

La imagen contemporánea de lo andalusí: ¿memoria común o explotación compartida de la nostalgia?¹

Sandra Rojo Flores
Universidad de Granada

Entrad para que nosotros salgamos del todo. Dentro de poco buscaremos lo que fue nuestra Historia en torno a la vuestra en los países lejanos y al final nos preguntaremos: ¿al-Andalus estuvo aquí o allí? ¿Sobre la tierra... o en el poema?

MAHMUD DARWISH²

En la tierra o en el poema. Dónde, cómo, y bajo qué formas se guarda, se construye y se distorsiona, como en un espejo roto, el mito de al-Andalus. Escribir sobre *lo andalusí* como categoría de análisis, más que como adjetivo de una forma histórica de vida, es un ejercicio con implicaciones a varios niveles. En primer lugar, es necesario situar esta categoría como fuente de diferentes discursos que han emigrado junto con parte de sus habitantes y que sigue siendo objeto de disputa para los que se han quedado habitando con sus fantasmas.

Este último es el caso de autores contemporáneos tales como Serafín Fanjul o Rosa María Rodríguez Magda, quien, de manera extrema y en la misma línea de Fanjul, sentencia:

Al-Andalus es ya un mito retroactivo y prospectivo; la manipulación de su historia pretende ser el fundamento de su utopía como futurible. Se convierte en una fórmula cultural con la que reinventar un islam cuya propia denominación resulta desasosegante, pues es a la vez el nombre de una religión, de un movimiento político y el estandarte que empuñan quienes defienden el terrorismo radical, la lucha contra Occidente.³

O peor aún:

Mientras Europa duerme acunada por buenas intenciones y grandes palabras de concordia, los grupos radicales islamistas tienen cada vez más claro qué significa para ellos al-Andalus y la necesidad de su reconquista.⁴

Este extremo del discurso sobre al-Andalus, que se defiende en sus propias páginas de toda xenofobia manifiesta —aunque no latente—, encuentra una línea moderada en otros autores que, de manera crítica, han abordado el mito andalusí sin incidir precisamente en la diferencia y el choque de las comunidades que lo constituían, sino todo lo contrario, localizando sus elementos comunes fuera tanto de toda violencia caballeresca como de una paradisíaca pasividad folklorizante. Es el caso del filólogo jienense Emilio González Ferrín, quien, con otras bases y de manera menos pasional, analiza lo andalusí como mito

de fundación y traslada la problemática hacia el fenómeno de la nostalgia y de la concepción del futuro, de la negación del Otro en uno mismo, es decir, de la *notredad*.⁵ Escribe:

No hay, por tanto, concepto de al-Andalus. Y sí estereotipo —que ni siquiera es imagen, y menos concepto—, recreando el que se tiene generalmente del islam por parte de Occidente. Así, el estereotipo pergeñado partirá siempre de una *negación de lo andalusí*. Hay aún otros dos estereotipos que —en nuestra opinión— completan con este anterior el elenco de folklorización en la percepción de una parte de *nuestra historia* —y el nosotros es aquí intencionado... Primer estereotipo: no fuimos nosotros. Todos esperábamos bajo las barbas de don Pelayo. Segundo y contrapuesto —para no perder la costumbre en la historia de España—: el islam costumbrista, gastronómico y tipificado es nuestra única y genuina esencia dormida que debe esperar. Este último —como es de sobras conocido— irá encadenando en el imaginario español el folklorismo andaluz.⁶

Pero el mito de lo andalusí no se agota en el sur de España, y podemos pensar que en la actualidad, y más allá de sus fronteras, existen varias versiones de éste que se entremezclan legitimadas por una *memoria común*. Su espectro, como podremos ver, es de larga distancia. Este discurso ha tomado diferentes formas, ya sea de manera simbólica como el caso de las genealogías —reales o ficticias—, de eternos sentimientos de expulsión y desarraigo, de poemas, de formas de vida asociadas al refinamiento místico, o materializado como parte de la arquitectura tanto mudéjar como hispanomorisca.⁷

En algunos casos, sobre todo cuando existe como resultado una ganancia evidente, podemos acercarnos a lo que el antropólogo japonés afincado en México Shinji Hirai denomina *economía política de la nostalgia*, definiéndolo como “la conversión del terruño en valor económico, capital social y recurso económico”,⁸ término que nos es útil para definir un nivel de las relaciones entre el mito y la práctica que alcanza su máxima expresión en la *especulación cultural* de lo andalusí.

Al respecto, no podemos olvidar el nivel comercial del mito. Éste se cristaliza en prácticas cuyo límite entre lo cultural y lo comercial es complejo, sobre todo en el caso de su relación con el patrimonio tangible —como sucede con la Alhambra—, cuestión que se ha intentado sobrellevar con la propuesta del concepto de “turismo cultural”, vinculado tanto a la conservación del propio patrimonio como al del desarrollo local.⁹ Ahora bien, e insertos de igual manera en el ámbito de la especulación cultural del mito, nos encontramos con organismos como *El legado andalusí*, en el caso de Granada. González Alcantud reflexiona al respecto de la siguiente manera:

La activación del mito andalusí ha conocido una nueva secuencia en este final de siglo. En 1993 en Granada se creó un proyecto turístico-cultural titulado “El legado andalusí”. Este proyecto, encabezado por un conocido abogado local, activo en la transición política como miembro de la Junta Democrática, se puso en marcha gracias al impulso de Sierra Nevada 95, la empresa o *pool* encargado de organizar los juegos internacionales de invierno del año 1995 en la estación de esquí granadina. Un conjunto de exposiciones, complementadas con sus respectivos catálogos-libros, constituyó el grueso de la actividad de “El legado andalusí”. El resultado final, desigual desde el punto de vista intelectual, como todo proyecto atropellado, supuso la activación de toda la imaginería del al-Andalus histórico, especialmente de los períodos omeya y nazarí. El horizonte romántico venía a estar plenamente operativo [...]¹⁰

Ahora bien, y aun reconociendo como uno de sus niveles el comercial y su cualidad como un estereotipo rentable, no podemos reducir la importancia y complejidad de lo andalusí a una mera invención y oposición contra España, como sostienen Fanjul y Rodrí-

guez Magda. Bien al contrario, podemos elaborar, a partir de los varios niveles de este fenómeno, una breve reflexión antropológica a partir de una perspectiva ni visceral ni complaciente. En ésta podemos destacar, por una parte, el nivel mítico de lo andalusí cuando éste se plantea, en *todos* los casos, como un *lugar de la memoria* donde se encuentra un origen no del todo claro ni centrado. Por la otra, subrayando su dimensión discursiva, generadora de nostalgias que pueden venderse como cualquier otra mercancía o utilizarse para crear y defender una genealogía directa o indirecta con el paraíso perdido.

