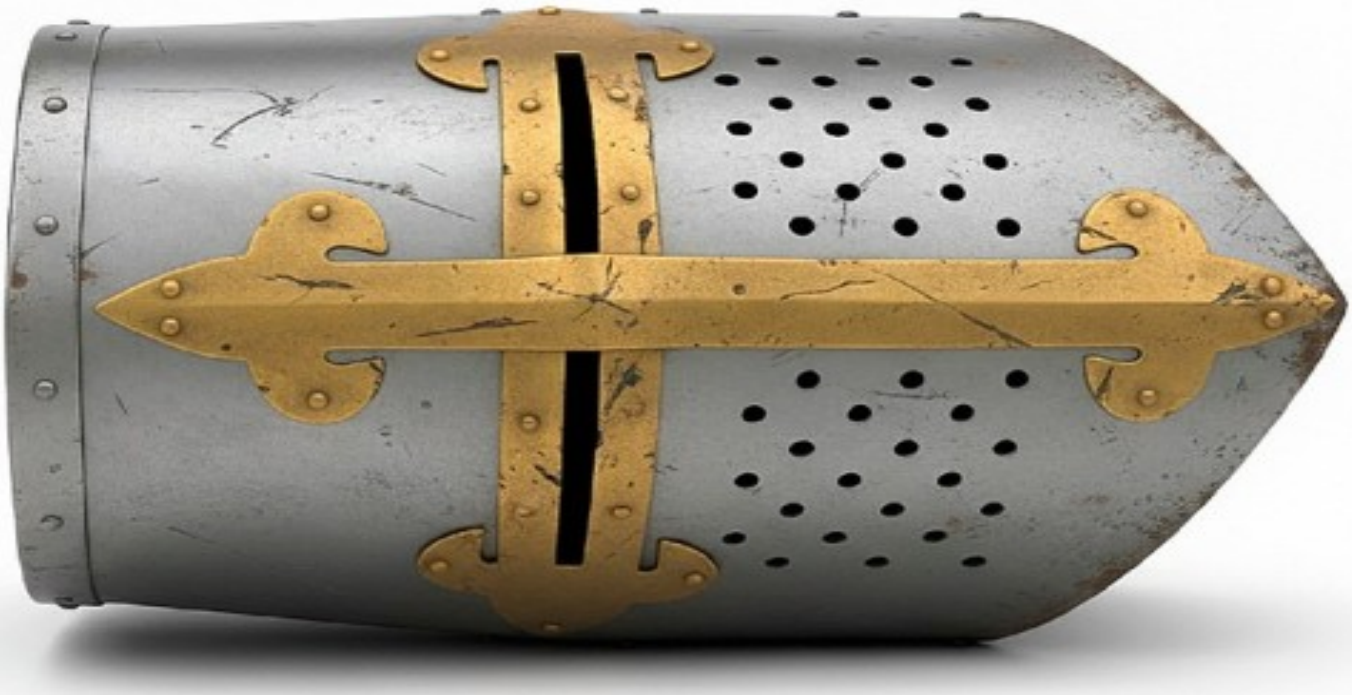
ALEJANDRO GARCÍA SANJUÁN

DESMITIFICANDO LA EDAD MEDIA PENINSULAR

Cómo y por qué se ha construido una historia que no existió

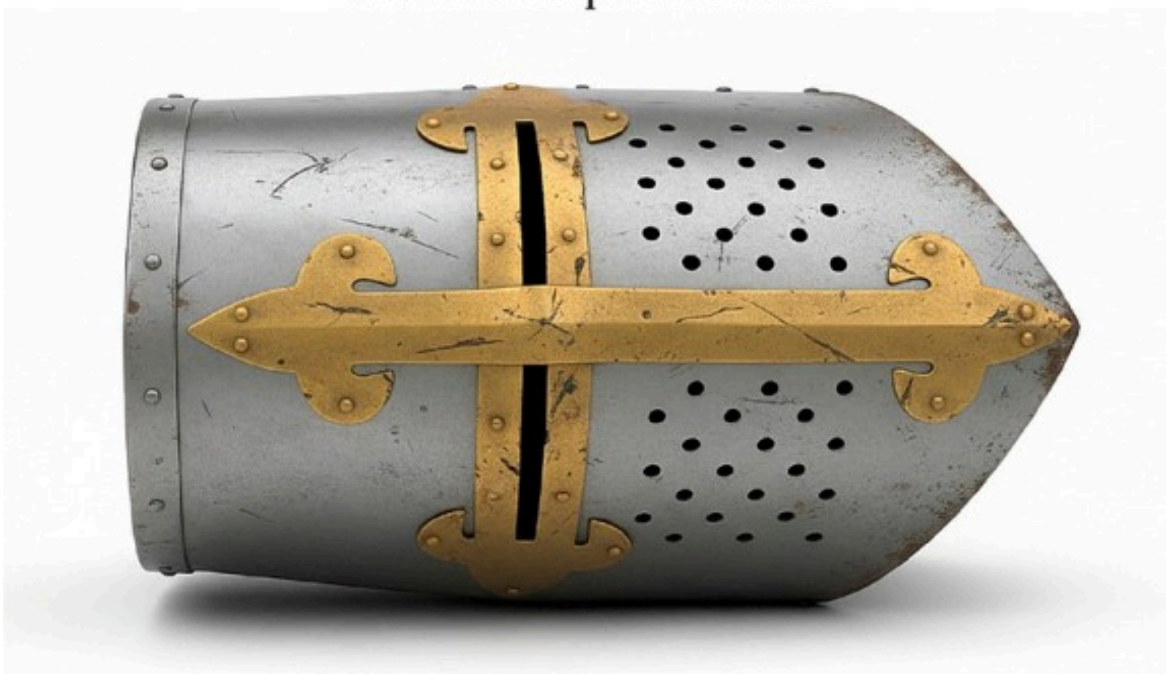


CATARATA

ALEJANDRO GARCÍA SANJUÁN

DESMITIFICANDO LA EDAD MEDIA PENINSULAR

Cómo y por qué se ha construido una historia que no existió



CATARATA

Índice

1. RELATOS ESENCIALISTAS Y MITIFICACIÓN DEL PASADO
2. DE LOS MITOS MEDIEVALES A LOS MODERNOS
3. RETROPROYECCIÓN MÍTICA DE LA NACIÓN
4. IRRUPCIÓN DEL LIBERALISMO E INSTITUCIONALIZACIÓN DEL RELATO NACIONAL
5. AL-ANDALUS, ¿FUENTE DE ORGULLO NACIONAL?
6. JUEGO DE PATRIOTAS: LA CANONIZACIÓN DEL RELATO LIBERAL
7. GUERREROS, CONQUISTADORES Y OTROS HÉROES
8. MAKE SPAIN GREAT AGAIN: DE LA RECONQUISTA A LA GUERRA DE ÁFRICA
9. CONMEMORAR, EXALTAR Y GLORIFICAR EL PASADO
10. NUEVAS NACIONES, NUEVOS MITOS
11. CRISIS DEL SER DE ESPAÑA Y MODERNIZACIÓN CIENTÍFICA
12. LA NACIONALIZACIÓN DE AL-ANDALUS Y EL MITO DE LA 'ESPAÑA MUSULMANA'
13. LA METAFÍSICA DE LA NACIÓN
14. FRANQUISMO: CRUZADA Y RECONQUISTA
15. ESPAÑA Y EL ISLAM, 'LOS PUEBLOS QUE MEJOR SE COMPRENDIERON'
16. MITOS LIBERALES FRENTE A MITOS FRANQUISTAS
17. CASTRO Y LA RUPTURA DEL MITO ETNOCÉNTRICO
18. EL MEDIEVO ESTÁ MITIFICADO, ¿QUIÉN LO DESMITIFICARÁ?
19. DEMOCRACIA Y MITOLOGÍA FRANQUISTA
20. EL MARCO AUTONÓMICO: VIEJOS Y NUEVOS MITOS
21. IDEALIZACIÓN DE AL-ANDALUS EN LA TRADICIÓN ÁRABE E ISLÁMICA
22. MITIFICACIÓN DEL PASADO Y DISCURSOS DE ODIO
23. CONSIDERACIONES FINALES
24. BIBLIOGRAFÍA
25. NOTAS

ALEJANDRO GARCÍA SANJUÁN

Es catedrático de Historia Medieval en la Universidad de Huelva. Su principal campo de investigación es el medievo peninsular, con especial atención a al-Andalus. Sus publicaciones destacadas incluyen *Till God Inherits the Earth. Islamic Pious Endowments in al-Andalus (9th-15th century)* (Brill, 2007), *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado: del catastrofismo al negacionismo* (Marcial Pons, 2013) y *Yihad. La regulación de la guerra en la doctrina islámica clásica* (Marcial Pons, 2020). Asimismo, ha coeditado con M. Fierro *Hispania, al-Andalus y España: identidad y nacionalismo en la historia peninsular* (Marcial Pons, 2020), y con H. Fancy *What Was the Islam Conquest of Iberia? Understanding the New Debate* (Routledge, 2021). Más recientemente ha editado *The Taifa Kingdoms: Reconsidering 11th-Century Iberia* (De Gruyter-Brill, 2025). Ha sido profesor visitante en el Institute for Advanced Study de Princeton (2019) y Lerverhulme Trust Visiting Professor en la Universidad de Leicester (2023).

Alejandro García Sanjuán

Desmitificando la Edad Media peninsular

CÓMO Y POR QUÉ SE HA CONSTRUIDO UNA HISTORIA QUE NO EXISTIÓ



DISEÑO DE CUBIERTA: PABLO NANCLARES

© ALEJANDRO GARCÍA SANJUÁN, 2026

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2026
ZURBANO, 76
28010 MADRID
TEL. 91 532 20 77
WWW.CATARATA.ORG

DESMITIFICANDO LA EDAD MEDIA PENINSULAR
CÓMO Y POR QUÉ SE HA CONSTRUIDO UNA HISTORIA QUE NO EXISTIÓ

ISBNE: 978-84-1067-569-8
ISBN: 978-84-1067-544-5
DEPÓSITO LEGAL: M-4.235-2026
THEMA: NHDJ/1DSE/3K-ES-A

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

RELATOS ESENCIALISTAS Y MITIFICACIÓN DEL PASADO

Bajo el explícito título de "odiada Edad Media", la cabecera católica y monárquica de la prensa española publicaba en fechas recientes un artículo cuyo autor reaccionaba frente a la consideración de dicho período como época oscura de la historia de la humanidad, lo que, a su juicio, no sería sino "uno de los tópicos más groseros y enquistados de la mentalidad contemporánea". Sin duda, el medievo habría sido una época excepcional, pero no por las razones que sostienen sus detractores, sino porque albergó "una forma de civilización como quizá no se haya dado en ninguna otra época", lo que le permite caracterizarla como "época de esplendor irrepetible". Entre las razones que justifican tan optimista juicio, el autor apela a la consolidación de "una civilización propia, intensa y activa" que, impulsada por el papa Gregorio VII y las cruzadas, habría dado forma a logros tan destacados como los parlamentos representativos ("no como los de ahora") y el surgimiento de las universidades, una auténtica "edad de oro" caracterizada por "un apetito de verdad intenso y palpitante". Esta arcadia feliz, sin embargo, pudo no haber existido, ya que la Cristiandad, "nuestra civilización", estuvo a punto de perecer debido a los incesantes ataques de paganos y "mahometanos" que fueron contenidos gracias a Carlomagno. El odio generalizado contra la Edad Media se acentúa en el caso particular español, debido a que los partidarios de la leyenda negra se han esforzado en contraponer "unos reinos cristianos bárbaros y crueles frente a una España musulmana refinada y sensible", omitiendo así que "nuestra nación" se habría constituido sobre la base de "una identidad religiosa y en combate contra la invasión musulmana" (De Prada, 2025).

Como trataré de mostrar a lo largo de las páginas siguientes, lo que plantea

este burdo compendio de simplezas no tiene nada de novedoso, ni tampoco de excepcional. La aparición en 1995 de *La invención de la Edad Media* fue el punto de partida de una tendencia académica destinada a cuestionar y refutar la maraña de prejuicios y tópicos negativos que, a lo largo del tiempo, han dado forma a esa leyenda negra. La obra de Jacques Heers tuvo una importante influencia y sirvió para reactivar un necesario debate historiográfico en torno a la consideración del período medieval. Sin embargo, como revela el citado artículo, la crítica de esos apriorismos se ha convertido, desde hace tiempo, en la mejor excusa para la afirmación de una imagen profundamente idealizada del medievo. Lejos de tratarse de un fenómeno reciente, la leyenda rosa posee un amplio recorrido que, en algunos casos, se remonta a los propios siglos medievales. Aunque, como pone de manifiesto De Prada, furibundo detractor de la Revolución Francesa y de la modernidad, esa edulcoración está asociada de manera estrecha a la reacción romántica y antiprogresista frente a las ideas liberales, el pensamiento liberal también contribuyó, de manera decisiva, a la mitificación de los siglos medievales. Tampoco se trata, lo que tal vez sea más preocupante, de un hecho exclusivamente extraacadémico. En una obra reciente dedicada a disipar ideas falsas sobre el medievo, un conocido especialista llega a caracterizar dicha época como "precursora de algunas de las grandes transformaciones feministas del siglo XX" (Aurell, 2024: 15). Impulsada desde significados sectores académicos, esta idealización ha experimentado una fuerte acentuación en los tiempos actuales, como siempre asociada a determinados proyectos políticos.

La definición más sencilla de "mito" establece que se trata de una "narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico", o también de una "persona o cosa rodeada de extraordinaria admiración y estima" a la que "se atribuyen cualidades o excelencias que no tiene"[1]. Mito, memoria y conocimiento histórico representan las tres formas principales de relación de las sociedades humanas con el pasado. Bajo su apariencia de objetos de recreación estética o literaria, los mitos desempeñan funciones sociales específicas, conformando relatos dirigidos a la legitimación del orden vigente y del poder que lo

garantiza. No se trata de meros artefactos recreativos, sino que responden a la función legitimadora del pasado en el presente y, por lo tanto, sirven como herramientas de justificación de la dominación.

Los mitos sobre el pasado que prevalecen en las sociedades modernas son los nacionales, en cuya elaboración el período medieval adquiere un papel destacado. Desde una perspectiva organicista, las naciones eran consideradas como seres vivos cuyo nacimiento resultaba preciso establecer, una característica propia de esta manera de entender el pasado, ya que "es un rasgo básico de toda mitología remontarse a los orígenes y a las edades más remotas" (Jung y Kerényi, 2004: 22). En la Europa de los nacionalismos, esos comienzos se situaron de manera generalizada en la Edad Media, una etapa que "se considera el origen, ya sea verdadero o imaginario, de tantos estados nacionales europeos que ha adquirido una importancia mítica para historiadores de todas las generaciones" (Wickham, 2013: 37).

La propia caracterización cronológica del período medieval peninsular permite apreciar hasta qué punto el pasado ha sido moldeado sobre ese combinado tóxico de prejuicios, apriorismos, vaguedades y contradicciones que son las historias nacionales. Su origen y su final coinciden respectivamente con la conquista musulmana de 711 y la toma de Granada por los Reyes Católicos en 1492, que puso fin a la existencia de al-Andalus. No se trata de un hecho casual, sino que responde a la consideración de la lucha contra los musulmanes como génesis de la nación española.

Enmarcado entre dos hechos de conquista, esta larga etapa de ocho siglos ha sido objeto de una intensa idealización. La convicción de que la presencia musulmana era ilegítima y debía ser eliminada sirvió de base para la conformación de un mito etnocéntrico sobre el origen de España y de los españoles, consagrado en la modernidad como parte de la narrativa canónica nacional. La idea de una nación forjada en los largos siglos de lucha contra los musulmanes constituye el eje central del mito más influyente sobre el medievo peninsular. Sin embargo, no es el único. A lo largo de estas páginas podremos comprobar cómo esa idea se ha visto acompañada de otras visiones, no menos idealizadas, prejuiciosas y distorsionadas, relativas a la época andalusí y su significado en la historia nacional.

Las sociedades modernas se configuran a partir de las revoluciones liberales, asociadas de manera inextricable al ascenso de la nación como nuevo sujeto político, depositario del derecho supremo de soberanía, hasta entonces ejercido en nombre de Dios por el rey, el emperador o sus distintos equivalentes. El nuevo orden exigía una nueva narrativa histórica, porque la nación no podía ser un mero recién llegado, sino que debía disponer de un pedigrí que la dotase de credenciales. El pasado cumplió su habitual función de legitimadora del presente, estableciendo las "raíces" de la nación, lo que representa una de las características clave de la idealización del pasado. Por ello se ha dicho, con razón, que el nacionalismo "es puro diálogo con el pasado" (Pérez Garzón, 1999: 169). Al marco político e ideológico del liberalismo se añade un entorno cultural caracterizado por el imperante romanticismo, que reacciona contra el neoclasicismo apelando a la autenticidad de lo medieval, difundiéndose por Europa la arquitectura neogótica y la novela de caballería.

