

# Al-Andalus, convivencia e islam: mucho ruido y pocas nueces

Maribel Fierro

10 octubre, 2018

---

## **Cuando fuimos árabes**

*Emilio González Ferrín*

Córdoba, Almuzara, 2018 336 pp. 21 € [COMPRAR ESTE LIBRO](#)

## **The Myth of the Andalusian Paradise. Muslims, Christians, and Jews under Islamic Rule in Medieval Spain**

*Darío Fernández-Morera*

Wilmington, Intercollegiate Studies Institute Books, 2016 336 pp. \$29.95 [COMPRAR ESTE LIBRO](#)

## **Al-Andalus y la cruz**

*Rafael Sánchez Saus*

Barcelona, Stella Maris, 2016 412 pp. 19 € [COMPRAR ESTE LIBRO](#)

---

Un reciente documental andaluz, *Las llaves de la memoria*, da voz a quienes «desmienten algunos de los pilares históricos fundamentales sobre los que se ha sustentado el relato oficial del Estado español», con objeto de recuperar la «historia desconocida o silenciada de Andalucía» en referencia a su pasado islámico, por ejemplo, la así considerada «falsa invasión árabe» del año 711. Se sugiere de esta manera que los libros disponibles sobre la época en que los territorios que se llamaron al-Andalus, y que hoy forman parte de la Comunidad Autónoma de Andalucía, no sirven para entender su historia, e incluso la desvirtúan. Es esta una idea que parece estar prosperando en Andalucía y que se repite en varios foros<sup>1</sup>.

No deja de ser llamativo que se hable de historia desconocida o silenciada, siendo así que la historia de al-Andalus es una de las mejor conocidas del mundo islámico medieval, no sólo por lo que se refiere al registro escrito, sino también al arqueológico. Para hacerse una idea. El catálogo de la Widener Library de la Universidad de Harvard – que no es una biblioteca especializada en temas andalusíes, pero sí una de las mejores del mundo? registra más de ochocientos títulos de obras publicadas en distintas lenguas tan solo entre 1998 y 2018 relacionadas de alguna manera con la historia de al-Andalus, sin incluir los artículos de revista publicados en el mismo período. Si se incluyeran estos, habría que multiplicar esa cifra por diez, si no más. Y si los responsables del

documental se hubieran leído aunque sólo fuera una pequeña parte de esa producción no habrían malgastado ni tiempo ni dinero en hacerlo. Pero ni los responsables del documental ni quienes escriben sobre la ocultación de una supuesta historia verdadera que ellos van a desvelar buscan entender la historia. Lo que buscan es jugar al juego de la memoria, construyendo identidades colectivas basadas en supuestos agravios y olvidos y apelando a imaginarios silencios culpables y a la recuperación de algo inventado, como esas etimologías delirantes de términos como «flamenco» que desgrana uno de los protagonistas del documental poniéndose por montera el árabe.

### Que en al-Andalus los monoteístas no eran todos iguales y que hubo episodios de violencia ejercida por los musulmanes contra otros grupos religiosos ya se sabía: era una sociedad medieval

El nombre de al-Andalus en los títulos de esos libros registrados en la Widener Library va asociado a veces al de «convivencia». Hace referencia este término al vivir juntos de musulmanes, judíos y cristianos en las sociedades islámicas en general y en al-Andalus en particular, gracias a las estipulaciones jurídicas islámicas con respecto a las otras religiones monoteístas. Esas estipulaciones implicaban discriminación de los no musulmanes, pero no persecución. Un autor poco sospechoso de islamofilia como es Bernard Lewis ha insistido en la rareza de los episodios de persecución contra los no musulmanes en las sociedades islámicas premodernas. Por su parte, David Wasserstein, profesor en la Universidad de Vanderbilt, en un artículo de provocador título («Cómo el islam salvó a los judíos»), nos recuerda que en esas sociedades islámicas premodernas los no musulmanes eran, sin duda alguna, ciudadanos de segunda clase, pero al menos eran ciudadanos, en el sentido de quedar bien establecidos desde el punto de vista legal sus deberes y sus derechos. La relevancia de esta cobertura legal está siendo puesta de manifiesto en un número creciente de estudios como el llevado a cabo por Uriel Simonsohn, profesor en la Universidad de Haifa, dedicados a los procesos judiciales en tribunales islámicos en los que participaban judíos y cristianos. Las ventajas que de este sistema –conocido como sistema de la *dhimma*– podían sacar judíos y cristianos en sociedades medievales bajo gobierno musulmán, a veces frente a las propias autoridades judías y cristianas, es un aspecto que el lector no encontrará en el libro de Rafael Sánchez Saus, *Al-Andalus y la cruz*<sup>2</sup>. Se trata de un libro escrito para cargar las tintas sobre los males de ese sistema que, desde luego, implicaba una situación de subordinación de los no musulmanes: eso es algo que nadie ha puesto en duda– por parte de un profesor de Historia Medieval de la Universidad de Cádiz que tiene una visión teológica, en sentido cristiano, de la historia y que no está dispuesto a considerar el funcionamiento de la *dhimma* dentro de las coordenadas de su tiempo ni desde una perspectiva comparatista. Que en al-Andalus los monoteístas no eran todos iguales y que hubo episodios de violencia ejercida por los musulmanes contra otros grupos religiosos ya se sabía: era una sociedad medieval. Que había un marco legal en el que las comunidades no musulmanas podían sobrevivir y reproducirse, también se sabe. Si no, no habrían llegado hasta nuestros días comunidades de cristianos en regiones como Siria y Egipto, donde es la modernidad la que ha puesto en peligro su existencia. Un monje del siglo X, Juan de Gorze, llegado a Córdoba como emisario del emperador Otón I –en un relato redactado por otra mano?, reflejó su percepción muy negativa de la situación creada por el sistema de la *dhimma*. Pero

