

Al-Ándalus: visiones del pasado e historiografía (siglos XVI-XXI)

Al-Ándalus: interpretations of the past and historiography (16th to 21st centuries)

Alejandro Peláez Martín
University of Konstanz

Resumen

La visión sobre al-Ándalus en la historiografía española ha estado marcada por una cierta ambivalencia. Por un lado, admiración y reconocimiento de su legado lingüístico, cultural y material, considerando la etapa andalusí como un período marcado por el multiculturalismo, la convivencia y la tolerancia. Por otro, el carácter islámico de al-Ándalus resultaba problemático para una historiografía que construyó la identidad española identificándola con el cristianismo católico. Estas perspectivas positivas y negativas han conformado una eterna discusión en torno a qué fue al-Ándalus y si es parte o no de la historia de España. En este trabajo se realiza un ejercicio de síntesis en torno a todo ello, exponiendo la evolución de este debate desde el Siglo de Oro hasta la actualidad.

Palabras: Al-Ándalus, España, historiografía, orientalismo, España musulmana, arabismo.

Abstract

The views on al-Andalus in Spanish historiography have been marked by some ambivalence. On the one hand, admiration and recognition of its linguistic, cultural and material legacy, considering the Andalusian stage as a period marked by multiculturalism, coexistence and tolerance. On the other hand, the Islamic character of al-Andalus was problematic for a historiography that constructed the Spanish identity by identifying it with Catholic Christianity. These positive and negative perspectives have shaped an endless discussion about what al-Andalus was and whether or not it is part of the history of Spain. In this paper a synthesis exercise is carried out around all this, examining the evolution of this debate from the Golden Age to the present day.

Keywords: Al-Andalus, Spain, historiography, orientalism, Muslim Spain, arabism.

La película de animación española *El Cid: La leyenda* (2003) comienza describiendo el siglo XI en la Península como un período marcado por la influencia cultural entre musulmanes y cristianos y la ausencia de actividad militar gracias a «la protección de Castilla sobre los reinos de taifas» «en una época marcada por la convivencia y la tolerancia». Sin embargo, «un gran peligro amenazaba con romperla»: los norteafricanos almorávides y su emir Yūsuf b. Tāšufīn. Este último, decidido a conquistar la Península, se dedicó a apresar y eliminar a los soberanos musulmanes «que a su paso se negaban a luchar junto a él». Dejando de lado los considerables errores históricos (los cristianos impusieron una política de tributos a los reyes de taifas a cambio de paz y fueron estos últimos los que pidieron ayuda a los almorávides para hacer frente a la presión militar cristiana), esta secuencia inicial permite observar una visión ambivalente de al-Ándalus. Por un lado, el pasado islámico peninsular es presentado como etapa de convivencia y de influencias culturales entre cristianos y musulmanes, pero, por otro, la llegada de unos extranjeros fanáticos e intolerantes (los almorávides) habría acabado con esa edad dorada. Habría que añadir que los almorávides también eran musulmanes y que, aunque a nadie le sorprenda, son los principales antagonistas de la película.

Al-Ándalus y su legado lingüístico, cultural y material se debaten, por tanto, entre las visiones positivas y las negativas y son objeto, además, de una eterna duda: ¿forman parte o no de la historia de España? El objetivo de este trabajo es adentrarse en las respuestas que esta pregunta ha generado y genera en la historiografía desarrollada en España desde el siglo XVI hasta la actualidad.

Orientalismo, al-Ándalus y la historia de España en el Siglo de Oro

El humanista Ambrosio de Morales (m. 1591) dijo sobre Córdoba que, en «tiempos de los Moros», la ciudad había contado con «hombres en ingenio y letras», así como «Reyes, capitanes valerosos en la guerra». Personalidades muy destacadas de las que, sin embargo, hay que «lamentar los daños que nos hicieron». Con todo «aunque estos eran Moros, nacían en Córdoba, y el ser infieles no les quita su grandeza y alto ser en el bien natural»^[1]. He aquí la complicada gestión de una memoria ineludible, pero difícil de admitir como propia por su carácter islámico. Al fin y al cabo, la relación ibérica con el árabe era singular, dado que formaba parte del pasado, pero también del presente, lo que resultaba complejo de manejar desde el ámbito doctrinal^[2].

Durante los siglos XVI y XVII, las relaciones diplomáticas con el norte de África, donde la Monarquía Hispánica contaba con importantes enclaves, hacían necesario el contacto con la lengua árabe. Mucho más determinante, sin embargo, resultó la conquista e incorporación del reino de Granada (1492) a Castilla, poniendo en marcha la evangelización de los musulmanes que allí habitaban. El conocimiento del árabe resultaba fundamental en este proceso. La conversión forzosa, implantada a comienzos del siglo XVI (1502 en Castilla y 1527 en Valencia), dio lugar al surgimiento de una población de cristianos nuevos (los moriscos) y fue seguida por medidas cada vez más restrictivas respecto al uso del árabe y

1.- Ambrosio de Morales, *Las Antigüedades de las Ciudades de España que van nombradas en la Coronica, con la averiguación de sus sitios, y nombres antiguos*, Alcalá de Henares, 1575, fol. 113r.

2.- Fernando Rodríguez Mediano, «Al-Ándalus, España y la existencia de las culturas», *Revista de Occidente*, 362-363 (2011), pp. 84-85.

la posesión de libros escritos en dicha lengua. En la Europa de aquel tiempo estaba surgiendo el orientalismo. Es decir, se desarrollaron disciplinas de conocimiento sobre el árabe y las lenguas de Oriente y un notable interés por las disciplinas escritas en esos idiomas. Por tanto, mientras la curiosidad hacia Oriente hacía su aparición en Europa, en la Península Ibérica, donde la relación histórica con el árabe y el islam había sido y era más estrecha, no se buscaba, precisamente, la integración^[3].

Al contrario de lo que sucedía en las ciencias médicas y astronómicas donde el valor de la tradición arabo-islámica estaba ampliamente reconocido desde hacía tiempo, en el terreno de la historia la situación era diferente. El uso y conocimiento de las crónicas árabes era bastante restringido en el siglo XVI y apenas eran empleadas en las grandes composiciones sobre la historia de España. Estas, como la *Historia General de España* del jesuita Juan de Mariana (m. 1624), ofrecían una visión teleológica y moral del pasado: el pecado y el vicio de Rodrigo, último rey visigodo, trajeron el castigo divino (la conquista islámica) pero, la redención de los reyes astures y sus sucesores había permitido restaurar el cristianismo y recuperar el territorio peninsular. Con todo, a partir de mediados de esta centuria, la visión sobre al-Ándalus empezó a cambiar, tal y como se puede apreciar en los trabajos y trayectorias de una serie de eruditos^[4].

Luis del Mármol Carvajal (m. 1600), que viajó mucho por el norte de África, además

de haber pasado numerosos años como cautivo, dice haber utilizado fuentes árabes en la elaboración de su *Descripción general de África*, que incluye un extenso relato sobre la historia islámica hasta su tiempo en el que al-Ándalus está presente. Todavía no está claro si usó las fuentes árabes directamente o a través de otros, pero, en cualquier caso, su pretensión, al menos, de haberlas empleado refleja la necesidad de tenerlas en cuenta para la labor histórica en esos momentos^[5].

Otra figura muy relevante es la del calabrés Diego de Urrea (m. 1616), traductor real e intérprete de árabe, persa y turco, además de catedrático de lengua árabe en la Universidad de Alcalá de Henares. Compuso una «historia de España desde que se ganó, por los Arabes y Maurusies» a partir «de las Chronicas que guarda el turco y el rey de Marruecos». Respondía de este modo a Jerónimo de Blancas y el padre Juan de Mariana, que habían escrito sobre los árabes sin conocer la lengua. Urrea les critica por ello, señalando su desconocimiento y su falta de preparación para emplear las fuentes árabes.

Lamentablemente esta obra, que no parece haber llegado a imprimirse, se ha perdido, pero como señalan M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, constituye un importante hito, una muestra de la producción orientalista de finales del siglo XVI, en línea con lo que estaba sucediendo en Europa. Otro elemento importante expuesto por Urrea es la valía del árabe, al igual que sucedía con el latín, para conocer lo que había sucedido en el pasado: «así como en Europa aprendemos la lengua latina para saber por

3.- Fernando Rodríguez Mediano, «La traducción de las letras árabes en los Siglos de Oro», *Historia de la traducción en España*, <https://phte.upf.edu/hte/siglos-de-oro/rodriguez-mediano/> (consulta: 3 de abril de 2023).

4.- Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, *The Orient in Spain: Converted Muslims, The Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*, Leiden, Brill, 2013, p. 357; Iago Brais Ferrás García, «La Historia general de España de Juan de Mariana y su relación con la Edad Media», *Historiografías*, 21 (2020), p. 106.

5.- Fernando Rodríguez Mediano, «Luis del Mármol lecteur de León. Une appréhension espagnole de l'Afrique», en François Pouillon (ed.), *Léon l'Africain*, Paris, Éditions Karthala et IISMM, 2009, pp. 239-267, esp. 255-258; M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *The Orient in Spain*, pp. 358-360.

medio della las cosas de la religión y las demás de la vida, así en Asia y Africa los que siguen a Mahoma aprenden la arábica verdadera que se hablaba en la invasión de España y se perdió como la latina»^[6]. En esta misma línea, eruditos como el marqués de Mondéjar (m. 1708) consideraban el uso de lenguas orientales, particularmente el árabe, y sus métodos para contar los años (la Hégira) fundamentales a la hora de abordar cuestiones de la historia peninsular, como la fecha de la conquista islámica. De la misma opinión era el padre Tomás de León (m. 1690), que conocía bien este tipo de lenguas, y que defendía la naturaleza no bárbara del árabe, con un sistema de escritura unificado, lógico y sujeto a reglas^[7].

Marcos Dobelio Citeroni (m. 1654), cristiano oriental de origen kurdo, constituye otro representante de este orientalismo incipiente. Al igual que Urrea, su conocimiento de la literatura árabe era profundo y pudo llevar a cabo varias traducciones, entre ellas la del *Ta'riḥ* (Historia) del sirio Abū l-Fidā' (m. 732/1332), una obra que se convertiría en referencia para el orientalismo europeo del siglo XVIII. La traducción se concentró, básicamente, en los pasajes dedicados a la historia de al-Ándalus. Se trata de una de las primeras traducciones europeas modernas de una crónica árabe y que mostraba la utilidad de las fuentes árabes para la historia. Algo también apreciado por el anticuario cordobés Pedro Díaz de Rivas (m. 1653), que se sirvió de la *Geo-*

graphia del ceutí al-Idrīsī (m. ca 560/1165) para trazar el mapa de la provincia romana de la Bética.

