

Quinn Nelson
16.5.24
Civilización Islámica en España

Convivencia: Construcción, Deconstrucción, y Legado

III: El espectro de al-Andalus: Concepciones actuales de la historia y los mitos que nos persiguen

En Marzo, tuve un plan de ir a Sevilla con mi clase. Perdí el autobús de tres minutos — luego, después de hacer un grito silencioso en el vestíbulo de los autobuses, cogí el bus a Córdoba. Todas las guías en línea que leí me dijeron que era imprescindible ir a la mezquita-catedral. Había visto fotos del interior, pero aún así no estaba preparada para el esplendor que estaba adentro. Aunque solo se compone de una planta rectangular — sin pasillos o aposentos secretos — me pareció como un verdadero laberinto de columnas y arcos, con cada una abriendo un portal a otro mundo.

También no esperaba la música. Viendo de unos altavoces enormes, el sonido de un coro cristiano invadió el espacio hasta que cada esquina del edificio estaba llena con las voces de desconocidos, cantando en una armonía que sonó inquietante entre la arquitectura islámica. La mezquita-catedral es una representación de la mezcla de culturas y religiones que hace única España, especialmente la región de Andalucía. Pero la música cristiana me pareció como un intento de ahogar la historia islámica de la mezquita, o por lo menos una manera de marcar el territorio: “ahora, esto es un espacio cristiano.” Después de la música, un anuncio vino de los

mismos altavoces: “este espacio, como catedral, es un espacio sagrado. Por favor sé respetuoso.”

El anuncio no dijo nada sobre el valor religioso del espacio como mezquita.

La palabra que asocio con mi experiencia de la mezquita-catedral es “embrujada.” ¿Pero quién es el fantasma, y quién es el vivo? Según la página web de la mezquita-catedral, el espacio empezó como una basílica visigoda. Luego se convirtió en una mezquita bajo el reinado de Abd Al-Rahman I. Durante la (re)conquista se volvió a ser un espacio cristiano, con la capilla real construida en 1372.¹ Entonces — ¿es la iteración moderna la forma más “verdadera” del espacio, considerando que empezó como una basílica? ¿O podemos entender la toma de la mezquita como algo raro, una imposición violenta del cristianismo en uno de los edificios más destacados del mundo por su arquitectura islámico? Parece que los espíritus del pasado ensombrecen el sitio histórico, añadiendo a la oscuridad que mora en las grietas entre las piedras.

El espíritu es un concepto histórico — trata de las heridas del pasado, los traumas sin resolver que sobreviven y afectan el presente. En “Hamlet,” una de las obras más famosas con un personaje principal como un espectro, la presencia del espíritu en el presente es un resultado directo de los crímenes del pasado. El fantasma le dice a Hamlet que es el espíritu de su padre, y que está “doomed for a certain term to walk the night...Till the foul crimes done in my days of nature/are burnt and purged away.”² En su obra *Spectres of Marx*, el filósofo Jacques Derrida habla del concepto de los fantasmas como una idea fundamentalmente histórica, usando Hamlet para ilustrar su argumento. Derrida nos dice que el concepto de un fantasma encapsula tanto

¹ “The Building,” Mezquita-Catedral de Córdoba, <https://mezquita-catedraldecordoba.es/en/descubre-el-monumento/el-edificio/capilla-real/>.

² William Shakespeare. *Hamlet*. Barbara Mowat, Paul Werstine, Michael Poston, Rebecca Niles, eds (Washington, DC: Folger Shakespeare Library, n.d.), accedido 16 Mayo 2024. <https://www.folger.edu/explore/shakespeares-works/hamlet/read/1/5/>.

“repetition *and* first time.”³ *Hamlet* cuenta una historia de un muerto “who comes back and a ghost whose expected return repeats itself, again and again.”⁴ Esta definición — algo recurrente y esperado que se repite — también podría ser una manera de definir la historia.