también dejó constancia de la perspectiva acomodaticia del obispo de la ciudad, quien le explicó: «En medio de la gran calamidad que sufrimos por nuestros pecados, les debemos aún [a los musulmanes] el consuelo de dejarnos usar de nuestras propias leyes, y de que viéndonos, como nos ven, muy adictos y diligentes en el culto y fe cristiana, todavía nos consideran y atienden, y cultivan nuestro trato con diligencia y placer, cuando, por el contrario, aborrecen del todo a los judíos. En las circunstancias en las que nos hallamos nuestra conducta para con ellos consiste en obedecerles y darles gusto en todo aquello que no redunde en detrimento de nuestra creencia y religión» (Sánchez Saus, p. 345). Para mantener esa situación, el obispo rogó encarecidamente a Juan de Gorze que no hiciese nada que la perturbase y que, por tanto, no entregase las cartas que traía de parte del emperador Otón I en las que se usaban expresiones denigratorias de la religión musulmana, pues enfurecerían al califa, quien las consideraría motivo suficiente para ir en contra de los cristianos e, incluso, acabar con ellos. El sistema de la *dhimma* implicaba, en efecto, que los no musulmanes no podían insultar la religión del islam. Juan de Gorze –que era un extranjero de paso en Córdoba– tuvo fácil considerar inaceptable lo que le pedía el obispo local, quien sí tenía interés en mantener el *statu quo* para asegurar el presente y el futuro de la comunidad cristiana cordobesa. Al final, el califa mandó por su cuenta una embajada a la corte de Otón I de la que formó parte un cristiano arabizado, el obispo Recemundo, quien logró que el emperador enviase nuevas cartas sin incluir en ellas insultos al islam.

Kenneth Baxter Wolf nos cuenta lo que ocurrió luego: Juan de Gorze, finalmente, fue recibido por el califa, quien le trató con gran amabilidad, le dijo que entendía su hostilidad anterior, que por causa de ella no le había recibido antes, pero que apreciaba su fortaleza y su erudición y que, si había dicho algo que le hubiese molestado, no había sido causado por enemistad hacia él, que ahora le podía dar la bienvenida y que le daría todo lo que le pidiese. Juan de Gorze, que había estado esperando ese momento para hablar duramente al califa, se vio desarmado ante su magnanimidad y le reconoció que su anterior hostilidad se veía ahora disipada ante el noble carácter de su interlocutor. Juan de Gorze abandonó, pues, la idea de buscar el martirio ofendiendo la religión de su anfitrión. El califa le pidió que retrasase su vuelta a Sajonia para que pudiesen aprovechar la ocasión de aprender el uno del otro conversando entre ellos y entablando amistad. Kenneth Wolf señala que este desarrollo que parecía preñado de posibilidades de intercambio cultural y de amistad intelectual parece haberse limitado al final a vanagloriarse cada uno frente al otro del poderío propio en el terreno de las armas y de la guerra.