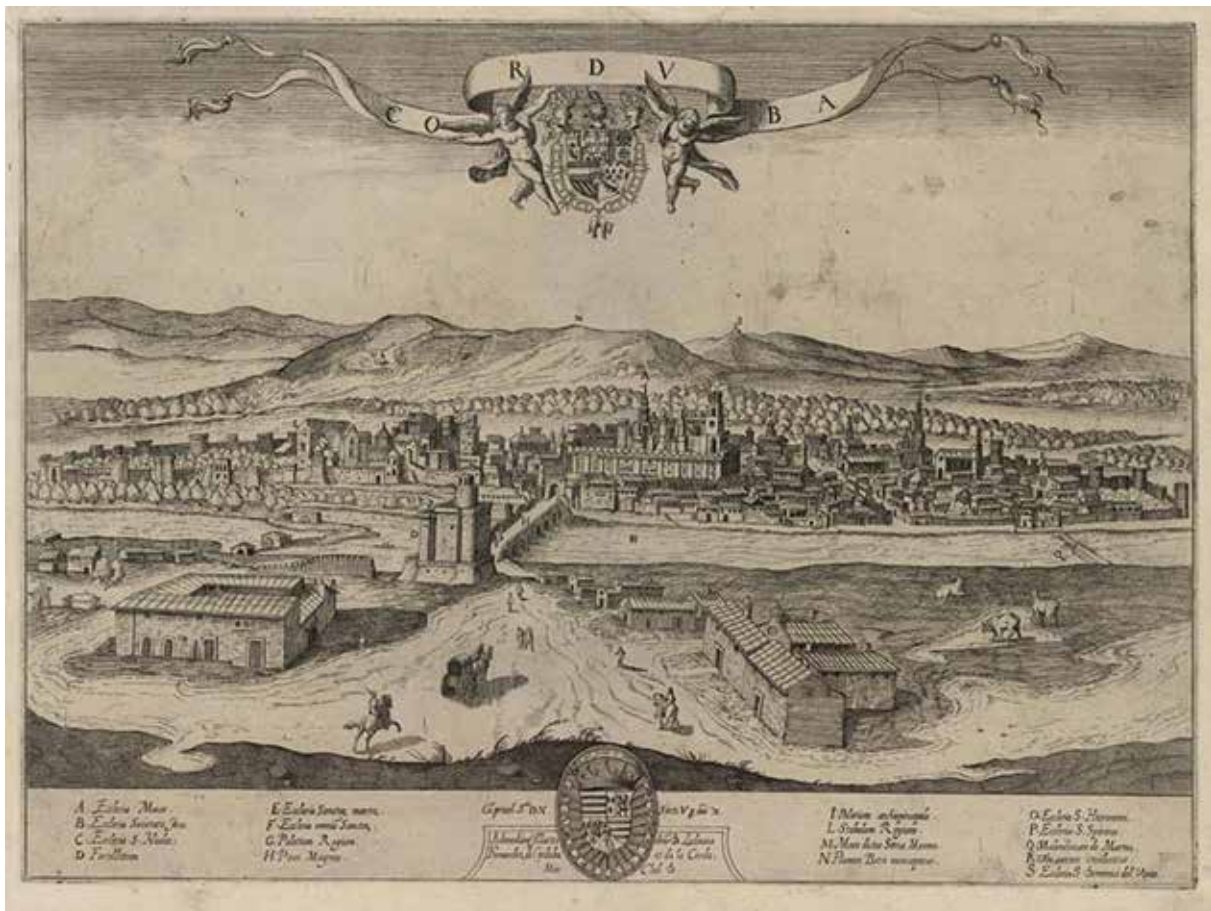
A este interés responden todo un conjunto de traducciones al castellano (algunas perdidas), tanto de crónicas (*al-Ḥulal al-Mawṣiyya*) como de historias que terminaban con los signos del fin de los tiempos y predicciones (*Rawḍat al-manāẓir* de Muḥammad b. al-Šiḥna, m. 1485), o las de inscripciones árabes (el morisco Alonso del Castillo, m. 1610, lo hizo con las de la Alhambra y el sacerdote Rodrigo Caro, m. 1647, lo intentó con las de Sevilla). Con todo, y a pesar de la existencia de todas estas obras y estos círculos de eruditos orientalistas, hay que señalar que estas traducciones castellanas permanecieron, en buena medida, inéditas, algo que tiene que ver con el problema que tanto el árabe como el islam representaban y seguirían representando en el relato histórico español^[8].

Más interesante resulta otra forma empleada para integrar a la cultura andalusí en el bosquejo histórico peninsular: la desislamicación de la lengua árabe. A ello se dedicó el trabajo etimológico de Diego de Guadix (m. 1615), *Recopilación de algunos nombres arábigos que los árabes pusieron a algunas ciudades y a otras muchas cosas*. En esta obra, el lexicógrafo recoge una enorme cantidad de etimologías árabes para palabras y topónimos de la geografía peninsular. Guadix consideraba que el latín había tomado numerosos vocablos del árabe, por ser esta lengua más antigua, afirmando que cualquier término árabe que se pudiera hallar en el romance no era fruto del período musulmán, sino de mucho antes. El objeti-

6.- *Ibid.*, p. 234 y n. 31; F. Rodríguez Mediano, «La traducción de las letras árabes», <https://phte.upf.edu/hte/siglos-de-oro/rodriguez-mediano/>

7.- F. Rodríguez Mediano, «La traducción de las letras árabes», <https://phte.upf.edu/hte/siglos-de-oro/rodriguez-mediano/>; F. Rodríguez Mediano, «Al-Ándalus y la lengua árabe en la España de los Siglos de Oro», en Manuela Marín Niño (ed.), *Al-Ándalus/España, historiografías en contraste: siglos XVII-XXI*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 1-9; M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *The Orient in Spain*, pp. 234 (nota 31) y 380-381.

8.- Fernando Rodríguez Mediano, «Fragmentos de orientalismo español del s. XVII», *Hispania*, 66 (2006), pp. 261-262; F. Rodríguez Mediano, «La traducción de las letras árabes», <https://phte.upf.edu/hte/siglos-de-oro/rodriguez-mediano/>; M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *The Orient in Spain*, pp. 372-373.



Grabado de Córdoba, publicado entre 1585 y 1590 por un anónimo italiano (Fuente: commons.wikimedia.org).

vo era probar que el castellano tenía unos orígenes no latinos y que había existido una antiquísima lengua árabe, sin vínculos con el islam, derivada del hebreo y, por tanto, anterior al latín. La tesis de que el árabe era una forma corrupta del hebreo, lengua original de la humanidad, era una idea bien asentada en la Europa de esos momentos, y hacía posible presentar el árabe como una de las lenguas necesarias para el estudio de la Biblia⁹.

La discusión de fondo tenía que ver con desentrañar los orígenes de España y la influencia que en ese proceso había tenido el elemento oriental, algo que permitía conectar con a la Península con la Antigüedad

9.- M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *The Orient in Spain*, pp. 360-364; F. Rodríguez Mediano, «Al-Ándalus, España», pp. 83 y 86.

y explicar la existencia de reliquias andalusíes en el paisaje, la historia y la lengua de España. Así se comprende el intento de Pablo de Céspedes por demostrar el origen hebreo de nombres como Córdoba y su tratado destinado a resaltar elementos de esta índole en la construcción de la Mezquita Mayor de dicha ciudad, que constituiría una réplica del Templo de Salomón.

Otro ejemplo es el de Fernando de Vergara Cabeças y su *Apología por los baños de la muy noble y leal ciudad de Alhama*, donde defiende el origen judío de los baños andalusíes de esta localidad. Queda de manifiesto en todo ello el interés de estos autores por alejarse del modelo representado por la Antigüedad grecorromana para acercarse a lo bíblico y oriental, buscando vincular el mundo hispánico con el hebreo antiguo.

Esta conexión coincidió con intentos por escribir una historia eclesiástica de España que enfatizara los lazos con los tiempos bíblicos, incluyendo al-Ándalus en este marco de continuidad y no de ruptura^[10].

El encaje de al-Ándalus durante el Siglo de las Luces

Con la Ilustración se produjo una ampliación en los objetivos y límites del saber, particularmente en lo referido al conocimiento de otras culturas (como el mundo islámico) y sus aportaciones. En Europa aumentó la afición por la literatura árabe y no exclusivamente con un afán de exotismo. Hay que recordar que fue a principios de este siglo cuando apareció la traducción francesa de Antoine Galland (m. 1715) de *Las Mil y Una Noches*. Las relaciones entre España y Marruecos, sin ir más lejos, vivieron un momento de notable intensidad, al igual que con el Imperio otomano (acuerdo de paz y amistad en 1782). Además, la llegada de los padres maronitas de Siria dio un renovado impulso al estudio del árabe, contando también con un importante respaldo estatal como se refleja en la creación de puestos docentes de árabe en El Escorial, en los Reales Estudios de San Isidro en Madrid, en la Universidad de Valencia, etc^[11].

10.- M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, *The Orient in Spain*, pp. 360-366; F. Rodríguez Mediano, «Al-Ándalus, España», p. 86. Véase también Fernando Rodríguez Mediano, «Al-Ándalus, ¿es España? El Oriente y la identidad española en la Edad Moderna», *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 37 (2017), pp. 232-248.

11.- María Jesús Viguera Molins, «Luces sobre al-Ándalus: *sapere aude*», en Miguel Luque Talaván (coord.), *Carlos III: proyección exterior y científica de un reinado ilustrado*, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, MAN, AC/E, 2016, pp. 108 y 111; Francisco Moscoso García, «El siglo XVIII español y el estudio del árabe. El árabe dialectal en la Gramática del Padre Cañes», *Revista De Estudios Internacionales Mediterráneos*, 22 (2017), pp. 167-168; Bernabé López García, «Orientalismo y traducción en los orígenes del arabismo moderno en España», en Manuel C. Feria García

En este sentido, una de las obras más destacadas es la *Bibliotheca arabico-hispana Escorialensis* del cristiano maronita Miguel Casiri (m. 1791), bibliotecario real e intérprete de lenguas orientales. Se trata de un vasto catálogo que describe los casi 2000 códices de El Escorial. El deseo de conocer a través de las fuentes originales condujo a componer gramáticas y diccionarios como los del Padre Cañes, estudios sobre monumentos e inscripciones árabes (las *Antigüedades árabes de España*) y traducciones de tratados de agricultura. La finalidad la resumió bien el conde de Campomanes (m. 1802), ministro de Hacienda y estudioso del árabe: «aclarar las etimologías arabigas, hacer accesible su enseñanza a los españoles que necesiten contratar en Oriente o las costas de África y comprender una gran parte de la historia de la Nación»^[12].

Los ilustrados españoles se apropiaron de los andalusíes, españolizándolos para hacer frente a la acusación de pertenencia a un país atrasado e inculto. Esto les permitió probar que el papel desempeñado por España en el camino europeo hacia la Ilustración había sido clave. Amparándose en estos planteamientos, el benedictino Martín Sarmiento (m. 1772) afirmaba que «muchos extranjeros, así Franceses, como Ingleses, Alemanes, Italianos, &c. venían a España» durante el Medievo para «estudiar las Ciencias humanas» por «lo floreciente que estaban las letras en Córdoba, Toledo, Sevilla, y en Andalucía»^[13]. Es decir, en el pasado, al contrario de lo que sucedía en el presente, eran los intelectuales del resto de Europa, sumida en la barbarie, los que

y Gonzalo Fernández Parrilla (coords.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, 2000, p. 154.

12.- F. Moscoso García, «El siglo XVIII español», pp. 167-168.

13.- Martín Sarmiento, *Memorias para la historia de la poesía y poetas españoles*, 1775, p. 80.

acudían a España en busca de la sabiduría y los últimos avances^[14].

