



AIBR  
**Revista de Antropología  
Iberoamericana**

[www.aibr.org](http://www.aibr.org)

**Volumen 17**

**Número 1**

Enero - Abril 2022

Pp. 61 - 87

Madrid: Antropólogos  
Iberoamericanos en Red.  
ISSN: 1695-9752  
E-ISSN: 1578-9705

## **La narrativa iberista y el reconocimiento de al-Ándalus**

**José Antonio González Alcantud**

Universidad de Granada

**Recibido:** 20.05.2021

**Aceptado:** 17.01.2022

**DOI:** 10.11156/aibr.170104

**RESUMEN**

Al-Ándalus como concepto y mito forma parte de las narraciones nacionales de España y Portugal, en tanto sociedades históricas confrontadas con el islam. Ha sido muy importante en la conformación de la narración nacional española, generando movimientos de filia y de fobia. Menos importancia ha tenido en Portugal. La crisis actual de España, inmersa en tensiones territoriales, y de Portugal, sin la tutela británica, está dando lugar a una revisión de su papel en la formación de la «comunidad imaginada». Al-Ándalus constituye un relato transversal, que ha sido percibido desde América, por autores como Gilberto Freyre y Américo Castro, y que permite revisar las apreciaciones del iberismo metodológico.

**PALABRAS CLAVE**

Narración, al-Ándalus, Blas Infante, mudéjar, Gilberto Freyre, Américo Castro.

***THE IBERIAN NARRATIVE AND THE RECOGNITION OF AL-ANDALUS*****ABSTRACT**

Al-Andalus as it is conceived and as a myth is part of the national narratives of Spain and Portugal, in so many historical societies it is compared with Islam. It is very important in shaping the Spanish national narrative, generating movements of philia and phobia. It has had less importance in Portugal. The current crisis in Spain, mired in territorial tensions, and in Portugal, without British protection, is giving rise to a revision of their role in the formation of the imagined community. Al-Andalus constitutes a transversal narrative, which has been perceived from America, by authors such as Gilberto Freyre and Américo Castro, and which allows us to review the appraisals of the Iberian methodological.

**KEY WORDS**

Narration, al-Andalus, Blas Infante, mudejar, Gilberto Freyre, Américo Castro.

## La narratividad de «Iberia» como instrumento interpretativo

El iberismo cultural y político tras un período eclipsado de la vida peninsular vuelve a tener actualidad. La crisis político territorial española, con la fractura catalana de fondo, y la retirada obligada de Portugal de su principal valedor, Gran Bretaña, con la salida voluntaria de la UE, obligan a repensar buena parte del mosaico cultural ibérico. Ya no basta solo con pensar en un «collage» de «los pueblos de España», como planeaba el maestro de antropólogos Carmelo Lisón Tolosana en otro contexto (Lisón, 1993). Ese contexto ha mutado y hay que dar nuevas respuestas en el marco ibérico.

La revisión de las relaciones de los pueblos ibéricos a través de sus relatos nacionales y de sus singularidades culturales desafía al conocimiento histórico y antropológico, y obliga a una relectura del pasado y presente para proyectarnos prospectivamente hacia el porvenir. Desde 1994 hasta hoy mismo se ha ido pasando por diversas fases del iberismo, casi siempre estudiadas en sus dimensiones históricas e ideológicas (Rocamora, 1994). Debemos centrar ahora el tema en el ámbito que podría ser catalogado de «antropológico», si por tal entendemos la intersección disciplinar entre antropología e historia (González Alcantud, 2019). En ese cruce de caminos opera a plenitud el concepto de «narratividad», presente en Paul Ricoeur y Hayden White (Ricoeur, 1983; White, 1992b), el cual ha sido adoptado como un *leitmotiv* recurrente por los universitarios americanos en sus análisis: «*Si consideramos la narración y la narratividad como instrumento con los que se median, arbitran o resuelven en un discurso las pretensiones en conflicto de lo imaginario y lo real, empezamos a comprender tanto el atractivo de la narrativa como las razones para rechazarla*» (White, 1992a: 20). El hecho de indagar en cómo se narra un hecho social pasa a formar parte de él mismo como parte sustancial de lo real. La narración constituye, en definitiva, al hecho social en sí. Las narratividades han alcanzado de esta guisa mucho grosor y presencia en los análisis antropológicos e históricos actuales. Incluso su empleo, podríamos aseverar, se ha banalizado.

Por nuestra parte, hemos procurado acercarnos a esta problemática en el ámbito español con anterioridad, sin acabar de compartir esa pasión por la *narrativity* (González Alcantud, 2017). Y ello porque hemos aducido varios conceptos que creemos más pertinentes, de procedencia antropológica, que no suelen ser de circulación entre los historiadores. Lo hemos hecho en relación con el tema de nuestro ensayo: al-Ándalus. Primero, aduciendo que el mito tiene sus lógicas internas diferenciadas de la narración histórica (González Alcantud, 2014); segundo, que el mito no es un

falsificación o tergiversación de la historia, sino que expresa por otros medios una verdad (González Alcantud, 2018); y tercero, que el mito tiene una dimensión moral, que es producto del *genius loci* (González Alcantud, 2020a). No se trata, en consecuencia, solo de una narratividad o de un punto de vista. Más bien se trataría de un acto hermenéutico, de interpretación cultural (Iser, 2000; Lisón, 1983).

En contraposición a la «comunidad imaginada» nacional opera la aporía imaginativa de al-Ándalus. Lo ha señalado Rodríguez Mediano: «*Al Andalus constituye una de las aporías fundamentales de la historia de España: una contradicción que revela, cada vez, su carácter insoluble, pero a la vez, y por ello, su enorme potencial creativo*» (Rodríguez, 2020: 27). La «comunidad imaginada» no puede cerrar su ciclo sin resolver el mito que deniega el relato al que aspira. Las posibilidades de que sobre esa base se construya otro modelo de «comunidad imaginada» están ahí, porque la narración está implicada con el mito, pero también lo está con las emociones. «*Se imagina como una comunidad porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto pueda prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal*», escribió Anderson (1993: 25). Hay, pues, en torno a al-Ándalus y el iberismo otras posibilidades analíticas, y por ende emocionales. Incluso en relación con el debate poscolonial (García Fernández, 2021).

## El relato luso-brasileño de al-Ándalus con España de fondo

La relación entre el co-relato histórico peninsular y el reconocimiento historiográfico de al-Ándalus, como una realidad en la narración histórica en tanto comunidades imaginadas de Portugal y de España, es innegable. Toda prospectiva dialógica, en términos de política contemporánea, pasa por ese reconocimiento, el cual ha tomado nuevos rumbos en las décadas de la democracia hispano-lusa, a partir de 1974-75. Antes de esa restauración democrática los campos se presentaban inamovibles en un relato fijo.

Hasta hace relativamente poco había una gran diferencia entre el trato portugués y el español de la cuestión. Patricia Hertel considera que, si bien en España al-Ándalus tiene una larga exégesis de presencialidad en su narración histórica, en la que se impone a través de la monumentalidad —véase mezquita cordobesa, Alhambra granadina y Giralda sevillana—, en Portugal el impacto ha sido muy menor (Hertel, 2015: 69). Por eso mismo, vamos a centrarnos más en esta ocasión en el relato luso con las ineludibles alusiones al español.

A pesar de la depuración de la historia europea, a partir de mitad del siglo XVIII, habrá que esperar hasta mediados del XIX para que ciertos mitos sobre los que se construía la singularidad lusa sean cuestionados. La persona clave será Alexandre Herculano (1810-1877), quien comience a valorar el lugar de los *mouros* en la formación portuguesa. Herculano no tuvo excesiva inclinación a hacer poética de la Historia, y procuró ser riguroso al modo positivista. Era partidario de una suerte de «catolicismo liberal», y señal de su condición de «gran hombre» en la formación de la nación portuguesa es que su túmulo funerario se encuentra en el monasterio de los Jerónimos de Lisboa (Oliveira, 1976: 252-253) (Figura 1). No obstante, al no ser arabista no pudo acceder directamente a las fuentes, y en buena lógica pudo cometer algunos errores, que fueron corregidos benévolamente por el primer arabista portugués propiamente dicho, David Lopes (1867-1942) (Branco, 2009:165).



