

## Ni oro ni moro: territorio, desmemoria y leyenda negra

Emilio González Ferrín  
(Universidad de Sevilla)

"Maqghuda fid-diversità"  
(*In varietate concordia*)  
Parlamento Europeo

¿Cómo podrían no relacionarse  
los movimientos de des-territorialización,  
y los procesos de re-territorialización?  
¿Cómo podrían no estar siempre  
conectados, entremezclados?  
(Deleuze & Guattari 2005,10)

### Idiosincrasias

Suele decirse que fue Pedro Antonio de Alarcón el primero en usar en castellano la palabra *idiosincrasia*, ya en la segunda mitad del XIX; un término bien pronto recogido por la Real Academia: modo de ser característico. El granadino parece que acuñó o aprovechó el término para referirse al modo de ser de los napolitanos, y representa una primicia –albacora, a mi entender–, en la asimilación hispánica de un campo de estudio que, unas décadas antes, había establecido Auguste Comte en su *Curso de filosofía positiva* de 1838 al crear el término *sociología*. Ésta se presentó entonces ocupada en algo como la “física social”, cuyo conocimiento acabaría poniéndose –en un Comte altruista y ya crepuscular– al servicio de la “religión de la Humanidad”; un Humanismo prácticamente confesional, pero sin Dios, entendido como “la suma de todos los *seres* pasados, presentes y futuros que colaboren libremente en el perfeccionamiento del orden universal”. Esos *seres* que yo destaco ahí en cursiva no son figuras reanimadas o almas en particular desfile tras el psicopompo al final de los tiempos, sino la suma de formas de ser distintas en el mundo; la variedad de físicas sociales, por retomar la terminología. Es decir, la suma de todas las idiosincrasias.

Tenemos, de este modo, al estudio de la “física social”, de la fisonomía –y modos de ser– de las sociedades, de sus idiosincrasias, como posible herramienta de una cierta proposición de concordia universal, naciente ésta de la enorme variedad de sociedades –de nuevo: “seres” como suma de formas distintas de ser–; concordia poéticamente narrada, así, por este padre del positivismo, Auguste Comte, por más que parece ser “positivismo” como tal una acuñación previa de Saint-Simon, con quien le unió una compleja y desigual relación. Al igual que casi todos los movimientos culturales –pues el positivismo fue mucho más que una moda científica–, éste surgió como reacción. En su caso, frente a los excesos metafísicos con correa de transmisión teológica, concatenados y arrastrados por la modernidad hasta el XIX; correa que los positivistas cortaron sin misericordia pero con sumo cuidado, para no perder el sentido de las cosas tal y como se presentan ante nosotros: lo puesto ahí > *positus* > positivismo–, de cuya observación se deduciría la descripción del mundo. No más narraciones heredadas; menos aún proclamadas desde púlpitos.

Podemos entender, en consecuencia, que la sociología, el estudio positivista de la fisonomía de las distintas sociedades, de sus variadas idiosincrasias, contribuiría a una cierta concordia universal en tanto que suma humana final de modos de ser – ¿aceptación, mutua comprensión? –, reconocedora de la diversidad? Vale, sí; esa parecía ser la idea, pero ¿Avanzó el positivismo siguiendo ese rumbo altruista de su promotor,

hacia el “perfeccionamiento del orden universal”? Bueno; las personas y las cosas son hijas de su tiempo, y el que le tocó vivir a la Europa colonial de la modernidad tardía – lógica, razón, libertades, derechos, industrialización– sufrió la mutación orwelliana de *Rebelión en la granja*: desde un arranque revolucionario y reivindicativo ecuménico – “todos los animales son iguales”– hasta la concreta y relevante matización final: “pero hay unos más iguales que otros”.

Así, en el cóctel formado por modernidad, positivismo y colonialismo se acabaron mezclando voces y ecos al servicio de esencialismos –Oriente y Occidente, Norte y Sur, Europa y el Islam...–, abrazados por grandes narraciones, y aderezado todo ello por una inquebrantable fe “religiosa” en el progreso sin freno; ese tren de mercancías cuya locomotora occidental –Oswald Spengler– iba tan rápido que no podía hacer parada en todos los pueblos. Cuando la tardía modernidad positivista se psicoanalizó a sí misma, abrió las ventanas y descubrió el desfase mundanal entre centro y periferias, metrópolis y colonias, industria y pobreza, se preguntó si acaso no habría creado un monstruo en algún sueño inesperado de la razón –Francisco de Goya–; una gran narración como aquellas de las que se abominaba al principio, cuando aún se pretendía superar la teología de la historia. Un monstruo cobrando forma en una historieta alternativa, pero similar y equivalente en su progresiva linealidad, frente a aquellos dogmas que pretendía eliminar el positivismo y que ahora tan solo sustituía: se había eliminado a Dios, pero su lugar lo había ocupado el progreso. Se había superado la estela del pueblo elegido, pero ocupaba su vacante Europa, Occidente. Así que se plantaron algunas mentes críticas de la modernidad tardía, y se propuso una parada y fonda, un re-mirar, re-pensar. Se propuso el perspectivismo como terapia frente a la soberbia monocular spengleriana y su destino manifiesto del mundo rumbo a Occidente, alimentado por las calderas del progreso. Frente a ese ruido –el de los *Satanic Mills* de William Blake–, una incierta propuesta de perspectivismo –¿años setenta del siglo XX?– reconoció realidades diversas y empeoradas por el decurso de lo colonial y lo industrial –el “otro” frente al “nosotros”; ese “otro” más allá y aquí debajo– y relativizó las esencias puras, culturales o civilizadoras.