Dada la relevancia atribuida al pasado en la legitimación del orden liberal, los mitos nacionales fueron promovidos desde las instituciones y adquirieron unas funciones políticas específicas. Al mismo tiempo, la historia comenzaba a convertirse en un saber académico regulado y encuadrado en marcos profesionales y seculares. Asociado a la construcción del Estado liberal, el conocimiento histórico no pudo sustraerse a un contexto que imponía rígidos marcos de interpretación, de tal manera que la historiografía académica moderna adquirió, desde su origen, una agencia nacionalizadora que redujo a los historiadores al papel de operadores intelectuales encargados de autentificar y promover identidades nacionales. Se ha dicho, por ello, que "la historia se organizó como saber nacional" (Pérez Garzón, 1999: 163 y 175). No cabe minimizar esta determinante función de la historiografía, ya que los mitos históricos no son simplemente un ingrediente más de la idea de nación, sino su contenido fundamental. Parafraseando el célebre diálogo de *El Halcón Maltés*, podría decirse que son la materia de la que están hechas las naciones.

Un aspecto central de la mitología nacional radica en el reconocimiento de un conjunto de rasgos idiosincráticos que singularizan a la comunidad desde

su origen, rasgos que, además, están dotados de inmutabilidad, convirtiéndose en auténticas esencias. El relato nacional representa, por lo tanto, la expresión de un esencialismo, concepto que cabe definir como "operación retórica consistente en reducir procesos históricos complejos al vocabulario identitario" (Rodríguez Mediano, 2020: 24). En el discurso preliminar que abría su gran *Historia general de España*, publicada en varios volúmenes a partir de 1850 y que se convertiría con rapidez en el referente fundamental de la historiografía liberal de la época, el palentino Modesto Lafuente (1806-1866) resumía con elocuencia los caracteres que definían a la nación española, entre los cuales, junto al valor, se incluye el apego a su fe religiosa:

> El valor, primera virtud de los españoles, la tendencia al aislamiento, el instinto conservador y el apego a lo pasado, la confianza en su Dios y el amor a su religión, la constancia en los desastres y el sufrimiento en los infortunios, la bravura, la indisciplina, hija del orgullo y de la alta estima de sí mismo, esa especie de soberbia, que sin dejar de aprovechar alguna vez a la independencia colectiva, le perjudica comúnmente por arrastrar demasiado a la independencia individual, germen fecundo de acciones heroicas y temerarias, que así produce abundancia de intrépidos guerreros, como ocasiona la escasez de hábiles y entendidos generales, la sobriedad y la templanza, que conducen al desapego del trabajo, todas estas cualidades que se conservan siempre, hacen de la España un pueblo singular que no puede ser juzgado por analogía (Lafuente, 1850: I, 12).

A tenor de la naturaleza de sus postulados, a los que tendremos oportunidad de referirnos con más detalle en las páginas siguientes, Lafuente ha sido caracterizado como "autor de la obra que asentó los mitos de un imaginario español como discurso histórico tan natural como incuestionable", modelo arquetípico del "creador de patria" que caracteriza a la historiografía de la época y cuyo relato adquiere una persistente continuidad que llega, en algunos casos, hasta nuestros días (Pérez Garzón, 1999: 164; Pérez Garzón, 2001: 8; Pérez Garzón, 2003: 22).

Como apuntaba Rodríguez Mediano, toda narración esencialista supone una simplificación del pasado. Pero no solo eso. También implica dosis de recreación y fabulación, ya que las propias naciones son "comunidades imaginadas" (Anderson, 1983). Ello permite entender que autores como Fox

(1997), Pérez Vejo (2015), Miralles (2016) o Kamen (2020) se remitan a nociones como "invención" o "descubrimiento" para referirse a la elaboración del relato de la nación española. Ahora bien, aunque la noción misma de nación pueda considerarse una mera entelequia, el célebre principio sociológico conocido como "teorema de Thomas" establece que lo que es real en la mente de las personas tiene consecuencias reales. Desde esta perspectiva, "las naciones no son realidades naturales ni esencias intemporales, sino construcciones históricas cuyas representaciones simbólicas existen objetivamente en la conciencia de los individuos" (Pérez Garzón, 2017: 48). Aunque basados en lecturas sesgadas y tendenciosas sobre el pasado, los mitos influyen sobre la manera en la que amplios sectores sociales conciben su pertenencia a una comunidad o grupo étnico y, por lo tanto, influyen de manera decisiva en la manera de entender el pasado.

Los relatos esencialistas, y los mitos que los nutren, se articulan sobre la base de un continuismo histórico que permite establecer conexiones directas entre el pasado y el presente, incluso del pasado más remoto, como el medieval. Se trata de un argumento cuya eficacia radica en su extraordinaria simplicidad intelectual. Recientemente, Vanita Seth ha insistido en la "radical alteridad" que distingue a la Edad Media de la modernidad (Seth, 2025). En efecto, pese a que no existen premisas historiográficas serias que permitan conectar las sociedades feudales medievales con las democracias capitalistas liberales, la apelación a la continuidad de la Edad Media y a su pervivencia en la modernidad, incluso en la actualidad, se afirma de manera constante a través de distintos mecanismos, entre los que destacan dos. Por un lado, la identidad, el más importante, ya sea religiosa o nacional, y por otro las instituciones de gobierno. En ambos casos, la continuidad se inserta en marcos locales (urbano, autonómico), estatales o globales (Europa, "civilización occidental"). La idealización continuista del pasado vertebra el contenido de los relatos esencialistas sobre la nación y representa, en realidad, la estrategia de los sectores reaccionarios para negar el cambio como clave interpretativa de la historia.

Dado que los mitos nacionales explican la conformación de comunidades definidas por un conjunto de rasgos idiosincráticos permanentes que

atraviesan el tiempo, su relato se articula sobre la base de la afirmación de un sujeto colectivo, "nosotros", apelación a la primera persona del plural que ha sido considerado como "la mentira más peligrosa en cualquier libro de historia" (Fields, 1991). La advertencia no resulta exagerada, ya que "nosotros" resulta indisociable de su contrapartida, "ellos", generando una contraposición que subyace a la conformación de relatos elaborados sobre el clásico antagonismo entre civilización y barbarie, falsa y maniquea asignación de roles históricos que encubre prejuicios y estereotipos y permite otorgar legitimidades e ilegitimidades, incluir y excluir.

La afirmación del sujeto colectivo tiene, además, otra importante función, la de establecer una continuidad emocional con el pasado, elemento clave a la hora de entender el enorme éxito de los relatos nacionales y sus mitos. Apelar a la identidad, celebrar las hazañas de los gloriosos antepasados y empatizar con sus padecimientos constituye una estrategia eficaz para crear vínculos de pertenencia, de tal forma que las naciones han sido definidas, no solo como "comunidades imaginadas", sino como "comunidades emocionales", unidas por profundos sentimientos de adhesión a un grupo o colectivo que comparte un pasado y mira al futuro reconfortada en la "egolátrica embriaguez de la autoafirmación" (Sánchez Ferlosio, 1986: 20). El predominio de las emociones, sin embargo, nos aleja del conocimiento histórico y nos sitúa en el ámbito de la memoria, "que relega al olvido las cosas del pasado que no tienen una conexión emotiva con el presente" (Rodríguez Mediano, 2024: 8).

Los relatos autorreferenciales basados en la contraposición "nosotros/ellos" permiten entender otro de los elementos característicos de los mitos nacionalistas, su naturaleza fuertemente etnocéntrica, en función de la cual los procesos históricos se analizan desde una perspectiva determinada, la "nuestra" y la de "nuestros antepasados" que es, al fin y al cabo, la única que posee interés desde el punto de vista nacional. Solo así se explica la pervivencia hasta la actualidad de nociones historiográficas tan obscenamente narcisistas como "descubrimiento de América", asociada a un olímpico desinterés por la existencia previa de sociedades asentadas en esas tierras o, peor aún, a un desprecio supremacista hacia ellas. Esta historia

etnocéntrica de "los nuestros" da lugar a relatos tendenciosos y sesgados: "abusamos de la historia cuando creamos mentiras sobre el pasado, o escribimos historias que muestran solo una perspectiva" (McMillan, 2014: 14).

El mito está asociado a la recreación grandilocuente del pasado, exagerando algunas de sus dimensiones en detrimento de otras, y también a su edulcoración, es decir, a la elaboración de una visión amable de procesos o personajes históricos. Selección, magnificación e idealización constituyen ingredientes principales de todo relato mitificador, dirigido a reafirmar sentimientos de pertenencia a una determinada comunidad, sea étnica, nacional o religiosa, generando sensaciones de autocomplacencia, satisfacción y autoafirmación. Desde esta perspectiva, los mitos asociados a los relatos esencialistas están diseñados para crear, a través de la identidad, una confortable sensación de continuidad histórica ininterrumpida. La búsqueda de emociones placenteras en el pasado revela, con frecuencia, las frustraciones del presente: del "somos la nación más antigua de Europa" a "la primera globalización", la persistente necesidad de autoproclamar los propios méritos recuerda a la actitud del niño que reclama con insistencia la atención de los padres para que lo miren cuando ha hecho algo de lo que se siente orgulloso.

Una de las herramientas principales en la elaboración del relato mítico radica en el uso del vocabulario. La utilización de la palabra "invasión" en la historiografía española permite ejemplificar este fenómeno. En dicha tradición, el origen de al-Andalus ha sido caracterizado de manera predominante como invasión, a través de una diversa variedad de fórmulas, ya sea como invasión islámica o invasión árabe. De manera similar, resulta frecuente el uso de expresiones como "dominio" u "ocupación" islámica. Por el contrario, la expansión de las formaciones feudales que acabó liquidando la existencia de al-Andalus se ha designado como "reconquista", con toda la carga de legitimación que el término conlleva. Frente a la omnipresente invasión islámica de España/Hispania, la invasión católica de al-Andalus, sencillamente, no existe, ni tampoco el dominio o la ocupación católica. Dado que el catolicismo es la matriz que ha generado el relato etnocéntrico

hegemónico, su existencia histórica resulta, no solo legítima, sino natural y benéfica. No se trata de un ejemplo aislado. Expresiones como "incorporación de Granada a la Corona de Castilla", "descubrimiento y evangelización de América" o "desembarco de Alhucemas", entre otras, revelan la edulcoración y el blanqueamiento de la expansión colonial de la nación.

"Las naciones", dice Álvarez Junco, "no se sostienen desde el punto de vista intelectual, pero son atractivas desde el existencial, como lo son las creencias mágicas o las religiones, mundo al que, en definitiva, pertenece el fenómeno nacional". Por ello, como señala dicho autor, "lo importante es entender por qué, a pesar de todo, tienen tanta fuerza, por qué hay tanta gente dispuesta a creer en esos mitos" (Álvarez Junco, 2001: 17). Si, como hemos dicho, los relatos nacionales y sus mitos están asociados a procesos de simplificación del pasado, ¿cómo explicar su pervivencia en las modernas "sociedades del conocimiento", sociedades democráticas avanzadas y dotadas de instituciones académicas, universidades y otros organismos que desarrollan una intensa actividad de investigación histórica?

Aunque no puede ignorarse el papel de la coerción ideológica en los procesos de conformación de la nación (Pérez Vejo, 2015: 12), en especial en contextos determinados, como el franquismo, el amplio éxito de las narrativas nacionales en marcos sociopolíticos diversos nos remite a su fuerte capacidad de seducción, basada en los efectos reconfortantes y placenteros que genera el sentimiento de pertenencia a una comunidad siempre autopercibida como única y excepcional. Se trata de relatos que ayudan a conformar una autoconciencia, no solo amable, sino narcisista y egocéntrica, entregada a una insaciable onfaloscopia. El pasado se maquilla, se adorna, se embellece con elementos que lo convierten en un producto apto y óptimo para un público ávido de reafirmación. Al apelar a emociones y sentimientos de pertenencia, estos relatos producen efectos tonificantes y terapéuticos. La mitología nacional reduce el pasado a la condición instrumental de *satisfyer* destinado a producir placer identitario. Reconfortado en sus mitos, el individuo nacionalista está "encantado de conocerse". Gracias a sus colorantes, edulcorantes y potenciadores del sabor, el mito convierte al pasado en un producto apetecible y sabroso que genera una plácida saciedad. Sin embargo,

al igual que los alimentos ultraprocesados, los mitos nacionales son poco saludables, dado su enorme potencial tóxico.

Otra de las claves del éxito de la mitología nacional radica en su amplia transversalidad ideológica, que permite sortear la división entre facciones políticas, alcanzando tanto a los sectores conservadores como a los más progresistas. Aunque ciertos relatos nacionales tengan con frecuencia mayor aceptación o difusión en determinados grupos del espectro ideológico, todos acusan su influencia y, de hecho, no resulta infrecuente la existencia de mitos compartidos entre sectores enfrentados. Los nacionalismos, de hecho, utilizan la transversalidad como recurso publicitario, presentándose como la superación de los sectarismos políticos y las divisiones de clase.

Desde su origen en el contexto de la difusión de las ideas liberales por Europa tras la Revolución Francesa, el éxito abrumador de los relatos nacionales se mantuvo incuestionado hasta la primera mitad del siglo XX, cuando se produjeron las primeras señales de cambio historiográfico, asociados al propio papel desempeñado por los nacionalismos en los conflictos decimonónicos y, sobre todo, en las grandes deflagraciones bélicas de esa centuria. Tras la Primera Guerra Mundial, el ascenso de los fascismos, movimientos basados en formas de exaltación identitaria radical y violenta, condujo a la mayor catástrofe humana conocida hasta la actualidad, la Segunda Guerra Mundial. La historia, que se había desarrollado "de la mano del nacionalismo y de una creciente convicción de la superioridad de Europa sobre el resto del mundo" (Hunt, 2019: 53-54), hubo de repensarse y replantearse, proceso que tuvo un punto de inflexión con el comienzo de la denominada escuela de los Annales, asociada al nombre de la revista fundada en Francia por Marc Bloch y Lucien Fevbre en 1929.

Los grandes conflictos globales revelaron la estrecha asociación de los relatos nacionales con ideologías potencialmente devastadoras, impulsando un proceso de desnacionalización del pasado. Asimismo, la progresiva desarticulación de los grandes imperios coloniales (británico y francés) y el desarrollo de procesos de integración política basados en nuevas premisas (Naciones Unidas, Comunidad Económica Europea) generaron un contexto que facilitó a los historiadores poder comenzar a desprenderse de la espesa

costra nacionalista. El proceso de desnacionalización historiográfica tuvo el efecto de la liberación de un corsé, la suelta de un pesado lastre arrastrado desde hacía más de un siglo. Dicha rémora, sin embargo, dista de haber desaparecido, no solo porque la nación sigue siendo un marco político operativo, sino porque la nueva globalización capitalista posterior a 1989 generó como reacción fuertes corrientes de nacionalismo asociadas al retorno de narraciones esencialistas y al resurgimiento de viejos mitos.

Los relatos nacionales acreditan una alta capacidad de resiliencia y fuertes dosis de versatilidad. De la misma forma que siempre ha habido un público adicto a la mitificación del pasado, también ha sido permanente la presencia tanto de sectores historiográficos incapaces de librarse del corsé nacionalista como de historiadores comprometidos con agencias nacionalizadoras que entienden su labor como una misión estrictamente patriótica, erigiéndose en definidores y proveedores de identidades. Al conferir marchamo académico a los mitos, el historiador los dota de legitimidad.

El caso español aporta otras razones que permiten entender la continuidad de esta mitología. Mientras que en el resto de Europa se desarrollaba la desnacionalización del pasado, España avanzaba justo en la dirección contraria. Como veremos a lo largo de las páginas siguientes, durante esas cuatro décadas de obscena orgía nacionalcatólica que fue el franquismo, auténtica apoteosis del nacionalismo español, la mitificación de la Edad Media alcanzó sus mayores cotas de intensidad y difusión. El franquismo, además, no fue derrotado, sino que murió de muerte natural, lo que permite entender que su mitología continúe nutriendo a día de hoy el relato de sectores sociales conservadores. Por lo tanto, a la resiliencia y versatilidad de los mitos nacionales, el caso español añade unas circunstancias históricas que explican la intensa persistencia de relatos idealizados, entre los que los relativos al medievo ocupan un papel destacado.

