

La conexión filipina del Islam global y el mito de Alejandro

The Philippine Connection in Global Islam and the Myth of Alexander

Isaac Donoso

Universidad de Alicante

Departamento de Filologías Integradas

<https://orcid.org/0000-0002-9637-7915>

isaacsonoso@ua.es

Recibido: 19/03/2019; Revisado: 15/08/2019; Aceptado: 04/10/2019

Resumen

En el presente trabajo se describe el cambio de paradigma operado en el estudio del Islam filipino a la luz de las nuevas tendencias historiográficas aparecidas en los últimos años. Se explica el marco macrohistórico de la concepción islámica del mundo, para conectar el proceso de islamización de Filipinas con la historia del Islam global, y se estudia como ejemplo el mito de Iskandar Dū l-Qarnayn para entender el modelo coránico y la aplicación concreta de la legitimidad islámica en la fundación de sultanatos en el Sudeste asiático, hasta llegar a la aparición de la figura de Alejandro Magno en las társilas del sultanato de Sulú en el archipiélago filipino.

Palabras clave: Alejandro Magno, Iskandar Dū l-Qarnayn, Islam global, archipiélago filipino, historiografía, társila.

Abstract

In this article we describe the paradigm shift in the study of Philippine Islam in light of new historiographical approaches. Firstly, we explain the macro-historical framework in the Islamic conception of the world, connecting the process of Islamization of the Philippine archipelago with the history of Global Islam. Secondly, we examine the myth of Iskandar Dū l-Qarnayn as an example for understanding the Qur'anic model, and the concrete application of Islamic legitimacy in the foundation of sultanates in Southeast Asia, up until the appearance of Alexander the Great in the silsilas of the Philippine sultanate of Sulu.

Keywords: Alexander the Great, Iskandar Dū l-Qarnayn, Global Islam, Philippine Archipelago, Historiography, Silsila.

1. INTRODUCCIÓN

La islamización de importantes áreas del Sudeste asiático a partir del siglo XIV introduce transformaciones culturales decisivas para la definición del mundo malayo.¹ Aparte de las innovaciones que produce el desarrollo de la escritura aljamiada –conocida como *ġāwī* / جاوي– y toda una serie de géneros prosísticos (*hikayat*), poéticos (*syair*), especulativos (*kitab*) y hermenéuticos (*tafsir*), lo cierto es que la región pasa de un estadio protohistórico a formar parte esencial del mapa del mundo (WHEATLEY, 1980; SUÁREZ, 2008). Tal proceso, en su paulatina transformación desde coordenadas hindo-budistas a un modelo de mundo coránico, requiere de una legitimidad ineludiblemente islámica. Los antiguos rajás, nuevos sultanes, tienen que proyectar su autoridad a través de una sucesión genealógica que venga refrendada por una cadena de transmisión «de alcurnia», tanto indígena como islámica. La operación consistirá en proyectar el propio linaje autóctono como descendiente directo, no necesaria y racialmente árabe –que podría llegar hasta Mahoma–, sino simplemente del primer profeta coránico en el extremo oriental del mundo, a saber, Dū l-Qarnayn.

En este trabajo vamos a tratar de explicar cómo se produce históricamente esta proyección de la legitimidad islámica en los sultanatos del archipiélago filipino, región más oriental del mundo islámico clásico, con el fin de mostrar un ejemplo que nos permita conectar un aspecto

¹ Véanse los principales debates sobre la identidad malaya en MILNER (2011).

microhistórico del contexto filipino con el devenir del Islam como civilización universal. Al hacerlo, describiremos las claves de la concepción islámica del mundo, un modelo que se extendió desde la península ibérica hasta el archipiélago filipino uniendo pueblos diversos en un proyecto de valor universal.

2. EL ISLAM GLOBAL DE AL-ANDALUS AL ARCHIPIÉLAGO FILIPINO

Desde la península ibérica hasta China, el Islam construirá el espacio humano más universal conocido hasta el siglo XV, donde el estatuto de musulmán y la peregrinación a La Meca permitían viajar de un lugar a otro del globo. Precisamente la centralidad de la peregrinación coartará el proceso natural de la expansión oceánica. Desde al-Andalus se realizarán expediciones esporádicas para explorar el océano Atlántico, pero los andalusíes llegarán a China viajando hacia el este cardinal. Para el Atlántico, hemos estudiado el caso de los *magarrirūn*/ مغررون, quienes en el siglo X d.C. salieron desde Lisboa y acabaron no más lejos de Madeira (Donoso, 2015a). Para el océano Índico, rescatamos entre otras la figura paradigmática de Sa'd al-Jayr al-Balansī al-Šīnī («el valenciano, el chino»), reproducida por varios repertorios biográficos (entre ellos Yāqūt al-Ḥamawī y al-Dahabī). Señalamos que se trataba de un alfaquí valenciano versado que aprendió en Bagdad, desde donde marcharía hacia China obteniendo riquezas (por lo cual también sería llamado «el comerciante», *al-tāḡir* / التاجر). Dado que murió a mediados del siglo XII, es probable pensar que el puerto chino al que llegó fuera la histórica Citong, o Zaytūn (DONOSO, 2016).

Si los imperios del mundo clásico habían logrado formar dominios que alcanzaban varios continentes, la aspiración del imperio islámico será cubrir toda la ecúmene hasta los confines del mundo. Navegantes, viajeros, misioneros, diplomáticos y comerciantes arribarán hasta los cuatro puntos cardinales del mundo conocido, extendiendo el mensaje del Islam como ninguna religión lo había logrado hacer antes. Desde las tierras míticas de las columnas de Hércules en el occidente (HERNÁNDEZ JUBERÍAS, 1996) hasta las «Puertas de China» (Abwāb al-Šīn / أبواب الصين), los geógrafos musulmanes serán capaces de ir dando cuerpo cartográfico a datos empíricos y heredados, haciendo frente a la nebulosa de lugares imaginados y pasos infranqueables, desde el Atlántico al Pacífico, pasando por el cabo sudafricano. Frenados en estos infranqueables accidentes geográficos, el imperativo islámico de retorno hacia La Meca justificará las transacciones entre occidente y oriente, formalizando la mayor ruta comercial que vieron los tiempos desde la península ibérica hasta China (SCHOTTENHAMMER, 2001).²

Con el desarrollo práctico de las técnicas de navegación que permitían cruzar el océano y la participación de una tripulación cosmopolita, el siguiente paso fue entender el escenario geopolítico por el que navegaba la ruta comercial (NADVI, 1966). La geografía asumió su parte en la definición del orden internacional, y dos grandes escenarios serán considerados: India (al-Hind / الهند) y China (al-Šīn / الصين). Únicamente restaba regularizar la ruta por medio de unas etapas hasta alcanzar directamente las costas de China sin la intervención de mediadores, lo que se logró con la división de las aguas del océano en siete mares, formalizándose de este modo el control islámico de la ruta:³

Según los geógrafos y navegantes musulmanes, India se encontraba en la gran ruta marítima medieval entre el golfo Pérsico y China. Los navegantes árabes de principios de la Edad Media dividieron [...] los mares que se encuentran a lo largo de esta ruta en los llamados «siete mares» (MAQBUL, 1986: 405).⁴

Los siete mares comenzaban en el golfo Pérsico como base principal de las expediciones, desde puertos como Basora o Siraf. Después se continuaba hasta las costas de Gujarat y Malabar en la India, pasando a Ceilán (Sirandīb / سرنديب) y comenzando la navegación hacia las islas

² Sobre la geografía islámica clásica, todavía ofrecen un manantial de datos inexplorados las obras de FERRAND (1913, 1921-23, 1922 y 1928).

³ Para toda la parte náutica y descriptiva siguen siendo fundamentales los libros de Tibbetts, entre ellos 1971 y 1979.

⁴ «According to the Muslim geographers and navigators India lay on the great mediaeval sea-route between the Persian Gulf and China. The Arab navigators of the early Middle Ages divided [...] the seas lying along this route into 'the seven seas'». Traducción nuestra.

Nicobar (Lankabālūs / لنكبالوس). Se arribaba así al territorio del *Maharāḡya* / مهراج. Tras pasar el estrecho de Singapur el convoy seguiría destino hasta las tierras de Champa (Ṣanf / صنّف) llegando a las “Puertas de China” (Abwāb al-Ṣīn / أبواب الصين), y las factorías comerciales de Jānfū (Cantón) y Zaytūn (Citong, actual Quanzhou).⁵ Tendríamos con todo ello una ruta clásica navegada a través de la sucesión de diferentes mares:⁶

- 1: Baḡr al-Fārs / بحر الفارس (Mar de Persia)
- 2: Baḡr al-Lārwi / بحر اللاروي (Mar de las Lacadivas)
- 3: Baḡr al-Harkand / بحر الهرکند (Bahía de Bengala)
- 4: Baḡr al-Kalāh / بحر الكلاه (Estrecho de Malaca)
- 5: Baḡr al-Kardany / بحر الكردينج (Mar de Palembang)
- 6: Baḡr al-Ṣanf / بحر الصنّف (Mar de Champa)
- 7: Baḡr al-Ṣīn / بحر الصين (Mar de China)

A la vez que se constituía una red comercial internacional y se llegaba al extremo del mundo oriental, la información náutica debía adaptarse a los imperativos de la cosmografía coránica así como a la tradición geográfica heredada. Dentro de este contexto se desarrolla la cartográfica de la «Escuela de al-Balḡi».