Se desarrolla también una línea apolo-gética y de exaltación. El padre Patricio de la Torre (m. 1819) en sus *Ensayos sobre la gramática y poética de los árabes* utilizaba los avances científicos andalusíes para afirmar que los logros de España, representados por el cultivo andalusí de las ciencias y las artes, habían sido ignorados por sus enemigos tradicionales por malicia, pero hay que recordar, como hacía el jesuita expulso Juan Andrés (m. 1817), que «donde más florecieron las ciencias de los árabes», «se manifestó la luz de su sabiduría» y «se fijó, por decirlo así, el reino de su literatura fue en España»^[15]. No se cansan de recordar que cuando Europa «estaba sumergida en las tinieblas de la barbarie y del error, eran sabios los Españoles, y no temo decir que sus Maestros»^[16].

El otro elemento en torno al que giraron las reflexiones sobre al-Ándalus en el Siglo de las Luces fue el de presentarlo como una sociedad avanzada que ofrecía un modelo en el que inspirarse para modernizar y reformar el país sin necesidad de recurrir a ejemplos extranjeros. Se desmentía así a quienes equiparaban modernización con afrancesamiento (si los andalusíes habían sido industri-riosos y dinámicos, solo había que seguir su ejemplo para resolver los problemas del país y no imitar modelos foráneos).

Una obra sobre agricultura de los ya citados Casiri y Campomanes constituye un buen ejemplo. Se trata de la traducción de

un tratado moderno en francés junto con otro compuesto por un andalusí (el sevillano Ibn al-‘Awwām, m. 1148). Con esto se estaba indicando la validez de una obra antigua que era, además, de un autor propio y no extranjero, estando por ello sus observaciones «acomodadas al clima y terreno español». Es decir, se podía mejorar la agricultura sin tener que acudir a casos europeos que no habían sido pensados para España. Otro ejemplo es el del médico Diego Gaviria y León (m. 1758), quien consideraba que si se traducían los libros de medicina escritos en árabe se llegaría a la conclusión de que «esa práctica era mejor que la moderna; o que la moderna es una desfiguración de la antigua». Es decir, de nuevo se muestra que el modelo interno es mejor que el exógeno^[17].

Arabismo, Romanticismo y orientalismo: al-Ándalus y los liberales. Los inicios del arabismo moderno

El Romanticismo, que fusionó literatura e historia, tuvo la particularidad en España, a diferencia del resto de Europa, de encontrar un Oriente propio en al-Ándalus. Al fin y al cabo, el arabismo fue prácticamente el único orientalismo que existió en España durante el siglo XIX y los inicios del XX. La ausencia de una expansión colonial en esa inmensa y vaga zona geográfica considerada por los europeos como Oriente, y su correspondiente dimensión arqueológica, privaron a España de estudiosos dedicados a esas regiones, justo lo contrario de lo que sucedía en otros países occidentales. Sin embargo, el hecho de contar con un rico legado arabo-islámico incentivó un interés especial por los estudios árabes. Junto a esto, el aislamiento del

14.- Jesús Torrecilla, «Ilustrados y musulmanes: usos de al-Ándalus en el XVIII español», *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 37 (2017), pp. 349-350.

15.- Juan Andrés, *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, Carlos Andrés (trad.); Jesús García Gabaldón, Santiago Navarro Pastor y Carmen Valcárcel Rivera (eds.), Madrid, Verbum, vol. 1, 1997, p. 110; J. Torrecilla, «Ilustrados y musulmanes», p. 350.

16.- P. de la Torre, *Ensayos sobre la gramática*, p. 17.

17.- J. Torrecilla, «Ilustrados y musulmanes», pp. 350-351; Jesús Torrecilla, *Guerras literarias del XVIII español. La modernidad como invasión*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008, pp. 140-141.

país (que había perdido los territorios en América en los primeros decenios del siglo XIX), su delicada y compleja situación de guerra civil dinástica tras la invasión francesa y su impotencia para concurrir en la carrera colonial en el mismo grado de intensidad que otros países europeos condicionaron al orientalismo español, haciendo que se ensimismara en el estudio de al-Ándalus y participando así en el debate ideológico sobre la identidad española^[18].

Precisamente, es esta vinculación entre el arabismo y la dedicación a ese pasado islámico peninsular lo que llevó a que el estudio de la historia andalusí quedara adscrito a una disciplina específica y ajena a los estudios históricos del medievalismo. Es decir, el estudio de la Edad Media en la Península quedaría dividido en dos ámbitos: parte musulmana (patrimonio de los arabistas) y parte cristiana (terreno exclusivo de los medievalistas). Esta artificial división académica, que ha tenido continuidad hasta la actualidad, trajo importantes y nefastas consecuencias para el conocimiento histórico^[19].

Por otro lado, y dentro del proceso de creación, por parte de los sectores progresistas, de una nueva mitología en torno a la historia de España frente al relato tradicional, se alumbró una imagen sobre al-Ándalus que debe mucho a la violencia, la represión y el exilio que caracterizan la primera mitad del siglo XIX (cuando tuvieron lugar la invasión napoleónica y el reinado

de Fernando VII). Los liberales se identificaron con los musulmanes, viéndolos como víctimas de la intolerancia y el fanatismo de la España oficial. Frente a esto, al-Ándalus era observado como una sociedad ilustrada, más abierta, tolerante, culta y flexible que la España de esos momentos, y similar a la que ellos buscaban implantar, un modelo.

La historia medieval no era presentada como la lucha gloriosa de los españoles por librarse de los invasores musulmanes, sino como una especie de guerra civil semejante a la que se vivía en su tiempo y que, al igual que esta, había terminado con la derrota del bando que menos lo merecía. Se trataba de cuestionar el monopolio del concepto de España por parte de los conservadores, que expulsaban del país a los que pensaban de forma diferente con el apoyo de la Iglesia. Los liberales eran tratados tan injusta y cruelmente como lo habían sido los moriscos. Con todo, a principios de siglo el *moro* seguía siendo visto, en general, como el enemigo por antonomasia que había puesto en peligro la supervivencia de la nación. Esto explica que durante la Guerra de la Independencia (1808-1814) se comparara la invasión francesa con los sucesos del 711 y que las tragedias de las primeras décadas del XIX exaltaran las figuras asociadas a la resistencia contra el invasor y el patriotismo (Numancia, don Rodrigo, Pelayo, Guzmán el Bueno o Sancho García)^[20].

En este contexto, encontramos al primer representante de lo que podría considerarse el arabismo moderno: el liberal y afrancesado José Antonio Conde (m. 1820)^[21].

18.- Bernabé López García, «Los arabistas españoles 'extramuros' del orientalismo europeo (1820-1936)», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 21 (2016), pp. 108-109 y 112.

19.- Alejandro García Sanjuán, «Al-Ándalus en el nacionalcatolicismo español: la historiografía de época franquista (1939-1960)», en Francisco José Moreno Martín (coord.), *El franquismo y la apropiación del pasado: el uso de la historia, de la arqueología y de la historia del arte para la legitimación de la dictadura*, Madrid, Pablo Iglesias, 2017, p. 192.

20.- Jesús Torrecilla, *España al revés. Los mitos del pensamiento progresista (1790-1840)*, Madrid, Marcial Pons, 2016, pp. 155-165.

21.- Para lo que sigue utilizo fundamentalmente el magnífico artículo de M. Marín: Manuela Marín, «José Antonio Conde: algo más que un pionero», *Al-Ándalus y la Historia*, <https://www.alandalusylahistoria.com/?p=2375> (consulta: 12 de abril de 2023). Sobre este interesante personaje véase también: Martín Almagro Gorbea, «José Antonio

Los estudios árabes eran todavía muy embrionarios y dispersos, siendo los medios para avanzar en ellos escasos y poco eficaces. Conde supo ver la importancia de proporcionar los instrumentos básicos para abordar la historia de al-Ándalus. Sin ir más lejos, fue el primero en editar y traducir la sección dedicada a la Península en la obra del geógrafo al-Idrīsī (*Descripción de España de Xerif Aledris*, Madrid, 1799) y en lidiar con la numismática andalusí (*Memoria sobre la moneda arábiga, y en especial la acuñada en España por los príncipes musulmanes*). En cualquier caso, lo que más nos interesa es su *Historia de la dominación de los árabes en España: sacada de varios manuscritos y memorias arábicas* (1820), la primera historia completa de al-Ándalus.

En la introducción declara que su objetivo es recuperar la historia empleando el testimonio de los vencidos (las fuentes árabes) y no tal y como la escribieron los vencedores, lo cual suponía un cambio con lo que se había hecho hasta entonces y abría una nueva metodología de investigación. Con este fin, «me dediqué á ilustrar la historia de la dominación de los árabes en España, compilándola de las memorias y escritos arábicos, de manera que pueda leerse como ellos la escribieron; y se vea el modo con que refieren los acaecimientos de esta época tan memorable»^[22]. He aquí el cambio esencial que representaba la obra de Conde respecto al relato providencialista tradicional de la historia de España: «me he propuesto decir lo que ellos refieren, y lo hago casi siempre con sus propias palabras

fielmente traducidas»^[23]. En este esfuerzo por reconstruir la «voz» de los «árabes españoles»^[24], Conde no solo intenta reproducir el estilo literario de las fuentes árabes, sino que llena su obra con poemas, topónimos y voces árabes. Su pretensión de autenticidad le lleva a buscar reproducir la rima y características formales de los versos árabes: «aun en esta parte he querido imitarlos en la traducción, haciéndola en nuestros versos de romance [...]. Y los he hecho imprimir como ellos los escriben»^[25].

Queda claro que, para Conde, al-Ándalus formaba parte de la historia de España y que era necesario conocerla, ya que «casi todas las naciones eran bárbaras, cuando los Árabes eran doctos, y los de España doctísimos»^[26]. Es más, la historia andalusí y el árabe constituían una herencia: «pues nuestra rica lengua debe tanto á la arábica, no solo en palabras, sino en modismos, frases y locuciones metafóricas, que puede mirarse en esta parte como un día lecto arábigo aljamiado»^[27]. De hecho, su *Historia* estaba dirigida a un público amplio y, por ello, recoge diálogos, discursos y parlamentos que aportan verosimilitud al relato, al igual que un notable estilo literario. Esto explica, en parte, la popularidad de una obra, alabada también por su calidad aca-

23.- *Ibid.*, p. xxiv.

24.- Término que Conde emplea (*Ibid.*, p. xxix), revelando una actitud de cierta proximidad identitaria hacia lo andalusí y anticipándose a la noción de «España musulmana» que surgirá posteriormente (Alejandro García Sanjuán, «Al-Ándalus en la historiografía del nacionalismo españolista (siglos XIX-XXI). Entre la España musulmana y la Reconquista», Diego Melo Carrasco y Francisco Vidal Castro (eds.), *A 1300 años de la conquista de Al-Ándalus (711-2011): Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, Coquimbo, Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones, 2012, p. 74).

25.- *Ibid.*, p. xxv.

26.- José Antonio Conde, *Descripción de España de Xerif Aledris, conocido por El Nubiense*, Madrid, 1799, p. iv.