Las limitaciones que señala Wolf a los encuentros entre personas de distintas creencias religiosas ?y a menudo con sustanciales diferencias en cuanto a poder y estatus? que tuvieron lugar en la Edad Media van acompañadas de un reconocimiento de las posibilidades que también implicaban y del interés de su misma existencia. Por su parte, Sánchez Saus –que omite la última parte del relato atribuido a Juan de Gorze– se centra en la crítica de los escritos sobre al-Andalus que dan una visión, en su opinión, sesgada de su historia, por poner precisamente el énfasis en la interacción religiosa y cultural, en las zonas de encuentro y contacto entre los seguidores de las tres religiones y en el florecimiento intelectual. Aunque su libro no aparece en la bibliografía, podría estar hablando, entre otros, del de María Rosa Menocal. Si es verdad que algunos de esos escritos exageran recurriendo a

términos como «tolerancia», también lo es que son pocos dentro de esa enorme producción sobre al-Andalus y que, en cualquier caso, la interacción religiosa y cultural se dio por muchas limitaciones que tuviera, y es legítimo estudiarla. Sánchez Saus, por su parte, no se queda tampoco corto en lo del sesgo, aunque su libro vaya en el sentido contrario. No contribuye al avance del conocimiento reducir al-Andalus a un arma de combate desde otras laderas. Le duele a Sánchez Saus el progresivo debilitamiento de la cristiandad andalusí hasta extremos que no se dieron en otras regiones del mundo islámico. Por ello, el sistema de la *dhimma* al que él achaca la responsabilidad principal no pudo ser la única causa de ese debilitamiento. Tampoco explica por qué la comunidad cristiana andalusí fue a menos y la judía a más hasta que los almohades pusieron fin a ambas (en época almohade se produjo, en efecto, uno de los pocos casos de conversión forzosa que se dieron en el mundo islámico medieval). Sánchez Saus sugiere, pues, a sus lectores que se engaña al público cuando se habla de al-Andalus sin condenar sin paliativos el sistema de la *dhimma* como un «sistema pavoroso de sometimiento y degradación» y, sobre todo, cuando se le presenta como modelo de tolerancia entre culturas y religiones.

Darío Fernández-Morera coincide con Sánchez Saus en su rechazo del sistema de la *dhimma*, aunque su objetivo principal es demostrar que vivir en al-Andalus para los no musulmanes no fue un paraíso<sup>3</sup>. Pero, antes de pasar revista a sus argumentos, ¿qué evoca el nombre de al-Andalus fuera del círculo de los especialistas que nos dedicamos al estudio de las sociedades islámicas que se desarrollaron en la península ibérica durante ocho siglos? ¿Existe acaso un público más allá de los especialistas familiarizado con ese nombre y que lo conecta con un «paraíso» en tierra? En el contexto occidental, otros nombres que se refieren no al todo, sino a algunas de sus partes más emblemáticas, resultan más familiares para el ciudadano de a pie. Son ciudades y edificios sobre todo: Granada y la Alhambra, Córdoba y su mezquita. Granada y la Alhambra evocan jardines a la luz de la luna: cuando se escoge el nombre de Alhambra para bautizar un diminuto huerto vecinal en una calle gris de Bruselas (Rue de l'Épargne), ese nombre se transforma en el grito de quienes aspiran a elevar la realidad cotidiana a la altura de sus sueños. Este ejemplo belga no es sino una Alhambra más de las miles que puedense encontrar por todo el mundo bautizando cines, teatros, restaurantes, parques, quién sabe qué, siempre queriendo trasladar lo así nombrado a una dimensión de ensueño. Córdoba y su mezquita, ese bosque de columnas bicolors que aturde y deslumbra a la vez a quienes lo recorren, evoca un pasado desaparecido que se ha conservado superponiéndole un presente cristiano: la catedral incrustada en la mezquita aseguró la pervivencia de ésta. Son destino los dos, el palacio granadino y el templo cordobés, de cientos de miles de visitantes cada año, venidos de dentro y de fuera.