**Figura 1.** Tumba de Alexandre Herculano. Los Jerónimos, Lisboa. Foto JAGA.

Estas circunstancias no lo protegieron de ser objeto de violentas polémicas, o quizás por ello mismo lo fue aún más. Se desató una campaña de difamación en su contra, sobre todo cuando en su *História de Portugal* dejó claro que Jesucristo no pudo haberse aparecido a los cristianos portugueses para animarlos a vencer a los musulmanes en la batalla de

Ourique de 1139 (Herculano, 1983), en clara alusión histórica a la batalla de Puente Milvio, en la que ocurriera lo mismo con Constantino. Herculano tildó a aquella edad de «supersticiosa» por creer en esa aparición milagrosa, enfatizando que todos los pueblos pretenden para sí glorias fundacionales, que luego a la luz de la historia resultan indemostrables (Herculano, 1983: 179).

Los permanentes cambios de bando podían variar la manera de concebir la percepción del territorio, mucho menos fijo de lo que las fronteras ulteriores marcarían: «O *Gharb*, como todas las otras provincias meridionales de la Península, era un vasto campo de batalla [...] Retomadas diez veces, en las torres de las ciudades fortificadas, que con la misma frecuencia cambiaban de dueño, unas veces [ondeaba] el estandarte de Mahoma, otras el de Cristo» (Herculano, 1864: 8). En medio de este cúmulo de batallas valoraba Herculano algo que retomaría más adelante su seguidor el brasileño Gilberto Freyre: el papel del mozarabismo, o sea, del cristianismo bajo el islam. Precisamente, por esa inestabilidad fronteriza el papel de los consejos municipales, animados por la minoría *moçarabe* habría sido muy alta (Morujão, 2013: 678). Esto lo avalaba Herculano trayendo a colación que la mayor parte de los términos portugueses para designar la vida municipal provenían del árabe (Herculano, 1983: 31). Su apuesta por lo mozárabe, además, estaba en la línea de reconocer al catolicismo como la amalgama ideológica en la que se asentaba la construcción de la nación portuguesa. Y el papel otorgado al municipalismo coincide con su ideología liberal.

Más adelante, un seguidor de Herculano, Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845-1894), retomará la antorcha. Oliveira era iberista convicto, como muestra su referencial y temprana *História da civilização ibérica*, de 1879, escrita tras haber vivido largamente en España, dedicado a labores industriales. Oliveira había habitado en Córdoba de 1869 a 1873, época de revoluciones liberales y cantonalistas, experiencia clave para entender la evolución iberista del autor. Dedicó su historia de Portugal a Herculano, en quien reconoce al maestro. Oliveira no ve, como su predecesor, que el problema islámico sea algo externo a la península, sino que responde a problemas internos entre los ibéricos (Hertel, 2015: 37-38). Le concedía una gran importancia a la conquista del al-Gharb frente a los *mouros*. La conquista de Lisboa en 1147 para él «levanta un acta de nacimiento de la nación portuguesa. El asedio se nos representa como un concilio internacional, una especie de congreso guerrero, en el cual se bautiza a la Europa recién nacida a la historia» (Oliveira, 1968: 89). Acto, pues, sin ambages, cruzado, en el marco de la lucha secular entre islam y cristiandad, cuyo marco referencial era la totalidad de la península ibérica.

La toma de posición del iberista de Oliveira supone en cierta manera una ruptura completa con la creencia anterior, la cual rezaba que el fundamento «etnológico» —término que emplea con frecuencia— de Portugal era hispanorromano o visigodo.

Si no podemos, pues, ver en la mozarabización de las poblaciones españolas un hecho de orden etnológico, todo nos induce a considerarla como uno de los acontecimientos más importantes para la historia social de la Península. A ella se debe la pervivencia de un Pueblo libremente congregado en los concejos, y de ahí proviene el carácter e importancia especial que el municipalismo tiene en la historia de la España moderna (Oliveira, 1984: 133).

Para finalizar, Oliveira llega a la misma conclusión sobre la fuerza de lo local, a través del municipalismo, que Alexandre Herculano. Es una corriente que no ha cesado de alimentar, más en España que en Portugal, la idea de una «república de pueblos» hasta el día de hoy, alentada por el liberalismo.

Dejando de lado la visión portuguesa, nos remitiremos ahora a la forjada por el regionalismo andaluz, una fuerza intelectualmente ascendente entre finales del siglo XIX y primeros del XX. La opinión forjada sobre Portugal por parte del regionalista andaluz Blas Infante (1885-1936), a quien le interesaba remarcar la fidelidad de su proyecto regionalista andaluz a España, alejado de cualquier veleidad separatista, figura en su obra capital *El Ideal Andaluz* (1915). Infante no se aleja de la narrativa española, respecto a la independencia portuguesa:

Portugal violó el grado de la patria Ibérica, no emancipándose, sino rompiendo los vínculos naturales que la retenían en el seno común de la gran familia hispánica. Renegó de la Naturaleza, se colocó fuera de sus Leyes en cuanto ofrecen la necesidad de los imperativos, y fue a caer en el círculo donde actúa la fatalidad de sus sanciones. Y Portugal, como dice un escritor, que no quiso ser miembro de una gran familia, cayó en la esclavitud de un gran señor (Infante, 1982).

A la vista de esta temprana actitud, que podríamos catalogar sin lugar a dudas de «españolista», amén de antibritánica por la dilatada tutela inglesa sobre Portugal, para el líder regionalista andaluz el proceso liberador de Portugal consistiría únicamente en reintegrarse a la comunidad de pueblos hispánicos que, en su opinión españolista, nunca debiera haber abandonado. No obstante, Infante poseía en la biblioteca de la casa familiar de Coria del Río al menos dos obras del historiador portugués Oliveira Martins: *Portugal contemporáneo*, en una versión de 1919, e *História de*

*Portugal*, en edición de 1920. Ello lo sitúa en ese ambiente iberista precipitado.

A pesar de su declarado españolismo, Blas Infante acabó sus días en la cuneta de una carretera de Sevilla ejecutado por sicarios franquistas en 1936, probablemente por haber amagado con exigir cinco años antes el «Estado libre de Andalucía», en connivencia con Ramón Franco, el hermano del futuro dictador (Infante, 1979).

En el contexto de buscar la singularidad cultural andaluza, hay un episodio transversal en la vida de Blas Infante que merece ser recordado, y que concierne indirectamente al Portugal de la época: cuatro años después de su periplo marroquí de 1924, en Agmat, localidad del medio Atlas, en la que encontraba enterrado al-Mutamid (1040-1095), el rey poeta de Sevilla, además de frecuentada posteriormente por el visir y polígrafo granadino Ibn al Jatib (1313-1374). Infante, apasionado por la figura de al-Mutamid, le había consagrado una obra teatral en 1920. Imbuído por este interés y por las emociones suscitadas, acude Infante a Silves, en el Algarve, en 1928, con la intención de rendir tributo al rey sevillano por haber presumiblemente sido educado allá, si bien en realidad había nacido en Beja, en el Alentejo.

La visita de Infante no pasó desapercibida a los nacionalistas lusos que vieron al regionalismo andaluz como el caballo de Troya del panislamismo, no del panhispanismo. El episodio narrado por Esquerrà, tomado de *La verdad del complot de la Tablada*, reza:

Los periódicos retrógrados de Lisboa, emprendieron una activa campaña: y, después de haber llegado a estar fijada la fecha del homenaje; de manufacturadas las lápidas, cuya colocación, en lugares adecuados, servirían de motivo al acto; y aun de invitadas las representaciones intelectuales andaluzas, que al mismo se disponían a asistir, dieron al través, como se decía antes, con la fiesta, y esta no se llegó a celebrar, porque «o senhor Blaz Infante era um islamita» (?) y de lo que se trataba era de plantar la Media Luna rematando la torre de la Catedral de Silves (Esquerrà, 2013: 160).