Mircea Eliade, en una definición ya clásica del mito, escribe: “El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los ‘comienzos’”.¹¹ Aunque hace referencia a otras características, como su pertenencia al mundo de lo sobrenatural y ficticio —porque se refiere a sociedades que denomina premodernas—, nos interesa retener de esta definición dos elementos: su carácter sagrado y su ubicación en los “comienzos”, debido a que son esos dos aspectos los que se repiten en todas las imágenes expandidas y difundidas de lo andalusí en varios lugares fuera de al-Andalus y en el mismo territorio físico en el que tuvo presencia. Sagrado porque es portador de unas características aparentemente inmutables: belleza, civilización, convivencia, etc., y situado en los comienzos porque ejerce como mito de fundación para múltiples discursos.

En las siguientes líneas abordaremos brevemente algunas de las formas que toma el calidoscopio de lo andalusí, todas sujetas a una “memoria común” más o menos aprehensible. Esta memoria, entendida como memoria social, es bien definida por Halbwachs en los siguientes términos:

Digamos que si los recuerdos reaparecen, se debe a que la sociedad dispone en cada momento de los medios adecuados para reproducirlos. Y estaremos constreñidos a diferenciar en el pensamiento social dos tipos de actividades: en primer lugar, una memoria, es decir, un marco dispuesto de nociones que pueden ser utilizadas como puntos de referencia, y que se relacionan únicamente con el pasado; en segundo lugar, una actividad racional que tiene como punto de partida las condiciones en que se encuentra actualmente la sociedad.¹²

En este sentido, podemos anotar que todos los discursos que presentamos se encuentran creados a partir de una concepción idealizada e idealizante de lo andalusí unificada, que les atraviesa, pero que toma diferentes formas de relación tanto en el tiempo como en el espacio. Podemos encontrar formas tanto metafóricas como metonímicas en su uso. Por ejemplo, mientras para los poetas árabes de Oriente Medio el renacimiento y enaltecimiento de al-Andalus se agudiza con acontecimientos como la invasión del Líbano, para los intelectuales marroquíes de izquierdas figuras como la de Lorca se funden en la imagen andalusí para dar un nuevo sentido reivindicativo a sus posturas políticas. Asimismo, se trasladan las cualidades de los moriscos, expulsados del paraíso andalusí, de manera genealógica, hasta las actuales generaciones de andalusíes en el Magreb, y se buscan contigüidades simbólicas entre éstos y los americanos que abrazan la religión del islam.

1. Un ejemplo de lo andalusí como imagen contemporánea de la nostalgia y del doble retorno en la poesía árabe del siglo xx

La influencia de al-Andalus y de España en la poesía árabe contemporánea ha sido abordada en otro lugar por el arabista Pedro Martínez Montávez, en su obra del mismo nombre.¹³ Es interesante destacar, en este caso, la manera en que se resignifica lo an-

andalusí según hechos históricos particulares y sentimientos reivindicativos generales, ya sea en la poesía árabe de Oriente Medio (Palestina y Siria), representada por Mahmud Darwish (1941-2008) y Nizar Kabbani (1923-1998) respectivamente, o de Marruecos.

Darwish se ha convertido, como es conocido, en uno de los iconos de la poesía árabe actual y de la reivindicación de la causa palestina. Parte de su poesía ha sido musicalizada por el cantautor de origen libanés Marcel Khalifa, dotándola de mayor profundidad y difundiendo más allá de las fronteras árabes.¹⁴ El poeta palestino juega con el tiempo pasado y futuro, enunciando directamente la nostalgia de la pérdida:

¿Cómo escribir sobre las nubes el testamento de mi gente? Si mi gente abandonó el tiempo al igual que su abrigo en las casas, y mi gente cada vez que construye una ciudadela, la destruye para erigir sobre ella una jaima para su nostalgia por la primera palmera. Mi gente traiciona a mi gente en las guerras de la defensa de la sal. Pero Granada es de oro, de la seda de las palabras bordadas con almendras, de la plata de las lágrimas en la cuerda del laúd. Granada es la gran ascensión hacia sí misma y será lo que desea: la nostalgia por cualquier cosa pasada o que pasará [...]»¹⁵

Sin embargo, para María Luisa Prieto —una de sus traductoras al español— Darwish no llora concretamente la pérdida de al-Andalus:

[...] para él el único paraíso perdido es Palestina. Lo contempla y lo refleja con una mirada puramente estética, otorgándole una especie de prioridad universal por considerarlo principal lugar de encuentro civilizado entre Oriente y Occidente, aunque también deja patente la denuncia de este divorcio violento entre dos civilizaciones que nunca debió acontecer, y una vez más se pone del lado de los perdedores, haciendo suyo el sufrimiento del árabe expulsado del lugar en el que ha vivido durante siglos.¹⁶

Para Prieto, sería entonces la alusión a al-Andalus un mero desplazamiento de su falta primera: Palestina, una especie de metáfora donde lo único que añora es la mítica convivencia intercultural y civilizada. Beatriz García Moreno va un poco más lejos al afirmar que efectivamente existe un “refugio” en al-Andalus como mito pero además éste se magnifica retornando no solamente a sus orígenes, sino dando un *doble salto* hasta la literatura pre-islámica. Esta formulación resulta interesante porque intenta acercarse hacia una idea más profunda del ideal, hacia la pérdida misma:

El autor sigue en su línea simbólica de refugio en la mítica al-Andalus... Todo lo andalusí se engrandece y se muestra, como si perteneciera a la poesía pre-islámica árabe, como la imagen de la tristeza y del duelo. En el proceso de paso de la posesión a la pérdida, el mito andalusí toma su realidad histórica en ejercicio estético literario.¹⁷

Esta pérdida toma un sentido mucho más dramático por los mismos hechos históricos que acompañan a Darwish y al resto de los árabes, sobre todo de Oriente Medio, configurándose además una idea política de reivindicación cultural y simbólica. Continúa García Moreno:

Si bien al principio de su obra las menciones y referencias carecían de identidad, usadas más bien como mero recurso retórico —empujado por la propia tradición árabe—, dicho tema comenzó a desarrollarse plenamente en el poeta a partir de la invasión del Líbano, cuando se vio abocado a un nuevo destierro.¹⁸

Podríamos pensar entonces que la imagen de lo andalusí se configura a partir de dos ideas centrales: la del retorno / doble retorno, es decir la de la vuelta a al-Andalus y

a través de ésta a la época preislámica, y la de la pérdida = doble pérdida, siendo la primera de ellas la salida de los árabes de la península ibérica y la segunda la de su propio país natal y del Líbano. A estas dos lecturas, podemos añadirle otra que subyace a la idea de la nostalgia: la del extrañamiento. Darwish refleja en su poesía esta idea como parte de la desgracia del exiliado, es decir, que en el momento del retorno real éste puede ser chocante. Escribe:

Un día me sentaré en la acera, la acera del extranjero.
Yo no era un narciso, aunque defendía mi imagen
en los espejos. ¿Has estado alguna vez allí, extranjero?
Quinientos años pasados y acabados, y nuestra ruptura continúa,
allí, indefinida. Entre nosotros las cartas continúan, y las guerras
no han modificado los jardines de mi Granada. Un día pasaré por sus lunas
y frotaré mi deseo con un limón. Abrázame para que renazca
de los perfumes de un sol y un río sobre tus hombros, de los pies
que arañan la tarde y ella vierte lágrimas de leche a la noche del poema. [...] ¹⁹

Respecto al poeta sirio Nizar Kabbani, la primera impresión es que la imagen que éste muestra de al-Andalus es mucho más romántica, asociando frecuentemente el paraíso andalusí con la belleza femenina. Podemos leer al respecto las siguientes reflexiones del arabista Pedro Martínez Montávez:

En España, la aproximación a al-Andalus que inicia Kabbani, parte de los motivos naturales, sin duda tópicos, y discurre por caminos pertinentes a su origen y naturaleza. Se trata de dos motivos básicos, perennes, esenciales, en raíz inmutables: la mujer y la memoria histórica.²⁰

Pero más allá de eso podemos encontrar en Kabbani una doble impresión. Partiendo de una semejanza del viejo al-Andalus —especialmente de Granada— con Damasco, bien reflejada en los siguientes versos, el autor retrata un cuadro romántico de la ciudad:

Las calles de Granada, al mediodía,
Son lo mismo que campos de perla de azabache
Y yo, desde mi mesa,
Estoy viendo a mi patria retirada en los ojos inmensos.
Viendo los alminares de Damasco,
Puestos
En cada trenza.²¹

Cuadro que completa con la alocución que diera en el Ateneo de Madrid con motivo de la clausura de un curso de licenciatura. Decía:

[...] Y España, ¿qué habrá hecho?... ¿Habrá echado al olvido su amor primero por los árabes? No, no lo creo. España sigue siendo esa amada fiel que no quiere olvidar los parajes en donde su primer amor desarrollóse, esa amada que aún abraza con devoción el legado árabe y lo cuida amorosamente, como la madre cuida y conserva las ropas del hijo que ha partido de viaje.

Sin embargo, estas palabras contradicen el triste espíritu de sus “Penas en el Andalus”, donde se lamenta:

Me has escrito, querida.
Me escribes preguntando por España,
Por Táriq,
Que en el nombre de Alláh abriera un nuevo mundo;

Por 'Oqba ben Náfi'a,
 Que plantara retoños de palmera
 Por lo hondo de todas las colinas.
 Preguntas por Omeyas
 Y por su emir Mu'awiya;
 Por aquellos espléndidos palacios
 Que traían
 Cultura y fuerza de Damasco.
 No ha quedado en España
 De nosotros,
 De nuestros ocho siglos,
 Sino la hez del vino
 En el cuenco del vaso...
 [...] Tan sólo de Granada
 Y de los Banu-l-Ahmar
 Lo que narran los cuentos,
 Ese "Dios es solo triunfador"
 Por todos los rincones.
 Sólo queda su alcázar,
 Como Venus desnuda
 Que aún sigue viviendo
 De una historia de amor periclitada.
 Pasaron cinco siglos
 Desde que el "Rey Chico"
 Se partiera de España.
 Pero aún continúan
 Nuestros pequeños odios.
 Y esa mentalidad de tribu
 Aún sigue en nuestra sangre
 Como antes.
 Hablamos diariamente con alfanjes,
 Pensamos con las uñas.
 Pasaron cinco siglos,
 Y el término "Arabismo" todavía
 Es una triste flor en un jarrón.
 Niña hambrienta y desnuda
 Que clavamos
 Contra el mundo del odio y el rencor.
 Cinco siglos pasaron —¡ ay querida!—
 Y es como si ahora mismo
 Dejáramos España. [...]²²

Ahora bien, si nos acercamos un momento a algunos escritores de origen marroquí, recopilados por el también poeta Abderrahmane Bouali (Ahfir, 1954) y cuya característica común es que en su poesía aparece la imagen de al-Andalus, nos encontraremos con varios aspectos que les diferencian parcialmente de los poetas del Mashreq. Aunque seguramente no podemos comparar el impacto de estos autores más allá de sus fronteras, salvo en círculos de conocedores y especialistas —al contrario de Darwish o Kabbani, a quien la música de Khalifa en el caso del primero o de Khadem el Saher, en el del segundo, les han ayudado a ser difundidos, además de su personalidad propia—, podemos decir que entre éstos gozan de cierto reconocimiento como poetas y escritores, y que cumplen con otra de las características de ciertos intelectuales ma-

rroqués: su elogio a Federico García Lorca y su asimilación con lo andalusí. Todos ellos coinciden además en el tópico de la idealización de la belleza tanto de la época como de su cualidad civilizatoria. Escriben así:

Soy al-Andalus,
Aquí estoy...
Miradme. Fui narcisos paradisíacos y azucenas eliseas [...]
Soy al-Andalus,
Aquí estoy...
Miradme.
Fui élites inteligentes, creativas y experimentadas,
Fui conjunto de bajorrelieves, caligrafía ornamental y colgaduras de colores.
Surgidas de lo singular, envueltas en claridad y orgullosas de su engarzado. [...] ²³

Sin olvidar la presencia de lo femenino, como en el caso de Kabbani:

El aroma de una flor en al-Andalus es el nacimiento de un amante.
Todos los caminos en al-Andalus te llevan a un jardín o a una bella mujer. [...] ²⁴

Como hemos adelantado antes, éstos extienden su visión utópica de al-Andalus como paraíso perdido o fuente de belleza y esplendor a personajes como Picasso o García Lorca. Ahmed El Gamoun realiza un interesante análisis sobre la influencia del poeta granadino en la cultura popular marroquí, abarcando, entre otras, la literatura. ²⁵ Para El Gamoun, algunos de los factores que influyeron en la mitificación de Lorca entre los intelectuales árabes en general fueron, entre otras, una imagen errónea del poeta granadino, poco exacta debido en parte a las traducciones de segunda mano. Asimismo, su muerte durante la Guerra Civil en las condiciones que todos conocemos o la simpatía de muchos escritores de su generación hacia los republicanos y la abierta adhesión política del poeta, fueron claves para que el granadino se constituyera como un mito sobre todo entre los escritores de izquierda. Nos dice:

[...] es muy significativa, en este aspecto, la gran simpatía de que goza Lorca entre los círculos literarios árabes, adictos a las tendencias políticas izquierdistas y revolucionarias. ²⁶

A su parecer, esta mitificación es exagerada, y producto de varias confusiones. Sin embargo, no podemos dejar de apreciar la persistencia de los escritores en su obra e importancia no solamente para la cultura andaluza, siendo inevitable su asociación con el glorioso al- Andalus. Nos dice El Gamoun:

Lorca, con todo lo que connota su origen granadino, se presenta a nuestros literatos como una figura totémica, a través de la cual les habla, como un oráculo, la voz misteriosa de nuestro abolengo andalusí, incitándoles al sacrificio y a la lucha. ²⁷

El propio Abderrahmane Bouali nos dice:

[...] Si te hubiera conocido antes de esta mañana feliz
Te habría dado mi voz
De cuyo hermoso eco alardeo,
O te habría dado una noche oscura
Que te ocultara del enemigo.
Sin embargo, no te vi.
Me contento con leer tus poemas,
Y encomendarme a tus hermosas metáforas,
¡Oh poeta qarnati! ²⁸

2. Lo andalusí en el discurso religioso y poético de América

Ahora bien, la imagen y nostalgia de lo andalusí en el continente americano ha tomado diferentes formas, pero todas con el denominador común de las anteriores: ausencia, nostalgia, destierro, añoranza.

Pedro Martínez Montávez denomina “El nuevo al-Andalus” al fenómeno que se llevara a cabo en el caso de la inmigración árabe en América (en un principio en los Estados Unidos y posteriormente en el resto del continente, sobre todo en países como Brasil, Colombia, Argentina o México). Los versos producto de estos emigrantes representan, según Montávez, la poesía árabe del *Mahyar* (lugar de emigración)²⁹ y que, nos cuenta, “en el panorama global de la literatura árabe contemporánea, se refiere principalmente a América”.³⁰ El arabista considera que:

El recuerdo de al-Andalus... será siempre un refugio espiritual y estético constante. Surgido ya en las primeras fases de desarrollo de esta literatura trasplantada, trasplantada desde lo más genuino y radical: la lengua, pervive en las sucesivas, aunque se vea inevitablemente sometido a una trayectoria languideciente. Seguramente por ello, las rememoraciones posteriores que de él se hagan preferirán aspectos más tristes y de ocaso.³¹

Un ejemplo muy interesante es el del “Círculo Andalusí”, con sede en la ciudad de São Paulo (Brasil). El contacto de los miembros de este círculo, especialmente del joven libanés Fawzi Maaluf con el almeriense Francisco Villaespesa, parece haber sido,³² según Montavéz, decisivo para ambos. Relata:

Acontecimiento fundamental sería el encuentro de algunos de los más destacados poetas *mahyaríes* con el andaluz Francisco Villaespesa (1877-1936), figura especialmente representativa de nuestro modernismo. El impacto y deslumbramiento que en ellos produciría el fastuoso vate almeriense, al que seguramente vieron como el simbólico representante “neoandalusí” que andaban buscando, fueron auténticamente incomparables. Desde ambas partes, evidentemente, se hablaban lenguajes conceptuales y emotivos, y posiblemente hasta estéticos también, al menos parcialmente muy próximos.³³

Hay que mencionar además que este Círculo tiene como predecesora a la Liga Andaluza de las Letras Árabes, fundada por Mishal Ma alou. Éste era uno de tantos emigrantes libaneses que tenían una formación académica pero no poseían un verdadero reconocimiento en el país brasileño. Podemos entonces considerar que la formación de este tipo de asociaciones estaría basada, por una parte, en la nostalgia dada su calidad de inmigrantes, pero por la otra, se presentó como una forma de mejorar su situación social, ya que la mayoría de estos poetas *mahyaristas* estaban formados en la Universidad Americana de Beirut pero en su nuevo país no gozaban, en un principio, del mismo estatus intelectual. El mito de lo andalusí les serviría de dos maneras, es decir, como principio básico y como generador de un nuevo discurso transterrado.

En semejante dirección, ha sido retomado por aquellos que subrayan la unión directa entre el mundo árabe y Latinoamérica, iniciada por la conquista española y fortalecida por las posteriores emigraciones a los países americanos. El propio embajador marroquí en Colombia, Mohammed Katthani, rescató en una alocución de 2005 frente a otros países latinoamericanos, en un esfuerzo por resaltar los lazos que unen a los árabes con Latinoamérica, las ideas de Nader Zaytun, uno de los escritores del círculo andalusí, quien incide sobre la influencia de esta cultura a partir de la Conquis-

ta. Katthani afirmó incluso que, para ser justos, habría que llamar a la cultura andalusí: “arábigo-andalusí-marroquí-musulmano-hispana”.³⁴

Ahora bien, esta tendencia puede observarse en otro tipo de retóricas, como es la religiosa. Si echamos un vistazo a las páginas de Internet donde aparecen los boletines o las presentaciones de los musulmanes en América, podemos encontrar afirmaciones de este tipo, referidas a colectivos de Estados Unidos, generalmente de barrios marginados:

Muchos... afirman que la primera lengua que se habló en el Nuevo Mundo, aparte del indio, fue el árabe. Colón embarcó hacia América con marineros moriscos y el traductor judío Luis de Torres, que hablaba árabe. Cuando llegaron a La Española, la actual República Dominicana, Torres se entrevistó con un jefe indio en la lengua del Corán: “Salam Alikum”. Esta historia la cuenta Ocasio a los miembros de la Alianza Islámica, que se han convertido al islam para que reconozcan su perdida herencia musulmana de África. [...] “Reclamamos nuestra historia después de 500 años de ocultación”, proclama Imam Ocasio en un festejo reciente de la Alianza. “Los católicos no tuvieron éxito al tratar de borrar a los moros de nuestra identidad. Somos descendientes culturales de los moriscos”.³⁵

Asimismo, y como manera de ilustrar e incidir sobre la hipótesis de la influencia morisca en América, podemos leer:

Poco se sabe de cuál fue el motivo por el que apareció en México la arquitectura morisca, hay demasiada vaguedad, en la literatura de mexicanos y españoles. Lo más probable es que los emigrantes árabes trajeron esta arquitectura, quienes al encontrarse lejos de su país de origen decidieron plasmar en sus casas y edificios la imagen de su tierra natal... En la colonia Santa María la Ribera de la ciudad de México, existe un kiosco morisco construido en el año de 1884, por obsequio del gobierno de Arabia Saudita, y que en el año de 1910 se instaló en la Alameda de Santa María la Ribera.³⁶