Pero he aquí que entonces –sí, definitivamente: tercer tercio del siglo XX–, parapetado en su enciclopedismo, definitivo y encuadernado, el mundo académico occidental volvió a cerrar las ventanas airadamente. Construyó una falacia de espantapájaros –es lo que significa *straw man fallacy*, y no “falacia de hombre de paja”, que en castellano suena algo chocante–, y desde todas las cátedras de Letras de Occidente se le dio un palo al bicho “posmoderno”, que así es como se vistió al muñeco abridor de ventanas, con el sambenito de su relativismo, caricaturizándose sus perspectivas, ridiculizándose el cuestionamiento en un “todo vale”. El positivismo academicista inventaba el meme para no tener que auto-cuestionarse. Soberbia erudita, poco universitaria. No se interpretaba sino que se defendía una interpretación anterior; no se equilibraba el mundo, no se avanzaba hacia aquella concordia positivista, pero al menos se recuperaba un rasgo de la común idiosincrasia occidental: cuando alguna idea nueva te moleste, organiza una buena caza de brujas.

¿Por qué al *homo posmodernus* le dio por tratar de frenar a la locomotora positivista? Porque había descarrilado e iba sin maquinista. Porque se llevaba por delante a todas las periferias y a muchos barrios de nuestras ciudades. Porque ya no describía el mundo real sino que repetía grandes narraciones heredadas de aquel citado chucu-chucu-chú de lógica, razón, libertades, derechos, industrialización, cuando resultaba evidente que ya solo ésta última, la industrialización, era universal, en tanto todas las anteriores, bueno, eran locales, metropolitanas, y según en qué zonas de la ciudad. El posmoderno, la bruja perseguida desde hace cuarenta años, era en realidad el

último positivista originario y primordial, porque seguía contemplando al mundo, la realidad, tal y como se presentaba; pero es que el mundo y la realidad habían cambiado desde mediados del XIX y había que contemplarlos ahí delante, sí; pero buscarlos también en otros sitios. Y no ayer sino hoy –de nuevo: puesto ahí > *positus* > positivismo–, no en los grandes relatos heredados. Pero había que hacerlo desde perspectivas diferentes y con un humilde *caveat* intelectual: el evidente relativismo frente a cosas, realidades puestas ahí –positivas– que tienden a moverse. Sociedades a lo largo del tiempo; historia cambiante y sin orden previo.

Pues bien; ni siquiera se tuvo en consideración la posible fisura en el paradigma tardo-moderno cuando solo se ocuparon las mentes en ridiculizar al *homo posmodernus*, en estigmatizarlo –caza de brujas, letras escarlatas “todo vale”–. En ese caótico atajo campo a través, abandonando aquellos raíles previstos de altruismo y positivismo en tanto que observación de las cosas tal y como se presentan, sin discursos heredados, en aras de un mundo mejor –no un país mejor, ni mucho menos un pueblo, una raza, un idioma, un género, una religión mejor que otra–, la degradada y menesterosa sociología se puso al servicio del estereotipo –“eso es un velo”, “eso una barba”, “eso un kalashnikov”, “esto una Constitución”, “esto es libertad de prensa”–; las diversas idiosincrasias se construyeron a la medida revisitada del mundo según las anteojeras binarias del “hombre gótico” –Ortega y Gasset–, con su renovada metafísica de progreso y *mission civilisatrice*, esa nueva Historia de Salvación –vino viejo en odres nuevos–. ¿En qué momento pasó la sociología a ocuparse de “los otros y sus enfermedades” en lugar de ceñirse a los requerimientos de la contemplación y descripción espontánea y sincera de los modos de ser sociales? ¿En qué momento las idiosincrasias fueron cómodamente sustituidas por estereotipos? Para Anthony Giddens, la sociología forzó una inducción, una medición comparada, una baremación con respecto a la institucionalizada *Western-Sphere*; la esfera occidental de referencia (Giddens 1990, 10-11).

\* \* \*

Claro, la *Western-Sphere* como universo rodeado de alienígenas –nosotros y “el otro”, civilización y barbarie, que viene de barba– se asentó así sobre los cimientos del positivismo mal entendido y peor cultivado, hijo éste del empirismo decimonónico y su pretensión taxonómica de poder estudiar las cosas por separado –“estrato privilegiado de hechos” (Sellars 1971, 177)–. Todo avanzaba pesadamente apuntando a la Viena “circular” de entre-guerras ya en el XX; a Rudolf Carnap (1993), a la ficción de asepsia científica ocupada, a los efectos sociológicos, históricos, culturales, en erigir muros neo-spenglerianos alrededor de la fortaleza de Occidente, amenazado por las fiebres metafísicas, religiosas, primitivistas del resto del mundo. A los efectos de la sardina a la que quiero ir arrimando el ascua, la sociología se pretendía científica pero se volvía cripto-metafísica al narrar Oriente y Occidente. La modernidad tardía no investigaba, sino que reafirmaba leyendo a Rudyard Kipling: *Oh, East is East and West is West, and never the twain shall meet*, pero ni se te ocurra decir “orientalismo” para algo más que un estilo de pintura. Se presentaba el par Oriente y Occidente como si fueran regiones del globo en parcelada distribución a modo de cráneo frenológico: aquí la lógica, la ética, la física, allá la ilógica, la metafísica; Platón, Aristóteles, Roma y Jesús en nuestro equipo, podéis quedaros con Aníbal, el Viejo de la Montaña, el té verde y la alheña. Ah, y –de nuevo– el kalashnikov, ese extraño término coránico.

Al cabo, la lectura que hacía Jacob Taubes en su *Escatología occidental* (2010) no solo planteaba esa sustitución de relato metafísico en el discurso de “lo nuestro” –evolución de la teología de la historia hacia una teleología igualmente trascendental–, sino que, en mi opinión, el larvado y ocasional sionismo que rezuma de entre sus

páginas no es más que un sesgo de confirmación en el sentido de cuál era para él la esencia de Occidente, cuáles son sus raíces –griegas y judías, para Taubes– y cuál pueda ser su destino, en coherencia. Antes citaba a Blake, profeta de la *aliyá*; el retorno y subida al monte Sión –magistral poema sionista anglicano, *And did those feet in Ancient Times...*; ¿No fue esa primera teleología occidental una forma incipiente de sionismo, de Historia de Salvación re-organizadora del pasado que seleccionaba elementos de Oriente desgajándolos del resto, para limpiar el pasado de Europa?