Aunque la dictadura franquista ejerció un papel determinante en la amplificación y consolidación del relato españolista sobre el pasado medieval, esa mitología era el resultado de una larga elaboración previa. La diversidad de recreaciones autocomplacientes asociadas a la magnificación del medievo no tiene un único origen, sino que se desarrolla en múltiples

planos vinculados a contextos muy diversos. La pluralidad de identidades nacionales en España constituye una de las razones principales que explican la intensa mitificación de dicho período, a lo que se añade la amplia proyección de al-Andalus, entidad histórica cuya destrucción violenta ha dado origen a una corriente de victimismo y nostalgia, tanto en la tradición árabe e islámica como en el propio nacionalismo andaluz, el único que, en España, vincula el origen de su identidad colectiva al pasado andalusí. Durante la actual etapa democrática, la consolidación del Estado de las Autonomías ha permitido que los mitos sobre el pasado medieval se difundan al compás de la afirmación identitaria en determinadas comunidades, en especial en aquellas dotadas de fuertes sentimientos nacionales.

Al basarse en el continuismo, la negación del cambio en la historia, los relatos esencialistas constituyen herramientas imprescindibles para el pensamiento reaccionario, lo cual convierte en intelectualmente pueril cualquier pretensión de distinción entre mitos "buenos", frente a otros "malos" (González Alcantud, 2014). El mito supuestamente progresista de la tolerancia en al-Andalus fue puesto al servicio del fascismo, al igual que el de la Reconquista. Por otro lado, mito y conocimiento histórico resultan incompatibles. Frente a la idealización selectiva del pasado se erige el estudio crítico de las fuentes históricas dirigido a comprender los mecanismos de dominación y desigualdad social. Esta contraposición permite entender que la crítica sistemática de los mitos, "historias de facción que retuercen y tergiversan el pasado" (Martín Viso, 2020: 96), constituye una obligación insoslayable de los historiadores. La mitificación es una expresión de la seudohistoria y, como tal, se vincula al problema de la seudociencia, los bulos, las *fake news* y la desinformación. La seudohistoria se sitúa, por lo tanto, en el mismo plano que el terraplanismo, el negacionismo climático o el movimiento antivacunas, y apela de manera directa a la labor historiográfica, de la misma manera que cada una de las restantes manifestaciones de la seudociencia concierne a los especialistas en las mismas.

Lejos de ser un asunto baladí, la tergiversación del conocimiento está asociada a actitudes que suponen una amenaza para la convivencia. A través de sus narrativas hipertrofiadas y narcisistas, indefectiblemente envueltas en

el "chapapote retórico" de las "raíces", los "orígenes", la "civilización" y el "patrimonio", los mitos revelan su fuerte toxicidad (Rodríguez Mediano, 2020: 25). Como afirma, con su habitual lucidez, una de las viñetas de Andrés Rábago (El Roto), "de las raíces históricas se extrae un jugo que produce alucinaciones". Banalizar este potencial tóxico representa un serio error. Al promover sentimientos de autoafirmación, los mitos nacionales explican quién pertenece y quién no, fomentado actitudes excluyentes y supremacistas basadas en la convicción del derecho de ciertos grupos o colectivos a imponerse sobre otros o incluso a someterlos y dominarlos, ya sea dentro de la propia comunidad (dominación de clase, dominación de género) o fuera de ella (imperialismo, colonialismo). Las narrativas nacionales y sus mitos fomentan la difusión de conductas xenófobas, patriarcales y supremacistas asociadas a ideologías de odio. Es decir, favorecen el fascismo. Parafraseando el célebre grabado de Goya, se ha podido decir, con razón, que "el sueño de la nación produce monstruos" (Aguirre, 2004) y también que "el del carácter nacional es un mito amenazante y peligroso" (Caro Baroja, 2004: 82).

Asociadas al supremacismo, el colonialismo y el fascismo, las narrativas esencialistas promueven la violencia, tanto en forma de retóricas de exclusión como mediante la legitimación del uso de la fuerza física para someter, coaccionar, dominar o, incluso, exterminar. No se trata, por lo tanto, de un mero problema de tergiversación o manipulación del pasado, sino de algo mucho más grave. Los mitos, recuerda Álvarez Junco, enfrentan a la gente y la llevan a matarse entre sí (Álvarez Junco, 2019). Al igual que la política, los relatos sobre el pasado también pueden ser la continuación de la guerra por otros medios. Por su elevada toxicidad, los mitos esencialistas constituyen una auténtica amenaza para la convivencia y como tal deberían ser tratados, enseñados y considerados.

La relación de las narrativas esencialistas con las retóricas de exclusión y la legitimación de la violencia convierte inevitablemente la discusión sobre el pasado en un debate de connotaciones políticas e ideológicas que la historiografía académica no puede ni debe soslayar, pues el silencio equivale a la complicidad con discursos que, en sus versiones más radicales, fomentan

el odio. Lejos de cumplir con esa función desmitificadora, en realidad, los historiadores han desarrollado con frecuencia justo la contraria, manteniéndose fieles a agencias nacionalizadoras que los convierten en proveedores de argumentos destinados a legitimar el poder, la dominación y la exclusión, o a blanquear o mitigar sus efectos. El Roto supo sintetizar esa realidad en otra de sus viñetas, afirmando que "la labor de los historiadores consiste en potabilizar la sangre", una práctica que sigue gozando de excelente salud en la actualidad, como podremos ver en la parte final de este trabajo.

Más allá de la adhesión de sectores historiográficos académicos a agendas nacionalizadoras específicas, existen otros factores que influyen en el insuficiente desarrollo de la labor crítica desmitificadora. Se trata de una tarea poco gratificante que implica entrar en colisión con los propagandistas de la patria sean o no académicos, asumiendo un cierto papel de aguafiestas. Con frecuencia, cuestionar el relato sagrado de las grandezas de la nación sitúa al historiador en la incómoda posición de "endófobo" (persona que odia a la comunidad a la que pertenece) o, en último extremo, de "traidor a la patria". Sigue siendo cierto, sin embargo, que el que calla otorga y, en este punto, parece necesario volver a recordar la responsabilidad social asociada a la práctica historiográfica académica.

Pese a las dificultades y limitaciones, las monografías de Álvarez Junco (2001), Wulff (2003), Alares López (2017) o Moreno Luzón (2021), entre otros autores, acreditan la existencia de una importante crítica académica de las narrativas esencialistas. A ellas deben añadirse otras centradas de manera específica en el período medieval, como las de Peña Pérez (2005, 2018) y Altés Domínguez (2017) sobre la mitología en torno a Castilla, las cuales permiten apreciar que los mitos modernos sobre el período medieval se remiten a relatos medievales, como veremos a continuación. Es cierto, sin embargo, que, pese a haber sido un período profundamente idealizado, no existe ningún trabajo que aborde ese fenómeno desde una perspectiva global, algo tanto más llamativo cuanto que dicha etapa ha sido objeto de una intensa elaboración, desempeñando un papel relevante tanto en la construcción de la narrativa españolista como de la asociada a otras identidades nacionales.

Frente a la creciente tendencia a combatir prejuicios negativos sobre la Edad Media, este ensayo se dirige en dirección opuesta, ya que su objetivo son las múltiples leyendas rosas que, tradicionalmente, han gozado de una difusión mucho más amplia que su contraria. Se trata de una tentativa de visión de conjunto que, sin embargo, no aspira a la totalidad, entre otras razones, debido a las propias limitaciones editoriales de extensión del presente trabajo. El enfoque que se ha adoptado es diacrónico, partiendo desde la propia Edad Media hasta llegar a la actualidad, lo que permitirá comprobar que el proceso de idealización de ciertos procesos y figuras históricas comenzó a partir de esa época, experimentando cambios decisivos a partir de la modernidad asociados a una profunda nacionalización del pasado.

La base principal de análisis son los relatos elaborados por autores que, en España, solo a partir de comienzos del siglo XX podemos calificar como historiadores en el sentido moderno de la palabra, aunque un buen número de ellos bien podrían ser caracterizados como meros propagandistas de la patria. El inicio del desarrollo de una práctica historiográfica académica digna de ese nombre, es decir, elaborada desde premisas críticas, ajena a debates identitarios y diferenciada con claridad de la propaganda asociada a visiones edulcoradas e idealizadas del pasado, se retrasó de manera considerable en España debido, como ya se ha indicado, a la influencia de la dictadura franquista. La llegada de la democracia supuso transformaciones profundas a todos los niveles, pero el auge reciente de la ultraderecha ha provocado una amplia regresión y una nueva renacionalización del pasado, al punto de que "hoy en día la historia no se concibe tanto como un objeto de conocimiento, sino más bien como un arsenal de argumentos para las guerras culturales que han sustituido a las antiguas luchas de clases en nuestras sociedades" (Manzano Moreno, 2025: 81).

Aunque el punto de partida de análisis son los relatos escritos, la amplia difusión de la mitología esencialista no puede entenderse sin la intervención de otros actores, sobre todo del Estado y de las instituciones regionales y locales. Tanto el sistema educativo público, que comienza a articularse en 1857 con la Ley Moyano, como la actividad vinculada a las políticas del

pasado, incluyendo toda clase de representaciones monumentales, así como de celebraciones y conmemoraciones, permitirán dotar a ciertos relatos de la veracidad, oficialidad y solemnidad que se asocia a la labor de las instituciones. En el siglo XXI, la difusión de los mitos no puede entenderse sin el papel que desempeña en redes sociales una intelectualmente famélica legión de charlatanes indocumentados y sin formación que, de manera sistemática, intoxica a sus seguidores en temas como la Reconquista, la leyenda negra o el franquismo. Se trata, de manera casi invariable, de víctimas del conocido como "efecto Dunning-Kruger", sesgo cognitivo que describe la hipertrofiada autopercepción de las propias capacidades entre personas con escasa o nula competencia en un área específica. Aunque las generalizaciones siempre son abusivas, muchos de los autoproclamados "creadores de contenido" representan, a día de hoy, un descontrolado foco de mitificación tóxica del medievo, sumados a los autores de una novelística utilizada para idealizar a personajes como el Cid o Pelayo y transmitir perspectivas patrióticas sobre un glorioso pasado, banalizando la violencia y la guerra (Sanmartín Barros, 2025a). De nuevo por razones de espacio, este trabajo se centra, con escasas excepciones, en la historiografía académica y en los usos públicos del pasado, prescindiendo de lo que se ha denominado "populismo historiográfico" (Tébar Gómez, 2024; Straehle-Porras, 2025).

Los temas que he intentado abordar son de suficiente complejidad como para que este trabajo albergue intención alguna de exhaustividad. Lejos de esa pretensión, he preferido dar mi propia lectura personal en torno a cuestiones tratadas de manera extensa en una literatura académica que ha generado, en muchos casos, debates cuya profundidad e intensidad ha sido imposible reflejar en las páginas siguientes. Se trata de un trabajo de síntesis (con bastante probabilidad, la más difícil de las tareas del historiador) en el que doy continuidad a una línea de estudio iniciada en 2012 y plasmada en diversas publicaciones.

La última aclaración es, tal vez, la más importante. Este trabajo no pretende ser neutral, no tanto porque, como se ha dicho, los historiadores "pertenecemos a esa élite de poder cultural que es parte de las relaciones de poder de la sociedad en la que vivimos" (Pérez Garzón, 2003), sino porque,

ante el sistemático falseamiento del pasado asociado a su permanente mitificación, no caben posiciones equidistantes. Desde esta sencilla premisa, la presente monografía aspira a responder al creciente interés público por el conocimiento de la historia, proporcionando al lector herramientas críticas que le permitan comprender el origen, la naturaleza y el alcance de distintos relatos idealizados sobre el pasado medieval, así como los problemas que este tipo de narrativas plantean.

Para finalizar, en el apartado de agradecimientos, sería demasiado prolijo mencionar a todos los colegas y compañeros con los que he podido discutir durante estos años sobre los temas tratados en este trabajo. Incluyo entre ellos a mis compañeros del proyecto *Al-Andalus y la Historia*, así como a mis alumnos del Grado en Historia de la Universidad de Huelva, que me han estimulado a replantearme mis ideas. En el plano individual debo un reconocimiento especial a Juan Sisinio Pérez Garzón, no solo por su confianza al considerarme apto para abordar este tema, sino porque sus trabajos me han servido de guía a lo largo de su elaboración. Idéntica consideración merece la amable atención que Fernando Rodríguez Mediano me ha dispensado con su atenta lectura del borrador del trabajo.

DE LOS MITOS MEDIEVALES A LOS MODERNOS

Aunque la influencia de la modernidad resulta determinante en la configuración de los mitos más relevantes sobre el pasado medieval, lo cierto es que no surgen de la nada ni se elaboran *ex novo* a partir de la difusión de las ideas liberales. Los relatos idealizados sobre hechos y personajes que, a día de hoy, siguen poblando libros académicos, novelas, largometrajes, series televisivas, pódcasts o vídeos, ocupando espacios públicos en forma de monumentos o nutriendo celebraciones oficiales promovidas por las instituciones tienen su propia historia que es preciso conocer. En buena parte de los casos, esa idealización se remonta a la propia Edad Media.

A comienzos del siglo VIII, la conquista omeya, árabe e islámica, de la Península genera una dinámica histórica sometida a un intenso proceso de elaboración que dio origen a relatos triunfalistas entre los vencedores, y de victimización entre los vencidos. Esos roles, sin embargo, acabaron intercambiándose cuando los andalusíes comenzaron a retroceder territorialmente debido a la expansión feudal de los cristianos del norte, a partir del siglo XI. Victorias y fracasos mutuos tejen una compleja madeja de conexiones que exige ser desvelada para entender cómo la modernidad fue creando su propio relato idealizado de la Edad Media sobre materiales de procedencia medieval, un lento proceso que culmina con la gran eclosión nacional del siglo XIX.

La conquista de 711 supuso la ruptura definitiva de Hispania, que durante toda la Edad Media fue un espacio dividido entre cristianos y musulmanes. Entre los primeros se consolida desde épocas tempranas un relato que mezcla rechazo y victimismo frente al gobierno de los árabes, si bien la mayor parte de la población local, comenzando por la aristocracia laica y eclesiástica,

prefirió adaptarse a la nueva realidad surgida del fracaso de la monarquía visigoda. Una de las más antiguas descripciones latinas de la conquista, datada en torno al año 754, afirma que los árabes establecieron un "reino bárbaro" en Córdoba, y describe su expansión en términos catastrofistas:

> ¿Quién podrá, pues, narrar tan grandes peligros? ¿Quién podrá enumerar tanto naufragio sin puerto? Pues aunque todos sus miembros se convirtiesen en lengua, no podría de ninguna manera la naturaleza humana referir la ruina de España ni tantos ni tan grandes males como esta soportó (López Pereira, 2009: 229).

La versión castellana moderna de este célebre texto introduce un primer elemento de reflexión en el que vale la pena detenerse. El autor de la traducción ha considerado que el equivalente del nombre "Spania" es "España", una decisión impecable desde el punto de vista etimológico, aunque cuestionable desde una perspectiva histórica, ya que ambas denominaciones pueden referirse a realidades distintas. El nombre latino Hispania (en sus diferentes formatos medievales, "Spania", "Yspania", "Ispania") designaba el conjunto del espacio peninsular, que incluía una variedad de formaciones políticas. Esas realidades fueron cambiando después de la Edad Media, en especial debido a la consolidación de Portugal como entidad independiente desde el siglo XII. Utilizar el nombre "España" no constituye una opción incorrecta, pero implica el riesgo de favorecer la difusión de un relato continuista entre el medievo y épocas posteriores que sí resulta erróneo. De hecho, en otras traducciones de la misma fuente se respeta la versión original de los nombres de lugar, entre ellos el de Spania (Coronel Ramos, 2011). La mitificación del pasado puede comenzar, a veces de manera inadvertida, con la selección de nombres y términos.

La conquista de 711 causó, como ya se ha dicho, la ruptura de Hispania como espacio político y la creación de un nuevo marco histórico caracterizado por dinámicas radicalmente distintas a las hasta entonces existentes. Determinar si ello supuso o no su "ruina" sería poco útil para el conocimiento histórico. Baste decir que esa fue la percepción de ciertos sectores de la sociedad local peninsular, lo cual no significa que sea necesariamente real, ni tampoco que fuese compartida por el conjunto de la población. Recordemos que, según todos los relatos, los conquistadores llegaron a la Península

llamados por grupos de la aristocracia visigoda en un contexto de lucha por el poder. Al margen de este debate, insisto, poco útil para el conocimiento, lo realmente significativo es analizar el recorrido que ha tenido la noción de la "ruina de Spania" y cómo esa percepción, vinculada a sectores específicos de la sociedad de la época, está en la base del mito sobre el origen medieval de España.