Algunos personajes históricos también resuenan fuera del círculo de los especialistas: Abdarramán III, Almanzor, Averroes. Pero, en este caso, esos nombres dan cuerpo a al-Andalus fundamentalmente en dos áreas geográficas. Una, en España, y aun así ello dependerá en gran medida de dónde se haya estado escolarizado: cuanto más al sur, más nombres sabrá asociarse al pronunciar al-Andalus, que es de donde viene Andalucía. Otra, en el mundo islámico, ya sea árabe o no, y sobre todo en el norte de África. Ahí se enseña a los niños en las escuelas la arenga con que Tariq –el conquistador beréber que dio nombre a Gibraltar– incitó a sus soldados a cruzar el Estrecho en el año 711 y a esforzarse en la lucha contra el infiel, consiguiéndose la derrota de Rodrigo, el último rey visigodo. Ahí también, en el norte de África, a una determinada forma de hacer música se la llama andalusí. Ahí emigraron muchos de aquellos a los que la conquista cristiana de al-Andalus les privó de sus casas y medios de vida, llevándose consigo ?al cruzar el Estrecho en sentido inverso al de Tariq? alguna obra de Lope de Vega y una industria, la de la fabricación de la chechia o fez, esa boina sin visera y alargada hacia arriba que los otomanos adoptarían siglos más tarde en lugar del turbante como signo de modernización. Ahí, en concreto en la región de Tánger, existe el proyecto de construir un parque temático llamado al-Andalus «para proyectar a través de la recreación de *nuestra* [el subrayado es mío] Historia andalusí, el conocimiento veraz de una cultura que sirvió para alcanzar las mayores cotas del conocimiento y paz en el mundo conocido, y que hoy siguen siendo vigentes y necesarias». Debemos a Christina Civantos el más reciente esfuerzo por capturar y explicar los significados de al-Andalus en la época contemporánea, centrándose en el mundo árabe y en el hispánico, y buscando entender por qué preocupaciones modernas sobre las relaciones entre religiones han llevado a algunos a buscar modelos en el pasado, siendo al-Andalus uno de ellos.

Al-Andalus evoca, pues, muchas cosas ?entre ellas, la *convivencia* de distintos grupos étnicos y religiosos? por razones que en gran medida tienen que ver con lecturas de objetos o eventos del pasado hechas desde el presente de quienes acuñaron, utilizaron y utilizan ?utilizamos? el término

*convivencia*<sup>4</sup>. Por ejemplo, para los judíos centroeuropeos del siglo XIX, la experiencia andalusí se convirtió en el lugar donde podían encontrar un precedente prestigioso que legitimaba su salida del gueto y su participación en la sociedad no judía a la que se incorporaban de manera creciente compartiendo registros lingüísticos, culturales e intelectuales, como había ocurrido en la Iberia medieval<sup>5</sup>. En al-Andalus, en efecto, se produjo un florecimiento cultural e intelectual de la comunidad judía que ha sido denominado una «Edad de Oro». La Europa multicultural y plurirreligiosa de nuestros días que quiere seguir siéndolo ha mirado también en ocasiones a al-Andalus como modelo, llegándose a elaborar lo que se conoce como Paradigma de Córdoba<sup>6</sup>. En la otra orilla del Atlántico, el atentado terrorista del 11 de septiembre movió a algunos a publicar libros en los que se presentaba al-Andalus como una solución para problemas del presente: frente al terrorismo yihadista y el fanatismo que se presentaba como religioso, quería contraponerse la experiencia de una sociedad islámica del pasado que se caracterizaba por el esplendor cultural e intelectual y una supuesta tolerancia religiosa<sup>7</sup>.

Hace unos años decidí archivar la información relativa a los congresos, seminarios, talleres, ciclos de conferencias y demás en los que se utilizase o se mencionase el término *convivencia* (el archivo, a estas alturas, no es precisamente pequeño). Lo hice por dos razones. La primera, porque por mi propia biografía personal –soy hija de republicanos españoles que sufrieron el exilio y a los que al volver, viviendo todavía Franco, se les tuvo siempre bajo sospecha por no adaptarse a lo que se suponía debía ser un español– me intriga todo intento intelectual por documentar la diversidad de opciones e identidades que existe en toda sociedad humana, así como las experiencias de inclusión de lo ajeno. *Convivencia*, como coproducción y coexistencia, son términos que buscan dar cabida y protagonismo a todos los que están en un lugar o situación determinados, intento que nunca es satisfactorio del todo y que a veces se revela inadecuado porque no puede sustentarse. Pero, en cualquier caso, *convivencia* incluye también el reconocimiento de la existencia de tensiones, conflictos y enfrentamientos que pueden ser violentos, pero por ello mismo es un término que nos obliga a hacer el esfuerzo de pensar sobre lo que las dinámicas de exclusión pueden ocultarnos o haber obliterado.