¿No fue ese primer sionismo plenamente cristiano-tardo-moderno; una idea al servicio de lo neo-catecúmeno protestante, de la pureza europea, sea o no cristiana, que debe volver a Tierra Santa, y ese aprovechamiento posterior por el pueblo judío –al que se le negó su europeidad al considerarse natural su deportación posterior a su masacre– sería una enésima evidencia de cómo una idea surge en un contexto y florece en otro? – Comunismo en la Unión Soviética y China, por poner otro ejemplo–. ¿De verdad se pueden entender las sociedades y la historia según los compartimentos estancos que hemos creado desde el presente, o debemos por fin comprender el estado líquido del mundo, las sociedades, las culturas y la historia –Zygmunt Bauman? ¿De verdad se había hecho todo el viaje empirista y positivista para acabar hablando del sentido de la historia y, por añadidura, del destino de Occidente desgajado del resto del mundo en su glorioso levitar racional? La concordia altruista del padre Comte hacía aguas en tanto se rechazaba su rectificación perspectivista, estigmatizada como “posmoderna”.

\* \* \*

Y es ahora cuando arrimo el ascua: en el viaje occidente-centrista, colonial, pseudo-positivista, pretendidamente científico –pretensión de poder extrapolar términos, elementos sociales, históricos, para su análisis desgajado; de nuevo: Rudolf Carnap–; ese mismo que sustituyó la teología de la historia por la teleología de los rubios racionales frente a los morenos metafísicos, hay una pieza que no encaja en el engranaje europeo: la historia de España.

### El ser de España

Claro, si hemos de acercar el objetivo a la pieza desencajada de Europa y Occidente en esa perfecta maquinaria autocomplaciente, positivista y quema-brujas; si debemos prestar atención por un momento a esa atípica historia de España en el contexto europeo, aquí lo suyo sería comenzar con una definición de España y los españoles. Pero no haríamos más que avanzar hacia la trampa de siempre: trataríamos de pasar de puntillas por terrenos resbaladizos para, sin poder evitarlo, perder el equilibrio y acabar con café, coñac y puro en un viaje astral hacia las humeantes y espirituosas tertulias de los cincuenta del siglo pasado. La definición de España mediante su historia, la explicación de ésta en términos inductivos, la historia de España debida al carácter de “los españoles”, la trascendencia de las acciones de éstos en la historia para la esencia de España... Pensamiento urobórico, autopoietico, excepcionalista; como si haber nacido aquí –pues escribo desde España– confiriese una excepcionalidad heredada. La secuela hispánica del monólogo de Hamlet, fusionado por fin con el de Segismundo. Esencialismos impropios de un pensamiento contemporáneo o, al menos, lo que se entendía por pensamiento contemporáneo antes de dar comienzo el mal llamado siglo XXI, pues –como suele decirse– nadie esperaba que después del siglo XX volviese a presentarse el XI (Oz 2002, 8), a tenor de esos esencialismos neo-góticos –decía antes–; del binarismo con que cada vez más gente describe nuestra relación con el mundo.

Los célebres *ser de España* –era la terminología traída de Comte, con sus “seres”

como modos sociales– y/o *el problema de España* –con su modalidad “España como problema”– fueron sin duda coetáneos de las encendidas reivindicaciones nacionalistas locales en la península ibérica desde el XIX, presentándose como su reacción especular centralizadora. Solo hay que echar un vistazo a los libros de Fernando Wulff –*Las esencias patrias*– y José Álvarez Junco –*Mater Dolorosa* o *Dioses útiles*– para pergeñar el *Via Crucis* reflexivo en el que se flagelaron nuestros predecesores, revisando cada indicio de vida inteligente que firmase como “española” desde las *Laudes Hispaniae* de Isidoro de Sevilla en un proceso de vueltas y más vueltas a lo mismo –circular y, decía, urobórico– que se alarga hasta el más reciente telediario. Con todo, y sorteando la trampa tertuliana, sí resulta peculiar un aspecto; una ausencia natural para todo aquel nacido aquí y sorprendente allende las fronteras, pues se corresponde precisamente con el tuétano de esa peculiaridad hispana en el discurso positivista occidente-centrista que nos ocupaba unos párrafos más arriba: el hiato de ocho siglos. El célebre rapto, la abducción de la península Ibérica desde el 711 hasta 1492.

Resulta evidente que había una peculiaridad infeliz en el relato germanófilo –por vocacionalmente visigodo– de la historia de España, esta tierra de asturianos puros que debieron soportar, mal que les pesase, la vecindad del resto de la península, con la cual tuvieron que establecer una relación poco menos que de metrópolis y colonias. Esa peculiaridad discursiva es algo inusual, cuyo terreno ya preparó Joaquín Costa a caballo entre los siglos XIX y XX: la pureza hispana del chicarrón del norte frente a un sur aquejado de “invasionismo” a lo largo de toda la historia. Así, el continuado cosmopolitismo sureño, propicio, por su situación geográfica y la natural disposición de las costas mediterráneas, a que todo cuanto llegue a ellas venga de Oriente, y que era de allí de donde venía todo hasta el siglo XVI, se percibía como debilidad y laxitud. Evidentemente, no por lo que respectaba al cristianismo, que en la mentalidad regeneracionista de una esencia asturiano-vikingo-ibérica no se presentaba como oriental sino que debió de haber llegado a la península procedente del norte y por el Cantábrico. Así, Costa definió nuestro sur peninsular poco menos que como *invadible, dominable, tan inmerso en la servidumbre como en el servilismo y no amante de la libertad en ningún sentido* (Wulff 2003, 202).