A esta noción se añade la de la "perdición" de Spania, que aparece registrada por vez primera bastante tiempo más tarde y en un ámbito geográfico diferente, en el marco de los relatos elaborados en la corte de Oviedo para legitimar a la incipiente monarquía que se reclamaba descendiente de Pelayo quien, gracias a la intervención divina, habría conseguido rechazar en Covadonga a "caldeos" y "agarenos", aplastados cuando las flechas que lanzaban se volvieron contra ellos y una montaña se les cayó literalmente encima, falleciendo en total 187.000 enemigos. El surgimiento del reino de los astures habría sido, por lo tanto, un acto de la divina providencia (Gil, Moralejo y Ruiz de la Peña, 1985: 198-199, 204-205, 247). La tendencia a la sacralización de hechos y personajes se acentúa hacia la misma época de redacción de estos textos con el milagroso hallazgo de los restos del Apóstol Santiago en el extremo noroccidental de la Península, hecho llamado a acentuar una conciencia asociada al cumplimiento de una misión histórica guiada por la divinidad.

Existe consenso a la hora de considerar el relato sobre la victoria de Pelayo como la expresión de un mito providencialista sobre los orígenes del reino de Oviedo que fue objeto de una amplia elaboración durante los siglos medievales y acabaría conformando la base del mito etnocéntrico sobre los orígenes de la nación española. Su trayectoria inicial fue, sin embargo, irregular, ya que el episodio de Covadonga llegó a caer casi en un completo olvido durante siglos, de manera que su definitiva versión canónica fue obra de Jiménez de Rada, ya a mediados del siglo XIII (De Ayala, 2019). El sitio de Covadonga y su santuario, en cambio, mantuvieron una dimensión estrictamente local hasta la época contemporánea, sin que llegase a desarrollarse ningún culto memorial asociado a las dinastías leonesa o castellana (Calleja Puerta, 2023: 38).

El mito pelagiano desempeñó un papel sustancial en la conformación del ideario irredentista destinado a legitimar la guerra frente a los musulmanes, sobre todo en la tradición leonesa y castellana. No obstante, las sociedades feudales desarrollaron, no uno, sino varios argumentos a la hora de reivindicar su derecho a apoderarse de un territorio que consideraban arrebatado de manera ilegítima por los musulmanes (De Ayala, 2020). Basada en reclamaciones históricas y espirituales, esa lucha, sin embargo, nunca tuvo un carácter "nacional", no supuso la restauración del antiguo reino visigodo ni dio lugar a una entidad política unificada denominada "Hispania".

En este punto, parece oportuno introducir una diferenciación conceptual que obliga a distinguir entre esos ideales medievales de recuperación y el mito de la Reconquista, dos realidades distintas que, sin embargo, suelen confundirse con frecuencia. Dada la completa ausencia de impulso nacional español en esas reivindicaciones territoriales, resulta erróneo asociar los proyectos medievales de recuperación con el concepto de Reconquista, que surgirá en la modernidad para designar una lucha de liberación nacional frente a los musulmanes de ocho siglos de duración, entelequia surgida de la necesidad de dotar al relato de los orígenes de la nación española de la mística heroica asociada a la práctica de la guerra.

Aunque el tópico de "la pérdida y restauración de Hispania" tiene raíces medievales, su formulación no es anterior al siglo XII, con la excepción de cierta profecía que, en realidad, habla de la restauración del reino de los godos por Alfonso III, quien "reinará en tiempo próximo en toda Spania" (Gil, Moralejo y Ruiz de la Peña, 1985: 262), una predicción "percibida como un disparate en el mismo momento y lugar en que fue proferida" (Martin, 2024). Con posterioridad a esa fecha, el tópico tampoco alcanzó la unánime difusión que con frecuencia se le ha atribuido. El tratamiento de hechos tan significados como la toma de Toledo y las Navas de Tolosa por Jiménez de Rada revela que la idea de recuperación "no pasó de ser un recurso vago y demasiado vaporoso, de difícil aplicación a la casuística narrativa particular". De manera similar, no solo parte de la literatura cidiana medieval, como la *Historia Roderici* o el *Cantar de Mio Cid*, se mantiene al margen de cualquier

noción de recuperación respecto a la conquista de Valencia, sino que, cuando la ciudad está amenazada por los almorávides, Rodrigo Díaz se dirige a sus habitantes para recordarles que deberán someterse sin reservas al que resulte vencedor en el combate (Peña Pérez, 2018: 196-197, 199, 233). Por lo tanto, cabe plantear que esta retórica de recuperación no solo no fue "uniforme, ni constante, ni unívoca, ni monolítica, ni estable entre los cristianos hispanos de los siglos IX-XV" (Alvira Cabrer, 2019: 188), sino tampoco tan hegemónica como tradicionalmente se ha sostenido.

El núcleo central del tema radica en la ilegitimidad de la presencia musulmana, que llegará a formar parte integral de la moderna mitología nacional y se asocia, no solo al hecho de que la llegada de los musulmanes fuese resultado de una conquista, sino, además, consecuencia de una traición o, incluso peor, de varias. Con variantes en los distintos relatos, las fuentes atribuyen un papel muy importante a los hijos del rey Witiza en la venida de los árabes. Sin llegar a mencionarlos de manera explícita, la crónica de 754 afirma que la derrota de Rodrigo se produjo "al fugarse todo el ejército godo que por rivalidad y dolosamente había ido con él solo por la ambición del reino" (López Pereira, 2009: 225). A ello se añade la célebre traición del conde Julián, cuya hija habría sido forzada por Rodrigo, si bien se trata de una tradición procedente de las fuentes árabes que se incorpora de manera tardía a las latinas, como también sucede respecto al relato de la implicación activa de judíos en la llegada de los musulmanes, que surge a partir del siglo XIII, asimismo interpretada en clave de traición, siendo uno de los ingredientes que ha alimentado los postulados antisemíticos de sectores relevantes de la historiografía española hasta épocas recientes (García Sanjuán, 2004).

La afirmación de la ilegitimidad de la presencia musulmana se expresa en su caracterización como "yugo", asociada a los más antiguos relatos latinos de la conquista, así como a los escritos de los cristianos cordobeses del siglo IX (López Pereira, 2009: 232-235; Herrera Roldán, 2005: 102). Esa dominación ilegítima debía ser eliminada, idea que registra por vez primera la tradicionalmente conocida como *Crónica albeldense* (*Cronicón ovetense*, según Martin), datada en la época de Alfonso III (866-910), si bien dicha

referencia constituye, con toda probabilidad, una interpolación del siglo XII (Gil, Moralejo y Ruiz de la Peña, 1985: 244). Fuentes árabes tardías la formulan de manera más explícita, poniéndola en boca de Fernando I en torno a los años 1043-1047. Cuando acude a Toledo a reclamar el pago de parias, especie de "impuesto revolucionario" exigido a los taifas andalusíes a cambio de no atacarlos, los musulmanes lo amenazaron con pedir ayuda a sus correligionarios beréberes, lo que habría motivado la siguiente respuesta del rey leonés:

> Nosotros hemos dirigido hacia vosotros [sufrimientos] que nos procuraron aquellos de los vuestros que vinieron antes contra nosotros, y solamente pedimos nuestro país que nos lo arrebatasteis antiguamente, al principio de vuestro poder, y lo habitasteis el tiempo que os fue decretado; ahora os hemos vencido por vuestra maldad. ¡Emigrad, pues, a vuestra orilla y dejadnos nuestro país!, porque no será bueno para vosotros habitar en nuestra compañía después de hoy; pues no nos apartaremos de vosotros a menos que Dios dirima el litigio entre nosotros y vosotros (Maíllo, 1993: 233).

La caracterización del dominio musulmán como "yugo" se corresponde con la consideración de su eliminación en términos de "liberación", ya desde la propia victoria de Pelayo en Covadonga, gracias a la cual "se devolvió la libertad al pueblo cristiano" (Gil, Moralejo y Ruiz de la Peña, 1985: 247). Se trata de una idea que se repite de manera frecuente en diversos contextos. En un texto datado en 1172, el rey de Aragón Alfonso II rememoraba a su tío Alfonso I el Batallador, quien "liberó la ciudad de Tarazona del poder de los sarracenos por la gracia de Dios" (Alvira Cabrer, 2019: 193). Al final de la Edad Media, la retórica de la liberación adopta un sesgo retrospectivo, de manera que Pelayo se transforma, no solo en "primer rey de Hispania", sino en "primer liberador y restaurador de la patria" (Alvar Nuño, 2017: 469, 471). Esta perspectiva continuista incurre en la denominada "falacia del historiador", consistente en caracterizar un proceso histórico a partir de sus consecuencias, sin tomar en consideración que los protagonistas del mismo no conocen el final y, por lo tanto, sus decisiones y actuaciones no pueden interpretarse con base en ello. Admitiendo su historicidad, que no parece haber razones para cuestionar, Pelayo no solo no fue nunca "rey de Hispania", sino que tampoco pretendió serlo, como tampoco pudo tener la

menor idea de estar iniciando una lucha que culminaría ocho siglos más tarde en Granada. La falacia retrospectiva sobre Pelayo, sin embargo, tendrá una amplia continuidad en el mito etnocéntrico del origen medieval de la nación española.

La perpetuación en la historiografía moderna de la retórica de la "liberación", basada, en exclusiva, en la visión de los conquistadores, ha permitido la consolidación de un relato etnocéntrico que ha gozado de amplia continuidad académica en la historiografía moderna. Lejos de ese relato idealizado y triunfalista, la historiografía actual caracteriza las grandes conquistas feudales del siglo XIII en términos de formación de una sociedad colonial basada en la destrucción, el saqueo, el robo, la expulsión y la desposesión de los andalusíes (Torró, 2006). Asimismo, recientemente han comenzado a cuestionarse algunos de los prejuicios asociados a ese relato, que no solo ignoraba los vínculos de pertenencia de los andalusíes con su territorio, sino también, el ideal de recuperación del territorio que leoneses, castellanos, portugueses, aragoneses o catalanes les iban arrebatando (García Sanjuán, 2015; García Sanjuán, 2025).

Aunque, como se ha dicho, la disputa territorial con los poderes musulmanes no tuvo un carácter "nacional", existió una intermitente solidaridad entre los cristianos. Hubo alianzas de cristianos con musulmanes contra otros cristianos, y con la misma frecuencia los andalusíes buscaron la ayuda de los cristianos para combatir a otros musulmanes. Fue el caso de Rodrigo Díaz de Vivar, que actuó al servicio de los emires de la taifa de Zaragoza antes de tomar Valencia en el año 1094. Por su parte, Fernando II de León llegó a expulsar a los portugueses de Badajoz en 1169 para entregarla a los almohades, no tanto por solidaridad con los emires de Marrakech, sino por rivalidad con sus vecinos cristianos del oeste peninsular. Este tipo de situaciones se produjeron durante todo el período medieval, aunque ya desde el siglo XII los poderes feudales establecieron pactos para repartirse el territorio musulmán en zonas de conquista para evitar posteriores conflictos.

La figura del Cid ejemplifica la forma en la que ciertos procesos de idealización que arrancan en la Edad Media llegaron a alcanzar la

modernidad. Como ha señalado recientemente Nora Berend, en el caso de Rodrigo Díaz ese proceso comienza ya durante su propia vida, cuando en 1098 el documento de dotación de la Catedral de Valencia lo presenta como auténtico salvador de la cristiandad frente a los infieles musulmanes, caracterización que no cuadra con su trayectoria previa de guerrero oportunista que luchaba por sus propios intereses, tanto a favor o en contra de musulmanes y cristianos, y que forjó su principado independiente en Valencia, al margen de toda obediencia a su teórico soberano, Alfonso VI. La tendencia creciente a la idealización del modélico guerrero cristiano y fiel vasallo quedó consagrada en el célebre *Cantar de Mio Cid*, obra inaugural de la literatura castellana compuesta a comienzos del siglo XIII y que "se tomaba unas libertades considerables con respecto a los personajes y los hechos históricos con el fin de engrandecer a Rodrigo y retratarlo bajo una luz más favorable" (Berend, 2025: 89-92 y 106-109). Tras el fallido intento de canonización en época de Felipe II, la modernidad convertirá el enfrentamiento con los musulmanes en lucha de liberación nacional, transformando a Rodrigo Díaz en héroe nacional de la Reconquista.

La progresiva expansión de los poderes feudales culminó con la definitiva liquidación de al-Andalus en 1492, tras la conquista de Granada por los Reyes Católicos, cuyo reinado adquiere un papel crucial en la mitología nacional, debido a tres aspectos. Primero, como autores de la unidad, gracias a la asociación dinástica de las coronas de Castilla y Aragón. Segundo, gracias a la consecución de la unidad espiritual, al culminar la liquidación de al-Andalus y decretar la conversión de judíos (1492) y musulmanes (1502). Por último, como origen del imperio colonial, con su apoyo al proyecto colombino. Unidad, hegemonía católica e imperio permiten entender que el reinado de Isabel y Fernando haya sido uno de los momentos de la historia peninsular más idealizados y distorsionados.

La cuestión de la unidad posee una relevancia trascendental en la elaboración del mito etnocéntrico. La Hispania romana y visigoda quedó rota de manera definitiva con la conquista musulmana de 711. Las relaciones entre cristianos y musulmanes atravesaron etapas distintas y dieron lugar a relaciones de diverso tipo, no solo bélicas o conflictivas. En ambos lados se

desarrollaron procesos de unificación y disgregación territorial de distinta naturaleza. Aunque en la tradición leonesa articuló determinadas aspiraciones políticas, en especial a raíz de la autoproclamación en 1077 de Alfonso VI como *imperator totius Hispaniae*, la Hispania medieval no se materializó en una estructura administrativa e institucional unitaria ni respondió a una concepción invariable (De Ayala, 2017: 209).

Durante la época omeya, los autores latinos identifican Hispania con el territorio gobernado por los soberanos de Córdoba, como las fuentes elaboradas en la corte de Oviedo permiten apreciar. En el propio relato de Covadonga, la versión Rotense de la *Crónica de Alfonso III* afirma que, al tener constancia de la rebelión de Pelayo, el rey de los sarracenos "ordenó que saliera de toda Spania una hueste innumerable", al frente de la cual puso a Alkama. La misma crónica asegura que el rey Alfonso II (791-842) acabó con más de cincuenta mil sarracenos "que habían llegado de las provincias de Spania" (Gil, Moralejo y Ruiz de la Peña, 1985: 202, 214). A mediados del siglo IX, el abad Sansón, un cristiano que traducía al latín la correspondencia del emir Muḥammad I con los emperadores carolingios, se refiere al soberano de Córdoba como "rey de España" (Palacios Royán, 1987: 92). Estos cristianos cordobeses, que ignoran a Pelayo y Covadonga, apenas se refieren a Asturias y carecen de sentimientos de pertenencia que los unan con sus correligionarios del norte (García Moreno, 2005: 47-48). La identificación de Hispania con el territorio musulmán no fue anecdótica ni banal, de manera que la propia lucha contra los musulmanes llega a caracterizarse como la destrucción de esa entidad. En un documento emitido durante el asedio de Tortosa en 1148, el conde Ramón Berenguer IV declaraba actuar "en detrimento de Hispania" (Virgili, 2001). Pese a la radical reducción del dominio territorial islámico en la Península en la época, aún en 1419 el judío Isaac Borgí, procedente del emirato nazarí, llegaba a Valencia desde "les parts d'Espanya" (Furió, 2015: 79).

La relación entre lo hispano y lo andalusí es, por lo tanto, más compleja de lo que se ha pensado de manera tradicional. En su narrativa neogótica, elaborada con el propósito de legitimar la supremacía castellana en la Península, el arzobispo Jiménez de Rada (1170-1247) otorgaba amplia

importancia a la tradición islámica, concibiendo Hispania como un "colectivo de gentes de heterogéneo origen" (De Ayala, 2017: 218). Hacia la misma época, Lucas de Tuy incluye entre los hispanos tanto a cristianos como a musulmanes, una perspectiva no exenta de derivadas políticas, ya que "la expresión de "rey(es) (o reinos) de España (o de las Españas)" puede referirse a cualquiera de los asentados sobre suelo ibérico, incluso a los musulmanes", como también se aprecia en la *Estoria de España* de Alfonso X (Fernández-Ordóñez, 2013: 59, 67). En otro de los relatos cronísticos más importantes de esta época, Castilla adquiere el protagonismo principal, por delante de Hispania, y lo que sucedió en la época de Rodrigo, "rey de los godos", fue "la destrucción del pueblo cristiano", no la de Hispania ni de los hispanos (Charlo Brea, 1984: 1).

