

En la **España Medieval**

ISSN: 0214-3038

<http://dx.doi.org/10.5209/elem.68638>EDICIONES
COMPLUTENSE

*Nubes de langosta africana. Prejuicios historiográficos sobre las dinastías beréberes (almorávides, almohades y meriníes)*¹

Alejandro García Sanjuán²

Recibido: 01 de junio de 2019 / Aceptado: 18 de octubre de 2019

Resumen. La historiografía, en particular la española, ha mostrado tradicionalmente fuertes prejuicios ideológicos a la hora de abordar el estudio de al-Andalus. Buena parte de los estereotipos más difundidos se vinculan al paradigma de la Reconquista, que ha ejercido una influencia hegemónica en España durante el período franquista (1936-1975) y que en la actualidad sigue gozando de una amplia difusión en el ámbito de los estudios medievales. En este trabajo se analizan algunos de los prejuicios negativos más habituales vinculados a dicho paradigma y relativos a la actuación en al-Andalus de las dinastías beréberes (almorávides, almohades y meriníes) entre los siglos XIV y XV

Palabras clave: Dinastías beréberes; Al-Andalus; Reconquista; Historiografía; Almohades; Almorávides; Meriníes.

[en] *Nubes de langosta africana. Historiographic prejudices about the Berber dynasties (Almoravids, Almohads and Merinids)*

Abstract. Traditionally, ideological prejudices have been plaguing the study of al-Andalus, especially in Spanish scholarship. Some of the most commonly-held stereotypes are connected to the paradigm of the Reconquista, which reached a rather hegemonic position in Spain over the Francoist period (1936-1975) and still remains currently highly influential in the field of Medieval Studies. This article aims to explain how these ideological prejudices affect the study of Almoravids, Almohads and Merinids, the three Berber dynasties which played a key role in al-Andalus across 11-14th centuries.

Key words: Medieval Iberia; Berber Dynasties; Al-Andalus; Reconquista; Historiography; Almoravids; Almohads; Merinids.

Sumario. 1. Introducción. 2. La historiografía decimonónica. 3. La renovación en los estudios sobre almorávides y almohades. 4. Persistencia actual de los estereotipos. 4.1. El uso selectivo del léxico historiográfico: las invasiones beréberes o africanas. 4.2. Barbarie, fanatismo, radicalismo, intolerancia. 5. Conclusión. 6. Bibliografía.

Cómo citar: García Sanjuán, A. (2020), *Nubes de langosta africana*. Prejuicios historiográficos sobre las dinastías beréberes (almorávides, almohades y meriníes), en *En la España Medieval*, 43, 27-49.

¹ Este trabajo fue inicialmente presentado como ponencia al Seminario *Contribución de los beréberes a la historia y la civilización de al-Andalus*, organizado por la Fundación Euroárabe de Altos Estudios y celebrado en Granada (5-7 Noviembre 2015), cuyas actas no se han publicado. El presente artículo es el resultado de la reelaboración de dicha ponencia durante una estancia en el Institute for Advanced Study (Princeton, Nueva Jersey) durante el primer semestre de 2019.

² Universidad de Huelva.
sanjuan@uhu.es
ORCID: 0000-0002-1400-7508.

1. Introducción

El análisis de la historiografía contemporánea, entendiendo como tal la que comienza a desarrollarse a partir del siglo XIX, permite apreciar la existencia de un número importante de estereotipos, prejuicios y apriorismos relacionados con el estudio de al-Andalus. Aunque con orígenes y manifestaciones diversas, su proyección ha sido particularmente acusada en España, singularidad que obedece a las considerables dificultades que la presencia de un país árabe e islámico en la península ibérica entre los siglos VIII y XV ha generado en amplios sectores de una historiografía obsesionada durante largo tiempo con el problema de los orígenes y la continuidad de la identidad nacional a lo largo de la historia.

Buena parte de dichos prejuicios se vinculan con el paradigma de la *Reconquista*, que desde el siglo XIX y hasta bien entrado el XX ha ejercido una influencia hegemónica en el estudio del pasado medieval peninsular. Los estudios más recientes son unánimes al señalar que la noción de *Reconquista* está íntimamente asociada al nacionalismo español, definiéndose como una lucha de liberación nacional de ocho siglos de duración. Desde esta perspectiva, España sería una nación *forjada contra el islam* y al-Andalus quedaría reducido a la categoría de *anti-España* cuyos habitantes, meros *invasores*, debían ser expulsados³.

Entre los siglos XI y XIII, al-Andalus fue gobernado por almorávides y almohades, movimientos de reforma religiosa islámica liderados por dinastías de origen beréber norteafricano. A ello se añadió, desde 1264, la acción de los meriníes o benimerines, que hasta 1340 desempeñaron un papel de gran relevancia en la dinámica política peninsular, aunque sin llegar a ejercer un dominio político y territorial similar al de sus antecesores.

La procedencia foránea y la identidad beréber de estas dinastías ha sido el origen de notorios prejuicios historiográficos que vendrían, así, a sumarse a los relativos al conjunto de la historia andalusí, convirtiendo al periodo de su actuación en el paradigma por excelencia de los estereotipos asociados a la presencia islámica en la Península. Dichos clichés se han desarrollado de manera particularmente intensa en relación con almorávides y almohades, debido a la vinculación de ambas dinastías con movimientos de reforma religiosa islámica que, con frecuencia, han sido analizados desde un manifiesto *presentismo*, como comprobaremos a continuación. Por otro lado, en ciertos casos dichos prejuicios se vinculan a las propias fuentes medie-

³ “Fue sólo a partir de siglo XIX, cuando se desarrolló el sentimiento nacional contemporáneo y los Estados nacionales se articularon como realidades políticas y geográficas, cuando el término *reconquista* comenzó a adquirir una verdadera significación, sustituyendo paulatinamente al de *restauración*. De esta suerte, la sustitución se realizó dentro de un contexto romántico, neocolonialista y nacionalista en el cual la historia se utilizó para crear y consolidar una identidad nacional y en el que los personajes históricos se convirtieron en héroes patrios dignos de toda imitación”, Ríos Saloma, *La Reconquista*, p. 327; “Queda claro, pues, que el concepto de Reconquista, tal como surgió en el siglo XIX y se consolidó en la historiografía de la primera mitad del XX, se convirtió en uno de los principales mitos originarios alumbrados por el nacionalismo español, y hay que reconocer que, todavía en los inicios del siglo XXI, en algunos textos de carácter divulgativo o en determinadas propuestas ideológicas de corte conservador siguen vigentes aquellas interpretaciones nacionalistas”, García Fitz, *La Reconquista*, p. 17; “*Reconquista* thus became the most successful Spanish national myth”, Hertel, *The Crescent*, p. 22. He insistido en la estrecha asociación de la *Reconquista* con el nacionalismo español hasta la actualidad en varios trabajos recientes: García Sanjuán, “Al-Andalus en la historiografía”; *idem*, “Rejecting al-Andalus”; *idem*, “Cómo desactivar”; *idem*, “Weaponizing”.

vales (tanto árabes como latinas), si bien han sido en no pocas ocasiones ampliados y desarrollados por la propia historiografía moderna.

Aunque Claudio Sánchez-Albornoz (1893-1984) no puede ser, en ningún caso, considerado como el origen de dichos prejuicios historiográficos, he escogido como título de este trabajo una formulación suya que expresa con elocuencia la influencia de los mismos, desde dos perspectivas distintas, que ponen de manifiesto la naturaleza original de sus planteamientos dentro del marco de la historiografía españolista⁴. Como ya he señalado, los prejuicios sobre los beréberes están estrechamente asociados al paradigma de la *Reconquista*, noción cuyo máximo apologista fue Sánchez-Albornoz, quien la elevó a la categoría de “clave de la historia de España”⁵.

La formulación albornoiana a la que me refiero procede de un trabajo originalmente presentado a la duodécima *Settimana di Studi sull'alto Medioevo*, celebrada en la ciudad italiana de Spoleto en el año 1965 y que, en aquella ocasión, se dedicó a *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo*. En su ponencia, titulada “El Islam de España y el Occidente”, Sánchez-Albornoz insistió en ideas ya desarrolladas con anterioridad en su *España, un enigma histórico* (1956), las cuales se referían a la fuerte pervivencia de las huellas hispánicas de origen preislámico en lo que entonces era habitual denominar como *España musulmana*. Tras exponer una serie de argumentos que ilustraban, a su juicio, esa continuidad de lo hispano, el más célebre medievalista español del siglo XX concluía de la forma siguiente:

Basta y sobra a lo que creo para que sea evidente el enorme caudal de hispanismo que rezumó la España islámica durante cuatro siglos largos, tal vez hasta que fue abrasada por las nubes de langosta africana que almorávides y almohades vertieron sobre ella⁶.

Este texto resulta de particular interés debido a que contiene los dos paradigmas que, a mi juicio, definen la caracterización de al-Andalus en el discurso historiográfico españolista, el de la *Reconquista*, al que ya me he referido con anterioridad, y el de la *España musulmana*, que surge como reacción al primero. Pese a que ambos se desarrollan desde el siglo XIX de forma contrapuesta, Sánchez-Albornoz fue capaz de combinarlos de forma simultánea durante buena parte de su trayectoria, lo que, a mi juicio, constituye uno de los rasgos más originales de sus planteamientos, si bien al final de su vida mostró su acusada preferencia hacia la noción de *Reconquista*⁷.

El texto citado se presenta como conclusión de una exposición que revela la explícita afinidad de Sánchez-Albornoz con la idea de *España musulmana*. Frente a la exclusión de lo andalusí de la identidad española propugnada por el paradigma de la *Reconquista*, el concepto de *España musulmana* trataba, por el contrario, de integrarlo. Dicha noción se fue afirmando durante el siglo XIX desde el ámbito académico del Arabismo como forma de contrarrestar el predominio de las tesis

⁴ *Idem*, “Al-Andalus en la historiografía”.