La campaña de la prensa lisboeta hizo su mella al estigmatizar a Blas Infante de «islamista» (Iniesta, 1998: 26). A pesar de lo cual desde algunos pequeños círculos lisboetas se veía con buenos ojos al regionalismo andaluz (Sá Pereira, 1930).

Más interesante todavía es que el gran escritor portugués Fernando Pessoa (1888-1935) se habría inclinado en la defensa del acto promovido por Blas Infante (Seabra, 1996). El gran Fernando Pessoa también respiraba por el lado iberista, y consideraba ineludible pasar el relato por el mundo islámico peninsular en su conjunto para lograr reconciliarse con

la propia historia. Seabra habla en particular de dos artículos sobre el homenaje a al-Mutamid, escritos en 1928 al alimón entre Pessoa y Augusto Ferreira Gomes, aunque con la firma del segundo: *O renascer de um símbolo – Al-Motamide, o iniciador* y *As causas longinquoas da homenagem a Al-Motamide*. Allí, es donde

Pessoa y Ferreira Gomes comentan un proyecto de homenaje a Al-Mu'tamid organizado en la ciudad de Silves: «era de esperar que, más tarde o más temprano, tuviese que ser 'hecha' una 'animación' del espíritu árabe» [...] El homenaje, claramente pagano, a la memoria de Al-Mu'tamid, *wali* de Silves, despertará, en no pocos que ya estaban alerta, el recuerdo (Seabra, 1996).

La atmósfera entre los intelectuales ibéricos era, por consiguiente, favorable a estos movimientos.

A pesar de ello, para la generalidad, el islam seguía siendo contemplado como un enemigo histórico de Portugal, que había derrotado épica y a lo más granado del país luso en la batalla de los Tres Reyes en 1578. El Portugal moderno había soñado con la expansión africana, que dio al traste con la batalla librada en Alcazarquivir, en la que un día de agosto de 1578, Don Sebastián arrastró a buena parte de los hijos útiles de su nobleza a una muerte cierta, cegado por la certeza de que la victoria era suya por designio divino, sin consideración a la canícula veraniega. La historiadora francesa Lucette Valensi narró el episodio y sus consecuencias memoriales para Portugal en un revelador libro llamado *Fables de la mémoire* (Valensi, 1992). La muerte y desaparición en Alcazarquivir de Don Sebastián y de buena parte de los vástagos de la nobleza lusa en una absurda batalla llena de misticismo daría dado paso a un irredentismo «sebastianista», que perduraría en la memoria de Portugal, y que coadyuvaría a lo largo del siglo XIX y parte del XX a sostener la poética nacionalista (Quadros, 1982).

Curiosamente, en la Lisboa de 1930 se editaban libros como el del Consigliere Sá Pereira, titulado *A Restauração de Portugal e o Marquês de Ayamonte*, subtítulo *Uma tentativa separatista na Andaluzia*, que avalaba las teorías conspiratorias del marqués de Ayamonte y del duque de Medina Sidonia para crear un Estado independiente en Andalucía en 1640, en paralelo con el recién emancipado Portugal, y con las revueltas catalanas. En este libro se citaba el ya mencionado *Ideal Andaluz* de Infante como fuente de autoridad (Sá Pereira, 1930). Su aliento nos lleva hasta hace treinta y cinco años, cuando la supuesta tentativa separatista del marqués y el duque ha sido objeto de ácidas polémicas, como la habida entre Don Antonio Domínguez Ortiz y la duquesa de Medina Sidonia,

heredera del presunto conspirador, afirmándola el uno y negándola la otra (Álvarez, 1985; Domínguez, 1961).

También aparece indirectamente en el pensamiento de Fidelino de Figueiredo, en concreto en *As Duas Espahas* (1932). Este en el momento de la llegada de la Segunda República a España se planea en términos ensayísticos el problema del ser de Iberia, adoptando un modo muy ganivetista, que toma como punto de partida la filipización de la política peninsular (Figueiredo, 1959). Sin embargo, casi todos los panegiristas de Ganivet, como Figueiredo, que fueron muchos en el mundo lusófono, tanto en Portugal como Brasil, suelen pasar por alto lo que decía el pensador granadino Ángel Ganivet sobre la interioridad del problema de al-Ándalus en la narración histórica española: «*Así pues, los que con desprecio y encono sistemáticos descartan de nuestra evolución espiritual, la influencia árabe, cometen un crimen psicológico, y se incapacitan para comprender el carácter español*» (Ganivet, 1897: 160).

A mi modo de ver, se puede observar la existencia de un voluntarismo intelectual a ambos lados de la «raya» hispano-lusa por sacar adelante un iberismo transversal, que tenía que estar apoyado en las singularidades político-culturales tanto del sur de España como de Portugal, identificadas respectivamente con al-Ándalus/Andalucía, y con el-Gharb/Algarve.

A destacar que esta polémica, no obstante, donde alcanzó su máxima interés fue al otro lado del Atlántico. Gilberto Freyre (1900-1987), antropo-sociólogo e historiador brasileño de cabecera (Gomes de Lima, 2010), hombre cosmopolita formado entre Estados Unidos y Francia, imprescindible para entender la singularidad cultural de Brasil, se eleva como el máximo representante de la interpretación de la iberidad orientalizante. Ahí se configura su particular «oriente», concepto que considera fundamental para explicar el mestizaje brasileño (González-Velasco, 2019). Emplea mucho Freyre en el apoyo de sus tesis oriental-iberistas en este dominio a Alexandre Herculano. Nuestro autor habría reforzado su manera de ver las cosas tras un viaje a Portugal en 1951-52, en plena dictadura salazarista, perspectiva que fue renovada con viajes anteriores y posteriores hasta el número casi de la decena.

En torno al carácter africano y oriental de los portugueses sugiere Freyre la idea de que el «mozarabismo» y el «semitismo» de estos los abocaría a la cosmopolitización y a la adaptación climatológica y social frente a los problemas suscitados por la difícil colonización tropical, nada sencilla en comparación con otras como la española, la francesa, la holandesa o la inglesa, con climas y condiciones, según Freyre, mucho más favorables:

Con las ventajas ya indicadas, del portugués del siglo XV sobre otros pueblos colonizadores de la misma época, hace falta añadir su moral sexual, la mozárabe, la católica adaptada en contacto con la mahometana, más laxa, menos sometida a los hombres del Norte. La religión portuguesa no formaba el mismo sistema duro y rígido que aquella de los reformados o la de la Castilla, dramáticamente católica: era una liturgia social más que mística, un dulce cristianismo lírico, con muchas supervivencias fálicas y animistas del antiguo cristianismo (Freyre, 2009: 52).

Algunos de estos aspectos dejaron, al decir de Freyre, incluso en el imaginario colectivo, su impronta. Es el caso de la «mora encantada», encarnando la sensualidad de la mujer, cuyos reflejos reales se verán materializados en la estructura sexual y patriarcal de las haciendas e ingenios esclavistas de Brasil (Freyre, 2009: 35).

Freyre vuelve sobre el tema de los orientalismos brasileños, firme barrera frente al occidentalismo galicista o anglosajón, sus contrarios. Así ocurre en *Casa grande & Senzala* (1936), y luego en *Sobrados e mucambos* (1939), dos de sus obras mayores. En particular en esta última ejemplifica el combate entre «O Oriente, e o Occidente» en un detalle arquitectónico: la oposición a la *gelosia de madeira* (celosía de madera), visto como una pieza oriental opuesta a las arquitecturas extranjerizantes de Brasil (Freyre, 2013). Como se ha señalado, el modelo de hibridación brasileño encuentra su inspiración en la península ibérica, en consonancia con el ensayismo las teorías en boga en la propia España desde el 98 al 27, desde Ganivet hasta Ortega y Gasset (Rugai, 2020).