La pluralidad política, de hecho, caracterizó el período medieval a lo largo de todo su desarrollo y las uniones dinásticas estables se produjeron de manera tardía: la de Aragón con los condados catalanes se hizo efectiva en 1162 y la de León y Castilla solo se consolidó de manera definitiva en 1230. Dentro del marco de un relato mesiánico y providencialista de Castilla como reino elegido por Dios para llevar a cabo la misión divina de recuperar el territorio de manos de los musulmanes, Sánchez de Arévalo enfatiza su asimilación exclusiva con Hispania, afirmando que, aunque todos los reinos peninsulares están en Hispania, solo el rey de Castilla recibe la denominación de "rey de Hispania", y solo sus súbditos son llamados hispanos (Alvar Nuño, 2017: 375-377; Orellana Calderón, 2013: 83, 87; García Cárcel, 2013: 112). Este supremacismo castellanista, destinado a tener un amplio recorrido hasta la modernidad, vuelve a revelar que la consideración de Hispania fue fluctuante a lo largo de todo el período medieval.

Cuando en 1469 se produjo el matrimonio de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla había otros dos reinos independientes, uno de los cuales (Navarra) sería anexado por conquista a comienzos del siglo XVI, mientras que Portugal, en cambio, permaneció como entidad autónoma, factor que determina la existencia de una discontinuidad absoluta entre la Hispania medieval y la España moderna. Mientras que la primera abarcaba todas las

entidades políticas peninsulares, incluyendo las andalusíes, la progresiva identificación de España a partir del siglo XVI con la unión dinástica surgida de los Reyes Católicos supone una profunda transformación de esa realidad.

Las manifestaciones políticas, sin embargo, siguen presididas por un principio de pluralidad que se aprecia en la propia titulatura regia. Fernando del Pulgar, cronista oficial, narra que el Consejo Real debatió la titulación a adoptar, descartándose la de "reyes e señores de España" y manteniéndose el sistema medieval acumulativo en la expresión de dominio, proclamándose reyes "de Castilla, de Aragón, de León, de las dos Seçilias, de Iherusalem, de Granada, de Toledo, de Valençia, de Gallizia, de Mallorcas, de Sevilla, de Cerdenna, de Cordova, de Corçega, de Murçia, de Jahen, de los Algarves, de Algezira, de Gibraltar, de las Yslas de Canaria e de las Yndias, tierra firme del Mar Océano, condes de Barcelona, sennores de Vizcaya e de Molina, duques de Athenas e de Neopatria, condes de Ruysellon y Çerdania, marqueses de Oristan e de Goçeano" (Del Pulgar, 1943, I: 369; Sánchez Prieto, 2004: 276). La tradición medieval de la expresión de dominio como forma de intitulación regia se mantendrá vigente en documentos oficiales hasta la época de Fernando VII. Aunque no tenemos la versión de Pulgar de un hecho tan importante, para otro autor de la época, Andrés Bernáldez, tras su "santa e loable" conquista, Granada fue puesta bajo el "yugo de Castilla", cuyo nombre, no el de España, fue el que se invocó "a altas bozes" en la toma de la Alhambra (Bernáldez, 1962: 231-232).

La elaboración del mito etnocéntrico se nutre de imágenes sobre los musulmanes elaboradas en el marco de la confrontación que lo reducen a la categoría de enemigo. El amplio monopolio del saber ejercido por los clérigos y el papel de la religión en la legitimación del poder son factores que permiten entender la fuerte influencia de marcos de interpretación presididos por premisas cristianas de naturaleza predominantemente negativa y peyorativa, pero no por completo homogéneas. El obispo Jiménez de Rada compuso la primera historia de los árabes escrita en la Europa latina, pero dos siglos más tarde, Rodrigo Sánchez de Arévalo (m. 1470), obispo de Palencia, que escribe en época de Enrique IV (1454-1474), explica que la hostilidad hacia los antagonistas musulmanes le impide explayarse en

detalles sobre el emirato nazarí de Granada:

> La ubicación, exuberancia y elogios de este reino los explicaría con más extensión y los relataría con más agrado si estuviera habitado por fieles a Cristo sin embargo da vergüenza que un hombre cristiano colme de elogios esa región en la que no vive Cristo sino los enemigos de Cristo (Alvar Nuño, 2017: 371).

Este texto expone otro elemento que pasará a formar parte de la narrativa moderna y su mitología etnocéntrica, la retórica antiislámica, asociada a "un sentimiento de superioridad sobre los musulmanes y los árabes que impregna profundamente la cultura europea" (Tolan, 2007: 19). No solo la presencia musulmana era el resultado de una usurpación ilegítima del territorio, sino que esa ocupación había sido llevada a cabo por antagonistas religiosos que eran enemigos y, además, usurpadores infieles, cuyo denuesto dio origen a una amplia literatura de refutación de sus creencias que se remonta al siglo IX. La influencia cristiana (católica, en España), ha permitido que muchos de los tópicos y prejuicios sobre el islam y los musulmanes elaborados entonces hayan llegado hasta la actualidad, integrándose en los relatos que conformaron el mito moderno del origen medieval de la nación.

La disputa por el control del territorio explica que la imagen del "moro enemigo" alcanzase una amplia difusión, pero no fue la única que estuvo vigente. El propio prestigio asociado al poder ejercido por las dinastías musulmanas, junto al desarrollo del conocimiento en diversos ámbitos, convertían a la sociedad islámica en un foco de atracción e interés para quienes comenzaron a acudir desde distintas zonas de Europa a la Península para adquirir el saber de los árabes. Uno de ellos, Adelardo de Bath (ca. 1080-ca. 1150), llega a afirmar que, para que sus ideas tuviesen mayor aceptación, a veces decía haberlas tomado de ellos, lo que revela el prestigio alcanzado entre los cristianos por el conocimiento de esa procedencia. Una observación similar a la de un ulema sevillano de la misma época, que advertía de que no se vendiesen libros árabes a los cristianos, porque los traducían y se los atribuían a sus obispos (García Gómez y Lévi-Provençal, 1992: 172-173).

La consideración de los musulmanes como enemigos y antagonistas religiosos no impedía el reconocimiento de sus aportaciones en el ámbito del

saber y el conocimiento. La crítica reconoce la presencia en la literatura castellana de actitudes maurófilas, es decir, positivas hacia los musulmanes y su cultura, desde el texto fundacional de esa tradición, el *Cantar de Mio Cid*, una tendencia que se continúa en autores posteriores, como el conde Juan Manuel, quien no solo destaca su valor como guerreros, sino que describe de manera amable a sus soberanos, destacando sus virtudes (Zaderenko, 2024). Hacia la misma época se expresan perspectivas similares en el desarrollo del denominado estilo mudéjar, utilizado en la construcción de espacios de prestigio y representación, como permiten comprobar los palacios del rey Pedro I de Castilla (1350-1369), entre los que destaca, sobre todo, el alcázar de Sevilla (Gumiel Campos, 2016). Por lo tanto, mucho antes de que los filósofos ilustrados comenzasen a transformar las ideas prevalecientes sobre el islam y de que sectores del liberalismo apelasen a al-Andalus como un horizonte histórico que les permitía cuestionar la hegemonía absolutista, asociada al catolicismo, existió una maurofilia medieval que se omite en estudios sobre los mitos progresistas (Torrecilla, 2016).

La mitificación del pasado en el medievo no se limitó a aspectos relacionados con la lucha frente a los musulmanes, sino también a otros que asimismo tuvieron un amplio recorrido hasta la modernidad. Desde el siglo XIII, Castilla se consolida como núcleo central de la monarquía peninsular más expansiva, desatándose una auténtica "fiebre exaltadora castellanista" destinada a glorificar los modestos orígenes del condado articulado en torno a la ciudad de Burgos. El gran artífice del relato mítico sobre los orígenes del condado fue Jiménez de Rada, que elaboró una caracterización idealizada de Fernán González, héroe de la independencia castellana, el cual habría sido elegido conde "no solo por los poderosos, sino también por los caballeros y el pueblo de Castilla en general" y cuyo gobierno estuvo "tan lleno de paz que todos daban gracias a Dios porque mediante el tal conde se había liberado a su pueblo del peso de la esclavitud" (Peña Pérez, 2005: 47, 67).

RETROPROYECCIÓN MÍTICA DE LA NACIÓN

La eliminación por decreto de la diversidad religiosa en todos los reinos de la Península entre 1492 y 1526 y la posterior expulsión de los moriscos (andalusíes forzados al bautismo) en 1609, permitieron el establecimiento de una hegemonía católica que se acentuó con el papel de la monarquía hispánica como campeona de la fe en la evangelización de América y en la lucha contra el protestantismo a raíz del Concilio de Trento (1545-1563). Este escenario favoreció la consolidación de una narrativa de matriz católica destinada a tener una amplia continuidad, un relato etnocéntrico que soslaya la pluralidad de actores vinculados al período medieval en favor de la perspectiva única de los vencedores. La autoconciencia de un pasado común asociado a la victoria sobre los musulmanes se convirtió en un elemento central de la progresiva "nacionalización" del pasado medieval, en el que los españoles adquieren un protagonismo que culmina con la difusión del liberalismo. Aunque, dado el contexto político y social en el que se desarrolla, y para diferenciarla de la que surge en el marco liberal, la historiografía de los siglos XVI-XVII ha sido caracterizada como etnopatriótica o prenacional (Álvarez Junco, 2001: 272, 504), en realidad su relato se nutre de similares prejuicios y anacronismos.

Durante el gobierno de los Austrias se reforzó el papel de la monarquía como paladín del catolicismo, tanto a través de la continuidad en la lucha frente a los musulmanes en el Mediterráneo como de la labor de difusión de la fe en las colonias y de la defensa de la ortodoxia frente a la amenaza protestante en Europa. La firmeza de esta autopercepción contribuyó a consolidar el mito etnocéntrico que había comenzado a gestarse en las postrimerías del medievo y que solo llegaría a adquirir carta de naturaleza a

través de un lento proceso de elaboración que culmina con la plena nacionalización del pasado en la historiografía liberal decimonónica. La noción de identidad nacional que se consolida bajo los Austrias está atravesada de prejuicios raciales. Alcanzada la homogeneidad religiosa con la conversión forzosa de judíos y musulmanes, la "raza" se convierte en criterio de discriminación, de tal manera que solo quienes podían acreditar "pureza de sangre" poseían plenos derechos (Feros, 2019: 22).

La necesidad de justificar las políticas de discriminación racial obliga a mirar al pasado, de tal manera que el medievo adquiere relevancia propia en esas "ideas primordiales sobre la nación española" (Feros, 2019) que cobran consistencia en obras como la del jesuita Juan de Mariana (1536-1624), autor de una *Historia general de España* publicada originalmente en latín en 1592, traducida al castellano en 1601 y destinada a ejercer una amplia influencia hasta el siglo XIX. Los españoles, a quienes atribuye lengua y costumbres comunes, caracterizando como tales a los pueblos prerromanos, adquieren un protagonismo destacado, aunque no absoluto, al menos en el relato de los siglos medievales. La confrontación que se inicia en 711 enfrenta a los "godos" con los "moros", con referencias a la población local como "cristianos". Los españoles no comparecen en Covadonga y, aunque Pelayo fue alzado como "rey de España", quienes lo acompañan son asturianos, gallegos y vizcaínos. El fin del reino visigodo fue un castigo de la providencia, destinado a producir efectos benéficos a largo plazo: "cayó pues el reino y gente de los godos, no sin providencia y consejo del cielo, como a mí me parece, para que después de tal castigo, de las cenizas y de la sepultura de aquella gente naciese y se levantase una nueva y santa España, de mayores fuerzas y señorío que antes era" (De Mariana, 1864: I, 6-7, 188).

Los españoles, identificados de manera exclusiva con los cristianos, aparecen en distintos contextos durante el relato de los siglos medievales, aunque de manera más intensa en la conquista de Granada, cuando "cayó por tierra de todo punto el reino de los moros que en aquellas partes se conservó por más de setecientos años, grande mengua y afrenta de nuestra nación". Este acontecimiento permite a Mariana reflexionar sobre las causas de la guerra, entre las que menciona "el odio común contra aquella gente, la

diversidad en la religión y haberse fundado aquel reino en España a sinrazón y conservado por largo tiempo con vergüenza y afrenta de los cristianos". También sobre las razones de esa prolongada presencia, que se explica "por estar dividida España en muchos principados, poco unidos entre sí a propósito de destruir los enemigos de cristianos". Esa fue, en todo caso, "la voluntad de Dios, que castigó con este daño los pecados de nuestra nación", hasta que, una vez recuperado el favor divino, incluyendo la instauración del Santo Oficio, "las fuerzas de nuestra nación fueron bastantes para desarraigar y abatir el poder de los moros". Gracias a esa conquista, "la mengua pasada de nuestra nación y sus daños se repararon", una alegría de la que participaron las demás naciones de la cristiandad, razón por la cual, en la iglesia de Santiago de los españoles de Roma, se pronunció un sermón que incluyó justas alabanzas "a los reyes y toda la nación de España, sus proezas, su valor y sus victorias notables" (De Mariana, 1864: II, 211-212).

La asociación del relato etnocéntrico con las actitudes más radicalmente antiislámicas se aprecia en la figura del dominico valenciano Jaime Bleda (m. 1622), autor de una *Crónica de los moros de España* (1618) que comienza refiriéndose a Mahoma como "engañador del mundo, profeta falso, nuncio de Satanás, el peor precursor del Anticristo, cumplimiento de todas las herejías y prodigio de toda falsedad". La crueldad, "pecado propio de la nación española", fue una de las causas que provocó la perdición de España. Cuando el rey Witiza mató a palos a su padre, Pelayo pudo escapar "porque Dios nuestro señor le quiso guardar para la libertad de España", caracterizándolo en el relato de Covadonga como "restaurador de la nación española". Las "hazañas maravillosas" de los españoles al arrebatar la tierra a los "moros" son de tal magnitud "que ni Cicerón ni Demóstenes pudieran con su elocuencia, no digo alabar, sino referirlas" (Bleda, 1618: 1, 120, 127, 177, 191). El propio dominico pone de manifiesto la asociación entre este relato y la extirpación de la "pestilencial secta mahometana" (Bleda, 1618: 105, 205, 997), mostrándose favorable tanto a la expulsión como a la exterminación física de los moriscos:

> "Quedándose estos moriscos en España, ponen estos reinos en grande y evidente peligro de calamidades. Entonces, la Regia Majestad está obligada a matarlos o a

> expulsarlos […]. La Iglesia alabaría a estos Reyes si acabarían con sus herejes; asimismo, alabaría al Rey Católico, si exterminase estos moriscos" (Poutrin, 2011: 117).

La difusión del mito etnocéntrico se enmarca en el contexto de una época que se enfrentaba al problema de la diversidad étnica y religiosa, contando con una masa de población de origen andalusí convertida forzosamente al catolicismo a la que algunos veían como una amenaza para la sociedad y para la integridad de la fe. Para los partidarios de la expulsión resultaba indudable que los "moros" eran gente extraña que no pertenecía. Sin embargo, esta idea contrastaba con la autopercepción que los propios moriscos tenían de sí mismos como "naturales del reyno", fórmula que el granadino Núñez Muley emplea más de sesenta veces en el célebre memorial que envió en 1566 a Felipe II para justificar su arraigo al territorio y su plena integración en la sociedad en la que vivían.

La naturalización de los moriscos no era solo una estrategia interesada de los afectados para evitar la expulsión. Otros autores defendían la misma idea, como Esteban de Garibay (1533-1599), cronista oficial de Felipe II, quien abre su *Historia de los reyes moros de Granada* reprobando la ausencia de interés entre los autores de su época hacia los soberanos nazaríes, a quienes caracteriza como "príncipes españoles, teniendo su silla real en región de España y en parte tan principal y conocida", lo cual justifica la atención que les dedica (De Garibay, 2019: 5). Por su parte, Pedro de Valencia (1555-1620), cronista de Felipe III, consideraba asimismo que los moriscos "son españoles como los que habitan en España, pues ha casi novecientos años que nacen y se crían en ella" (Bernabé Pons, 2017: 260, 262). Esta perspectiva no debe considerarse de manera necesaria una manifestación de "tolerancia", ya que Pedro de Valencia era partidario de la "permistión", es decir, que si los moriscos se casaban con cristianos viejos acabarían disolviéndose como grupo diferenciado.

Al menos hasta la expulsión de 1609 existieron, por lo tanto, visiones contrapuestas en torno a un asunto complejo, visiones que podían incluso llegar a coexistir en un mismo autor, como revela Gregorio López Madera (1562-1649), jurista que desempeñó cargos y funciones diversas bajo Felipe

II y Felipe III, cuya exaltación de la monarquía se enmarca en la constante contraposición entre "españoles" y "moros". Al mismo tiempo, sin embargo, afirma que los sucesores de Pelayo se habían enfrentado a unos "moros ya hechos naturales, y aunque nacidos de gente extranjera y bárbara, ya hijos de nuestra misma España" (López Madera, 1597: 65; Domínguez, 2016: 232).