La idea cosmográfica de un centro religioso que se corresponde con el centro de una administración política será un argumento enormemente eficaz para justificar una expansión militar con fines imperialistas. Desde un mundo centrado en Babilonia, la Escuela geográfica de al-Balḡi a comienzos del siglo X empezó a diseñar un atlas de las tierras islámicas empleando el sistema de *kiṣwar* / كیشور, ahora teniendo como centro La Meca (NASR, 1978: 56). Consecuentemente, se islamizaba el conocimiento geográfico y se ponía al servicio de un orden mundial en términos islámicos (KING, 1999). Con la Escuela de al-Balḡi el sistema circular de la geografía sagrada devenía efectivo no sólo en términos cartográficos sino también en términos políticos (FRANCO, 2005), culminando así la consecución del nuevo orden mundial islámico (SCHIMMEL, 1991).

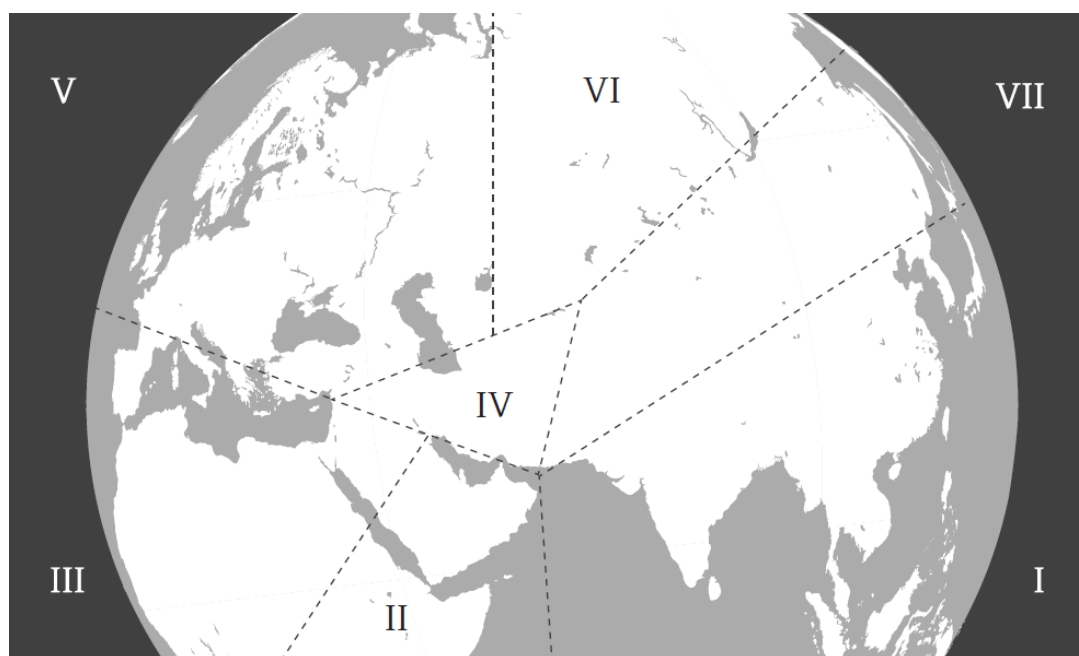


Figura 1. División de la ecúmene en siete *kiṣwar*. Fuente: DONOSO (2013: 53).

⁵ Una descripción de esta ruta puede verse en André Miquel, 1975: 78-80.

⁶ Nómima de mares establecida siguiendo como modelo el Mapa 16 «The process of Islamization, c. 1000-1600» reproducido en PLUVIER (1995). Prácticamente se asemeja a la ruta descrita por al-Ya'qūbī (m. 897).

El Islam adquiriría conciencia plena de su dimensión universal, ya no sólo como mensaje religioso, sino sobre todo como concepción del cosmos, de lo físico y metafísico, de este mundo (*al-dunyā* / الدنيا) y del otro (*al-ājira* / الآخرة) (BAKAR, 2016). La portentosa labor geográfica de ampliar el marco de los conocimientos existentes sobre la ecúmene y, por consiguiente, trascender el mundo clásico ptolemaico, se plasmará en la *Nuzhat al-muštāq fī ijtirāq al-afāq* / نزهة المشتاق في اختراق الافاق del ceutí al-Šarīf al-Idrīsī / الشريف الإدريسي (1099-1100-1165) (CERULLI y BOMBACI, 1970). Su obra muestra, entre otras muchas cosas, la consolidación de un modelo de división de la ecúmene no céntrico, sino longitudinal, extendiéndose de este a oeste, y marginando los polos. La división del mundo conocido en zonas climáticas (κλίμα / *klíma*) tiene su origen en la tradición ptolemaica que traza diferentes paralelos en la extensión de la ecúmene. Se llegarán a establecer siete climas, islamizados en la forma de *iqālīm*, plural *aqālīm* / إقليم ج أقاليم:



Figura 2. División de la ecúmene en siete *aqālīm*. Fuente: DONOSO (2013: 52).

El Islam logrará conectar las dos grandes masas marítimas que habían testimoniado las mayores transacciones económicas y periplos clásicos: el mar Mediterráneo y el océano Índico. Los dos mares se reflejarán en una cartografía que, desde una justificación coránica, darán carta de naturaleza a un orden donde los musulmanes se sitúan como la nación intermedia primero, y como un imperio al que se subsumen todas las naciones del mundo posteriormente. Dado que el Islam controlará el orden del mundo en términos políticos y económicos, se buscará también la conexión real entre oriente y occidente, el paso geográfico que permita franquear la división entre los dos mares a través de un canal:

Las vías fluviales y los canales internacionales se tuvieron en cuenta en la época clásica, incluso para unir el mar Rojo con el Mediterráneo, aunque nunca se emprendieron por temor a complicaciones estratégicas. No dudo en mantener que, si hubieran sido proyectados y logrados, no tendrían grandes diferencias con respecto a los canales y ríos ordinarios, con pleno ejercicio de jurisdicción y derechos de propiedad y control total sobre el tráfico. El famoso canal desde El Cairo hasta el mar Rojo, construido en la época del califa 'Umar, nos da una idea del tratamiento aplicado si se hubiera extendido hasta Farama, cerca de Port Said (HAMIDULLAH, 1953: 93).⁷

⁷ «International waterways and canals were contemplated in classical times, one even to join the Red Sea with the Mediterranean, never though undertaken for fear of strategic complications. I do not hesitate to maintain that, had they been projected and achieved, they would not have different from ordinary canals and rivers, with full exercise of

En efecto, hubo intentos por construir un canal que conectase el Mediterráneo con el mar Rojo. No obstante, parece ser que esta obra no se llevó a cabo, de modo que fue siempre necesaria la participación de agentes locales para realizar el tránsito de mercancías.⁸ Por consiguiente, el gran comercio internacional se verá condicionado por la acción minorista, causando a la larga un daño irreparable en la capacidad de control de las autoridades musulmanas, con el surgimiento de competencia tanto occidental (venecianos y genoveses) como oriental (entre otros, los indios *karimi*). Consecuentemente, los intereses islámicos cada vez se irán concentrando más en la acción local, en la capacidad de liderar un estadio de la gran ruta comercial, la mediación sin mayor compromiso, causando la ruina del portentoso monopolio que había sido la ruta desde el golfo Pérsico al mar de China, sin duda a partir del siglo XIII.

La fractura de este sistema internacional –que pasará a ser regional– se producirá del único modo que podría haberse hecho: la extensión de la ecúmene. Dado que el Islam se contentó en la conexión longitudinal este-oeste, llegará un momento en que la capacidad de acción se fracture en la segmentación de la gran ruta, facilitando con ello la división política y el surgimiento de dinastías comerciales locales:

Una carta de 1288 indica que los mamelucos deseaban recibir en Siria y Egipto comerciantes provenientes de Yemen, India y China, aunque sin demasiado éxito. El secreto de la ruta comercial del océano Índico residía en su segmentación: cada grupo –karimi, gujarati, malayo, chino– tenía su propia área de operación, en la que tendía a controlar el envío, y donde muchos o la mayoría de los comerciantes que viajaban dicha ruta eran miembros del grupo comercial localmente dominante. Sólo la irrupción portuguesa introdujo cambios radicales en esta forma de hacer negocios (POSTAN y MILLAR, 1987: 452).⁹

Los tiempos dorados de los legendarios puertos de Basora y Siraf habían pasado a la historia bastante antes de la invasión mongola de Bagdad en 1258. Ya no existían grandes convoyes que llegaran directamente hasta China, sino que el negocio se había reducido a escala regional o local; las mercancías iban pasando regiones hasta completar el tránsito. Si la ruta directa ya no era operativa, no era sólo necesaria la participación local en el comercio entre el medio y el extremo oriente, sino que era casi una demanda. De este modo se explica la creciente participación de dinastías locales y su papel cada vez más protagonista en un mundo islámico en transformación que fomentaba la acción regionalizada.