La segunda razón es porque *convivencia* es uno de los pocos términos procedentes del español que se ha convertido en internacional, lo cual, ya de por sí, es reseñable. Fue éste uno de los argumentos para que, hace más de seis años, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) firmase con la Max Planck Gesellschaft el proyecto de un Instituto mixto de investigación sobre la interacción religiosa y cultural en el Mediterráneo a lo largo de la historia, proyecto que pasó a ser conocido como *Proyecto Convivencia* precisamente por lo que evocaba ese término (en uno de esos vaivenes propios de la forma en que se tratan en España los temas de educación e investigación, el cambio de gobierno en 2012 que llevó al nombramiento de un nuevo equipo directivo en el CSIC hizo que el proyecto fuese cancelado, pero sí que halló continuidad en Alemania, manteniendo el nombre original).

A Darío Fernández-Morera, profesor de Literatura Española en la Universidad de Northwestern

(Illinois) y colaborador habitual en órganos de expresión de grupos católicos, no le gusta el término *convivencia*, ni que se describa al-Andalus como un paraíso de convivencia multicultural y plurirreligiosa. Pero el uso que hace del término *convivencia* distorsiona el sentido que le dan la mayoría de quienes lo utilizan, pues éste no excluye ni el conflicto ni la violencia y, por tanto, no hay que referirse a él como si se utilizase para negar la existencia de ambos. Como en el caso de Sánchez Saus, Fernández-Morera no lee las fuentes árabes en su lengua original, sino solamente a través de traducciones, y eso hace que a veces no atine en lo que dice, como cuando atribuye la construcción del mítico ídolo de Cádiz a los reyes visigodos, remitiendo a un texto en árabe que no permite esa lectura. Si Sánchez Saus escribe su libro reaccionando sobre todo a ese contexto específico andaluz que refleja el documental *Las llaves de la memoria*, Fernández-Morera reacciona a otro contexto, el del país en el que vive, Estados Unidos, donde, como ya he mencionado, el 11-S movió a algunos a intentar frenar una creciente islamofobia mediante el recurso a al-Andalus. Por ello es también un libro con una causa<sup>8</sup>. Bajo la excusa de enmendar a quienes, en su opinión, se empeñan en dar una visión en positivo de al-Andalus, Fernández-Morera decide hacer de fiscal y carga la batería en negativo. En su favor hay que decir que reconoce que hay estudios que, al hablar de al-Andalus, tratan de conflictos y de violencia<sup>9</sup>: son estudios de los que, de hecho, saca la mayor parte de su información, porque su libro está dedicado a magnificar esa violencia y esos conflictos. La tentación de exagerar que critica en los demás se le contagia, porque no escribe para entender mejor aquello sobre lo que dice escribir –la historia de al-Andalus?, sino para desacreditar lo que tan solo unos pocos exaltan. Pero escamotea al lector algunos trabajos que sirven para explicar mejor algunas de las cosas de las que habla. Por ejemplo, los trabajos de Thomas Sizgorich, su colega de la Universidad de Chicago, autor de libros en los que se analiza la violencia militante que se considera específica del islam, el yihad, situándola en el contexto de la Antigüedad tardía y mostrando sus vínculos con tendencias dentro del mundo cristiano de aquella época. Jean Flori, un autor ¿al igual que Bernard Lewis? nada sospechoso de islamofilia, pero sí un buen historiador, ya mostró cómo una religión puede tener la no violencia y el rechazo a la guerra como punto de partida, como ocurre con el cristianismo, y aun así desarrollar una ideología belicista y una práctica de «guerra santa»<sup>10</sup>. El islam, por el contrario, no es una religión pacifista en sus orígenes, pero eso no quiere decir que tenga que ser necesariamente violenta. Paradojas de la historia o, mejor dicho, su materia misma: el cambio<sup>11</sup>.

### [El mito de un paraíso de tolerancia y armonía existe no tanto en la producción histórica sobre al-Andalus tomada en su conjunto, sino en libros como el de Fernández-Morera](#)

En el capítulo dedicado a la violencia contra las mujeres, Fernández-Morera bebe en gran medida de estudios como el de Manuela Marín. Pero allí donde en Marín hay una cuidada y cuidadosa contextualización de los datos suministrados por las fuentes y una distinción escrupulosa entre aquellas que permiten vislumbrar prácticas y las que tienen un carácter fundamentalmente teórico ¿por ejemplo, al hablar del tema de hasta qué punto podemos documentar la circuncisión femenina en al-Andalus?, Fernández-Morera generaliza la información que encuentra en obras jurídicas sin

justificar por qué piensa que puede hacerlo. Cuando reconoce que hay una diferencia entre teoría y práctica, lo hace no para aplicarlo al caso de las sociedades islámicas, sino para reservar su aplicación al caso de las sociedades cristianas.