La definitiva liquidación de la presencia morisca contribuyó a la consolidación de un mito etnocéntrico impulsado por la labor de anticuarios que desarrollaron un amplio proceso de apropiación monumental de la arquitectura andalusí basado en la desarabización y desislamización de los edificios y su asociación al legado clásico o prerromano como estrategia de afirmación identitaria. El caso más paradigmático es el de la Mezquita de Córdoba, a juicio de Ambrosio de Morales, un edificio construido siguiendo métodos clásicos, cuya fundación como santuario islámico omite, mientras que para Pablo de Céspedes sería un templo clásico, parcialmente reformado y ampliado por los musulmanes (Urquízar-Herrera, 2017: 78, 103).

La difusión del racionalismo ilustrado durante el siglo XVIII supuso el desarrollo de formas de pensamiento crítico respecto a la mitificación del pasado medieval asociadas al proyecto de renovación política y social de esa forma de pensamiento. El caso tal vez más significativo al respecto es el del mito de Santiago, vinculado desde su misma aparición a la lucha contra los musulmanes como estrategia de sacralización de la guerra. En su *Historia crítica de España y de su cultura* (1783-1805), el jesuita Juan Francisco Masdeu (1744-1817) cuestionó, por vez primera, el relato que desde el siglo XIII afirmaba la participación del Apóstol en la batalla de Clavijo, al mismo tiempo que, además, ponía en duda, de manera en este caso injustificada, la propia existencia histórica de otra figura intensamente mitificada, el Cid (García Sanjuán, 2023a: 198; Padín Portela, 2017: 326).

La supeditación al poder, sin embargo, siguió siendo una de las marcas distintivas del saber histórico, una característica que se acentúa con la fundación en 1738 de la Real Academia de la Historia, situada bajo el patronato regio, a cuyos miembros la corona reconoció mediante privilegio el estatus de "Criados de la Casa Real para mayor lustre suyo". En un informe emitido por la institución, los académicos recordaban que era su deber

"ajustar la historia a los intereses políticos de la nación y derechos de la Corona, sosteniéndolos contra las naciones rivales" (Pérez Garzón, 2003).

El interés por las sociedades islámicas durante el siglo XVIII permitió renovar las bases de los estudios orientales desarrollados durante los dos siglos precedentes en Europa, favoreciendo la aparición de relatos que rompían con el mito etnocéntrico imperante. Las relaciones de Pedro Rodríguez de Campomanes (1723-1802), asociado a las reformas impulsadas por Carlos III (1759-1788), con el sacerdote maronita libanés Miguel Casiri, responsable de la primera catalogación de los casi dos mil manuscritos árabes de la biblioteca de El Escorial, responden a este nuevo contexto. Fruto de esa colaboración fue la publicación en 1802 de la traducción del *Libro de agricultura* de Ibn al-ʿAwwām (s. XII). En la dedicatoria al rey, José Antonio Banqueri, autor de esa traducción, se mostraba convencido de que la obra podría reportar "grandes y provechosas luces con que mejorar en muchas partes el cultivo, y restablecer la abundancia que experimentaban los árabes españoles". De manera más explícita, Campomanes consideraba la traducción "muy recomendable", añadiendo que "hará honor a la nación española". Si la literatura y el conocimiento habían sido durante la Edad Media puntos de conexión entre sociedades enfrentadas por razones políticas y religiosas, la favorable percepción en la modernidad del saber elaborado en al-Andalus abrió la vía a la incipiente nacionalización de esta etapa histórica.

El relato tradicional, sin embargo, siguió manteniendo toda su vigencia en una época en la que el estudio del pasado aún no se había secularizado de manera amplia y cuya valoración del medievo revela cierta esquizofrenia (Nieto Soria, 2007: 37). Aunque habla de "mahometanos españoles" y "sarracenos españoles", el presbítero José Ortiz y Sanz (1739-1822) mantiene en su *Compendio cronológico de la Historia de España* la perspectiva excluyente. La conquista musulmana fue una "infeliz catástrofe" que pudo ser resuelta gracias a la "prodigiosa" recuperación del territorio de manos de los árabes por sus "legítimos dueños", permitiendo así "reconquistar la patria de mano del enemigo". Esa labor fue culminada por "nuestros abuelos", los Reyes Católicos, a quienes alaba con entusiasmo no exento de antisemitismo por la eliminación de todo vestigio no católico: "arrancado de nuestra

península el imperio mahometano, quedaba todavía la secta judaica, peste acaso más perniciosa y sin duda más peligrosa y extendida". Pese a las dudas sobre su exacta cronología, interpreta el hallazgo de los restos de Santiago Apóstol en la misma clave, ya que fue "un especial favor que Dios hizo a toda nuestra nación". Al mismo tiempo, sin embargo, denota cierto interés por superar el etnocentrismo asociado a la dependencia exclusiva de fuentes latinas, lamentando la escasez de traducciones de textos árabes (Ortiz y Sanz, III: 4-5, 12, 21, 40-41, 110, 244; Álvarez Junco y De la Fuente, 2013: 173-174, 177-178).

Dentro de esa comentada esquizofrenia, la obra de Masdeu revela que el mito etnocéntrico no era de manera necesaria incompatible con una determinada valoración de la presencia musulmana. Su relato de la "España árabe", al que dedica tres amplios volúmenes de la *Historia crítica de España y de la cultura española*, contribuye a la consolidación del mito, ya que inserta su narración en un anacrónico marco nacional, caracterizando como "españoles" a los visigodos en sus enfrentamientos con los musulmanes. Probablemente el mejor ejemplo de la naturalidad con que aplica este esquema esencialista se aprecia cuando pone en boca de Pelayo (al que caracteriza como "restaurador de la libertad de los españoles") un discurso en el que el vencedor de Covadonga se dirige a sus seguidores como "españoles". Mientras que la "nación española" aparece en distintos momentos de la narración, siempre ligada a los cristianos, los andalusíes, en cambio, son "árabes" o, con mayor frecuencia, "moros". Al mismo tiempo, destaca sus logros culturales, dado que "en España se formaron y perfeccionaron nuestros moros", caracterizando a los omeyas como "cultos y amantes de las letras", en especial el califa al-Ḥakam II. Este uso de la primera persona de plural, también asociada a "la cultura de nuestros árabes esparcida por toda Europa", revela sentido de apropiación e incluso sugiere cierto orgullo (Masdeu, 1793, XII-1: 13-15, 55-56, 59, 117; Masdeu, 1794, XII-2: 161, 171, 69, 311, 326). Se trata de un aspecto que cobra relevancia si tenemos en cuenta que su obra fue concebida como apología nacional, con el explícito objetivo de "manifestar a la Italia, que la Nación Española es digna de un lugar eminente entre los pueblos más célebres de la Europa por

ingenio, letras, armas, industria; en una palabra, por todas aquellas calidades que hacen famosa y respetable a una Nación" (Masdeu, 1784: I-1, XIII).

Las ideas de Masdeu se enmarcan dentro del contexto de las nuevas tendencias asociadas al pensamiento ilustrado que, como indica Maxime Rodinson, "vio al Oriente musulmán con ojos fraternales y comprensivos". Al cuestionar el poder de la Iglesia y el fuerte peso de la propia tradición cristiana, que formaba parte esencial del orden imperante, los ilustrados desarrollaron una valoración del islam diferente a la de su simple consideración como antagonista de la verdadera fe. Más que una apología, realizaron un análisis racionalista, considerando el islam no como una secta perversa y nociva a extirpar, sino como parte de la experiencia religiosa de la humanidad. De ahí, en particular, la consideración de Mahoma como líder político y legislador, frente a su imagen de falso profeta, hereje o lunático en la tradición cristiana de origen medieval (Rodinson, 1989: 71-77). Dentro de este contexto, la apreciación de los logros culturales y científicos de los árabes o "moros" y su consideración favorable en términos nacionales impulsarán el cuestionamiento del mito etnocéntrico hegemónico. Se trata de un proceso que experimenta una compleja y larga evolución, en el que la consolidación de una especialidad académica centrada en los estudios árabes e islámicos tendrá un papel relevante, y que acabará conformando el mito de la "España musulmana".

La fascinación hacia el islam, sin embargo, era un fenómeno estrictamente culturalista, carente de connotaciones políticas. Tras el incendio del alcázar madrileño en 1734, el proyecto decorativo del nuevo palacio real, en el que participaron la Real Academia de la Historia y el benedictino Martín Sarmiento, incluía tapices sobre batallas como Clavijo o Covadonga y un programa escultórico que enlazaba a la dinastía borbónica con los precedentes medievales, en una secuencia que, arrancando desde Ataulfo incluía a los reyes visigodos, pasando por todos los soberanos cristianos peninsulares, desde Pelayo, y excluyendo a los musulmanes (Álvarez Junco, 2001: 71, 80-81; Nieto Soria, 2007: 18-21). Los musulmanes podían haber realizado aportaciones culturales de interés, lo que permitía darles espacio en el relato nacional, pero sus gobernantes quedaban excluidos de la genealogía

política de la nación.

La visión excluyente del musulmán invasor, de hecho, se reactiva en ciertos contextos, como el de la irrupción napoleónica de 1808. La revolución representaba el ateísmo, la amenaza a la sagrada fe, lo que explica que la propaganda antifrancesa se revistiese de una retórica en la que la defensa de la religión adquirió un papel protagonista. Ello permite entender los paralelismos entre Napoleón y Mahoma que el catalán Antonio Capmany (1742-1813), diputado en las Cortes de Cádiz, establecía en su célebre *Centinela contra franceses*: "ambos vinieron al mundo para arruinar los fundamentos de la verdadera fe, y del imperio de los reyes, y ambos han hecho correr ríos de sangre humana en las tres partes del mundo" (Capmany, 1808: 31). Hacia la misma época, la Junta de Galicia animaba al combate contra las tropas napoleónicas apelando a la gloriosa tradición de los antepasados medievales:

> Bajo el estandarte de la religión lograron nuestros padres libertar el suelo que pisamos de los inmensos ejércitos mahometanos, y nosotros ¿temeremos ahora embestir una turba de viles ateos, conducidos por el protector de los judíos? Nuestros venerables padres, aquellos héroes que derramaron tan gloriosamente su sangre contra los agarenos, levantarían la cabeza (Rújula, 2010: 156-157).

La influencia del pensamiento ilustrado francés y la inclinación a la integración de las aportaciones no católicas (musulmanas o judías) jugaban en contra del pensamiento progresista, que podía ser caracterizado por los conservadores como perniciosa influencia foránea ajena a los valores de la cultura autóctona. Para evitar quedar fuera de la ecuación nacional, los progresistas acabarán adoptando buena parte de la mitología más tradicional, que logrará, así, alcanzar una amplia transversalidad ideológica (Torrecilla, 2016: 14-16).

IRRUPCIÓN DEL LIBERALISMO E INSTITUCIONALIZACIÓN DEL RELATO NACIONAL

El proceso revolucionario en Francia a partir de 1789 produjo una sacudida en Europa con fuertes repercusiones a todos los niveles. Sus consecuencias comenzaron a hacerse notar en España a partir de la invasión napoleónica, que supuso el inicio del fin del Antiguo Régimen. La pervivencia de la monarquía y de muchos de los privilegios eclesiásticos, así como el papel atribuido al catolicismo en la identidad colectiva, explican que la progresiva conformación del nuevo Estado liberal careciese en España de la dimensión revolucionaria asociada al caso francés.

Además de instaurar la soberanía nacional, la Constitución de 1812 proclamó la íntima vinculación entre la nación española y la fe católica, estableciendo una confesionalidad estatal que tardaría más de un siglo en verse cuestionada, en 1931. Lejos de ser un fenómeno banal, el hecho de que, con la salvedad de la Segunda República, el Estado español moderno haya sido católico durante más de un siglo y medio (1812-1978), ha ejercido una profunda influencia a diversos niveles, como podremos comprobar a lo largo de las páginas siguientes. Esta inextricable relación entre identidad nacional y catolicismo conforma la matriz del "concentrado de mitos historiográficos" que da forma al nacionalcatolicismo (Botti, 1992: 19).

Una de las grandes paradojas del establecimiento del liberalismo fue que el definitivo desmantelamiento del sistema feudal, basado en el privilegio, se realizase en nombre de la restauración de antiguos derechos y libertades de origen medieval. Los liberales recurrieron al pasado "para razonar cómo el absolutismo despótico había sustraído durante siglos la soberanía al pueblo" (Pérez Garzón, 2015: 248). El "discurso preliminar" de la Constitución de

1812 definía a los españoles como una nación "libre e independiente" ya desde la época visigoda (Núñez Seixas, 2018: 26). Hacia la misma época, el sacerdote ovetense F. J. Martínez Marina (1754-1833) elaboraba una apología similar, exaltando los orígenes de la monarquía, las leyes y costumbres nacionales:

> Esta es la gloriosa y memorable época del nacimiento de la monarquía española, época en que ha comenzado entre nosotros un nuevo orden de cosas, nuevas leyes, nuevas instituciones, nueva jurisprudencia, nuevas costumbres, nuevas formas de gobierno, nueva Constitución. Importa mucho, y nos es absolutamente necesario, subir y llegar hasta tan señalado período de la historia nacional, y consultarle si deseamos averiguar la naturaleza del Gobierno español y de sus leyes fundamentales y el origen de las costumbres patrias. Allí encontraremos las semillas del orden social y los fundamentos del sistema político y de la constitución de los diferentes estados y reinos que simultánea o sucesivamente se formaron, crecieron y florecieron en la península (Nieto Soria, 2007: 117).

La época visigoda quedó así plenamente nacionalizada, representando para los liberales el origen del régimen constitucional y, para los conservadores o tradicionalistas, la época de la instauración del catolicismo, gracias a la conversión de Recaredo en 589. Ambas tendencias reconocían en ese período la conformación de una monarquía católica española. La desaparición del reino visigodo no supuso la terminación de ese idealizado régimen legal y constitucional, que sería reinstaurado de manera progresiva al compás de la recuperación del territorio de manos de los musulmanes.

La estrategia historicista, el anclaje de las premisas legales y constitucionales del nuevo régimen en precedentes medievales fue un mecanismo eficaz que permitió a los liberales evitar la acusación de intentar imponer ideas, no solo novedosas, sino, además extranjeras. Se trataba, en realidad, de una perspectiva fuertemente idealizada, ya que la libertad medieval (feudal) y la moderna (burguesa) parten de premisas distintas, entre otras razones porque "sería muy difícil convencer a un feudal de que la libertad consiste en entregar las armas a un Estado, al que además hay que pagarle para que las pueda utilizar en contra del que las ha entregado" (Acién, 1998: 928). Los constitucionalistas gaditanos eran, en realidad,

conscientes de que una colectividad de señores y vasallos no conformaba realmente una nación, de ahí que la abolición de los señoríos en 1811 fuese un requisito previo a la propia aprobación del texto constitucional.

Martínez Marina llegó a ser director de la Real Academia de la Historia en 1801 y diputado en las Cortes durante el Trienio Liberal (1820-1823). Aunque singular en algunos aspectos, su caso ejemplifica una estrecha asociación entre política y escritura histórica que será frecuente durante el siglo XIX y también en el XX. La nueva historia nacional fue elaborada por individuos que, con frecuencia, estaban implicados de manera directa en el proyecto de construcción del Estado liberal, que hizo de la historia "una asignatura suministradora de verdades patrióticas" (Pérez Garzón, 2003). Los agentes de la construcción del nuevo sistema fueron, al mismo tiempo, autores del relato que lo legitimaba en el pasado. Los historiadores dejaron de escribir al servicio de la dinastía, de la Iglesia o de la nobleza y comenzaron a hacerlo al servicio de la nación y del Estado liberal burgués.

A partir del reinado de Isabel II (1833-1868), los poderes públicos se implicaron de manera activa en la difusión del mito del origen medieval de la nación, de sus libertades e instituciones, dándole estatus de relato oficial. Construido entre 1843 y 1850, el Palacio de las Cortes de Madrid constituye un escenario privilegiado para visualizar la representación del pasado al servicio de la monarquía como epítome de la nación. Las esculturas de Isabel y Fernando, culminadores de la unidad nacional, presiden el espacio más solemne, el Hemiciclo o Sala de Sesiones, cuya bóveda está adornada con un programa iconográfico compuesto por cinco temas principales, cuatro dedicados a la historia jurídica (uno de los cuales representa a los legisladores visigodos) y uno a la llamada "Apoteosis de los españoles célebres", en el que la reina Isabel aparece junto a diferentes personajes históricos, entre ellos el Cid, héroe medieval más ampliamente representado durante el siglo XIX (Pérez Vejo, 2015: 94). En una cuidada puesta en escena del nuevo orden liberal, el espacio destinado a albergar la soberanía nacional se engalanaba con representaciones de momentos y personajes destacados del pasado. Encarnada por sus héroes más emblemáticos, la monarquía aparece liderando la nación y el período medieval ocupa un lugar destacado, aunque

dando cabida en exclusiva al pasado católico. La representación del relato de la lucha medieval de liberación nacional en la sede de la soberanía nacional adquiere una potente carga simbólica que no puede ser ignorada. El máximo rango institucional garantizaba la plena transversalidad ideológica, convirtiéndose en un relato oficial que se beneficiaba de los consensos políticos legitimadores del nuevo régimen liberal.