## El parteaguas de la interpretación castriana y el mudejarismo

Américo Castro (1885-1972), que había nacido en Cantagalo, cerca de Río de Janeiro, de una familia de origen andaluz, más en particular granadino, condición que lo acompañará siempre, representa la vía propia, hispánica e incluso ibérica, para lograr encontrar la aceptación del discurso islámico dentro de la cultura peninsular, como parte sustancial de su relato, a la vez que se le procura un punto de vista original, creativo. Escribe en 1950 Américo Castro:

Aunque el hispano-cristiano y el musulmán coincidiesen en mantener en compacta unión la conciencia de su persona y del mundo en torno, hubo en cambio una decisiva diferencia; la dirección de su interés vital incitaba al árabe a verse en el objeto exterior a él [...] En el español, la dirección del dinamismo vital fue del objeto a la persona, por ser así la realidad de su estructura, de ese *quid* que hace inteligible la historia, y que yo llamo *vividura* (Castro, 1950: 44).

La singularidad hispánica se impone a toda idea de extranjería, sobre la base de la diferencia cultural Oriente/Occidente.

Defensor de la España pluricultural hasta puntos parecidos a los de Oliveira en relación con la península ibérica, Américo Castro, seguidor de la filosofía humanística de W. Dilthey, acaba capturado, al igual que Freyre, por el orientalismo. Castro, «*llevó a cabo, así, —según Ignacio Castien— una operación intelectual de lo más curioso, consistente en orientalizar, y en última instancia en exotizar, no a unos conjuntos humanos diferentes del suyo propio, sino al propio colectivo nacional al cual él mismo se sentía pertenecer*» (Castien, 2006: 50). Castien se pregunta, oportunamente, si condicionado por ese orientalismo, al final Castro no acabó derivando hacia la misma polémica estéril de la generación del 98 sobre la quintaesencia atemporal de lo español: «*Es como si después de establecer que los españoles no han existido siempre, Castro nos viniese a decir que, de todas formas, una vez conformados como tales, no han cambiado ya demasiado*» (Castien, 2006: 55). Castro, como Freyre, en el fondo rechazaba el positivismo comtiano de la escuela *Annales*. Su salida, al oponer al esencialismo ganivetiano su propio idealismo interpretativo, estaría en contraposición con las tareas de la ciencia positiva, y habría conducido a recuperar en el fondo algo del ganivetismo y orteguismo primigenio.

Castro, por lo demás, no presta una atención particular a Portugal, a pesar de su circunstancial nacimiento en Brasil, a diferencia de Gilberto Freyre. Consideraba Américo Castro que la historia de la separación de Portugal del destino hispánico indica, tanto una ausencia de aliento histórico en las élites portuguesas, como una debilidad en la monarquía portuguesa:

Portugal nació y creció por su voluntad de no ser Castilla, a lo que debió indudables grandezas y también algunas miserias. Borgoña intentó hacer en Castilla lo que los normandos habían conseguido en Inglaterra algunos años antes: instaurar una dinastía extranjera. Las luchas con el islam y la vitalidad castellana malograron el proyecto, pero no impidieron que naciese un reino al Oeste de la Península. No surgió ese reino desde dentro de su misma existencia [...] sino de ambiciones exteriores (Castro, 2004: 265).

La prueba para Américo Castro de esta falta de empuje histórico, que sí ostentaría, por contraste, la Castilla bajomedieval, es la ausencia de poesía épica independiente, a pesar de que «Portugal se hizo luchando contra la morisma en su frontera sur, y contra Castilla en su retaguardia».

Las posiciones, tanto de Freyre como de Castro, fueron en su tiempo interesantes, puesto que buscan establecer un relato peninsular basa-

do en la formación plural bajomedieval de la nación; formación plural que tiene por horizonte genéricamente semítico, englobante de lo islámico y lo hebreo. Es más, Castro dio lugar a una célebre polémica con el también historiador Claudio Sánchez Albornoz, la cual trasciende hasta el día de hoy.

Lo mudéjar, en lugar de lo mozárabe, será al final el hilo conductor de una nacionalidad ibérica fallida. Lo mozárabe levantó pasiones en España al mismo nivel que lo moro. Los primeros pasos del apasionamiento mudéjar se dieron cuando Francisco Fernández y González editó en 1866 el *Estado social y político de los mudéjares de Castilla* (Fernández, 1985). Fue el momento, fuese cual fuese la importancia demográfica de la población mudéjar en la Castilla medieval, en el que se evidenció la importancia de un segmento musulmán, los mudéjares, que vivía en régimen de convivencia cultural, bajo sistemas políticos católicos, como el del rey toledano Alfonso X el Sabio (1221-1284), u otros reinos peninsulares. Francisco Márquez Villanueva, pudo casi 130 años después de Fernández y González reafirmarse en la existencia de un «concepto cultural alfonsí» (Márquez, 1994). Este transitaba primordialmente por el reconocimiento de la singularidad mudéjar en el ámbito del conocimiento cultural, reflejado sobre todo en el campo literario. No podemos olvidar, tampoco, que cuando se firmó el tratado de Tordesillas de 1494, que dividió el mundo de las conquistas entre España y Portugal, el estilo y atmósfera imperante en aquella localidad castellana era propiamente mudéjar. Lo atestigua aún el impresionante convento de santa Clara de Tordesillas. Allá la reina Isabel la Católica solía vestir al estilo moruno, lo que le ha hecho ganarse en cierta historiografía medieval el título de «reina mudéjar».

Era algo específico, íntimo, en buena medida parecido, aunque no igual, al estatuto de los *dimmis* o protegidos cristianos y judíos bajo el islam. En la península esto tenía su importancia, ya que el mudejarismo, en buena medida contrario al principio de guetización, al encierro y marginalidad en juderías y morerías, al ser la expresión misma de la mezcla, de la hibridación material y cultural. De ahí, su modernidad en el debate actual pluricultural.

El porqué de este apasionamiento mudéjar, que trasciende lo puramente intelectual y llega a las bases mismas de las culturas ibéricas, nos lo explica el hecho de que constituye la posibilidad tan esplendorosa como fallida de un estilo «nacional» estético genuinamente peninsular, emancipado tanto del gótico internacional, de claras concomitancias centroeuropeas, como del horizonte islámico que, aunque habiendo pasado por el canon autoctonizado de lo «hispanomauresque», que no dejan de ser sospechosos de extranjería. Aprisionados por la búsqueda de ese estilo

«nacional», mezcla ecléctica de otros subestilos bajo la supremacía genérica del prestigio de lo árabe, se llegó a considerar en algunos momentos que lo islámico era íntimo a la tradición española (Gómez Galán, 2017; Ruiz Souza, 2010). A pesar de esta genuidad, los especialistas en mudejarismo artístico tensan los argumentos en los que apoyar sus tesis, distribuyendo la castellanidad o islamicidad del estilo en razones divergentes.

El mudejarismo, sobre todo el arquitectónico, ha tenido su resurgir en los años dos mil en América Latina, desde Perú a México. Se ha hecho una sistematización del mudéjar latinoamericano, poniendo de relieve su importancia (López Guzmán, 2000). El término «mudéjar» tenía razones sobradas, pues, para levantar pasiones también allende el Atlántico, y tuvo un despertar investigador y en la vida pública a finales del siglo XX en países como México (Henares y López, 2001).

En lo tocante con precisión al medio ibérico Leopoldo Torres Balbás (1888-1960), arquitecto y director de la Alhambra en los años veinte y treinta, formado en el racionalismo científico y la libertad de pensamiento, cuando aborda el «mudéjar» lo formula como un posible estilo nacional español fallido, tal como señalamos. Sus reflexiones señalan el camino hacia la síntesis de la trunca aventura andalusí-mudéjar. Una aventura que estaba vinculada al concepto de «alma española», noción que entronca con los psicologismos culturales del 98 español, y que tuvieron en Rafael Altamira uno de sus valedores (Altamira, 1997).