\* \* \*

Esa reflexión sobre el ser de España se intensificó con la creación de la Junta de Ampliación de Estudios (1907), en la que se dieron cita tres historiadores de la llamada generación del 98: Rafael Altamira, Ramón Menéndez Pidal y Manuel Gómez-Moreno y a los que se unieron otros tantos como los pares contrapuestos Américo Castro y Sánchez Albornoz. El “tema de nuestro tiempo” tuvo un arranque intelectualmente muy digno en la figura del citado Altamira y sus *Psicología del pueblo español*, o bien su *Historia de España y de la civilización española*, donde analizó esencialismos como quien trata de resolver una compleja ecuación –de nuevo “España como problema”–. Con lo sencillo que es –y ya adelante– repasar la historia de los territorios, lo único inamovible y desideologizado ante tanto posible *Volk* romántico entrecruzado. Desde luego, Altamira –y todos los paladines de la polémica que acababa de arrancar– parecían ver más “España en la Historia” que historia de España (Asín 1997, 27), y eso que en el prólogo de esa citada *Historia de España* se introduce una idea completamente ajena a toda esa concentrada tortícolis ibérica provocada por mirar solo al norte en el embeleso occidente-centrista: Altamira destacó la *dificultad de tratar aspectos o épocas escasamente investigados y deficientemente conocidos* en nuestra historia. Bueno, parece que desde dentro también se veía la pieza desencajada de nuestra historia en el motor de Europa.

Y esto último es lo que interesa aquí: se introducía la especificidad en una

reflexión historiográfica sobre la historia de España, sin ocultación ni rechazo apriorístico por ochocientos años de antepasados. Se hacía más acá del clásico esencialismo y más allá del provincianismo neo-visigótico. Pese a que la historia que narra es una secuencia de dominaciones –cartaginesa, romana, visigoda, musulmana–, lo importante en este momento es que Altamira incluyó en la Junta a todo el elenco investigador del llamado *taller de arabistas* (López 2007, 85), amanuenses recopiladores del bagaje cronístico árabe, accesible y vertido prácticamente sin reflexión, en esos años y los venideros, al servicio de ideologías ajenas, ya sean africanistas neo-imperiales o bien negacionistas de un tiempo histórico árabe, bajo el prurito del célebre paréntesis onírico de conquista o reconquista: llegada y expulsión, y cada uno a lo suyo.

Ciertamente, mucho se critica y se ha criticado la inclusión de esos ocho siglos de lo andalusí en la historia de España. Porque, no nos equivoquemos: durante la mayor parte de ese tiempo, Alándalus no fue más que un territorio y se refería a toda la península ibérica, desde los reinos cristianos del norte de Alándalus hasta el Mediterráneo al sur. Esa citada crítica a la inclusión; esa exclusión de lo andalusí en la historia de España suele aludir a motivos ideológicos de su inclusión –“cree el ladrón que son todos de su condición”–; motivos, éstos, algunas veces de ingenuidad confesional, en esas catequéticas historias de conversos contemporáneos que confunden intencionadamente lo musulmán –confesional–, lo islámico –cultural– y lo árabe –expresado en ese idioma–, y otras veces alimentando una cierta ideología colonial desde el XIX que apoyase intelectualmente la presencia española en el Norte de África, en una suerte de natural ley del péndulo: “ayer vosotros aquí, hoy nosotros allí”, que no deja de ser simplista en su doble dimensión de marcar un “vosotros y nosotros” proyectado de un modo inamovible en el tiempo, así como sigue manteniendo una idea de lo andalusí como raptó temporal de una España naturalmente germánica, visigoda, en la línea más generalizada de la historiografía española. Pues bien, decía que mucho, y mal, se ha escrito sobre esa inocua inserción ideológica de lo islámico en la historia de España, y nada se ha escrito acerca de la similar marca ideológica patente en la exclusión de lo islámico en la historia de este territorio llamado hoy España, por lo que Altamira es una *rara avis* en el doble sentido de buscar contrarrestar la propaganda alemana –por razones de su presente y su militancia aliadófila en la Gran Guerra– así como en la inserción de lo islámico en nuestro devenir histórico.

Sea como fuere, y centrándonos en esos *aspectos o épocas escasamente investigados y deficientemente conocidos* que Altamira reconocía, la historiografía española abría los ojos al Mediterráneo, a los otros elementos constitutivos de nuestra Historia, a la “tensión de la convivencia”, que diría el magistral Américo Castro –solo un tonto o alguien que no comprenda el castellano o el portugués piensa que la convivencia es armonía–, autor desvencijado por pura ignorancia de generaciones posteriores y rebajado a una concepción lisérgica del concepto de convivencia en insigne manipulación conceptual, bien aireada por Ladero Quesada y su escuela (Niño 2019). Y así se fue forjando una memoria hispana ajena a su compleja realidad histórico-territorial, respirando un esencialismo exclusivamente euro-cristiano y desdeñando por africano, ajeno y repudiable todo un tiempo árabe-mediterráneo, pretendidamente extrapolable por el alivio –solo psicoanalítico– de una expulsión y el efecto narcótico de una Reconquista que no existió y cuya defensa a ultranza está en la base de la necesidad psicológica de una conquista previa –porque, si no hubo conquista, ¿a quién se expulsó?–.

No haré el censo de quienes escriben la historia de España de espaldas al Mediterráneo y luego se sorprenden –y sigo adelantando materia– de que en las

“leyendas negras” aparezcamos algo más oscuros de cómo nos vemos en el espejo. Sin embargo, sí me interesa muy vivamente un historiador al que respeto y leo: José Antonio Maravall, excepcional intelectual y maestro de historiadores, que en un par de ensayos se acerca al tema que nos ocupa de la presencia o ausencia de lo islámico en el devenir histórico de España y ésta, vestida así, en Europa, en paralelo a la preeminencia o no de lo germánico. Pues bien, en uno de sus libros más celebrados, y con razón, nos presenta el autor su objeto de estudio, que no es sino –y cito– *cómo los europeos habían vivido el paso del tiempo, la marcha de la Historia, y después, cómo se desarrolló en ellos una teoría o interpretación intelectual de los hechos históricos que ha venido intentando organizar la sucesión de los mismos* (Maravall 1966, ix). El asunto, así planteado, promete en tanto que genuina reflexión historiográfica. Maravall se asoma al siglo XVI español, y percibe la matriz de un mundo nuevo en que por vez primera se siente la diseminación de las nuevas percepciones geográficas, de la economía y de la propia historia a todos los rincones del mundo nuevo conocido. Entonces hace un ilustrativo barrido el autor sobre las “civilizaciones que nos precedieron”, y nos lleva a encontrarnos con griegos y romanos, con la dominación técnica del mundo a favor del hombre, y con lo que un reseñador de su obra nos explica como “la idea del progreso”, es decir, ese *concepto histórico característico del occidente europeo en lo que va de tiempo del siglo XVI al XX* (Ferrerías 72, 476); el positivismo aludido en nuestros primeros párrafos.