27.- J. A. Conde, *Historia de la dominación de los árabes*, p. xxvi

Conde García», *Diccionario Biográfico electrónico*, Real Academia de la Historia, <https://dbe.rah.es/biografias/4809/jose-antonio-conde-garcia> (consulta: 13 de abril de 2023).

22.- José Antonio Conde, *Historia de la dominación de los árabes de España, sacada de varios manuscritos y memorias arábicas*, Barcelona, Imprenta y Librería española, 1844, p. xiii

démica, que fue traducida al francés (1825, 1840), al alemán (1824), al italiano (1836) y al inglés (1854). Las ediciones de 1820 y 1844 en España también son un signo del aprecio generado por la *Historia*, que fue muy utilizada por los literatos liberales exiliados en Londres y una referencia fundamental para los eruditos orientistas y el romanticismo literario.

Conde había colaborado con el régimen de José Bonaparte y tuvo que exiliarse, como muchos otros, tras la derrota napoleónica y el regreso de Fernando VII. Fue apartado de sus cargos oficiales, viviendo en Francia varios años en la indigencia (algunos amigos tuvieron que costear su entierro). Teniendo esto en cuenta se puede entender mejor que comience su obra aludiendo al trato que reciben los vencidos en el relato histórico. Es decir, el objetivo no es tanto la exaltación de la cultura andalusí y su legado con el objetivo de mostrarlo como un elemento más en la configuración de la identidad nacional, sino ofrecer la otra versión del relato, cuestionar la verdad oficial a través del punto de vista de los perdedores. Como afirma J. Torrecilla, no es casual que la obra recibiera una entusiasta acogida entre los liberales exiliados^[28].

Un discurso similar puede encontrarse en otros exiliados como Pablo de Mendíbil, quien, en un artículo de 1825 se refería a las injusticias a las que tienen que enfrentarse los vencidos. Para él, la muestra más clara de esto en la historia de España, eran los andalusíes, quienes habían ilustrado al país «con la cultura mas delicada y universal, cuando todavía dominaba en Europa la barbarie de la edad media»^[29]. Los andalusíes y

su fabuloso legado cultural (especialmente en la lengua y la literatura) habían tenido que padecer el desprecio, el fanatismo y la intolerancia de los «españoles vencedores», que buscaban destruir esa rica herencia por influencias extranjeras^[30]. Una segunda parte del artículo («Apéndice a la historia de los árabes en España: rebeliones y expulsión de los moriscos») defendía que España había dejado que sus proezas, triunfos y virtudes, la hicieran «fanática é intolerante», hundiéndose en la opresión y la tiranía frente a la moderación y la tolerancia, «que aun hoi» la tienen al borde del precipicio^[31]. La intransigencia de Fernando VII es comparada con la de los cristianos medievales y el sufrimiento de los musulmanes con el de los liberales.

También otros liberales emprendieron la tarea de cuestionar el relato tradicional y ofrecer una nueva definición de la identidad española. El valenciano Jaime Villanueva (m. 1824) trató de incorporar a dicha identidad a todos los componentes habitualmente excluidos en una sección titulada *Apuntes para la bibliografía antigua de España*, donde trataba de rescatar del olvido obras en árabe y hebreo. Similares eran los objetivos del periodista y literato José Joaquín de Mora (m. 1864) con su *Historia de los árabes, desde Mahoma hasta la conquista de Granada* (1826). Admirador de la obra de Conde, al igual que los anteriores autores alaba el genio de los musulmanes de la Península, su progreso científico-técnico, su tolerancia y las huellas que dejaron en la lengua y las costumbres, aduciendo que solo el fanatismo bárbaro de los vencedores podía explicar el que no se hubieran reconocido los méritos de los andalusíes. Otro tipo de composiciones literarias, los poe-

28.- J. Torrecilla, *España al revés*, pp. 160-164; Bernabé López García, «Enigmas de al-Ándalus: una polémica», *Revista de Occidente*, 224 (2000), p. 34.

29.- Pablo de Mendíbil, «Influencia de los Arabes sobre la lengua y la literatura española», *Ocios de Españoles emigrados*, 13, t. 3 (1825), p. 291.

30.- *Ibid*, p. 299.

31.- Pablo de Mendíbil, «Apéndice á la historia de los Arabes en España: rebeliones y expulsion de los moriscos», *Ocios de Españoles emigrados*, 28 (1826), p. 62.

mas *Don Opas* de Joaquín de Mora y *Florinda* de Ángel Saavedra (m. 1865), futuro duque de Rivas, también intentaban modificar la versión oficial de la conquista islámica, responsabilizando a la Iglesia de ello a través del obispo Opas y su cambio de bando a favor de los musulmanes. Saavedra, en otro de sus poemas, *El moro expósito*, aborda las relaciones entre cristianos y musulmanes diluyendo las fronteras confesionales que separaban ambos grupos y fundamentando la distinción entre nobleza y falsedad.

El drama *Abén Humeya*, estrenado en París (1830), de Francisco Martínez de la Rosa (m. 1862) es otra de estas obras que subraya la intolerancia y abusos de los vencedores (que conduce a la rebelión de los moriscos) y la angustia, desdicha e impotencia que padecen quienes se ven abocados al exilio. Lo que proponía aquí Martínez de la Rosa es explicar el fracaso de la revolución liberal de 1820 señalando que solo la moderación y la prudencia servían para combatir el fanatismo de la España tradicional. Temática similar es tratada por el historiador y novelista Estanislao de Kostka Vayo (m. 1864) en su novela *Los expatriados o Zulema y Gazul*. La expulsión de los musulmanes (aunque en este caso la decretada por Jaime el Conquistador) es utilizada para reflexionar sobre la realidad que le tocó vivir. Un último escritor destacado es José María Blanco White (m. 1841) con su propuesta de España alternativa, una realidad que había sido truncada en el pasado por el fanatismo religioso y que había que recuperar para que el país pudiera modernizarse^[32].

La hispanización de al-Ándalus que habíamos observado en los anteriores siglos se consolidó notablemente en la primera mitad del siglo XIX, viéndose el conflicto entre cristianos y musulmanes como una guerra en la que «peleaban españoles con-

tra españoles» como afirmaba Juan Tineo y Ramírez, el editor de la obra de Conde. Los historiadores de la ciencia, como Félix Moreno de Villaba, elogiaban a los «árabes y hebreos españoles» por sus logros científicos en plena Edad Media.^[33] Pese a todo, el modelo elaborado por los liberales en torno a la exaltación de los logros de los musulmanes y la caracterización de los andalusíes como una sociedad ilustrada, entraba en conflicto con la imagen de España construida durante siglos y presentada como resultado de la lucha contra los invasores norteafricanos, históricos enemigos de la patria. Es decir, al igual que se publicaron numerosas obras en las que los liberales defendían su modelo, también se mantuvo vigente una cuantiosa literatura que defendía la visión contraria.

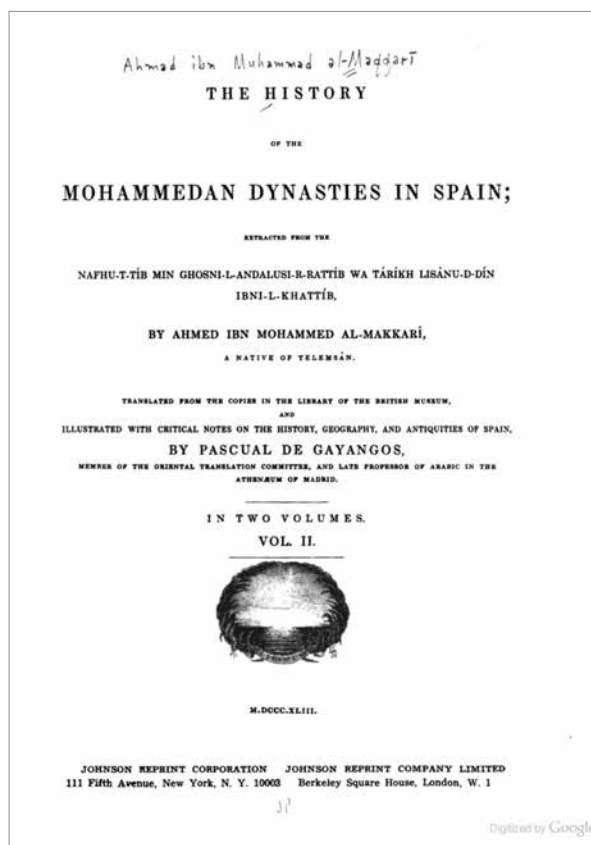
Arabismo y colonialismo: la consolidación de los estudios árabes

Como acabamos de señalar, la revalorización del pasado islámico vino asociada con el liberalismo, oponiéndose, por consiguiente, el naciente arabismo a la historiografía oficial conservadora. En palabras del historiador y canonista Vicente de La Fuente (m. 1889), los arabistas constituían esa escuela moderna que «está por el moro, o como ahora se dice por el árabe; pues este, que en su tierra y la Argelia es perezoso, holgazán, embustero, ladrón y taimado, en España es de rigor ahora el pintarlo muy caballero, galán, verídico, trovador, místico, poeta, artista, agricultor y hasta teólogo, por supuesto de la teología *sui generis*»^[34].

33.- Juan Pablo Domínguez, «De «España árabe» a «España musulmana»: al-Ándalus bajo el prisma antisemita (1847-1945)», *Al-Qanṭara*, 42, 1 (2001), p. 5.

34.- Bernabé López García, «Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo», *Awraq*, 11 (1990), pp. 35-69. Sobre el arabismo decimonónico véase Manuela Manzanares De Cirre,

32.- J. Torrecilla, *España al revés*, pp. 169-206.



Pascual de Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, 1843 (Fuente: wikimedia.org).

Pascual de Gayangos y Arce (m. 1897) fue una de las grandes personalidades del arabismo hispano, siendo considerado el creador de esta disciplina académica en España. El renacer de los estudios árabes se había visto interrumpido por la secularización de los Reales Estudios de San Isidro (1835), donde el jesuita Padre Artigas había formado en lengua árabe a una serie de eruditos, entre ellos al propio Gayangos. Es más, sería en los años cuarenta cuando el arabista y sus discípulos reconstruyeron el gremio de arabistas españoles, culminando sus esfuerzos en la creación de una cátedra en la Universidad Central de Madrid, ocupada por el propio Gayangos en 1844. Estaba vinculado al ideario progresista y siendo adolescente,

Arabistas españoles del siglo XIX, Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1972.

y a causa de la situación política que se vivía en España, sus padres lo trasladaron a París, donde estudió con la gran figura del orientalismo europeo, el barón Silvestre de Sacy (m. 1838). La inestabilidad del reinado de Isabel II (1833-1868) le condujo a pasar buena parte de su vida entre España e Inglaterra, donde encontró el apoyo profesional y económico que no hallaba en nuestro país. En Londres, de hecho, publicó los dos tomos (en 1840 y 1843) de su *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, una traducción al inglés adaptada y parcial de la extensa obra del erudito magrebí al-Maqqarī (m. 1632), *Nafḥ al-tīb*. Por primera vez se hacía accesible para un público amplio una fuente que abarcaba la totalidad de la historia de al-Ándalus.