El Sudeste asiático, desde el siglo VII frecuentado por musulmanes en dirección a China, pasará de ser una región a evitar sobre la que se narraban hechos maravillosos (la literatura de maravillas o *'aġā'ib/عجائب*), a jugar un papel decisivo a partir del siglo XV como parte fundamental en la defensa de los intereses islámicos. En efecto, la iniciativa ibérica por desafiar la misma extensión de la ecúmene y crear nuevas rutas comerciales, pondrá en evidencia la incapacidad de respuesta islámica al dividirse en intereses regionales. El Sudeste asiático, embarcado en la creación de una regionalidad que participase en el gran puzzle en el que se había convertido el mundo islámico, se verá forzado a ser garante de los intereses islámicos al

jurisdiction and proprietary rights and complete control over traffic. The famous canal from Cairo to the Red Sea constructed in the time of Caliph 'Umar, suggests to us the treatment that would have been meted out to it if had been extended down to Farama near Port Said». Nuestra traducción.

⁸ Incluso según afirma J. Vernet, las infraestructuras antiguas se volvieron inoperativas: «A pesar del testimonio de al-Mas'ūdi de que ha visto buques similares a los del Índico en el Mediterráneo; de que las crónicas afirman que Tamal al-Zulfī, al atacar Salónica, llevaba en su flota navíos de los dos tipos, la existencia de los orientales en esas aguas ha sido discutida (...) Además, 'Amr al-'Ās, al conquistar Egipto, había ordenado dragar y poner en servicio el antiguo canal Faraónico o de Trajano (ahora recibió el nombre Jalīy Amīr al-Mu'minīn) que unía el Nilo con el mar Rojo y que permitió llegar a los barcos del Mediterráneo, cargados de cereales, hasta Yār, el entonces puerto de Medina. Circunstancias tectónicas y climáticas hicieron que el volumen de agua fuera disminuyendo hasta hacerlo impracticable un par de siglos más tarde» (VERNET, 1992: 222-223).

⁹ «A letter of 1288 indicates that the Mamluks wished to welcome the merchants of Yemen, India and China into Syria and Egypt, but such attempts had no very marked success. For the secret of the Indian Ocean trade route was its segmentation: each group –Karimi, Gujarati, Malay, Chinese– had its own area of operation, in which it tended to control shipping, and where many or most of the merchants who traveled the route were members of the locally dominant commercial group. Only the Portuguese irruption induced dramatic changes in this manner of conducting business». Nuestra traducción.

emerger las potencias ibéricas en Asia. Curiosamente, si desde la península ibérica el Islam había logrado crear la mayor ruta comercial hasta China en una conexión longitudinal hacia el este, desde la propia península ibérica dicha ruta será desvirtuada, primero retornando a una conexión directa hasta China (por los portugueses), y después con una nueva ruta en dirección al oeste (por los españoles).

En toda esta gran estrategia mundial que se había iniciado en Iberia desde al-Andalus a China, en el nuevo escenario moderno la expansión islámica devendrá regional mientras que la expansión ibérica será la que alcance impacto internacional. El Sudeste asiático, embarcado en el proceso de islamización para participar en el comercio mundial, de repente se encontrará aislado y sin el auxilio de un mundo islámico en descomposición. Allí donde el Islam había logrado alcanzar finalmente los confines del mundo, en una labor épica iniciada en el siglo VII, de súbito tendrá que hacer frente al cambio del orden internacional en el siglo XV. Se había logrado llegar al fin oriental de la ecúmene del mundo clásico, pero precisamente en el momento en que un «Nuevo Mundo» emergía, produciéndose el épico encuentro en los confines del oriente, en una Manila que comenzaba a islamizarse (DONOSO, 2014). He aquí la culminación decisiva que para el Islam tendrá el archipiélago filipino.

3. HACIA UN NUEVO PARADIGMA HISTORIOGRÁFICO

Durante los años setenta la efervescencia llevada a cabo en torno a la legitimidad histórica del Islam filipino culminó con la obra de uno de los principales intelectuales musulmanes del Sudeste asiático: César Adib Majul (1923-2003) (DONOSO, 2018a: 362-363). De padre sirio y madre mestiza hispanofilipina, Majul fue capaz de dar unidad y dimensión a los estudios islámicos en el país, como una disciplina comprensiva del pensamiento y la cultura en clave propiamente filipina. La coyuntura política durante la dictadura de Ferdinand Marcos, y el impacto causado por la obra *Muslims in the Philippines*, hizo que al año de su publicación, Majul fuera invitado en 1974 para dirigir el nuevo «Instituto de Estudios Islámicos» en el centro educativo estatal de mayor importancia: la Universidad de Filipinas.

La labor de Majul ha sido tan voluminosa y determinante para la historia reciente del Islam filipino, que en muchos aspectos no se ha sabido ir más allá de lo realizado por él hace cuarenta años. Su *Muslims in the Philippines* sigue marcando el paradigma histórico-político con el que se entiende o se debe entender a los musulmanes filipinos: como una historia de conflicto y lucha armada (las llamadas «guerras moras», y su extensión en época contemporánea) más que como una historia de contacto internacional y cultura globalizada.

En este sentido, los estudios islámicos filipinos aún arrastran la enorme influencia ejercida en los años setenta por Majul, quien redactó una obra magistral, pero en conformidad con los imperativos coyunturales de la época en la que le tocó vivir. Majul era perfecto hablante de castellano y empleó extensivamente la documentación española, especialmente fuentes secundarias, fuentes que en su mayoría estaban redactadas por militares españoles, y daban un punto de vista desde la historia militar. Partiendo en gran medida de este material histórico, su paradigma historiográfico abogaba por la inclusión de las comunidades musulmanas en el nacionalismo filipino y, en tal sentido, los moros constituían el primer elemento protonacional de «militancia en contra de la agresión colonial»:

Majul transplantó este marco anticolonial moderno al sur, en su enormemente influyente *Muslims in the Philippines* (1973), argumentando que cuatro siglos de enfrentamientos armados entre moros y españoles en el archipiélago respondían de forma coherente a una lucha protonacionalista. La publicación de la obra maestra de Majul coincidió con el surgimiento de un nuevo y revolucionario proyecto nacional, el de «Bangsamoro» (Pueblo Moro) (FEALY y HOOKER, 2006: 66).¹⁰

¹⁰ «Majul transposed this modern anti-colonial framework to the south in his enormously influential *Muslims in the Philippines* (1973), arguing that four centuries of armed clashes between Moros and Spaniards in the archipelago amounted to a coherent proto-nationalist struggle. The publication of Majul's magnum opus coincided with the emergence of a revolutionary new Bangsamoro (Moro People) national project». Traducción nuestra.

Al igual que al Islam en Filipinas como objeto de estudio, a César Majul se le ha hecho más caso como historiador que como pensador islámico, y mucha de su obra intelectual está esperando ser investigada y rescatada de los fondos del Instituto de Estudios Islámicos de la Universidad de Filipinas. Fue pionero en la investigación de las relaciones de los sultanatos filipinos con Brunéi y el sur de China, y el estudio de las fuentes auxiliares, como la epigrafía y la genealogía. Su recuperación como pensador e historiador desde una perspectiva civilizacional ayudará a reubicar el Islam filipino en un contexto internacional de interconexiones donde la cultura, como de hecho apuntaba su labor historiográfica, debía ser una aspiración ineludible.

Esto nos llevó desde el año 2008 a buscar elementos para poder realizar otra narración de hechos, para poder entender la historia del Islam filipino no como una «historia militar» en la que se sucedían diferentes etapas de «guerras moras», sino como un excepcional ejemplo de la expansión universal de la civilización islámica. En efecto, el archipiélago filipino es la frontera oriental del *Dār al-Islām*, como lo era en occidente al-Andalus. Precisamente ambas regiones entran en contacto, o pudieron haber entrado en contacto ya desde el siglo X (DONOSO, 2008).