Pero el arte hispano-musulmán —escribirá Torres Balbás— es todavía más profundamente español por haber dado origen al mudéjar, aún tan deficientemente estudiado. Este arte alcanza extraordinaria amplitud en sus técnicas, en su área geográfica y en su duración, e impregna las capas populares, en las que sobrevive, demostrando su enraizamiento en lo más íntimo del alma española (Torres, 1981:169; Torres, 1949).

Balbás, de hecho, había sido precedido en Granada por un amplio movimiento de orientalistas que tomaron al barrio granadino del Albayzín como una reliquia del genio hispanomusulmán que los inspiraba (Gil Benumeya, 1996). Todo conducía en pos de afirmar la españolidad del arte hispanomusulmán, incluido el mudéjar (González Alcantud, 2010).

Prevalencia, por tanto, total del islam andalusí anclado en la cultura española, bajo cualquiera de sus formas. La conclusión de Torres Balbás es tajante a este respecto, haciendo hincapié una vez más en el carácter extranjerizante de los estilos que abortaron el desarrollo del mudéjar, sobre todo los «clasicismos»:

Después, en época borbónica, un movimiento erudito, reflejo de otro formado fuera de España, concluyó con las libertades de nuestro barroquismo, imponiendo nueva disciplina clásica, escasamente fecunda. Desde entonces, nuestra patria no ha vuelto a encontrar estilo artístico en el que traducir su espíritu arrebatado. Tal vez no lo consiga hasta el día en que, en la rotación continua de las corrientes de arte, se vuelva a una exuberante capaz de enlazar con la historia hispanomusulmana y la barroca, salvando las soluciones de continuidad que suponen El Escorial, con sus efímeras consecuencias, y el neoclasicismo, no más fecundo (Torres, 1951:10).

Con el fin de españolizar el mudéjar se distancia Torres Balbás de la posibilidad de que siquiera existiese en Portugal:

Con el profesor portugués Correia hay que afirmar que en los monumentos del vecino país no existe el menor influjo del arte marroquí. Los de Évora y su región levantados en los últimos años del siglo XV y en los primeros del XVI, revelan un arte de rudos canteros, de formación occidental, que, sugestionados por edificios musulmanes de la comarca o tras las huellas de una personalidad vigorosa reflejada por ellos, emplean profusamente el arco de herradura (Torres, 1982: 58).

A esta idea le contestará Florentino Pérez-Embido, analista del mudéjar portugués, señalando la «lectura polarizada» e interesada de Torres Balbás, ya que el mudéjar tendría una dimensión peninsular y no solo española (Pérez-Embido, 1945: 116). Tenía como centro argumental el palacio de Sintra, que no admitiría duda sobre su arquitectura y decoración mudéjar, y otros lugares más dudosos, como la Torre de Belén, en Lisboa, que, entendía Embido, fue elevada por un arquitecto portugués familiarizado con las culturas magrebíes (Pérez-Embido, 1955). En todo caso, el lugar del neomudéjar «español» en el discurso de Balbás es preponderante.

Estas oposiciones no eran únicas: Torres Balbás consideraba que el barroco, e incluso el neoclasicismo, había ahogado las posibilidades del mudéjar, mientras que Pérez-Embido considera que el estilo «manuelino», que alcanzó sus glorias supremas justo con el barroco, era la expresión lusa del mudejarismo. Pasiones mudéjares, compartidas y disputadas, en consecuencia.

Tras la cuestión de los «estilos» y las polémicas que suscitaban se escondían argumentos políticos de fondo, sobre los pilares culturales de la península ibérica. No hubo, sin embargo, frente a estas problemáticas un historiador del arte potente y clarificador, como el alemán Aby Warburg (1866-1929) o el antropólogo Arthur L. Kroeber (1876-1960), capaces de, emancipándose de los estilos formales, comprender qué nos quieren decir las imágenes-fantasma destiladas en el contexto cultural (Didi-Huberman, 2009).

Esto nos lleva a la conclusión de que las fronteras tienen mucho de imaginario, para cuya construcción artificial el «estilo» artístico y cultural ha sido fundamental marcando las distancias irreconciliables (González Alcantud, 2020b). En ese viaje transfronterizo de los estilos, la localidad marroquí de Arcila aún conserva un majestuoso torreón defensivo portugués, de indudable impronta yo diría que manuelina, y una capilla católica, hoy lógicamente abandonada, inserta en unas murallas levantadas por Portugal en la Edad Moderna. Aquella conquista fue obra de Alfonso V el Africano en 1471. Fue evacuada por los portugueses en 1549. La gesta de la conquista de Arcila está representada en los enormes y bellos tapices flamencos de la colegiata de Pastrana (Guadalajara), que representan con sumo detalle las tomas tanto de Arcila como de Tánger. Estos ejemplos transfronterizos a veces conllevaban traslados de poblaciones enteras, en un sentido y otro. Es el caso de Mazagán, por ejemplo, también factoría lusa en Marruecos, que dio lugar a una gesta con el traslado de la población íntegra a Lisboa, en 1769, y luego a mitad del Amazonas dos años después; señal inequívoca de ese vaivén más allá de las fronteras (Vidal, 2008).

En la mutabilidad de las fronteras, si en Portugal ha permanecido oculta esa relación mudejarista y orientalista, algún perspicaz viajero, como el catalán Agustí Calvet «Gaziel» (1887-1964) ya señalaba intuitivamente en los años 60 la mayor «orientalidad» de Lisboa frente a Madrid:

Lisboa hace el efecto de «oriental» —escribe Gaziel— y no lo es, porque su secreto consiste en ser «superoriental» precisamente, como lo fueron en sus buenos tiempos los superrealistas [...] Lisboa es plenamente oriental, porque mira más que al Oriente profundo, al más denso, remoto y auténtico: el Extremo Oriente [...] Las Indias Orientales y las Indias del Brasil: hete aquí el verdadero oriente de Lisboa. Lo que tiene de raro, bueno e inexplicable y el encanto irresistible del estilo manuelino, una de las expresiones más auténticas de Portugal, lo dicen bien claro: es un arte que, viniendo del gótico, ha pasado por los templos, las pagodas y las selvas de una lejanía fabulosa al otro lado de este mar hostil e inacabable que costearon hasta dejarlo atrás y desembarcaron en pleno espejismo de *Las mil y una noches*, los navegantes y exploradores portugueses (Gaziel, 1964: 14-15).

## Nuevos alcances y controversias de la cuestión andalusí en Portugal y España

En tiempos andalusíes al-Gharb y al-Andalus eran un *continuum*, Gharb al-Andalus, que solo forzados relatos nacionales e intereses estratégicos

dispares obligaron de manera arbitraria a separar. Primero, haciendo depender el modelo hispanomusulmán del Sur español en exclusiva, gracias a complicidad interesada en época del Protectorado marroquí entre intelectuales franceses y españoles. Y, en segundo lugar, porque la épica nacional de cada cual, Portugal y España, así lo exigía, acatando la narratividad nacionalista.

Sin embargo, al final del salazarismo, la escuela arabista contemporánea portuguesa, desde António Borges Coelho, autor de *Portugal na Espanha Árabe*, hasta el arqueólogo Cláudio Torres, ya laboraba por devolver al pasado luso su impronta *moura*. Sostenía António Borges en el prólogo a la primera edición de su libro, en 1971:

La mayoría de los portugueses ilustrados todavía cree que la civilización árabe peninsular solo nos tocó en la epidermis. Por su parte, la historiografía reinante pasa rápido, dejándola en la sombra. ¿Molestia, ignorancia? Las propias páginas de Herculano quedaron en el olvido. Por otro lado, se cantaban hosannas y alabanzas al esplendor de la civilización visigoda y romana. Se llega a negar que, desde un punto de vista arqueológico, lo que nos queda de los árabes sea relevante (Borges, 2019: 11).