Respondía, de este modo, a la necesidad de disponer de un relato global y ordenado cronológicamente que, sin intención de ser definitivo, hiciera posible abordar posteriormente un estudio más profundo y detallado de las distintas etapas de la historia andalusí. También abordó el estudio de los moriscos y la aljamía (lengua romance escrita con letras árabes), así como en la literatura de viajes (empezó a traducir al español el relato del viajero tangerino del siglo XIV Ibn Baṭṭūṭa) y participó en las enciclopedias británicas de la época y en publicaciones de renombre (por ejemplo, en *Plans, Elevations, Sections and Details of the Alhambra*). No obstante, su más destacada aportación fue la de formar a varias generaciones de arabistas que consolidaron la disciplina en España. La formación en lengua árabe resultaba necesaria, como señalaba Gayangos, para «el conocimiento de nuestras antigüedades, la aclaración de varios puntos oscuros de nuestra Historia, y la investigación de los orígenes de la lengua castellana»^[35].

35.- B. López García, «Enigmas de al-Ándalus», pp. 35-36; Cristina Álvarez Millán, «El fondo oriental de la Real Academia de la Historia: la Colección Gayangos», Gonzalo

A pesar de la progresiva consolidación de los estudios árabes en España, de la insistencia en la necesidad y utilidad que tenía abordar el estudio de al-Ándalus, la idea de España como nación eterna y de los musulmanes como invasores era difícil de reemplazar. Para el periodista e historiador Modesto Lafuente y Zamalloa (m. 1866) la conquista islámica representaba el triunfo de «los guerreros del Koran» sobre «los soldados del Evangelio», de «la raza semítica que aspira a reemplazar a la raza japhética y a la raza indo-germánica». Su visión estaba fundada en un providencialismo esencialista maniqueo: el enfrentamiento entre musulmanes y cristianos es un combate «entre la mentira y la verdad», «entre la concepción monstruosa de un hombre y el libro escrito por la mano de Dios, entre el falso lugar de una doctrina engañosa y la verdadera luz destinada a alumbrar a la humanidad»^[56].

No obstante, el interés por lo árabe se mantuvo en la segunda mitad del siglo XIX, durante el imperialismo europeo. Pese a que la interacción entre colonialismo y arabismo no produjo en España resultados semejantes a los que se dieron en otros países europeos, las aventuras coloniales en Marruecos pusieron de moda los temas arábigos y sirvieron a los arabistas para dar un nuevo impulso a la investigación y traducción de fuentes árabes^[57]. Francisco Fer-

nández y González (m. 1917), discípulo de Gayangos, es buen ejemplo de esto último. Empezó su carrera como arabista en Granada (1856) donde fundó cuatro años después la Sociedad Histórica y Filológica de Amigos del Oriente, al estilo de las agrupaciones de eruditos orientalistas que estaban surgiendo en Europa.

Uno de los principales proyectos de esta sociedad era la traducción y edición de una «colección de obras arábigas originales, para servir al estudio de la historia y literatura de los árabes españoles». Lamentablemente solo llegó a publicarse un volumen: *Historias de Al-Ándalus por Aben Adhari de Marruecos* (1860), traducción del propio Fernández y González de una parte de *al-Bayān al-mugrib*, relato cronístico del magrebí Ibn 'Idārī (m. s. XIV). Posiblemente el proyecto estaba enmarcado en su *Plan de una Biblioteca de autores árabes españoles, o estudios biográficos y bibliográficos para servir a la historia de la literatura árabe en España* con la idea de recopilar varios miles de obras y autores relacionados con los árabes españoles^[58].

La Academia de la Historia prosiguió con esta labor de traducción a través de la *Colección de obras arábigas de Historia y Geografía* y la publicación, en 1867, de la crónica *Ajbar Machmúa* a cargo de Emilio Lafuente Alcántara (m. 1868). La iniciativa, sin embargo, no tuvo continuidad y fue durante la etapa de Francisco Codera y Zaidín (m. 1917), discípulo también de Gayangos y creador de la Escuela de Arabistas Modernos, cuando se retomó la tarea de edición y traducción.

Anes y Álvarez de Castrillón (coord.), *Pascual de Gayangos en el bicentenario de su nacimiento*, Real Academia de la Historia (2010), pp. 89-96; Bernabé López García, «El arabismo español de fines del XIX en el debate historiográfico y africanista», Felice Gambin (ed.), *Alle radici dell'Europa. Miri, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale*, vol. III, Secoli XIX-XXI, Florencia, SEID Editori, 2011, pp. 144-145.

36.- B. López García, «El arabismo español de fines del XIX», pp. 147-148. Sobre las representaciones del islam en España y Portugal durante los siglos XIX y XX véase Patricia Hertel, *The Crescent Remembered. Islam and Nationalism on the Iberian Peninsula*, Brighton, Sussex Academic Press, 2015.

37.- Manuela Marín, «Orientalismo en España: estudios

árabes y acción colonial en Marruecos (1894-1943)», *Hispania*, 69, 231 (2009), p. 118; B. López García, «El arabismo español de fines del XIX», pp. 148-149. Sobre

38.- Bernabé López García, «El arabismo español de fines del XIX», pp. 149-151; Bernabé López García, «Orientalismo y traducción en los orígenes del arabismo moderno en España», en Gonzalo Fernández Parrilla y Manuel C. Feria García (coords.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 163-166.

La contribución de Codera se centró en lo histórico. Según él, el estudio de las fuentes de al-Ándalus permitía conocer mejor España. En este período, desarrollado durante la Restauración, el arabismo entró en su fase positivista. Ya no se trataba de hacer aceptar la validez de la documentación árabe, sino de preparar, mediante un trabajo metódico y positivo, todo un aparato histórico (edición de textos, traducciones, publicación de notas, fichas, etc.) que hiciera posible elaborar las grandes síntesis monográficas. A estos objetivos se consagró, junto con sus discípulos, al editar diferentes diccionarios biográficos árabes en la *Biblioteca Árabe-Hispana*, surgida en 1882, y compuesta por diez volúmenes^[39].

No obstante, los esfuerzos e intereses de los arabistas de este momento también se volcaron hacia la expansión colonial española en Marruecos^[40]. El catedrático de árabe, primero en Zaragoza y luego en Madrid, Julián Ribera Tarragó (m. 1934), discípulo de Codera, defendió la necesidad de ampliar el marco de acción de los arabistas hacia el africanismo. Es decir, como señala M. Marín, convertir a los arabistas en africanistas o en arabistas prácticos. Su estancia de dos meses en Marruecos a comienzos de 1894 le sirvió para comprobar que era necesario conocer el nivel lingüístico de la lengua hablada, pues sus conocimientos de árabe clásico resultaban poco útiles para comunicarse. Sin embargo, también observó que era necesario que los intérpretes de los que disponía el gobierno español precisaran de un nivel de formación más elevado para comunicar-

se con la cancillería del soberano marroquí. Para resolver el problema proponía crear un nuevo centro donde el árabe y sus dialectos fueran enseñados, junto con historia.

El Real Decreto de creación de esta nueva institución justificaba su aparición para «completar y perfeccionar mejor el conocimiento del Noroeste de Africa, de los pueblos que habitaron aquella región y de sus habitantes actuales; así como también de la dominación de los moros en España»^[41]. La iniciativa se vio frustrada por un cambio de gobierno, pero muestra la vinculación que se intentó establecer entre la necesidad de estudiar y conocer la historia andalusí para llevar a cabo la empresa colonial al otro lado del Estrecho. El arabismo reivindicaba un espacio que se incrementaría tras la instauración del protectorado franco-español en Marruecos a finales de 1912. De hecho, al-Ándalus y la lengua árabe fueron el vehículo que los arabistas exhibieron para defender su presencia en la acción imperialista. Codera, en varios artículos, intentó mostrar que las diferencias entre el árabe clásico y el vulgar no eran insalvables y carecían de fundamento. Para el arabista, la lengua de las fuentes árabes era imprescindible para comunicarse con los arabófonos. Proponía que los militares, tras su salida de las Academias, se formaran en árabe clásico en las universidades españolas y luego, sin maestro y en las guarniciones marroquíes, en árabe vulgar. Se reivindicaba, de este modo, el papel nuclear de los arabistas en la formación de los agentes coloniales^[42].

39.- B. López García, «Orientalismo y traducción», pp. 166-171; B. López García, «Arabismo y orientalismo en España», pp. 35-69; María Jesús Viguera Molins, «Al-Ándalus y España: Sobre el esencialismo de los Beni Codera», en Manuela Marín Niño (ed.), *Al-Ándalus/España, historiografías en contraste: siglos XVII-XXI*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 77-78.

40.- Para todo lo que sigue véase M. Marín, «Orientalismo en España», pp. 120, 124-132 y 138-143.

41.- Bernabé López García, «Julián Ribera y su «taller» de arabistas: una propuesta de renovación», *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 32 (1984), p. 124. Sobre la acción colonial española en Marruecos véase Eric Calderwood, *Colonial al-Andalus. Spain and the Making of Modern Moroccan Culture*, Cambridge (Massachusetts): The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.

42.- Bernabé López García, «Textos del arabismo español. Dos artículos de Francisco Codera sobre el «árabe vulgar», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 5 (2008),

El paradigma decimonónico: la España musulmana, la desarabización de al-Ándalus y la lucha de razas

El desastre del 98 (la pérdida de las últimas colonias —Cuba, Puerto Rico y Filipinas— frente a EE. UU.) desencadenó un sentimiento de pesimismo y frustración y el surgimiento de un debate nacional sobre el Ser de España y qué había que hacer para superar el declive y el atraso. Estos intelectuales, los regeneracionistas, buscaron los motivos de la decadencia de España (algunos apuntaban a cuestiones geográficas, raciales, históricas y a la pérdida de valores, otros a los políticos, el caciquismo y el fanatismo religioso). Para superar la situación había que dirimir si seguir el modelo de las grandes potencias europeas o, todo lo contrario, retornar a las esencias patrias, evitando lo foráneo. En primer lugar, había que saber qué caracterizaba al pueblo español a lo largo de la historia. El carácter nacional seguía vinculando a España con el catolicismo. Sin embargo, apoyándose en la visión positiva sobre al-Ándalus que se venía construyendo desde el siglo XVIII y en la desarticulación de la identificación entre lo católico y lo español, se desarrolló desde mediados del siglo XIX un nuevo esquema teórico: la España musulmana. Esto no solo se explica por el legado material y cultural que el pasado islámico había dejado sino también por la conformación de un ámbito académico dedicado a los estudios árabes y con una vocación historiográfica desde sus inicios^[43].

Uno de los primeros hitos en este proceso de españolización de al-Ándalus es la *Historia de los musulmanes de España* (1861) del holandés Reinhart Dozy (m. 1883). En parte resulta lógico que sea un historiador

pp. 139-159.

43.- Bravo López, «Españoles con carácter», *Al-Ándalus y la Historia*, <https://www.alandalusylahistoria.com/?p=1006> (consulta: 29 de abril de 2023).

extranjero y ajeno, por tanto, a los prejuicios ideológicos, el que conciba una visión acerca de lo español (utiliza el término españoles para referirse a los andalusíes y España árabe y España musulmana para al-Ándalus) distinta a la concebida por la tradición local. Lo interesante en la obra de Dozy es que sobreponía la identidad española a la adscripción religiosa: la conversión al islam y la renuncia al cristianismo no implicaba la pérdida de la españolidad. La influencia del holandés en el arabismo español del momento fue muy notable y esa españolización de al-Ándalus se manifestó en trabajos como el del anteriormente mencionado Francisco Fernández sobre los mudéjares (*Estado social y político de los mudéjares de Castilla, considerados en sí mismos y respecto de la civilización española*, 1866), donde se consideraba a estas comunidades plenamente españolas^[44].