Más que *deconstruir* iconos y prejuicios historiográficos, la idea fundamental que vertebraba nuestro trabajo era la de *construir* un nuevo relato plenamente anclado en la Filología, las Ciencias Humanas y la Islamología. ¿Cómo era posible seguir hablando de «descubrimiento» por parte de Magallanes, si tenemos numerosas noticias de andalusíes en Asia oriental desde el siglo X? ¿Cómo era posible hablar de «Edad Moderna» bajo imperios europeos, soslayando el modelo de mundo islámico de la ecúmene? ¿Cómo era posible estudiar a las numerosas comunidades musulmanas de esa «Era de los Descubrimientos», empleando únicamente fuentes europeas? Parece claro que en el actual paradigma, había y sigue habiendo una inmediata asunción del *De profundis* islámico: para el siglo XV el mundo islámico ya no existe, y a lo sumo existen comunidades dispersas por el planeta y dos imperios hegemónicos, el otomano y el safaví, perfectamente delimitados y delimitables. Consecuentemente, creímos que el primer paso era aproximarse con herramientas etnohistóricas a la complejidad con la cual se constituye una comunidad islámica:

Los sistemas generales que señalan un solo centro y una gran periferia son inaplicables como modelos explicativos cuando se aplican a los diversos fenómenos presentes en una religión mundial como el Islam, incorporando muchas culturas y estilos de vida. Éstos incluyen el Magreb, tierra por excelencia de morabitos y santones; el Irán chií; Turquía con su herencia otomana y centroasiática; África subsahariana, donde el sincretismo entre la religión animista tradicional y el Islam es a menudo evidente; el subcontinente indio culturalmente diverso, el Sudeste asiático; Arabia y el Cercano Oriente, las tierras originales del Islam; China, Afganistán y Asia Central, hogar de numerosos grupos étnicos y estilos de vida; las costas sinicizadas de los hui, descendientes de conquistadores árabes; turcomanos nómadas y seminómadas, uzbekos y otros, grupos sedentarios y habitantes de oasis; y las fronteras europeas del Islam, pasado y presente, España, Sicilia, los Balcanes y el Cáucaso (INSOLL, 1990: 15).¹¹

El Islam es un modelo de mundo exportado a comunidades de los cuatro puntos cardinales. Su uniformidad como religión y civilización no impide sin embargo ser transformado, digámoslo así, étnicamente. Reducir a las comunidades musulmanas del archipiélago filipino a una historia de conflicto, guerra y depauperación era y es privar a la historia de la humanidad de un caso culturalmente excepcional: el pueblo más oriental del planeta que ha adoptado el Islam para definir su sociedad civil.

El nuevo paradigma que planteamos en *Islamic Far East: Ethnogenesis of Philippine Islam* (2013) quería ir más allá de la historia nacional, para emplear el caso filipino en la identificación

¹¹ «General catch-all models such as those invoking a single centre and vast periphery are inapplicable as an explanatory device when applied to the diverse phenomena present in a world religion such as Islam, incorporating many cultures and lifestyles. These include Maghrib, land of the marabout or holyman and saint's tomb *par excellence*; Shi'ia Iran; Turkey with its ottoman and Central Asia heritage; sub-Saharan Africa, where syncretism between traditional animist religion and Islam is often evident; the culturally diverse Indian subcontinent and South-east Asia; Arabia and the Near East, the original lands of Islam; China, Afghanistan and Central Asia, home of numerous ethnic groups and lifestyles, Sinicized coastal Hui, descendants of Arab conquerors, nomadic and semi-nomadic Turkomen, Uzbeks and others, sedentary towns and oasis dwellers; and the European frontiers of Islam, past and present, Spain, Sicily, the Balkans and the Caucasus». Traducción nuestra.

de una «historia global del Islam». A través de conceptos islamológicos y el estudio de la geografía islámica, categorizamos los cuatro extremos de la expansión del *Dār al-Islām*, con el fin último de poder dar unidad a la conexión entre el *Magrib* y el *Mašriq*, entre el oeste y el este, entre el extremo occidental y el extremo oriental, entre al-Andalus y el archipiélago filipino. Obviamente el proyecto se inspiraba en los ensayos de Clifford Geertz y sus estudios relacionando Marruecos e Indonesia (GEERTZ, 1968), pero el trabajo ya no podía ser etnológico, sino etnohistórico. Y tampoco podía ser comparativo y quedar en una mera descripción de fenómenos similares, sino que debía adentrarse en la comprensión de los fenómenos desde el punto de vista *emic*, en este caso, desde la cosmovisión islámica.

El marco historiográfico que proponemos puede estudiar situaciones de contacto, pero no necesariamente europeas, ni cristianas o islamo-cristianas, ni necesariamente modernas, pues el ámbito cronológico que abarca puede remontarse hasta la fundación de la primera mezquita en China en el siglo VII d. C.¹² No se busca –o no es el cometido principal– por lo tanto hacer una historia de los imperios europeos, sus «contactos» con sociedades indígenas, y las transformaciones sociales y culturales producidas como consecuencia de dicho contacto, ya sea a nivel microhistórico o macrohistórico. Ciertamente la actual «historia conectada» es un avance metodológico irreversible, desde Gruzinski a Subrahmanyam, y es aquí donde debemos de situar cualquier trabajo que en la actualidad pretenda hablar de una globalidad histórica (SUBRAHMANYAM, 1997; BERTRAND, 2015). Pero nuestro interés, partiendo desde la Islamología, es identificar la adopción de prácticas, concepciones, instituciones y ritos islámicos por parte de sociedades localizadas en los extremos de la ecúmene islámica, sobre todo empleando una metodología filológica, con el fin de reconstruir, no sólo los contactos y transformaciones culturales como agentes que han adoptado el Islam, sino la vinculación de estas sociedades, a través del hecho religioso y civilizacional, a una unidad de mundo (DONOSO, 2015). Una unidad en la diversidad, analizada sobre todo a través de fuentes indígenas. Efectivamente, frente a las fuentes fácticas occidentales, las fuentes vernáculas pueden y suelen dar un estado de cosas ajeno a la racionalidad que pretende el historiador *à la mode*. Éste es, por ejemplo, el caso que analizaremos en este trabajo, la presencia de Alejandro Magno en la islamización del archipiélago filipino, presencia si queremos mítica, fantástica, ideológica, pero sin duda coránica, y desde un punto de vista coránico es como se debe de entender.

Esta idea de Islam global, como venimos diciendo, necesita un marco macrohistórico unitario, pero al mismo tiempo requiere visibilizar la particularidad local de la materialización islámica o, en otras palabras, la génesis y vivencia islámicas de una comunidad concreta. Para el caso filipino, no parece ocioso mencionar el modelo propuesto por la teoría del *pantayong pananaw* («perspectiva desde nosotros para nosotros»), a pesar de sus muchas limitaciones y exclusivismo en el uso de la lengua filipina. Creemos sin embargo que la perspectiva *emic* defendida por Zeus Salazar en el estudio de las comunidades filipinas, tanto en mentalidades como en simbolismos, puede ayudar a entender de mejor forma la materialización del Islam en el archipiélago filipino (SALAZAR, 2009). Es decir, no sólo emplear fuentes vernáculas, sino también intentar emplear una perspectiva vernácula para entender los fenómenos.

En fin, un caso concreto de lo que venimos proponiendo podría ser la recuperación de los manuscritos *ŷāwī* en lenguas vernáculas del archipiélago, principalmente tausug y maguindanao, y su «contacto» con lo sucedido en la península ibérica después de la desaparición de al-Andalus, esto es, el surgimiento de un aljamiado en lengua castellana por parte de los moriscos. No sería simplemente «comparar» los dos fenómenos como hechos aislados, sino «conectarlos» para mostrar el uso de la escritura árabe en los dos extremos del mundo islámico y, al mismo tiempo, la «conexión» de ambos extremos al aljamiar los moros del

¹² Según los anales chinos, el primer testimonio de presencia islámica en China data del 651 d.C., año en que una comitiva diplomática enviada por el califa 'Utmān se presentó en la corte imperial Tang, según la tradición islámica china, bajo la dirección del compañero del Profeta Sa'd ibn Abū Waqqās, quien está considerado como el fundador del Islam chino (PILLSBURY, 1984). Dada la falta de pruebas históricas sobre la presencia de Sa'd ibn Abū Waqqās, algunos historiadores la vinculan a otras tradiciones populares: «We have no historical evidence that Sa'ad Waqqas, the Prophet's maternal uncle, actually traveled to China, and the Tang Emperor surely neither edited the Koran nor tolerated being reproved as an idolator. But stories such as these, popular and never refuted within Sino-Muslim communities, place Muslims in China very early in Islamic history» (LIPMAN, 1998: 25). El folklore de los musulmanes

1 torno a la unidad del *Dār al-Islām*, por ejemplo el interesante trabajo de

archipiélago filipino la lengua castellana, como habían hecho los moriscos españoles en la península ibérica (DONOSO, 2018b).

Pasamos a continuación a estudiar un caso microhistórico concreto, el de la mención de Alejandro Magno en las társilas (fuentes genealógicas) filipinas, para conectarlo con la figura coránica de Dū l-Qarnayn y el imperativo islámico que otorga este personaje como primer profeta islámico enviado a los confines del mundo.