⁵ Tal es, en efecto, el título de uno de los epígrafes del libro: Sánchez-Albornoz, *España*, vol. II, p. 7. Una perspectiva similar, aunque limitada a la Edad Media, ha sido sostenida en épocas más recientes por Ladero Quesada, “La «Reconquête»”.

⁶ Sánchez-Albornoz, *El Islam de España*, p. 116.

⁷ García Sanjuán, “Al-Andalus en la historiografía”, pp. 82-87.

del españolismo excluyente, basadas en la noción de *Reconquista*, en función de las cuales la identidad nacional estaba directamente asociada a la destrucción de al-Andalus.

Aunque ambos paradigmas coexisten durante el siglo XIX y buena parte del XX, la idea de la *España musulmana* ha resistido peor el paso del tiempo, de tal modo que, en la actualidad, puede considerarse prácticamente extinguido. En buena medida, dicha solución de continuidad fue consecuencia de la influencia de los estudios de Pierre Guichard, quien a mediados de la década de 1970 realizó una crítica sistemática de sus premisas en *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica de Occidente*. Algo muy distinto, en cambio, cabe decir respecto al paradigma de la *Reconquista*, que se ha mantenido vigente hasta el presente, a pesar de haber sido objeto de críticas cuyo origen cabe situar en la publicación de los trabajos de Abilio Barbero (1931-1990) y Marcelo Vigil (1930-1987) desde la década de 1960 y que culminaron en su monografía de 1978⁸. En la actualidad, sin embargo, coexisten dos visiones contrapuestas sobre la *Reconquista*, la más tradicional, españolista, y otra que aboga por una, a mi juicio, muy problemática lectura *neutra* o no ideologizada (no nacionalista) del concepto⁹.

Los prejuicios sobre al-Andalus inherentes al paradigma de la *Reconquista* quedan de manifiesto en las connotaciones obviamente peyorativas que implica la metáfora escogida por Sánchez-Albornoz para referirse a las dinastías beréberes y que se remite a la referencia bíblica de las diez plagas egipcias, de las cuales las langostas ocupaban el octavo lugar (libro del Éxodo). Esta plaga, por lo tanto, evocaría la acción devastadora causada por los acrididos sobre los territorios que recorren a su paso. Tal sería, en efecto, el sentido de la metáfora albornociana, que aludiría a la destrucción de las raíces hispanas de la *España musulmana* debido a la actuación de almorávides y almohades.

Esta manera de plantear la actuación de dichas dinastías beréberes no solo tiene unos profundos antecedentes, sino también una amplia proyección, en particular en la historiografía española. Helena de Felipe ha mostrado cómo la imagen prejuiciosa de los beréberes ha tenido una importante presencia en el arabismo español, tal y como revela el caso, muy representativo, de Emilio García Gómez (1905-1995), el cual no dudaba en afirmar que “la verdadera civilización arábigo-española” había terminado con al-Mu’tamid¹⁰, una afirmación que recuerda mucho a la de Sánchez-Albornoz y que lo situaba en las antípodas del pensamiento de su maestro, Miguel Asín Palacios (1871-1944), como veremos a continuación.

No obstante, conviene hacer dos aclaraciones. En primer lugar, la génesis de tales prejuicios no podría adscribirse con seguridad a la historiografía española y, de hecho, algunos de sus primeros portavoces significados no eran españoles. Por lo tanto, en segundo lugar, tales estereotipos no tienen su origen en la noción de *Reconquista*, si bien es cierto que su amplia difusión y pervivencia hasta la actualidad sí guarda

⁸ Barbero y Vigil, *La formación del feudalismo*.

⁹ Entre los autores partidarios de esta acepción cabe citar a Ayala Martínez: “el término reconquista no puede ser utilizado para definir el ser de España, en el supuesto de que ese ser pueda ser definido, pero en cambio sí puede ser utilizado, porque resulta muy significativo y preciso para ello, para definir una vieja idea o concepción política que sí es medieval, la que durante siglos legitimó la expansión de los reinos cristianos peninsulares y justificó una extraordinaria concentración de poder en manos de sus monarcas”, Ayala Martínez, “Realidad y percepción de *Hispania* en la Edad Media”, p. 208.

¹⁰ Felipe, “Los estudios sobre beréberes”.

una estrecha relación con la continua vigencia de determinados postulados asociados a dicho paradigma.

2. La historiografía decimonónica

Como señalaba con anterioridad, la indagación sobre los más remotos orígenes de la peyorativa caracterización de las dinastías beréberes nos obliga a remitirnos a las propias fuentes árabes. Cabe señalar, al menos, dos claros focos de origen a este respecto. Por un lado, la bien conocida animadversión de los andalusíes hacia sus vecinos magrebíes. Como señaló en su día Emilio García Gómez, “el sentimiento antiberéber constituye un hecho reconocible a lo largo de toda la historia de al-Andalus”¹¹. Por otra parte, la negativa caracterización de los almorávides elaborada por los almohades, cuyas fuentes son casi las únicas de las que disponemos para analizar a la primera de ambas dinastías, con el consiguiente sesgo historiográfico que ello supone, tal y como ha analizado en un trabajo reciente Helena de Felipe¹².

Pese a la relevancia de los estereotipos que podemos encontrar en las fuentes, mis objetivos en este trabajo se remiten, en exclusiva, al ámbito de la historiografía moderna. A este respecto, la referencia inicial se relaciona con la figura del célebre historiador y orientalista holandés Reinhart Dozy (1820-1883), uno de los más importantes de la época y cuya influencia en la historiografía española de la época resulta bien conocida. En sus *Recherches*, editadas por vez primera en 1849, Dozy se expresaba de forma bastante explícita respecto a las consecuencias de la llegada a la Península de los almorávides:

La civilización cedió su puesto a la barbarie, la inteligencia a la superstición, la tolerancia al fanatismo. El país gemía bajo el régimen abrumador del clero y de la soldadesca y en vez de las sabias y espirituales discusiones de las academias, de los profundos discursos de los filósofos y los armoniosos cantares de los poetas, sólo se oía la voz monótona de los sacerdotes y el ruido de los sables arrastrándose por el pavimento¹³.

Dozy volvió con posterioridad a insistir en esta caracterización en su célebre *Histoire des musulmans d'Espagne* (1861), aludiendo a los “rudos y fanáticos guerreros del Sahara” y a su barbarie¹⁴. Asimismo, se mostró muy crítico con la actuación de los alfaquíes, señalando que su intolerancia “no tenía límites y sus conocimientos eran muy limitados”¹⁵.

Los planteamientos de Dozy sobre los almorávides fueron retomados en España por uno de los arabistas más importantes de la época, Francisco Javier Simonet (1829-1897), quien les dio amplia cabida en su *Historia de los mozárabes de España* (obra terminada en 1866, aunque no publicada hasta 1897-1903). Dichas ideas encajaban a la perfección en su perfil ideológico, vinculado al carlismo, la versión más

¹¹ García Gómez, *Andalucía contra Berbería*, p. 8.

¹² Felipe, “*Camelleros saharianos*”.

¹³ Dozy, *Investigaciones*, vol. I, pp. 433-434.

¹⁴ *Idem*, *Historia de los musulmanes*, IV, pp. 162 y 208.

¹⁵ *Ibidem*, p. 201.

radical del catolicismo español decimonónico¹⁶. Buena prueba de la influencia de Dozy radica en la cita por Simonet del texto antes mencionado de las *Recherches* al comienzo del capítulo trigésimo octavo de su *Historia de los mozárabes de España*, en el que se ocupa del período almorávide.

Pero lo cierto es que el arabista malagueño enfatizó de manera aún más estridente la caracterización del orientalista holandés, extendiéndola, además, a los almohades, cuya época no llegó a abarcar Dozy. Para Simonet, los almorávides, “poseídos de todo el furor fanático de los musulmanes” y a los que califica como “guerreros bárbaros, fanáticos e innumerables”, pusieron fin al “sosiego y bienestar” de la etapa anterior, ya que su objetivo no habría sido otro que destruir a los cristianos y, aunque no lo lograron por completo, su situación “fue cada día más azarosa y miserable”¹⁷. No menos explícita es su caracterización de los almohades, en unos términos prácticamente idénticos a los almorávides: “pueblo bárbaro, belicoso, innumerable y digno rival de los almorávides en ferocidad, fanatismo y ojeriza al nombre cristiano”¹⁸.

Junto a la barbarie, el fanatismo y la intolerancia, otro de los prejuicios que introduce la historiografía decimonónica en la caracterización de la actuación de las dinastías beréberes será el empleo de la noción de *invasión* como forma de definir sus respectivas intervenciones en la Península. En un trabajo previo, relativo al origen de al-Andalus, he tenido la oportunidad de plantear, creo que por vez primera, la naturaleza tendenciosa de la utilización de este concepto en la historiografía española, en particular respecto al caso de la *invasión islámica* del año 711¹⁹.

En 1892, el arabista Eduardo Saavedra publicaba la primera monografía académica sobre la conquista islámica de la Península, titulada *Estudios sobre la invasión de los árabes en España*, definiéndola, ya en su página inicial, en términos de “catástrofe nacional”²⁰. Desde entonces y hasta prácticamente la actualidad, la idea de *invasión* se ha erigido en la caracterización habitual de ese hecho histórico en la tradición académica española.

Las sucesivas llegadas de las tres dinastías beréberes que intervinieron en la Península entre los siglos XI y XIV serán, asimismo, caracterizadas de la misma forma, tal y como acredita el propio Simonet respecto a almorávides y almohades²¹. De este modo, el desarrollo histórico de al-Andalus, en su conjunto, sería el resultado de una secuencia sucesiva de *invasiones*, es decir, de “ocupaciones anormales e irregulares del territorio”, según la definición habitual de dicho término (*Diccionario de la lengua española* de la RAE, s.v. *invadir*).