No obstante, en este siglo también se habían expandido planteamientos vinculados a cuestiones racistas. Las familias de lenguas se fusionaron con las razas, desarrollándose la idea de que la raza indoeuropea, jafética (los descendientes del hijo del patriarca bíblico Noé) o aria era responsable de las civilizaciones de India, Persia, Grecia, Roma y la Europa moderna. Es decir, los arios sabían reinventarse de forma constante a lo largo de la historia mientras que, en cambio, el genio de los semitas terminaba anquilosándose con el tiempo. El orientalismo europeo tuvo un papel importante en la difusión del tópico sobre la inferioridad semítica. El propio Dozy participaba de estos postulados al afirmar que los árabes «no llevan consigo el germen del desarrollo y del progreso». Estas ideas encontraron acogida entre los círculos eruditos españoles, mencionando el arabista Juan Facundo Riaño la

44.- A. García Sanjuán, «Al-Ándalus en la historiografía del nacionalismo españolista», pp. 77-78.

«falta de potencia creadora» de los árabes, a los que no debemos «ninguna idea grande y fecunda»^[45].

Unido a todo esto, la historiografía de principios del XIX transformó en luchas raciales muchos episodios históricos. Esta perspectiva se introdujo también en el relato histórico de España, presentando la Reconquista como una lucha entre la raza indoeuropea y semítica y la historia de al-Ándalus como resultado de encuentros y desencuentros entre españoles, beréberes y árabes. La obra de Dozy consagró esta visión, interpretando como conflictos raciales las disputas religiosas, las rebeliones, las pugnas tribales y las querellas civiles. Los nativos (los mal llamados mozárabes) eran considerados españoles e Ibn Ḥafṣūn el adalid del este partido español contra la dominación extranjera. Pese a que este conjunto racial se habría fusionado en tiempos de 'Abd al-Raḥmān III, Dozy seguía distinguiendo en los andalusíes inclinaciones árabes, españolas y africanas. Pese a su consideración de los árabes como poco aptos para el progreso, los valoraba como responsables de lo mejor de la cultura andalusí y más refinados que los españoles, caracterizados por el fanatismo religioso^[46].

La consideración española de la población indígena de al-Ándalus, particularmente los cristianos, cobró un decidido impulso en la obra del arabista Francisco Javier Simonet (m. 1897), quien terminó asumiendo una visión negativa sobre el islam y los árabes, nulos para «las ciencias abstractas y especulativas». En 1868 expuso su prin-

cipal tesis: el progreso y prosperidad de la España sarracena se debían a la escasa presencia árabe, siendo la mayor parte de la población andalusí «siempre española, o sea hispano-romano-gótica». Los parámetros ideológicos en los que se inscribía el arabista malagueño, colaborador de la prensa carlista, eran los del nacional-catolicismo, algo que se ve con claridad en su *Historia de los mozárabes de España* (premiada por la Real Academia de la Historia en 1867, pero no publicada hasta varias décadas después). Los españoles eran los indígenas que habían mantenido su fe cristiana tras la conquista islámica (vista como un episodio de ruptura de la unidad nacional), eran los «españoles que, subyugados por la morisma» habían conservado «por espacio de muchos siglos la religión, el espíritu nacional y la cultura de la antigua España romano-visigótica y cristiana». Se trataba de una historia de buenos (los cristianos autóctonos) y malos (los conquistadores y sus apoyos, los conversos). Las rebeliones y los conflictos que sacudieron al emirato de Córdoba fueron presentados como resultado de la búsqueda desesperada de «la independencia y la restauración de la nación española».

Con todo, pese a considerar a los conversos muladíes como traidores a su fe y a su patria, habían conservado algo de su «espíritu cristiano y nacional». En definitiva, Simonet consolidaba el paradigma de que los logros de al-Ándalus se debían a que habían sido realizados por la raza española, cristianos y conversos. Sus ideas encontraron seguidores y a fines del XIX se hizo habitual considerar que la población de al-Ándalus era, mayoritariamente, española y que se había hecho musulmana conservando «un espiritualismo» que no procedía de Arabia ni del norte de África^[47].

45.- J. Pablo Domínguez, «De «España árabe» a «España musulmana»», pp. 6-7; Reinhart P. Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, Madrid, Turner, 2010 (1861), p. 44; Juan Facundo Riaño, *Discursos leídos ante la Academia de Bellas Artes de San Fernando en la recepción pública de D. Juan Facundo Riaño, el 16 de mayo de 1880*, Madrid, 1880, pp. 30 y 31.

46.- J. Pablo Domínguez, «De «España árabe» a «España musulmana»», pp. 8-9.

47.- A. García Sanjuán, «Al-Ándalus en la historiografía del nacionalismo españolista», p. 79; J. Pablo Domínguez, «De «España árabe» a «España musulmana»», pp. 9-12.

Posiblemente sin ser consciente de ello y sin llegar a enunciarlo como nuevo paradigma, Simonet, con sus tesis, había abierto la posibilidad de ser español sin ser católico: los conversos muladíes conservaban algo de españoles pese a su renuncia al cristianismo. A esto se añadió un segundo aspecto: la fusión de los elementos externos e internos, lo extranjero y lo indígena, aunque siempre con predominio de este último. El objetivo era mostrar que los andalusíes tenían un alma de naturaleza española y su arabismo era solo aparente.

Sobre estos mimbres se desarrolló la idea de la España musulmana, que pudo asentarse a medida que los arabistas iban siendo admitidos, no sin suspicacias, por parte del discurso tradicionalista y de sus representantes (muchos de los cuales seguían viendo los estudios árabes como sospechosos de anticatolicismo y, por consiguiente, de antipatriotismo)^[48]. Con todo, la idea de una España musulmana no debe llevar a equívocos en lo que se refiere a su aparente carácter integrador, como ha señalado E. Manzano, en el marco ideológico fuertemente conservador (tanto del siglo XIX como durante el franquismo) España solo podía ser definida como cristiana, siendo casi nulo el efecto que la brillante civilización hispanomusulmana tenía en la esencia histórica patria, identificada con el catolicismo^[49].

Pese a que esta nueva noción ya se observaba en obras como el *Tratado de numismática árabe-española* (1879) de Codera, probablemente la consolidación del concepto debe mucho a la labor de Ribera y sus publi-



Recuerdos y bellezas de España. Bajo la real protección de SS. MM. la Reina y el Rey : obra destinada á dar á conocer sus monumentos y antigüedades 1850 (Fuente: wikimedia.org).

caciones, especialmente *La enseñanza entre los musulmanes españoles* (1893) y *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana* (1896). La cultura andalusí había sido generada por «españoles de raza, españoles de lengua, españoles por su carácter, gusto, tendencias e ingenio» y todo ello redundaba en «honra a la raza española». Lo semítico en al-Ándalus era algo testimonial, «un elemento que entró en dosis casi infinitesimal». Con todo, para el arabista valenciano eran las gentes del norte, «las de carácter, más entero, más constante, más fuerte», «la nacionalidad más genuinamente española». Ribera, apoyándose parcialmente en las tesis de Simonet, afirmaba que en al-Ándalus los árabes, un pueblo caracterizado por el atraso, habían sido escasos y que el esplendor de la civilización islámica era debido a persas y a españoles, dos «pueblos de raza aria». El se-

48.- A. García Sanjuán, «Al-Ándalus en la historiografía del nacionalismo españolista», pp. 80-81; Fernando Bravo López, «Españoles con carácter», <https://www.alandalus-yahistoria.com/?p=1006> (consulta: 29 de abril de 2023).

49.- Eduardo Manzano Moreno, «La creación de un esencialismo: la historia de al-Ándalus en la visión del Arabismo español», en Manuel C. Feria García y Gonzalo Fernández Parilla (coords.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, p. 31.

mitismo de raza habría sido tan escaso que terminó diluyéndose por la abundancia de los matrimonios mixtos^[50].

Su discípulo, el canonista y arabista Miguel Asín Palacios (m. 1944), que sucedió a Gayangos y Codera en la cátedra de Lengua árabe en la Universidad de Madrid (1903), mantuvo que a los pueblos semitas «la abstracción les es desconocida; la metafísica imposible». Rompió con la tendencia del arabismo historicista que habíamos observado con Codera y se dedicó a cuestiones teológicas, espirituales y filosóficas. Sus intereses se centraron, especialmente, en el sufismo (explicó el misticismo islámico como resultado del contacto entre los musulmanes y el monacato cristiano oriental; véase su *El Islam cristianizado*, publicado en 1931) y la escatología (*La escatología musulmana en la Divina Comedia*, 1919) y su influjo en Europa (Tomás de Aquino, Dante, san Juan de la Cruz, santa Teresa de Jesús y Ramón Lull).

Para Asín Palacios las rebeliones, herejías, corrientes místicas y la filosofía hispanomusulmana eran manifestaciones del enfrentamiento entre el elemento indígena (el nacionalismo español) y el foráneo (el yugo político de los árabes). Las continuidades entre al-Ándalus y la España eterna no se encontraban, en su opinión, en la pervivencia de la cultura visigoda, como habían sostenido Simonet y Amador de los Ríos, sino en «la ley eterna de la continuidad del pensamiento ibérico». Es decir, la nueva religión (el islam), solo se había superpuesto de forma «postiza y artificiosa» al carácter natural de las gentes de Iberia, perdurando «los instintos, las tendencias, las aptitudes étnicas»

50.- J. Pablo Domínguez, «De «España árabe» a «España musulmana»», pp. 12-13; A. García Sanjuán, «Al-Ándalus en la historiografía del nacionalismo españolista», p. 81; F. Bravo López, «Españoles con carácter», <https://www.alandalusylahistoria.com/?p=1006> (consulta: 29 de abril de 2023).

de un pueblo anterior. Se trataba de una especie de «herencia psicológica» transmitida por la «sangre española» y que había sido lo que sostuvo «la vida del pensamiento español con los caracteres de misticismo y austeridad, en lo emocional, y de panteísmo naturalista, en lo especulativo»^[51].

El siglo XX: al-Ándalus entre el rechazo y la inclusión

Pese a la integración progresiva de al-Ándalus en el discurso historiográfico nacionalista y al desarrollo del paradigma de la España musulmana, fundada esencialmente en planteamientos antisemitas, lo cierto es que el planteamiento excluyente se mantuvo vigente y en auge durante la mayor parte del siglo XX. Pensadores como el filósofo José Ortega y Gasset (m. 1955), pese a alejarse de la tesis clásica en torno a la Reconquista, consideraban que el componente germánico había sido esencial a la hora de conformar identidades nacionales como la española, proceso en el que los árabes no habían representado un elemento esencial^[52]. Tampoco Miguel de Unamuno (m. 1936) tenía buena consideración de «eso que llaman civilización árabe», a la que consideraba «la mayor calamidad que hemos padecido» en España. Algo que contrasta con el parecer de su amigo, el escritor y diplomático Ángel Ganivet: «Si usted suprime a los romanos y a los árabes, no queda de mí quizá más que las piernas»^[53].