El mito de un paraíso de tolerancia, armonía y ausencia de conflicto existe no tanto en la producción histórica sobre al-Andalus tomada en su conjunto, sino en libros como el que escribe Fernández-Morera. Es una vieja arma polémica de la que hay innumerables ejemplos en el pasado y en el presente y seguirá habiéndolos en el futuro: la construcción de la imagen del adversario al que quiere combatirse de tal manera que facilite el ataque que contra él se lanza. Por eso se privilegia a determinados autores y se escogen citas especialmente llamativas, como si todo el monte fuese orégano. Al-Andalus se convierte así –desde una perspectiva opuesta a la de quienes cargan la mano en su exaltación– en una caricatura de sí mismo, en el lugar donde se condensa todo lo que se rechaza del islam, ya sea como religión, ya sea como cultura.

Si a Fernández-Morera le duele, como a Sánchez Saus, que se hable de al-Andalus sin dejar claro que fue un lugar pavoroso de intolerancia y violencia, lo que parece dolerle a Emilio González Ferrín es el hecho de que no se reconozca su contribución al estudio de la historia andalusí. En su libro, González Ferrín pretende abarcar a la vez el pasado (los orígenes, la etapa medieval), las sociedades contemporáneas islámicas y el significado actual de al-Andalus. Su empresa no es la de un historiador al uso, él mismo lo reconoce, pues él no es un investigador como el resto de los que se ocupan de al-Andalus, a los que define como alpinistas cuyo método se aplica a un objetivo a cumplir. Él, por el contrario, es un explorador dotado de una mente operativa VUCA, es decir, la adecuada para enfrentarse a un entorno, según él, caracterizado por la volatilidad, la incertidumbre, la complejidad y la ambigüedad. Luego veremos en compañía de quién se mueve en ese entorno.

Tengo serias reservas, vaya por delante, a la hora de apreciar tan ambiciosa empresa como González Ferrín considera que se merece, aunque otros hay que tal vez en el futuro la reseñarán adecuadamente en los foros donde sí sabe reconocerse la valía de los exploradores VUCA. El que la sigue la consigue, y a González Ferrín nadie puede negarle el mérito de llevar siguiéndola desde hace mucho. Una vez leído *Cuando fuimos árabes*, no veo otro remedio que unirme a lo ya dicho por quienes emplearon su tiempo para dedicar reseñas críticas a un libro suyo anterior, la *Historia general de al-Andalus*<sup>12</sup>. Su nuevo libro se relaciona con éste, porque incluye partes en las que lo resume, lo repite o lo amplía. No hay un solo argumento nuevo que sostenga de manera alguna su intento por convencernos de que no hubo conquista islámica de la península ibérica. A pesar de sus intentos por incluirse en la corriente que desde los años setenta del pasado siglo ha ido renovando nuestros conocimientos sobre el proceso de formación del islam<sup>13</sup>, González Ferrín obvia decirles a sus posibles lectores que esa corriente renovadora y que sí goza de reconocimiento académico no ha puesto en duda la existencia de las conquistas islámicas. Investigadores de la altura de Albrecht Noth, Patricia Crone, Robert Hoyland y tantos otros que han sometido las fuentes a una lectura crítica de los relatos que contienen no han visto razón alguna para negar la evidencia de que hubo ejércitos de musulmanes que conquistaron gran parte del territorio bizantino y acabaron con el imperio sasánida y, desde luego, tampoco para negar que existiera algo reconocible como «islam» a pesar de haber



insistido en la necesidad de estudiarlo como un proceso y no como una esencia<sup>14</sup>. Para el caso de al-Andalus está la evidencia –incontrovertible? suministrada por los precintos de la conquista y por las sepulturas de rito islámico encontradas en Pamplona y en Gerona y fechadas en el siglo VIII.

Aunque González Ferrín sugiere que su negación de las conquistas islámicas nace de sus propias «reflexiones en torno a inconsistencias previas», no deja de mencionar, aunque brevemente, a quien tuvo por primera vez la idea de negar dicha conquista: ese curioso personaje que fue Ignacio Olagüe (1903-1974), admirador del pensador fascista Ramiro Ledesma Ramos. González Ferrín explica al lector que él no cojea de ese pie (el del fascismo), pero no era necesario, porque, que yo sepa, nadie lo ha insinuado (Fernández-Morera, de hecho, considera a González Ferrín un pensador marxista). Nadie duda que González Ferrín se inspirase en el libro de Olagüe, y ello no implica que comulgara con sus ideas políticas: como él mismo afirma, las ideas viajan a menudo por caminos insospechados.