Al margen de sus connotaciones intrínsecamente peyorativas y, por lo tanto, de su condición de prejuicio historiográfico, esta forma de entender la actuación de las dinastías beréberes resulta inadecuada, en particular, respecto a ciertos casos concretos, por ejemplo el de la primera llegada de los almorávides en el año 1086, que carece de las características de una “ocupación anormal e irregular del territorio”, ya que, como es sabido, que se produjo a instancias de varios de los principales sobe-

¹⁶ Sobre Simonet, véase Monroe, *Islam and the Arabs*, pp. 85-100; Manzanera de Cirre, *Arabistas españoles*, pp. 131-162; López, “Origen, gestión y divulgación”.

¹⁷ Simonet, *Historia de los mozárabes*, vol. IV, p. 733.

¹⁸ *Ibidem*, p. 762.

¹⁹ García Sanjuán, *La conquista islámica*, pp. 144-147.

²⁰ Saavedra, *Estudio sobre la invasión*, p. 1.

²¹ Simonet, *Historia de los mozárabes*, vol. IV, pp. 733, 738, 762, 763.

ranos taifas de al-Andalus ante el temor provocado por la conquista de Toledo y la creciente presión sobre el territorio musulmán.

Aunque cabe atribuir a la historiografía decimonónica buena parte de los prejuicios relativos a las dinastías beréberes, la crítica de esa perspectiva comenzó a producirse, asimismo, en dicha época. En efecto, fue el también arabista Francisco Codera (1836-1917) el primero en manifestar abiertas discrepancias hacia la caracterización de los almorávides elaborada por Dozy. En su *Decadencia y desaparición de los almorávides en España* (1899), Codera incluyó un epígrafe relativo al “juicio acerca de la dominación de los almorávides en España” en el que desarrolló puntos de vista contrapuestos a los del célebre orientalista holandés.

A lo largo de poco más de una decena de páginas, Codera expone argumentos de diversa naturaleza para explicar sus planteamientos. Inicia su exposición con una reflexión que revela fuertes dosis de sensatez y prudencia de sus ideas, al afirmar que, debido a las imperfecciones en el conocimiento de los almorávides, no resulta posible “formular un juicio definitivo acerca del carácter de su dominación en nuestro suelo”. Ello le lleva a criticar los juicios “categóricos y poco favorables” de Dozy (“con quien hacen coro casi todos los autores posteriores”), los cuales considera injustificados, acusándolo de parcialidad, “en gran parte debido a su clerofobia aplicada al pueblo musulmán y a su marcada tendencia, muy común en nuestros días, a querer generalizar y deducir consecuencias con escaso número de datos”²².

Tras estas reflexiones iniciales, Codera se centra de modo particular en dos de los principales argumentos de Dozy. En primer lugar, el de la pretendida discontinuidad de la actividad intelectual debido a la barbarie y el fanatismo almorávide, un aspecto que el arabista aragonés niega de forma rotunda, afirmando que “la vida de los musulmanes españoles siguió siendo la misma que había sido hasta entonces”. Partiendo de esta premisa, desarrolla la actuación de algunos de los autores andalusíes más relevantes de época almorávides, tales como Ibn Sīd de Badajoz (m. 521/1127) o el célebre sufi almeriense Ibn al-‘Arīf (m. 536/1141)²³.

Seguidamente, Codera se ocupa de la cuestión de la persecución de los mozárabes, refiriéndose, en particular, al derribo de la iglesia de Granada y a la incursión en territorio de al-Andalus de Alfonso I de Aragón, que dio lugar a una deportación masiva de cristianos hacia el norte de África. En este caso, más que negar, Codera matiza los planteamientos de Dozy, en particular respecto a la idea de una generalizada persecución de los cristianos en al-Andalus por los almorávides²⁴.

3. La renovación en los estudios sobre almorávides y almohades

Tras los trabajos de Dozy y Codera, el estudio de las dinastías beréberes experimentó una amplia revisión a raíz de las monografías de Jacinto Bosch Vilà (1922-1985)²⁵ y Ambrosio Huici Miranda (1880-1973)²⁶, en las que la cuestión tratada en este artículo, sin embargo, no era abordada. La historiografía reciente, en cambio, ha

²² Codera, *Decadencia y desaparición*, p. 97.

²³ *Ibidem*, pp. 100-104.

²⁴ *Ibidem*, pp. 104-106.

²⁵ Bosch Vilà, *Los almorávides*.

²⁶ En el caso de Huici Miranda, *Historia política*, vol. I, pp. 17-18, cabe citar una explícita alusión crítica respecto a la caracterización de los alfaquíes como “clérigos fanáticos” por parte de Dozy.

mostrado una actitud más abierta a la hora de intentar matizar o cuestionar la peyorativa caracterización tradicional de almorávides y almohades. Dada la amplia extensión de este ámbito de estudios, a continuación me propongo mostrar solo algunos ejemplos de cómo durante las últimas décadas se ido elaborando un conocimiento mucho más matizado y complejo respecto a dichas dinastías y su actuación. Ello, sin embargo, no ha evitado que muchos de los prejuicios asociados a ellas sigan vigentes, como veremos en la última parte del artículo.

Considero apropiado iniciar esta breve revisión con un texto de Miguel Asín Palacios relativo a la evolución del pensamiento en al-Andalus durante la época almohade. Al referirse en 1935 al célebre místico de origen murciano, Muḥammad ibn al-‘Arabī, Asín no duda en encuadrar su trayectoria (entre los años 1165 y 1240, es decir, en plena época almohade), “dentro del luminoso siglo de la plenitud cultural de al-Andalus, al lado de Averroes y Maimónides, sus contemporáneos”²⁷. Las ideas invocadas por Asín en este texto suponen un contrapunto muy marcado con la percepción decimonónica sobre los almohades, antes analizada, así como con la de su propio discípulo, García Gómez, el principal referente del arabismo español durante la segunda mitad del siglo XX, como veíamos antes.

La historiografía más reciente no ha dejado de subrayar el rigorismo de las respectivas reformas religiosas planteadas por almorávides y almohades, si bien en unos términos que se alejan de la caracterización peyorativa propio de los historiadores decimonónicos. Así, por ejemplo, Guichard, en una obra recientemente reeditada que constituye, a mi juicio, una de las mejores síntesis de la historia de al-Andalus disponibles en la actualidad, caracteriza a los almorávides como “movimiento reformador malikí muy intransigente”, cuyos integrantes “constituían una fuerza creciente con un dinamismo impresionante y un rigor religioso irreprochable”²⁸. Al ponderar el efecto de la dominación almorávide sobre la evolución del pensamiento en al-Andalus, Guichard se muestra escéptico respecto a la idea de una completa discontinuidad:

Aunque las cortes principescas de las Taifas y el mecenazgo que ejercían en ellas desaparecieron, lo que dejó sin ocupación a cierto número de letrados, sería abusivo ir demasiado lejos en este sentido, como se ha hecho en algunas ocasiones. Los mejores secretarios-letrados (*kuttāb*) de la época anterior pasaron al servicio de los soberanos almorávides. Aunque la producción poética no se mantuvo al nivel de la época anterior, dos grandes autores ilustran esta época, Ibn Jafāya de Alcira (m. 1138) e Ibn Quzmān (m. 1160)²⁹.

Respecto a los almohades, aunque Ibn Tūmart afirma “con mucha intransigencia” la unicidad de Dios, el medievalista francés habla de la protección dada a los intelectuales por el poder califal, gracias a la cual pudo desarrollarse “un movimiento filosófico de gran interés”³⁰. Entre los factores que lo promueven, Guichard men-

²⁷ Asín Palacios, *Vidas de santones*, p. 8.

²⁸ Guichard, *Esplendor y fragilidad*, p. 181.

²⁹ *Ibidem*, p. 232.

³⁰ *Ibidem*, p. 232. Por su parte, Manzano, *Épocas medievales*, p. 416, apunta que “contrariamente a la idea de fanatismo que suele darse de su pensamiento, la de Ibn Tūmart era una aproximación religiosa profundamente racionalista”.

ciona el alejamiento de los círculos de poder de la influencia conservadora de los doctores malikíes, la gran cultura de los propios califas y su deseo de promover otros movimientos de pensamiento. Todo ello favoreció en torno a la misma cúpula del Estado, el desarrollo de algunos personajes, de los que los más conocidos son Ibn Ṭufayl, médico de Abū Ya'qūb Yūsuf (1163-1184), segundo califa almohade, y sobre todo Averroes, cadí de Córdoba y Sevilla, y, en 1182, médico del soberano, en cuyo círculo lo había introducido el propio Ibn Ṭufayl³¹.

La reciente publicación de la obra colectiva *Biblioteca de al-Andalus* ha permitido una valoración más exacta de la producción escrita generada en la Península durante la época musulmana. En el volumen de balance de valoración de datos se indica, en consonancia con lo que apuntaba Asín en la década de los años 30 del siglo pasado, que el período almohade fue “la gran época de al-Andalus, culturalmente hablando”, mientras que, al mismo tiempo, se cuestiona de forma explícita que la época almorávide pueda ser reducida a un mero período de “eclipse cultural”³².

Esa misma percepción de la actividad intelectual en el período almorávide es la que podemos encontrar en una amplia revisión elaborada en 1998 en un trabajo enfocado de manera explícita a tratar de corregir la visión estereotipada respecto a la influencia de dicha dinastía tanto en el ámbito del pensamiento jurídico y doctrinal (respecto a otras escuelas jurídicas distintas a la malikí y a los sufíes), así como en el de la producción filosófica y literaria³³. De forma similar y hacia las mismas fechas, Maribel Fierro insistía en que “la imagen del conservadurismo mālikí de época almorávide debe ser desterrada, ya que es principalmente fruto de la imagen deformada suministrada por la propaganda almohade”³⁴.

La destrucción de los ejemplares de la célebre obra de al-Gazālī (*Iḥyā' ulūm al-dīn*) ha sido, sin duda, una de los elementos que más han contribuido a alimentar la imagen de sectarismo, intolerancia y fanatismo asociada a los almorávides. Al margen de otros argumentos que no cabe desarrollar aquí por falta de espacio suficiente, baste recordar que acciones similares contrarias a distintas formas de pensamiento tuvieron lugar en diferentes momentos de la historia andalusí, tal y como revela el trabajo de Janina Safran, en el que analiza seis actos de quema pública de libros, vinculados respectivamente a las dinastías Omeya, Amirí, Abadí, Almorávide y Almohade³⁵.