Los representantes del Estado fueron, de hecho, con frecuencia, los portavoces principales de ese relato, otorgando un papel determinante a la lucha frente a los musulmanes en la configuración de la idiosincrasia nacional. Al hilo de ciertas reflexiones sobre la influencia del catolicismo en la nación española, el granadino F. Martínez de la Rosa (1787-1862), representante del liberalismo moderado, formulaba en 1841 una de las primeras expresiones de una idea de largo recorrido:

> Aconteció en aquellos tiempos (cual si estuviese en el signo de España no sufrir nunca una desdicha sola) la invasión de los árabes, que se enseñorearon de aquel reino; y esta circunstancia, que dio margen a una guerra sangrienta, sin tregua ni descanso por el transcurso de ocho siglos, no pudo menos de ejercer grandísimo influjo en las instituciones, en las leyes, en las costumbres, en los hábitos, hasta en la lengua de aquella nación. Formose su carácter durante la contienda, como se templa el hierro con los golpes que recibe en el yunque, y el sentimiento religioso, probado y robustecido con la lucha y la resistencia, cobró necesariamente más tenacidad y pujanza (Martínez de la Rosa, 1841: 315).

La metáfora de una nación guerrera que, como el hierro, habría sido forjada a golpes de yunque en la secular contienda contra el islam, revela dos componentes principales del mito del origen medieval de España. Por un lado, su contenido esencialmente belicista. Los caracteres nacionales se consideraban el resultado de una guerra secular, conformándose así un concepto de la nación como conjunto de luchadores viriles cuya esencia estaba indisociablemente ligada a la victoria sobre el enemigo. Por otro lado, al tratarse de una guerra religiosa, el "carácter" nacional quedaba asociado de manera inextricable a la fe católica.

La nacionalización del pasado supuso la elaboración de un nuevo relato basado en personajes, hechos y procesos sometidos a una amplia idealización

previa. Dicho de otra forma, no es la nación la que crea los mitos, sino que la burguesía liberal nacionaliza tradiciones previas para construir la identidad nacional. Por ello, la transición entre la historiografía del Antiguo Régimen y la liberal ha sido descrita como "relativamente sencilla", ya que se aprovecharon buena parte de los materiales de la etapa anterior, aunque modificando la finalidad y el enfoque (López Facal, 2007: 331). El liberalismo nacionalizó el relato etnocéntrico previo, a cuyos prejuicios y estereotipos otorgó el máximo rango institucional, transformándolo en la narración oficial del origen de la nación española. Como revela el caso del Cid, los héroes liberales contaban con una amplia trayectoria. El guerrero burgalés era mencionado en la letra del Himno de Riego, atribuida al gijonés Evaristo Fernández de San Miguel y Valledor (1785-1862), militar que participó en la lucha contra los franceses y se unió al levantamiento de Rafael del Riego en 1820. Junto a su faceta de precursor de la unificación nacional mediante la lucha contra los musulmanes, el liberalismo más progresista reforzó su papel como símbolo de la resistencia a la tiranía y del control del poder monárquico, simbolizada en la célebre y apócrifa "jura de Santa Gadea", representada en el cuadro de Marcos Hiráldez de 1864 que hasta el día de hoy decora las paredes del Senado (Berend, 2025: 159).

Esta obra pertenece al género de la pintura histórica, el más difundido durante la segunda mitad del siglo XIX, ampliamente fomentado por las instituciones liberales, cuyo punto de arranque fue "Pelayo en Covadonga", de Luis de Madrazo, ganador de la medalla de primera clase en la primera Exposición Nacional organizada por la Real Academia de San Fernando en 1856. Dentro de las obras de temática medieval, que cuentan con una relativamente escasa representación, los Reyes Católicos cobran un protagonismo especial, lo que se corresponde con su consideración de culminadores de la unidad nacional. La nota distintiva de estas representaciones radica en su marcado sesgo, ya que "si la historia académica parece tener algunas dudas respecto a la exclusión de lo musulmán como parte de la herencia española, el relato en imágenes de la pintura de historia no tiene ninguna" (Pérez Vejo, 2015: 15, 22, 50,78-80).

La amplia apelación al pasado medieval por parte de los promotores del

Estado liberal no fue un hecho banal ni gratuito, sino que se trató de una estrategia adoptada de manera consciente para lograr dos objetivos fundamentales. En primer lugar, permitió anclar en la tradición local el liberalismo, ideología contaminada por sus orígenes extranjeros y su asociación con la invasión napoleónica. Arraigar el nuevo régimen en tradiciones medievales era una manera efectiva de presentarlo como un producto autóctono (Torrecilla, 2016: 10). Por otro lado, la intensa retórica de restauración de libertades medievales debe analizarse en el marco de la pervivencia de la monarquía y del estatus reconocido al catolicismo y la Iglesia, conformando un programa destinado a atenuar el impacto de las nuevas ideas, de tal manera que "la reivindicación del Medievo tuvo un decisivo papel en la evitación de cualquier imagen revolucionaria o rupturista del proceso constitucional" (Nieto Soria, 2007: 11).

AL-ANDALUS, ¿FUENTE DE ORGULLO NACIONAL?

Al igual que en el resto de Europa, el interés por el pasado musulmán se había acentuado desde la Ilustración, aunque, de manera significativa procedía con frecuencia de sectores marginados, como en el caso de los jesuitas expulsos Masdeu o Juan Andrés (Andreu Miralles, 2016: 73-75). Tal era, asimismo, el perfil del afrancesado José Antonio Conde (1766-1820), autor de una *Historia de la dominación de los árabes en España*, en la que contraponía la sabiduría de los árabes a la ignorancia europea: "en los siglos de la mayor ignorancia de Europa, y cuando en ella solo sabían leer los obispos y los abades eran doctos los árabes así de Oriente, como de África y de España". A pesar de las fuertes críticas de las que fue objeto en décadas posteriores, la obra de Conde aportaba un segundo elemento de interés. Se trata del recurso a fuentes árabes como estrategia para contrarrestar el relato hegemónico basado en exclusiva en la perspectiva de los vencedores, los cristianos. Así lo exponía en el prólogo refiriéndose a la figura del Cid:

> Nuestro Cid Ruy Díaz, el célebre Campeador, no aparece en los escritos de los árabes tal como cuentan nuestras crónicas. En estas tan humano como valiente, acoge y lleva en sus hombros al Gafo: en aquellas pérfido y cruel, quema vivo al rendido gobernador de Valencia, atropellando los concertados pactos. Pero una sana y justa critica pide que no nos contentemos con los testimonios de un solo partido, y que comparemos las relaciones de ambos con imparcialidad y discreción, y con solo el ánimo de hallar la verdad (Conde, 1820: I, III).

Al plantear la elaboración de una historia "sacada de varios manuscritos y memorias arábigas", Conde apuntaba a la necesidad de superar el fuerte etnocentrismo imperante en su época mediante el desarrollo de un relato más ajustado a la realidad de la época medieval que permitiese entender la

pluralidad de actores, así como la diversidad cultural y religiosa de esa época.

Fruto de este interés fue la acentuación de la "desbarbarización" de los árabes iniciada en el XVIII, que se manifestó en dos planos distintos. Por un lado, la valoración del conocimiento y de las creaciones artísticas y literarias. De otro, su actitud tolerante respecto a los no musulmanes, aunque esta idea tardaría más en afirmarse. Refiriéndose al primero de ambos elementos, Lafuente criticaba a Juan de Mariana, el cual, afirma, no ahorra a los musulmanes "el epíteto de *bárbaros,* aún en la época en que el imperio muslímico español era el emporio del saber y el centro de donde se derramaba por el mundo la luz de las ciencias y de las artes, precisamente entonces que no estábamos nosotros para hacer alarde en punto a conocimientos humanos". De esta forma, añade, "se fueron arraigando en las masas del pueblo español las ideas equivocadas que aún se tienen respecto a la cultura y civilización de aquellos nuestros conquistadores". Y es que "el pueblo muslímico español era un hijo emancipado de aquella Arabia que heredó las riquezas literarias de Egipto, de Grecia, de Roma y de la India". Sin embargo, pese a reconocer el "asombroso impulso que dieron a la literatura" los Omeya, la admiración de Lafuente tiene límites. Lejos de denotar orgullo nacional, no oculta su satisfacción por el destino final de "un pueblo que fue culto, y que no hará ya sino vegetar en la barbarie allá en los desiertos de donde había salido" (Lafuente, 1850: I, xvii-xviii y 83-85).

Durante la primera mitad del XIX otros autores, en cambio, siguieron la tendencia marcada por los ilustrados. Entre ellos, Eugenio de Tapia (1776-1860) consideraba que, por su dedicación a las ciencias y la literatura, los árabes "llegaron a distinguirse por su cultura en Europa, cuando esta, dominada por el feudalismo y la superstición, yacía en la más profunda ignorancia" (De Tapia, 1838: 35). Mayores dosis de entusiasmo manifestó en su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia de 1848 José Amador de los Ríos (1816-1878). Siendo Catedrático de Literatura de la Universidad Central de Madrid, adoptó perspectivas críticas respecto a la tendenciosidad de la historiografía de su época, lamentándose de que "la historia escrita hasta nuestros días es únicamente la historia imperfecta del

pueblo cristiano, sin que se hayan hecho aún todos los esfuerzos posibles para reconocer y apreciar la influencia que ejercieron en la civilización española los hebreos y los árabes". En contra de la barbarie atribuida a los árabes, señalaba que "pasado el primer furor de la conquista, no prohibieron en España la religión cristiana, y antes permitieron su culto, protegiéndola públicamente en las ciudades que dominaban", prueba de que "no eran intolerantes". No solo eso, sino que, dotados "de un ingenio ardiente y de un talento extraordinario", los árabes desarrollaron un amplio y fértil cultivo de las ciencias y las artes, de tal forma que su cultura echó "hondas raíces entre los cristianos", no solo en la Península, sino en toda Europa, donde "llegó a recogerse el fruto de los esfuerzos científicos de los sarracenos" (Amador de los Ríos, 1898). Al plantear la influencia árabe sobre la "civilización española", Amador de los Ríos, que llegaría a integrarse en la Unión Liberal de O'Donnell, abría la puerta al cuestionamiento del relato monolítico y excluyente de la nación forjada contra el islam, una interpretación que sería desarrollada por autores posteriores.

Una de sus hijas estaba casada con Francisco Fernández y González, catedrático de la Universidad Central y autor de la primera monografía académica sobre los mudéjares, musulmanes que permanecieron viviendo bajo dominio cristiano. Publicada en 1866, esta obra consideraba a los moriscos "no menos españoles que cuantos en Castilla y Aragón se preciaban de guardar incólume la nobleza de la antigua sangre y nación de los godos", admitiendo además que las comunidades cristianas que vivieron bajo dominio musulmán en al-Andalus gozaron de "cierta libertad y privilegios". Desde esta perspectiva, el mudejarismo habría sido consecuencia de la reciprocidad en el tratamiento que "por necesidad o conveniencia habían observado los muslimes con los cristianos que permanecieron en sus hogares" (Fernández y González, 1866: 1, 13-14).

La idea de una tolerancia pragmática había sido ya apuntada por Lafuente, que alude a ella situándola en un marco definido por intereses, más que por ideales. Admite que, en el momento de la conquista, los musulmanes permitieron a los cristianos "el libre ejercicio de su religión y de sus ritos" y "gobernarse por leyes y jueces propios, y conservar sus tierras y haciendas".

También reconoce que "ni todos los templos fueron destruidos, ni todos los obispos y sacerdotes degollados, ni perecieron todos los fieles, ni todas las ciudades fueron arrasadas: antes quedaron ciudades y templos, y subsistieron fieles y sacerdotes, y monjes y prelados, si bien en una dependencia lastimosa y humillante". En definitiva, caracteriza la situación de los "infelices mozárabes" como "angustiosa", ya que quedaban al arbitrio "de la voluntad de un emir despótico, o del fanatismo, de la codicia y de la rapacidad de un walí o de un alcaide subalterno". Por lo tanto, tolerancia "desdeñosa" y "extraña", "interesada y política". Más entusiasmo denota, en cambio, al plantearla en el lado cristiano. Cuando, tras apoderarse de Coímbra en 1064, Fernando I de León "deja a los moros que habitaban aquel distrito vivir en él tranquilos, regidos por sus propias leyes, aunque sujetos al monarca cristiano y pagándole un tributo", aprecia "un principio de tolerancia por primera vez practicado después de tres siglos de lucha" (Lafuente, 1850: I, 80-81; III, 251, 253, 254; 1851: IV, 289).

La desbarbarización de al-Andalus, el reconocimiento de la contribución de los andalusíes al legado artístico y cultural nacional y su consideración como sociedad tolerante eran pasos previos para su plena integración en el relato nacional, que daría forma al mito de la "España musulmana". Sin embargo, mientras que "el romanticismo europeo celebró una España exótica y pintoresca de raíces orientales" (Miralles, 2016: 112), la nacionalización del pasado andalusí fue un proceso lento que exigió para su consumación el cumplimiento de dos requisitos. Primero, la institucionalización de ese pasado, por la vía del patrimonio monumental arquitectónico, y segundo la desarabización de al-Andalus, así como su parcial desislamización. Como veremos más adelante, ambos se produjeron a partir de 1874, durante la Restauración.

JUEGO DE PATRIOTAS: LA CANONIZACIÓN DEL RELATO LIBERAL

Considerada como "el primer cuestionamiento radical de la versión oficial de la Edad Media", la obra de Conde fue influyente en el exilio liberal, siendo recibida con entusiasmo por autores como Pablo de Mendíbil, Blanco White o José Joaquín de Mora (Torrecilla, 2016: 35-42, 166-171, 195-196). Sin embargo, ese cuestionamiento, lejos de ser hegemónico, resultó marginal, ya que la confesionalidad católica del Estado proporcionó el marco ideológico, legal e institucional que garantizó el predominio de los prejuicios, apriorismos y estereotipos asociados al relato etnocéntrico de la nación forjada contra el islam.

Por un lado, para los liberales la edad de oro se situaba en la Edad Media, con las libertades forales y las Cortes, suprimidas por los Habsburgo, y, por otro, para los tradicionalistas el paraíso eran los Austrias, con la consagración de la monarquía católica, el imperio y la contrarreforma. La impronta católica común permitió que ambas versiones resultasen, en el fondo, ampliamente compatibles: "toda la historia", señala Álvarez Junco, "estaba dirigida a demostrar que la nacionalidad española había sido formada por la religión católica" (Álvarez Junco, 2001: 214, 429-431). Un porcentaje considerable de los historiadores de la época, de hecho, seguían siendo monjes, sacerdotes, seminaristas o devotos creyentes que narraban el pasado desde sus convicciones religiosas. De ahí que el relato canónico del ser de España, el que la identifica como nación católica, sea transversal al conjunto del nacionalismo español (Pérez Vejo, 2020: 45; Domínguez, 2021a: 9).

Así lo revela el que se considera el relato canónico del liberalismo decimonónico, la *Historia general de España* de Modesto Lafuente, que

permaneció como referencia historiográfica hasta la Segunda República, fuente de inspiración de manuales escolares, programas de oposiciones a funcionarios e incluso de la propia pintura histórica (Álvarez Junco, 2001: 201; Álvarez Junco y De la Fuente, 2013: 266; Pérez Vejo, 2015: 32-34). Categorizado como "el gran artífice de la creación del mito fundacional de la nación española", su obra se caracteriza por una equilibrada mezcla de esencialismo españolista y catolicismo. Siguiendo los pasos de su hermano sacerdote, Lafuente ingresó en el seminario de León, donde recibió la tonsura, si bien no llegó a ordenarse. Autor del modelo arquetípico del relato mítico de la España increada e intemporal reclamado por el Estado unitario isabelino (Pérez Garzón, 2001: 12), Lafuente ejemplifica de manera elocuente la amplia compatibilidad del liberalismo con el catolicismo, una influencia que ya le fue criticada en su propia época por Tomás Bertrán Soler (m. 1859), el cual señalaba que "en todas las líneas de su historia resaltan las máximas que le inculcaron en el noviciado" (Bertrán Soler, 1858: 6; Fuertes Arboix, 2017: 276).