El espectro es un concepto bastante útil, entonces, en el estudio de la historia del al-Andalus y su legado. Si al-Andalus se ha transformado en un mito, también es un cuento de fantasmas: uno en que tanto el mundo árabe y los españoles son, al mismo tiempo, el vivo y el muerto, el vivo y el fantasma. A través de analizar obras contemporáneas sobre al-Andalus y la convivencia, exploraré su legado y cómo la gente hoy en día entiende la historia de este periodo histórico. Sobre todo, sostendré que el concepto de fantasmas históricas, en el estilo de Derrida, es una lente útil para investigar cómo el legado de al-Andalus y la edad media en España afectan el presente. Este ensayo no es una exploración completa de estos temas, y reconozco que la convivencia y el legado de al-Andalus son asuntos bastantes espinosos para cubrir en un ensayo corto. Aun así, voy a revisar la literatura asociada con este tema, y al final ofreceré una propuesta para una investigación más amplia.

El concepto de la convivencia en al-Andalus empezó con el académico Ramon Menendez Pidal como una manera de describir cómo existieron varias versiones de idiomas proto-románticos en la península ibérica.⁵ Luego, su discípulo Américo Castro usó el término para describir cómo vivían las diferentes religiones durante la Edad Media en su libro de 1948 *España en su historia*.⁶ Según Castro, la influencia de la mezcla de diferentes religiones y

³ Jacques Derrida, *Specters of Marx* (Neuva York: Routledge, 1994), 10.
<https://files.libcom.org/files/Derrida%20-%20Specters%20of%20Marx%20-%20The%20State%20of%20the%20Debt.%20the%20Work%20of%20Mourning%20and%20the%20New%20International.pdf>.

⁴ Ibid.

⁵ Brad Erickson, “Utopian virtues: Muslim Neighbors, ritual sociality, and the politics of convivència,” *American Ethnologist* 38 no. 1, (February 2011): 123, <https://www.jstor.org/stable/41241504>.

⁶ Ibid.

culturas — el islam, el judaísmo, el cristianismo — habían dejados una huella grande en la cultura española, con causa como una cultura única y diferente del resto de Europa.⁷ Esta versión de eventos, sin embargo, atrajo controversia. En su obra *España: un enigma histórico*, publicado en 1957, Claudio Sánchez Albornoz señaló que la historia de las tres grandes religiones en España está marcada más por conflicto que tranquilidad y cooperación, y además que esta mezcla no afectó mucho la cultura moderna de España.⁸ Aunque el debate entre estos dos autores ocurrió hace más de 50 años, construyó un esbozo para la discusión de al-Andalus y la convivencia que todavía permanece en el discurso actual.

El primer problema que enfrentamos cuando intentamos analizar la convivencia es la ausencia de algo en algún modo parecido hoy en día en España. La ausencia, es decir, de una población considerable (relativamente) de minorías. En 2021, casi 85% de la población se identificó como étnicamente español. Del resto, aproximadamente 2% se identificó como marroquí, 1% como romaní, y la mayoría como otro grupo.⁹ En 2022, el escritor Aatish Taseer publicó un artículo en el New York Times sobre su experiencia viajando por Andalucía llamado “In Search of Lost Spain.” En una parte del artículo, Taseer habla del fenómeno de construir catedrales encima de mezquitas encima de catedrales. No hay nada más natural, él concluyó, cuando los materiales son escasos y el partido conquistador tiene ganas de empezar su reinado. Lo que es raro, escribe, es “the silence of the people that might have been heirs to these ruins.”¹⁰ Es decir, los posibles herederos musulmanes de al-Andalus. Taseer, un extranjero, no es la única

⁷ Jonathan Ray, “Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval ‘Convivencia,’” *Jewish Social Studies* 11, no. 2 (Winter 2005), 2, <https://www.jstor.org/stable/4467701>.

⁸ Ibid.

⁹ “Spain,” The World Factbook, accedido 16 Mayo 2024, <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/spain/#people-and-society>.

¹⁰ Aatish Taseer, “In Search of a Lost Spain,” *New York Times*, 3 Noviembre 2022, <https://www.nytimes.com/2022/11/03/t-magazine/spain-islamic-history.html?searchResultPosition=3>.

persona que ha notado esta ausencia. En un artículo para El País, el arabista e historiador Serafín Fanjul dice que, hace la expulsión de los moriscos en el siglo XVII, España ha sido viviendo “sin más minorías que los gitanos. Esto ha creado una sensación de tranquilidad, de seguridad, de grupo homogéneo. Yo no digo que esto sea bueno, pero es que es así.”¹¹ Pero hubo un tiempo cuando vivieron una gran cantidad de judíos y musulmanes en España, y su presencia, y luego expulsión, sigue viviendo en el silencio de que habla Taseer. Este silencio representa un trauma histórico, una herida sin curar. Nos recuerda de la definición de un fantasma que da Derrida: como algo recurrente y esperado que se repite, hasta la infinitud.