4. DŪ L-QARNAYN EN EL CORÁN

El Corán, como revelación definitiva, hace mención de revelaciones que fueron transmitidas previamente. Dentro de este contexto en donde el mensaje coránico recoge tradiciones previas hay que señalar la existencia de numerosas aleyas donde se narran las acciones de un personaje considerado coránicamente como el primer enviado y profeta a los confines del mundo: Dū l-Qarnayn / ذوالقرنين, «el Bicornes»:

Corán [18: 83-91]:

Te preguntarán por el Bicornes. Di: «Voy a contaros una historia a propósito de él».

Le habíamos dado poderío en el país y le habíamos facilitado todo.

Siguió, pues, un camino

hasta que, a la puesta del sol, encontró que éste se ocultaba en una fuente pecinosa, junto a la cual encontró a gente.

Dijimos: «¡Bicornes! Puedes castigarles o hacerles bien»

Dijo: «Castigaremos a quien obre impíamente y, luego, será llevado a su Señor, que le infligirá un castigo horroroso»

Pero quien crea y obre bien tendrá como retribución lo mejor y le ordenaremos cosas fáciles.

Luego, siguió otro camino

hasta que, a la salida del sol, encontró que éste aparecía sobre otra gente a la que no habíamos dado refugio para protegerse de él.

fue. Nosotros teníamos pleno conocimiento de lo que él tenía (CORTÉS, 2002: 359-360).¹³

Con el significado de «El de los dos cuernos / Bicornes», Dū l-Qarnayn representa una figura mítica en la civilización islámica. A partir de estas menciones coránicas, toda una tradición narrativa, cuentística e incluso folklórica se desarrolla en el mundo islámico en torno a la figura de Dū l-Qarnayn (Doufikar-Aerts, 2010). La identificación de este personaje coránico con una figura histórica o veterotestamentaria fue relacionando al «Bicornes» con Alejandro Magno / Μέγας Αλέξανδρος. Diferentes tradiciones orales y narrativas sobre la materia de Alejandro –especialmente la tradición persa del *Romance de Alejandro* (MANTEGHI, 2018)– completaron de este modo el nombre como Iskandar Dū l-Qarnayn.

Si bien los autores del mundo islámico clásico hicieron un uso extensivo y constante de la identificación entre Dū l-Qarnayn y Alejandro Magno, se ha cuestionado esta vinculación dado que el Corán no es explícito al respecto:

¿Qué seguros podemos estar de que los dos son el mismo personaje? Muchos eruditos del Corán han disputado la identificación, y es necesario separar cuidadosamente los hilos de los desarrollos, que son la fuente de algunas confusiones en las discusiones sobre el Alejandro árabe (STONEMAN, 2003: 7).¹⁴

¹³ Para las citas coránicas empleamos siempre la traducción al español realizada por Julio Cortés contrastada con la versión original y traducción inglesa de Muhammad Taqī-ud-Din al-Hilālī & Muhammad Muhsin Khān, *Translation of the meaning of the Noble Qur'ān in the English Language*, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'ān, Medina, 1417 H.

¹⁴ «How sure can we be that the two figures are the same? Many Qur'anic scholars have disputed the identification, and it is necessary to pick apart carefully the strands of developments, which are the source of some confusions in discussions of the Arabic Alexander». Nuestra traducción. Por ejemplo, uno de los grandes comentaristas coránicos contemporáneos, Bediüzzaman Said Nursi (1878-1960), autor de la monumental *Risale-i Nur*, negó la identificación: «I do not agree with those who claim that Dhu'l-Qarnayn was Alexander the Great. First of all, the name does not fit this. Some interpreters of the Qur'an assert that he was a king, while according to some, he was an angel, others that we was a Prophet, and the are some who think that he was a saint. What is certain in the Qur'an is that

Sin embargo, multitud de narraciones, historias, poemas y folklore islámico está vinculado a la figura de Dū l-Qarnayn en su adscripción con Alejandro Magno. Así, el motivo «Iskandar Dū l-Qarnayn» acabó constituyendo para el siglo IX d.C. una de las materias recurrentes en la literatura de maravillas, siendo innumerables los *'aǧā'ib* (*mirabilia*) en los que aparece esta figura.¹⁵ Como motivo gestado en la esfera de la tradición persa, no es sorprendente que acabara embarcándose en el puerto de Siraf para unirse a la construcción del imaginario islámico de la ruta de China (GRIGNASCHI, 1993).

La construcción del mito sobre Dū l-Qarnayn se inicia en el mismo Corán, pues en la azora *al-Kahf* se describe un hecho singular sobre la construcción de una gran muralla en los confines del mundo. El Bicornio, después de haber dado ejemplo al poniente y al levante del mundo, donde se pone y donde sale el sol, irá a los confines septentrionales para construir una barrera que separe a las naciones de las hordas de Gog y Magog (Yā Yūy wa-Māyūy / ياجوج وماجوج):

Corán [18:93-95]:

Hasta que, llegado a un espacio entre los dos diques, encontró del lado de acá a gente que apenas comprendía palabra.

Dijeron: «¡Bicornio! Gog y Magog corrompen en la tierra. ¿Podríamos retribuirte a cambio de que colocaras un dique entre nosotros y ellos?»

Dijo: «El poderío que mi Señor me ha dado es mejor. ¡Ayudadme esforzadamente y levantaré una muralla entre vosotros y ellos!» (CORTÉS, 2002: 360).

Dū l-Qarnayn será considerado como el primer enviado a los confines del mundo, el primer musulmán del que tendrán noticias las naciones en los extremos de la tierra, en este caso «el caos que corrompe» simbolizado en Gog y Magog (SEYED-GOHRAB, 2007). En términos coránicos, Dū l-Qarnayn construirá una barrera que separe a las naciones de este peligro. Al-Mas'ūdī ofrece un texto valiosamente significativo que aparece al comienzo de su obra *Kitāb al-tanbīh wa-l-išrāf* en la sección «Sobre la tierra y su forma». En él se puede entender claramente cómo vincula la barrera coránica que construyera Dū l-Qarnayn para proteger al mundo del caos, con la figura de Alejandro/ Iskandar y la muralla levantada desde Corea a través de la frontera de China:

En el confín del mundo habitado en el extremo oriental hacia los límites de China y Silā [Corea], se encuentra la muralla de Gog y Magog que construyó al-Iskandar, para proteger que Gog y Magog no propagasen el caos en la tierra.¹⁶

Así pues, es el propio al-Mas'ūdī el que en el siglo X d.C. menciona el nombre de Iskandar vinculándolo con el hecho coránico de la barrera construida por Dū l-Qarnayn contra Gog y Magog. Se debe de entender por lo tanto que en el siglo X, cuando el imaginario árabe de la ruta de China ya estaba consolidado, la vinculación que realiza al-Mas'ūdī se produzca a raíz de figurarse cómo encajar los datos heredados en una concepción de mundo, en este caso la

Qarnayn was one who was confirmed and strengthened by God and who caused a barrier to be built between certain civilized and uncivilized peoples» (NURSI, 2008, 61).

¹⁵ Hay que señalar que el arabismo español fue pionero en el estudio de esta materia. Así, Emilio García Gómez estudió el cuento morisco de la «Historia de Dulcarnain Abumaratsid el Hinyarí y Cuento del ídolo del rey y su hija», en su vinculación con *El Criticón* de Gracián, señalando por ejemplo: «Al enumerar los pueblos que en sus correrías sojuzgó Dulcarnain, se citan con pormenorizada prolijidad los pueblos colindantes con el corazón del islam: la Arabia y el Irac [...] Las descripciones de enormes y monstruosos ídolos o de simulacros que representan los astros, las inscripciones jeroglíficas o revesadas, las alusiones a viejísimos imperios o largas dinastías, que en esta introducción se encuentran, no pueden en ningún caso referirse a España, y entran, en cambio, de lleno en el ciclo de historias que reflejan el estupor de los musulmanes, en sus dilatadas conquistas, ante los monumentos de las milenarias civilizaciones asiáticas [...] Pertenece nuestro relato a ese grupo de historias marítimas árabes –Simbad el marino [...]– que no tienen par en la literatura universal: las historias de navegación por un mar sin historia, lleno de islas desiertas y de puertos inesperados», en «Un cuento árabe, fuente común de Abentofáil y de Gracián», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1926, 38-39.

¹⁶ Versión española nuestra. Texto original:

وأقصى العمران في المشرق أقصى حدود بلاد الصين والسبلي إلى أن ينتهي ذلك إلى ردم ياجوج وماجوج الذي بناه الإسكندر دافعاً لياجوج وماجوج عن الفساد في الأرض.

Edición árabe: *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, edidit M. J. de Goeje. Pars octava. *Kitāb at-Tanbīh wa'l-Ischrāf*, auctore al-Masūdi, Brill, Leiden, 1894.

cosmografía coránica. Iskandar, ineluctablemente, estaba ya asociado a la figura coránica de Dū l-Qarnayn y, lo más importante, la asociación representaba el primer profeta del Islam en los confines del mundo oriental. Ya no se trataba por lo tanto de que desde la narración coránica la materia helénica y persa de Alejandro Magno generase un corpus de relatos de maravillas y nutriese otros *'aġā'ib*, sino que la transformación tenía transcendentales consecuencias islamológicas.