Fue la caída de la dictadura lo que precipitó esta evolución, aumentando el impacto de la obra de António Borges y dando paso a las campañas arqueológicas de Cláudio Torres. Estas últimas se materializan en Mértola. Esta pintoresca localidad, situada estratégicamente en unas escarpadas rocas encabalgadas sobre el majestuoso río Guadiana, es el mejor ejemplo en Portugal hoy por hoy de recuperación de los estratos arqueológicos y de la conciencia. Las ruinas de la antigua ciudad andalusí, exhumadas por Torres, se complementa con la mezquita, que permaneció en el tiempo bajo la envoltura de iglesia católica (Figuras 2,3,4 y 5). Mértola, de esta manera, se ha transformado en un ejemplo vivo de recuperación del pasado andalusí a través de la arqueología. También se ha ido llegando al descubrimiento paralelo del pasado compartido entre judíos expulsados y moriscos igualmente exiliados. Un punto de inflexión contemporáneo fue la tesis de Maria Filomena Lopes de Barros, de la Universidad de Évora, recientemente fallecida, que es un recorrido sobre el papel de la minoría musulmana en la historia moderna de Portugal, sin perder de vista el hebraísmo (Lopes de Barros, 2004).



**Figura 2.** Vista de Mértola. Foto JAGA.



**Figura 3.** Vista exterior de la antigua mezquita de Mértola. Foto JAGA.



**Figura 4.** Puerta musulmana de la antigua mezquita de Mértola. Foto JAGA.



**Figura 5.** Interior de la iglesia parroquial, antigua mezquita de Mértola. Foto JAGA.

Mientras en Portugal se redescubren las virtudes del pasado islámico, coadyuvando a generar un nuevo relato nacional, en el lado español, en relación con este debate, mucho más largo e intrincado, como consecuencia de la ineludible presencialidad de al-Ándalus en el relato nacional, solo cabe hacer mención de la permanente lucha negacionista por parte de un sector de arabistas y sobre todo medievalistas de las virtudes culturales del hecho histórico, y por ende, mito, de al-Ándalus.

Solo con pronunciar el nombre de al-Ándalus, la polémica está servida en España, habiendo trascendido al ámbito público y mediático. Al-Ándalus, además, es, para los llamados «negacionistas» de la convivencia, adjudicada a una invención, basada en ilusiones, deformaciones y quimeras, atribuible a una agenda política *quintacolumnista*. Para argumentar estos extremos se ha recurrido a un empirismo historiográfico que debía aportar con preferencia datos de la conflictualidad, e incluso insignificancia, de al-Ándalus, para contrarrestar su imagen paradisiaca y esplendorosa, atribuible a las exageraciones del Romanticismo europeo, sobre todo, y de la *leyenda negra* —quintaesencia del mito negativo de lo español— en particular. Al final de todo, esta idealización sería agenciada por fuerzas fundamentalistas, detrás las cuales asomarían planes expansionistas de dominación.

La polémica no es nueva. Se inicia en el momento mismo de la culminación de la Reconquista, pero alcanzó su máximo a finales del siglo XIX con la figura del catedrático de árabe de la Universidad de Granada, el malagueño de origen, Francisco Javier Simonet (1829-1897). Este obtuvo gloria con su *Historia de los Mozárabes españoles*. Según su discípulo Almagro Cárdenas:

En él se reconcentra la labor de toda su vida, hasta el punto de que puede decirse que Simonet nació y vivió para escribir la *Historia de los Mozárabes*, volviendo por su prestigio y dando a conocer lo que valieron para la civilización y para la patria, con lo que cumplió una misión grande y acaso providencial, cual fue la de reivindicar la memoria de aquella raza de héroes que vivió bajo el yugo musulmán, y que, tras grandes sacrificios, pudo salvar el nombre y la civilización española en el Mediodía (Almagro, 1904: 37).

Queda todo explicado, vía antro-po-histórica, en cómo surgió en ese medio nacionalista, alentado por el conservadurismo, la *maurofobia*, que es una fobia particular, íntimamente hispánica, ante todo, de profundos orígenes psicoanalíticos (González Alcantud, 2002 y 2003). En España, a diferencia de Francia, es más justo emplear el término «maurofobia», y su opuesto «maurofilia». En la historia española la maurofilia y la maurofobia están ejemplificadas en el primer y segundo romancero (Carrasco,

1989; Cirot, 1938-40). El moro admirable, galante, lleno de valores caballerescos está representado en el primero, donde rigen las lógicas de la frontera, y el risible, grotesco, iletrado y detentador de profesiones insignificantes en el segundo, consecuencia del vencimiento de los moriscos. Hemos de dejar de lado conceptos recurrentes hoy día como *islamofobia*, que forman parte del argot mediático, y que no explican en profundidad ni particularidad el problema. Recordemos que la palabra *islam* no se populariza en Europa hasta finales del siglo XVIII (González Alcantud, 2019), y que en el momento presente ha alcanzado su máxima expresión con la irrupción global del islam político. La islamofobia es aplicable sobre todo a Francia y su particular relación con *su* islam, sobre todo a raíz de que este país buscase en época colonial convertirse en una «nación musulmana», liderando al mundo islámico, y en particular a sus protegidos magrebíes.

No obstante, durante la guerra civil de 1936-39, la maurofobia cambió de bando, por la adhesión rifeña a la causa franquista, lo que llevó incluso a un arabista, amén de sacerdote, como Miguel Asín Palacios, a buscar las razones profundas de esa identificación islamocatólica que entendía que estaba tramado en lo espiritual frente al amenazante ateísmo: «*Cabe así que pueblos afines en raza discrepen radicalmente en carácter y en ideología. Y viceversa: que pueblos étnicamente heterogéneos comulguen en idénticos ideales éticos y religiosos, que son los que más honda huella dejan en el carácter*» (Asín, 1940: 4). Pero también se entiende por la apuesta cultural del africanismo colonial español, cuyo máximo representante teórico fue Rodolfo Gil Benumeya, que pretendía encontrar nexos perdidos u olvidados entre unos y otros (1996).

Mención aparte en el debate de la maurofobia merece el polemista y académico Serafín Fanjul. Con una trayectoria política de izquierda, a partir del año dos mil con la publicación de un libro pretendidamente deconstruccionista del hecho histórico de al-Ándalus, intitulado *Al-Ándalus contra España*, se convierte en el referente del negacionismo. En las primeras líneas del volumen, el prologuista, el académico de la Historia Miguel Ángel Ladero Quesada, se pronuncia sin ambages: «*Al-Ándalus contra España es un libro que deshace los tópicos, falsedades y supercherías de diverso género con que hoy se nos abrumba y se nos pretende convencer sobre las herencias islámicas de España y la antigua ‘convivencia’ entre musulmanes y cristianos en suelo peninsular*» (Ladero, en Fanjul, 2000: XI). Todo el libro, y en buena medida todo su despliegue erudito, solamente tiene un destino que ya ha decidido el autor previamente. Por ejemplo, que los moriscos no eran españoles,

porque así lo quería la sociedad hispana del momento. Termina el capítulo correspondiente al trasunto morisco de esta elocuente manera: «*Una actitud [el rechazo a los moriscos] tan generalizada y sostenida, por dura que fuese, ¿podía engendrarse y mantenerse con tal rigor y tenacidad sin bases materiales y muy concretas y sin estar dotada de una propia lógica interna?*» (Fanjul, 2000: 84-85). La operación de Fanjul no es científica, ya que mezcla los fragmentos de erudición, intentando abrumar con ella para que no quepa duda alguna sobre el valor su ciencia, con el fin ideológico, maurofóbico, su destino final. En este encontrará un público afecto esperándolo, para mostrar que existe un plan, urdido en el Romanticismo y por ende la persistente *leyenda negra*, en el que España es el objetivo a batir. A este argumento se han añadido posteriormente otras apreciaciones concomitantes sobre la «imperiofobia», por parte de la también publicista M.E. Roca. Todo ello se ha presentado, sobre todo en el mundo francés y en el hispanismo norteamericano, como el intento de derruir el sólido edificio europeo e hispánico. Es decir, como una maquinación a la cual el iberismo transversal de al-Ándalus no aportaría nada sustancial. Una visión anclada en un concepto arcaizante y atemporal de «lo español», que en el mundo portugués no ha alcanzado similar penetración.