En el ámbito de los estudios almorávides cabe, asimismo, destacar la amplia renovación llevada a cabo durante los últimos años desde la perspectiva de la Historia del Arte, aportando una nueva valoración de la relevancia de la producción arquitectónica llevada a cabo por dicha dinastía que, de nuevo, se aleja de la imagen tópica del beréber inculto y atrasado del desierto habitualmente asociada a ellos. La sofisticación y consistencia de la arquitectura almorávide representa, desde esta perspectiva, una etapa de características propias dentro de la evolución de las técnicas constructivas y decorativas del arte islámico³⁶.

Otro de los aspectos en los que la influencia del *fanatismo* beréber ha sido más discutida es el de la situación de las minorías religiosas. A este respecto, la revisión

³¹ Guichard, *Esplendor y fragilidad*, p. 259.

³² Lirola, *La producción intelectual andalusí*, p. 31.

³³ Achekar, “Otra visión”.

³⁴ Fierro, “La religión”, p. 459.

³⁵ Safran, “The politics of book burning”.

³⁶ Marcos Cobaleda, *Los almorávides*; *idem*, “En torno al arte”.

más profunda corresponde a Maribel Fierro, autora de varios trabajos publicados a lo largo de más de dos décadas, a los que pueden añadirse los realizados por otros autores³⁷. El empeoramiento de las condiciones de vida de los no musulmanes bajo el gobierno de las dinastías beréberes ha sido puesto en conexión con las tensiones y angustias sociales asociadas al avance conquistador cristiano³⁸. Por otro lado, el paradigma de animadversión religiosa en época almorávide fue un ulema andalusí, el sevillano Ibn ‘Abdūn, cuyas invectivas hacia judíos y cristianos han sido objeto de análisis específicos³⁹. Fierro considera que “la política almorávide hacia los *ḍimmīs* no debe ser interpretada como resultado del *fanatismo* e *intolerancia* que se les achaca”, ya que “la hostilidad no parece haber llevado a negar a los cristianos la protección a la que tenían derecho legalmente”. La política almohade, en cambio, fue “más agresiva que las anteriores”, vinculándose no solo al problema de la presión cristiana, sino a factores doctrinales, pese a que, como señala Molenat, no hay ningún texto teórico o doctrinal almohade que justifique la supresión de la *ḍimma*⁴⁰.

La breve revisión historiográfica previa permite apreciar que la reducción de los períodos almorávide y almohade a una mera acumulación de barbarie, fanatismo e intolerancia representa una enorme simplificación de procesos históricos mucho más complejos que la labor de los especialistas está contribuyendo a criticar, matizar y corregir. Una labor que continúa desarrollándose en la actualidad, como, por ejemplo, revela el reciente artículo de Manuela Marín respecto al papel singular de las mujeres almorávides, en particular por lo que se refiere al acceso a los espacios públicos, habitualmente reservados a los hombres⁴¹.

4. Persistencia actual de los estereotipos

La notoria influencia de los estereotipos relativos a las dinastías beréberes no se verifica tan solo a través de su enorme proyección, académica y extraacadémica, sino también mediante su notoria persistencia. A continuación me propongo analizar este fenómeno remitiéndome a dos elementos específicos. En primer lugar, la permanente utilización de la noción de *invasión* como forma de caracterizar la intervención de las dinastías beréberes en la Península. Por otro lado, la continuidad de la caracterización peyorativa de los movimientos almorávide y almohade, así como de los meriníes, en términos idénticos a los acuñados por la historiografía decimonónica, es decir, como *barbarie*, *fanatismo*, *radicalismo* e *intolerancia*.

4.1. El uso selectivo del léxico historiográfico: las *invasiones* beréberes o africanas

La caracterización de al-Andalus como sucesión de diversas *invasiones*, es decir, de ocupaciones irregulares y anormales del territorio peninsular por los musulmanes, encaja a la perfección en el paradigma de la *Reconquista*, cuyo contenido central radica en la deslegitimación de al-Andalus y la legitimación de su conquista por los cristianos. Esta caracterización ha gozado de una amplia difusión historiográfica

³⁷ García Sanjuán, “El fin de las comunidades cristianas”.

³⁸ Fierro, “A Muslim law”, p. 242.

³⁹ García Sanjuán, “Jews and Christians”.

⁴⁰ Fierro, “La religión”, p. 524.

⁴¹ Marín, “The princess and the palace”.

hasta la actualidad, a tal punto que se encuentra totalmente extendida, un fenómeno que se explica, entre otros factores, por una generalizada ausencia de conciencia respecto a las connotaciones específicas de la noción de *invasión* y a su manifiesta utilización selectiva en la historiografía española.

Probablemente, el mejor ejemplo de la utilización de esta noción como forma de caracterizar la intervención de las dinastías beréberes sea *Las grandes batallas de la Reconquista durante las invasiones africanas (almoravides, almohades y benimerines)*, publicada en 1956 por Ambrosio Huici Miranda (1880-1973), en la que la idea de *invasión* se sitúa en el centro de la interpretación de la actuación de las tres dinastías magrebíes en el ámbito peninsular. No menos llamativa resulta la utilización del adjetivo *africanas* para designar a estas dinastías, que también ha tenido continuidad en la historiografía posterior.

Mientras que la intervención de contingentes foráneos ha generado la idea de *invasiones africanas* respecto a almorávides, almohades y meriníes, de nuevo la comparación con la actuación de los cristianos permite apreciar criterios de valoración distintos. Aunque, a diferencia de al-Andalus, los reinos peninsulares no fueron gobernados, de forma conjunta, por entidades políticas ultrapirenaicas, sería erróneo desdeñar la influencia ejercida por elementos foráneos en la conformación de dichos reinos. A este respecto, cabe recordar la importante participación de contingentes extrapeninsulares en la conquista de territorios andalusíes, en particular en casos determinados, tales como Barbastro (1064) o Lisboa (1147), por ejemplo, los cuales no han generado la aparición del concepto de *invasiones europeas*. Del mismo modo, resulta conocido el origen extrapeninsular de algunas de las dinastías regias que gobernaron en los reinos cristianos medievales peninsulares, así como la influencia ideológica y política de determinadas corrientes o movimientos de reforma religiosa, como la orden de Cluny en el siglo XI. Sin duda, existen obvias diferencias de diverso tipo entre las respectivas actuaciones de las dinastías beréberes y de las influencias europeas en la Península. No obstante, la insistencia en la noción de *invasiones africanas* y la ausencia completa de su equivalente *invasiones europeas* tiende a situar ambos tipos de influencia en planos radicalmente distintos, un aspecto que tal vez convendría replantear.

La formulación acuñada por Huici a mediados de la década de 1950 ha tenido un cierto recorrido historiográfico, tal y como acreditan publicaciones de la década de 1980 en relación con los almorávides, tanto de investigadores españoles⁴² como extranjeros. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en la obra de síntesis de Derek W. Lomax (1933-1992), en la que la noción de *Reconquista*, que el medievalista británico considera *auténtica*, se utiliza para caracterizar el conjunto del período medieval peninsular. En esta obra (publicada originalmente en inglés en 1978 y traducida al castellano en 1984), Lomax habla de “la época de las invasiones africanas” como un período iniciado en 1086 y finalizado tras la batalla del Salado en 1340⁴³.

La idea de *invasión* como caracterización de la actuación de las dinastías beréberes en la Península se encuentra ampliamente generalizada, en particular en los trabajos publicados por medievalistas, mientras que, en cambio, brilla por su ausencia en relación con la expansión de los territorios cristianos a costa de los musulmanes. Con el fin de ilustrar la amplia difusión de este fenómeno, me limitaré a ofrecer al-

⁴² Cabrera, “Del Tajo a Sierra Morena”, p. 127 (“invasores africanos”) y p. 128 (“invasión almohade”).

⁴³ Lomax, *La Reconquista*, p. 217.

gunos ejemplos relativos a obras que, por la relevancia académica de sus autores, podemos considerar significativas. Tal sería el caso de los trabajos de Manuel González Jiménez sobre Alfonso X, en cuya época se inició la intervención en la Península de los meriníes, sistemáticamente caracterizada por el autor como *invasión*, mientras que, en cambio, las acciones conquistadoras del Rey Sabio sobre territorio musulmán nunca reciben esa denominación (“el fecho de Salé”, “la campaña de Jerez”, “la conquista de Niebla”, “la campaña de Algeciras”)⁴⁴. La utilización de un vocabulario claramente diferenciado denota la adopción de perspectivas muy distintas en cada caso a la hora de plantear el análisis de los hechos.

De forma similar, una monografía sobre Fernando III nos permite observar otra utilización selectiva de la noción de *invasión*, que se aplica cuando se trata de la acción de un rey cristiano sobre otro reino cristiano (“Alfonso IX invade Castilla”), pero no para referirse a las acciones del rey castellano sobre los territorios musulmanes (“las grandes conquistas”, “el final de la Reconquista”)⁴⁵.

Este esquema *invasionista* no es exclusivo de la historiografía española, sino que también se registra en la tradición anglosajona, como acredita el caso ya citado de Lomax, al que podemos añadir los trabajos del norteamericano Joseph O’Callaghan, el cual habla en idénticos términos tanto en referencia a almorávides y almohades⁴⁶ como a los meriníes⁴⁷. En ninguno de ambos casos la misma noción, en cambio, se utiliza para describir a los conquistadores cristianos, en consonancia con una tradición historiográfica que, a este respecto, insisto, resulta invariable.