5. ISKANDAR DŪ L-QARNAYN EN EL SUDESTE ASIÁTICO

En efecto, Iskandar Dū l-Qarnayn / إسكندر ذو القرنين acabará siendo una prerrogativa islámica de primera magnitud en la expansión del Islam en Asia oriental. Así, como primer mensajero a los confines del mundo oriental, su mención es *conditio sine qua non* de la génesis del proceso de islamización:

La posición de Alejandro, o Iskandar, en el Islam puede compararse con la de Julio César en el cristianismo: ambos cumplieron un destino como precursores que conquistaron providencialmente, y así se prepararon, o «prepararon el camino», para el establecimiento de una religión mundial (GLASSÉ, 2003: 38).¹⁷

La ecuación tiene un resultado inmediato, y es la de que cualquier invocación de legitimidad y soberanía islámica en Asia oriental deberá empezar remitiendo a la figura genésica del Islam en esta parte de la ecúmene: Iskandar Dū l-Qarnayn. Si la figura de Dū l-Qarnayn será importante en lo que respecta al Islam en China (como héroe islámico contra las hordas de Gog y Magog), definitivamente será fundamental para explicar la justificación de la islamización del Sudeste asiático.

Hikayat Raja-Raja Pasai (c. siglo XIV) es la primera historia del mundo malayo islamizado, y cuenta cómo Merah Silu por mediación de un sueño en el que ve a Mahoma, se convierte al Islam hacia el año 1267 con el nombre de sultán Malik al-Ṣāliḥ / السلطان الملك الصالح (HILL, 1960). El dato está contrastado por la existencia de su lápida funeraria fechada el 1297, con un estilo epigráfico procedente de Cambay (actual Khambhat) en Gujarat, lo que pone de manifiesto la importancia del comercio con la India en la islamización del occidente del Sudeste asiático (YATIM, 1988; GUILLOT y KALUS, 2008). Un dato importante que aparece en *Hikayat Raja-Raja Pasai* es la primera mención de Iskandar Dū l-Qarnayn en el mundo malayo:

El valor histórico de las crónicas aún no se ha sido completamente explicado. Títulos como Megat Skandar [...], por ejemplo, pueden demostrar que la leyenda de Alejandro era conocida en Pasai [norte de Sumatra] desde el siglo XIII (WINSTEDT, 1969: 156).¹⁸

Si la mención de la figura de Iskandar Dū l-Qarnayn aparece ya en la historia del primer sultanato malayo en el siglo XIII d.C., quiere decir que el uso que se hizo del nombre respondía ya a una intención consciente por obtener la prerrogativa coránica para legitimar religiosamente el acceso al título como soberano islámico.

Así, no será en el siglo XV con el sultanato de Malaca, sino en el siglo XIII con el sultanato de Samudra-Pasai, cuando se dé origen y se apropie la figura de Alejandro Magno en la historiografía malaya con el propósito de obtener la inmediata legitimidad islámica.¹⁹ Teniendo en cuenta que Samudra-Pasai fue un sultanato notablemente influido por la India, habría que entender que la figura y mito de Iskandar Dū l-Qarnayn / Alejandro Magno llegaría al Sudeste asiático posiblemente por medio de la cultura persa de las cortes indias, en especial del sultanato de Delhi.

¹⁷ «The position of Alexander, or *Iskandar*, in Islam may be compared to that of Julius Caesar in Christianity: both fulfilled a destiny as forerunners providentially conquering, and so preparing, or “making straight the way”, for the establishment of a world religion». Traducción nuestra.

¹⁸ «The historical value of chronicles has not yet been fully worked out. Titles like Megat Skandar [...], for example, may go to show that the Alexander legend was known in thirteenth-century Pasai». Traducción nuestra.

¹⁹ «Iskandar Zulkarnain was indeed considered by Muslim as a great pious person [...] Thus his act is a divine model and it was very significant so that it should be repeated again by the author of *Sejarah Melayu*» (Othman, 2008: 102)

En cualquier caso, y centrándonos en nuestro interés, a partir de este momento se puede decir que en la constitución de la legitimidad islámica en el mundo malayo ya no se dudará de la necesidad de remontarse hasta este mito fundacional coránico. Como sucede en Malaca, el siguiente sultanato que aparece en la región, donde la mención es completamente explícita:

Así es como comienza la historia según el relato que hemos recibido: Cuando Rajá Iskandar, el de los dos cuernos, hijo de Raja Darab, un romano del país de Macedonia, se dispuso a visitar el oriente, llegó a la frontera de la India. Allí residía un cierto rajá, llamado Rajá Kida Hindi, cuyo reino era tan vasto que dominaba la mitad de toda la India [...] Y Rajá Kida Hindi fue derrotado por Rajá Iskandar y fue capturado vivo, por lo que Rajá Iskandar le ordenó aceptar la verdadera fe. Y así lo hizo y se convirtió en musulmán, abrazando la religión de Abraham, el amigo elegido de Dios (con Él sea la paz) (BROWN, 1970: 2).²⁰

De este modo comienzan los anales malayos, *Sĕjarah Mĕlayu*, la narración de la fundación del sultanato de Malaca. Rāya Iskandar Dū l-Qarnayn –transformado ahora en rajá–, dará explicación al proceso de islamización del mundo malayo: desde el paganismo al Islam, desde el rajá al sultán, desde Sri Vijaya a Malaca. En aras de legitimar su advocación islámica, la monarquía de Malaca debía transfigurar su pasado hindo-budista en la más escrupulosa autoridad coránica y, en tal sentido, no era otro el imperativo: Dū l-Qarnayn era el primer mensajero coránico al oriente del mundo, y hasta él se debía remontar la legitimación.

Del mismo modo que el mundo cristiano empleará la figura del Preste Juan para justificar la cristianización de Asia, el papel de Dū l-Qarnayn responde a principios semejantes. Así pues, no se trata de un elemento hermenéutico con el cual se pueda estar de acuerdo o no: Iskandar Dū l-Qarnayn es pilar capital para explicar cómo la población malaya justificó el proceso por el cual abandonó una tradición secular hindo-budista y adoptó un Estado islámico bajo la forma de sultanato. Cuando en la *Sĕjarah Mĕlayu* se deba comenzar la relación cronológica de los sultanes de Malaca y de deba explicar de dónde proviene su legitimidad islámica, la primera autoridad que se mencione en la cadena de transmisión de la soberanía (*silsila* / سلسلة) será, inexcusablemente, la de Dū l-Qarnayn.

6. ALEJANDRO MAGNO EN EL ARCHIPIÉLAGO FILIPINO

Las fuentes islámicas filipinas más importantes están compuestas por diferentes tradiciones orales que relatan la sucesión genealógica de las familias aristocráticas (*datos*, rajás y sultanes), que en algún momento han sido puestas por escrito, las más antiguas en malayo y posteriormente en lenguas autóctonas. Estas tradiciones orales de carácter genealógico se denominan társilas, desde el árabe *silsila* ('cadena'), y su principal función es establecer la sucesión de linajes con el fin de legitimar el poder político y la propiedad de los dominios y tierras ancestrales.

El fenómeno de la társila es usual en el espacio marítimo del Sudeste asiático, aunque en su conformación intervienen elementos indiscutiblemente islámicos, como la validación a través de autoridades, *isnād* / إسناد, propia de las tradiciones proféticas islámicas. El *isnād* se articula para dar validez a un poder político que se asienta en la descendencia del Profeta (*Ahl al-Bayt* / أهل البيت) y en particular en la figura del *šarīf* - *sayyid* / شريف - سيد (KAZUO, 2004):

Escribiendo desde Malaca en 1556, el jesuita Baltasar Díaz denuncia el paso de predicadores musulmanes «bajo el pretexto de ser mercaderes» en barcos portugueses como «una de las ofensas más graves que se le puede ofrecer a Dios nuestro Señor», y relata una experiencia personal. En el barco en el que vino de la India, uno de sus compañeros de viaje era un moro,

²⁰ «Now this is how the story begins according to the account we have received: –When Raja Iskandar, the Two-Horned, son of Raja Darab, a Roman of the country of Macedonia, set out to visit the East, he came to the frontier of India. Now there was a certain Raja, by name Raja Kida Hindi, whose kingdom was so vast that he held sway over half of all India (...) And Raja Kida Hindi was defeated by Raja Iskandar and was captured alive, whereupon Raja Iskandar lid so and became a Muhammadan, embracing the religion of Abraham, raducción nuestra.

«que se proclamaba pariente de Mahoma», que se dirigía a Borneo para unirse a un compañero que «ya había convertido en moros a la mayor parte de ese paganismo» (SCOTT, 1992: 29).²¹

Con la legitimación islámica sancionada por la descendencia directa del Profeta Mahoma que otorga el *šarīf*, el otro elemento fundamental para validar el *isnād* es la descendencia indígena. Así pues, es precisamente a través de matrimonios interraciales como se originan los sultanatos malayos, conjugando ambas autoridades: la indígena y la islámica. En cualquier caso, como queda dicho la legitimación islámica en el extremo oriental del mundo conocido requería de una sanción extraordinaria, una sanción que hiciera efectiva la pertenencia a la esfera religiosa del mundo islámico. Tal sanción se hará efectiva a través de la legitimación otorgada por el «profeta coránico del fin del mundo».