En la actualidad, los historiadores medievalistas han sido objeto preferido de esta controversia, donde se han visto envueltos incluso en la polémica particular, que ellos también llaman «negacionismo», pero en un sentido totalmente diferente al de Fanjul y su escuela. Este último «negacionismo» concierne a la obra de Ignacio Olagüe, un falangista de primera obra, si bien marginado por el franquismo, que publicó de mano del maestro galo de historiadores Ferdinand Braudel, la obra *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, texto editado inicialmente en Francia (Olagüe, 1969). Allí sostenía con imaginación histórica, no exenta de cierta lógica, que la «invasión» —término que cuestionaba— islámica de la península no había sido tal, ya que no se podía explicar sin los procesos de conversión masivos de una parte de la población autóctona. Conversión facilitada por la cercanía en diversos puntos doctrinales entre arrianismo, prevaeciente en Iberia —entre ellos el elemento capital de la negación de la divinidad de Jesucristo—, y el islam. Esta tesis, marginal en los medios historiográficos, comenzó a tener una nueva actualidad a raíz de la edición contemporánea del libro completo de Olagüe en 2004, y a la publicación del volumen del arabista Emilio González Ferrín, que haciéndose eco de estas teorías y las de Américo Castro, sobre la España de las tres culturas, renovaba, actualizaba y daba valor a la interpretación de Olagüe (González Ferrín, 2016). El debate, a raíz del resurgir de tal posibilidad, se volvió de

una agresividad inusitada. Solo se ha intentado buscar síntesis narratológicas muy recientemente, cuyos magros alcances aún no conocemos a pesar de la buena voluntad desplegada (Fierro y García Sanjuán, 2020). El caso es que, en medio de esta diatriba, con el negacionismo de los medievalistas que han pretendido designar con él a aquellos que niegan la invasión islámica de la península, surge este otro negacionismo, quizás en las antípodas del primero, y con un significado divergente.

A pesar de todo este trayecto desde Simonet a Fanjul, el mito resiste y goza de buena recepción. La razón última de esta pervivencia está en el mito mismo, ya que este expresa por otros medios una verdad profunda, que suele acompañar de cerca a la narración histórica. De manera destilada ofrece una concreción epistémica del *logos* que ha dejado una cultura histórica, localizada en el tiempo y en el espacio, dejando su impronta en las mentalidades. Persiste, además, de una manera que a los negacionistas de al-Ándalus inquieta, ofende e irrita, por vehicular el deseo de convivialidad, expresión del *vivir en común* —*dixit* T. Todorov—.

Allá, en el lejano temporalmente al-Ándalus, en ese crisol ibérico, según Américo Castro, se habría dado la «vididura», fase ineludible de la convivencia, puesto que supone una intimidad propia con la «morada». Afirma Américo Castro: «*Es vivir con la propia casa a cuestras, 'con todo su ser' según decía Ibn Arabî, implicó resultados espléndidos para la acción personal y para la expresión totalizada en la obra de arte*» (Castro, 2004). En términos literarios, de fuerte impronta histórica, el escritor vallisoletano José Jiménez Lozano ha expresado la misma problematización de la ruptura de lo que llama las «tres castas» para degradarse en una sola casta, con sus afinados mecanismos de exclusión (Jiménez, 2002). Más allá de la estética, el hispano-cristiano heredero del ensimismamiento pagó un precio alto en la formación de una casta excluyente. La dimensión comunitaria de la «humana condición» —según Lisón Tolosana— quedó de esta manera diluida, aunque no se perdió totalmente la intimidad con el problema de la convivencia. Al-Ándalus en su conjunto, y sin entrar en detalles, se configura de esta manera como el antecedente plural al encierro castizo —en casta— de la sociedad española propiamente dicha, que lo niega tozudamente. Por eso recentrarlo en la narración iberista esconde una aporía de futuro, que únicamente la antropología histórica puede encauzar, con sofisticados instrumentos epistémicos. Quizás una de las vías propuestas recientemente como es el «iberismo metodológico» (González-Velasco, 2021), más que el iberismo como teleología o finalidad política, pueda ayudar a encauzar con instrumentos de poscolonialidad y posmodernidad este debate inconcluso. El debate nos concierne a los antropólogos de lleno.

## Referencias

- Almagro y Cárdenas, A. (1904). *Biografía del Doctor D.Francisco J.Simonet*. Granada: Tip. Lit. de Paulino Ventura.
- Altamira, R. (1997) [1902]. *Psicología del pueblo español*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Álvarez de Toledo, L.I. (Duquesa de Medina Sidonia) (1985). *Historia de una conjura*. Cádiz: Diputación.
- Asín Palacios, M. (1940). *Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes*. Madrid: Boletín de la Universidad Central.
- Borges Coelho, A. (2019). *Portugal na Espanha Árabe*. Lisboa: Caminho.
- Branco Correira, F. (2009). Al Andalus en la historiografía portuguesa (del siglo XIX a inicios del XXI). Un breve intento de sistematización. En *Al-Andalus/ España: historiografías en contraste. Siglos XVII/XXI*. M. Marín, Ed. Madrid: Casa de Velázquez: 163-181.
- Carrasco Urgoiti, M.S. (1989) [1956]. *El moro de Granada en la literatura europea, siglos XVI-XIX*. Universidad de Granada.
- Castien Maestro, J.I. (2006). Américo Castro ¿una visión orientalista de la realidad histórica de España? En *Actas de la jornada sobre Orientalismo, ayer y hoy (Entrecruce de percepciones)*. V. Morales Lezcano, Ed. Madrid: UNED: 31-48.
- Castro, A. (2004) [1948]. España en su historia. Cristianos, moros y judíos. En *España en su historia. Ensayos sobre historia y literatura*. A. Castro. Madrid: Trotta: 141-689.
- Castro, A. (1950). *Ensayo de historiología. Analogías y diferencias entre hispanos y musulmanes*. Nueva York: Franz C. Feger.
- Cirot, G. (1938-40). La maurophilie littéraire en Espagne au XVI siècle. *Bulletin Hispanique*, 38; 40(2): 150-157; 40(4): 433-447; 42(3): 213-227.
- Domínguez Ortiz, A. (1961). La conspiración del Duque de Medina Sidonia y el Marqués de Ayamonte. *Archivo Hispalense*, 34(106): 133-159.
- Didi-Huberman, G. (2009). *La imagen superviviente. La historia del arte y el tiempo de los fantasmas*. Madrid: Abada. Traducción de Juan Calatrava.
- Esquerrà i Nonell, J. (2103). Motamid, último rey de Sevilla: Drama histórico de Blas Infante. In: *Colindancias*, 4: 143-162.
- Fanjul, S. (2000). *Al Ándalus contra España. La forja del mito*. Madrid: Siglo XXI.
- Fernández y González, F. (1985) [1866]. *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*. Ed. Mercedes García Arenal.
- Fierro, M. y García Sanjuán, A. (Eds.) (2020). *Hispania, al-Ándalus y España. Identidad y nacionalismo en la historia peninsular*. Madrid: Marcial Pons.
- Figueiredo, F. (1959) [1932]. *As duas Espanhas*. Lisboa: Guimarães.
- Freyre, G. (2013) [1936]. *Sobrados e mucambos. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. Global. Ed. de Roberto DaMatta, Edson Nery de Fonseca y Gustavo Henrique Tuna.
- Freyre, G. (2009) [1952]. *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*. París: Gallimard. Prefacio Lucien Febvre.
- Ganivet, Á. (1897). *Idearium español*. Granada: Sabatel.