La ausencia invita cosas para rellenar el hueco — y aquí crece el mito de al-Andalus. Porque no hay una sociedad parecida a al-Andalus hoy en día en España, las cuentas sobre él se convierten en cuentas de fantasmas. En esta cuenta, cada personaje — los españoles como los reconquistadores triunfantes y los árabes como los exilios — tiene un rol doble de tanto espectro y vivo. El mundo árabe ve al-Andalus como una edad de oro robado; la memoria de los reconquistadores y el exilio, entonces, persigue su concepción de España.¹² Como afirma el académico Edwige Talbayev, este trauma histórico también viene de la toma continua de Ceuta y Melilla, y los años largos cuando España actuó como un protectorado en Marruecos.¹³ Por otro lado, las recuerdos de un reinado musulmán en la península ibérica es el espectro que tortura la España actual. Como escribe Daniela Flesler, los españoles tienen dificultades aceptar a los marroquíes porque los ven no solo como “guests” sino como “hosts who have come to reclaim

¹¹ Santiago Belausteguigoitia, “Los musulmanes de al-Andalus no eran españoles, su proyecto era árabe, *El País*, 2 de Mayo 2001, https://elpais.com/diario/2001/05/02/andalucia/988755744_850215.html.

¹² Edwige Talbayev, *The Transcontinental Maghreb: Francophone Literature across the Mediterranean*, (Nueva York: Fordham University Press, 2016), <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1xhr5d6.6>, 79.

¹³ Ibid. 80-81.

what is theirs.”¹⁴ La implicación que España pertenece a los marroquíes, o al mundo árabe en general, abre la puerta a otra posibilidad aún más miedosa para España: que sus raíces, y entonces su carácter nacional, está fundamentalmente diferente de los otros países Europeos.

Si entendemos un fantasma como Derrida, el miedo al espectro es el miedo a la vuelta continua de lo que existió en otro tiempo. Para los españoles, este miedo toma la forma de un cierto tipo de xenofobia, en que la gente árabe, específicamente la gente musulman o marroquí, son tanto los invasores como los herederos legítimos a su legado. La cuestión de la legitimidad de esta herencia provoca cuestiones que toca la precariedad de la plaza de España dentro de Europa. En un estudio realizado por la antropóloga Mikaela Rogozen-Soltar, ella analiza las actitudes sobre la identidad muslim que tiene gente musulmana y no-musulmana en la ciudad de Granada. Lara, una musulmana joven, le dice a Rogozen-Soltar que la gente percibe musulmanes como terroristas, y piensa también que la gente marroquí están robando a los españoles de trabajo.¹⁵ Rogozen-Soltar atribuye parte de esta xenofobia al deseo español de ser parte de Europa. Después de la transición a democracia, los españoles se han enfocado en proveer al resto del mundo que son completamente europeo y occidental, con todas las connotaciones que esta identidad suele llevar: progreso, el triunfo de la razón, la riqueza.¹⁶ Los marroquíes, y por extensión el mundo árabe y el asunto de al-Andalus, están implicados en la relación que tiene España con África — lo que Flesler llama la represión “of Spain’s own

¹⁴ Daniela Flesler, “Contemporary Moroccan Imagination and its Ghosts,” en *In the Light of Medieval Spain: Islam, the West, and the Relevance of the Past*, ed, Simon Doubleday y David Coleman (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008), 116.

¹⁵ Mikaela Rogozen-Soltar, “Managing Muslim Visibility: Conversion, Immigration, and Spanish Imaginaries of Islam,” *American Anthropologist* 114, no. 4 (Diciembre 2012), <https://www.jstor.org/stable/23322552>, 611.

¹⁶ Ibid.

