

Un lugar para Al-Andalus en la historia medieval de España

Rafael Sánchez Saus
(Universidad de Cádiz)

Introducción

En 2009 *La Casa de Velázquez* publicó un libro esencial para nuestro tema: *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste (siglos XVII-XXI)*, un conjunto de trabajos reunidos y presentados por Manuela Marín entre los que pueden encontrarse los de muchos de los más importantes investigadores, tanto arabistas como medievalistas, que han abordado recientemente la compleja y cambiante cuestión del encaje de la historia andalusí –más aún, de lo que Al-Andalus fue mientras existió– en la de España. El examen de las distintas contribuciones a esa obra, diferentes en ambición interpretativa, a algunas de las cuales se recurrirá con insistencia a lo largo de estas páginas, permite asegurar una cosa: que estamos en un terreno marcado por el signo de lo subjetivo, de lo opinable, en el que por más que algunos intenten revestir sus pareceres de ropajes científicos, y por brillantes y atractivos que puedan resultarnos, todos quienes nos adentramos en él acabamos moviéndonos en el a veces pantanoso, casi siempre inestable, terreno de lo ideológico.

Y eso es algo que no puede extrañarnos, pues la cuestión no sólo arrastra el peso de debates culturales y políticos vivísimos en la actualidad, es que no ha dejado de hacerlo desde que emergió en el seno de la historiografía española, lo que es tanto como decir desde los mismos orígenes de ésta. Que se trate de un tema propiamente tradicional, en el sentido de que no haya habido época en la que los historiadores, españoles o hispanistas, no lo hayan tratado, y siempre muy en relación con las tendencias ideológicas más en boga, y que siempre haya estado cargado de polémica, nos indica que estamos ante un problema de interpretación, de juicio histórico, cuya comprensión exigirá, en cada momento, la adecuada contextualización. Una contextualización que no se agota en cuestiones de escuela o tendencia historiográfica, sino que hunde su raíz en cada momento de la vida de España, reproduciendo con gran fidelidad las tensiones y pasiones dominantes.

En ese sentido, y como sucede tan a menudo en otros ámbitos historiográficos, es fácil comprobar que quienes pretenden presentarse a sí mismos como exponentes de la máxima pulcritud científica, suelen ser quienes en sus trabajos se dejan llevar, de manera más evidente, por el peso de sus ideas, cuando no de los prejuicios. Del mismo modo, quienes juzgan más severamente las posiciones historiográficas de los maestros del pasado, aireando con afectado rasgar de vestiduras sus obvias raíces ideológicas, parecen no advertir hasta qué punto se transparentan las suyas propias, aunque éstas les resulten a ellos, desde la habitual superioridad moral que algunos se conceden a sí mismos, el colmo de la objetividad y la racionalidad. No quiero decir con esto que quienes así actúan lo hagan con deshonestidad o ventajismo, pero cuesta creer que muchos no sean capaces de percatarse de la visibilidad de sus propios intereses ideológicos, vinculados a menudo a causas contemporáneas altamente discutibles, patrimonio de minorías radicalizadas y sin conexión con el estado real de la opinión pública.

La imbricación de al-Ándalus en la historia de España es un asunto esencialmente contemporáneo y dotado *per se* de una fuerte carga ideológica, cuya formulación más correcta tal vez debiera ser el problema de la imbricación de la España de cada momento y de hoy en la dialéctica entre civilizaciones, y el papel que debiera asumir ahora y en el futuro en el cambiante abanico de posibilidades que se abren ante un país como el nuestro,

el cual se ubica en plena línea de contacto entre la occidental de raíz cristiana y la islámica. Así, valga como ejemplo precisamente por la relevancia que otorgo a su juicio en esta materia, cuando Eduardo Manzano, en su tan sugestiva colaboración en la obra arriba mencionada, termina exponiendo la “necesidad de revisar los viejos modelos interpretativos” para hacerlos asequibles en las aulas a quienes “en un futuro ya inmediato [...] reclamen la historia de al-Andalus como propia”, rechazando de paso las “ensoñaciones sobre supuestos proyectos de unidad nacional española en la Edad Media” (229-230), no plantea esa pretendida necesidad desde presupuestos científicos ni como consecuencia de la irrupción de nuevos conocimientos, sino desde el deseo de que la explicación de la historia de España se acomode a unas ideas sobre lo que debería ser su futuro tan personales como, en este momento, puramente especulativas.

Al-Andalus en la Historia de España

Lo cierto, aunque no siempre asumido, es que al-Andalus, su significación y su legado cultural, dejaron de formar parte de la realidad de España y del horizonte de sus habitantes ya en el siglo XVI y de forma más plena y definitiva desde la expulsión de los moriscos entre 1609 y 1613, hace más de cuatrocientos años. Desde entonces la memoria de al-Andalus, despegada en buena medida de la historia, se convierte en un constructo ambiguo, sujeto alternativo de idealización y denigración, cuando no de ambas cosas a la par, reflejo de un “otro” casi absoluto que por oposición contribuye a la elaboración de la propia imagen. Serafín Fanjul ha rescatado una pieza maestra de esa actitud al evocar en su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia el que en pareja ocasión pronunció Modesto Lafuente el 23 de enero de 1853, y a esas páginas remito (2012, 21-23). Muestra agudamente Fanjul cómo la imagen que en ese preciso momento exponía Lafuente de al-Andalus, alimentada por una parte de todos los tópicos románticos ya en boga, reflejaba igualmente el estado de la opinión pública que pocos años después encontraría expresión en las manifestaciones de entusiasmo popular con que se despidió en Madrid a los regimientos que partían para la pequeña guerra de Marruecos. Y es que, desde hace siglos y hasta hoy, la imagen de al-Andalus y el lugar que se le reserva en la historia de España no dependen de lo que aquel país desaparecido y aquella formación social y política desvanecida significaron, ni de la verdad histórica que la investigación va poco a poco alumbrando, ni siquiera de la realidad coetánea del mundo árabe y de la lectura que de ella se haga, sino fundamentalmente de los avatares propios de la conciencia española y de la coyuntura política. Y esa conciencia, en su cambiante y torturado discurrir, ha necesitado siempre, como consecuencia de la propia idiosincrasia hispana, de la continua y a veces errática reelaboración de su propia historia, de su adaptación a sucesivos momentos de vigorosa afirmación o rabiosa negación, pasando por etapas de despegada indiferencia o escepticismo, quizá en una de las cuales hoy nos encontramos sumidos. Que el nacimiento entre nosotros de la historiografía con voluntad más o menos científica viniera a coincidir, de manera sintomática y quizá no casual, con la aparición de los primeros síntomas de crisis de la conciencia nacional española, ha facilitado esa dependencia de la historia y valoración de al-Andalus respecto de procesos e incertidumbres que, en el fondo, le son totalmente ajenos y que los historiadores han ido proyectando sobre él por puro reflejo. El “otro” absoluto, pues ese papel ha representado siempre el “moro” en la historia y percepción de los españoles, hoy más afirmado que negado, más exaltado que despreciado (en la medida en que, como veremos, la reivindicación de al-Andalus forma parte hoy para muchos de la paralela puesta en cuestión e incluso negación de España), sigue cumpliendo, pues, el papel asignado desde hace tantas generaciones.

Como sucede con todas las formaciones históricas desaparecidas y, por tanto, sin herederos que asuman como propia la tarea de explicarlas en función de lo que ellos mismos representan, el destino de al-Andalus ha sido y es dependiente de los avatares de quienes en su momento lo truncaron. Ese hubiese sido también el destino de la Hispania sobre cuyas ruinas se construyó al-Andalus si en remotos y olvidados rincones de su geografía no se hubiera podido mantener, sin solución de continuidad, el rescoldo de su memoria y un vivo sentimiento de herencia. Lo que cualquiera puede observar, cuando se leen los documentados y penetrantes trabajos destinados a dar cuenta de la evolución de los estudios sobre al-Andalus, sea desde el arabismo o desde el medievalismo, es una estricta correlación entre las tendencias dominantes en ellos a lo largo del tiempo y los grandes debates sobre el ser de España que han ocupado a varias generaciones de intelectuales españoles, a una parte considerable del hispanismo y hoy, muy a tono con el pensamiento dominante en Occidente, con la misma vieja pasión pero en clave deconstructiva.

Así, desde mediados del siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XX, la llamada escuela o corriente “tradicionalista”, aunque mucho más propiamente debería ser llamada liberal, representada por figuras de la talla de Modesto Lafuente, Rafael Altamira, Ramón Menéndez Pidal y Claudio Sánchez Albornoz, se ocupó en investigar los elementos que debían configurar la identidad colectiva de los españoles en su historia. En ella, como es sabido, se resaltó todo lo que había de occidental y naturalmente hispánico, de lo que se derivó una interpretación de la conquista y dominación islámicas en la que los aspectos de ruptura con el pasado romano y visigodo eran necesariamente minimizados, de forma que al-Andalus podía ser presentado, hasta cierto punto, como continuador de ciertas constantes de la idiosincrasia hispana. En esa visión, la Reconquista aparece como un proceso de verdadera reunificación de lo que sólo el azar histórico había separado sin haber creado un foso insalvable entre los cristianos autóctonos y unos musulmanes igualmente hispanos. Como ha resumido Safia Boumahdi,

ce courant se caractérise par une vision continuiste et nationaliste de l’histoire de l’Espagne: il défend en effet la notion d’hispanité essentielle et de continuité de la romanité ethnique sociale et culturelle, l’Espagne étant perçue como une «essence historique» sur laquelle des influences venues des différentes civilisations auraient agi sans en modifier la constitution essentielle. Il n’y aurait pas eu d’orientalisation de l’Espagne suite à la conquête arabe: au contraire, ce sont les envahisseurs qui deviennent de “purs Espagnols”. (84-85)

Esta línea es la que van a seguir igualmente los arabistas discípulos de Francisco Codera, los autodenominados con humor Beni Codera por su fuerte espíritu de grupo, y buena parte de los hispanistas extranjeros dedicados a temas andalusíes, como Henri Pérès y Henri Terrasse, entre otros.

A propósito de estos planteamientos, no es ocioso mencionar cómo en el curso del seminario celebrado en diciembre de 2016 en Casa Árabe de Madrid, titulado *Hispania, Al-Andalus y España/Portugal: identidad y nacionalismo en la historia medieval peninsular*, cuyas actas están en este momento en proceso de edición, alguien defendió con la vehemencia que afloró en buena parte de aquellos debates, la necesidad de prescindir de una vez del “nosotros”, o del posesivo “nuestro”, en el relato histórico para evitar la contaminación de carga identificativa con el objeto de estudio que plausiblemente ello implica. Aunque el que esto escribe se pronunció en contra de esa limitación –una más de las que tendríamos que asumir en nombre de lo políticamente correcto–, desde luego no llegué a expresar mi rechazo con la contundencia implícita que

sí emplearon en 1933 Miguel Asín Palacios y Emilio García Gómez, insignes exponentes de la estirpe de Codera, al redactar la “Nota preliminar” del primer número de la revista *Al-Andalus*, en la que se afirma:

Los estudios árabes son para nosotros una necesidad íntima y entrañable, puesto que [...] se anudan con muchas páginas de nuestra historia, revelan valiosas características de nuestra literatura, nuestro pensamiento y nuestro arte, se adentran en nuestro idioma y hasta, tal vez, más o menos en nuestra vida. (5)

Difícilmente podría encontrarse un más cumplido ejemplo de acercamiento a una realidad histórica a través de una identificación que supone una verdadera apropiación.

Como se ha señalado, la tendencia continuista entre la historia de España previa a al-Andalus, la historia del “Islam español” y la de la España moderna es indiscernible de la visión esencialista que puso sello distintivo a la escuela de los discípulos de Francisco Codera. La reiteración del “nuestro/a” en la Nota de Asín y García Gómez es totalmente coherente con esa visión que, a su vez, es la de la historiografía dominante también en otras parcelas del conocimiento histórico a lo largo de buena parte del siglo XX. Se podrá criticar esa perspectiva todo lo que se quiera, como se ha hecho con más o menos virulencia según los lazos científicos o afectivos que se haya tenido con los exponentes principales de esa escuela o sus epígonos, pero no se puede negar que ofrecía un marco ideológico adecuado para el desarrollo de los estudios sobre al-Andalus y, de forma más amplia, sobre la cultura y civilización islámicas en aquellos tiempos. Sin duda, el gran éxito que a lo largo de casi cincuenta años supuso la existencia de la revista *Al-Andalus* se explica en buena medida por la adecuación de esa visión con otros muchos aspectos de la vida española de esas décadas, y no nos referimos exclusivamente, ni siquiera prioritariamente, a los político-administrativos. María Jesús Viguera ha expuesto muy bien, en su colaboración en la obra citada al principio de estas páginas (68-74), las circunstancias que propiciaron el cambio de rumbo en el arabismo hispano que llevaron a la clausura de *Al-Andalus* y a la creación de *Al-Qantara* en 1980. También esta revista, en la estela inicial de la primera, emitió su “Nota preliminar”, y en ella se dice sin paliativos que en el arabismo español se había producido, en aquellos años, “por razones cronológicas y sociológicas [...] una falla, un boquete”. Tal vez, como dice Viguera con todo conocimiento de causa, las fisuras comenzaron a percibirse con ocasión de los cambios metodológicos y científicos acaecidos en los años 70, pero no puede obviarse su absoluta sincronía con la mutación política e ideológica que se produce en España desde 1975 y que conocemos como Transición. Una transición política que tiene un efecto decisivo en la percepción de la historia de España a través del surgimiento e implantación del régimen autonómico. En la nueva configuración política, y en correspondencia plena con él, el discurso esencialista y unitario de la historia de España es abruptamente sustituido por una visión regionalista, pronto teñida de nacionalismo agresivo contra la hasta entonces indiscutida patria común.¹ En Andalucía especialmente, la nueva fórmula

¹ Así denunciaba este fenómeno hace unos años Serafín Fanjul: “Los españoles han pasado sin solución de continuidad de la nación imperial de cartón piedra que proclamaba la dictadura a otra donde las tendencias centrifugas y disgregadoras ocupan todo el escenario, inconscientes ante el riesgo suicida que conlleva la fragmentación de un país ya débil. Y una de las ideas-fuerza más recurrente y aceptada de manera por completo acrítica es la negación continua de nosotros mismos, en gran medida por la incultura media dominante. No faltan quienes se regodean en la autoflagelación eterna y mientras el nacionalismo de campanario se inventa milenarios y héroes míticos para encubrir la especulación local, de forma simultánea se ataca a la identidad colectiva de todos los que admitan con naturalidad desacomplejada que son los que son: españoles. ¿Debemos avergonzarnos? ¿Pedir perdón sin tregua por acontecimientos en los cuales no intervinimos y que si antes se tiñeron de rosa ahora se tiñen de negro? ¿Qué nación hace otro tanto?” (2004,

política va a hacer de al-Andalus el instrumento identitario que los tiempos reclamaban, algo facilitado por la exaltación maurófila y andalusí de Blas Infante, el “padre de la patria andaluza”, en su obra principal, *El ideal andaluz*.

Sin embargo, en el plano del auténtico conocimiento histórico, el gran acontecimiento, como naturalmente recoge María Jesús Viguera, es la aparición en 1976 de la versión española del libro de Pierre Guichard *Al-Andalus, estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Desde ese momento se hace cada vez más difícil el mantenimiento de la idea de una continuidad y permanencia básica entre la España preislámica y al-Andalus, pues la exitosa perspectiva de Guichard consiste precisamente en señalar la discontinuidad fundamental en el orden social y etnológico entre ambos momentos.² Pero será bueno recordar que en otros ámbitos del estudio de la historia peninsular se seguía por aquellos años un itinerario parecido, en el cual se ponían de relieve las rupturas reales o supuestas entre la España previa a la invasión islámica, dominada por la herencia romana y el *regnum* visigodo, y los distintos espacios resultantes de la primera resistencia autóctona frente al Islam.³ El interés y hasta entusiasmo con que tales obras fueron acogidas debía mucho a la situación política del momento, porque en ellas se materializaba desde posiciones que entonces parecían y pasaban por progresistas la nueva visión de la historia de España que el nuevo régimen necesitaba y que propició el comienzo de un intenso debate, fuertemente apoyado por las nuevas instancias políticas, sobre una realidad nacional que empezaba a discutirse en todos los órdenes. Es evidente que el tiempo transcurrido y los avances de la investigación no han tratado igual a todos aquellos productos. Mientras la gran obra de Guichard conserva hoy su frescura en todo lo esencial, no puede decirse ni mucho menos lo mismo de aquellas que vinieron a justificar tantos hechos diferenciales como convenía a la nueva situación y a los políticos que se instalaron en ella y, hasta hoy, se mantienen al frente.

En relación con el asunto de que ahora se trata, la principal conclusión de la tesis de Guichard es que no es defendible la idea de que al-Andalus haya podido constituir una versión musulmana de un alma o genio español que hubiera podido sobrenadar los siglos y los distintos momentos históricos, tal como explícitamente planteaba alguien de tanta influencia sobre el medievalismo español como Claudio Sánchez Albornoz. El nuevo pensamiento al respecto, que ha implicado la desaparición de términos como “España musulmana” o “civilización hispano-musulmana”, supone la “constatación irrefutable de

2). O bien alguien tan poco sospechoso de ideas derechistas como Antonio Morales Moya: “Seguramente la situación actual del hispanismo debe ponerse en relación con las dudas y vacilaciones que los españoles –una minoría, cuantitativamente imprecisa, de los habitantes del territorio del Estado, rechaza llamarse así– sentimos acerca de nuestra nación y que se traducen en una innegable crisis de identidad [...] Sirva de ejemplo de lo que nos pasa los debates recientes sobre la llamada Guerra de la Independencia: ¿fue una guerra de liberación nacional? ¿Le corresponde, incluso, el nombre de Guerra de la Independencia? La nación española, ¿surge en Cádiz? ¿Se puede hablar histórica –y actualmente– de nación española o se trata más bien de un Estado plurinacional, en el que se incluyen, más o menos, forzadamente, las verdaderas naciones? Ricardo García Cárcel ha precisado los factores del proceso desmitificador de las concepciones clásicas de tan trascendental acontecimiento: fascinación por la representación como objeto histórico en sí mismo, que convierte la realidad histórica en puro constructo, la radical separación entre Historia Moderna e Historia Contemporánea –todo empieza en 1808– y el peso, la presión política de unos nacionalismos, interesados en la minimización del Estado-Nación ‘que han contaminado el conjunto de nuestra historiografía’” (177-178).

² Esto es algo que recalca explícitamente el autor, a propósito de una polémica con Joaquín Vallvé sobre la aportación del elemento beréber en la formación de al-Andalus, en una nota aparecida en el primer número de *Al-Qantara* (1980, 423). Citado por Viguera (75).

³ Baste recordar el fuerte impacto de una obra como *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, de Abilio Barbero y Marcelo Vigil, aparecida en 1974, que ya en su contraportada deja clara la intención de los autores de llevar a una reconsideración de la continuidad sostenida tradicionalmente entre el reino visigodo y los reinos cristianos primitivos.

que al-Andalus fue una sociedad árabe e islámica” (Manzano, 229). La forma en que esto se ha trasladado al conjunto de la comunidad académica ha sido bien expresado por una arqueóloga, Marianne Barrucand, citada a este propósito por Safia Boumahdi:

Il est certain que dans leur grande majorité, les musulmans espagnols (à l’exception évidemment des premières générations de convertis) se considéraient comme des musulmans vivant sur le sol ibérique, et nullement comme des Espagnols islamisés [...]. On peut douter que les musulmans espagnols aient jamais développé un sentiment national territorial, car c’est beaucoup plus la religion et l’appartenance tribale qui fondaient leur identité. (Barrucand y Bednorz, 17)⁴

Es evidente que, como no se le oculta a nadie, este planteamiento, unido al de la discusión actual sobre el propio concepto de historia de España, en cuya demolición se trabaja activamente con verdadera irresponsabilidad, atrae problemas de enorme complejidad, entre otros, como señala el ya citado Eduardo Manzano, el hoy ya indisimulable de que las

alegres y poéticas evocaciones de al-Andalus que a muchos les parecían la mejor manera de quedar bien con las audiencias de allende el Estrecho o del Oriente, eran tomadas completamente en serio por un nacionalismo árabe o por un integrismo islámico que, desde luego, bien poco necesitan también para describir sus piruetas históricas. (229)

Y es que parece claro que la muy lógica, desde el punto de vista científico, exclusión de al-Andalus del continente histórico español, de la historia de España propiamente dicha, tiene la consecuencia, impensable todavía hacia 1980 pero no ya hoy, de facilitar y, hasta cierto punto, justificar la reivindicación del legado y del viejo territorio andalusí por los herederos culturales, sociológicos y étnicos de aquel país islámico. Incluso sin necesidad de incurrir en proyecciones que a muchos pueden parecer apocalípticas, lo que no cabe duda, como señalara hace ya años Serafín Fanjul, es que el trasfondo político está presente en todo este enredo, y que las conveniencias ideológicas y políticas “han venido a enrarecer y embarullar todavía más las nada claras ideas de los españoles en torno a al-Andalus o a los árabes actuales” (2000, 88).

Los debates suscitados en el Seminario de diciembre de 2016 en Casa Árabe de Madrid, al que me he referido arriba, ilustraron más que cumplidamente esta situación. Para sorpresa de algunos de los participantes, otros se empeñaron desde el primer momento en hacer de las sesiones una especie de juicio político sobre la incardinación que la historiografía “tradicional” o “conservadora”, para ellos impregnada de franquismo o, más recientemente, de aznarismo, había hecho de al-Andalus en la historia de España, con acusaciones nada veladas de tergiversación, manipulación, islamofobia o “españolismo” a varias generaciones de historiadores y arabistas, incluyendo a algunos de los presentes. A cualquier oyente que ignorara el trasfondo de los debates, le hubiera

⁴ Nótese que las dificultades para perfilar la idea que se desea expresar fuerzan un lenguaje altamente impreciso o contradictorio: ¿qué quiere decir en ese párrafo “musulmanes españoles”? ¿Qué realidad se desea abarcar con un término forzosamente tan indeterminado como “suelo ibérico”? ¿Quién sostendría hoy que los hispanos conversos podrían sentirse como “españoles islamizados”? ¿Qué sociedad o comunidad contemporánea a la andalusí habría desarrollado “un sentimiento nacional territorial”? Por otra parte, ¿se quiere decir que las primeras generaciones de conversos sí podían sentirse “españoles islamizados”? Y esto en apenas cinco líneas.

costado imaginar que pudieran tratar sobre un país y un pueblo desaparecidos para la historia hace más de quinientos años, y no sobre una nación actual amenazada por fuerzas hostiles que procuraran su exterminio. Naturalmente, aplicando un concepto de tiempo histórico que hubiera conseguido la adhesión de cualquier teólogo medieval que deseara asentar la culpabilidad del pueblo judío en la muerte de Cristo, España, tanto la de ayer como la de hoy, resultaba culpable de la atrocidad de haber acabado con la presencia del Islam sobre lo que ya sabemos que debemos llamar “suelo ibérico”, Iberia o algo así.⁵ Una España a la que se imputaba el crimen al mismo tiempo que se negaba toda existencia, antes, durante y después de lo que tampoco debemos llamar “Reconquista”, aunque nadie acierte a proponer un término alternativo que el común de los historiadores podamos aceptar.

Una de las conclusiones a las que personalmente pude llegar en aquel tan instructivo Seminario es que, por increíble que pueda parecer, la desaparición histórica de al-Andalus no es un tema cerrado ni mucho menos asumido por una parte nada despreciable de la actual comunidad científica que se ocupa en estas tareas. Y que la acritud que la cuestión suscita se extiende a parcelas de la vida social o política que pocos sospecharían concernidas: Al-Andalus es hoy otro ámbito al que se pretende trasladar el inacabable ajuste de cuentas en que se ha convertido la vida intelectual y cultural española. En ese sentido, su recreación en buena parte ficticia, su mantenimiento al margen de las condiciones formativas del juicio histórico que se manejan para cualquier otro momento o estructura no son caprichosos, sirven a un propósito, son armas al servicio de los debates generados por la actual crisis de la conciencia nacional española y los desenlaces que se adivinan en el horizonte.

No traería aquí esta cuestión si no creyera en su enorme importancia para el tema que nos ocupa: en medio de todas estas turbulencias ha venido a irrumpir desde 2007, para añadir más pólvora al asunto, la llamada Ley de la Memoria Histórica (Ley 52/2007 de 26 de Diciembre), que supone no sólo la condena global, absoluta y sin matiz –y por lo tanto ahistórica– de un régimen político, también de medio siglo de la vida de España con la excepción de los pequeños núcleos que mostraron una oposición activa al franquismo. Esa Ley implica, por supuesto, la necesaria reinterpretación del pasado contra el que se dirige, pero también la de la historia de España en la medida en que pudo verse asociada, de muy diversas maneras, a la justificación y legitimación de aquel régimen desaparecido hace ya cuarenta años. Como quiera que éste, por su propia configuración ideológica, reclamaba como precedente válido de sí mismo a todo periodo considerado de alguna manera como formador de la nación o como expresión de su vigor, relevancia o misión, no hay apenas periodo de la historia de España que pueda sustraerse de la feroz reinterpretación o anulación que la Ley exige. No es posible entender la virulencia del ataque actual más o menos científico a conceptos como el de Reconquista, Descubrimiento de América, Siglo de Oro o Guerra de Independencia, por no hablar sino de aquellos que hasta hace no mucho suscitaban el difícil aplauso unánime de todos los españoles, sin tener en cuenta las imposiciones de esa Ley y las características ideológicas de los grupos políticos y académicos que estuvieron detrás de ella hace diez años y alcanzan hoy sus “últimos objetivos militares.”⁶

⁵ Sobre la impropiedad e inadecuación de este término para sustituir el de Hispania o simplemente España, véase Fernández-Morera (14).

⁶ Esos últimos objetivos, llevados al paroxismo, están presentes en la Ley de Memoria Democrática de Andalucía, de marzo de este 2017, que, en opinión del izquierdista diario *Público*, “supera en muchos aspectos a la legislación estatal aprobada por el Gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero en 2007” (15 de marzo de 2017). Web. 15 mar. 2017 <<http://www.publico.es/politica/seis-claves-nueva-ley-memoria.html>>

La ideologización extrema del actual debate sobre la forma en que al-Andalus puede y debe ser explicado en el conjunto de la historia de España no puede separarse, pues, del hecho de que es ésta la que en estos momentos es discutida como nación, como proyecto común y hasta como marco histórico e identitario en contra de la evidencia que los siglos respaldan como expresión auténtica de la voluntad de las sucesivas generaciones. Esos elementos son negados o, en todo caso, considerados un mero exponente de la violencia y la opresión, como si éstas pudieran mantenerse durante siglos sobre un pueblo que, al mismo tiempo, alcanza el máximo rango histórico o, por otra parte, como si se pudiera echar mano de un solo ejemplo, a lo largo de toda la historia de la humanidad, de la creación de un Estado que no haya precisado de la fuerza, aunque naturalmente no sólo, ni siquiera prioritariamente, de ésta. Por supuesto, se disimula o se ignora que los elementos que en cada momento se opusieron a la progresiva formación de España o rivalizaron con ella, no dudaron tampoco en hacer uso de esa misma fuerza siempre que estuvo en su mano y mientras pudieron. El debate sobre al-Andalus se ve así contaminado por otros que sobrepasan lo histórico pero incorporan los argumentos más o menos históricos con los viejos y archisabidos fines de legitimación y justificación. Las propuestas deudoras de semejante clima reman hoy a favor de la corriente y gracias a ello obtienen una presencia y un aura de respetabilidad académica que, nos tememos, el futuro no compartirá, pero hoy forman parte del panorama y tienden a ocuparlo hasta hacer casi invisibles otras alternativas.

Un rasgo patente del debate así planteado es la fuerte agresividad de sus manifestaciones, algo por lo general desconocido en otras ramas del medievalismo. Ya he mencionado mi inicial perplejidad ante los argumentos y el tenso ambiente que se pudo producir en algunos momentos en el seminario madrileño ya aludido, pero mi sorpresa fue aún mayor cuando muy pocas semanas después apareció en una revista digital de cierta universidad española una especie de amplia reseña de un reciente libro mío, *Al-Andalus y la Cruz*, a cargo de uno de los asistentes al encuentro, en el que ya me anunció sus discrepancias con las tesis que yo defiende en esa obra. La pretendida crítica científica se adobaba de tal manera con ataques directos a creencias religiosas, supuestas adscripciones políticas, acusaciones de islamofobia y llamamientos bien explícitos a la exclusión de la comunidad académica, que consideré preferible no contestar a semejante provocación, y si ahora hago mención del incidente es para ilustrar mis anteriores opiniones y que nadie pueda creer que hablo de oídas. A pesar de mi edad y de una trayectoria en el medievalismo que sobrepasa ampliamente las tres décadas, sólo muy recientemente y en ese libro he incursionado de forma directa en la historia de Al-Andalus, pero el grado de maniqueísmo y apropiación de la pretendida verdad con que algunos están embarrando esa historia, es algo que debiera hacer reflexionar al conjunto de los especialistas en ella, ya que será la disciplina en su conjunto la que antes o después acabará resintiéndose inevitablemente del empleo de tales métodos. No obstante, no me hago la menor ilusión de que ello sea posible en los tiempos inmediatos venideros por lo mismo que he venido sosteniendo hasta aquí: el debate subyacente a la cuestión sobre al-Andalus en la historia de España depende de tal modo de los acontecimientos políticos de la España actual que cualquier petición de cordura y responsabilidad tropezará con los mismos obstáculos ideológicos que hacen hoy tan compleja y a menudo ingrata la vida política, social y cultural en el conjunto del país. Mi posición personal en este asunto coincide muy exactamente con la que G. K. Chesterton expresó a propósito de no recuerdo muy bien qué, aunque pueda adivinarse, y es que “no hay más valor en atacar cosas venerables y anticuadas que en ofrecerse a luchar con tu abuela. El hombre valiente de verdad es el que desafía tiranías jóvenes como la mañana y supersticiones frescas como

las primeras flores. El único libre pensador es aquel cuyo pensamiento es tan libre del futuro como del pasado”.

Como digo, lo deseable sería que semejantes malas pasiones e intereses fueran ajenos al estudio y presentación del conocimiento histórico sobre al-Andalus, pero nos tememos que ello, como ya he dicho, no es ni será posible en mucho tiempo. Pascal Buresi –y recurrimos aquí a un historiador muy reconocido pero no español con toda intención– ha significado la indudable importancia que para la identidad de España, incluso para su propia existencia, tiene el lugar que se le asigne a al-Andalus en su historia, pero al mismo tiempo ha señalado las dificultades que esa operación conlleva a tenor de la matriz ideológica y la herencia genética impresa por el cristianismo en la historia de España. Y es que, según nos dice,

l’Islam péninsulaire est donc resté le contrepoint géographique et chronologique de l’identité nationale qui s’est construite autour du christianisme, de l’expansion dans les cadre des Grandes Découvertes et du doublé refus de l’islam et de la Réforme. (2009, 120)

Pero a esto, siendo tan importante, se une el carácter, la propia condición genética del Islam andalusí que el propio Buresi, en contraste con una parte muy importante de los estudiosos españoles de al-Andalus a lo largo del tiempo, no duda en vincular primero con Oriente, después con el norte de África:

Il est clairement évident, à l’époque des grandes empires almoravide et almohade, que l’histoire d’al-Andalus relève pleinement d’abord de l’histoire de l’Orient musulman, puis de celle du Maghreb. Le territoire *andalusí* est la doublé périphérie de ces deux ensembles. (2009, 128)

No es sólo, pues, el rumbo seguido por la España moderna la que ha creado un foso progresivo con el pasado andalusí, es que los elementos constitutivos de al-Andalus y su enraizamiento cada vez más evidente para los especialistas en los ámbitos norteafricano y oriental dificultan una integración que, para ser mínimamente creíble, ha de conllevar una operación de adulteración sistemática de la realidad histórica de España que en algunos casos llega a plantear, de forma implícita o explícita su simple negación. Pero aun así, y por más que esa operación esté ya en marcha en sectores de la propia historiografía española, las cosas no son fáciles. En la medida en que la trayectoria histórica de España, también en función del presente y sus opciones, se nos muestra y configura de modo más y más exclusivo como la de un país europeo en toda la extensión de la palabra, que encuentra en la vocación europea la explicación de su pasado y la razón de su futuro, hasta el punto de que la tan poderosa vinculación con la América hispana parece hoy cosa secundaria, al-Andalus va quedando desplazado de la línea fundamental de interpretación histórica como realidad, aunque, precisamente por esto, ello refuerce su presencia como mito ahistórico al margen de las exigencias del análisis histórico y, sobre todo, del juicio moral que con toda naturalidad ejerce el historiador, llegado el caso, sobre otros momentos y situaciones de la historia de España y de Occidente. El mito de las Tres Culturas, tan dependiente del multiculturalismo como modelo social y de relación entre civilizaciones, por desacreditado que se encuentre en el ámbito académico y científico, sigue siendo el paradigma interpretativo triunfante en los medios de comunicación de

masas, en los programas de enseñanza de la historia en todos los niveles, especialmente en los preuniversitarios, y en la política cultural.⁷

Ahora bien, si, como afirma Buresi, el Al-Andalus de los siglos XII y XIII es ya un territorio tan integrado en los planos ideológico, social y económico en la construcción imperial almohade, que en tantos aspectos representa la cúspide del Islam norteafricano, que “ne peut donc participer à l’histoire des royaumes chrétiens en cours de construction que depuis la périphérie”, está claro que sólo desde el concepto de frontera, como veremos más adelante, será posible adentrarse en las relaciones entre estos reinos cristianos, cuyo vínculo con el destino posterior de España no parece discutible, y al-Andalus. Un corolario lógico de lo anterior sería la integración de éste en la historia nacional y cultural de los países magrebíes, algo cada vez más habitual, lo que, como agudamente observa Buresi, pone a los españoles en una posición aún más complicada en su relación con al-Andalus. Para él, las dificultades proceden del hecho innegable de que “l’entité Espagne s’est construite, sur les plans politique, économique, culturel et religieux, sur les décombres d’al-Andalus” (2009, 129). No hace falta decir que para algunos esa “entité Espagne”, al carecer de toda realidad y derecho a la existencia más que de forma transitoria y sostenida por la violencia sobre pueblos sometidos, no puede ser obstáculo para nada siempre y cuando sean acalladas las voces discrepantes y aún afectas a ella.

Ciertamente, si la idea de frontera, como sostengo, es válida hoy para responder a la apremiante cuestión del lugar de al-Andalus en la historia, si esa cualidad fronteriza pudiera iluminarnos hoy para entender la cuestión, entonces no debiera asombrarnos demasiado que la materia andalusí tenga que ver y haga aflorar la añeja dialéctica de las dos Españas, también necesitadas de fronteras a través de las cuales relacionarse. Pero, como muchos fundamentalmente han escrito, la frontera no es sólo cancha de enfrentamiento, también el lugar característico del intercambio y la aproximación. Evitar que lo que es todavía un debate acabe deviniendo en un problema para las disciplinas concernidas – esencialmente el arabismo y el medievalismo –, depende de todos nosotros y del enfoque que atinemos a dar a la cuestión. Desde mi particular punto de vista, ello haría preciso que se acertara a enterrar definitivamente a Al-Andalus y se le recluyera en la historia, en el pasado al que pertenece, como se haría con cualquier otra realidad extinta. Parafraseando a Joaquín Costa, es necesario echar doble llave al sepulcro de Almanzor, pero no podemos hacernos la menor ilusión al respecto, y menos en estos tiempos. La experiencia de al-Andalus, lo que significó históricamente su existencia es sólo un elemento más, no digo que sin importancia o efecto sobre las opiniones, del debate abierto. No es difícil conjeturar que mañana, como ayer, la forma en que se interprete desde España la historia de al-Andalus estará condicionada por los cada vez más desgarrados debates sobre su propio pasado, incluso el más reciente, sobre su futuro e, igualmente, por su compleja relación con los países del Magreb, especialmente con Marruecos.

Y sin embargo, si España fuera un país como cualquier otro de su ámbito cultural y, en consecuencia, sus elites intelectuales y políticas hubieran sido capaces de alcanzar un punto de equilibrio respecto de la comprensión de su pasado y de generar un proyecto de futuro más o menos definido, no sería posible que hubiera un debate que no fuera estrictamente científico sobre el papel de al-Andalus en la historia de España. Ese papel estaría necesariamente ligado al de la época en la que al-Andalus existió y a la que perteneció, al margen de proyecciones y ensoñaciones. Ello nos obligaría a vincularlo a la Edad Media y a esa idea de frontera que tan fructífera se ha mostrado para permitir la

⁷ Sobre esta cuestión nos hemos ocupado brevemente en nuestro *Al-Andalus y la Cruz* (2016, 350-354). Son fundamentales las obras de Serafin Fanjul (2004, 21-54 y 194-253) y, sobre todo, la monografía que recientemente ha dedicado al tema Darío Fernández-Morera (2016).

comprensión de todo aquel periodo en Europa y, sobre todo, obviamente, en sus márgenes.

La Frontera

No es discutible que las dos naciones ibéricas, España y Portugal, que no son tan singulares y diferentes del resto de la sumamente plural realidad europea como a menudo suponemos los españoles, forman parte de ese gran espacio geográfico, histórico y cultural en el más amplio sentido que conocemos desde hace siglos como Europa. Una Europa que en el Medioevo se reconocía más propiamente en el término Cristiandad, si bien sus límites específicos se redujeran a lo que llamamos Cristiandad latina. Entre los siglos XI y XIII alcanza su plenitud en correspondencia con la de la civilización medieval, pues, como ha señalado Miguel Ángel Ladero,

en aquellos siglos llegó a su culminación la forma histórica del cristianismo más integrada en valores e inspiraciones de raíz latina y surgieron muchos elementos definidores que la catolicidad ha conservado hasta tiempos muy recientes. (2000, 19)

Esa Cristiandad, innecesario es recordarlo, poseía límites que en aquellos tiempos fueron bastante imprecisos debido al impulso expansivo que surgió en ella desde, al menos, mediados del siglo XI. Ese impulso es sólo uno de los aspectos del crecimiento experimentado desde entonces por aquella civilización, y permitió, como es bien sabido, la incorporación de grandes franjas de terreno en aquellas zonas en las que la Cristiandad se abría al contacto con otras formas sociales, religiosas y culturales. Esas zonas incorporadas mediante procesos más o menos violentos de conquista y colonización, las fronteras de la Cristiandad, presentan particularidades que se han expresado de muy diversas maneras a lo largo de los siglos, aunque nunca sean tan profundas y definitivas que permitan la exclusión de esas tierras del marco común aportado por la civilización occidental. En todo caso, las fronteras de la Cristiandad, como las de otras civilizaciones en contacto con ella, han presentado rasgos que las han caracterizado tanto frente a las zonas nucleares como frente a las vecinas que les han otorgado su condición fronteriza; es decir, han hecho de esos rasgos uno de los principales elementos sustentantes de su propia identidad. La diferenciación interna de Europa, la realidad incuestionable de sus nacionalidades como verdadero elemento constitutivo de la vida social y política, responde en buena medida a la diferente historia vivida por cada uno de sus pueblos como consecuencia de la existencia de esas fronteras en distintos momentos de su evolución y de las distintas personalidades forjadas a su sombra. Por supuesto, los territorios interiores de la Cristiandad, alejados de sus márgenes con otras civilizaciones –aunque también presentaran rasgos propios de sociedades de frontera como, de hecho, todas las medievales occidentales–, han desarrollado igualmente versiones particulares de la cultura común, en unos casos por la simple inexistencia de aquellos ingredientes que dieron su carácter a las propiamente fronterizas, en otros porque la ausencia de contacto con realidades exteriores permitió el ahondamiento de rasgos que estaban en la médula misma de la civilización occidental medieval. Así, por ejemplo, el desarrollo del feudalismo o de la tradición imperial en los países nucleares de la Europa medieval alcanzó niveles que no es posible encontrar en las zonas dominadas por la existencia de una frontera exterior, pero a su vez, y en contraposición a éstas, esos elementos pueden convertirse en elementos muy importantes de su propia personalidad histórica.

No es esta ocasión para entrar en el inabarcable y apasionante mundo de las fronteras medievales y de los estudios que le han sido consagrados,⁸ pero sí se ha de subrayar una vez más la singular importancia que el fenómeno fronterizo tuvo en la configuración histórica de España, hasta el punto de que más allá de lo que el topónimo indica desde el punto de vista meramente geográfico –como heredero de la Hispania romana–, la realidad social y cultural que ya en los siglos centrales de la Edad Media era conocida plenamente con el nombre de España va surgiendo al hilo del avance de la frontera que la separaba de al-Andalus y al mismo tiempo la vinculaba a él. Recordemos, eso sí, que la palabra *frontera* en la Edad Media evoca dos conceptos distintos: por una parte, la raya o línea divisoria que de forma más o menos cierta separa espacios bajo distinta soberanía; por otra, la franja de terreno, de profundidad variable, cuya organización política, administrativa y militar, así como las formas económicas y sociales imperantes, además de los estilos de vida de la población, podían verse afectados por el hecho fronterizo. Pero la frontera hispánica medieval, que tan bien ejemplifica esta segunda acepción, además de cambiante, como la caracterizara el recordado Derek Lomax, siempre poseyó los rasgos de profunda y compleja.

Profunda y compleja, pero también ambigua. Para David Abulafia la frontera no sería tanto un fenómeno identificable, “a hard fact”, cuanto una herramienta conceptual

used by historians in a wide variety of ways to make sense of social and political developments in those areas of medieval Europe where the predominant values and assumptions of Latin Christendom encountered (or indeed collided with) the values and assumptions of other societies. (5)

Un concepto así requeriría ser desmenuzado en sus componentes para comprender qué hay detrás de él más allá de lo que intuitivamente todos suponemos; también para poder organizar las distintas partes sobre las que fijar nuestra atención a la hora de describir o dar cuenta de una frontera, bien entendido que no sería necesario que cada una de las fronteras medievales haya tenido que registrar todos estos componentes. Así, Abulafia distingue fronteras económicas, políticas, culturales, mentales y religiosas, además de la existencia de pequeños enclaves en el seno de las formaciones dominantes o en sus márgenes, que constituyen de por sí “fronteras miniatura” que generan sus propias preguntas (6-33). Para él, la frontera no es sólo un lugar, también un conjunto de actitudes, condiciones y relaciones:

Neighbouring societies which retained differences in customs, language and ethnic identity, sometimes interacting closely with one another, sometimes failing to do so, for reasons which are often hard to explain. (34)

⁸ Sobre la inabarcable cuestión de la frontera en la Edad Media, remitimos ahora a los trabajos de algunos autores en los que puede encontrarse materia suficiente para iniciarse en la cuestión y las referencias precisas para ahondar en ella si se desea. Sobre las fronteras en la Edad Media, nos parecen muy recomendables por distintos motivos las obras de Robert Bartlett y Angus MacKay (1989), Pierre Toubert (1992) y (2001), André Bazzana (1997), David Abulafia (2002) o Giles Constable (2006). Una muy interesante colección de trabajos clásicos sobre la materia en James Muldoon y Felipe Fernández-Armesto (2008). Sobre la frontera hispánica medieval, es interesante en sí y aporta una escogida bibliografía de las obras clásicas sobre la cuestión, un conocido trabajo de André Bazzana, Pierre Guichard y Philippe Sénac (1992), así como la obra colectiva, fruto de un encuentro realizado en La Casa de Velázquez y la Universidad Autónoma de Madrid, reunida y presentada por Carlos de Ayala, Pascal Buresi y Philippe Jossierand (2001). Presenta mucho interés también, como obra colectiva y miscelánea, la dirigida por Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña (2009).

Es evidente que la frontera hispánica reunió, y en grado sobresaliente y perdurable, todo ese conjunto de elementos caracterizadores de una realidad que la palabra frontera revela y, a veces, por su misma fuerza evocadora, encubre.

Ahora bien, el hecho de que la frontera hispana medieval haya enfrentado y puesto en relación a un país islámico y a otro cristiano, implica la existencia de ciertos rasgos que es necesario tener en cuenta para una mejor comprensión de lo que ello suponía. Y es que, si la Cristiandad va poseyendo desde el siglo XI en adelante una conciencia cada vez más neta de sus límites, de sus fronteras, y de la identidad cristiana y latina de las tierras que comprendía dentro de ellas, esa misma conciencia parece ser un rasgo muy acusado del Islam desde sus orígenes. La división que el derecho islámico clásico hace del mundo entre dos partes enfrentadas, la “casa del Islam” (*dār al-Islam*) y la “casa de la guerra” (*dār al-harb*) o “casa de la infidelidad” (*dār al-kufr*), ya es suficientemente elocuente al respecto, sobre todo si se tiene en cuenta que las tierras de éstas últimas están permanentemente bajo la amenaza del Islam mediante su exposición a la guerra santa (*yihād*), una lucha que, como es sabido, tiene como objetivo “la expansión o defensa del Islam, sin por ello conllevar la aniquilación de los no-musulmanes ni su conversión forzosa” (Carmona González, 48). La importancia grande a nuestros efectos del concepto de frontera para el Islam se ve reforzada por el hecho, menos conocido que el anterior, de que en él se distinguen muy claramente las fronteras internas entre distintas formaciones políticas musulmanas y las que separan la “casa del Islam” del mundo cristiano. Como dice Pascal Buresi (2001, 57) el término *taḡr*, que es el habitualmente usado para designar a las tierras andalusíes fronterizas con los diversos principados cristianos, no es equivalente sin más al de *frontera*, sino que desde sus orígenes en las regiones limítrofes con Bizancio hace referencia a una realidad más amplia, a regiones enteras con personalidad administrativa reconocida que son periféricas en la “casa del Islam”, verdaderas marcas que por ello ven reforzado su carácter y organización militar. En al-Andalus, esas regiones tenían un papel preciso en la ideología del régimen omeya, pues su misma denominación busca un paralelismo con la situación en Oriente que favorecía los intentos de legitimación de la dinastía. Estas marcas poseen una relativa autonomía y se organizan alrededor de ciudades (Zaragoza, Toledo o Talavera, Badajoz) que en más de una ocasión alimentan tendencias centrifugas, como se verá muy claramente durante la eclosión de los reinos de taifas. Aunque los imperios norteafricanos moderaron la autonomía de esas marcas, no la eliminaron, lo que nos muestra lo profundamente enraizadas que estaban, tanto en la realidad geoestratégica andalusí como en la propia concepción islámica de tierra de frontera. Como subraya Buresi,

la notion de *taḡr* est très liée à celle de guerre sainte: les *tuḡūr* (plural de *taḡr*) sont les avant-postes de l’Islam face au *dār al-harb*, le territoire de la guerre, en attente de conquête. (2001, 58)

No puede pasarnos desapercibido que en el seno de semejante concepción fronteriza, todo al-Andalus podría ser considerado, en relación con el resto de las tierras islámicas, como *taḡr* con las consecuencias que ello supone y acabamos de señalar. Como expresara Maribel Fierro, en el imaginario musulmán al-Andalus quedó configurado desde muy pronto como una tierra de *ribāt*, es decir, como lugar de asiento de gentes piadosas que viven inmersos en la oración y en la lucha contra los infieles. Ello abunda en las observaciones que la misma Fierro ha realizado sobre el sentimiento de aislamiento y precariedad existente entre los andalusíes, quienes a menudo se veían a sí mismos como habitantes de una isla separada del resto del Islam, rodeada de mares excepto por esa frontera más allá de la cual los cristianos ocupaban extensos y poderosos reinos (32 y 75).

No conviene entretenerse ahora con la pormenorización de los modos en que ese acusado sentimiento de margen y precariedad ha incidido sobre el desarrollo y peripecia de al-Andalus en sus diversos momentos históricos, sobre todo cuando se dispone de importantes trabajos sobre la frontera andalusí que eximen de ello con gran ventaja para los posibles lectores,⁹ pero sí es necesario señalar el hecho de que ese carácter fronterizo, de verdadera marca islámica frente a la Cristiandad, no parece haber sido asumido por la sociedad andalusí más que a regañadientes y de forma muy insatisfactoria. Ante esa constatación, hace ya tiempo que Pierre Guichard planteó la hipótesis de la ausencia de una sensibilidad de *ḡihād* en la cultura andalusí (1990, 91-100), pero para Pascal Buresi no se trataría tanto de eso cuanto de la incapacidad de aquella sociedad para crear los cuadros intermedios entre el compromiso individual con la guerra santa, del que hay muchos ejemplos, y el del Estado islámico. Subraya Buresi la diferencia existente con la sociedad cristiana del momento: en al-Andalus las milicias concejiles son débiles, no hay nada parecido a las órdenes militares, la solidaridad interregional en caso de agresión sólo procede de la iniciativa del Estado, cuyos ejércitos son los únicos comprometidos con la carga de la *ḡihād*: “la frontière ne semble pas être un project pour la société d’al-Andalus, qui supporte mal les Berbères qui la dirigent; elle est plutôt source de ressentiment et de frustration”. A medida que la Reconquista progresaba, esos sentimientos de miedo y rechazo se acentuaron (2001, 73). Sin embargo, no me parece tan demostrable que tal situación pueda remontarse a los primeros siglos de presencia musulmana en España y hasta el siglo XI, pues nada permite suponerlas en las actitudes andalusíes frente a los poderes cristianos de aquellos tiempos, dominadas por una clara agresividad. Es posible que, entre otras causas concomitantes, la conocida desmilitarización de la sociedad andalusí por el régimen omeya, y la preferencia por ejércitos mercenarios, haya tenido esa perdurable e impensada consecuencia.

En todo caso, el vínculo de la noción de *ḡagr* con la de *ḡihād* hace aún más lógico y pertinente el que nos señala Pierre Toubert (2001, 3) en la historiografía española entre *frontera* y *Reconquista*, términos que en ella le parecen inseparables, y que le remiten a la influencia que los puntos de vista de Frederick Jackson Turner, planteados por este historiador norteamericano desde 1890 aproximadamente, ejercieron sobre los medievalistas españoles de las primeras décadas del siglo XX. Una influencia, por demás, que a Toubert le parecía un tanto misteriosa, al menos en cuanto a la recepción en España de las ideas turnerianas. Aun envueltas en ese misterio, lo que no admite duda es que tales ideas permitieron, como señala el historiador francés, que

le phénomène central de la frontière –ou de la “frontera”– a été clairement perçu non seulement comme celui d’une ligne ou d’une marche de peuplement ou de *Reconquista*, mais encore comme le processus original de formation d’une société tout entière et comme le lieu stratégique où s’est opérée la prise de conscience collective de constructions que l’on peut, avec toute la prudence requise, qualifier de ‘nationales’.

⁹ Véase al respecto la nota 7 del trabajo de Pascal Buresi citado arriba (2001, 52-53). Un muy buen resumen de las características de la frontera andalusí a lo largo del tiempo, y de los cambios estratégicos y de percepción del hecho fronterizo con que se trató de responder al avance cristiano, en A. Bazzana, P. Guichard y Ph. Sénac (47-55).

Lo cierto es que a un lado y otro de la raya, al menos desde el siglo XIII, como quiere Buresi, aunque sospechamos que desde mucho antes,¹⁰ la idea de frontera en la Península Ibérica, tanto en al-Andalus como en España,¹¹

est inextricablement liée à un processus identitaire. Il y a “nous”, et il y a les “autres”, source du mal. Qu’y a-t-il entre les deux? L’apparition de nouveaux termes contribue à répondre à cette question. Elle n’y suffit pas. En effet, d’une part l’objet désigné, la frontière, n’est pas encore une réalité stable, d’autre part l’identité des protagonistes est en cours de différenciation. (2001, 60)

Dicho todo lo cual, parece urgente ahora rebajar el dramatismo que inmediatamente asociamos a términos como los que hasta aquí han ido apareciendo para subrayar la existencia de una frontera entre España y al-Andalus en la que pudiera hallarse la raíz misma de la personalidad de cada formación y las características principales de las relaciones que mantuvieron a lo largo de muchos siglos. En apenas tres líneas, Pierre Toubert, en el breve trabajo ya varias veces citado, consigue ese efecto al remarcar que la frontera, en el caso de la historia andalusí, hace referencia no sólo a la historia político-militar, también a “un espace de transferts technologiques, d’échanges économiques et de contacts culturels” (2001, 4). No debemos olvidar que la frontera medieval no es nunca un muro, una línea amojonada sin más, “sino más bien una membrana viva”, un órgano periférico de un cuerpo vivo mayor, compuesto de las regiones interiores y del centro de la formación de que se trate, que posee “particularidades y caracteres originales”, especialmente en el aspecto humano, que dan lugar a configuraciones sociales originales. Por otra parte, la permeabilidad es un aspecto esencial de la frontera medieval, traspasada por viejas y nuevas vías de comunicación y por cañadas pecuarias, que hacen posible y estimulan los intercambios económicos (Bazzana, 31 y 38). Entre tantas pruebas como podrían aportarse, Pascal Buresi nos propone el ejemplo del fuero de Cáceres (1229), uno de cuyos capítulos autorizaba a cristianos, judíos y musulmanes, amigos o enemigos, siervos o libres, procedentes de territorio islámico o cristiano, a participar con toda libertad y paz en la feria que debía celebrarse en la ciudad durante un mes (2001, 74).

Con mayor profusión que Toubert en el texto citado, pero de forma igualmente sintética, Miguel Ángel Ladero ha resumido el contenido, posibilidades y límites de las

¹⁰ Según Bazzana, Al-Andalus “se encuentra delimitado por una “frontera” que, al principio y con la desaparición del poder visigodo, es sobre todo cultural y religiosa”. El asentamiento de la sociedad andalusí en los tiempos siguientes generó unos límites imprecisos con los reinos cristianos: “simple línea de posición (provisional) de las fuerzas en presencia, límite adonde llega una ofensiva militar que está agotándose, zona imprecisa y fluctuante, donde la escasez de habitantes y, por supuesto, de soldados trae consigo una dilución progresiva de la ocupación humana, la frontera es raramente lineal; siempre es muy incierta –la “tierra de nadie”– pero nos muestra sin embargo una estabilidad bastante grande, por ejemplo durante las épocas emiral y califal”. En cuanto al lado cristiano, Bazzana, siguiendo expresamente a Philippe Sénac, distingue tres fases: 1) previa al año 1000: sólo podría hablarse de “zonas fronterizas”, casi vacías, refugio para los *mali cristiani*, pero donde no hay verdadero poblamiento. 2) Alrededor del año Mil, entre 950 y 1050, se va produciendo un cambio que implica mayor poblamiento, presencia de una aristocracia local, construcción de los primeros castillos y aparición de líneas fortificadas. Sería el momento en que, por vez primera, aparece el vocablo *frontera* en los documentos latinos. 3) Desde la segunda mitad del siglo XI el frente militar empieza a desplazarse hacia el sur, en una dinámica que permite hablar de “frontera de Reconquista” (1997, 32 y 38). Los componentes ideológicos y las consecuencias políticas y sociales de esa frontera, tanto en sus momentos de avance como en aquellos en que recula o se estabiliza, son descritos en Bazzana, Guichard, Sénac (55-57).

¹¹ Si, como vimos en su momento, la historiografía y el arabismo recientes no admiten ya, por razones de tanto peso como entonces se expusieron, la inexistencia de una “España musulmana”, ¿qué sentido tiene seguir usando la expresión paralela de “España cristiana” para referirnos al conjunto de los principados cristianos españoles?

relaciones interculturales entre España y al-Andalus en unas páginas de su monumental *La formación medieval de España. Territorios. Regiones. Reinos*, y a ellas deben recurrir quienes deseen tener una imagen suficiente de lo que la sociedad cristiana y occidental, que iba naciendo y desarrollándose a medida que la frontera avanzaba sobre nuevas tierras, debía a su contacto con la sociedad andalusí. Bástenos ahora señalar que la indudable influencia del Islam sobre la España medieval, y en parte sobre el resto de Europa a través de ésta, se ejerció predominantemente de cuatro maneras: la primera, de carácter intelectual y literario, sobre todo en los siglos XII y XIII; la segunda, de carácter estético, en especial en la arquitectura y las artes decorativas, y hasta cierto punto en otros aspectos de la vida material, tales la alimentación o el vestido, aunque no debe exagerarse la extensión de este mimetismo. En tercer lugar, además, hay que mencionar las influencias técnicas e institucionales de carácter económico, tanto en la vida agrícola como en la urbana, y ya en cuarto, las que afectaron al desarrollo de la fiscalidad y de la organización de la hacienda y de la moneda en los distintos reinos cristianos. Por último, señala el profesor Ladero que otro aspecto reseñable de la relación fronteriza entre moros y cristianos fue la acentuación de la oposición religiosa y cultural entre unos y otros, algo que no puede ser considerado un factor de aculturación, aunque ciertamente sea una influencia más, incluso más perdurable históricamente que las anteriores (2004, 43-45).

La mención de estas cuestiones demuestra que en verdad fueron muy importantes, pero esa relevancia sólo adquiere su verdadera dimensión cuando se compara con los elementos que permiten asegurar sin sombra de duda que esa sociedad emergente que poblaba los diversos reinos de España pertenecía

al mundo religioso, político y cultural del Occidente medieval como consecuencia de la herencia romana y germánica y, sobre todo, por la integración en la Europa de la plena Edad Media desde el último tercio del siglo XI. El sistema social, los fundamentos económicos y las formas de reparto y ejercicio del poder son homologables con las del resto de Europa, lo que no quiere decir que fueran idénticas a las del norte de Francia o a las de cualquier otra parte de Occidente, que ha sido siempre una civilización rica en diferencias regionales. (2004, 46)

Por otra parte, no es necesario insistir en la idea de que, al otro lado de la frontera, en la parte musulmana, la recepción de influencias procedentes del ámbito cristiano occidental fue aún más limitada, ya que, como señalara Felipe Maíllo, la actitud general del Islam peninsular hacia las características culturales de sus vecinos, al sur y al norte de los Pirineos, fue de una gran indiferencia e incluso desprecio (146). De hecho, la mayor prueba de la escasa porosidad de los musulmanes hacia los presupuestos de culturas ajenas, más allá de los dictados que el trato cotidiano y el pragmatismo más desnudo imponen, es su escaso aprovechamiento de la presencia entre ellos de una fuerte comunidad andalusí pero cristiana, los llamados, ya en fecha tardía y en la historiografía, “mozárabes”.¹² Sea cual sea el punto de vista que deseemos adoptar, una de las conclusiones que se extraen de la escasa huella dejada por los mozárabes sobre el conjunto de la civilización andalusí es el escaso interés que el Islam tenía por las expresiones de culturas ajenas una vez alcanzada la preponderancia. El silencio casi increíble de las fuentes islámicas sobre esas comunidades, sus avatares y modos de vida es un reflejo de esa indiferencia, que no se limitaba a ellas. La presión continuada sobre los mozárabes, su definitiva eliminación ya en el siglo XII, la imposibilidad de una verdadera convivencia y, llegado cierto punto, ni tan siquiera mera coexistencia,

¹² Aunque la bibliografía sobre el tema es ingente, remitimos a nuestra obra reciente y de conjunto *Al Andalus y la Cruz*, 2016.

constituyen en conjunto una gran oportunidad perdida que, en mi opinión, tiene mucho que ver con el fracaso final del islam peninsular y su incapacidad para asegurar su futuro en España. Por otra parte, Pascal Buresi ha señalado el impacto de la desaparición de los mozárabes en el reforzamiento de la percepción de la frontera entre al-Andalus y los territorios cristianos (2001, 72).

El proceso identitario andalusí pudo hacerse así en condiciones que aseguraban la exclusividad de lo árabe y musulmán, pero a costa también de suprimir el vínculo de continuidad de al-Andalus con cualquier otra realidad previa en la península Ibérica, como indica González Ferrín:

Pese a que Al Ándalus fue, en todo momento, un concepto territorial asociado a la arabidad, el andalusí ya no contará con un pasado asociado a su propio territorio [...] Los andalusíes se pensaron –ya lo veíamos– árabes de Oriente y así empezaron a citar el pasado. (384-385)

Ninguna influencia relacionada con la condición fronteriza de al-Andalus pudo, pues, matizar su esencial condición de país árabe y musulmán y su vínculo cultural con un Oriente admirado y mitificado hasta los mayores extremos. En ese sentido, podemos aplicar a al-Andalus, de forma más intensa aún, la misma idea ya expresada para los reinos españoles y su preferente relación con la Cristiandad latina, recordando con Bazzana, Guichard y Sénac que “il ne faudrait cependant peut-être pas accentuer démesurément le concept de frontière comme lieu d’échanges culturels ou humains” (59).

Conclusiones

Pudiera decirse que desde el principio, y en la medida en que la historia de al-Andalus ha sido casi siempre monopolio de españoles e hispanistas, ésta se ha visto fuertemente condicionada por los avatares de la historia de España y las posiciones que sobre ella han ido adoptando, sucesivamente, las distintas generaciones y las diversas corrientes ideológicas que han dejado su huella en nuestro discurrir. Pero, por si fuera poco lo anterior, es un hecho que desde hace no menos de dos largos siglos el concepto de España y su plasmación histórica es cualquier cosa menos pacífico, sin duda como consecuencia de la crisis de la conciencia nacional que, con episodios alternos de exaltación y depresión, ha regido la evolución de la vida española.

La tendencia hoy dominante en los estudios históricos y culturales nos presenta a al-Andalus como un país, una formación política, religiosa y cultural de inequívoco carácter árabe y musulmán, fuertemente vinculado al Magreb, hasta el punto de hacer del todo improcedente la posibilidad de su inmersión en una historia general de España. Esta posición, fundada en los conocimientos adquiridos en las últimas décadas y que se consolida de forma cada vez más convincente, sin embargo, contrasta con la previamente mantenida por varias generaciones de arabistas, historiadores e hispanistas que hasta los años 70/80 del siglo pasado mantuvieron esencialmente un criterio muy distinto: el “Islam español” habría sido en buena medida dependiente de estructuras y procesos autóctonos y muy diferenciados del resto del mundo musulmán, especialmente del Magreb. Es más, no parecía existir problema alguno en subrayar hasta qué punto al-Andalus se había elevado por encima de ese ámbito, apelando precisamente a lo que en él había –al menos así se interpretaba– de hispano y europeo. Las raíces de esa apropiación son muy viejas en la cultura española, como demostrara, entre tantas, la obra clásica de Soledad Carrasco Urgoiti *El moro de Granada en la literatura* (1956), pero adquieren su plena forma en la segunda mitad del siglo XIX, cuando el nacionalismo liberal asume la tarea de encontrar

en la historia de España la justificación de sus planteamientos sobre el Estado. Para determinadas corrientes liberales progresistas la asimilación y presentación de al-Andalus en clave española tenía el enorme atractivo ideológico de que permitía romper el monopolio de la imagen de España por los grupos conservadores y reaccionarios, coincidentes en su defensa de la idea de una nación inequívocamente cristiana en la que la fe católica se convertía en su principal elemento formador y conformador.

Parece lógico que la liberación de al-Andalus de la falsificación de su auténtica identidad que esas posiciones ideológicas suponían, debiera aparejar la correspondiente de España de aquellos elementos introducidos en su historia por esa misma visión. Éstos implicaban, como mínimo, la existencia de un mestizaje que, sin embargo, no se veía reflejado en los siglos modernos ni en términos étnicos, ni religiosos o culturales. Ello desencadenaba una tensión de enorme poder deformador sobre aquellas etapas del pasado a las que, en buena lógica, era preciso considerar responsables, en términos siempre oprobiosos, de la supresión del anterior pluralismo.