Siguiendo el modelo de sultanato malayo que Malaca inaugura, otros soberanos del Sudeste asiático que quieran constituir sultanatos invocarán imperativamente la advocación de *Dū l-Qarnayn* en su proceso de legitimación. De forma significativa, se puede rastrear el proceso de islamización de la región estudiando las cadenas de transmisión (*silsila*) de los diferentes sultanatos y cómo la figura de *Dū l-Qarnayn* se transmitió y reflejó. Así, si la presencia de esta figura aparece perfectamente ubicada en los anales malayos como primer eslabón en la legitimación islámica, a medida que se expanda hacia el este, y a medida que se distancie de las áreas vertebrales, el Islam se transmitirá de forma más difusa, a la par que la mención de Alejandro. En otras palabras, ya no existirá una perfecta claridad de los imperativos islámicos a la hora de legitimar la cadena de transmisión, y el grado directo o indirecto de la presencia de Iskandar *Dū l-Qarnayn* nos hablará de cómo se produjo el proceso de islamización. Así se puede ver al menos para el caso del sultanato de Sulú en el archipiélago filipino:

La leyenda de Iskandar (Alejandro Magno) que figura prominentemente en la *Sejarah Melayu* (Anales Malayos) no se encuentra en la Genealogía de Sulú. Sin embargo, Alejandro Magno se encuentra en varias tradiciones orales en Sulú, ya sea por haber venido a Sulú o por haber enviado allí a algunos de los primeros habitantes. No ha habido ningún intento serio de vincular a Alejandro Magno con ninguno de los sultanes de Sulú. Tal como están las cosas, con la ascendencia reclamada por los sultanes de Sulú, un griego más en la lista habría sido superfluo (MAJUL, 1999: 7).²²

Como hemos señalado, ciertamente la mención no es superflua. Majul se ofuscó por los numerosos elementos paraliterarios que rodeaban las társilas filipinas, lo que le impidió percatarse del motivo real de la presencia de Alejandro en los sultanatos malayos occidentales. Para el caso de un sultanato malayo oriental, como el sultanato de Sulú, la presencia de *Dū l-Qarnayn* no es tan anecdótica o ‘superflua’ como parece. Así, a pesar de que ningún sultán adoptó su nombre, sí podemos observar una mención explícita de *Dū l-Qarnayn* en la társila de Sulú, lo que nos indica que ha existido en algún momento una transmisión directa, una islamización rigurosa. Eventualmente, la advocación se transformaría para ajustarse a las realidades indígenas (del mismo modo que *Dū l-Qarnayn* acabó siendo rajá en Malaca):

Las tradiciones afirman que Tuan Mashai'ka era hijo de Jamiyun Kulisa e Indara Suga, quienes llegaron a Sulú con Alejandro Magno [...] La creencia común entre los joloanos de que Alejandro Magno invadió su isla es uno de los muchos indicios que llevan a uno a pensar que la mayoría de sus conocimientos y tradiciones llegaron por el camino de Malaca o Johor, y posiblemente Tuan Masha'ika vino de la misma dirección. Por lo tanto, parece que la dinastía de Sipad [antiguos

²¹ «Writing from Malacca in 1556, Jesuit Baltasar Diaz labels the passage of Muslim teachers “under the pretence of their being merchants” in Portuguese ships “one of the gravest offences that could be offered God our Lord”, and recounts a personal experience. In the ship in which he came from India, one of his fellow passengers was a Moro, “proclaiming himself a relative of Muhammad”, who was on his way to Borneo to join a companion who “has already made Moros of the major part of that paganism”». Nuestra traducción.

²² «The Iskandar (Alexander the Great) legend which figures prominently in the *Sejarah Melayu* (Malay Annals) is not found in the Sulu Genealogy. However, Alexander the Great is found in various oral traditions in Sulu either as having come to Sulu or to have sent there some of the first inhabitants. There has been no serious attempt to link Alexander the Great to any of the Sulu sultans. As it is, with the elaborate ancestry claimed for the Sulu sultans, one more Greek on the list would have been superfluous». Nuestra traducción.

soberanos de Sulú] fue suplantada por un elemento extranjero representado por Tuan Masha'ika (SALEEBY, 1963: 38-39).²³

Si ciertamente la influencia de Malaca es constante en todos los sultanatos malayos, la mención de Iskandar Dū l-Qarnayn en la társila de Sulú no puede simplemente circunscribirse a este único aspecto. La motivación, como ha quedado señalada, es de cariz islamológica, el imperativo requerido para que un sultán malayo pueda arrogarse la autoridad coránica, la autoridad de proceder y establecer su mandato en virtud del primer mensajero musulmán en los confines orientales del mundo.

Si en el occidente islámico la práctica común de las dinastías es inventar genealogías para que los soberanos pertenezcan a la familia del Profeta, en oriente, ante la genética imposibilidad de esta filiación, se hace remontar el linaje a un maestro predicador, a uno de los *majdūmūn* (Donoso, 2013: 139-142), o mejor, a un personaje coránico, al personaje que según el Corán fue el primer profeta en los confines del mundo. Tal y como se refleja en la tradición y en la társila de Sulú, la presencia de Alejandro Magno no hace sino testificar de facto la llegada del Islam al archipiélago filipino, y la constitución de un Estado islámico en forma de sultanato.

7. CONCLUSIÓN

Durante las últimas décadas se ha mantenido prácticamente sin alteraciones el relato de la historia del Islam en el archipiélago filipino. Desde una obra magna redactada por César Majul, no se ha podido trascender el argumento esencial, y entender que, más allá de los datos militares ofrecidos por las fuentes occidentales, hay todo un mundo islámico. Se trata de un mundo global que no sólo llega al Sudeste asiático, a Brunéi y a China (como bien sospechaba el propio Majul), sino que alcanza a la propia península ibérica. Y es un mundo interconectado, durante la época andalusí, pero también posteriormente, pues es ésta la región de la cual salieron los 'conquistadores' que acabaron reduciendo a los musulmanes más orientales del mundo al concepto de *moro*, el mismo concepto empleado para «exotizar» a los propios musulmanes occidentales. Esta globalidad, y esta interconexión, pueden ofrecer otra lectura (no exótica) de la historia.

Creemos que es necesario comenzar a valorar un cambio en la aproximación al objeto de estudio, a través de la recuperación filológica e histórica de otras fuentes más allá de las occidentales, que puedan ofrecer un relato desde la propia concepción islámica y vernácula para no sólo «conectar» las diferentes comunidades islámicas del mundo, sino lograr entender el Islam global como forma de vida, cultura y expresión de muy diferentes pueblos a lo largo de la ecúmene. El mito de Iskandar Dū l-Qarnayn es un ejemplo, sin duda esencial, para entender el modelo coránico y la aplicación concreta de la legitimidad islámica en la fundación de sultanatos en el Sudeste asiático, hasta llegar a la aparición de la figura de Alejandro Magno en las társilas del sultanato de Sulú en el archipiélago filipino.

8. REFERENCIAS

- BAKAR, O. (2016): *Qur'anic Pictures of the Universe. The Scriptural Foundation of Islamic Cosmology*, Universiti Brunei Darussalama, Brunéi.
- BERTRAND, R. (2015): «Historia global, historias conectadas: ¿un giro historiográfico?», en *Prohistoria* 18 (24): 3-20.
- BROWN, C.C. (1970): *Sĕjarah Mĕlayu or Malay Annals*, Oxford University Press, Kuala Lumpur.
- CERULLI E.; BOMBACI, A. (eds.) (1970): *Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Idrīs al-Idrīsī, Opus Geographicum*, Istituto Universitario Orientale, 9 vols., Nápoles.
- CORTÉS, J. (2002): *El Corán*, Herder, Barcelona.

²³ «The traditions state that Tuan Mashai'ka was the son of Jamiyun Kulisa and Indara Suga, who came to Sulu with Alexander the Great (...) The common believe among the Sulus that Alexander the Great invaded their island is one of many indications which lead one to think that most of their knowledge and traditions came by the way of Malacca or Juhur, and possibly Tuan Masha'ika came from the same direction. It does seem therefore as if the dynasty of Sipad was supplanted by a foreign element represented by Tuan Masha'ika». Nuestra traducción.