51.- J. Pablo Domínguez, «De «España árabe» a «España musulmana»», pp. 12-13; Luis Miguel de la Cruz Herranz, «Miguel Asín Palacios», *Diccionario Biográfico electrónico*, Real Academia de la Historia, <https://dbe.rah.es/biografias/6914/miguel-asin-palacios> (consulta: 29 de abril de 2023).

52.- A. García Sanjuán, «Al-Ándalus en la historiografía del nacionalismo españolista», pp. 81-82.

53.- Miguel de Unamuno y Ángel Ganivet, *El porvenir de España*, Madrid, Renacimiento, 1912, pp. 44 y 53.

Ramón Menéndez Pidal (m. 1968) y Claudio Sánchez-Albornoz (m. 1984), los máximos exponentes de la historiografía española de la primera mitad del siglo pasado, recogieron y utilizaron en su producción el paradigma de la España musulmana. Menéndez Pidal, en su monumental *La España del Cid* (1929), destacaba el notable papel desempeñado por la Península Ibérica durante el período medieval por ser «eslabón entre cristiandad e islam» y a la civilización musulmana como «la principal guiadora de la humanidad». En todo caso, había que descartar toda participación en estos logros de los «escasos elementos raciales asiáticos y africanos», siendo la mayoría de los musulmanes españoles simples «iberorromanos o godos, reformados por la cultura musulímica». Eso explicaría, en opinión de Menéndez Pidal, que les resultara sencillo entenderse y someterse a «sus hermanos del norte»^[54].

Frente a este discurso apareció *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (1948) del hispanista Américo Castro. La publicación ponía el foco en la coexistencia entre las tres religiones durante el período medieval y en el papel nuclear desempeñado por las culturas árabe y hebrea en las lenguas, la literatura y el pensamiento hispánicos. Si la tesis en torno a la España musulmana se basaba en el escaso influjo foráneo y en destacar la pervivencia de la españolidad en al-Ándalus gracias a su mayoritaria población autóctona española, los argumentos de Castro soslayaban estos planteamientos al proponer que la identidad histórica de los españoles se fundamentaba en la coexistencia entre culturas^[55].

El medievalista Sánchez-Albornoz, católico militante republicano sin vínculos con

el régimen franquista y exiliado, se mostró radicalmente contrario a estos postulados, erigiéndose en defensor del predominio de lo endógeno (indígenas españoles) sobre lo exógeno (árabe e islámico). En sus publicaciones atribuyó la civilización andalusí al genio hispano (españoles islamizados) y su fuerza creadora, ya que «el pueblo árabe no supo crear, sino conservar». Amparándose en los criterios raciales, señaló que «los españoles arios aprovecharon las enseñanzas de los orientales» para crear «una filosofía, un arte y una ciencia». La españolidad de al-Ándalus abarcaba desde notables personalidades (el poeta Ibn Quzmán, el historiador Ibn Ḥayyān y el erudito Ibn Ḥazm eran «de pura raza española») hasta distintos aspectos y manifestaciones sociales y artísticas. Este «enorme caudal de hispanismo» habría sido esencial durante cuatro siglos en al-Ándalus hasta ser abrasado por «las nubes de langosta africana» (almorávides y almohades).

Pese a contribuir a la difusión de las tesis sobre la influencia de la España musulmana en la cultura europea, Sánchez-Albornoz fue uno de los grandes ideólogos del paradigma de la Reconquista, a la que consideraba la gesta nacional («nuestra magna empresa medieval») y causa de las peculiaridades históricas de los españoles. La contempló como lo que había hecho posible «la restauración de las esencias y de las tradiciones vitales hispanas», constituyendo una lucha entre la España cristiana y la España musulmana. La segunda, producto de «la raza española renegada» terminó cediendo ante la primera, de «ideales más altos». Para el medievalista el origen de al-Ándalus, pese a que sus logros culturales eran fruto de la sangre y la herencia españolas, estaba en una «invasión semítica» que había torcido «los destinos de Iberia». Esta contradicción, señalada por A. García Sanjuán, no representó ningún problema para

54.- J. Pablo Domínguez, «De «España árabe» a «España musulmana»», p. 14; Ramón Menéndez Pidal, *La España del Cid*, tomo 1, Madrid, Plutarco, 1929, p. 64.

55.- A. García Sanjuán, «Al-Ándalus en la historiografía del nacionalismo españolista», p. 85.

Sánchez-Albornoz, que consideraba maravillosa la civilización andalusí, en la que «se llegó a inventar el cristal y se intentó volar», pero que no dejaba de representar un mal de funestas consecuencias y que dio lugar al atraso de España, de la que «para nuestro bien fueron vencidos y expulsados [...] los islamitas».

En cualquier caso, Sánchez-Albornoz, que al desconocer el árabe solo pudo acceder a las fuentes por medio de traducciones, era consciente de que el conocimiento del pasado medieval peninsular pasaba por cotejar las fuentes latinas y árabes (algo que se aprecia en las páginas que dedica a la cuestión en *En torno a los orígenes del feudalismo*, 1942, su monografía de 1944 sobre el *Ajbār Maʿmūʿa* y su colección documental *La España musulmana*, 1946)^[56].

Sin embargo, este interés de Sánchez-Albornoz por integrar al-Ándalus en la óptica del medievalismo fue considerado por el arabismo como un intrusismo. El medievalista abulense criticaba a los arabistas su carencia de cualquier tipo de metodología histórica y el desprecio que habían mostrado hacia su trabajo con las fuentes árabes, algo a lo que se había visto forzado, tal y como señalaba, dada la incapacidad de estos por producir estudios históricos.

La respuesta del máximo arabista de aquellos momentos, Emilio García Gómez (m. 1995), fue contundente: el arabismo no es el auxiliar del medievalismo, sino

una disciplina propia. El arabista no es un «mero facedor de traducciones» y si los medievalistas necesitaban acceder a las fuentes árabes, lo que debían hacer era aprender la lengua por sí mismos. Hasta ese momento, la historia medieval peninsular sería parcial, pero la de la España musulmana solo podrán hacerla los arabistas. La relación entre ambas esferas académicas había sido compleja desde el principio, ya que el discurso histórico español siempre reservó para el Arabismo un papel subsidiario. Los datos de las fuentes árabes servían para dar mayor consistencia a un relato nacionalista invariable.

Los arabistas, dotados de una entidad académica respetable, dirigieron su labor hacia la literatura, la filosofía y el arte, aislándose y alejándose de los estudios históricos. Dice mucho de esto el hecho de que solo se publicara una monografía histórica sobre al-Ándalus durante el franquismo: la traducción al castellano de los dos volúmenes de la *Histoire de l'Espagne musulmane* (1950 y 1957) del célebre arabista francés Evariste Lévi-Provençal (m. 1956) en el marco de la colosal *Historia de España* de Menéndez Pidal. El que fuera un extranjero el encargado de elaborar las secciones dedicadas a al-Ándalus no deja de ser relevante^[57].

Durante el franquismo, el paradigma de la España musulmana continuó funcionando con vigor, esforzándose arabistas como García Gómez, en mostrar la profunda espanyolidad de al-Ándalus, perpetuando la primacía de lo indígena frente a lo foráneo y comparando a sus personajes y acontecimientos con otros episodios de la historia

56.- J. Pablo Domínguez, «De «España árabe» a «España musulmana»», p. 14; A. García Sanjuán, «Al-Ándalus en la historiografía del nacionalismo españolista», pp. 83 y 85-87; A. García Sanjuán, «Al-Ándalus en la historiografía nacionalcatólica española: Claudio Sánchez-Albornoz», *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 37 (2017), pp. 308-316; Martín F. Ríos Saloma, «Claudio Sánchez-Albornoz y su visión de al-Ándalus», *Al-Ándalus y la Historia*, <https://www.alandalusylahistoria.com/?p=4065> (consulta: 29 de abril de 2023). Véase también Alejandro García Sanjuán, «La aportación de Claudio Sánchez-Albornoz a los estudios andalusíes», *Revista de Historiografía*, 2 (2005), pp. 143-153.

57.- Eduardo Manzano Moreno, «Desde el Sinaí de su arábica erudición. Una reflexión sobre el Medievalismo y el Arabismo recientes», en Manuela Marín Niño (ed.), *Al-Ándalus/ España, historiografías en contraste: siglos XVII-XXI*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 213-230; A. García Sanjuán, «Al-Ándalus en el nacionalcatolicismo español», pp. 198-201.

nacional: la defensa omeya del malikismo frente a otras interpretaciones del Islam era semejante a la hostilidad de la España católica por el protestantismo, la división política de los últimos años del Emirato es comparada con el cantonalismo, la unidad lograda por 'Abd al-Raḥmān III con la de los Reyes Católicos y al-Ḥakam II con Felipe II. El arabismo y sus máximos representantes habían experimentado una progresiva deriva conservadora que había terminado con su plena identificación con el régimen y su discurso^[58].

A la hora de difundir la ideología de la dictadura, la escuela se convirtió en un medio fundamental para el régimen. El discurso antieuropeo, imperial y nacional-católico aparece en los manuales de geografía e historia. La imagen de al-Ándalus presentada era la siguiente: una España musulmana dividida entre vencedores (los conquistadores árabes, beréberes, sirios y persas) y vencidos (los indígenas renegados y los mozárabes) que había actuado como puente entre Occidente y el mundo afroasiático, la multiculturalidad y el mestizaje no eran presentados como aspectos positivos. Como señala D. Parra Monserrat, al-Ándalus constituía la prueba del universalismo de España, pero no de su hermandad con los musulmanes. Es decir, se hablaba de musulmanes españoles, pero no de españoles musulmanes.

Además, todo ello era resultado de una conquista llevada a cabo con la ayuda de españoles traidores y de los judíos, haciendo que el país se viera abatido y humillado por extraños que profesaban otra religión. La Reconquista servía para presentar las relaciones entre España y el islam como caracterizadas por la pugna y el enfrentamiento^[59]. Además de esto, los libros de

texto recogían también la imagen del moro afeminado: un guerrero excelente, pero culto, perfumado y refinado. Esta elegancia y el no estar atemperado por el cristianismo hacían florecer en los moros la crueldad y la falta de virilidad. El afeminamiento y el exceso de frecuentación de las mujeres del harén habían convertido a los gobernantes de al-Ándalus en débiles, voluptuosos y sibaritas, ablandando su carácter^[60].

El siglo XXI: De la España musulmana a al-Ándalus y sus mitos

Las últimas décadas del siglo pasado trajeron cambios muy destacados para los estudios sobre al-Ándalus. El discurso nacionalista historiográfico fue perdiendo vigencia al tiempo que el franquismo entraba en sus últimas etapas. En 1976 apareció *Al-Ándalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente* del medievalista francés Pierre Guichard, quien, ajeno a la eterna problemática nacionalista sobre la identidad histórica española, pudo quebrar con sólidos fundamentos el discurso tradicional en torno a la España musulmana, mostrando que al-Ándalus había sido una sociedad árabe e islámica en la que prevalecían los elementos foráneos, aunque sin negar ciertas continuidades con el pasado peninsular previo. Solo dos años después, Abilio Barbero y Marcelo Vigil cuestionaron el concepto clásico de Reconquista en su estudio *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*^[61].

cuela franquista. Imágenes y tópicos a través de los manuales», *Didáctica de las ciencias experimentales y sociales*, 21 (2007), pp. 24-32.