De la misma forma, el esquema *invasionista* no es exclusivo de historiadores medievistas, sino que se encuentra extendido de igual forma en las publicaciones elaboradas por arabistas, como acreditan, por ejemplo, trabajos de María Jesús Viguera (1992) y Miguel Ángel Manzano (2014)⁴⁸, aunque el caso más revelador, sin duda, sea el de Serafín Fanjul, quien, en perfecta consonancia con el arabismo decimonónico ultracatólico de Simonet, escribe: “las invasiones africanas de los siglos XI y XII (almorávides, almohades) amén de derribar a los corruptos y divididos régulos de las taifas andalusíes, trajeron oleadas de barbarie e integrismo”⁴⁹.

La absoluta unanimidad en torno al uso selectivo del concepto de *invasión* revela una tendenciosidad fuertemente arraigada, en particular debido a la total ausencia de reciprocidad, de tal forma que la noción de *invasión cristiana de al-Andalus* resulta, sencillamente, inexistente en la literatura académica. Esta observación no pretende, en absoluto, plantear la necesidad de adoptar dicha terminología como necesaria o pertinente, sino que se trata de señalar la existencia de un marcado uso sesgado (y nada inocente) del vocabulario historiográfico, así como de la generalizada ausencia de una mínima conciencia crítica al respecto entre los especialistas. Mucho menos aún subyace a esta consideración ningún afán por lo *políticamente correcto*, sino que se pretende avanzar en la depuración del vocabulario historiográfico para lograr alcanzar una narración histórica menos sesgada y prejuiciosa. Por lo demás, tanto la frecuente tendenciosidad como la generalizada actitud acrítica revelan la amplia difusión de los estereotipos asociados al paradigma de la *Reconquista*, así como el

⁴⁴ González Jiménez, *Diplomatario*, pp. xciv y ci; González Jiménez, *Alfonso X*, pp. 295-303.

⁴⁵ Martínez Díez, *Fernando III*, pp. 43, 145 y 203.

⁴⁶ O’Callaghan, *A History*, p. 208 (“fanatical puritans”); *idem*, *The Last Crusade*, p. 1.

⁴⁷ *Idem*, *El Rey Sabio*, pp. 281, 282, 292 y 295.

⁴⁸ Viguera, *Los reinos de taifas*; Manzano, “De nuevo sobre la invasión”.

⁴⁹ Fanjul, “Vuelven los almorávides”.

largo camino que queda por recorrer hasta poder erradicarlos por completo de la práctica historiográfica académica⁵⁰.

4.2. Barbarie, fanatismo, radicalismo, intolerancia

En consonancia con las connotaciones peyorativas inherentes a la idea de *invasión*, la historiografía, no solo la española, se ha significado de manera persistente por perpetuar la visión decimonónica de las dinastías beréberes en términos que revelan notorios prejuicios respecto a su caracterización ideológica, política y religiosa.

La amplia extensión de estos estereotipos queda de manifiesto en su plena asunción por parte de dos autores que, por lo demás, sostuvieron tesis fuertemente contrapuestas. En efecto, Américo Castro no dudaba en calificar a los almohades como “tribus fanáticas de África”⁵¹, mientras que ya hemos visto cómo su gran antagonista, Sánchez-Albornoz, se refería a ellos en términos que evocan las plagas bíblicas. No fue la única ocasión en la que el más célebre medievalista español del siglo XX tuvo la oportunidad de evidenciar sus prejuicios. En otra de sus obras, Sánchez-Albornoz se remitía a la misma noción utilizada por Castro al afirmar que “a fines del siglo XI y en el último tercio del siglo XII, África envió sobre España dos oleadas de fanáticos beréberes del Senegal y del Atlas, encendidos por el más feroz entusiasmo religioso de dos nuevas y sucesivas sectas islamitas”⁵².

La coincidencia de ambos autores en torno a este aspecto posee, a mi juicio, una especial significación. En efecto, Castro y Sánchez-Albornoz protagonizaron la controversia más célebre en la historiografía española durante el siglo XX, el relativo a la naturaleza de la identidad de los españoles y a la caracterización del medioevo peninsular en relación con el proceso de conformación de esa identidad. Sus posiciones respectivas fueron antagónicas y, sobre todo en el caso de Sánchez-Albornoz, defendidas en términos de una bien acreditada vehemencia verbal. La coincidencia en la atribución del *fanatismo* a las dinastías beréberes evidencia ciertas conexiones de fondo que se sobreponen a las evidentes diferencias de planteamiento entre ambos autores.

Pero, como ya he dicho anteriormente, estos prejuicios no se reducen, en exclusiva, a la historiografía española, tal y como vuelve a acreditar el ejemplo de Lomax, que no ahorra calificativos al caracterizar a las dinastías beréberes. El medievalista británico habla del “fanatismo almorávide”, dinastía que califica de “ignorante, cruel, bárbara y puritana”. Del mismo modo, la característica general del “período beréber” sería el “fanatismo religioso”, ejemplificado por las conversiones forzadas al islam, la deliberada matanza de alfaquíes por las tropas de Alfonso VII y las atrocidades que Ibn Hūd cometió con los almohades⁵³. Dentro de la misma tradición anglosajona, Richard Fletcher (1944-2005) se expresa en términos incluso más explícitos al dedicar un capítulo de su *Moorish Spain* (1992) a “The Moroccan

⁵⁰ García Sanjuán, “Cómo desactivar”; *idem*, “Weaponizing”.

⁵¹ Castro, *España en su historia*, p. 64. Como era común en la historiografía de su época (a pesar de las correcciones de Codera), Castro compartía también la noción de la ruptura de la tolerancia religiosa debida a la acción las dinastías beréberes. Tras la primera etapa de cuatrocientos años, “la vida para los no creyentes pacíficos dejó de ser grata”, Castro, *España en su historia*, pp. 214-215.

⁵² Sánchez-Albornoz, *De la invasión islámica*, p. 20.

⁵³ Lomax, *La Reconquista*, pp. 83, 93 y 227.

Fundamentalist”, expresión que resume su visión de almorávides y almohades como fanáticos religiosos⁵⁴.

Esta clase de formulaciones se registran asimismo en obras que, formando parte de series más amplias, contienen visiones panorámicas de la historia de España. Se trata de publicaciones que adoptan el formato de manuales y se dirigen a un público generalista, en gran medida formado por estudiantes universitarios. Un buen ejemplo al respecto es la síntesis de José Ángel García de Cortázar, integrada en la Historia de España dirigida por Miguel Artola a comienzos de la década de los 70 y reeditada con posterioridad en varias ocasiones. En dicha obra se realiza un elocuente paralelismo entre los almorávides y los coetáneos movimientos de reforma religiosa cristiana: “bajo la forma de Imperio almorávide, traían además un nuevo espíritu de fanatismo y guerra santa a los cristianos, desconocido prácticamente en Al-Andalus hasta el siglo XI, y que encuentra su correspondencia en el contemporáneo fortalecimiento ideológico de la Iglesia católica tras la reforma gregoriana”. Así pues, el “fanatismo” almorávide se contrapone con el “fortalecimiento ideológico” cristiano con la reforma gregoriana. Resulta, asimismo, de interés en esta obra la caracterización de las órdenes militares, cuyo modelo “parece encontrarse en el *ribat* o monasterio-fortaleza islámico”, pese a lo cual cualquier atribución de *radicalismo* o *fanatismo* en este caso está totalmente ausente. No menos significativa, por último, resulta la “violenta reacción musulmana desarrollada gracias al empuje del Imperio almohade”, una calificación (la de “violenta”) que, en cambio, no se atribuye a ninguna de las acciones protagonizadas por los cristianos contra los musulmanes, a las que el autor se refiere de forma repetida en términos de “empresa reconquistadora”⁵⁵.

De manera similar, en otra obra de síntesis publicada por uno de los medievalistas más reconocidos de la misma época y dentro del capítulo titulado “la invasión almorávide” se indica que “durante setenta años el Imperio Hispánico (...) se verá sometido a la opresión de esta oleada de fanatismo nacido en las profundidades africanas”⁵⁶. Sin duda, una formulación antológica que sintetiza todos los tópicos y prejuicios asociados a las dinastías beréberes.

Referencias parecidas se registran en publicaciones académicas más especializadas, en las que los almorávides son caracterizados en términos de “islamismo puritano y fanático” y “fanático purismo religioso”⁵⁷. La muy distinta forma de interpretar los respectivos expansionismos, cristiano e islámico, se registra, asimismo, en obras más recientes de síntesis elaboradas por autores con un perfil académico muy acusado, lo cual nos remite, de nuevo, al fuerte arraigo historiográfico de esta clase de planteamientos:

Desde mediados del siglo XI hasta mediados del XIII se produce la gran expansión territorial de la España cristiana, impulsada por los motores ideológicos de la reconquista y la cruzada, y por su plena incorporación al Occidente medieval, mientras que al-Andalus replica con la islamización radical bajo el dominio de los almorávides y almohades norteafricanos⁵⁸.

⁵⁴ Fletcher, *Moorish Spain*, p. 105.

⁵⁵ García de Cortázar, *La época medieval*, pp. 142, 144 y 145.

⁵⁶ Suárez Fernández, *Historia de España*, p. 193, reproducido literalmente en Álvarez Palenzuela y Suárez Fernández, *La España musulmana*, p. 228.

⁵⁷ Mínguez, *Alfonso VI*, p. 134.

⁵⁸ Ladero Quesada, *La formación medieval*, p. 15; *idem*, “Unidad y diversidad”, p. 27.

Como puede comprobarse, en este texto el “radicalismo” corresponde, una vez más, a los musulmanes, mientras que, en cambio, la *Reconquista* y la Cruzada, obvias expresiones de la influencia de la religión católica sobre los conquistadores cristianos, son meros “motores ideológicos” a los que no se atribuye esa misma cualidad. Es cierto que, en otro lugar de la misma obra, se equiparan las actitudes de ambos bandos, ya que la “agresividad bélica” practicada por almorávides y almohades se produce “en respuesta a la de los cristianos”⁵⁹. En todo caso, esta referencia al radicalismo no constituye una formulación aislada, pues el mismo autor la extiende a la actuación de los meriníes, a quienes considera máximos representantes de un “imperialismo expansivo y fanático de carácter irregular”, aludiendo, asimismo, al “fanatismo expansivo meriní”⁶⁰. De este modo y pese a que, a diferencia de almorávides y almohades, los meriníes no están asociados a movimientos de reforma religiosa, su caracterización no difiere sustancialmente de la de sus antecesores, lo cual parece remitirnos a cierta inercia historiográfica que acusa la influencia de determinados prejuicios.