A pesar de las afirmaciones anteriores, para Mercedes García Arenal la participación directa de los moriscos en el arte mudéjar latinoamericano puede ser parte de una leyenda. Afirma:

There exists a kind of legend according to which Moriscos, that is, converts of Muslim origin, had contributed to the spreading of Mudejar arts in America. But at that time the presence of Moriscos was not necessary for works of this style to exist, since it has been established that in the 16th century all the masons and carpenters in Spain were familiar with Moorish structures no matter how pure and long-standing their Christianity.³⁷

Sin negar la importante aportación de los moriscos en América, no podemos dejar de advertir, como lo hace García Arenal, que no tenía por qué deberse a una actuación directa de éstos sino, como resulta evidente, a una doble influencia del arte mudéjar en primer lugar, por los propios colonizadores españoles y, en segundo lugar, por los posteriores arquitectos tanto europeos como americanos. Rodrigo Gutiérrez Viñuales, experto en el tema, reconoce, refiriéndose al eclecticismo arquitectónico de finales del XIX:

Éste [...] posibilitó en América que la ingente masa de inmigrantes europeos encontraran en ese continente referencias que les eran familiares y que evocaban sus propias naciones de origen. El estilo neoárabe se vinculó [...] con “lo hispano” y las colectividades españolas lo cultivaron reivindicando así sus ancestros árabes.³⁸

Respecto al Kiosco de Santa María la Ribera, en México, Viñuales afirma:

México fue otro de los países que recurrió a la impronta islámica para exhibirse en las ferias mundiales. En tal sentido, el ejemplo más destacado fue el pabellón con el que compareció en la Exposición Mundial de la Industria y el Algodón de Nueva Orleans en 1884-1885, una suerte de kiosco realizado completamente en hierro por la compañía Keystone Bridge de Pittsburgh, Pennsylvania, diseño del mexicano José Ramón Ibarrola.³⁹

Existe entonces en las líneas de los conversos una transformación del discurso de lo andalusí en una nostalgia difusa que sirve para alimentar una supuesta pertenencia a un pasado mítico. Sin restar importancia, como hemos advertido en líneas anteriores, a la influencia del arte y cultura árabes en América, como muy bien lo han documentado otros autores⁴⁰ consideramos que ésta es otra de las dimensiones a las que se presta este mito, es decir, la de la especulación nostálgica, instalada en el discurso justificativo. No tiene un fin estrictamente comercial como ideológico, y se sostiene igualmente de unos marcos mnemotécnicos algunas veces exagerados, e incluso eclécticos, que podemos observar en las conversiones de algunos jóvenes latinoamericanos que mezclan las tradiciones islámicas con otras como el Hare Krishna, en una tendencia más bien *new age*, y que encuentran lugares de reunión en sitios tan diversos como Internet.

Respecto a esta legitimación histórica, pero con otros fundamentos menos vagos pero no menos complejos, podemos llegar al caso de los fassíes, andalusíes de la ciudad de Fez que, como los de otras ciudades como Tetuán o Salé, son parte de ese colectivo de gente que reclama para sí una parte de esa *memoria común* de la que se sienten, más que otros, partícipes por considerarse *descendientes directos* de aquellos que fueron expulsados de al-Andalus.

3. Lo andalusí como fuente de prestigio: la genealogía fassí

Hasta ahora, los fassíes con los cuales me he hallado más a menudo en contacto, son los propios comerciantes que ganan su vida en los zocos, en el fondo de esas tiendecillas oscuras en las que apenas hay sitio para mostrar a los clientes la alfombra que regatean y codician. Pero, según fama, esos mercaderes, una vez en su casa, sentados en sus divanes, bajo las suaves lámparas de bronce que iluminan los encajes de sus muros, ante un pebetero que embalsama el aire y una tetera que hierve, se convierten a veces en grandes señores que sólo parecen preocupados de poesía sutil, de belleza ideal, de silogismos ingeniosos, de intrincados problemas teológicos. A los amigos que suelen oír a mi cicerone hablar, lleno de respeto, de sus paisanos de la Alcaicería, esta metamorfosis cotidiana les sorprende como un fenómeno monstruoso. A mí no.

ENRIQUE GÓMEZ CARRILLO, *Fez la Andaluza* (fragmento)⁴¹

Esta imagen retrato de las familias fassíes, relatada por el escritor guatemalteco Enrique Gómez Carrillo a principios del siglo XX, es sin duda una de las que se conserva en la actualidad sin apenas modificaciones. En algunas entrevistas llevadas a cabo en Fez y en otras partes de Marruecos, hemos podido constatar que esta idea permanece tanto en los discursos de los miembros de las familias que dicen ser de origen andalusí—quienes se describen a sí mismos como “educados”, “refinados” y, por supuesto, “distintos” a los otros marroquíes— como del resto, quienes hablan con respeto y admiración hacia las familias de origen andalusí, pero no sin cierto resentimiento por sentirse excluidos de una parte de la espiritualidad que caracteriza a la ciudad marroquí.

De esta manera, se ha llegado hasta nuestros días a asociar lo que se llama *savoir faire* andalusí, con una alta cultura cuyo culmen y perfección se encuentra, principalmente, en la música,⁴² aunque no sólo en ella, sino que se extiende a la artesanía, la arquitectura, la cocina, el vestido, etc. Podemos incluir aquí la siguiente reflexión del sociólogo francés Pierre Bourdieu:

[...] La disposición estética es una dimensión de una relación distante y segura con el mundo y con los otros, que a su vez supone la seguridad y las distancias objetivas... Como toda especie de gusto, une y separa; al ser el producto de unos condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia, une a todos los que son producto de condiciones semejantes, pero distinguiéndolos de todos los demás, y en lo que tienen de más esencial, ya que el gusto es el principio de todo lo que se tiene, personas y cosas, y de todo lo que se es para los otros, de aquello por lo que uno se clasifica y por lo que le clasifican.⁴³

Es importante entonces en este caso distinguir la historia de la expulsión del propio discurso de la nostalgia y la perfección que le acompaña. En este sentido, Ali Amanhan y Catherine Cambazard, quienes han investigado durante varios años la legitimidad del discurso andalusí como poseedor de una importancia sobrevalorada en el ámbito marroquí, se preguntan: “¿Por qué en Marruecos se considera que los sectores más importantes del patrimonio son andaluces, o al menos de origen andaluz?”⁴⁴ Efectivamente, existe una diferenciación social respecto a estos atributos que quizás sea entre las clases más bajas donde se vaya diluyendo con más rapidez—debido entre otras causas a la paulatina mezcla entre familias andalusíes y las que no lo son—, y sea entre las altas donde se conserven con mayor recelo. Estas familias han poseído, y poseen, además de un fuerte capital simbólico, otro de naturaleza económica y política, que poco se ha transformado en el tiempo, ya que desde los primeros siglos de la instalación de los andalusíes en Marruecos, y especialmente en esta ciudad:

Los temas de orden comercial son fundamentales para comprender la relación entre los grupos de poder de la ciudad de Fez. Si los contendientes principales eran los chorfa y los muhajirun, pronto “los andaluces entrarán en juego”, y algunos autores los atacarán “por su excesiva vanidad tendente al enorgullecimiento de su origen” que les hacía sentirse superiores a otros grupos, y todo ello simplemente por su procedencia andaluza.⁴⁵

En el ámbito político, la situación no ha cambiado mucho en la actualidad, si pensamos en la apreciación del cónsul francés Gaillard en 1905:

[...] Muchos de sus descendientes (andalusíes) han llegado, de otra parte, a los más altos puestos en el gobierno marroquí, como los Torres y los Bricha, de Tetuán, y los Bargach de Rabat. Dos de los ministros actuales del sultán, el gran visir Sidi Feddoul Gharnit, y el ministro de Asuntos Extranjeros, Si Abdelkérím ben Slimán, son originarios de Granada.⁴⁶

A pesar de los momentos de transición y las transformaciones propias de la sociedad marroquí, podemos pensar que aún conserva cierta importancia la genealogía propia de la tradición árabe. En el caso de las familias que se asumen como andalusíes, ésta se vuelve todavía más esencial, pues representa la prueba de un nexo con un pasado nostálgico cargado de una connotación simbólica en dirección tanto positiva como negativa, según el contexto. Así pues, la familia, como figura central, es un elemento clave para entender y analizar las estructuras de poder en Marruecos. Como afirma Rodríguez Mediano para otros tiempos, la familia se constituye “dentro de la estructura general del *isnad*, que determina el conjunto de la transmisión, en la principal forma de

integración”.⁴⁷ De esta manera observamos en los principales cuadros del poder, como hemos anotado anteriormente, una fuerte tendencia a que estos lazos sanguíneos continúen ocupando estructuras de prestigio y de diferencia, sobre todo en las altas esferas.

Como ejemplo de esta reivindicación genealógica andalusí, podemos considerar los discursos del señor Mohammed Bargachs, afincado en Rabat. En un libro editado por la Cofradía Marroquí de Genealogía, de la que es presidente, asegura:

Le nom identifie et celui qui le porte s'identifie: c'est une marque déposée et exclusive... Dans un monde où il y a tant de noms décriés, le nom se fait. Il devient le compagnon inséparable de plusieurs générations, jusqu'à son extinction. Le nom est l'école de formation de la fine fleur de la société. C'est le miroir qui peut rectifier les imperfections des autres. Choisi par les ancêtres pour être porté dans l'honneur, il ne peut être que parfait.⁴⁸

Ahora bien, en el caso de Fez, esta situación ha creado una división invisible que, sin embargo, se puede percibir en la cotidianidad. Esta autenticidad tiene origen, como hemos dicho, en la relación genealógica que una parte de la población guarda ya sea de manera real o ficticia con una ascendencia de origen andalusí que se instaló en la medina de esta ciudad y que, poco a poco, fue emigrando hacia las grandes urbes comerciales marroquíes en busca de una prosperidad económica pero también huyendo de un lugar que poco a poco había sido “invadido”, según sus propias declaraciones, por los inmigrantes bereberes y campesinos que se introducían en ella con la esperanza de encontrar un trabajo en los talleres que les permitiera sobrevivir, ya que el campo había agotado esta alternativa.

En la actualidad es bastante difícil encontrar familias andalusíes puras, sobre todo entre las familias de la clase media y baja. El cuidado que han tenido sus antepasados de guardar los lazos entre ellos, se ha ido debilitando con la progresiva desintegración del conjunto.

De estas familias andalusíes podemos decir, como hemos constatado en el trabajo de campo, que se han distribuido más o menos de la siguiente forma:

a) Las familias más ricas han emigrado a Rabat o Casablanca, centros económicos y políticos importantes, ocupando puestos principalmente en estos dos rubros, vendiendo o alquilando sus casas a nuevas familias (generalmente campesinos bereberes que emigran de la periferia a la medina buscando trabajo en los talleres).

b) Las familias de clase media se han agrupado en la Ville Nouvelle, añorando, al mismo tiempo que negando, su visita a la medina, pues se ha roto aquel paraíso donde, según muchos de ellos, “la educación” era su mayor valor.⁴⁹

c) Las familias más pobres, que no han podido salir de la medina, se han quedado en ella no sin conservar su distinción sobre todo respecto a los “nuevos vecinos”, como he dicho, campesinos que han llegado, según testimonios de autóctonos, a copar la medina y desbordarla con resultados desafortunados: delincuencia, inseguridad, suciedad, etc.

Finalmente, debemos recordar otro factor importante añadido a las cualidades de lo andalusí, y que halla su mayor expresión en la ciudad fesí: el de la espiritualidad. Sin embargo, éste vuelve a incomodar la difícil relación entre la cultura y el comercio. Eventos internacionales como el Festival de Música Sacra de Fez es un ejemplo de ello. Uno de sus fundadores, el antropólogo Faouzi Scalli, dejó sus filas para finalmente integrarse en el Festival de Música Sufí, uno de los festivales más importantes a varios niveles, y que terminan de dotar a la ciudad de un halo del cual es difícil distinguir la ficción de la realidad.

Conclusión

A la pregunta planteada en el título de este artículo, “La imagen contemporánea de lo andalusí: ¿memoria común o explotación compartida de la nostalgia?”, hemos querido responder esquematizando diferentes interpretaciones de este mito que basculan, todo el tiempo, entre las dos posibilidades, es decir, entre la pertenencia a una memoria compartida y su utilización y explotación desplazando hacia su esencia otros fines. Empezamos con las posturas radicales de Rodríguez Magda, en la línea del arabista Serafín Fanjul, para mostrar otro tipo de fundamentalismo intelectual, el rechazo abierto hacia el “Otro” que, como bien dice Ferrín, es parte de nosotros mismos. La idea era mostrar otras posibilidades de interpretación un poco más reflexivas que deconstruyeran, en la medida de lo posible, algunas de las piezas que forman parte del mito andalusí en la actualidad.