Es decir, Maravall busca rastrear “la estimación de lo nuevo” en el período del Renacimiento, o sea desde finales de la Edad Media hasta entrado el siglo XVII, en natural relevo de “las bases de una herencia cultural” que venía desde la cultura grecolatina, hasta el pre-humanismo del XV. Incluso afirma que la fórmula de esa “estimación de lo nuevo” aparece ya en las *Partidas* de Alfonso X, recalcando el central papel del cristianismo en ese redescubrimiento de la Antigüedad, como refuerzo en este impulso de modernidad (Maravall 1966, 60). Sin tiempo o interés por comprender el enorme cromatismo del concepto cultural alfonsí, magistralmente trabajado por Márquez Villanueva, Maravall, así, pasa de aquella *traslatio imperii* a la *traslatio studii*, –de lo greco-latino a lo europeo– en un gigantesco y completo golpe de creacionismo renacentista (Maravall 1966, 130).

Puesto que recalca el sentido lineal de la historia en San Agustín en esa natural “concepción progresiva del acontecer humano” (Maravall 1966, 164), traté de seguir tal linealidad en su libro, pero hay un vacío cronológico: no solo se salta los ocho siglos de civilización islámica, sino que demuestra no haberlo hecho por despiste, dado que –afirma en un capítulo titulado “Digresión”, frente a la concepción histórica del tiempo que caracteriza al cristianismo, está también *la posición anti-historicista del Islam, que se traduce en repetición, en tradicionalismo, en rutina*. Y ahí está de nuevo el terrible presentismo de nuestra intelectualidad; juzgar períodos completos de la historia, civilizaciones completas, teniendo como testigo al presente. ¿Sabría Maravall algo de las ciencias historiográficas islámicas, de aquel padre de la filosofía de la historia llamado Ibn Jaldún y su recetario anti-traditionalista, anti-rutina? Así, para Maravall, “los antiguos, en España, son los godos” y como, en cita de Saavedra Fajardo “sin el movimiento no crecen ni se mantienen las cosas” (Maravall 1966, 586), en la historia siempre tendremos que tener en cuenta la trayectoria. Una trayectoria, en la que, de nuevo, no cabe el Islam.

Definitivamente, no hay salvación cultural para el Islam de España, el florecido en el territorio conocido como España; en Alándalus. No hay espacio, ni siquiera virtual en esta publicación, para citar la batería de libros en árabe que desde el Medievo vienen tratando la permanente reflexión sobre el sentido de la historia, la necesidad de continua

re-adaptación de la ciencia, la obsesiva descripción del mundo, los logros ocasionales en géneros literarios, nacimiento de técnicas nuevas o elaboraciones sobre valores generales tales como ética, solidaridad o perspectivismo, que se desarrollaron inusitadamente en la civilización islámica. Todo ello desembocado en la península ibérica, mucho de ello traducido y asumido como propio en el Renacimiento. Pero ese reduccionismo simplista, la ignorante descripción de “una posición anti-historicista del Islam” –entendiendo aquí historicismo como “teniendo en cuenta a la historia”– ha quedado ya como herencia de nuestra marcada *islamophobie savant*. Una islamofobia cultivada que no está aislada del resto de Occidente sino que, precisamente, ejemplifica uno de los rasgos más representativos de aquel gran discurso de la modernidad al que aludía en los primeros párrafos; la soberbia occidente-centrista que, a veces de un modo inocente, simplemente ignora todo lo que sea actual periferia, pretendiendo que siempre lo fue; con lo cual no solo comete una injusticia social contemporánea al condenar al resto del mundo a “lo metafísico”, sino que cae en errores intelectuales y científicos de base, dado que se imposibilita la justa comprensión de la historia.

Dado que la cultura es el modo en que una civilización se reproduce a sí misma, siendo el relato de lo pasado una parte de tal bagaje en retransmisión, es evidente que después de siglos de marcado academicidio, el Islam español, la cultura española en árabe ha quedado reducida a lo folklórico, lo mero traductor y un bloque inamovible de tensión religioso-social. De nuevo: descripción de la historia desde el testimonio del presente y con el objetivo de juzgarla; grave delito historiográfico. Y, claro, lo que desde dentro de España se esconde, luego sorprende y ofende que se airee desde una Europa igualmente presentista, pero menos necesitada de ocultación y contemplaciones frente a un país como el nuestro, que se convirtió en Imperio a codazos, como lo hacen todos los imperios, por otra parte, pero que no venía de una historia similar a las suyas; razón por la que recibió varapalos ideológicos como la célebre Leyenda Negra, en cuya impedimenta apareció el moro bajo la cristianísima mesa hispana, como arma arrojada europea en fingidamente sorprendido rechazo español. Creo que es esta ocultación de lo moro, de nuestro natural *morus operandi*, el detonante del complejo español proyectado en Leyenda Negra al que apuntaba Pierre Chaunu en 1964 y que veremos en breve.

### **Leyenda negra y orientalismo**

Una de las ideas más interesantes en la obra de María DeGuzmán sobre la Leyenda Negra consiste en que, si bien es cierto que ésta se armó muy especialmente con las descripciones vejatorias de cuanto el Imperio Español pudo hacer en América, el mundo anglosajón fue asociando progresivamente a esa leyenda una sombra añadida, algo menos hostil pero más sutil, envuelta incluso en un halo de seducción, cual fue la tacha orientalizante, sureña hispana. Dicho de otro modo: sobre la base de una crítica al Imperio Español –personalizado en Felipe II– se instaló un discurso igualmente menospreciativo cual es el de la especificidad moruna del español. De ahí que la reacción hispana, el aspaviento y rechazo a la Leyenda Negra, incorporase una plena ocultación de toda sombra de “lo moro” –todo *morus operandi*, que llamé en otros lugares– en paralelo a una sobreactuación española de guisa europeísta. Es cierto que la orientalizada España ofrecía una faceta, decía, más amable que la de los conquistadores en América o los Tercios de Flandes, pero nunca dejó de ser poco más que la otra cara de un pleno convencimiento de superioridad anglosajona (DeGuzmán 2005, 70) o quizá una recarga de la propia Leyenda.