Resulta llamativa la forma en la que, en determinadas ocasiones, ciertos autores revelan una toma de conciencia de las contradicciones de sus propios planteamientos, aunque sin ser capaces de extraer las correspondientes consecuencias. Tras mencionar los “nuevos alientos en el campo cultural” y la actividad de personajes como Ibn Tufayl, Maimónides y Averroes, Julio Valdeón señala: “toda esta actividad cultural no deja de ser sorprendente, debido al carácter fundamentalista de los almohades”⁶¹.

En este punto, parece importante volver a insistir en el fuerte contraste historiográfico que existe en la forma de caracterizar a las dinastías beréberes en comparación con sus coetáneas cristianas peninsulares. Debe insistirse en que las concepciones ideológicas islámicas y cristianas resultan muy similares respecto a la conceptualización del enemigo y la legitimación de la guerra contra los *infieles*. Así lo puso de manifiesto Francisco García Fitz en un excelente artículo de 1988 en el que analizaba las mentalidades que revelan los relatos cronísticos de las conquistas castellanas del siglo XIII, poniendo de manifiesto la total supeditación del discurso a unas premisas religiosas⁶². En una línea de análisis similar, Carlos de Ayala Martínez destacaba más recientemente un pasaje de la anónima *Crónica latina* que condensa el programa de Fernando III respecto a al-Andalus, consistente, según dicho investigador, en “su destrucción como efecto necesario de la voluntad de Dios directamente transmitida al rey y por él instrumentalmente encarnada”⁶³.

Si, por lo tanto, la religión desempeñó un papel muy similar en el cristianismo y el islam tanto en la acuñación de visiones peyorativas respecto al *otro* como por lo que se refiere a la acuñación de una idea de *guerra santa* que justificaba en términos religiosos la lucha contra el infiel, ¿cómo es posible que la atribución de actitudes de *radicalismo* o *fanatismo* religioso siempre se produzca de forma unidireccional respecto a los musulmanes? A mi juicio, la respuesta a este interrogante resulta indisociable de los fuertes prejuicios ideológicos inherentes al paradigma de la *Reconquista*, del que se deriva la elaboración de un relato fuertemente sesgado y tendencioso

⁵⁹ *Idem*, *La formación medieval de España*, p. 23.

⁶⁰ *Idem*, *Granada*, pp. 135 y 149. De forma similar, García Fernández, “Las relaciones castellano-mariníes”, p. 250 se refiere al “fanatismo mariní”.

⁶¹ Valdeón, *La Reconquista*, pp. 97 y 113.

⁶² García Fitz, “La conquista de Andalucía en la cronística castellana del siglo XIII”.

⁶³ Ayala Martínez, “Fernando III”, p. 47.

del proceso histórico medieval peninsular. La revisión crítica de este relato sigue siendo una de las tareas pendientes más urgentes en el medievalismo español actual.

Un buen precedente de la elaboración de un relato histórico más equilibrado sería, a mi juicio, la síntesis de Angus MacKay (1939-2016), publicada originariamente en 1977 y traducida en español tres años después. En esta obra, el historiador británico desarrolla una visión ponderada de la evolución de las ideas religiosas entre cristianos y musulmanes durante el siglo XI, aludiendo al “auge del fervor de la cruzada en ambos lados de la frontera”⁶⁴. A la misma época pertenece la síntesis de Anwar G. Chejne (1923-1983), al que su origen libanés le permitió desarrollar una narración ampliamente basada en las fuentes árabes y con una visión, por lo tanto, mucho menos sesgada de las relaciones entre cristianos y musulmanes.

La historiografía española actual ofrece algunos síntomas de la conciencia de la necesidad de corregir el tendencioso de la *Reconquista*, aunque con un carácter todavía bastante excepcional. Por ejemplo, en su monografía sobre los órdenes militares hispánicos, Ayala Martínez señala que “no es extraño que la respuesta de la feudalizada sociedad del Norte a la combatividad doctrinal y bélica de los almohades, fuera la multiplicación de esa fórmula propia del radicalismo militante que eran los órdenes militares”⁶⁵. La atribución explícita de actitudes *radicales* a los conquistadores cristianos resulta un fenómeno historiográfico muy infrecuente que llama la atención, precisamente, por su escasa difusión, pero que viene a corregir un panorama dominado de forma hegemónica hasta la actualidad por el paradigma de la *Reconquista*.

En cambio, en otros casos resulta posible registrar actitudes distintas por parte de determinados especialistas. Si la caracterización de almorávides y almohades mediante conceptos tales como *fanatismo*, *extremismo*, *intolerancia* o *radicalismo* sigue estando ampliamente generalizada en la historiografía, en cambio la muy excepcional aplicación de nociones similares respecto a los conquistadores cristianos llega a suscitar ciertas suspicacias. Así, por ejemplo, la utilización de expresiones como “limpieza étnica”, “discriminación” o “intransigencia” en relación con las conquistas cristianas⁶⁶ provoca su descalificación como “anacronismo exasperante”⁶⁷. Al margen de la idoneidad o conveniencia del uso de dicha terminología (que, sin duda, puede cuestionarse), la citada reacción revela la existencia de raseros muy distintos a la hora de valorar la terminología historiográfica cuando se aplica a cristianos y musulmanes en relación con el proceso de lucha por el control del territorio peninsular.

La tendenciosidad en la caracterización de ambos contendientes se manifiesta en la elaboración, probablemente en muchos casos de manera inconsciente, de un relato casi siempre realizado en exclusiva desde el punto de vista cristiano. Ello revela que el paradigma de la *Reconquista* se encuentra arraigado de una manera muy profunda entre ciertos sectores que lo asumen como una perspectiva historiográfica *natural*, cuya propia lógica interna no se cuestiona. El riesgo que esta actitud conlleva resulta evidente, ya que esa forma de asumir el pasado conduce, de forma inevitable, a la elaboración de un discurso sesgado.

Así, por ejemplo, en el contexto previo a la batalla de las Navas de Tolosa, los almohades son caracterizados de manera sistemática como una “amenaza” y un pe-

⁶⁴ MacKay, *La España*, p. 42.

⁶⁵ Ayala Martínez, *Las órdenes militares*, p. 38.

⁶⁶ Tuliani, “La idea de la Reconquista”, pp. 15, 22 y 23.

⁶⁷ González Jiménez, “¿Re-conquista?”, p. 167.

ligro, no solo para España, sino para el resto de Europa. Asimismo, sus campañas contra los cristianos resultan “terribles”⁶⁸, al igual que las de los meriníes a finales del siglo XIII⁶⁹. Sin duda, desde el punto de vista cristiano, las cosas podrían verse de esa forma, pero, de la misma manera, resulta evidente que, desde la perspectiva andalusí, el papel de las dinastías beréberes tuvo una importancia decisiva a la hora de contener y ralentizar la expansión cristiana, cuyas consecuencias fueron dramáticas para la integridad y la seguridad de la población de al-Andalus.

El orientalista francés Gaston Wiet (1887-1971) definió esta situación de la siguiente forma: “el Islam, introducido en España por beréberes, solo se mantuvo a partir del siglo XI gracias a las aportaciones de los beréberes y sería expulsado el día que los beréberes no quisieron o no pudieron interesarse más por el problema”⁷⁰. Como afirma Felipe Maíllo, se trata de una apreciación que no ha sido suficientemente valorada, ni por los andalusíes de entonces ni por los especialistas actuales⁷¹.

Los ejemplos citados permiten apreciar que el relato historiográfico inherente al paradigma de la *Reconquista* ha seguido gozando de una amplia difusión en la historiografía española postfranquista. Se trata de un relato fuertemente tendencioso, a menudo realizado de manera exclusiva desde el punto de vista cristiano, y que suscita, de manera inevitable, cuestiones insoslayables. Los conquistadores cristianos, ¿no eran *fanáticos* religiosos?, si las dinastías beréberes eran una amenaza para los cristianos, ¿no lo eran también los conquistadores cristianos para los andalusíes?, ¿por qué la acción conquistadora de los musulmanes es considerada, de forma invariable, como “invasión” o, aún peor, como “expansionismo fanático y devastador”, mientras que el de los cristianos nunca se caracteriza en términos similares?

Los riesgos de la pervivencia de estos estereotipos historiográficos son evidentes, no solo por su propia naturaleza tendenciosa, sino porque, en muchos casos, su nivel de difusión no se limita a la producción historiográfica. A este respecto, me parece muy significativa la coincidencia de sendos artículos de prensa publicados con motivo de la conmemoración, en el año 2012, de la batalla de las Navas de Tolosa. El primero de ellos pertenece a un entonces destacado representante del principal partido político español conservador, lo cual pone de manifiesto la plena vigencia de los apriorismos asociados al paradigma de la *Reconquista* y la perenne pervivencia de este discurso entre dichos sectores sociales, políticos y mediáticos.

El texto comienza afirmando la plena continuidad entre los españoles actuales y los soberanos cristianos medievales (“nuestros reyes”). Sobre esta premisa continuista e identitaria, la caracterización de los contendientes de ambos bandos se formula en términos que delatan un burdo maniqueísmo de claro sesgo españolista. Del lado musulmán, la alusión velada al *fanatismo* (“120.000 hombres enardecidos por la guerra santa al infiel”). En cambio, los cristianos combaten por la unidad nacional (“70.000 soldados que representaban, entonces de forma excepcional, una España unida frente a un peligro común”). La alusión velada se convierte en explícita al referirse al califa almohade como “un radical que había jurado mojar los cascos de su caballo en la corriente del Tíber, no detenerse hasta llegar a Roma”. ¿Habría, en

⁶⁸ *Idem*, “Las Navas de Tolosa”, pp. 53, 54, 59, 67.

