escala con los estados musulmanes y las instituciones islámicas, ya se había instalado en una actitud de superioridad indiscutible que aún no ha cesado.

Así, no debería sorprendernos encontrar en periódicos franceses e incluso estadounidenses editoriales que plantean si la primera traducción de Aristóteles se realizó en el Toledo musulmán o, como afirma el historiador francés Sylvain Gouguenheim, en el muy cristiano Mont St. Michel.¹⁵ Me alegraría mucho encontrar una discusión así, si fuera muestra de un creciente interés por la historia intelectual del Medioevo; pero me temo que no es el caso. Este debate consiste (o se ha convertido, a manos de blogueros y tertulianos) en un intento de minimizar la contribución que los árabes hicieron al Renacimiento del siglo XII y, por tanto, a toda la historia intelectual y la “modernidad” europeas. El libro de Gouguenheim va a ser publicado próximamente en inglés, y no me cabe duda de que servirá como munición para una andanada más de todos esos comentaristas decididos a rebajar la importancia de las historias musulmanas y las culturas islámicas. Resulta muy revelador inspeccionar los sitios web en los que se debate este libro con más entusiasmo: en su mayor parte, no son páginas especializadas en el estudio académico de la historia.

Los debates acalorados sobre la “ciencia islámica” como el que acabamos de citar tienden a resolverse, con excesiva frecuencia, en intentos de demostrar que la contribución original de los científicos is-

lámicos se ha exagerado tremendamente; que fueron los griegos quienes reflexionaron de verdad; y que su genio pasó sin digerirse por las tripas del mundo islámico medieval, para aparecer al otro extremo listo para su consumo por parte de los pensadores renacentistas, impoluto y exento de cualquier contribución original. Resulta llamativo que mucho de lo que se escribe sobre la civilización islámica –especialmente por parte de comentaristas no especializados– se dedique simplemente a negar el papel de proveedora de alta cultura que esta tuvo en la región mediterránea del Medioevo; se diría que la negativa a admitir los logros que esta civilización obtuvo hace mil años sirve, de algún modo, para invalidar la reclamación de paridad económica y social de los europeos actuales de origen turco, marroquí, paquistaní o somalí.

Así pues, tal vez debamos interpretar gran parte de este debate histórico como una política “por poderes”. Esta extraña clase de política trata de despojar a los musulmanes de la Europa actual del lugar que les corresponde –por colateral que sea– en la creación de Europa y en la construcción del intelecto europeo moderno. Bien es verdad que sería difícil reclamar este lugar en nombre de una familia de agricultores de Mirpur asentada en Bradford, o de una familia natural de Sylhet y residente en Brick Lane. Pero es que se trata de una reclamación de la colectividad de musulmanes que, como tales, reivindican su pequeña aportación a la gran empresa civilizadora y religiosa del Islam. Este reconocimiento hace que, en tanto musulmanes, la familia de Mirpur y la de Sylhet, los marroquíes y los anatolios, puedan llevar la cabeza bien alta. Al fin y al cabo, son los herederos lejanos de lo que Claudio Lange ha descrito del siguiente modo: “En el siglo XI, la civilización islámica, en conjunto con las civilizaciones bizantina, china e india, estableció el Primer Mundo de la época, mientras la Europa occidental representaba el tercero.”¹⁶

Se ha escrito mucho sobre la necesidad de repensar cómo está escrita la historia del mundo. En su libro *The Theft of History*, Jack Goody afirma que se propone “mostrar la forma en que Europa no solo ha descuidado o minimizado la historia del resto del mundo, malinterpretando como consecuencia su propia historia, sino también ha impuesto unos conceptos y períodos históricos que han perjudicado

a nuestra comprensión de Asia de manera significativa, tanto para el pasado como para el futuro.”¹⁷ Goody es uno de los muchos estudiosos que han tratado sobre la necesidad de escapar a las narrativas selectivas e inadecuadas del pasado eurocéntrico, y de mejorar nuestra comprensión de los íntimos lazos que siempre han existido entre las culturas e historias de Europa y de Asia.