Oriental self.”¹⁷ Fanjul, el arabista, personificó esta idea en una entrevista con El País: “Hemos alcanzado niveles de libertad gracias al hecho de pertenecer a la cultura europea y a la latinidad. Los derechos humanos, la convivencia y el lugar de la mujer son cuestiones a las que no estoy dispuesto a renunciar...” Con la implicación, podemos suponer, que estos “niveles de libertad” no serían alcanzados si España pertenece no a la cultura europea, sino a la cultura árabe.

Hay que destacar también, sin embargo, algunos modos en que España sí ha abrazado la historia de al-Andalus y la gente árabe. Como nota Rogozen-Soltar en su estudio, Granada en particular ha mantenido un vínculo estrecho a su historia como sitio de reinado árabe, que actualmente se manifiesta a través de un interés en el turismo enfocado en cosas como La Alhambra — un punto clave para la economía. Lo que forma, entonces, es una actitud que el académico y profesor Engseng Ho ha apodado “cultural schizophrenia” — un fenómeno que ocurre en muchas sociedades con historias largas con grupos “otros.”¹⁸ Por una parte, existe una celebración y reconocimiento de la cultura extranjera. Y, por otra, el miedo constante del espectro del pasado. Este concepto quizás explica la discrepancia entre las respuestas que recibió Rogozen-Soltar; mientras musulmanas como Lara mencionan el miedo que tiene la gente granadina, esta misma población no-musulman dice que no hay ningún problema. Cuando Rogozen-Soltar le preguntó a una mujer, Marta, sobre lo que ella piensa de los musulmanes, Marta le dijo que la ciudad de Granada era única en su capacidad de aceptar a ellos. En vez de explicar su creencia con evidencia del presente, Marta invocó el pasado: “Why, this is the city

¹⁷ Daniela Flesler, “Contemporary Moroccan Imagination and its Ghosts,” en *In the Light of Medieval Spain: Islam, the West, and the Relevance of the Past*, ed, Simon Doubleday y David Coleman (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008), 116.

¹⁸ Mikaela Rogozen-Soltar, “Managing Muslim Visibility: Conversion, Immigration, and Spanish Imaginaries of Islam,” *American Anthropologist* 114, no. 4 (Diciembre 2012), <https://www.jstor.org/stable/23322552>, 614.

where Muslims, Jews, and Christians all lived together!”¹⁹ El fantasma, entonces, a veces es amable.

Pero los mitos no existen exclusivamente en España — se puede encontrarlos al otro lado del estrecho de Gibraltar también, en la nostalgia por al-Andalus en el Maghrib. En su obra “Andalusia as Trauma: The Legacies of Convivencia,” la profesora Edwige Talbayev afirma que el mito de al-Andalus y la convivencia ha sido usado por los maghrebis como una manera de cuestionar la nacionalismo actual — o, en las palabras de Talbayev, usado por “resilient subjects refusing to acknowledge contemporaneous regimes of power as the incarnation of the national ideal.”²⁰ Pero usar el pasado para criticar el presente puede ser peligroso, especialmente cuando el pasado no es así; es decir, que es un ideal intocable elevado a las alturas de las cuentas y mitos. Talbayev presenta este riesgo como un tipo de nostalgia. Aquí Talbayev introduce dos tipos de nostalgia, usando la teoría de la escritora Svetlana Boym. Según Boym, hay dos tipos de nostalgia: nostalgia reflectiva y nostalgia reconstituyente.²¹ El segundo trata de una vuelta a las raíces, y tiene mucho en común con el nacionalismo populista.²² El primero, por otro lado “dwells on the myriad possibilities encapsulated in the pain of loss...”²³ Talbayev sostiene que esta nostalgia “reveals the ghostly presence of the past under the dense texture of the present...ultimately, it becomes a model for redistributing difference in our contemporary postcolonial societies.”²⁴

¹⁹ Ibid.

²⁰ Edwige Talbayev, *The Transcontinental Maghreb: Francophone Literature across the Mediterranean*, (Nueva York: Fordham University Press, 2016), <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1xhr5d6.6>, 80.