⁶⁹ Ladero Quesada, *Historia de un país islámico*, p. 176. De forma similar, García Fernández, “Las relaciones castellano-meriníes”, p. 249, habla de “posible agresión norteafricana”, refiriéndose a los meriníes en el contexto de la época de Alfonso XI.

⁷⁰ Wiet, *Introduction*, p. 214.

⁷¹ Maíllo Salgado, *De la desaparición*, p. 53.

ese caso, que considerar a Fernando III o Alfonso X, *radicales* por haber querido llevar la cruzada al norte de África (el llamado *fecho de allende*)⁷² Finalmente, la referencia a la “invasión”, en este caso, por fortuna, fracasada, siempre asociada a los musulmanes: “en aquel campo de batalla Europa neutralizó para siempre el riesgo de una invasión musulmana por Occidente y la España que conocemos empezó a ser posible”⁷³. Un ejemplo antológico de cómo ciertos discursos historiográficos, con toda su carga de prejuicios, pueden llegar a alimentar determinados postulados ideológicos de connotaciones muy evidentes.

Idéntica perspectiva se aprecia en el segundo artículo, en este caso obra de un historiador académico, que comienza lamentando la escasa relevancia atribuida a la conmemoración de Las Navas, “una batalla que destruyó el poder del fanático imperio almohade”. A la tópica referencia al fanatismo se añade, de nuevo, la perspectiva continuista e identitaria, ya que la, al parecer, escasa relevancia dada a la conmemoración se atribuye a lo que el autor califica como “el deseo inocultable de borrar la conciencia de qué somos, por qué lo somos y a qué lo debemos”. Todo ello acompañado de la indisimulada satisfacción ante la victoria sobre los musulmanes, que “hizo posible la conquista castellana de Andalucía” y “permitió la plena integración de la Península Ibérica en el marco geohistórico de la civilización occidental”⁷⁴.

La amplia extensión y continuada persistencia de los prejuicios asociados al paradigma de la *Reconquista* no debe ocultar la existencia de otros, de signo contrario. Así se aprecia, por ejemplo, respecto a la conquista cristiana de Andalucía, sobre la que se advierte que “con frecuencia se contraponen la barbarie feudal de los cristianos al refinamiento de los musulmanes utilizando planteamientos excesivamente sombríos a la hora de valorar la aportación de los primeros a la historia de la región”⁷⁵. Resulta llamativo, sin embargo, que, a la hora de señalar prejuicios, se ponga el acento en aquellos que han tenido una difusión historiográfica más limitada mientras que, en cambio, se soslayan por completo otros que gozan de un arraigo y una difusión académica mucho más amplio, como he tratado de poner de manifiesto en este trabajo.

Para concluir lo haré recordando una observación del historiador norteamericano Thomas F. Glick realizada al hilo de ciertas reflexiones sobre los prejuicios asociados al estudio del medioevo peninsular:

Solamente identificándose con ambas culturas, y no más con una que con otra, puede concebir el historiador alguna esperanza razonable de cribar alguno de los flagrantes prejuicios que han infestado persistentemente este área de investigación⁷⁶.

No estoy convencido de que esta propuesta para sortear la influencia de tales prejuicios sea la más idónea. Personalmente considero más acertado evitar cualquier

⁷² La atribución del proyecto de cruzada norteafricana a Fernando III es un aspecto debatido entre los especialistas. Véanse, por ejemplo, las opiniones contrapuestas de González Jiménez, “Cádiz frente al mar”, pp. 85-89 y Ayala Martínez, “Fernando III”, p. 89.

⁷³ González Pons, “1212+1812+1912=2012”.

⁷⁴ Sánchez Saus, “*Recordemos las Navas*”. Sobre el perfil historiográfico e ideológico de dicho autor, véase García Sanjuán, “*La persistencia*”.

⁷⁵ Cabrera, “Tópicos y realidades”, pp. 180-181.

⁷⁶ Glick, *Cristianos y musulmanes*, p. 13.

clase de identificación con el objeto de estudio, manteniendo la mayor distancia posible. Se trata, en cualquier caso, de una reflexión que revela una lúcida percepción respecto a un serio problema que, pese a su notoriedad, parece seguir pasando desapercibido (o tal vez no, y en ese caso, el problema sería mucho mayor) para una parte significativa de la historiografía actual, como he tratado de señalar en las páginas precedentes.

5. Conclusión

A partir del siglo XIX, las dinastías beréberes (sobre todo, almorávides y almohades) fueron caracterizadas en términos peyorativos desde relevantes sectores académicos, españoles y extranjeros. Pese a las rectificaciones ya introducidas por investigadores como Codera, los conceptos de *barbarie*, *fanatismo*, *radicalismo* e *intolerancia* han sido utilizados de manera extensa hasta la actualidad para referirse a las consecuencias de su actuación en al-Andalus, tanto respecto a la evolución del pensamiento y la producción literaria como en relación con la situación de las minorías no musulmanas.

Los amplios avances historiográficos registrados durante las últimas décadas en el conocimiento de dichas dinastías no han evitado la continuidad de los prejuicios de origen decimonónicos en la historiografía, sobre todo en la española. Esta situación se explica como consecuencia de la larga hegemonía del paradigma tradicional de la *Reconquista*, el cual, debido a su pertenencia al discurso ideológico españolista, ha favorecido la difusión de ideas muy estereotipadas y tendenciosas sobre la presencia musulmana en la Península, en general, y respecto a las dinastías beréberes, en particular.

La completa erradicación de estos prejuicios exige, entre otras cosas, una mayor conciencia entre los propios especialistas respecto a la necesidad de plantear el análisis del proceso histórico medieval peninsular desde una óptica más amplia, que incluya las respectivas visiones de cristianos y musulmanes, en sus actitudes de vencedores y vencidos. Asimismo, sería deseable una mayor atención respecto a la utilización del vocabulario, con el fin de depurarlo de nociones tóxicas que introducen visiones muy sesgadas, incompatibles con la rigurosidad que exige la práctica historiográfica académica.

6. Bibliografía

- Achekar, Mohamed Said, “Otra visión sobre la vida intelectual durante la época almorávide”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 47 (1998), pp. 1-26.
- Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel, y Suárez Fernández, Luis, *La España musulmana y los inicios de los reinos cristianos (711-1157)*, Madrid: Gredos, 1991.
- Asín Palacios, Miguel, *Vidas de Santones andaluces. La “Epístola de la santidad” de Ibn ‘Arabī de Murcia*, Madrid: Hiperión, 1981.
- Ayala, Carlos de, *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)*, Madrid: Marcial Pons, 2007.
- , “Fernando III: figura, significado y contexto en tiempo de cruzada”, en Carlos de Ayala Martínez y Martín Ríos Saloma (eds.), *Fernando III, tiempo de cruzada*, Madrid: Ediciones Silex; México D.F.: UNAM, 2012, pp. 17-91.

- , “Realidad y percepción de *Hispania* en la Edad Media”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 37 (2017), pp. 206-231.
- Barbero, Abilio, y Vigil, Marcelo, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona: Crítica, 1978.
- Bosch Vilà, J. *Los almorávides*, Tetuán: Editora Marroquí, 1956 (reed. facsímil Granada, 1990).
- Cabrera, Emilio, “Del Tajo a Sierra Morena”, en José Ángel García de Córdázar y otros, *Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla, en los siglos VIII a XV*, Barcelona: Ariel, 1985, 123-161.
- , “Tópicos y realidades sobre la organización de Andalucía tras la Reconquista”, en Antonio Malpica, Rafael G. Peinado y Adela Fábregas (eds.), *Historia de Andalucía. VII Coloquio*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 2009, pp. 179-202.
- Castro, Américo, *España en su historia*, Madrid: Círculo de Lectores, 1989.
- Chejne, Anwar G., *Historia de España musulmana*, Madrid: Cátedra, 1980.
- Codera y Zaidín, Francisco, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, Zaragoza: Tipografía de Comas Hermanos, 1899.
- Dozy, Reinhart, *Investigaciones acerca de la historia y la literatura de España durante la Edad Media*, 2 vols., Sevilla: Administración de la Biblioteca científica-literaria; Madrid: Librería de D. Victoriano Suárez, 1872.
- , *Historia de los musulmanes de España*, 4 vols., Madrid: Turner, 1982.
- Fanjul, Serafin, “Vuelven los almorávides”, *Libertad Digital*, 22-12-2010 [en línea], disponible en <https://www.libertaddigital.com/opinion/serafin-fanjul/vuelven-los-almoravides-57694/1>.
- Felipe, Helena de, “Los estudios sobre bereberes en la historiografía española”, en Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, Madrid: Casa de Velázquez, 2009, pp. 105-117.
- , “*Camelleros saharianos*. La caracterización de los almorávides en las fuentes árabes”, en María Marcos Cobaleda (ed.), *Al-Murabitun (Los Almorávides): un imperio islámico occidental. Estudios en memoria del Profesor Henri Terrasse*, Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife, 2018, pp. 64-80.
- Fierro, Maribel, “La religión”, en M^a Jesús Viguera Molins (coord.), *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades, siglos XI al XIII*, Madrid: Espasa-Calpe, 1997, pp. 437-546.
- , “A Muslim law without Jews and Christians. Almohad policies regarding the protected peoples”, en Matthias M. Tischler y Alexander Fidora, (eds.), *Christlicher Norden, Muslimischer Süden: Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, Münster: Aschendorff Verlag, 2011, pp. 231-246.
- Fletcher, Richard, *Moorish Spain*, Londres: Weindenfeld & Nicolson, 1992.
- García de Cortázar, José Ángel, *La época medieval*, Madrid: Alianza, 1988.
- García Fernández, Manuel, “Las relaciones castellano-marínies en Andalucía en tiempos de Alfonso XI. La participación norteafricana en la Guerra de Estrecho, 1312-1350”, en Mercedes García Arenal y M^a Jesús Viguera (eds.), *Las relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVI)*, Madrid: CSIC, 1988, pp. 259-274.
- García Fitz, Francisco, “La conquista de Andalucía en la crónica castellana del siglo XIII. Las mentalidades historiográficas en los relatos de la conquista”, en Emilio Cabrera (coord.), *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492). Actas del V Coloquio*