No sólo sigue González Ferrín a Olagüe. Las páginas que dedica al «esplendor cultural» de al-Andalus beben de los investigadores que desde el jesuita Juan Andrés (1740-1817) hasta los autores de esos miles de estudios sobre al-Andalus depositados en bibliotecas como las de Harvard han ido desgranando los argumentos en favor del papel indudable que debe reconocérsele a al-Andalus en la transmisión a Europa del conocimiento de la Antigüedad clásica, así como del producido por los hombres de ciencia y los filósofos de las sociedades islámicas, incluidos los judíos y los cristianos que en ellas vivieron, en un proceso de coproducción sobre el que todavía hay mucho que aprender. Como coincido con mucho de lo que han dicho autores como Juan Vernet y Charles Burnett, por recoger a dos de los que nombra, tengo que coincidir con González Ferrín en lo que él coincide con ellos: la «cuota de autoría» que hay que otorgarle en este campo no es muy grande.

Este nuevo libro de González Ferrín no tiene como fin principal seguir negando la conquista, ni tampoco el de ofrecer por enésima vez un recorrido por los logros culturales de al-Andalus. De las 332 páginas del libro, más de ciento cincuenta recogen un relato autobiográfico del autor que me ha recordado lo que un amigo novelista decía respecto a la razón que mueve a algunos a escribir: ajustar cuentas. Se saca también la impresión de que el objeto de tantas páginas es establecer las credenciales académicas de quien las escribe: eso que los investigadores de a pie no necesitan hacer, porque les basta con publicar sus investigaciones en revistas y editoriales serias y rigurosas, dejando constancia de su dominio y análisis de las fuentes en notas a pie de página y exponiendo con claridad la evidencia en que se apoyan, huyendo de fuegos de artificio. Pero eso es precisamente lo que, en opinión de González Ferrín, los convierte en legajistas y positivistas, gentes que se aprenden la historia pero no la discuten<sup>15</sup>. Esto – la discusión? es lo que, por el contrario, sí hace González Ferrín, según él mismo nos advierte, y por ello juega en otra liga<sup>16</sup>, la de pensadores de la talla de Ibn Jaldún, José Ortega y Gasset, Américo Castro, Karl Popper, Jared Diamond o Francisco Márquez Villanueva. Por ello, González Ferrín considera necesario explicar cómo ha llegado a lo que obviamente considera que es una propuesta a la altura de aquellos que lo han precedido. González Ferrín insiste en varias ocasiones en lo importante que es la integración del estudio de al-Andalus en la historia de España y supongo que de ahí el título de su libro, con esa utilización del «nosotros» en

referencia al pasado. Al leerlo, he recordado la sección dedicada a los vikingos en el Museo de Historia de Estocolmo, en cuya entrada se avisa al visitante: «Hace mil años el país de Suecia no existía y tampoco los suecos».



Los libros de Fernández-Morera, Ferrín y Sánchez Saus representan ese tipo de escritura en la que se elige un tema y se desarrolla una interpretación que, bien va en contra de la evidencia, bien no tiene en cuenta aquella que no conviene a la interpretación que quiere promocionarse. Documentales-ficción como *La llave de la memoria* pueden empujar a investigadores del mundo académico de determinado signo a empuñar la pluma, como otros de signo contrario lo hacen para cargar las tintas sobre los logros de al-Andalus. Pero a la mayoría de quienes escriben sobre la experiencia histórica del islam en la península ibérica les mueve tan solo el deseo de conocer mejor lo que allí ocurrió y de encontrar mejores claves interpretativas para explicarlo. La gran parte de esos más de ochocientos libros publicados entre 1998 y 2018 que mencionaba al principio pertenecen a esta última categoría: ni hablan con una voz única, ni son los portavoces de una conspiración para ocultar lo que nuestros tres autores dicen verse obligados a desvelar.

Para terminar, sólo me queda orientar al lector que quiera tener una visión académica, pero accesible, sobre la historia de al-Andalus a lo escrito por Brian Catlos, profesor en la Universidad de Colorado en Boulder, que tiene páginas claras y concisas en las que analiza, con mesura y argumentos, la imbricación entre religión, cultura y política, entre *convivencia* y *conveniencia* en la

Iberia medieval, en una combinación de poco ruido, pero de nueces sustanciosas que hay que agradecer.