²¹ Ibid. 84.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

Existe también en el mundo árabe, sin embargo, el tipo de nostalgia que Boym llamaría reconstituyente, en que al-Andalus sirve como un paraíso perdido. En su artículo sobre la música “andalusí” en Siria y Marruecos, el antropólogo Jonathan Shannon recuerda una vez que su amigo siriano le contó los éxitos de los árabes en al-Andalus como *firdawsuna al-mafqûd* (literalmente, “nuestro paraíso perdido”).²⁵ Shannon luego nos habla de la noche de estreno del Museo de Música Andalusí en Fez, que tuvo lugar en el barrio andalusí de la ciudad — llamada así por los refugios que se huyeron allá. En el evento, Shannon escribe, todos los locutores hablaban de la historia andalusí esplendorosa que posee Fez. En un rincón, Shannon nota, hubo un cartel de un festival de música. El lema leyó: “Saving Fez through its Andalusian Heritage.”²⁶ Aquí, se puede ver con claridad el elemento reconstituyente de la nostalgia de Boym: “salvar,” en este contexto, implica un presente peor que un pasado mágico. “Salvar” amenaza la paz de los muertos con sus implicaciones de desenterrarlos, soltando sus espectros al mundo inquieto de los vivos.

Quizás porque tanto tiempo ha pasado desde que lanzaron las obras originales de Castro y Albornoz, actualmente hay un meta-discurso muy fuerte de reconocer y luego rebate el mito de la convivencia. Analizando la literatura, encontré que los autores no solían empezar con la llegada de los árabes a la península, sino las ideas preconcebidas que tienen sus lectores imaginarios sobre al-Andalus. Casi todos los textos que he usado siguen este patrón. Según el historiador Jonathan Ray, convivencia es un término tanto abrazado como tergiversado por periodistas y políticos. Es el trabajo de los historiadores, entonces, de devolver el término a su

²⁵ Jonathan Shannon, “Performing al-Andalus, Remembering al-Andalus: Mediterranean Surroundings from Mashriq to Maghrib,” *The Journal of American Folklore* 120, no. 477 (Verano 2007), 308 <https://www.jstor.org/stable/20487557>.

²⁶ Ibid., 309.

contexto original.²⁷ Talbayev, en su obra, describe la convivencia como un “shorthand for a felicitous mixing and cultural fluorescence.” En la introducción de un libro escrito por un autor estadounidense, el historiador Eduardo Manzano escribe que “Es muy probable que las páginas de este libro frustren las expectativas de aquel lector que busque reforzar con su lectura los manidos tópicos sobre la existencia de una idílica convivencia entre culturas o sobre la presencia ya en la Edad Media del choque de civilizaciones que anuncian los agoreros de hogaño.” Otro libro lleva el propósito en su título: *The Myth of the Andalusian Paradise*. Su autor, Dario Fernandez Moreira, empieza diciendo, muy similar a Manzano, que el libro “aims to demystify Islamic Spain by questioning the widespread belief that it was a wonderful place of tolerance and convivencia of three cultures under the benevolent supervision of enlightened Muslim rulers.” El mito del mito, entonces, también es una fuerza poderosa.

Este esfuerzo de apartar el mito de al-Andalus quizás ofrece una solución al problema que presenta su fantasma. Un componente crucial del concepto del espectro es el trauma histórico — una herida pasada que todavía no se ha cerrado. El padre de Hamlet, recuerda, persigue a su hijo porque quiere que Hamlet le venge por su asesinato. El espectro de Derrida es recurrente, algo que sigue volviendo. Si el mito — el espectro — de al-Andalus nos persigue es porque hay heridas ignoradas, herencias sin reclamar. Tal vez, podemos curar estos traumas históricos a través de bajarlos de las nubes, e intentar tocar la realidad. Como escribe Brian Catlos en su libro *Kingdoms of Faith: A New History of Islamic Spain*, la diversidad religiosa que tuvo al-Andalus era simplemente un hecho, y no un ideal.²⁸ En una entrevista con El País, Catlos expande su argumento. La convivencia, según él, no se refiere a un nivel de tolerancia sino a un

²⁷ Jonathan Ray, “Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval ‘Convivencia,’” *Jewish Social Studies* 11, no. 2 (Winter 2005), 2, <https://www.jstor.org/stable/446770>, 1.