Otros expertos (como Margaret Meserve) han reexaminado la construcción del pensamiento histórico occidental sobre los turcos en los finales del Medievo y el Renacimiento;¹⁸ o (como Ian Almond) han examinado las intrincadas redes de alianzas que se dieron a lo largo de toda la historia europea, desmintiendo la vieja noción de civilizaciones enfrentadas al describir cómo, a menudo, musulmanes y cristianos militaban en el mismo bando;¹⁹ y aún otros (como George Saliba) han desentrañado pacientemente la historia y significado de la transmisión de ideas científicas desde Oriente a Occidente y, en particular, el papel que jugaron en esta transmisión los científicos musulmanes.²⁰ También han aparecido revisiones de la historia que retratan bajo una luz más favorable la trayectoria del Islam en Europa, como el libro *God’s Crucible* de David Lewis.²¹ Nabil Matar ha descrito cómo los árabes musulmanes y los cristianos se relacionaban traspasando la frontera cultural.²² Y Richard Bulliet ha abogado con gran elocuencia por la necesidad de repensar la historia de la cuenca mediterránea hasta el año 1550, describiéndola como una civilización “islámico-cristiana”.²³ Y la lista no se agota aquí.

Un punto digno de mención es que gran parte de estas obras son posteriores a 2001. Los estudiosos ya habían cultivado este huerto antes de ese año, por supuesto; pero el 11 de septiembre, y sus secuelas intelectuales, han dado un gran ímpetu a los intentos de enfrentar a las dos civilizaciones (o a las dos mitades de una misma civilización, parafraseando al profesor Bulliet) en un antagonismo creciente, basado en lo que he denominado las “gemelas perversamente simétricas” –esto es, las dos narraciones difamadoras que se enroscan la una en la otra como una doble hélice–. Esta voluntad de revisar la historia puede, como todos los revisionismos, resultar exagerada en ocasiones; pero si prescindimos de las afirmaciones competitivas y a menudo estériles sobre cuál de las dos culturas descubrió, tradujo o inventó primero los

más diversos asuntos, podremos distinguir un intento concertado por demostrar algo que todos nuestros instintos racionales nos sugieren: que esas dos grandes civilizaciones que vivieron en vecindad durante un milenio y medio –comerciendo, combatiendo, agraviándose y estudiándose mutuamente, formando resplandecientes microculturas sincréticas como las de la España musulmana o la Sicilia normanda, y ocupando orillas opuestas de la misma masa de agua– no pudieron estar separadas herméticamente. De hecho, la verdad parece ser precisamente lo contrario: gracias a los constantes intercambios comerciales e intelectuales que atravesaron la frontera cultural, muchos elementos fundamentales del moderno intelecto europeo vinieron de, o a través de, el Oriente musulmán.



¿Qué podemos perder explorando este intrincado proceso de polinización cruzada? ¿Por qué su estudio despierta unas reacciones tan negativas? ¿Por qué el editor jefe de *Standpoint*, por ejemplo, afirmó recientemente, en un texto que recuerda al manifiesto del Partido Popular Europeo, que debemos “volver a una política que reafirme los valores enraizados en el pensamiento clásico, judeocristiano e ilustrado. Necesitamos una nación-estado que se enorgullezca de su identidad e historia, independiente y soberana, libre y democrática, sujeta al estado de derecho y capaz de proteger su forma de vida...”?²⁴

En definitiva, el revisionismo histórico que proponen Goody o Bulliet golpea directamente dos puntos muy sensibles. Por un lado, desprecia el “pedigrí” que los pensadores occidentales llevan siglos escribiendo para su autoconsciente civilización occidental, sugiriendo que tal vez deba mucho a una cultura contra la cual se define desde hace mucho tiempo. El término “civilización islámico-cristiana”, aun cuando sea de algún modo una figura retórica diseñada simplemente para llamar la atención sobre un carácter híbrido que ha permanecido oculto, contiene una provocación implícita capaz de perturbar un sentido del pasado que se ha considerado incuestionable durante largo tiempo. Por otra parte, y en un nivel más cicatero, parece como si otorgar reconocimiento histórico a los musulmanes europeos de hoy

les concediera una participación en el presente y el futuro de Europa que muchos “viejos europeos” no les quieren adjudicar.