**Maribel Fierro** es profesora de investigación en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CSIC) y miembro del Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo. Ha editado el segundo volumen, *The Western Islamic World, Eleventh-Eighteenth Centuries*, de *The New Cambridge History of Islam* (Cambridge, Cambridge University Press, 2010), y sus últimos libros son *Abdarramán III y el califato omeya de Córdoba* (San Sebastián, Nerea, 2011) y *The Almohad Revolution. Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries* (Farnham, Ashgate, 2012). En 2014 recibió el Premio de Investigación Anneliese Maier de la Fundación Humboldt.

- 
1. Como en el libro de José Ruiz Mata, *Al Ándalus, la historia que no nos contaron*, Córdoba, Almuzara, 2018.
  2. Rafael Sánchez Saus, *Al-Andalus y la cruz*, prólogo de Miguel Ángel Ladero Quesada, Barcelona, Stella Maris, 2016, del que puede verse una presentación hablada. Su libro más reciente se titula *Dios, la historia y el hombre*.
  3. Hay traducción española: *El mito del paraíso andalusí. Musulmanes, judíos y cristianos bajo dominio islámico en la España medieval*. Dedico a este libro una reseña más detallada que se publicará en la revista *Al-Qan?ara*.
  4. El empleo de este término se asocia a Américo Castro y sus propuestas para entender la formación de España.
  5. Utilizo el término Iberia para incluir no sólo a lo que ahora es España, sino también a Portugal. Es un uso contra el que escribe Darío Fernández-Morera porque, según él, no fue usado en el pasado. Tampoco lo fue «reconquista» (Martín Ríos Saloma, *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*) y no parece que ello le importe de igual manera.
  6. Elena Arigita, «Las narrativas sobre el islam y Europa en un contexto local. Córdoba como paradigma», en *Al-Andalus y el mundo árabe (711-2011). Visiones desde el arabismo*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Árabes, 2012, pp. 223-242.
  7. Además del libro de María Rosa Menocal ya citado, otro ejemplo es David Levering Lewis, *God's Crucible. Islam and the Making of Europe, 570 to 1215*. Puede verse una presentación de su propuesta aquí.
  8. En la reseña de Stephen Schwartz el lector interesado podrá encontrar una respuesta a Fernández-Morera desde el contexto estadounidense.
  9. Soy autora de algunos de ellos: Maribel Fierro (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, Madrid, CSIC, 2004; Maribel Fierro y Francisco García Fitz (ed.), *El cuerpo derrotado. Cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos* (Península Ibérica, ss. VIII-XIII), Madrid, CSIC, 2008; Christian Lange y Maribel Fierro (eds.), *Public violence in Islamic societies. Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere (7th-19th centuries CE)*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2009.
  10. Jean Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, París, Seuil, 2002. Del mismo autor, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, París, Aubier, 2001. Hay traducción española.

11. Para una visión mesurada e innovadora de cómo se imbrican cambio y tradición, puede verse Michael Cook, *Ancient Religions, Modern Politics. The Islamic Case in Comparative Perspective*, Princeton, Princeton University Press, 2014.
12. Por ejemplo, la llevada a cabo por Luis Molina. A críticas como esta, publicadas todas ellas en órganos de difusión abiertos y con derecho a réplica, las llama González Ferrín «vapuleo gregario» y rechazo a la interlocución, señalando la incapacidad de sus autores por entender su obra y calificándolos de historiógrafos, lo que, en su opinión, es un insulto.
13. La literatura al respecto es inmensa, aunque poco conocida en España por no haberse traducido a los autores más destacados y por no haberse introducido su enseñanza en las universidades. Buenas introducciones en Françoise Micheau, *Jalons pour une nouvelle histoire des débuts de l'Islam*, y Glen W. Bowersock, *The Crucible of Islam*.
14. Puede verse, en este sentido, Patricia Crone, «What do we actually know about Mohammed?» y la crítica de ella misma a la obra de Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*.
15. El lector interesado puede leerse los libros de Eduardo Manzano, *Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de al-Andalus* y Alejandro García Sanjuán, *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado: del catastrofismo al negacionismo* y decidir por sí mismo si en ellos hay o no hay discusión de la historia.
16. Esa liga sería la de la historiología, término que en español empezó a utilizar José Ortega y Gasset, y que González Ferrín ha recuperado. La entiende como la lectura comprensiva de los procesos históricos. Como ejemplo de esto último remito al lector a la nota anterior.