Sobre esa recarga: de hecho, DeGuzmán habla de lo anglosajón en general, porque bien pronto incorpora a lo estadounidense en la reactivación de la Leyenda

Negra, en cuanto ese país norteamericano olisquea las colonias españolas al sur y organice su usurpación. Así, por ejemplo, en la primera novela gótica norteamericana, *Wieland o la transformación*, obra de Charles Brockden Brown, el malvado personaje Carwin, instigador de los crímenes que traman la obra, resulta ser descrito como español y católico, e incluso caracterizado físicamente según la descripción al uso de Felipe II, aunque en el imaginario norteamericano del XVIII tal fisonomía se iba aproximando al igualmente “oriental y español” personaje del judío villano, falso y conspirador (DeGuzmán 2005, 16). En paralelo, y con el tiempo, en la versión norteamericana del “Grand Tour”, el viaje europeo de vacaciones cultas, ilustrador y formativo de todo ciudadano con cierto estatus e inquietudes que se preciase, España quedaría fuera del mapa, en un cajón estereotípico específico: no éramos complemento de la Toscana italiana o la Provenza francesa, sino el palenque para una excusión diferente y peligrosa a los exóticos norte de África y Oriente Medio; una leyenda particular conformada por relatos inconexos sobre conquistas, reconquistas e Inquisición (DeGuzmán 2005, 72); aspecto que me parece relevante y que no he visto tratado en los más mediáticos libros sobre la Leyenda Negra.

\* \* \*

Esos mediáticos libros son en particular dos, planteados en su conjunción como binomio, como pares contrapuestos de interesante lectura contrastiva: la *Imperiofilia* de María Elvira Roca Barea (2016) y la *Imperiofobia* de José Luis Villacañas (2019). De entrada, resulta sintomático que deberían intercambiarse entre sí los títulos, dado que es la primera la que muestra una particular filia hacia lo imperial, en rechazo contrastivo y fobia a lo mismo del segundo –aunque creo que la fobia de este segundo es más al libro primero y su autora que al imperio como tal–, lo cual nos retrotrae a un problema secular en el academicismo: qué pocos autores escriben propuestas y cuántos escriben rechazos, fustigando y “poniendo orden” en lo que entienden que el resto del mundo está equivocado. Ya hice suficiente alusión a ello al principio, a tenor del modo de parapetarse la “fortaleza tardo-moderna” frente a las propuestas de perspectiva, aquella bruja posmoderna.

Sobre el primero de esos dos libros, el de Roca Barea, debe decirse que le cabe el mérito de abrir veta y plantarse intelectualmente frente a lo que ella entiende que es un desaguisado histórico: el menosprecio hacia “lo nuestro” –léase: hispano-católico en perfecta aleación– en proyección histórica; un menosprecio basado en *prejuicios protestantes y [...] propaganda financiera bien urdida a partir del anticatolicismo y la hispanofobia* (Roca 2013, 494). Roca Barea hace en sus páginas un nuevo brindis del Retiro, semejante a aquel célebre pronunciamiento de paisano que llevó a cabo el joven Marcelino Menéndez y Pelayo en 1881 –[...] *por la fe católica, apostólica romana, que en siete siglos de lucha nos hizo reconquistar el patrio suelo...* y un larguísimo etcétera–. Es muestra, la autora, de que la historia puede usarse como frente de reconstrucción; de que la quinta columna era la historia, en su indisimulado panegírico de la misión imperial en la que la España de los Austrias desempeñaba el papel que hoy desempeñan los Estados Unidos de América. Es cierto que, en su imperiofilia, Roca Barea no elogia a todos los imperios por igual. Elige bien a los de marcada proyección ideológica y desdeña, por ejemplo, a los que fueron derrotados por el nacionalismo a ultranza de la Gran Guerra; aquellos imperios de muchas confesiones, religiones, idiomas –el Austro-Húngaro y el Turco–, cuyo modelo heterogéneo, cosmopolita, casi supra-nacional, encajaría mejor para explicar la Europa actual. Pero no va por ahí el europeísmo de la autora.

Sobre el segundo de los dos libros, el de José Luis Villacañas, recoge inicialmente una cita de Weber para algo que es a él mismo a quien representa, el *vicio*

*clerical de querer tener siempre razón*, en ese modo ensayístico que tiene el autor de subir a la cucaña, de promover el goyesco duelo a garrotazos que tanto gusta en las peleas de gallos académicas. Machismo discursivo, lo llamé en otro sitio. Desde luego, demuestra el autor haber leído el libro al que machaca, el de Roca Barea, y lo escribo con insana envidia y a sabiendas de que compartiremos espacio en esta publicación: en penoso agravio comparativo, a mí me despachó en un pie de página, sin haberme leído, y confundiendo en un solo párrafo al lector en tres falacias diferentes: recurso a la autoridad, *ad verecundiam*, y la que Veli Mitova explica como tomar la razón-por-qué en lugar de la razón motivacional –es decir, que yo no escribo porque sé y quiero sino porque soy lo que él ha decidido que sea y a ello me debo– (Villacañas 2018, 8) (Mitova 2020, 709). Así, en su ya tristemente tradicional tono *hater* (paradigmático en Villacañas 2010), el autor califica al libro contra el que escribe de *artefacto ideológico [...] de un pensamiento reaccionario* (Villacañas 2019, 13), continuando así el subtítulo de su azote paginado, [del] *populismo nacional-católico*.