- DONOSO, I. (2008): «Al-Andalus and Asia: Ibero-Asian Relations before Magellan», en: idem (ed.), *More Hispanic than We Admit. Insights into Philippine Cultural History*, Vibal Foundation, Quezon City: 9-35.
- DONOSO, I. (2013): *Islamic Far East: Ethnogenesis of Philippine Islam*, Universidad de Filipinas, Quezon City.
- DONOSO, I. (2014): «Manila y la empresa imperial del Sultanato de Brunéi en el siglo XVI», *Revista Filipina*, 2 (1): 14-24.
- DONOSO, I. (2015a): «El Pacífico en la historia del islam», en S. BERNABÉU, C. MENA y E.J. LUQUE AZCONA (coords.), *Conocer el Pacífico. Exploraciones, imágenes y formación de sociedades oceánicas*, Universidad de Sevilla, Sevilla: 57-78.
- DONOSO, I. (2015b): «The Philippines and al-Andalus: Linking the Edges of the Classical Islamic World», *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints* 63 (2): 247-273.
- DONOSO, I. (2016): «El viaje andalusí al Extremo Oriente: peregrinación, comercio y diáspora», en K. HERBERS y H.C. LEHNER (eds.), *Unterwegs im Namen der Religion II / On the Road in the Name of Religion II Wege und Ziele in vergleichender Perspektive – das mittelalterliche Europa und Asien / Ways and Destinations in Comparative Perspective – Medieval Europe and Asia*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart: 241-255.
- DONOSO, I. (2018a): «El pensamiento islámico en la construcción contemporánea del Sudeste asiático», *eHumanista/IVITRA*, 13: 353-370.
- DONOSO, I. (2018b): «Aljamiado Hispanofilipino: Spanish Language in Philippine Jawi Script», *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints*, 66 (1): 49-76.
- DOUFIKAR-AERTS, F. (2010): *Alexander Magnus Arabicus: A Survey of the Alexander Tradition Through Seven Centuries from Pseudo-Callisthenes to Šūrī*, Lovaina, Peeters.
- FEALY, G.; HOOKER, V. (eds.) (2006): *Voices of Islam in Southeast Asia. A Contemporary Sourcesbook*, ISEAS, Singapur.
- FERRAND, G. (1913): *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs a l'Extrême-Orient du viiie au xviiiie siècles*, Ernest Leroux, Paris.
- FERRAND, G. (1921-23): *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XV^e et XVI^e siècles, reproduits, traduits et annotés*, 3 vols., Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris.
- FERRAND, G. (1922): *L'Empire sumatranais de Çrivijaya*, Librairie Orientaliste, Paris.
- FERRAND, G. (1928): *Introduction a l'astronomie nautique arabe*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris.
- FRANCO SÁNCHEZ, F. (2005): «El occidente musulmán en los mapas del Mediterráneo de la 'escuela de al-Balḥī (s. IV H./ X. J.C.)'», en A. PLANET y F. RAMOS (eds.), *Relaciones Hispano-Marroquíes: Una vecindad en construcción*, Ediciones del oriente y el mediterráneo, Guadarrama: 35-62.
- GARCÍA GÓMEZ, E. (1926): «Un cuento árabe, fuente común de Abentofáil y de Gracián», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 30: 1-67; 241-269.
- GEERTZ, C. (1968): *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Yale University Press, New Haven & London.
- GLASSÉ, C. (ed.) (2003): *The New Encyclopedia of Islam*, Londres & Walnut Creek, Rowman & Altamira.
- GOEJE, M. J. de (1894): *Bibliotheca Geographorum Arabicorum. Pars octava. Kitāb at-Tanbīh wa'l-Ischrāf, auctore al-Masūdī*, Brill, Leiden.
- GRIGNASCHI, M. (1993): «La figure d'Alexandre chez les Arabes et sa genèse», *Arabic Sciences and Philosophy*, 3 (2): 205-234.
- GUILLOT, C. ; KALUS, L. (2008): *Les monuments funéraires et l'histoire du sultanat de Pasai à Sumatra (XIIIe-XVIe siècles)*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
- HAMIDULLAH, M. (1953): *The Muslim Conduct of the State, being a treatise on Siyar, that is Islamic notion on Public international Law, consisting of the laws of Peace, War and Neutrality, together with precedents from orthodox practice and preceded by a historical and general introduction*, Muhammad Ashraf, Lahore.
- HERNÁNDEZ JUBERÍAS, J. (1996): *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*, CSIC, Madrid.
- HILL A.H. (1960): «Hikayat Raja-Raja Pasai», *Journal of the Malayan Branch, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Kuala Lumpur 22 (2): 1-215.

- INSOLL, T. (1990): *The Archaeology of Islam*, Blackwell, Oxford.
- KAZUO, M. (2004): «Toward the Formation of Sayyido-Sharifology: Questioning Accepted Fact», *The Journal of Sophia Asian Studies*, 22: 87-103.
- KING, D. A. (1999): *World-Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca: Innovation and Tradition in Islamic Science*, Brill, Leiden.
- LIPMAN, J.N. (1998): *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*, Hong Kong University Press, Hong Kong.
- MANTEGHI, Haila (2018): *Alexander the Great in the Persian Tradition: History, Myth and Legend in Medieval Iran*, I.B.Tauris, London.
- MAJUL, César Adib (1999): *Muslims in the Philippines*, Universidad de Filipinas, Quezon City.
- MAQBUL Ahmad S. et al. (1986): «Hind», en *Encyclopaedia of Islam*², vol. 3, Brill, Leiden: 404-415.
- MIQUEL, A. (1975): *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e. siècle. Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l'étranger*, vol. 2, Mouton & École Pratique des Hautes Études, Paris-La Haya.
- MILNER, Anthony (2011): *The Malays*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- NADVI, Syed Sulaiman (1966): *The Arab Navigation*, Muhammad Ashraf, Lahore.
- NASR, Seyyed Hossein (1978): *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Boulder, Shambhala.
- NURSI, Bediüzzaman Said (2008): *The Reasonings: A Key to Understanding the Qur'an's Eloquence*, Tughra Books, Nueva Jersey.
- OTHMAN, Hussain (2008): «Conceptual Understanding of Myths and Legends in Malay History», *Sari*, 26: 91-110.
- PILLSBURY, B.L.K. (1981): «Muslim History in China: A 1300-Year Chronology», *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, 3 (2): 10-29.
- PLUVIER, J.M. (1995): *Historical Atlas of South-East Asia*, Brill, Leiden.
- POSTAN, M.M.; MILLAR, E. (eds.) (1987): *The Cambridge Economic History of Europe. Trade and industry in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SALAZAR, Z. (2009): «Pantayon Pananaw como discurso civilizacional», *Cuaderno Internacional de Estudios Humanísticos y Lingüística*, 13: 131-143.
- SALEEBY, N.M. (1963): *The History of Sulu*, Filipiniana Book Guild, Manila.
- SCHIMMEL, A. (1991): «Sacred Geography in Islam», en J. SCOTT y P. SIMPSON-HOUSLEY (eds.), *Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographics of Judaism, Christianity and Islam*, Greenwood, New York: 166-175.
- SCHOTTENHAMMER, A. (2001): *The Emporium of the World: Maritime Quanzhou, 1000-1400*, Brill, Leiden.
- SCOTT, W.H. (1992): *Looking for the Prehispanic Filipino and Other Essays in Philippine History*, New Day, Quezon City.
- SEYED-GOHRAB, A.A. et al. (2007): *Gog and Magog: The Clans of Chaos in World Literature*, Rozenberg Pubs., Amsterdam.
- STONEMAN, R. (2003): «Alexander the Great in Arabic Tradition», en Stelios Panayotakis et al., *The Ancient Novel and Beyond*, Brill, Leiden: 3-22.
- SUÁREZ, T. (2008): *Early Mapping of Southeast Asia: The Epic Story of Seafarers, Adventurers, and Cartographers Who First Mapped the Regions Between China and India*, Periplus, Singapur.
- SUBRAHMANYAM, S. (1997): «Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia», en *Modern Asian Studies* 31 (3): 735-762.
- TIBBETTS, G.R. (1971): *Arab navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese: being a translation of Kitāb al-Fawā'id fī uqūl al-ba'ir wa'l-qawā'id of Aḥmad b. Mājīd al-Najdī; together with an introduction on the history of Arab navigation, notes on the navigational techniques and on the topography of the Indian Ocean and a glossary of navigational terms*, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London.
- TIBBETTS, G.R. (1979): *A Study of the Arabic Texts containing Material on South-East Asia*, Brill, Leiden & London.
- VERNET, J. (1992): *El Islam en España*, Mapfre, Madrid.
- WHEATLEY, P. (1980): *The Golden Khersonese: Studies in the Historical Geography of the Malay Peninsula Before A.D. 1500*, University Malaya, Kuala Lumpur.

- WINSTEDT, R. (1969): *A History of Classical Malay Literature*, Oxford University Press, Kuala Lumpur.
- XU XIANLONG, M. (1996): «From Moors to Moros; The North African Heritage of the Hui Chinese», *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* 16 (1): 21-29.
- YATIM, O.M. (1988): *Batu Aceh: Early Islamic Gravestones in Peninsular Malaysia*, Museum Association of Malaysia, Kuala Lumpur.