Es así como presenciamos un gran auge de lo que el historiador de la ciencia estadounidense Robert Proctor denomina “agnatología”, esto es, producción deliberada de ignorancia. Proctor acuñó el término para describir el encargo de investigaciones espurias sobre la relación entre el tabaco y el cáncer de pulmón, y la creación artificial de un debate aparentemente científico cuando ya hacía tiempo que los investigadores habían determinado la etiología de ese tipo de cáncer. Esta campaña fue financiada por la industria tabaquera, y diseñada simplemente para sembrar la duda en la mente de los consumidores y posponer la reacción de rechazo que se produciría cuando la relación entre el tabaco y el cáncer quedara fijada finalmente. La siguiente gran campaña agnatológica está todavía vigente y goza de buena salud financiera; consiste en la ofensiva destinada a desacreditar las predicciones de cambio climático catastrófico. Con este fin, se trata de crear la falsa impresión de que los fundamentos científicos de las predicciones siguen siendo objeto de debate entre la comunidad científica. Resulta notable el número de “divulgadores” que han coincidido en las dos campañas.

Gran parte de los comentarios sobre los musulmanes que podemos encontrar hoy día en la prensa europea, los blogs e incluso los tratados políticos son agnatológicos. Es verdad que se dan numerosos atentos muy respetables de incrementar el conocimiento del Islam y la amplia gama de culturas e historias musulmanas, y que no resulta raro toparse con críticas sinceras e informadas; pero no se puede negar que muchos comentaristas pretenden confundir, oscurecer, denigrar, sugerir que, de algún modo, los europeos musulmanes no son europeos “de verdad”.



La historia es un buen barómetro de las actitudes políticas y culturales. En la actualidad, estoy trabajando para el British Council en un proyecto que se mueve en esta área temática, con el fin de demostrar que los musulmanes son una parte esencial del pasado, el presente y

el futuro de Europa. El proyecto se llama *Our Shared Europe*, y tiene como objetivo propiciar la aparición de un realismo nuevo y honesto en nuestra manera de hablar sobre Europa y sus habitantes –y especialmente sobre nuestros conciudadanos musulmanes–. Por decirlo de otro modo, el proyecto pretende dejar bien claro que los musulmanes europeos no son ciudadanos de segunda, mercedores de un lugar secundario en la herencia y el propio territorio europeo, sino miembros de pleno derecho de este colectivo.

La historia apoya esta postura en las dos dimensiones de las que he tratado a lo largo de este texto. Al ampliar nuestra comprensión de las fuentes que dieron lugar a los logros occidentales para incluir los legados de –o más bien, nuestra deuda para con– Oriente, esto es, China, India y Oriente Próximo, comenzamos a refutar la jerarquía de culturas aceptada tácitamente hasta ahora, así como la jerarquía de razas, etnicidades y confesiones religiosas que la acompaña, un prejuicio que constituye uno de los aspectos menos atractivos de nuestra herencia imperial. El reconocer que las culturas del Islam han contribuido espectacularmente a la construcción de Europa y del intelecto europeo –algo innegable– no nos hace perder nada, y sí nos permite ganar mucho en lo que concierne al replanteamiento de nuestra relación con el mundo. Y al replantearnos esto, dignificamos muy apropiadamente a muchos conciudadanos británicos y europeos que a menudo están marginados socioeconómicamente en nuestras sociedades, transmitiéndoles la conciencia de que han participado en la creación de la cultura que ahora habitan y poseen.