Formas aparte –no obliga por igual el *noblesse oblige*–, tiene razón Villacañas en su crítica furibunda al libro de Roca Barea: esa defensa del imperio actual de los Estados Unidos en que la obra de la citada se presenta como *écfrasis de la foto de las Azores* (2019, 23), esa obsesión por España como *actor histórico* que circula por nuestras venas –esencialismo sobre el que volveré en breve– (2019, 48), ese modo de querer captar la pasión del lector, mucho más que su inteligencia (2019, 59), ese obsesivo catolicismo imperial (2019, 108), esa triste, ralo, modo de apoyar al cristianismo hispano como comunidad negativa, por rechazo a los otros (2019, 161), el hecho de no percibir que fue un español y bien católico quien inició la crítica sobre la que se cimentaría la Leyenda Negra: Bartolomé de las Casas (2019, 170). Villacañas muestra su agudeza al sacar a relucir esa ley del péndulo contemporánea hispana que corrigió el antisemitismo anterior con un filo-sionismo contemporáneo (2019, 200), también al destacar la carencia que señalaba Ortega: la de “un siglo educador” (2019, 208), de una “cultura nacional ilustrada” (2019, 212) sobre la base de haber expulsado o acallado a tanto converso, ese sí, ilustrado (2019, 225); en fin, denuncia Villacaña con acierto la asimilación que hace Roca Barea entre español y católico (2019, 234), etcétera, que este segundo autor retuerce con tino y muestra en la torsión que no sobraba un *mea culpa* hispano, en lugar de tanto estandarte y Blas de Lezo para ocultar nuestras propias miserias.

\* \* \*

En esa literatura de toma y daca, jaleado cada bando por propios y vituperado por ajenos, se esconde algo entre el ruido y el polvo, algo parecido a un lastre; un aspecto, a mi entender, relevante no ya en lo que concierne a la Leyenda Negra sino – más párrafos arriba– en la propia reflexión sobre el ser de España o incluso – remontándonos hasta el principio– en la percepción de la fisonomía social o idiosincrasia de los pueblos: el pesado esencialismo; la obsesión por el castriano “sujeto-agente colectivo” (González Ferrín 2019, 50). Dicho de otro modo: ¿por qué se obsesionó la intelectualidad española durante siglo y medio en saber cuál es la esencia de España y los españoles? ¿Por qué no hay coherencia, coordinación, cierto acuerdo en los límites idiosincrásicos de tantas reflexiones? No es un problema de fechas, de si España nació ese día o el siguiente; las fechas, las posturas, los complejos, las soberbias remiten todas a si incluimos o no el tiempo andalusí como parte de la historia de España. La Leyenda Negra no pica solo por el clásico odio al poderoso, al imperio avasallador que era el español –eso *va de soi*–; es que no gusta el modo en que se refieren a los españoles. Igualmente, el “problema morisco” no es de los moriscos, sino de la España que no los quiere, y la proyección de esa realidad española se proyectará a

la América de la Leyenda Negra, en que el moro es sustituido por el indio (Redondo 1993, 21), al igual que los cuadros de Santiago Matamoros pasan a representar a Santiago Mataindios (Escalante 1999).

Y es aquí donde encaja aquella reflexión de Pierre Chaunu (1964): atrapada en su propio laberinto, la “psicología regresiva” de España arremetía por igual contra el qué dicen que hice en América y el qué dicen que yo era en la Edad Media. Pues, si por ese extremo cronológico, la conquista americana supuso la ampliación por embarque de una historia de salvación nacional-católica, por el otro extremo también debía proyectarse el mismo esencialismo que, al chocar con las evidencias de tanta obra en árabe durante tanto tiempo, solo podía resolverse adelantando o atrasando, según se necesitase, el nacimiento de España. Ya lo señalé en alguna otra ocasión: en el enconado debate entre Américo Castro y Sánchez-Albornoz, el quid de la cuestión no es el cómo somos sino desde cuándo, apostando Castro por el 711 y remontándose su contraparte a mucho antes, primero para poder abarcar las *Laudes Hispaniae* de Isidoro de Sevilla y todo el mundo visigodo, y segundo para poder tratar la España árabe como la España raptada en árabe.

### Historia del territorio

Y es aquí donde siempre encuentro pasionales referencias literarias para una usual metonimia: la tierra por la patria, por el pueblo, por el esencialismo idiosincrásico de nuestro ser, y no logro comprender cómo no se asume, sin más, que hay que desfondar esa metonimia. Que no es la tierra el elemento referencial de una esencia, sino que la tierra es la esencia en sí. Que la historia es de los lugares, porque cualquier otro sujeto histórico está siempre en permanente mutación y movimiento. Es especialmente ilustrativa, en este sentido, la cita inicial de Albert Camus en *El hombre rebelde*, recogiendo un pasaje del libro *La muerte de Empédocles* de Hölderlin: y abiertamente vuelco mi corazón hacia la tierra grave y sufriente. A menudo, en la sagrada noche, le prometo amarla fielmente hasta la muerte. Sin miedo, arrastrando su pesada carga de fatalidad, sin osar despreciar ninguno de sus enigmas. Y bien, descargada de pasión metonímica –decía– ¿no resulta lógica la evidente tangibilidad de la tierra a la hora de dividir o sumar los capítulos de la historia? Es el territorio el que habla y sobre el que se habla con mayor fiabilidad; la tierra sobre la que llueve, la que da de comer a la gente que va y viene. Perdidos, obsesionados por el ADN de esas gentes en permanente mezcla, transformación y movimiento, no conseguimos resolver que la historia de España no es la de uno o muchos Estados, uno o muchos pueblos – sujetos siempre de narraciones enfrentadas– sino de todo lo que pasó en un territorio hoy llamado así.

Es evidente que no prosperará mi propuesta de la historia de los territorios porque es demasiado aséptica, científica. Porque, decía antes, “la quinta columna era la historia” y siempre se armarán de antigüedad las veleidades del presente. *Es ésta tierra de abogados hasta haciendo religión*, escribía Miguel de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*, porque hay por aquí mucha gente dogmática, pero el espíritu estrictamente científico, puramente racional, es escéptico, se ciñe a lo tangible desde aquellas primeras aportaciones positivistas que pretendían alejarse, por fin, de los grandes relatos heredados.