Como pudimos observar en el caso de algunos de los poetas árabes más representativos del siglo XX, éstos vierten sus discursos en varias direcciones, ya sea retomando la imagen de al-Andalus como un sustituto del paraíso perdido palestino, libanés o de la cultura pre-islámica, con un romanticismo cargado de decepción, o como un símbolo de la belleza al mismo tiempo que de resistencia política identificada con el poeta Federico García Lorca. Por otra parte, esta misma imagen del paraíso perdido, consideramos que sirvió de catalizador para que un grupo de emigrantes árabes a América fundara su “Nuevo al-Andalus” influidos por las ideas orientalistas de Villaespesa, o para que, en el mismo continente, un contingente de nuevos conversos al islam se apropiara como uno de sus principios de la identidad morisca como parte de su legado, con fines casi propagandísticos. El tema de los andalusíes *fassíes* nos permitió, brevemente, acercarnos a otra parte del mito, centrado en la familia, la genealogía y el *savoir faire* como signo de distinción de la memoria, una memoria tan común como contradictoria, pues muchos de éstos han sido portadores de las posturas nacionalistas más extremas.

Bibliografía

- AMAHAN, Ali y Catherine CAMBAZARD, “El patrimonio cultural marroquí y la nostalgia andaluza”, en José Antonio González Alcantud y Antonio Malpica Cuello (eds.), *Pensar la Alhambra*, Barcelona: Anthropos Editorial, 2001.
- BARGACHS, Mohammed, *Á la recherche des parents. Ascendants et descendants*, Rabat: s/e, 2009.
- BOURDIEU, Pierre, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus, 1988.
- BOUALI, Abderrahmane (selección y traducción), *Poemas marroquíes y al-Andalus*, Granada: Universidad de Granada, 2009.
- DARWISH, Mahmud, *Once astros*, Madrid: AECI, 1992.
- EL GAMOUN, Ahmed, *Lorca y la cultura popular marroquí*, Madrid: Ediciones Libertarias, 1995.
- ELIADE, Mircea, *Mito y realidad*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1968.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes, “Moriscos and Indians: a comparative approach”, en Geert Jan van Gelder y Ed de Moor (eds.), *Orientations. The Middle East and Europe: Encounters & Exchanges*, Amsterdam: Rodopi, 1992.
- GARCÍA MORENO, Beatriz, “Al-Andalus en el poeta palestino Mahmud Darwish”, en Clara M.^a Thomas de Giménez y Antonio Giménez Reillo (eds.), *El saber en al-Andalus. Textos y estudios IV*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006.

- GÓMEZ CARRILLO, Enrique, *Fez la Andaluza*, Madrid: Renacimiento, 1926; ed. facsímil: Granada: Universidad de Granada, 2005 (estudio preliminar de José Antonio González Alcantud).
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio, *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelona: Anthropos Editorial, 2002.
- , “Familia, genealogía y memoria en Fez. Tanteo epistemológico sobre una ficción medieval”, en Carmen Trillo San José (ed.), *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*, Granada: Universidad de Granada, 2004.
- GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio, *Historia general de al-Andalus*, Córdoba: Almuzara, 2006.
- GUTIÉRREZ VIÑUALES, Rodrigo, “El orientalismo en el imaginario urbano de Iberoamérica. Exotismo, fascinación e identidad”, en José Antonio González Alcantud (ed.), *El orientalismo desde el Sur*, Barcelona: Anthropos Editorial, 2006.
- HALBWACHS, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona: Anthropos Editorial, 2004.
- KABBANI, Nizar, *Poemas amorosos árabes* (traducción de Pedro Martínez Montávez), Madrid: Instituto Hispanoárabe de Cultura, 1975.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro, *al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea*, Madrid: Mafre, 1992.
- , “al-Andalus y Nizar Kabbani”, *Cuadernos Ilu I* (1998).
- RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María, *Inexistente al-Andalus. De cómo los intelectuales reinventan el islam*, Premio Internacional de Ensayo Jovellanos 2008, Oviedo: ediciones Nobel, 2008.
- RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando, *Familias de Fez (ss. XV-XVII)*, Madrid: CSIC, 1995.

NOTAS

1. Este trabajo fue realizado gracias a los proyectos de investigación I+D HUM2007-66163 (Ministerio de Innovación y Ciencia, España) y Excelencia P06-SEJ-02101 (Consejería de Innovación, Ciencia y Empresas, Andalucía, España).
2. Fragmento del poema “La última tarde en esta tierra”, en Mahmud Darwish, *Once astros*, Madrid: AECEI, 1992.
3. Rosa María Rodríguez Magda, *Inexistente al-Andalus. De cómo los intelectuales reinventan el islam*, Premio Internacional de Ensayo Jovellanos 2008, Oviedo: Ediciones Nobel, 2008, p. 11. Para Serafín Fanjul véase: *La quimera de al-Andalus*, Madrid: Siglo XXI, 2004, o *al-Andalus contra España: la forja de un mito*, Madrid: Siglo XXI, 2000.
4. Rosa María Rodríguez Magda, *op. cit.*, p. 89.
5. José Antonio González Alcantud nos define este neologismo de la siguiente manera: “Nos indica los mecanismos reguladores de la alteridad negativa, los cuales funcionan como el dispositivo permanente y sofisticado de la negación personal y cultural”. Véase José Antonio González Alcantud (ed.), *Marroquíes en la guerra civil española. Campos equívocos*, Barcelona: Anthropos Editorial, 2003, p. 8.
6. Emilio González Ferrín, *Historia general de al-Andalus*, Córdoba: Almuzara, 2006, p. 47 (el subrayado es mío).
7. En el primer caso, contamos con el excelente trabajo de los historiadores de arte Rodrigo Gutiérrez Viñuelas (coord.), *El mudéjar iberoamericano: del islam al Nuevo Mundo*, Granada: El Legado Andaluz, 1995; Manuel Toussaint, *El arte mudéjar en América*, México: Porrúa editores, 1946; o Rafael López Guzmán, *Arquitectura mudéjar: del sincretismo medieval a las alternativas hispanoamericanas*, Madrid: Cátedra, 2005. En el segundo, podemos consultar los textos reunidos por José Antonio González Alcantud, producto de un coloquio granadino-fesí con el mismo título, llevado a cabo en Fez, de nombre *La invención del estilo hispano-magrebí*, Barcelona: Anthropos Editorial, 2010.
8. Shinji Hirai, *Espacios transnacionales de la distancia. Economía política de la nostalgia*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.
9. Véase, para definiciones de carácter más técnico: Convención para la Protección del Patrimonio Mundial (UNESCO, 1972); la Carta sobre el Turismo Cultural (ICOMOS, 1976) o la Conferen-

cia Mundial sobre las Políticas Culturales (MONDIACULT-UNESCO, 1982), o la propia definición adoptada por la Organización Mundial del Turismo (OMT, 1985).

10. José Antonio González Alcantud, "El mito andalusí como instrumento de la política exterior española", en José Antonio González Alcantud, *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelona: Anthropos Editorial, 2002, pp. 193-194.

11. Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1968, p. 18.

12. Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2004, p. 337.

13. Pedro Martínez Montávez, *al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea*, Madrid: Mafre, 1992.

14. En uno de sus discos, de nombre *Concerto al-Andalus*, de 1990, el cantante libanés reúne varias de las más famosas y nostálgicas creaciones de Darwish relacionadas con al-Andalus.

15. Mahmud Darwish, "¿Cómo escribir sobre las nubes?" (fragmento), en Mahmud Darwish, *Once astros (Poesía)*, Madrid: AECE, 2000, pp. 50-51.

16. María Luisa Prieto González (trad.), "Estudio preliminar" a Mahmud Darwish, *Once astros (Poesía)*, *op. cit.*, p. 30.

17. Beatriz García Moreno, "al-Andalus en el poeta palestino Mahmud Darwish", en Clara M.^a Thomas de Giménez y Antonio Giménez Reillo (eds.), *El saber en al-Andalus. Textos y estudios IV*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006, p. 136.

18. María Luisa Prieto, *op. cit.*, p. 137.

19. Mahmud Darwish, "Un día me sentaré en la acera", en Mahmud Darwish, *op. cit.*, pp. 61, 63.

20. Pedro Martínez Montávez, "al-Andalus y Nizar Kabbani", *Cuadernos Ilu I* (1998), pp. 9-24.

21. Nizar Kabbani "Bordados españoles" (fragmento n.º 6), en Nizar Kabbani, "Penas en el Andalus" (fragmento), en *Poemas amorosos árabes* (traducción de Pedro Martínez Montávez), Madrid: Instituto Hispanoárabe de Cultura, 1975, p. 178.

22. Nizar Kabbani, "Penas en el Andalus" (fragmento), en *Poemas amorosos árabes*, *op. cit.*, p. 151.

23. Mohamed Sebbagh, "Soy al-Andalus" (fragmento), en Abderrahmane Bouali (selección y traducción), *Poemas marroquíes y al-Andalus*, Granada: Universidad de Granada, 2009, p. 13.

24. Mohamed Sebbagh, "Reflexiones de una mañana en al-Andalus" (fragmento), en Abderrahmane Bouali, *op. cit.*, p. 17.

25. Ahmed el Gamoun, *Lorca y la cultura popular marroquí*, Madrid: Ediciones Libertarias, 1995.

26. *Ibid.*, pp. 43-45.

27. *Ibid.*, p. 60.

28. Abderrahmane Bouali, "Federico García Lorca" (fragmento), en Abderrahmane Bouali, *op. cit.*, p. 37.

29. Véase también: Abdellah Djbilou, "al-Andalus y los poetas modernistas y mahyaríes", en *Mirando a Oriente*, Cádiz, Diputación de Cádiz: Servicio de Publicaciones, 2007.

30. Pedro Martínez Montávez, *al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea*, Madrid: Mafre, 1992, p. 69.

31. *Ibid.*, p. 76.

32. La Alhambra y toda la orientalización relacionada con ésta eran uno de los temas preferidos del poeta almeriense, como lo recoge Florentino Castañeda y Muñoz en su libro *La Alhambra en los versos de Villaespesa*, Granada: Patronado de la Alhambra, 1983.

33. Pedro Martínez Montávez, *op. cit.*, p. 79.

34. Mohammed Khattabi, "Algunos aspectos de la influencia de la civilización maroco-árabe-andalusí en América Latina a través de España". Alocución pronunciada en Bogotá el 17 de noviembre de 2005. Disponible en: <http://www.urosario.edu.co/internacionalizacion/documentos/Argelia.pdf>

35. Hisham Aidi, "Olé Alláh: New York es de los moriscos", *Boletín informativo de la Yama'a Islámica de al-Andalus*, n.º 93 (febrero de 2010); disponible en: <http://islamyal-andalus.org/control/imprimir.php?id=375>

36. Muhammad Ruiz Al Meksiki, "El islam en México", en la página web del Centro Salafí de México: <http://www.islammexico.net/IslamMexico.htm>

37. Mercedes García Arenal, "Moriscos and Indians: a comparative approach", en Geert Jan van Gelder y Ed de Moor (eds.), *Orientations. The Middle East and Europe: Encounters & Exchanges*, Amsterdam: Rodopi, 1992, pp. 41-42.

-
38. Rodrigo Gutiérrez Viñuales, "El orientalismo en el imaginario urbano de Iberoamérica. Exotismo, fascinación e identidad", en José Antonio González Alcantud (ed.), *El orientalismo desde el Sur*, Barcelona: Anthropos, 2006, p. 232.
39. *Ibid.*, p. 236.
40. Véase, entre otros: *al-Andalus allende el Atlántico*, editado por la UNESCO y el Legado Andalusi, donde se reúnen, coordinados por Mercedes García-Arenal, diversos textos sobre el tema de manera seria y documentada.
41. Enrique Gómez Carrillo, *Fez la Andaluza*, Madrid: Renacimiento, 1926, p. 37; ed. facsímil, Granada: Universidad de Granada, 2005 (estudio preliminar de José Antonio González Alcantud).
42. Véase, entre otros, los trabajos de Manuela Cortés, *Pasado y presente de la música andalusí*, Sevilla: Fundación El Monte, 1996.
43. Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus, 1988, p. 53.
44. Ali Amahan y Catherine Cambazard, "El patrimonio cultural marroquí y la nostalgia andaluza", en José Antonio González Alcantud y Antonio Malpica Cuello (eds.), *Pensar la Alhambra, op. cit.*, p. 146.
45. José Antonio González Alcantud, "Familia, genealogía y memoria en Fez. Tanteo epistemológico sobre una ficción medieval", en Carmen Trillo San José (ed.), *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*, Granada: Universidad de Granada, 2004, p. 303.
46. Henri Gaillard, *Une ville de l'Islam: Fès historique et sociale*, París: J. André, 1905. Citado en José Antonio González Alcantud (estudio preliminar), *Fez, la Andaluza* (facsímil) de Enrique Gómez Carrillo, *op. cit.*, p. LXXIII. El actual ministro de Relaciones Exteriores marroquí, Taieb Fassi el Fihri, es de claro origen andalusí, así como varios cargos del gabinete y de los principales comercios.
47. Fernando Rodríguez Mediano, *Familias de Fez (ss. XV-XVII)*, Madrid: CSIC, 1995, p. 58.
48. Mohammed Bargachs, *Á la recherche des parents. Ascendants et descendants*, Rabat: s/e, 2009, p. 25.
49. Un caso bastante conocido, sólo por dar un pequeño ejemplo, es el del político Abbas el Fassi, primer ministro marroquí, o en el caso también del comercio la familia Bennani, en el de la música la Benmoussa, etc.