- Internacional de Historia Medieval de Andalucía (Córdoba, 27 al 30 de noviembre de 1986)*, Córdoba: Diputación Provincial de Córdoba, 1988, pp. 51-62.
- , *La Reconquista*, Granada: Universidad de Granada, 2010.
- García Gómez, Emilio, *Andalucía contra Berbería*, Barcelona: Publicaciones del Departamento de Lengua y Literatura Árabes, 1976.
- García Sanjuán, Alejandro, “Jews and Christians in Almoravid Seville as portrayed by the Islamic jurist Ibn ‘Abdūn”, *Medieval Encounters*, 14/1 (2008), pp. 78-98.
- , García Sanjuán, Alejandro, “El fin de las comunidades cristianas de al-Andalus (siglos XI-XII): factores de una evolución”, en *XI Congreso de Estudios Medievales. Cristianos y musulmanes en la península ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia (León, 23-26 octubre 2007)*, Ávila: Fundación Sánchez-Albornoz, 2009, pp. 259-287.
- , “Al-Andalus en la historiografía del nacionalismo españolista. Entre la España musulmana y la Reconquista (siglos XIX-XXI)”, en Diego Melo Carrasco y Francisco Vidal Castro (eds.): *A 1300 años de la conquista de al-Andalus. Historia, cultura y legado del islam en la península ibérica*, Coquimbo (Chile): Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones, 2012, pp. 65-104.
- , *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado: del catastrofismo al negacionismo*, Madrid: Marcial Pons, 2013.
- , “La persistencia del discurso nacionalcatólico sobre el Medioevo peninsular en la historiografía española actual”, *Historiografías: Revista de Historia y Teoría*, 12 (2016), pp. 132-153.
- , “Al-Andalus en la historiografía nacionalcatólica española: Claudio Sánchez-Albornoz”, *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 37 (2017), pp. 305-328.
- , “Rejecting al-Andalus, exalting the Reconquista: the persistence of an exclusionary historical memory in today’s Spain”, *Journal of Medieval Iberian Studies*, 10-1 (2018), pp. 127-145.
- , “Cómo desactivar una bomba historiográfica: la pervivencia actual del paradigma de la Reconquista”, en Ayala Martínez, Carlos de y Palacios Ontalva, Santiago (eds.), *La Reconquista. Ideología y justificación de la guerra santa peninsular*, Madrid: La Ergástula; Lisboa: Colibrí, 2019, pp. 95-115.
- , “Weaponizing historical knowledge: The notion of Reconquista in Spanish nationalism”, *Imago Temporis. Medium Aevum*, 14 (2019), en prensa.
- Glick, Thomas F., *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*, Madrid: Alianza, 1991.
- González Jiménez, Manuel, *Diplomatario andaluz de Alfonso X*, Sevilla: El Monte, Caja de Huelva y Sevilla, 1991.
- , “Cádiz frente al mar: de los proyectos alfonsies al privilegio de 1493”, *Estudios de Historia y de Arqueología Medievales*, 10 (1994), pp. 83-99.
- , “¿Re-conquista? Un estado de la cuestión”, en Eloy Benito Ruano (ed.), *Tópicos y realidades de la Edad Media I*, Madrid: Real Academia de la Historia, 2000, pp. 155-178.
- , *Alfonso X el Sabio*, Barcelona: Ariel, 2004.
- , “Las Navas de Tolosa (1212): la Batalla de los Tres Reyes”, en Miguel Ángel Ladero Quesada (coord.), *La Edad Media hispánica: en torno a cuatro centenarios*, Madrid: Real Academia de la Historia, 2012, pp. 49-69.
- González Pons, Esteban, “1212+1812+1912=2012”, *Abc*, 17-07-2012 [en línea], disponible en https://www.abc.es/opinion/abcp-1212-1812-1912-2012-201207170000_noticia.html.
- Guichard, Pierre, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona: Barral, 1976 (reed. facsimil Granada, 1995).

- , *Esplendor y fragilidad de al-Andalus*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 2015.
- Hertel, Patricia, *The Crescent Remembered. Islam and Nationalism on Medieval Iberia*. Eastbourne: Sussex Academic Press, 2015.
- Huici Miranda, Ambrosio, *Las grandes batallas de la Reconquista durante las invasiones africanas (almorávides, almohades y benimerines)*, Madrid: CSIC, 1956.
- , *Historia política del Imperio almohade*, 2 vols., Tetuán: Editora Marroquí, 1956-1957 (reed facsímil, Granada, 2000).
- Ladero Quesada, Miguel Ángel, *Granada, historia de un país islámico*, Madrid: Gredos, 1989, 3ª ed.
- , “La «Reconquête», clef de voûte du Moyen Âge espagnol”, en *L’expansion occidentale (XIe – XV^e siècles) Formes et conséquences XXXIIIe Congrès de la S.H.M.E.S.*, París: Éditions de la Sorbonne, 2003, pp. 23-45.
- , *La formación medieval de España. Territorios. Regiones. Reinos*, Madrid: Alianza, 2004.
- , “Unidad y diversidad en la España medieval. En torno a las ideas de nación, patria y estado”, en *IX Congreso de Estudios Medievales. Fundamentos medievales de los particularismos hispánicos (León 15-18 diciembre 2003)*, Ávila: Fundación Sánchez-Albornoz, 2005, pp. 19-39.
- Lirola, Jorge, *La producción intelectual andalusí. Balance de resultados e índices*, Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2013.
- Lomax Derek W. *La Reconquista*, Barcelona: Crítica, 1984.
- López, Bernabé, “Origen, gestión y divulgación de la “Historia de los Mozárabes” de Francisco Javier Simonet (con una bibliografía del Simonet publicista)”, *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 22 (2001-2005), pp. 183-212.
- Maillo Salgado, Felipe, *De la desaparición de al-Andalus*, Madrid: Abada, 2011, 2ª ed.
- Manzanares de Cirre, Manuela, *Arabistas españoles del siglo XIX*, Madrid, IHAC: 1979.
- Manzano Moreno, Eduardo, *Épocas medievales*, Barcelona: Crítica; Madrid: Marcial Pons, 2010.
- Manzano Rodríguez, Miguel Ángel, “De nuevo sobre la invasión de los merinies en la península ibérica. Precisiones e ideas”, en José Sánchez Herrero y Manuel González Jiménez (dir.), *750 aniversario de la incorporación de Jerez a la Corona de Castilla, 1264-2014*, Jerez: Ayuntamiento de Jerez, 2014, pp. 47-63.
- Marín, Manuela, “The princess and the palace. On Hawwa’ bint Tashufin and other women from the Almoravid royal family”, en Michelle Hamilton y Nuria Silleras-Fernández (eds.), *In and Of the Mediterranean. Medieval and Early Modern Iberian Studies*, Nashville: Vanderbilt University Press, 2015, pp. 29-47.
- Marcos Cobaleda, María, *Los almorávides: arquitectura de un imperio*, Granada: Universidad de Granada, 2015.
- , “En torno al arte y la arquitectura almorávides: contribuciones y nuevas perspectivas”, en María Marcos Cobaleda (ed.), *Al-Murabitun (Los Almorávides): un imperio islámico occidental. Estudios en memoria del Profesor Henri Terrasse*, Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife, 2018, pp. 314-344.
- Martínez Díez, Gonzalo, *Fernando III (1217-1252)*, Palencia: La Olmeda, 1993.
- MacKay, Angus, *La España de la Edad Media, desde la frontera hasta el Imperio (1000-1500)*, Madrid: Cátedra, 1980.
- Mínguez, José M^a, *Alfonso VI. Poder, expansión y reorganización interior*, Hondarribia: Nerea, 2000.
- Monroe, James T., *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*, Leiden: Brill, 1970.

- O'Callaghan, Joseph, *A History of Medieval Spain*, Ithaca: Cornell University Press, 1975.
- , *El rey sabio: el reinado de Alfonso X de Castilla*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999, 2ª ed.
- , *The Last Crusade in the West: Castile and the Conquest of Granada*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2014.
- Ríos Saloma, Martín, *La Reconquista, una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, Madrid: Marcial Pons; México D.F.: UNAM, 2011.
- Saavedra, Eduardo, *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*, Madrid: Imprenta de El Progreso Editorial, 1892.
- Safran, Janina, “The politics of book burning in al-Andalus”, *Journal of Medieval Iberian Studies*, 6/2 (2014), pp. 148-168.
- Sánchez-Albornoz, Claudio, *El Islam de España y el Occidente*, Madrid: Espasa-Calpe, 1974.
- , *De la invasión islámica al Estado continental*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1974.
- , *España, un enigma histórico*, 2 vols., Barcelona: Edhasa, 1976.
- Sánchez Saus, Rafael, “Recordemos Las Navas”, *Diario de Sevilla*, 19-07-2012 [en línea], disponible en https://www.diariodesevilla.es/opinion/articulos/Recordemos-Navas_0_607739365.html.
- Simonet, Francisco Javier, *Historia de los mozárabes de España*, 4 vols., Madrid: Turner, 1983.
- Suárez Fernández, Luis, *Historia de España. Edad Media*, Madrid: Gredos, 1970.
- Tuliani, Maurizio. “La idea de Reconquista en un manuscrito de la “Crónica General” de Alfonso X El Sabio”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 12 (1994), pp. 3-23.
- Valdeón, Julio, *La Reconquista. El concepto de España: unidad y diversidad*, Madrid: Espasa, 2006.
- Viguera, Mª Jesús, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes (Al-Andalus del XI al XIII)*, Madrid: Mapfre, 1992.
- Wiet, Gaston, *Introduction à la littérature arabe*, París: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1966.