Como las palabras las carga el diablo, desde que llevo enzarzado en esta promoción de la historia de los territorios me he encontrado con que los autores más afines a la idea lo llaman de modo incluso contrario para significar lo mismo: Antonio Negri, por ejemplo, al hablar de la inmanencia de Spinoza como radical y absoluta des-

territorialización, un concepto que aparece también en Deleuze (Negri 2000, 74). Pero, a poco que se les comprenda, cuanto intentan reflejar es exactamente lo mismo que pretendo yo aquí: su “des-territorializar la cultura” implica un modo de destacar que las culturas están en permanente movimiento, tan frenético que solo aferrados a la tierra podemos concretar historias específicas. Dicho de otro modo: menos equipaje y más paisaje. Y en ese terreno –y valga el doble sentido– lo realmente específico de nuestra historia no es el viejo “tema de nuestro tiempo” en aquellos cafés humeantes, escenario de tertulia, ni en los brindis con espadas en alto o afinidades de clase, religión o idioma; lo realmente específico y diferencial es la variedad de nuestra historia.

\* \* \*

Dice un refrán aragonés que quien no tiene moro, no tiene oro. El origen es algo chusco y al servicio de una época de avasallamiento de grupos minoritarios, que la tolerancia es siempre cuestión de porcentaje. Pero ese refrán no tendría sentido en otras partes de Europa y sí lo tiene aquí hasta para darle título a estas páginas por la coincidencia de sus términos con otro dicho. Porque en resumidas cuentas, y jugando a darle la vuelta al dicho castellano de “prometer el oro y el moro”, o embelesar con parabienes más allá de lo imaginable, con sospechado fundamento en las algaradas conquistadoras de Juan II de Castilla a mediados del siglo XV, entiendo que nuestro modo de no habitar la historia es lo que obliga a estar siempre compensando relatos parciales. Y me refiero a habitarla en el sentido castriano pero sin esencialismos; habitar el territorio en que pasó todo lo que pudo pasar. En episodios como la Leyenda Negra, resulta evidente que España se quedó sin nada por no mostrarse tal y como era; se quedó sin el oro de ser Europa y sin el moro de la natural territorialidad de un largo tiempo árabe, quedándonos así a la intemperie y sometidos a la ventolera ideologizada de un presente improvisado. Por no hacer la historia del lugar –que no del pueblo, raza, confesión–, perdemos nuestro lugar en la historia.

Pero esto no es más que otro brindis; no del Retiro sino al sol. Porque no prosperará. Porque ya nadie quiere hacer ciencia. Porque ha vuelto la metafísica, aquella de la que abominaba el positivismo tardo moderno. Han vuelto la nueva escatología, las nuevas historias de salvación, la modernidad tardía sin posmodernos, después de tanta caza de brujas. Al no reconocerse modos diversos de ser –los *seres* de Comte, al principio de estas líneas–, no se nos permite avanzar hacia la posible concordia del mundo. Conviviremos, sí; es evidente que la convivencia existe, pero en ésta no habrá concordia. Como suele decirse, en fina ironía territorial –aunque no lo vi escrito en ninguno de esos libros tertulianos o reactivos–, “¡Qué grande es España, especialmente cuando la marea está baja!”.

**Obras citadas**

- Asín Vergara, Rafael. "Introducción" a *Psicología del pueblo español, de Rafael Altamira*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.
- Carnap, Rudolf. "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje". En A. J. Ayer, *El positivismo lógico*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Chaunu, Pierre. "La légende noire anti-hispanique. Des Marranes aux Lumières. De la Méditerranée à l'Amérique. Contribution à une psychologie régressive des peuples". *Revue de Psychologie des Peuples* 1 (1964). 188-223.
- De Guzmán, María. *Spain's long Shadow. The Black Legend, Off-Whiteness, and Anglo-American Empire*. Minneapolis: Minnesota University Press, 2005.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.
- Escalante Adaniya, Elisa. "Acerca del sincretismo: del apóstol Santiago a Santiago Mataindios". *Escritura y Pensamiento* 2.4 (1999). 61-78.
- Ferreras Savoye J. "José Antonio Maravall, Antiguos y modernos (La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad)". *Bulletin Hispanique* 74.3-4 (1972). 475-486.
- Giddens, A. *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1990.
- González Ferrín, Emilio. "Morus Operandi, España con su Islam". *eHumanista* 43 (2019). 45-59.
- Maravall, José Antonio. *Antiguos y modernos (la idea del progreso en el desarrollo inicial de una sociedad)*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966.
- Mitova, Veli. "Explanatory Injustice and Epistemic agency". *Ethical Theory and Moral Practice* 23 (2002). 707-722.
- Negri, Antonio, y Hardt, Michael. *Imperio*. Tr. Eduardo Sadier. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
- Niño, Victoria M. "Ladero Quesada: 'La historia se convierte en un almacén de armas arrojadas cuando se utiliza mal'". *El Norte de Castilla* 03/04/2019.
- Oz, Amos. *Contra el fanatismo*. Barcelona: Siruelam 2002.
- Quine, W.V. "Dos dogmas del empirismo". Trad. de M. Sacristán. En *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Ariel, 1962. 76-78.
- Redondo, Augustin. *Les représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américaine*. París: Presses de La Sorbonne Nouvelle, 1993.
- Roca Barea, María Elvira. *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*. Barcelona: Siruela, 2016.
- Sellars, Wilfrid "¿Descansa en unos cimientos el conocimiento empírico?". En *Ciencia, percepción y realidad*. Madrid: Tecnos, 1971. 177-183.
- Taubes, Jacob. *Escatología occidental*. Buenos Aires: Biblioteca de Filosofía Venidera, 2010.
- Villacañas Berlanga, José Luis (2010) "El ruido y las nueces de la crítica. Respuesta a García de Cortázar". Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento político hispánico, 2010. (Digital)
- . *La inteligencia hispana. Ideas en el tiempo II*. Salamanca: Escolar y Mayo Editores, 2018.
- . *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*. Madrid: Lengua de Trapo, 2019.
- Wulff, Fernando. *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*. Barcelona: Crítica, 2003.