- García Fernández, J. (2021). Más allá del medievalismo y el arabismo: Al-Ándalus en perspectiva poscolonial. *Estudios de Asia y África*, 57(1): 61-94.
- Gaziel (1964). *Portugal lejano*. Barcelona: Edhasa.
- Gil Benumeya, R. (1996) [1930]. *Ni Oriente, ni Occidente, el Universo visto desde el Albayzín*. Granada: Universidad. Estudio preliminar de J.A. González Alcantud.
- Gómez Galán, J. (2017). El mudéjar como estilo artístico: una valoración historiográfica. En *Mirabilia*. A. Cortijo Ocaña y V. Martines, Orgs. *MedTrans*, 5 (2017/1) New Approaches in the Research on the Crown of Aragon: 88-122.
- Gomes de Lima, M.H. (2010). *Gilberto Freyre*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco & Massangana.
- González Alcantud, J.A. (2020a). La narración *andalusista* en la tradición monumental e historiográfica española, ¿expresión del *genius loci*? En *Hispania, Al-Andalus y España. Identidad y nacionalismo en la historia peninsular*. M. Fierro y A. García Sanjuán, Eds. Madrid: Marcial Pons: 125-136.
- González Alcantud, J.A. (2020b). *Frontières imaginaires. Style artistique et image photographique sous contexte colonial Maroc / Espagne*. Paris: L'Harmattan.
- González Alcantud, J.A. (2019). El islam y el siglo XVIII: ideólogos y 'genius loci' en Francia, Italia y España. *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 43: 1-16.
- González Alcantud, J.A. (2018). El mito de al-Ándalus. *Andalucía en la Historia*, 60: 12-19.
- González Alcantud, J.A. (2017). *Al Ándalus y lo andaluz. Al Ándalus en el imaginario y en la narración histórica española*. Córdoba: Almuzara.
- González Alcantud, J.A. (2014). *El mito de al Ándalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural*. Córdoba: Almuzara.
- González Alcantud, J.A. (2010). La fábrica francesa del estilo *hispano-mauresque*, en la galería mediterránea de los espejos deformantes. En *La invención del estilo hispano-magrebí. Presente y futuros del pasado*. J.A. González Alcantud, Ed. Barcelona: Anthropos: 11-77.
- González Alcantud, J.A. (2003). *Pasión fría y objeto fóbico: ciencia y estereotipo en el círculo orientalista Estébanez, Cánovas, J. Simonet*. En *Antropología: horizontes emotivos*. C. Lisón Tolosana, Ed. Universidad de Granada: 169-187.
- González Alcantud, J.A. (2002). *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona: Anthropos.
- González Ferrín, E. (2016). *Historia General de Al-Ándalus*. Córdoba: Almuzara.
- González-Velasco, P. (2021). Gilberto Freyre y España: la constante iberista en su vida y obra. Tesis doctoral. Universidad de Salamanca.
- González-Velasco, Pablo (2019). Gilberto Freyre: una visión brasileña de la comunidad bilingüe panibérica. *Revista Iberoamericana de Educación*, 81(1): 15-34.
- Henares Cuéllar, I. y López Guzmán, R. (2001). *Arte mudéjar I: exploraciones. Arte mudéjar II: variaciones*. México: Artes de México.
- Hertel, P. (2015). *The Crescent Remembered. Islam and Nationalism on Iberian Peninsula*. Brighthon: Sussex Academic Press.
- Herculano, A. (1983). *Opusculos. Vol.III. Controversias e estudos históricos*. L. Bertrand.

- Herculano, A. (1864). *História de Portugal, desde o começo da monarchia até o fim do reinado de Affonso III*. Lisboa: Casa da Viuva Beltrand e filhos.
- Infante, B. (1982) [1915]. *El Ideal Andaluz. Varios estudios acerca del Renacimiento de Andalucía*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- Infante, B. (1979) [1931]. *La verdad sobre el complot de Tablada y el Estado Libre de Andalucía*. Granada: Aljibe.
- Iniesta Coullaut-Valera, E. (1998). *Al-Ándalus en Blas Infante*. Madrid.
- Iser, W. (2000). *Rutas de la interpretación*. México: FCE.
- Jiménez Lozano, J. (2002). *Sobre moriscos y conversos. Convivencia y ruptura de las tres castas*. Valladolid: Ámbito.
- Lisón Tolosana, C. (1993). Hispania: collage cultural. *Fundamentos de Antropología*, 2: 26-40.
- Lisón Tolosana, C. (1983). *Antropología Social y hermenéutica*. México: FCE.
- Lopes de Barros, M.F. (2004). Tempos de mouros. A minoria muçulmana no Reino português (séculos XII a XV). Tesis Doctoral. Universidade de Évora. En <https://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/11493>.
- López Guzmán, R. (2000). *Arte mudéjar: del sincretismo medieval a las alternativas hispanoamericanas*. Madrid: Cátedra.
- Márquez Villanueva, F. (1994). *El concepto cultural alfonsí*. Barcelona: Bellaterra.
- Morução, C. (2013). O trono e a tripeça: republicanismo, democracia e questão social em Alexandre Herculano. En *Representações da República*. M.V. Bernardo, L. Santa Bárbara y L. Andrade, Coords. Ribeirão: Húmus: 667-680.
- Olagüe, I. (1969). *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*. Paris: Flammarion.
- Oliveira Martins, J.P. (1984) [1879]. *História da civilização ibérica*. Lisboa: Guimaraes.
- Oliveira Martins, J.P. (1976) [1881]. Alexandre Herculano. En *Portugal contemporâneo*. Lisboa: Guimaraes: 227-286.
- Oliveira Martins, J.P. (1968) [1879]. *História de Portugal*. Lisboa: Guimaraes.
- Pérez Embid, F. (1955). *El mudejarismo en la arquitectura portuguesa de la época manuelina*. Madrid: CSIC.
- Pérez-Embid, F. (1945). Ideas actuales sobre estilo manuelino y mudejarismo portugués. *Arbor*, 1: 11-120.
- Quadros, A. (1982). *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*. Lisboa: Guimaraes.
- Rocamora Rocamora, J.A. (1994). *El nacionalismo ibérico, 1792-1936*. Universidad de Valladolid.
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil.
- Rodríguez Mediano, F. (2020). Al Ándalus en la batalla del tiempo presente. En *Hispania, al-Ándalus y España. Identidad y nacionalismo en la historia peninsular*. M. Fierro y A. García Sanjuán, Eds. Madrid: Marcial Pons: 23-32.
- Ruiz Souza, J.C. (2010). Construcción y búsqueda de un estilo nacional. 'El estilo mudéjar' ciento cincuenta años después. En *La invención del estilo hispano-magrebí. Presente y futuros del pasado*. J. A. González Alcantud, Ed. Barcelona: Anthropos: 177-199.
- Rugai Bastos, E. (2020). Gilberto Freyre e o hibridismo da sociedade ibérica. *Revista de Estudos Brasileños*, 7(14): 139-152.

- Torres Balbás, L. (1982) [1945]. El arte mudéjar en Portugal. En *Obra dispersa I. Al Andalus*. Madrid, Instituto de España.
- Torres Balbás, L. (1981). El arte musulmán español. *Obra Dispersa: Crónica Arqueológica de la España Musulmana, Crónica 5, 1*. Madrid: Instituto de España: 168–169.
- Torres Balbás, L. (1951). La arquitectura hispanomusulmana en la época de los Reyes Católicos. En *África*, 117: 433-436.
- Torres Balbás, L. (1949). *Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar. Ars Hispaniae*. Madrid: Plus Ultra.
- Sá Pereira, C. (1930). *A Restauração de Portugal eo Marquês de Ayamonte. Uma tentativa separatista na Andaluzia*. Lisboa: Livraria Editora Guimarães.
- Seabra, J.A. (1996). Fernando Pessoa, Al-Mutamid et le sébastianisme. En *O coração do texto – Lecoeur du texte – Novos ensaios pessoanos*. J.A. Seabra. Lisboa: Cosmos, 1996: 209-214.
- Valensi, L. (1992). *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des Trois Rois*. Paris: Seuil.
- Vidal, L. (2008). *Mazagão, la ville qui traversa l'Atlantique. Du Maroc à l'Amazonie (1769-1783)*. Paris: Flammarion.
- White, H. (1992a). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.
- White, H. (1992b). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: FCE.