En segundo lugar, reconocemos la realidad actual del dominio imperial que Europa mantuvo sobre gran parte del mundo. No hay muchos musulmanes europeos que sean descendientes lineales directos de los representantes de la alta cultura en el Islam medieval; sin embargo, la mayor parte descienden de pueblos antiguamente sometidos al dominio de Europa. También en este sentido, muy distinto del anterior, son participantes directos en la creación de la modernidad europea. Al volver a nuestra historia compartida, al reexaminar lo que Ziauddin Sardar denominaba en una cita anterior “la erradicación de la memoria, la obliteración de la Historia, el desafío a la sensatez y la razón”, podemos contribuir a que desaparezca la

marginalización de muchos musulmanes europeos. Si optamos por “elaborar sobre la maraña de relaciones del imperio”, podemos crear una narración potente y novedosa para la Europa del mañana. La única forma segura de oponerse a las “gemelas perversamente simétricas” consiste en explorar una historia compartida, que reconozca entre las muchas fuentes de la cultura europea a los astrónomos, poetas, filósofos y arquitectos musulmanes, y que reconozca que la historia del imperio pertenece equitativamente a todos sus herederos de cualquier raza, fe o nación.

ENDNOTES

- ¹ Ehsan Masood, *British Muslims: Media Guide* (Londres: British Council y AMSS UK, 2006).
- ² Paul Glennie y Nigel Thrift, *Shaping the Day* (Oxford University Press, 2009), p.66.
- ³ Carta de Michael Irwin a *The Spectator*, 30 de mayo de 2009.
- ⁴ *The Gallup Coexist Index*, mayo de 2009.
- ⁵ Margaret Macmillan, *The Uses and Abuses of History* (Toronto: Penguin Group, 2008).
- ⁶ “Mau Mau veterans sue for colonial abuses,” *The Guardian*, 11 de mayo de 2009.
- ⁷ Ziauddin Sardar, *Balti Britain* (Londres: Granta Books, 2008), p. 209.
- ⁸ Kenan Malik, *From Fatwa to Jihad: The Rushdie Affair and its Legacy* (Londres: Atlantic Books, 2009), p. 50.
- ⁹ Carl Ernst, *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World* (University of North Carolina Press, 2003), p. 30.
- ¹⁰ Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londres: Verso Books, 1991), p. 54.
- ¹¹ “Lionel Shriver in Dialogue with David Coleman”, Standpoint, mayo de 2009.
- ¹² Patrick J. Geary, *The Myth of Nations* (Princeton University Press, 2002).
- ¹³ Christopher Caldwell, *Reflections on the Revolution in Europe: Immigration and the West* (Doubleday Publishing, 2009).
- ¹⁴ Jessica Marshall, “Future Recall”, *New Scientist*, 24-30 de marzo de 2007.
- ¹⁵ Sylvain Gouguenheim, *Aristote au mont Saint-Michel: les racines grecques de l’Europe chrétienne* (París: Seuil, 2008).
- ¹⁶ cit. Jack Goody, *Islam in Europe* (Wiley-Blackwell, 2004), p. 65.
- ¹⁷ Jack Goody, *The Theft of History* (Cambridge University Press, 2006), p. 8.
- ¹⁸ Margaret Meserve, *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought* (Harvard University Press, 2008).
- ¹⁹ Ian Almond, *Two Faiths, One Banner: When Muslims Marched with Christians Across Europe’s Battlegrounds* (Harvard University Press, 2009).
- ²⁰ George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (MIT Press, 2007).
- ²¹ David Levering Lewis, *God’s Crucible: Islam and the Making of Europe, 570-1215* (W.W. Norton, 2008).
- ²² Nabil Matar, (e.g.) *Europe through Arab Eyes, 1578-1727* (Columbia University Press, 2008); o *In the Land of the Christians: Arabic Travel Writing in the Seventeenth Century* (Routledge, 2003).
- ²³ Richard W. Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization* (Columbia University Press, 2006).
- ²⁴ Daniel Johnson, *Standpoint*, mayo de 2009.

ISBN: XXXXXXXXXXXXX

Printed in: