

**Al-Andalus, ¿es España? El Oriente y la identidad española en la Edad Moderna<sup>1</sup>**

Fernando Rodríguez Mediano  
(ILC-CSIC)

El título de este artículo es, en sí mismo, discutible. La pregunta de si Al-Andalus es España parecería contener, en su propia formulación, una reminiscencia del viejo problema del “ser de España”, y plantear una cuestión identitaria que debería resolverse en un gesto de inclusión o de exclusión. La expresión “identidad española” abundaría en este mismo problema. En realidad, lo que pretendo en este artículo es demostrar que la del título es una pregunta falsa y, por tanto, sin respuesta posible. Por lo mismo, mi texto pretende ser un argumento contra ciertas narrativas y los límites que imponen a nuestra comprensión de un fenómeno historiográfico complejo como es el de la integración de al-Andalus en la historia de España.

La principal narrativa que quiero discutir es la de la Reconquista, sea en su vertiente apologética o crítica. Esta narrativa afirma que la principal forma de relación de España con Al-Andalus es la de la “alteridad”, objetivada a lo largo del enfrentamiento militar y religioso y la larga conquista medieval. Tal enfrentamiento habría actuado como conformador de una identidad española dominante, no sólo durante el proceso de la Reconquista, sino también a lo largo del proceso historiográfico de construcción de una historia nacional. Este argumento, que ha sido formulado de diversas maneras, a menudo contradictorias o polémicas, ha logrado prolongarse hasta nuestros días de diversas maneras: por un lado, se ha reivindicado de forma militante la función de la Reconquista como crisol de la identidad española, remitiéndola a un secular conflicto de orden civilizacional. Por otro lado, se ha usado como un elemento crítico de la historiografía española, empleado para ilustrar la función de la historia como proveedora de narrativas identitarias al servicio de la construcción de los estados modernos y/o liberales (Ríos Saloma). En ambos casos, en definitiva, al-Andalus aparece como un factor de alteridad radical en torno al cual se estructuran las formas de inclusión y exclusión de la identidad española.

La continuidad de la narrativa de la Reconquista resulta sorprendente, sobre todo por sus evidentes limitaciones a la hora de explicar algunas de las operaciones historiográficas más interesantes y complejas de la historia de España. En mi opinión, más que una forma de la “alteridad”, al-Andalus representa una aporía: una contradicción permanente permanentemente percibida como tal pero que, por lo mismo, es capaz de revelar las condiciones y los límites de los sucesivos paradigmas historiográficos. Mi forma de plantear la superación de los modelos y contramodelos surgidos de la narración de la Reconquista es considerar al-Andalus, no como el “otro” de un proceso identitario, sino como un recurso histórico que, en el proceso de constitución de la historia crítica moderna, se constuye como objeto de conocimiento.

Para hacerlo, sostengo una argumentación en tres partes: en primer lugar, voy a mostrar la existencia en España, desde mediados del s. XVI, de una corriente cultural anticlásica y antirromana. La exploración de la Antigüedad y de los orígenes como forma de legitimación política e historiográfica pasaría, no tanto por el referente clásico, sino por el oriental y bíblico. Se trataría de un proceso de corte local, que ocurre en España y en otros lugares de Europa, y que responde a la constitución de los llamados estados

---

<sup>1</sup> Este artículo es resultado del Proyecto financiado por el European Research Council, European Union Seventh Framework Programme (FP7/2007-2013)/ ERC Grant Agreement number 323316, project CORPI “Conversion, Overlapping Religiosities, Polemics, Interaction. Early Modern Iberia and Beyond,” IP: Mercedes García-Arenal.

modernos y sus discursos legitimadores, en un proceso dialéctico con respecto a la universalidad de Roma. Desde este punto de vista, el goticismo no sería tanto, o no sólo, la expresión de una identidad española forjada frente a al-Andalus, cuanto un referente histórico local de legitimidad de la monarquía hispánica. La recuperación del referente visigodo sería, pues, paralela al intento de vincular el pasado español con la historia bíblica y judía, como forma de escribir la historia de sagrada de España.

En segundo lugar, voy a mostrar que parte de la historia árabe de la península Ibérica es integrada como parte de ese mismo proceso orientalizante. Esta integración se hace a partir de la desislamización y anticuarización de la lengua árabe, de los edificios andalusíes..., y afecta a campos como la gramática, la genealogía, la etimología o la traducción. Así se produce la supuesta paradoja de que tanto el goticismo como el orientalismo arabista son parte del mismo proceso de intento de constitución de una legitimación para la monarquía hispánica.

En tercer lugar, voy a intentar mostrar que se trata de un proceso importante en el surgimiento de la historiografía crítica de s. XVII y, por ende, en la Ilustración española. Conviene, aquí, adoptar una perspectiva cronológicamente amplia y hacer una crítica de alguna de las periodizaciones asumidas en la historia de la erudición orientalista española. Así, frente a una lectura más o menos establecida hasta hace poco, que situaba el comienzo de la erudición arabista española en el s. XVII (Fernández), como parte del gran proyecto ilustrado que produciría, por ejemplo, el gran catálogo de manuscritos árabes de la Biblioteca de El Escorial, obra del maronita Miguel Casiri, bajo el patronazgo del Conde de Campomanes, y otros instrumentos eruditos propiamente modernos, como el diccionario del Padre Cañes. Esta perspectiva fundacional, sin embargo, oculta un proceso largo, de varios siglos, durante el cual se articula un modo complejo de interrogar a la historia de al-Andalus, y que se integra, de manera central, la en construcción del pensamiento crítico del s. XVII. Esta relación entre orientalismo y modernidad no es exclusiva de España; en los últimos años, una numerosa bibliografía, al estudiar el surgimiento de la moderna erudición orientalista europea, ha puesto de relieve la importancia de la misma en el surgimiento del pensamiento crítico del s. XVII.

Debo añadir que algunos de los argumentos que voy a usar en este artículo tienen su origen en un trabajo largo sobre el orientalismo español, que he realizado en buena parte en colaboración con Mercedes García-Arenal, y cuyo resultado principal es el libro *The Orient in Spain* (García-Arenal y Rodríguez Mediano 2013). En ese libro, y a partir del caso ejemplar del fraude de los Libros Plúmbeos del Sacromonte a finales del s. XVI, intentábamos hacer la historia del conocimiento y usos de la lengua árabe en la España moderna. Si el interés por el árabe estaba conectado, en un principio, con problemas de polémica religiosa contra el islam y de evangelización de los moriscos, surge de forma paulatina otro interés, erudito esta vez, que ve en el árabe un instrumento del saber histórico y anticuario, a la par de otras lenguas clásicas, como el griego o el latín. Tal interés estaba fomentado por la voluntad obsesiva de conectar la historia española con la historia de la salvación y, por tanto, con el oriente bíblico. En este texto utilizo algunos de los argumentos de ese libro, y desarrollo de forma más extensa otros que me ayudarán a apuntalar mi argumentación, creo, más certeramente.

### **Contra los griegos**

Una corriente anticlásica, y más concretamente antigriega o antiehelenista, recorre la cultura moderna española. Este antihelenismo se expresa de diversas maneras. Por un lado, existe el tópico de que los griegos no eran historiadores fiables, porque pertenecían a un pueblo de mentirosos. El juicio sobre el carácter mentiroso de los griegos se

encuentra, por ejemplo, en un historiador tan importante como Luis Cabrera de Córdoba, que, hablando de los caracteres de los pueblos, consideraba que “en los atributos de la persona se ha de considerar la nación, cada vna tiene sus costumbres: mentirosos los griegos, pérfidos los africanos, moles los asiáticos, ferozes los alemanes” (Cabrera de Córdoba, 119). Que este supuesto carácter mentiroso de pueblo griego se podría extender a la caracterización de sus historiadores aparece, por ejemplo, en Melchor Cano, quizás el más importante teólogo español del s. XVI, que escribía que, a diferencia de los romanos, “el crédito de los griegos se encuentra deteriorado y debilitado en su mayor parte”. Tucídides es escrupuloso, Apiano en las cosas externas, no en las internas, “siguiendo la costumbre y la forma de ser de los griegos. La jactancia y vanidad griegas aumentó desvergonzadamente después de que empezaron a rivalizar con los latinos sobre el imperio, la Historia y la verdad de su doctrina, porque el resplandor y la gloria latina habían oscurecido la claridad de Grecia, y hasta tal punto cegaron los ojos de los griegos que incluso Plutarco -escritor veraz en lo demás- también parece, de vez en cuando, fabular y cegarse cuando narra las hazañas de los griegos” (Cano, 650). Quizás no esté de más recordar que esta argumentación de Cano se producía en el curso de una disertación sobre la historia humana como “lugar teológico”, es decir, como lugar desde donde argumentar a favor de la verdad de la teología, en una operación extraordinaria en la que Paolo Prodi veía la posibilidad y el proyecto de una historia profana en el mundo católico (Prodi).

El interés del texto de Melchor Cano, pues, consiste en que situaba el argumento sobre los griegos en un contexto amplio sobre la verdad de la historia, cuyo horizonte teológico estaba determinado por la autoridad de la Sagrada Escritura. De hecho, en buena medida, la crítica a la tradición histórica griega se entiende mejor si se la considera en relación con la tradición hebrea. ¿Cómo podían usarse, a la vez, ambas tradiciones para crear un discurso autorizado sobre la Antigüedad? Este conflicto se muestra de diversas maneras en el mundo moderno europeo y español. Un ejemplo singular lo constituye la manera en que algunos concebían la mitología clásica en relación con la Sagrada Escritura: Baltasar de Vitoria en su *Teatro de los dioses de la gentilidad*, decía que “sabida cosa es que los filósofos y poetas antiguos fueron los teólogos de la antigua gentilidad [...], y así los más de los poetas procuraron aprovecharse de los libros del sapientísimo Moisés, y de los demás que tocaban a la sagrada escritura, sacándola de sus quicios para adorno de sus fábulas” (Antonucci, 23; Rodríguez Mediano 2016, 81). Los filósofos y poetas griegos, pues, no habían hecho sino alterar y reutilizar en su beneficio la tradición hebrea para su propia historia sagrada, para la elaboración de su propia teología gentil.

Con el ejemplo de Baltasar de Vitoria se puede entender mejor el alcance del problema en términos de escritura de la historia: existía un conflicto, muy netamente percibido por algunos, entre la cultura humanista de inspiración grecolatina y la referencia al Oriente de la Biblia como instrumento de legitimidad de la historia nacional. El sentido providencial de la historia de España se hacía tanto más evidente cuanto mayor era la posibilidad de vincularla con la Sagrada Escritura. No voy a entrar aquí en el detalle de la transmisión del famoso pasaje del libro bíblico de Abdías donde supuestamente se mencionaba España (es decir, *Sefarad*) (Perea). Esta mención, producto de un error de lectura del texto original hebreo y de una tradición exegética del judaísmo sefardí, se introduce en la historiografía española gracias a Benito Arias Montano y, a partir de ahí, alimenta una amplia tradición de obras históricas que, a partir de esta exigua aparición de España en la Biblia, construyen un extenso discurso sobre la historia sagrada de España y su papel providencial en el plan de la salvación, en el que se cumplían las profecías bíblicas. El título de una de estas obras, de Gerónimo Monterde, no deja lugar a dudas:

*Literal inteligencia del sagrado y divino oráculo de Abdías a favor de la monarquía de España, computado según el valor de las letras hebreas y latinas, en el qual se promete la conquista de Francia, África, Libia y Etiopía por los españoles* (Monterde). Como tantos otros textos de esta tradición de historia sagrada, la argumentación de Monterde se extiende desde la exégesis del pasaje de Abdías hasta la épica narración de la llegada de numerosos judíos de Jerusalén a España en época de Nabucodonosor, Vespasiano o Adriano. Se trataría, matiza Monterde, de judíos no carnales, sino espirituales (Monterde, 14-17).

Gerónimo Monterde es un ejemplo extremo de una interpretación profética, incluso cabalística, de la historia sagrada de España tal como aparecería reflejada en la Sagrada Escritura. La suya no es una argumentación propiamente histórica. Sin embargo, el de la antigua población judía (u oriental) de la Península Ibérica era un tema apremiante para la historiografía, porque atañía de manera central al problema de los orígenes de España. Era, además, un problema que no podía ser resuelto solamente a partir de las fuentes griegas o latinas. Así lo explica, por ejemplo, Tamayo de Vargas en el curso de la fuerte polémica que siguió a la publicación de la *Historia de España* del Padre Mariana. Como se sabe, uno de los impugnadores de Mariana fue Pedro Mantuano, cuya obra es sobre todo conocida por su defensa de la autenticidad de la venida del Apóstol Santiago a España, puesta en duda por el jesuita. Sin embargo, el problema de Santiago no es el único tratado por Mantuano. En una parte de su libro, éste critica a Mariana que sostuviera la presencia en España de Nabuconodosor y, por ende, la antiquísima presencia de judíos en España; presencia que habría dejado su huella en la toponimia andaluza o toledana, en pueblos como Escalona, Yepes, Maqueda... (Mantuano, 15ss)

Tamayo de Vargas, por su parte, salió, en este y otros puntos, en defensa del Padre Mariana. Para él, la evidencia del antiguo poblamiento judío de España se encontraba “en los comentarios de los Hebreos sobre el IV de los Reyes, i en otros R. Ionathas hijo de Uziel, auctor (como piensa Galatino) de la Paraphrasi Chaldaica, i de grande auctoridad entre ellos, i de quien haze mención S. Iustino mártir, anterior a S. Gerónimo, i la Chronología que llaman *Soder Golam* [...], i el auctor de la *Chronologia parva de los Judíos* pudiera ayudar a su verdad no poco” (Tamayo de Vargas, 68-69). Con esta batería de citas de fuentes hebreas Tamayo contestaba a Mantuano y su uso de fuentes griegas: “entre los escritores Griegos que no tuvieron luz de nuestra religión sagrada, ninguno hiço mención de Nabuconodosor, como notó Isaaco Casaubon, fuera de Estrabón [...]” (Tamayo de Vargas, 60).

El argumento de Tamayo es central: las fuentes griegas son insuficientes para escribir la historia de España. Uno de los aspectos fundamentales de este argumento, en el contexto de la polémica sobre la historia del Padre Mariana, es que la apertura del horizonte historiográfico a la valorización de las fuentes orientales se produce a partir de la preocupación por la historia sagrada, pero acaba colonizando buena parte de la historiografía crítica del s. XVII. Un ejemplo de este deslizamiento lo constituye Gaspar Ibáñez de Segovia, Marqués de Mondéjar, uno de los principales *novatores* de la historiografía española, cultivador de la cultura moderna de corte cartesiano y cuya obra puede entenderse en la confluencia de los intereses particulares el historia española y el universo de la cultura erudita europea de la época. En su propia aproximación crítica a la obra del Padre Mariana, al abordar cómo éste trataba la historia de los Omeyas y los Abbasíes, señalaba cómo las únicas fuentes que utilizaba el jesuita eran “el fragmento de la *Panoplia Dogmatica* de Euthimio Zigabeno, que sacó a la luz en Griego, i en Latin Frederico Silburgio el año de 1592. i el *Chronicon* de los Sarracenos de Wolfango Drechslero, fuera de lo que se ofrece en Juan Zonaras, en George Cedreno, i en otros Escritores Griegos”; sin embargo, “no se puede sólo por ellos [los griegos], sin noticia de

los Árabes, i sus escritos, dejar de cometer continuados absurdos, como le sucede a cada passo a Luis del Mármol, aunque tuvo algunos Africanos, i a Frai Jaime Bleda, que formó con no mayor fortuna la Historia de los Moros” (Mondéjar 1746, 42-43). Se podrían multiplicar las citas en que Mondéjar repite esta idea, para él central, de que los textos griegos no hacían sino ocultar la verdad de la historia antigua, a la que sólo se podía acceder a través de fuentes orientales: “Muchas noticias nos ofrecen los escritores, tan desconocidas que a los principios corren con desprecio, por ignoradas, hasta que la observación las hace verisímiles, descubriendo el misterio que oculta la disonancia exterior de las palabras, con que las expresaron los que primero las refieren; y entre las demás, casi quantas pertenecen a la historia del Oriente, las encubrieron los griegos con tan espeso velo, que largos siglos, con nota de fabulosos, corrieron tan desatendidas como despreciadas, hasta que en el nuestro el conocimiento de las lenguas orientales a que con felicidad se han aplicado tantos, ha desvanecido muchas dudas y descubierto el método de aclarar las demás” (Mondéjar 1664, 13-14). Los griegos y latinos habrían tratado de impugnar la fe verdadera de la revelación divina, negando la mayor antigüedad de los escritos de Moisés, despreciando la cronología de los hebreos y, en general, toda su cultura, simplemente porque ignoraban las leguas orientales, razón por la cual reducían todas las etimologías, de forma peregrina, a un origen griego (Marqués de Mondéjar?, I, 279ff). Este argumento replicaba, en realidad, el que había enunciado unas décadas antes el gran humanista Pedro de Valencia en una carta enviada a Pablo de Céspedes, fechada el 5 de octubre de 1604, en la que decía que “generalmente la dottrina que leemos en los escritores latinos es tomada de lección de los griegos, i estos estimaron con tanta presunción su lengua i ingenio que apenas uvo alguno de ellos que quisiese deprender alguna de las lenguas de Asia, ni curase de aprovecharse de la disciplina de los que ellos despreciaban y llamaban bárbaros. Desto se les siguió grande ignorancia de muchas cosas i particularmente de la origen i nombres de las naciones, i casi a ninguna llamaron con el nombre que ella se nombrava i quería nombrar en su lenguaje, sino a cada una le dieron nombre en griego sin razón ni origen que sepamos, ni ellos las dan sino fabulosas” (Rubio Lapaz, 406-407).

El argumento llega hasta bien entrado el s. XVIII, y se puede encontrar, por ejemplo, en la antología de traductores de Juan Antonio Pellicer y Saforcada cuando, al referirse a la traducción de Jorge de Bustamante de la obra de Marco Juniano Justino, habla de “los absurdos que refiere Justino en el cap. XXXVI hablando de los Judíos, especialmente de Abraham, Josef y Moisés, en los cuales y en otros más es preciso incurrieran los Antiguos siempre que se pusiesen a escribir de las Leyes y costumbres de aquella Nación que desconocían; porque como advierte Juan Jorge Artopeo,<sup>2</sup> tres causas principalmente concurrían para que los Griegos y Latinos viviesen ignorantes de las cosas Judaicas. *I.* La ignorancia de la Lengua Hebrea, que jamás aprendían, y sin embargo en ella estaban depositados los monumentos de su Historia. *II.* La prohibición de los Judíos del trato y comercio con los Gentiles, la qual les estaba expresamente intimada para que no se contaminasen, ni se aficionaran a la Idolatría. *III.* El odio de los Gentiles contra los Judíos; porque estos despreciaban altamente a todos los que no eran de su Religión, y este odio inducía a aquellos a levantarles mil calumnias” (Pellicer y Saforcada, 95).

---

<sup>2</sup> Esta cita se refiere a la disertación de Iohannes Georgius Artopoeus “Elenchus errorum a Iustino epitomatore Trogi circa res iudaicas”, que se incluye en Julius Karl Schlaeger (ed.), *Dissertationum rariorum de Antoquitartibus sacris et profanis fasciculus recensuit et schediasma de fontibus praecipuis ex quibus scriptorum profanorum errores circa res iudaicas admissi fluxerunt*, Helmaestad: apud Paulum Dietericum Schnorrium, 1742, 75-102. Como se aprecia en el título, se trata de un volumen que contiene varias disertaciones sobre los errores que los escritores profanos cometían al tratar de los judíos.

Se podrían acumular muchas más referencias en este mismo sentido: cómo los griegos, y también los latinos, habían despreciado a los hebreos, cubriéndoles de improperios. Sólo la ignorancia y la arrogancia les habían llevado a considerar bárbaros a otros pueblos, especialmente los orientales. Más allá de la acumulación de citas, me importa subrayar aquí uno de los sentidos de esta tradición anticlásica: al contraponer los autores griegos y latinos a los hebreos, se estaba defendiendo un modelo cultural basado en la Biblia frente a otro basado en el humanismo de corte grecolatino y a la “corrupta evolución clásica” (Rubio Lapaz, 32). Se trata de un movimiento cultural complejo, con múltiples variantes, de las que destacaré principalmente dos: en primer lugar, está relacionado con la escritura de la historia de España como historia sagrada, en una dinámica central para entender, como en el caso del marqués de Mondéjar, el surgimiento de la historiografía crítica del s. XVII; en segundo lugar, se trata de un movimiento de tipo local, en cuanto que surge para legitimar las nuevas formaciones políticas que conocemos como “estados modernos”. Estas formaciones estatales se conforman en una dinámica de colaboración y conflicto con la aspiración universalista y centralizadora de la Iglesia romana, y segregan, por ello, formas locales de legitimación histórica; de ahí, por ejemplo, la preocupación por el problema de los orígenes, como vía para conectar las respectivas historias nacionales, directamente, con la historia providencial de la salvación humana, representada por el Oriente. Se trata, por otra parte, de una maniobra historiográfica que no es exclusiva del caso español. Por ejemplo, uno de los fundadores del orientalismo moderno europeo, Guillaume Postel, es inspirador de una ideología legitimadora que consideraba a la monarquía francesa un “*règne israëllogalique*”, a partir de la creación de una mitología fundacional centrada en Israel y en el antiguo pueblo galo: “*En Occident, nous eslevons icy l’estendart israëlo-galique*” (Dubois 1994, 257-264). Según este relato, la conjunción del mito galo con el Oriente bíblico proporcionaría la base ideológica para legitimar a la monarquía francesa en un momento crucial de construcción de estructuras políticas. En Postel se encarna un proceso cultural amplio, caracterizado por un redescubrimiento de la Biblia, que contrabalanceaba la “tiranía” de la cultura de la Antigüedad grecolatina, y que se desarrolla sobre la concepción cada vez más neta de la oposición entre cristianismo y paganismo (Dubois 1972, 100). Se trata de un movimiento de afirmación de una identidad religiosa local y nacional, que será utilizado en Francia tanto por la Iglesia galicana como por el protestantismo, y que constituirá uno de los fundamentos del desarrollo de la historiografía crítica de finales del s. XVI y principios del s. XVII (Dubois 1972, 128).

En el caso español se produce una operación similar de búsqueda de referentes históricos locales. En este sentido, se podría decir que el visigotismo y el biblismo forman parte de una misma operación política y cultural que se enfrenta a la hegemonía universalista del modelo grecolatino. Se podría citar, por ejemplo, uno de los textos fundamentales del visigotismo político española, la *Corona Gótica* de Saavedra Fajardo, donde el político murciano discutía si efectivamente se podía adoptar la monarquía gótica como modelo histórico para pensar lo político, antes que los griegos y romanos. La respuesta de Saavedra Fajardo es que sí, y añade que los Visigodos eran tenidos por bastante parejos a los griegos en saber y policía. Además, “el averlos tenido por Bárbaros los Griegos o nació de arrogancia o porque les disonava la ruda y áspera pronunciación de sus lenguajes en comparación con la suavidad y blandura del Griego, desagradándoles también la diferencia de sus ritos y costumbres” (Saavedra Fajardo, “Al lector”). Se podría sugerir, como resumen de este argumento, que el visigotismo español no es, en primera instancia, un instrumento para legitimar una identidad nacional forjada contra el islam, que necesitaba imperiosamente reanudar el contacto simbólico con el mundo preislámico. Es, más bien, un instrumento que funciona como un referente local,

desarrollado en paralelo con el interés por el oriente como recurso de sacralización de la historia, y con una inspiración fuertemente antirromana (Fernández Albadalejo).

### Al-Andalus y el Oriente local

La segunda parte de la argumentación de este artículo tiene que ver con el nudo formado por Al-Andalus-Oriente-España como objeto de una narrativa histórica. Hasta ahora, he sostenido la existencia de un giro cultural y político antirromano que se remitía al Oriente como alternativa al referente grecolatino. En cuanto modelo de valor local, abordado a partir del problema de los orígenes, el del oriente es paralelo, similar, convergente con el que recupera la mitología de poblaciones antiguas, como los galos en Francia o los Visigodos en España. Habría, ahora, que mostrar la manera en que al-Andalus se integra en el paradigma, más amplio, del “Oriente”. Para hacerlo, me basaré en parte en estudios previos, intentando decantar la argumentación que me interesa aquí. Se trata de un problema complejo, no siempre fácil de desentrañar. Un ejemplo de esta dificultad puede ser el de Miguel de Luna. Como es bien conocido, Miguel de Luna fue un morisco granadino, médico y traductor de árabe, cuya posteridad está ligada a su participación en algunos de los fraudes más extraordinarios de s. XVI español, como el de los Plomos del Sacromonte (García-Arenal y Rodríguez Mediano 2008). Él mismo fue autor de una obra extraordinaria, la *Verdadera historia del Rey D. Rodrigo*, una supuesta traducción de una fuente árabe sobre la conquista musulmana de la Península Ibérica en 711 (aunque, para esa época, la fecha de la conquista estaba lejos de estar establecida con total seguridad). Por supuesto, el libro era una falsificación, en el sentido de que la supuesta crónica árabe que decía traducir no existía, y no era sino una invención del propio Miguel de Luna. Se trata, en todo caso, de una obra conocida, debido en parte a su gran éxito editorial, tanto dentro como fuera de España. Me interesa, en este artículo, centrarme sobre todo en la manera en que la obra de Luna ha sido interpretada por la historiografía. En un trabajo pionero, Francisco Márquez Villanueva veía en la obra la expresión de un proyecto converso, que intentaba legitimar la tradición cultural de los moriscos en el mundo intolerante de la España definida por el neogoticismo excluyente (Márquez Villanueva). Sin embargo, trabajos más recientes han señalado que Miguel de Luna estaba, de hecho, utilizando los elementos del visigotismo en beneficio de su propio argumento (Albarrán). Nos movemos, por supuesto, en el terreno un poco indefinido de la interpretación, pero las diferencias de la misma indican la complejidad y ambigüedad del personaje de Miguel de Luna y de su proyecto, y su capacidad para crear sentido en el mundo español de finales del s. XVII. De hecho, la *Verdadera historia* fue considerada una fuente histórica auténtica por escritores como Jaime Bleda (uno de los sostenedores de la expulsión de los moriscos de España y autor de una *Corónica de los Moros de España*), lo que ilustra, en buena medida, la habilidad de Luna a la hora de integrar su texto en un discurso bien establecido de la historia de España.

Esta voluntad de integración de Luna de se muestra en otra obra, que permanecía prácticamente desconocida y no utilizada hasta que Mercedes García-Arenal y yo la utilizamos en nuestro libro *Un Oriente español* (en su traducción inglesa, *The Orient in Spain*). Se trata del *Dialogismo y lacónico discurso: en defensa de las reliquias de San Cecilio [...]* de Joan de Faría, un diálogo entre el autor, Joan de Faría, y Miguel de Luna. Sin entrar en más detalles sobre esta obra (García-Arenal y Rodríguez Mediano 2013, 183-187), baste recordar que se trata de una respuesta contra quienes habían contestado la autenticidad del llamado Pergamino de la Torre Turpiana, encontrado en Granada en 1588, y que contenía, entre otras cosas, el texto de una falsa profecía atribuida a S. Juan, una mención al supuesto primer obispo de Granada, un tal Cecilio, árabe, que habría sido

discípulo del Apóstol Santiago, y textos en castellano, árabe y latín. Para resumir, y en términos de historia de la lengua española, el pergamino presuponía que el árabe y el castellano habían sido usados en la península Ibérica en el s. I. Los críticos de la autenticidad del pergamino señalaron, con razón, tales anacronismos. En su defensa del pergamino, Luna y Faría subsumen el problema a partir de una visión más amplia de las relaciones entre España y África, y, en general, de la presencia del oriente en la España Antigua. Así, citan a Ambrosio de Morales para demostrar que ya en tiempos del Emperador Marco Aurelio había habido una invasión mauritana en España. ¿Qué lengua hablaban esos Mauritanos? ¿Qué lenguas hablaban las distintas poblaciones asiáticas y africanas que habían llegado a España a través de los tiempos? Para ellos, hablaban el árabe: “i esta lengua los que la hablan son todos los de África, Turquía i Arabia, aunque con alguna diferencia; i la que el señor Luna traduxo es la usada en toda la Mauritania i África, la qual Nación con otras muchas (que como dice Florián de Ocampo) poblaron a España después de Noé i sus nietos, i como más vezina quedó acá, especialmente en la venida de Deabos, que después llamaron Gerión, que era africano; sin otras infinitas naciones que de Faenicia, Tiro y Sidón i otras partes vinieron, i las guerras que España traxo con África en aquellos tiempos, de donde vinieron los árabes o alárabes, i de allí arávigos; i en estas tantas entradas de gentes extranjeras en España, es más verosímil que u viesse más arávigos christianos que no españoles.” (Faría s.d., 33v-34v). En definitiva, a través de la llegada de pueblos orientales y Africanos, la España preislámica estaba llena de “cristianos arábigos”. La fuente utilizada en esta cita es Florián de Ocampo, es decir, la visión de la colonización del mundo tras el diluvio por los descendientes de Noé, tomada del falso Beroso de Annio de Viterbo; una fuente que, por cierto, había sido utilizada también por Guillaume Postel en sus obras.

La expresión “cristiano arábigo” está cargada de sentido, como hemos subrayado Mercedes García-Arenal y yo en diversos trabajos (García-Arenal y Rodríguez Mediano 2013). En puridad, significa “cristiano que habla árabe”, y, en este contexto, puede aplicarse a varios tipos de personas distintas. En términos de historia antigua y de indagación en el problema de los orígenes, Luna podía aplicarla, como en la cita anterior, a poblaciones orientales y africanas que hablaban árabe, algunas de las cuales habían llegado a España en tiempos preislámicos; más aún, que habían sido fundamentales en la evangelización de España. “Cristiano arábigo” significaba, también, a alguien como el propio Miguel de Luna: es decir, un morisco, cristiano (puesto que bautizado) que hablaba árabe. “Cristianos arábigos” eran, también, los cristianos orientales, con los que la Iglesia de Roma intentaba en ese momento establecer relaciones regulares. El ejemplo más significativo e importante de este intento es la fundación del Collegio Maronita de Roma en 1584: una institución que se convirtió en una de las vías más importantes de llegada de maronitas a Europa en este momento fundamental. Hay muchas maneras de abordar el estudio de estos cristianos arábigos orientales de obediencia romana en Europa. Para resumirlo, se podría decir que su actividad resulta muy importante para entender la conformación de una erudición arabista en Europa. Lo es, también, para entender el establecimiento de un canon textual árabe-cristiano, fijado precisamente en tensión con el árabe musulmán, frente al cual querían establecer un criterio lingüístico y teológico bien definido.

Estas diversas acepciones del “cristianismo arábigo” son utilizadas según su valor estratégico en diversos momentos. Por ejemplo, Miguel de Luna intentaba identificar cultural y religiosamente a los cristianos arábigos españoles preislámicos, supuestos responsables de la evangelización de España, con los moriscos, es decir, con un grupo de cristianos cuyos rasgos culturales árabes en absoluto podían ser confundidos con rasgos religiosos, es decir, con el islam, y que por lo tanto, podían ser integrados como una de

las naciones de la monarquía hispánica. Se trata de una estrategia que usaron los moriscos de diversas maneras, intentando construir un relato que conectase religiosa, cultural, lingüística o genealógicamente con el periodo preislámico; una estrategia que, en realidad, no difería en mucho del neogoticismo, ni con la de otras naciones que intentaban encontrar su lugar en el seno de la monarquía a través de la manipulación de la historia antigua (como en el caso de los pueblos americanos).<sup>3</sup>

Desde el punto de vista de otro personaje como el jesuita morisco Ignacio de las Casas, el problema del “cristianismo árabe” se declinaba relacionando a los moriscos con el cristianismo árabe oriental, defendiendo al mismo tiempo el valor de la lengua árabe como lengua cristiana. Así, en una de sus apologías de la lengua árabe, explica cómo se trataba de una lengua antiquísima, hablada por cristianos, que la usaban con un estilo distinto del de los musulmanes. Los cánones del Concilio de Nicea, añade, están escritos en árabe. Se trata de una lengua tan antigua como el siriaco, el caldeo o el hebreo, y más elegante, más copiosa que el latín y aun que el griego. Podría decirse, añade el Padre De las Casas, que había más cristianos que la usaban que musulmanes. Era, además, una lengua utilizada en las costas de África que correspondían con las de España, y de manera muy especial para el comercio con esas tierras (Centurión, 120v-122r).

Pero aún se puede encontrar otra formulación del “cristianismo árabe”, también de largo alcance. A España llegaron, desde el s. XVII, varios monjes maronitas, aunque ninguno tan significado como Miguel Casiri. Su nombre, asociado al de su mecenas (y estudiante de árabe) Pedro Campomanes, se vincula a una obra considerada fundacional del moderno arabismo español, el catálogo de los manuscritos árabes de la Biblioteca de El Escorial. Pero, más allá de la caracterización de esta obra como un ejemplo señero de un programa intelectual propiamente ilustrado, lo cierto es que el proyecto de Casiri no se entiende sin lo que él consideraba su trabajo más importante, que no fue el dicho catálogo, sino el estudio de la llamada “Colección canónica árabe”, un manuscrito árabe que contiene el texto árabe de los cánones de la Iglesia española. El hallazgo de ese texto entre los manuscritos de El Escorial en los que estaba trabajando fue de fundamental importancia para él, y pensó en editarlo y traducirlo que sería “el monumento más auténtico que tiene la Iglesia de España, y aun la universal, para probar la tradición y el dogma”. Para Casiri, la edición y traducción de este códice “apoyaría la religión católica en gran parte, avergonzaría a los novadores del siglo 16” (Rodríguez Mediano 2013, 540). Esta cita de Casiri nos muestra cómo, dentro del campo semántico del “cristianismo árabe”, debemos incluir también el fenómeno del mozarabismo. Desde esta visión, opuesta en gran medida a la de Miguel de Luna, el cristianismo morisco quedaría cancelado del canon de cristianismo árabe, en beneficio de una unidad esencial con el cristianismo oriental, a partir de la afirmación de una antigua y común tradición textual. De hecho, Casiri no pareció demasiado preocupado por la cultura morisca, especialmente por la cultura religiosa de los moriscos que siguieron siendo musulmanes (García-Arenal y Rodríguez Mediano 2010)

Pero la cita de Casiri incluye, también, una referencia importante a su voluntad de “avergonzar” los novadores, y cómo su colección canónica árabe le ayudaría a hacerlo. Sin duda, esta alusión es extremadamente sugerente para interpretar cómo Casiri consideraba su situación en relación con la historiografía crítica y la cultura moderna de los novadores. Como ya he señalado antes, la reflexión sobre el lugar de las antigüedades orientales en la historia de España desempeña un papel no pequeño en el desarrollo de la historiografía crítica del s. XVII. Casiri parece estar situándose en esa discusión, en la medida en que la cultura moderna representaba un punto de ruptura de la tradición de

---

<sup>3</sup> Se trata de una observación que debo a Fernando Bouza.

escritura de una historia sagrada, y en que esa ruptura se producía a menudo a partir de la crítica textual.

El sentido de los ejemplos que he puesto podría resumirse así: con el horizonte de la preocupación por los orígenes como elemento esencial de afirmación (y crítica) de una historia sagrada, la cultura y la lengua árabe se podrían integrar en el modelo legitimador orientalizante a partir de una “desislamización” previa. En cierto modo, se trata de un mecanismo similar al de la adopción de modelos hebraicos para la historia sagrada española, en el sentido de que dicha adopción supone establecer una distinción conceptual neta entre el judío ideal de la Biblia y el judío real. Lo interesante es que, en vez de proponer el paradigma de una lectura unidireccional de la presencia de Al-Andalus en la cultura española moderna en términos de inclusión o exclusión, estos ejemplos definen un campo de significación relativamente fluido, en el que los distintos actores pueden situarse en términos dinámicos y no siempre coincidentes. El resultado de esta relativa fluidez es a menudo ambivalente, ambiguo (el caso de Luna, o de los Plomos del Sacromonte, es ejemplar), pero por lo mismo se manifiesta en múltiples lugares y con diversas intenciones.

En trabajos previos, Mercedes García-Arenal y yo hemos señalado algunas de las formas en las que, en la España Moderna, el árabe es utilizado para crear sentido. Por ejemplo, y comenzando por el ejemplo de Miguel de Luna, su texto sobre la *Verdadera historia del rey D. Rodrigo* es, además de una supuesta crónica árabe, una obra política, un espejo de príncipes en el que se propone la figura de un tal Iacob Almançor como de soberano, justo, sabio y piadoso; un contra-modelo, según Márquez Villanueva, de las prácticas políticas de la España de su tiempo (Márquez Villanueva, 67-71). En mi opinión, este texto se podría poner en relación con otro texto singular, la *Doctrina física y moral de príncipes* de Francisco de Gurmendi, publicada en 1615. Gurmendi, traductor de árabe de Felipe III, fue el primer arabista en trabajar con los manuscritos árabes de la biblioteca del sultán Mawlay Zidan cuando llegaron a la Biblioteca de Escorial. Su *Doctrina* es una traducción cristianizada de varios espejos de príncipes árabes (Llopis Mena). Ambas obras han sido consideradas de forma separada, como obras singulares, difíciles de encuadrar. Mi propuesta aquí es que una forma de entenderlas mejor es pensarlas en relación con el género de la *Republica hebraeorum*, es decir, la reflexión histórica sobre el sistema político de los judíos y su uso como posible modelo jurídico y de gobierno. Normalmente, tal reflexión se centraba en torno al problema de si el sistema político hebreo era identificable con la ley natural, y por lo tanto aplicable a toda la humanidad; o si, por el contrario, se trataba de un sistema específico del pueblo hebreo. A la larga, el problema era el del conflicto entre los derechos de la Corona y los de la Iglesia. Una de las obras pioneras de este género fue la de Carlo Sigonio, publicada en Bolonia en 1582, y cuyo sentido final era el de una reivindicación política local frente al papado romano, defendiendo la separación de la esfera política y la religiosa (Bartolucci). Se trata de una obra que, por tanto, puede incluirse dentro del proceso de segregación de una historia profana en el mundo católico (Prodi), y que en España fue, por ejemplo, recibida y discutida en el círculo de Benito Arias Montano (García-Arenal and Rodríguez Mediano 2015). Si mi propuesta resulta cierta, las obras de Luna y de Gurmendi podrían ser comprendidas como intentos de formular un modelo político oriental en el marco de la construcción de un pensamiento político autónomo, independiente del modelo romano y legitimador de las nuevas formaciones políticas europeas. Así se entendería mejor el éxito internacional de la obra de Luna y su uso político en países como Francia o Inglaterra.

Otro ejemplo de usos del árabe se puede encontrar en el campo etimológico. Ya hemos visto anteriormente cómo algunos postulaban el antiguo poblamiento de cristianos

arábigos en la Península Ibérica, una idea ligada, de nuevo, a la idea de una antigua relación de España con el Oriente. Esta idea tiene una dimensión lingüística, y de hecho no es extraño encontrar reflexiones sobre qué cosas debía la lengua española al hebreo: es el caso, por ejemplo, de Francisco de Quevedo, que escribió que “no hay lengua que más y mejor case las frasis con la hebrea que la nuestra, por tener casi la misma gramática” (Núñez Rivera, 229). Son bien conocidos los distintos intentos por encontrar una etimología hebrea a muchos topónimos hispanos (Reyre); un intento que alcanza una dimensión extraordinaria en el caso de Pablo de Céspedes (Rubio Lapaz), cuya búsqueda de la toponimia hebrea de Córdoba se extiende, también, a una lectura bíblica y clásica de la Mezquita de Córdoba, interpretada como templo de Noé/Jano (Rubio Lapaz, 325-353); lo que constituye, por cierto, un otro ejemplo de la absorción de la mitología clásica dentro del discurso bíblico. Desde este punto de vista, el árabe puede desempeñar un doble papel: por un lado, es una lengua formalmente muy cercana al hebreo; por otro, es una lengua española. Esta doble característica le permite funcionar, en un cierto sentido, como una lengua sagrada local. Recuérdese, por ejemplo, el famoso comienzo de la *Gramática de la lengua vulgar de España* de Bartolomé Gravio, en el que se dice: “Quatro son, i mui diferentes entre sí, los lenguajes en que hoy día se habla en toda España. Al primer lenguaje llaman Vazqüense, que es la lengua de Viscaia, de la Provincia, i de Navarra; tiene su origen esta lengua, i reconoce por madre a la lengua Caldea, según dizen los dotos que la entienden: es muy notorio (como parece a los más graves varones) que esta es la más antigua lengua entre todas las otras, que se hablan por toda España en este tiempo. Síguese tras esta la Aráviga, que es verdaderamente Hebrea; la qual tiene el lugar segundo, no sólo por su antigua y noble decendencia, como también por haver escrito en ella muchos Españoles bien i agudamente diversas obras en todas las artes liberales: esta se habla en el reino de Granada i en parte de los reinos del’ Andaluzia, de Valencia, i Aragón. La tercera es la lengua Catalana; ésta es verdaderamente Francesa, i trahe su origen de la provincia de Gascoña, de la mui antigua ciudad de Limojes; háblase en ella en los reinos de Cataluña, de Valencia, Mallorca, Menorca, Iviça, Cerdeña, i aun en Nápoles tiene esta lengua su lugar inmediatamente junto a la lengua Aráviga (dexando aparte muchas y mui buenas razones) por esta solo, que, después de los Áraues, no se han escrito en toda España tantos, tan buenos, i tan sotiles libros en prosa y metro, como en esta lengua Catalana [...]” (Gravio, 2). El carácter político y legitimador de estas operaciones ha sido señalado desde hace tiempo (Robins, 99). Aquí se podría citar el que es quizás el más notable ejemplo de búsqueda de un origen árabe para el español, como es el de Diego de Guadix y su *Recopilación de algunos nombres arábigos que los árabes pusieron a algunas ciudades y a otras muchas cosas* (Guadix). En la Introducción a la obra, Guadix hace explícito el argumento de la cercanía del árabe con el hebreo, la primera lengua de la humanidad y con la que compartía el carácter sagrado. De entre los múltiples intereses que suscitaría el estudio de Guadix (por ejemplo, respecto a su relación con Sebastián de Covarrubias), nosotros hemos subrayado, en primer lugar, el hecho de que, según su misma confesión, aprendió árabe por haber nacido y crecido en un ambiente de moriscos; en segundo lugar, nos interesa subrayar que vivió unos años en Roma, colaborando en el proyecto del arabista italiano Giovanni Battista Raimondi para editar la Biblia en árabe (García-Arenal y Rodríguez Mediano 2013, 360-364). La actividad de Guadix, por tanto, utiliza la idea de los “cristianos arábigos” como antiguos habitantes cristianos de España, esta vez a partir del problema del establecimiento de un texto canónico de la Biblia árabe; el mismo problema que, como hemos visto, seguirá preocupando a Casiri mucho tiempo después.

## De la historia sagrada a la historia profana

Existe, pues, una doble operación que, según intento argumentar, ayuda a explicar el estatuto complejo de al-Andalus en la España moderna, más allá del paradigma de la Reconquista en su doble vertiente, apologética o crítica: por un lado, existe una búsqueda de los orígenes sagrados de España, para vincularla al Oriente bíblico y la historia de la salvación humana; por otro lado, parte de la cultura árabe peninsular se integra en esta búsqueda, como parte de ese mismo Oriente. Ambas operaciones, complementarias, son parte del intento de legitimación histórica y política de la monarquía hispánica. Se trata, por supuesto, de un doble proceso que no es unívoco, sino que funciona en un campo cultural complejo. En todo caso, si no se tiene en cuenta la importancia del mismo, es imposible comprender episodios como el de los Plomos del Sacromonte, donde unos supuestos textos árabes presumiblemente compuestos por moriscos fueron utilizados en el contexto de la historia sagrada de España.

En este punto, la siguiente parte del argumento consiste en proyectar este proceso a la historiografía crítica del siglo XVII y a la Ilustración. Se trata de un proceso que puede ser abordado de diversas maneras: desde el estudio de la construcción dialéctica de la falsificación y la crítica, como el que realizó Anthony Grafton (Grafton), a la consideración de la complejidad de la escritura de la historia sagrada europea confrontada a la aparición de los instrumentos críticos del humanismo, al trauma de las reformas protestante y católica y al surgimiento de estados definidos en forma confesional (Van Liere, Ditchfield y Louthan). Resumiendo un proceso naturalmente complejo, se podría decir que uno de los resultados del mismo es una reevaluación fundamental del aparato historiográfico, de la consideración de las fuentes para escribir la historia de España y de inclusión en la misma de un corpus de fuentes árabes. Pondré sólo un ejemplo.

Entre los papeles del Conde de Campomanes hay numerosas muestras de su actividad como arabista. Estos papeles ilustran, no sólo su condición de arabista aficionado, sino que ayudan a poner en relación este interés por el árabe con el resto de su actividad de historiador. A la espera de un trabajo más específico sobre estos documentos, señalaré de momento que entre esos papeles se encuentra copia de algunos manuscritos singulares relacionados con las antigüedades árabes de España. Uno de ellos aparece con el título de inventario “Casa de Granada. Sacada de la biblioteca de manuscritos del Real Monasterio de Montserrat, por diligencia de D.P.R. Campomanes (nota de puño y letra de Campomanes)”.<sup>4</sup> A falta de un análisis más cerrado, el texto parece tratarse de una copia de una obra bien conocida, el *Origen de la Casa de Granada*, uno de muchas historias nobiliarias que estaban produciendo los linajes aristocráticos españoles en un momento, como el s. XVI, de densa construcción de narrativas historiográficas. La particularidad de esta obra es que está producida por una familia de la vieja nobleza nazarí de Granada, los Granada Venegas, que consiguió mantener su posición de privilegio tras la caída del Reino de Granada y, después, tras la expulsión de los moriscos. En una obra previa, hemos relacionado a la familia Granada Venegas y a la tertulia literaria que se tenía en su casa, como uno de los focos de inspiración, o de producción, del fraude de los Plomos del Sacromonte (García-Arenal y Rodríguez Mediano 2013, 88-94). Este punto resulta interesante para la argumentación de este artículo porque demuestra, una vez más, el trabajo historiográfico realizado para integrar la tradición árabe en el ámbito cultural y político de la monarquía hispánica, en este caso desde el terreno, crucial, de la genealogía. Según esta obra, los Granada Venegas descendían de la nobleza visigoda, y, después de la conquista musulmana y ya en tiempo

---

<sup>4</sup> *Papeles de Campomanes*, Fundación Universitaria Española, 59-6.

de al-Andalus, se habían convertido en reyes de Aragón. Siglos después, la familia se habría reconvertido al cristianismo antes de la conversión forzosa de 1502 (eran, por lo tanto, cristianos viejos), y habían servido a los Reyes Católicos durante la Guerra de Granada. El argumento interesante aquí no es tanto la reivindicación que hace una casa noble de sus servicios a la monarquía, sino la legitimación histórica que se propone para hacerla, que utiliza como modelo de prestigio la referencia a unos reyes musulmanes de al-Andalus que en realidad pertenecían a la antigua nobleza visigoda (de nuevo, la vinculación del uso de al-andalus con el referente goticista). Un análisis más detallado de este documento tendría que desentrañar la utilización que en él se hace de distintos materiales de, por ejemplo, la historia medieval de Aragón. El propio Campomanes escribía al margen de la primera página del texto: “Esta genealogía, serie y catálogo de los Reyes de Aragón Árabes que se suponen ascendientes de la Casa de Granada, está con la misma expresión en Gerónimo Blancas [...]. Observo que este tratadito tiene mayor expresión aún, y más extensión de noticias en algunas cosas”.

En todo caso, éste no es el único manuscrito de historia andalusí que Campomanes copió de la Biblioteca del Monasterio de Montserrat de Madrid. Otro del que tenemos noticia es la *Suma que trata del tiempo cuando los mahometanos ganaron a Áfriva, y cómo después pasaron a España, vuelta de arábigo en romance*, una traducción parcial de la *Historia* de Abū l-Fidā' (m. 1331) (García- Arenal y Rodríguez Mediano 2013, 260-263). Es una traducción realizada por el cristiano oriental Marcos Dobelio, kurdo, antiguo profesor de La Sapienza de Roma, y que estuvo trabajando en España a partir de 1610. Las anotaciones marginales del manuscrito de Campomanes demuestran su interés en distintos aspectos de la historia andalusí, pero sobre todo en la cronología, una de sus preocupaciones más persistentes. No quiero entrar aquí en el detalle de cómo Campomanes abordó este problema de la cronología musulmana en la historia de al-Andalus. Sí quisiera señalar que en este esfuerzo desemboca un largo trabajo historiográfico que, como en caso del documento de la casa Granada Venegas, testimonia la reutilización y resignificación de materiales producidos para integrar la historia de al-Andalus en la de España en el ámbito de la historiografía crítica e ilustrada. Bastaría recordar cómo la valoración de las fuentes árabes para la historia de España y el interés por la cronología coinciden en un personaje central de la cultura crítica española del s. XVII, don Gaspar Ibáñez de Segovia, Marqués de Mondéjar. No es una casualidad que él mismo expresase un interés fundamental por las lenguas orientales y, al mismo tiempo, una desconfianza por el valer de la tradición griega y latina. Como decía en uno de sus escritos, a propósito de Filisto de Siracusa y uno de sus errores etimológicos: “El principio en que estriba la equivocación de Philisto consiste en la ignorancia común de las lenguas orientales que hizo deslumbrar a todos los antiguos, circunscribiendo los límites de su saber a sólo la griega, fuente en su sentir de todas las ciencias, y a quien ambiciosas reducían también las etimologías de los nombres peregrinos, como si de ella huviese dimanado su origen” (Mondéjar ?, 287v)

Este ejemplo sirve para mostrar, en fin, cómo el proceso descrito en la primera parte de este artículo, el viraje de la cultura clásica a la oriental como modelo de legitimación, se transmuta en una de las formas constitutivas de la historiografía crítica, que integra, además, la evacada desconfianza hacia el modelo cultural clásico.

## Conclusión

Como queda dicho al comienzo del artículo, la pregunta que le da título, ¿es al-Andalus España?, es una falsa pregunta. Su impropiedad radica en que supone que los dos términos, "al-Andalus" y "España" son categorías ontológicas, y que cuentan con un

determinado valor analítico. Su poder reificador, sin embargo, es enorme: bastaría recordar la persistencia con que se ha asumido que la historiografía española sólo ha podido relacionar ambos términos en forma de exclusión: o bien se supone que la narrativa nacional española se ha fundado en la negación de al-Andalus, o bien se ha subrayado el carácter alternativo de las subjetividades excluidas, cuya condición marginal estaría representada de manera ejemplar por la figura del converso. Así, judeoconversos o moriscos serían la expresión de una historia alternativa de España, la de los que no encontraron (o encuentran) su acomodo en la cultura de la sociedad dominante, y por ello desarrollaron una forma singular de estar en el mundo. Estos conversos serían, según esta lectura, un vector de la modernidad en el seno de una sociedad excluyente y represora.

En un artículo recentísimo, Miriam Bodian ha abordado el uso de la categoría de "marrano" en la historiografía contemporánea, y su genealogía en la obra de Américo Castro. Al hacerlo, Bodian ha puesto de relieve cómo en ésta funcionan las categorías étnicas decimonónicas, y la elaboración esencialista de un semitismo ideal, fundado en la tradicional distinción entre el judío ideal del pasado bíblico y el judío real (Bodian)

Esta constatación pone de relieve un hecho que me parece significativo: las viejas categorías raciales del s. XIX, que gustaban de atribuir caracteres psicológicos, morales o políticos a las "razas", los pueblos o las civilizaciones, han conseguido introducirse en el debate actual en torno, no sólo a qué es España, sino, de forma general, a cómo interpretar el propio fenómeno de la conversión. En definitiva, una cierta historiografía ha logrado perpetuar un acercamiento esencialista al problema de la construcción de la etnicidad; tal es, finalmente, el poder de las categorías culturales cuando se relacionan, de una u otra manera, con la identidad. Creo que de este mismo peligro nos alertaban Jocelyne Dakhlia y Wolfgang Kaiser, al realizar una crítica de las categorías desarrolladas para explicar la frontera mediterránea en términos culturalistas, que acaban remitiendo ineludiblemente a formas de esencialismo (Dakhlia y Kaiser).

Me parece que parte del debate sobre el significado de al-Andalus y la Reconquista en la historiografía española es aún dependiente de este problema, al acentuar el carácter de al-Andalus como alteridad (como inclusión o exclusión). En realidad, los usos de al-Andalus son más sutiles, al menos en parte de la historiografía. El caso del orientalismo antirromano que he intentado argumentar en este artículo muestra el contexto complejo, incluso contradictorio, en el que los materiales del pasado son utilizados y resignificados en un momento de fuerte construcción historiográfica. Que una forma de orientalismo (que incluye la tradición árabe) pueda coincidir en objetivos con el goticismo hispano moderno, siquiera parcialmente, es buena muestra de la complejidad que representa al-Andalus, no como el factor de la "alteridad" en una ecuación de la identidad, sino como "aporía" que exige la profundización en un problema de sentido.

**Obras citadas**

- Albarrán, Javier. “«El yugo de tu obediencia»: La *Verdadera Historia del rey don Rodrigo* de Miguel de Luna y la narración del pasado como reivindicación de un modelo social y de conversión.” En Borja Franco Llopis, Bruno Pomara Saverino, Manuel Lomas Cortés and Bárbara Ruiz Bejarano eds. *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*. Valencia: Universitat de València, 2016. 234-246.
- Antonucci, Fausta, “Introducción.” In Pedro Calderón de la Barca. F. Antonucci ed. *El verdadero dios Pan*. Pamplona–Kassel: Universidad de Navarra–Reichenberger, 2005.
- Bodian, Miriam. “Américo Castro’s Conversos and the Question of Subjectivity.” *Culture & History* (2017): en prensa.
- Cabrera de Córdoba, Luis. Santiago Montero Díaz ed. *De historia, para entenderla y escribirla*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1948.
- Cano, Melchor. Juan Belda ed. *De locis theologicis*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- Centurión, Adam (Marqués de Estepa). *Información para la historia del Sacro monte, llamado de Valparaíso y antiguamente Illipulitano junto a Granada, donde parecieron las cenizas de S. Cecilio, S. Thesiphón, y S. Hiscio discípulos del apóstol único patrón de las Españas Santiago, y otros santos discípulos dellos y sus libros escritos en láminas de plomo*. Granada: Bartolomé de Lorenzana 1632.
- Dakhliya, Jocelyne y Kaiser, Wolfgang. “Introduction: une Méditerranée entre deux mondes, ou des mondes continus.” En Jocelyne Dakhliya and Wolfgang Kaiser eds. *Les musulmans dans l’histoire de l’Europe. II.- Passages et contacts en Méditerranée*, Paris: Albin Michel, 2013. 7-31.
- Dubois, Claude-Gilbert. *Celtes et gaulois au XVIe siècle. Le développement littéraire d’un mythe nationaliste avec l’édition critique d’un traité inédit de Guillaume Postel: “De ce qui est premier pour reformer le monde”*. Paris: J. Vrin, 1972.
- . *La mythologie des origines chez Guillaume Postel. De la naissance à la nation*. Orléans: Paradigme, 1994.
- Faría, Joan de. *Dialogismo y lacónico discurso: en defensa de las reliquias de San Cecilio que se hallaron en la iglesia maior de la çiudad de Granada. Conpuesto por el licenciado Faría, abogado y relator en ella. Dirigido a Su Magestad el Rey Don Phelippe, Nuestro Señor*. Biblioteca de El Escorial, s.d. [>1588], mss. d.IV.21.
- Fernández, Paz. *Arabismo español del s. XVIII: origen de una quimera*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1991.
- Fernández Albadalejo, Pablo. “«Materia» de España y «edificio» de historiografía. Algunas consideraciones sobre la década de 1540.” En *Materia de España. Cultura política e identidad en la España Moderna*. Madrid: Marcial Pons, 2007. 41-64.
- García-Arenal, Mercedes & Fernando Rodríguez Mediano. “Miguel de Luna, cristiano arábigo de Granada.” En Manuel Barrios y Mercedes García-Arenal eds., *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*. Granada: Universidad de Granada, 2008. 83-136.
- . “Los libros de los moriscos y los eruditos orientales.” *Al-Qantara* 31 (2010): 611-646.
- . *The Orient in Spain. Converted Muslims, the Lead Books of Granada and the rise of Orientalism*. Leiden: Brill, 2013.
- . “Les Antiquités hébraïques dans l’historiographie espagnole à l’époque moderne.” *Dix-septième Siècle* 266-1 (2015): 77-89.

- Grafton, Anthony. *Forgers and Critics. Creativity and Duplicity in Western Scholarship*. Princeton University Press, 1990.
- Gravio, Bartholomé. *Gramática de la lengua vulgar de España*. Lovaina: Bartholomé Gravio, 1559.
- Guadix, Diego de. E. Bajo Pérez y F. Maíllo Salgado eds. *Recopilación de algunos nombres árabigos que los árabes pusieron a algunas ciudades y a otras muchas cosas*. Gijón: Trea, 2005.
- Llopis Mena, Isabel. *Teoría política árabe y persa en la corte de Felipe III: la Doctrina física y moral de príncipes de Francisco de Gurmendi*. Tesis Doctoral Inédita. Universidad de Alicante, Facultad de Filosofía y Letras, 2016.
- Mantuano, Pedro. *Advertencias a la historia de Juan de Mariana, de la Compañía de Jesús, impressa en Toledo en latín año 1592 y en romance el de 1601, en que se enmienda gran parte de la historia de España*. Milán: Hyerónimo Bordón, 1611.
- Márquez Villanueva, Francisco. "La voluntad de leyenda de Miguel de Luna." En *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1991. 45-97.
- Marqués de Mondéjar. [*Contestación a los reparos hechos a las Disertaciones eclesiásticas*.] s.d., BNE, Mss. 5557-5558. 2 vols.
- . *Cartago africana, sus nombres, fundación y aumento*. Pamplona: s.e., 1664.
- . *Advertencias a la historia del padre Juan de Mariana*. Valencia: Viuda de Antonio Bordazar de Artazu, 1746.
- Monterde, Gerónimo. *Literal inteligencia del sagrado y divino oráculo de Abdías a favor de la monarquía de España, computado según el valor de las letras hebreas y latinas, en el qual se promete la conquista de Francia, África, Libia y Etiopía por los españoles*. Valencia: Vicente Cabrera, 1684.
- Núñez Rivera, Valentín. "Quevedo y la traducción bíblica: tradiciones y contextos (en torno al *Cantar de los Cantares*)."  
*La Perinola* 10 (2006): 225-243.
- Pellicer y Saforcada, Juan Antonio. *Ensayo de una bibliotheca de traductores españoles, donde se da noticia de las traducciones que hay en castellano de la Sagrada Escritura [...] Madrid: Antonio de Sancha, 1778. [Ed. facsímil, Badajoz, 2002].*
- Perea, Francisco Javier. "Benito Arias Montano y la identificación de Sefarad: exégesis poligráfica de Abdías 20." *Helmántica Hebraica* 51.154 (2000): 199-218.
- Prodi, Paolo. "La storia umana come luogo teologico." En *Profezia vs Utopia*. Bologna: Il Mulino, 2013.
- Reyre, Dominique. "Topónimos hebreos y memoria de la España judía en el Siglo de Oro." *Criticón* 65 (1995): 31-53.
- Ríos Saloma, Martín F. *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*. Madrid: Marcial Pons, 2011.
- Robins, R.H. *Breve Historia de la Lingüística*. Madrid: Editorial Paraninfo, 1974.
- Rodríguez Mediano, Fernando. "Conversion, langue et histoire: la christianisation de la langue arabe dans l'Espagne moderne." En Jocelyne Dakhliya and Wolfgang Kaiser eds. *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe. II.- Passages et contacts en Méditerranée*. París: Albin Michel, 2013. 537-563.
- . "Biblical Translation and Literalness in Early Modern Spain." En Mercedes García-Arenal ed. *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*. Leiden-Boston: Brill, 2016. 66-94.
- Rubio Lapaz, Jesús. *Pablo de Céspedes y su círculo. Humanismo y contrarreforma en la cultura andaluza del Renacimiento al Barroco*. Granada: Universidad de Granada, 1993.

- Saavedra Fajardo, Diego. *Corona góthica castellana y austriaca, políticamente ilustrada*. Münster, Juan Jansonio, 1643.
- Tamayo de Vargas, Tomás. *Historia general de España del P. D. Juan de Mariana, defendida por el doctor don Thomás Tamayo de Vargas contra las advertencias de Pedro Mantuano*. Toledo: Pedro Rodríguez, 1616.
- Van Liere, Katherine, Simon Ditchfield, & Howard Louthan eds. *Sacred History. Uses of the Christian Past in the Renaissane World*. Oxford: Oxford University Press, 2012.