60.- Bertrand Noblet, «Parias de la virilidad: hombres «afeminados» en los manuales de historia de la España franquista», *Historia De La Educación*, 41 1 (2022), pp. 383-403.

61.- A. García Sanjuán, «Al-Ándalus en la historiografía del nacionalismo españolista», p. 88.

58.- *Ibid.*, pp. 201-205.

59.- David Parra Monserrat, «Islam e identidad en la es-

Fue, además, en los años 70 cuando se inició un cambio importante en los estudios árabes, perdiendo al-Ándalus su destacada y tradicional posición. El arabismo español pasó a interesarse por el mundo árabe-islámico contemporáneo mientras disciplinas como el medievalismo y la arqueología reivindicaron su hueco en el análisis y estudio del pasado islámico peninsular. Al mismo tiempo, entre el final del siglo XX y la primera década del nuevo siglo se asistió a una muy notable renovación metodológica en lo que se refiere al estudio de al-Ándalus, en el que convergieron disciplinas diversas que, con diferentes intereses y ópticas (el derecho y las prácticas legales, los ulemas, la historia intelectual, la historiografía, los estudios de género, la sociología cultural, el estudio de las minorías, la historia de las ciencias, los estudios literarios y la traducción de fuentes árabes) han contribuido, como expone M. Marín, a hacer que esa sociedad medieval árabe-islámica sea la mejor conocida de todas sus contemporáneas.

Unido a todo ello y en línea con esta renovación, se dejó de contemplar el estudio de al-Ándalus como un modo de entender mejor la historia de España (subrayando lo que la civilización hispano-árabe había aportado) para pasar a ver y entenderlo como lo que fue: una sociedad árabe-islámica en Occidente con sus particularidades, pero muy semejante a las que se dieron al mismo tiempo en Oriente y el norte de África. Este cambio de perspectiva tiene su mejor expresión en el reemplazo del concepto España musulmana por al-Ándalus, tal y como denominaban sus habitantes al territorio en el que vivían^[62].

No obstante, al-Ándalus y la historia islámica peninsular han sido y continúan

62.- Manuela Marín, «Reflexiones sobre el arabismo español: tradiciones, renovaciones y secuestros», *Hamsa*, 1 (2014), pp. 8-9.

siendo secuestrados, como afirma M. Marín, por diferentes discursos y tendencias que buscan legitimar cuestiones presentistas por medio de lecturas tendenciosas del pasado. Una de ellas, con notable éxito en España y muy especialmente en EEUU, ha sido el mito de la España de las tres culturas y la convivencia que ve el desarrollo en la Península durante el Medievo de una sociedad multicultural, diversa y plurireligiosa en que cristianos, judíos y musulmanes habrían convivido en relativa paz, armonía y tolerancia^[63]. Esta tendencia, aprovechándose del atractivo que ofrece la idea de una sociedad erigida en torno al respeto religioso y el desarrollo cultural, ha hecho un escaso favor con sus distorsiones y falsificaciones, quizá inspiradas por un deseo de contrarrestar los tradicionales prejuicios sobre el mundo islámico^[64].

Una apropiación que tiene sus raíces en el paradigma de la España musulmana es la que ha venido a reformular la desarabización y desislamización de al-Ándalus. Se inicia con la publicación, en 1969, de *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* (seguida de una versión en castellano *La revolución islámica en Occidente*, 1974) por parte

63.- Véase Francisco García Fitz, «¿La «España de las tres culturas»? El mito de la tolerancia y los límites de la coexistencia en la España medieval», María Jesús Merinero Martín (coord.), *Diálogo de civilizaciones Oriente-Occidente: aporte al entendimiento internacional*, Cáceres, 2002, pp. 127-155; Francisco García Fitz, «Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media hispánica: ¿mito o realidad?», en Alejandro García Sanjuán (coord.), *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media: III Jornadas de Cultura Islámica*, 2003, pp. 13-56; Federico Corriente «Tres mitos contemporáneos frente a la realidad de Alandalús: romanticismo filoárabe, cultura mozárabe y cultura sefardí», en Gonzalo Fernández Parrilla y Manuel C. Feria García (coords.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 39-47; Eduardo Manzano Moreno, «Qurtuba: algunas reflexiones críticas sobre el Califato de Córdoba y el mito de la convivencia», *Awraq*, 7 (2013), pp. 225-246.

64.- M. Marín Niño, «Reflexiones sobre el arabismo español», pp. 11-12.

del ultranacionalista vasco Ignacio Olagüe. Este aficionado a la historia, y simpatizante del fascismo, defendía que la cultura andalusí había sido fruto de una evolución interna y natural de la sociedad visigoda, un islam autóctono que nada debía a ningún agente externo (se niega la historicidad de la conquista islámica) y que era resultado de una revolución ideológica del arrianismo y del contacto con misioneros musulmanes. Estos planteamientos, carentes de cualquier rigor científico, tuvieron poca repercusión en su tiempo^[65], pero sí han encontrado una gran acogida entre los sectores nacionalistas andaluces y las comunidades españolas de conversos.

Al fin y al cabo, Olagüe insistía en lo andaluz (forma de referirse a lo andalusí) y sus teorías servían para dar carta de naturaleza a la presencia de musulmanes nativos en la España actual. De hecho, el padre del andalucismo, Blas Infante, notario malagueño progresista asesinado por los franquistas, en sus intentos por dotar de personalidad histórica propia a su región identificó al-Ándalus con Andalucía, cuyos habitantes habían adaptado el islam a su concepción del mundo y no al revés. Sorprendente resulta, por último, que el olagüismo haya encontrado eco en ciertos rincones del mundo académico de los arabistas^[66].

65.- Una reseña de Pierre Guichard, «Les arabes ont bien envahi l'Espagne», *Annales ESC*, 1974.

66.- Maribel Fierro, «Al-Ándalus en el pensamiento fascista español. La revolución islámica en Occidente de Ignacio Olagüe», en Manuela Marín Niño (ed.), *Al-Ándalus/ España, historiografías en contraste: siglos XVII-XXI*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 213-230; M. Marín Niño, «Reflexiones sobre el arabismo español», pp. 12-13; A. García Sanjuán, «Al-Ándalus en el nacionalcatolicismo español», pp. 325-351; Alejandro García Sanjuán, «Ignacio Olagüe y el origen de al-Ándalus: Génesis y proceso de edición del proyecto negacionista», *Revista De Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24 (2018), pp. 173-198. Véase la reseña que A. García Sanjuán realiza al libro de E. González Ferrín: Alejandro García Sanjuán, «Reseña del libro de Emilio González Ferrín, *Historia ge-*



Claudio Sánchez-Albornoz
(Fuente: wikimedia.org).

La última tendencia es la representada por el tradicionalismo excluyente, reforzado actualmente por el resurgimiento global del conservadurismo y la islamofobia, que busca deslegitimar al-Ándalus. Amparándose en preocupaciones del tiempo presente (el islamismo, los atentados terroristas en nombre del islam, la inmigración de origen árabe-islámica y lo que su integración plantea) y la teoría del choque de civilizaciones de S. Huntington se ha ido conformando un discurso simplista y maniqueo que identifica a Occidente con una serie de valores positivos (la libertad, la democracia y los derechos humanos), amenazados por unos rasgos negativos asociados al Islam: intolerancia, fanatismo, violencia, terrorismo y carácter antidemocrático.

neral de Al-Ándalus: Europa entre Oriente y Occidente», *Medievalismo*, 16 (2006), pp. 327-332.

Esta visión de ha encontrado también su hueco en ciertos ámbitos del mundo académico que contraponen, de forma tendenciosa, al-Ándalus y España y contribuyen a la idea del eterno enfrentamiento entre España y el islam desde el año 711 hasta la actualidad. Es decir, al-Ándalus es denigrado y presentado como un precursor amenazante, intolerante y contrario a los valores de Occidente con los que se vincula España, heredera del legado hispano-romano-cristiano^[67]. Las palabras y discursos de los representantes políticos pertenecientes a partidos del espectro ideológico de la derecha y la extrema derecha, al igual que los de los medios de comunicación a ellos vinculados, hablan por sí mismas, especialmente en el caso del partido Vox^[68].

Lo que todas estas tendencias, apropiaciones y manipulaciones manifiestan es el intentar arrancar a al-Ándalus de su contexto histórico, no viéndolo como una

sociedad perteneciente al mundo islámico del Mediterráneo medieval, sino como un paraíso multiconfesional y progresista en un Occidente medieval caracterizado por el oscurantismo y el fanatismo o algo ajeno radicalmente a España y sus valores, una especie de apartheid en el que la persecución y la intolerancia eran la norma. Sería deseable superar por fin estos dos polos opuestos y que la divulgación permita a los académicos difundir los hallazgos realizados en las últimas décadas sobre al-Ándalus, dejando de verlo como un elemento insertado a la fuerza en la historia de España y aproximándose a esta parte del pasado con el mismo rigor que se hace con otros períodos, sin caer en juicios de valor que tan poco aportan ni buscando la apología ni la polémica. En definitiva, superar, por fin, las visiones positivas y las negativas que la recepción de al-Ándalus ha venido generando en España a lo largo de su historia.

67.- M. Marín Niño, «Reflexiones sobre el arabismo español», pp. 14-15; A. García Sanjuán, «Al-Ándalus en la historiografía del nacionalismo españolista», pp. 92-100; Alejandro García Sanjuán, «La persistencia del discurso nacionalcatólico sobre el Medievo peninsular en la historiografía española actual», *Historiografías: revista de historia y teoría*, 12 (2016), pp. 132-153. Véanse las reseñas a las obras de S. Fanjul de E. Manzano y L. Molina y la de M. Fierro a la de D. Fernández-Morera: Eduardo Manzano Moreno, «Reseña del libro de Serafín Fanjul, *Al-Ándalus contra España. La forja de un mito*», *Hispania*, 61 3, 209 (2001), pp. 1161-1164; Luis Molina, «Reseña del libro de Serafín Fanjul, *La quimera de al-Ándalus*», *Al-Qanṭara*, 25 2 (2004), pp. 571-575; Luis Molina, «Reseña del libro de Darío Fernández-Morera, *The Myth of the Andalusian Paradise: Muslims, Christians, and Jews under Islamic Rule in Medieval Spain*», *Al-Qanṭara*, 39 1 (2018), pp. 248-253.

68.- Fernando Bravo López, «Islamofobia y antimusulmanismo en España: el caso de César Vidal», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 8 (2009), pp. 47-72; Mateo Ballester Rodríguez, «Vox y el uso de la historia: el relato del pasado remoto de España como instrumento político», *Política y Sociedad*, 58(2), pp. 1-13. Véase Alejandro García Sanjuán, «La distorsión de al-Ándalus en la memoria histórica española», *Intus - Legere Historia*, 7 2 (2013), pp. 61-66.