Más aún, de la desaparición, por efecto de la crítica y el conocimiento histórico, de los elementos que en otro tiempo permitían la integración de al-Andalus en la historia de España debiera haber resultado, si bien se piensa, la dependencia aún más intensa de ésta, sujeto histórico innegable, del campo gravitatorio de la civilización occidental desde sus mismos orígenes. Ello no tendría por qué implicar, sin embargo, la negación de la recíproca influencia entre ambas formaciones, al-Andalus y España, aunque cada una podría así exhibir una personalidad autónoma y diferenciada. En realidad, y aunque expresar las cosas de esta forma no puede hacerse, al menos en el caso de quien esto escribe, sin vencer cierta resistencia interior, lo que produce asombro, a la luz de lo que hoy podemos saber y de tantas evidencias, es que durante tanto tiempo la historiografía y la erudición española haya mostrado tanto empeño en mostrar justamente lo contrario y no se haya patentizado antes la radical distancia entre al-Andalus y España.

Un efecto colateral de la tradicional dependencia de la percepción de al-Andalus de la que los propios españoles tenemos de España y de su historia, resulta ser la permanente utilización de al-Andalus, su brillante cultura, su compleja sociedad y su trágica trayectoria, como parte en los debates que agitan nuestro presente y amenazan el futuro de la nación. No puede discutirse que una correcta valoración de la historia de al-Andalus y de su cultura debería pasar por la emancipación de esos debates internos, tan completa como fuera posible. Pero ello supondría su definitivo ingreso en la historia y, como necesaria consecuencia, la imposibilidad de la utilización ideológica e incluso sectaria de su legado. Un legado que, cualquiera que sea la valoración que podamos hacer de él, debería provocar en nosotros la misma carga nostálgica que cualquier otra parcela del pasado remoto, es decir, ninguna. Naturalmente, en la medida en que para amplios y poderosos sectores de la opinión pública, los medios de masas y los organismos culturales al-Andalus siga gozando del estatuto de paraíso utópico de la multiculturalidad, de ente ahistórico sobre el que no rigen los presupuestos críticos que el análisis histórico ejerce sobre cualquier momento o formación del pasado, ello no será posible. Y menos aún si ese estatuto privilegiado es alimentado por sentimientos de visceral rechazo o reivindicación sobre el pasado, el presente o el futuro de España y de su pueblo.

¿Qué relación podría establecerse, pues, entre esas dos realidades históricas, coetáneas y vecinas durante siglos pero tan distintas que impiden la posibilidad de una misma explicación abarcadora de ambas en clave de integración o continuidad? Las investigaciones nos abren desde hace mucho tiempo el concepto de frontera, tan rico y complejo como seamos capaces de construirlo, para darnos una respuesta a esa pregunta. La radical condición fronteriza recíproca entre la España medieval y al-Andalus puede confirmarse en cualquier aspecto o terreno en el que deseemos fijar la mirada con ánimo

comparativo, sea éste religioso, lingüístico, étnico, social, cultural o económico. Hasta el mismo concepto de frontera posee elementos y está cargado de consecuencias muy distintas a un lado u otro de la raya, el musulmán o el cristiano. Pero aun así, ese concepto complejo y provisional nos ha ofrecido y ofrece a los historiadores recursos y explicaciones que nos han permitido conocer mucho mejor las verdaderas relaciones entre dos países nutridos de cosmovisiones tan distintas. La complejidad y provisionalidad que caracterizan e informan la realidad de las fronteras medievales, y de forma tan acusada la hispánica, son también los rasgos que debieran prevalecer en el relato histórico sobre la España medieval y al-Andalus, sus contactos y recíprocas influencias. En estas páginas pueden encontrarse algunas razones que tal vez sirvan para subrayar la conveniencia de ese marco, tanto para el debate como para la serena reflexión.

Obras citadas

- Abulafia, David. "Seven types of ambiguity, c. 1100-c. 1500." En David Abulafia y Nora Berend eds. *Medieval Frontiers: Concepts and Practises*. Burlington-Aldershot: Ashgate, 2002. 1-34.
- Asín Palacios, Miguel y García Gómez, Emilio. "Nota preliminar." *Al-Andalus* 1 (1933): 1-5.
- Ayala Martínez, Carlos de, Pascal Buresi & Philippe Josserand eds. *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2001.
- Barbero, Abilio y Vigil, Marcelo. *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Barcelona: Ariel, 1974.
- Barrucand, Marianne y Bednorz, Achim. *Architecture maure en Andalousie*. Colonia: Taschen, 2002.
- Bartlett, Robert y MacKay, Angus eds. *Medieval Frontier Societies*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Bazzana, André. "El concepto de frontera en el Mediterráneo occidental en la Edad Media." En Pedro Segura Artero ed. *Actas del Congreso 'La frontera oriental nazarí como sujeto histórico (s.XIII-XVI)*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 1997. 25-47.
- Bazzana, André, Pierre Guichard, & Philippe Sénac. "La frontière dans l'Espagne Médiévale". En Jean Michel Poisson ed. *Castrum 4. Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Âge. Actes du Colloque d'Erice-Trapani (18-25 septembre 1988)*. Roma-Madrid: Collection de l'École Française de Rome (105), Collection de la Casa de Velázquez (38), 1992. 35-59.
- Boumahdi, Safía. "Al-Andalus dans les travaux d'Henri Pérès et d'Henri Terrasse (1932-1966)." En Manuela Marín ed. *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009. 83-104.
- Buresi, Pascal. "Al-Andalus entre Orient et Occident. L'invention des origines." En Manuela Marín ed. *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009. 119-130.
- . "Nonmer, penser les frontières en Espagne aux XI-XIII siècles." En Carlos de Ayala, Pascal Buresi y Philippe Josserand eds. *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2001. 51-74.
- Carmona González, Alfonso. "La frontera: doctrina islámica e instituciones nazaríes." En Pedro Segura Artero ed. *Actas del Congreso 'La frontera oriental nazarí como sujeto histórico (s.XIII-XVI)*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería, 1997. 47-58.
- Carrasco Urgoiti, M^a Soledad. *El moro de Granada en la literatura*. Granada: Universidad, 1989 (Edición facsímil de la de Madrid: Revista de Occidente, 1956).
- Constable, Giles. "Frontiers in the Middle Ages." En O. Merisalo ed. *Frontiers in the Middle Ages*. Louvain-la-Neuve: Pahta, Päivi, 2006. 4-28.
- Fanjul, Serafin. *Al-Andalus contra España. La forja del mito*. Madrid: Siglo XXI, 2000.
- . *Al-Andalus. Una imagen en la historia*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2012.
- . *La quimera de al-Andalus*. Madrid: Siglo XXI, 2004.
- Fernández-Morera, Darío. *The Myth of the Andalusian Paradise*. Wilmington: ISI Books, 2016.

- Fierro, Maribel. “Cosmovisión (religión y cultura) en el Islam andalusí (siglos VIII-XIII).” En J. Ignacio Iglesia Duarte coord. *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana. XVIII Semana de estudios Medievales de Nájera*. Logroño, 2008. 31-80.
- González Ferrín, Emilio. *Historia general de Al Ándalus*. Córdoba: Almuzara, 2006.
- Guichard, Pierre. “A propósito de los ‘Barbar al-Andalus’”. *Al-Qantara* 1 (1980): 423-427.
- . *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona: Barral, 1976.
- . *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XI-XIII siècles)*. Damasco: Instituto Francés de Damasco, 1990. 2 vols.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Católica y latina. La cristiandad occidental entre los siglos IV y XVII*. Madrid: Arco Libros, 2000.
- . *La formación medieval de España. Territorios. Regiones. Reinos*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- Maíllo Salgado, Felipe. *Acerca de la conquista árabe de Hispania. Imprecisiones, equívocos y patrañas*. Salamanca: Universidad, 2011.
- Manzano Moreno, Eduardo. “«Desde el Sinaí de su arábica erudición». Una reflexión sobre el medievalismo y el arabismo recientes.” En Manuela Marín ed. *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009. 213-230.
- Marín, Manuela ed. *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009.
- Morales Moya, Antonio. “Crisis de identidad española y situación del hispanismo.” En Álvarez Barrientos, Joaquín ed. *Memoria del hispanismo. Miradas sobre la cultura española*. Madrid: Siglo XXI, 2011. 167-187.
- Muldoon, James y Fernández-Armesto, Felipe. *The Medieval Frontiers of Latin Christendom*. Barlington-Ferham: Ashgate, 2008.
- Poisson, Jean Michel ed. *Castrum 4. Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Âge. Actes du Colloque d’Erice-Trapani (18-25 septembre 1988)*. Roma-Madrid: Collection de l’École Française de Rome (105), Collection de la Casa de Velázquez (38), 1992.
- Rodríguez de la Peña, Manuel Alejandro dir. *Hacedores de frontera. Estudios sobre el contexto social de la frontera en la España medieval*. Madrid: CEU Ediciones, 2009.
- Sánchez Saus, Rafael. *Al-Andalus y la Cruz*. Barcelona: Stella Maris, 2016.
- Toubert, Pierre. “Frontière et frontières: un objet historique.” En Jean Michel Poisson ed. *Castrum 4. Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Âge. Actes du Colloque d’Erice-Trapani (18-25 septembre 1988)*. Roma-Madrid: Collection de l’École Française de Rome (105), Collection de la Casa de Velázquez (38), 1992. 7-17.
- . “Le concept de frontière. Quelques réflexions introductives.” En Carlos de Ayala, Pascal Buresi y Philippe Josserand eds. *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2001. 1-4.
- Viguera, María Jesús. “Al-Andalus y España. Sobre el esencialismo de los Beni Codera.” En Manuela Marín ed. *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009. 67-82.