²⁸ Brian Catlos, *Kingdoms of Faith: A New History of Islamic Spain*, (Londres: C. Hurst and Co., 2018), 138.

patrón de comportamiento que se compone de los compromisos prácticos. Las minorías religiosas “pactaron un estatus legal inferior (*dhimmíes*) pero obtenían ‘seguridad, prosperidad y autonomía, y mantuvieron el tamaño y riqueza suficientes para defender sus intereses sin ser vistos como una amenaza.’” En este contexto, la convivencia es nada más que un sinónimo a “sobrevivir.”

Otra manera de liberarse del mito es enfocarse en un tema completamente diferente, darle vuelta completamente al discurso popular. Eso es lo que hace Ray en su artículo “Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval Convivencia.” En vez de preguntar lo que la mayoría de los académicos presuponen — que debemos considerar la tolerancia en una sociedad antigua usando nuestras concepciones de la libertad religiosa — él plantea otra pregunta. ¿Qué pensaban estas minorías de su propia sociedad? Usando este lente, Ray llega a una conclusión al contrario del resto de sus pares; una conclusión que también amenaza el mito de al-Andalus y la convivencia. Como él escribe, “it was specifically those aspects of medieval convivencia most frequently lauded as ideal—that is, those of an open and accepting society—that medieval Hispano-Jewish authorities found to be the most problematic.”²⁹ A través de sus investigaciones, es decir, Ray descubrió que algunos judíos medievales no querían ser asimilados a la cultura española, o vivir en una sociedad sin fronteras religiosas. En cambio, el asunto de cómo vivir en una sociedad pluralista era una fuente de tensión entre la comunidad judía. Como nota Ray, decretos como lo de Castilian Cortes en 1268 — prohibiendo judíos de tomar nombres cristianos — reflejan tanto un interés exclusiva por la parte de los cristianos como un deseo judío de integrarse. Al mismo tiempo, sin embargo, los autoridades

²⁹ Jonathan Ray, “Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval ‘Convivencia,’” *Jewish Social Studies* 11, no. 2 (Winter 2005), 2, <https://www.jstor.org/stable/4467701>, 4.

judíos estaban preocupados por una pérdida de su poder.³⁰ Esta negociación de identidad no pertenece a un mito — pertenece a la realidad.

IV: Conclusión

Quería terminar con una análisis de Ray porque la asimilación juega un papel importante en cómo afrontamos el tema de al-Andalus. Idílico o no, al-Andalus fue una sociedad pluralista donde personas de religiones diferentes interactuaban diariamente. Queremos creer que la proximidad asegura el entendimiento. Que la intimidad de compartir un espacio físico, una tierra patria, crea una intimidad emocional. Muchas de los autores que leí plantean esta pregunta. En su libro *Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, la historiadora Maria Menocal pregunta cómo una cultura de tolerancia se derrumba. Como cualquier otro trauma histórico, “the deed was both very easily done, it seems, and yet it was accomplished only with great difficulty. The outcome was all too predictable from very early on, yet it was also sudden...and quite unimaginable...”³¹ Taseer, el autor del artículo “In Search of a Lost Spain,” va más allá en su análisis, comparando el desmoronar andalusí al otro trauma histórico bastante conocido: “The history of Al-Andalus, like that of Germany in the 1930s, reminds us how feeble a protection cultural assimilation is against the primordial scream for a limpieza de sangre.”³²

³⁰ Ibid., 7.

³¹ Maria Rose Menocal, *Ornament of the World: How Muslims, Christians and Jews Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* (Nueva York: Back Bay Books, 2002): 367.

³² Aatish Taseer, “In Search of a Lost Spain,” *New York Times*, 3 Noviembre 2022, <https://www.nytimes.com/2022/11/03/t-magazine/spain-islamic-history.html?searchResultPosition=3>.

Si hay algo sorprendente sobre la historia de al-Andalus no es que se cayó, sino que actualmente nos fascina todavía tanto su pluralismo como su ruina. Las páginas de la historia están llenas de sociedades así: como dice Taseer, los judíos habían vivido en Alemania durante siglos antes del holocausto (aunque creo que muchos historiadores no le llamarían a esta historia como “assimilación cultural.”) En los primeros siglos de los Estados Unidos, las personas europeas vivían hombro a hombro con sus esclavos africanos. Estas personas esclavizadas no solamente recogían las cosechas de sus maestros; les vestían, les cocinaban, les servían comida. Protegían sus secretos, y daba luz a sus niños. Pero sus maestros aún así no les veían como seres humanos, y la lucha sobre la preservación de esta barbaridad resultó en una de las guerras más violentas en la historia de los Estados Unidos.

Dando cuenta a nuestra inhabilidad de reconocer los patrones de la historia nos lleva otra vez a Derrida y sus fantasmas. Recuerda sus palabras: “a ghost who’s expected return repeats itself again and again.” Quizás hay un espectro aún más grande de al-Andalus, un espectro que persigue las sociedades alrededor del mundo; el espectro de la fragmentación, de la capacidad humana de matar a su vecino, de expulsar a su amigo, de negar la humanidad de las personas que viven en su presencia cada día. Este espectro puede explicar el interés continuo en al-Andalus durante siglos, y por parte de personas cuyas historias personales no tienen nada que ver con España o el Magrib. En al-Andalus, vemos las mejores y peores tendencias humanas. Vemos nosotros mismos.

V: Bibliografía

Belausteguigoitia, Santiago. “Los musulmanes de al-Andalus no eran españoles, su proyecto era árabe. *El País*. 2 de Mayo 200.

https://elpais.com/diario/2001/05/02/andalucia/988755744_850215.html.

Catlos, Brian. *Kingdoms of Faith: A New History of Islamic Spain*. Londres: C. Hurst and Co., 2018.

Derrida, Jacques. *Specters of Marx*. Nueva York: Routledge, 1994.

<https://files.libcom.org/files/Derrida%20-%20Specters%20of%20Marx%20-%20The%20State%20of%20the%20Debt,%20the%20Work%20of%20Mourning%20and%20the%20New%20International.pdf>.

Flesler, Daniela. “Contemporary Moroccan Imagination and its Ghosts.” En *In the Light of Medieval Spain: Islam, the West, and the Relevance of the Past*, ed, Simon Doubleday y David Coleman. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008.

Menocal, Maria Rose. *Ornament of the World: How Muslims, Christians and Jews Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Nueva York: Back Bay Books, 2002.

Ray, Jonathan. "Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval 'Convivencia.'" *Jewish Social Studies* 11, no. 2 (Winter 2005).
<https://www.jstor.org/stable/4467701>.

Rogozen-Soltar, Mikaela. "Managing Muslim Visibility: Conversion, Immigration, and Spanish Imaginaries of Islam." *American Anthropologist* 114, no. 4 (Diciembre 2012).
<https://www.jstor.org/stable/23322552>.

Shakespeare, William. *Hamlet*. Barbara Mowat, Paul Werstine, Michael Poston, Rebecca Niles, eds (Washington, DC: Folger Shakespeare Library, n.d.), accedido 16 Mayo 2024.

Erickson, Brad. "Utopian virtues: Muslim Neighbors, ritual sociality, and the politics of convivência." *American Ethnologist* 38 no. 1, (February 2011).
<https://www.jstor.org/stable/41241504>.

Shannon, Jonathan. "Performing al-Andalus, Remembering al-Andalus: Mediterranean Surroundings from Mashriq to Maghrib." *The Journal of American Folklore* 120, no. 477 (Verano 2007). <https://www.jstor.org/stable/20487557>.

"Spain." The World Factbook. Accedido 16 Mayo 2024,
<https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/spain/#people-and-society>.

Talbayev, Edwige. *The Transcontinental Maghreb: Francophone Literature across the Mediterranean*. Nueva York: Fordham University Press, 2016.
<https://www.jstor.org/stable/j.ctt1xhr5d6.6>.

Taseer, Aatish. "In Search of a Lost Spain." *New York Times*. 3 Noviembre 2022.
<https://www.nytimes.com/2022/11/03/t-magazine/spain-islamic-history.html?searchResultPosition=3>.

"The Building," Mezquita-Catedral de Córdoba,
<https://mezquita-catedraldecordoba.es/en/descubre-el-monumento/el-edificio/capilla-real/>.