Su relato se sitúa en un marco general de interpretación, no solo católico, sino abiertamente providencialista. A su juicio, la historia no es más que "la palabra sucesiva con que Dios está perpetuamente hablando a los hombres", de tal manera que, mediante el descubrimiento del enlace de los acontecimientos, su propósito consiste en revelar "los grandes fines de la Providencia, las relaciones entre Dios y sus criaturas". Sobre estas premisas y reelaborando ideas de origen medieval, su narración resulta indisociable de la creencia en las nociones de "misión" y "destino", que otorgan al protagonista del relato, el pueblo, unas funciones bien delimitadas. Si cada pueblo o nación tiene su propia misión, el español posee, además, un destino que no solo es "providencial", sino "excepcional", y que no es otro que el de "amalgamarse en una sola y común nacionalidad" (Lafuente, 1850: I, 4, 9-11, 286).

El papel atribuido a la providencia en el relato nacional no resulta incoherente, ya que "la ideología nacionalista no se diferencia de lo que espera un individuo de las creencias religiosas, porque en ambos casos se trata de historias teológicas y teleológicas, salvíficas y éticas, con un proyecto

que trasciende hacia el futuro" (Pérez Garzón, 1999: 168). Solo en el primer volumen de su obra, Lafuente alude a ella en más de treinta ocasiones, haciéndose sentir su presencia en momentos especiales, como Covadonga, en consonancia con los relatos medievales (Lafuente, 1850: I, 63; III, 67). Tampoco se trata de una mera extravagancia de este autor. En su obra sobre los mudéjares de Castilla, Fernández y González se remite a ella al referirse al episodio de Covadonga:

> Fortuna fue de nuestra nacionalidad cristiana que en lo fragoso de las montañas de Asturias hubiese guardado la Providencia divina un asilo seguro, donde a la sombra de las rocas inexpugnables, valladar vigoroso ofrecido por la naturaleza a las invasiones del mar Cantábrico, se pronunció la enérgica protesta, que puso dique a la desbordada inundación de la gente muslímica en la Península (Fernández y González, 1866: 12).

La idea de "inundación" asociada a la conquista musulmana de la Península nos remite a un relato catastrofista que hunde sus raíces en las fuentes latinas medievales. Lafuente no ahorra calificativos a la hora de magnificar el acontecimiento, en sentido negativo: "uno de los acontecimientos más graves, una de las catástrofes más terribles, una de las más espantosas revoluciones, acaso la mayor que ha sufrido España, y con dificultad se leerá otra más grande, más repentina y más completa en los anales de la humanidad" (Lafuente, 1850: II, 464-465). La batalla de Guadalete de 711, en la que los musulmanes derrotaron a los visigodos, fue un "desastre": "árabes y moros se derraman por todas las comarcas de la Península y la inundan como un río sin cauce. La nación ha desaparecido: ella resucitará". La magnificación de la catástrofe constituye el requisito indispensable para la glorificación del proceso que arranca en Covadonga, "el combate más maravilloso que se lee en las páginas de la humanidad" (Lafuente, 1850: I, 61, 63, 74).

Frente a los sectores más tradicionales, que hacían coincidir el origen de España con la conversión al catolicismo de Recaredo, Lafuente elige Covadonga como "paritorio nacional", transformando el mito pelagiano medieval en mito españolista y concibiendo el nacimiento de la nación como una especie de transubstanciación identitaria sobre la que no estima necesario dar demasiadas explicaciones: "poco importa que Pelayo fuese un

noble godo", señala Lafuente, pues "ya no había diferencia entre godos y romano-hispanos, y todos eran cristianos y españoles, porque la patria y la fe los habían congregado allí" (Lafuente, 1850: I, 62). La nación es un hecho y, como tal, resulta evidente.

El mito pelagiano medieval se nacionaliza, convirtiéndose en el prólogo del "gran drama" de la reconquista. Siguiendo la pauta establecida por autores como Ortiz y Sanz o Cadalso, que atribuían al "héroe" Pelayo, "libertador de su patria", la empresa de la "reconquista de España", Lafuente otorga carta de naturaleza a "ese esfuerzo gigantesco a que damos el nombre de reconquista", que fue, a la vez, "cristiana y nacional" (Lafuente, 1850: I, ix, V, 244 y 263; Nieto Soria, 2007: 73, 75). Se trata del concepto que durante los últimos ciento cincuenta años ha permitido expresar el gran mito fundacional del origen de España, el de la nación forjada en la lucha secular contra el islam, una idea, en realidad, anacrónica, que no existe en el período medieval, ya que no se corresponde con los diversos ideales de recuperación del territorio elaborados en esa época. Como admite la mayor parte de la historiografía actual dado su componente nacional, Reconquista no es un concepto medieval, sino moderno (Ríos Saloma, 2011: 324; Peña Pérez, 2018: 191 y 208; García Sanjuán, 2020a: 140; García Cárcel, 2023: 20).

Ese "esfuerzo gigantesco" será intensamente idealizado en términos de hazaña de la libertad o "misión liberadora", en consonancia con otro de los grandes mitos del liberalismo. El avance conquistador se asocia a la promulgación de textos que garantizan ese marco jurídico, como "los *Fueros* de León y de Castilla, los *Usages* de Cataluña, y las cartas municipales", gracias a los cuales el pueblo cristiano ganaba "preciosas adquisiciones políticas" e "inapreciables derechos civiles", de tal forma que "a la libertad individual de los godos suceden las libertades comunales y las franquicias civiles". Más aún, los fueros municipales son "la carta democrática de la España que conquista su libertad". No solo Castilla: también Cataluña, Aragón y Valencia "se organizan también sobre la base de la libertad" (Lafuente, 1850: I, 85-86, 107, 109).

Esta perspectiva, que está en consonancia con su visión catastrofista del origen de al-Andalus, se asocia a sus profundos prejuicios sobre el islam, que

comienzan por el propio Mahoma, fundador de una religión "acomodada a la grosería del mundo oriental" y caracterizada por sus "incoherencias, contradicciones y absurdos". Particular indignación le produce la poligamia, sobre todo porque Mahoma ("el legislador comerciante", "el lascivo apóstol"), ni siquiera respetaba la limitación coránica del número de esposas, lo que hace a Lafuente estallar en indignada exclamación: "¡Y, sin embargo, este moralista logró fanatizar aquel pueblo!". Fanatismo y tiranía vertebran su visión del islam, un sistema basado "en el triple despotismo de un hombre, a la vez monarca, pontífice y jefe superior de los ejércitos. La nación no existía; era una congregación de esclavos, en que todos lo eran menos el señor de todos". El cliché del despotismo, uno de los tópicos principales del orientalismo desde el siglo XVIII, adquiere relevancia como contraposición al régimen de libertad que representa la nación católica: "los cristianos representaban el triple entusiasmo de la religión, de la patria y de la libertad civil", mientras que los musulmanes son "los enemigos de la libertad". De esta manera, la pugna será caracterizada en términos de lucha de liberación, siendo Pelayo "el primer libertador de España". Su indisimulada fobia se transforma en piadoso paternalismo cuando, al mencionar los enfrentamientos internos entre los musulmanes durante la época omeya, no puede evitar "compadecer a aquellos pueblos que, como el mahometano, están sujetos a los caprichos de un solo hombre, que reasumiendo en sí todos los poderes y todas las soberanías, dispone a su antojo de las vidas de sus súbditos, sin que haya tribunal en lo humano que le impida reposar tranquilo sobre los mutilados troncos de sus víctimas: que tal era la índole y la organización del gobierno establecido por Mahoma" (Lafuente, 1850: I, 78-79; III, 238-239, 256-257, 373; 1851: V, 7). En su marcha triunfal contra el despotismo islámico, la nación española no solo reconquistó la patria, sino que obtuvo una libertad que, tras ser arrebatada por los Austrias, pudo de nuevo recuperar gracias a la Constitución y al Estado isabelino.

La fobia hacia el islam explica que su llegada a la Península constituyese una auténtica catástrofe y que los andalusíes fuesen considerados como un cuerpo extraño de invasores. Aunque apela con frecuencia a la "España musulmana" o "muslímica", a los "musulmanes españoles" y los "árabes

españoles", la perspectiva de Lafuente es excluyente: son "el pueblo que nos dominó". Su relato reduce a la población de al-Andalus a la categoría de ocupantes ilegítimos que "pelearon en nuestro suelo por espacio de ocho siglos", de tal forma que el reino granadino será "el último residuo y la última forma de la dominación mahometana en nuestro suelo", un residuo resistente, cabría añadir, ya que, según sus propias palabras se negaba "a desprenderse del suelo español, a semejanza de aquellos mariscos que viven y crecen encerrados en la estrechez de una concha, en tal manera a la roca adheridos, que ni el furor de los vientos, ni el azote de las olas son poderosos a despegarlos". No aplica, por lo tanto, a los andalusíes la misma lógica que, por ejemplo, a los saguntinos a quienes, pese a su origen griego, considera españoles después de cuatro siglos de presencia en la Península (Lafuente, 1850: I, 96, 99 y 343; 1850: III, 235).

La metáfora que identifica a los andalusíes con lapas adheridas a la roca expresa con elocuencia la naturaleza excluyente de este relato, basado en la denominada "visión del musulmán intruso" (Manzano Moreno, 2000: 53), que no solo ignora la perspectiva andalusí sobre el proceso medieval peninsular, sino también la propia naturaleza local de esa población. Si en su origen, al-Andalus fue el resultado de una conquista protagonizada por contingentes árabes y beréberes, la conformación de la sociedad andalusí fue el producto de la lenta islamización y arabización de comunidades locales establecidas en los territorios gobernados por la dinastía omeya, cuyos soberanos (salvo el primero) nacieron, de hecho, en Córdoba, varios de ellos de madres procedentes del norte peninsular. Tras la etapa en la que al-Andalus fue gobernado por dinastías beréberes con sede en Marrakech, entre finales del siglo XI y comienzos del XIII, la última fase de su historia, la segunda más larga, después de la omeya, está protagonizada por los nazaríes, dinastía originaria de Arjona (Jaén) que gobernó el emirato de Granada durante dos siglos y medio. Al-Andalus fue, por lo tanto, una realidad histórica tan local como cualquiera de las entidades formadas en el norte peninsular, en las que abundan dinastías de origen foráneo, como la Casa de Borgoña en Castilla y León o la de Champaña en Navarra, entre otras, a las que se añadirán más tarde los Habsburgo y los Borbones. Sin embargo, pese a su mayoritaria

procedencia autóctona y pese a llevar siglos habitando en sus ciudades, fortalezas y aldeas, los andalusíes fueron reducidos a la condición de meros *okupas*, invasores ilegítimos de un territorio que no les pertenecía y del que debían ser desalojados.

A la exclusión de los andalusíes se añade, además, la de los judíos, "la raza aborrecida de los hijos de Israel", cuya expulsión Lafuente justifica, aunque no celebra, considerándola consecuencia de "antipatías seculares", "odios envejecidos" e "ideas exageradas de la época" y reconociendo sus efectos negativos en lo económico, pero beneficiosos "bajo el aspecto de la unidad religiosa tan necesaria para afianzar la unidad política" (Lafuente, 1851: VI, 275; 1852: IX, 419).

Aunque, como veremos a continuación, la amplitud de la obra del autor palentino permite poner de manifiesto otros aspectos de su labor, el análisis previo resulta suficiente para apreciar lo que podemos considerar como clave más relevante de su influyente contribución. Su entusiasta proclama inicial sobre "el desapasionamiento y la imparcialidad" como condiciones indispensables para el desarrollo de una obra que se proponía realizar "a la sola luz de los documentos", apenas se compadece con el resultado, entre otras razones porque, como hemos podido comprobar en páginas precedentes, el relato del liberalismo católico decimonónico sirvió para reafirmar el mito etnocéntrico, elaborado desde premisas providencialistas y plagado de un variado conjunto de prejuicios islamófobos y antisemitas que, en realidad, estaban bastante extendidos en las sociedades europeas de la época. El mito de la nación forjada contra el islam lo integran varios componentes principales que funcionan, a su vez, como mitos independientes, pero que son, en realidad, partes de un todo más amplio. Entre ellos destacan, en primer lugar, el de la libertad, precepto fundamental de la ideología burguesa, al que se añade el del carácter de una nación forjada en la lucha contra el islam, una nación de viriles luchadores, héroes guerreros y gloriosos conquistadores.

GUERREROS, CONQUISTADORES Y OTROS HÉROES

Aunque la nación ganó amplio protagonismo en el nuevo relato liberal, la monarquía no solo no perdió presencia, sino que siguió ejerciendo la dirección de la principal empresa colectiva, la lucha frente a los musulmanes. Además de "primer libertador" de la nación, Pelayo fue el fundador de una monarquía, lo que permitía establecer conexiones con el presente a través de la genealogía, "puesto que ya no se interrumpió la sucesión de los que después de él fueron siendo reyes de Asturias, de León, de Castilla, de España y de los dos mundos" (Lafuente, 1850: I, 62-65). La genealogía regia permitía reforzar el continuismo, clave interpretativa del relato idealizado de la monarquía que lidera a una nación infatigablemente brava y guerrera, pero, por eso mismo, altiva y soberbia a la que, dado su indómito carácter, le cuesta alcanzar la unidad, y que debe ser disciplinada por sus soberanos para alcanzar el supremo objetivo:

> Parece un drama interminable el de la unidad española. La reconquista, aunque lenta y laboriosa, avanza sin embargo más que la unión. No se cansan los españoles de pelear contra los enemigos de su libertad y de su fe; se cansan pronto de mirarse como hermanos. No los fatiga una guerra perpetua; los fatiga subordinarse entre sí. El genio altivo, independiente y un tanto soberbio heredado de sus mayores, los hace infatigables para la resistencia a las agresiones y dominaciones extrañas, los hace indóciles, sordos a la conveniencia de la disciplina, de la concordia y de la fraternidad. Por eso los ilustres príncipes que al cabo de siglos lograron hacer de tantos pueblos españoles un solo pueblo español, gozarán de eterna fama y renombre, y antes faltará la España que falten alabanzas a los autores de tan grande obra (Lafuente, 1851: V, 250-251).

La caracterización de los soberanos aparece, así, envuelta en una empalagosa adulación que se prodiga de manera más intensa respecto a los

grandes conquistadores, como Fernando III, "que la Providencia destinaba para héroe y para santo, y para dar gloria a León, lustre y honra a toda España". Esa misma cualidad demostró en el momento de su muerte, cuando "atacado de penosa enfermedad en Sevilla, cesó el guerrero, el triunfador, el conquistador insigne, y comenzó el hombre devoto, el piadoso monarca, el héroe cristiano" (Lafuente, 1851: V, 178, 378-379). Junto a él destaca su coetáneo Jaime I de Aragón, descrito en términos similares:

> Uno de los más grandes capitanes de su siglo: ganó treinta batallas campales a los sarracenos, y su espada siempre estuvo desenvainada contra los enemigos de la fe. Tan piadoso como guerrero, fundó multitud de iglesias en países arrancados de poder de los infieles, y siempre inculcó a sus hijos las máximas de la verdadera religión. Caballero el más cumplido de su tiempo, condújose muchas veces con admirable generosidad con los reyes de Castilla y de Navarra, defendiéndolos y ayudándolos aún a costa de los intereses de su propio reino (Lafuente, 1851: VI, 76).

La narración del largo asedio de Sevilla, que se prolongó durante un año y medio, causando estragos entre la población local, se resume en una sucesión de "proezas, hazañas individuales, aventuras caballerescas y episodios heroicos" (Lafuente, 1851: V, 364, 367), en un relato que blanquea y glorifica, a partes iguales, la guerra y la conquista.

Fernando y Jaime representan "dos colosales figuras que sobresalen y descuellan simultáneamente en la galería de los grandes hombres y de los grandes príncipes de la edad media española", a los que se añaden otros, como Pedro II de Aragón, "héroe victorioso como auxiliador del de Castilla en las Navas de Tolosa", y no solo hombres, también algunas mujeres, entre ellas "la magnánima doña Berenguela, la madre de Fernando III, gloria y honor de Castilla y modelo de discretas y prudentes princesas", así como "gran matrona castellana que por tantos años y con tanto acierto gobernó los dos reinos de León y de Castilla". Nada comparable, sin embargo, a los Reyes Católicos, cuyo reinado es "todo español y el más glorioso que ha tenido España". Y es que con la conquista de Granada "llegó a su desenlace el drama heroico de ochocientos años, la Ilíada de ocho siglos", consumándose así "el doble triunfo de la fe y de la independencia de España" (Lafuente, 1850: I, 127, 133; 1851: V, 269-270, 358-359, 439-440).

Pero no solo la monarquía, sino también los grandes guerreros despiertan los más entusiastas elogios, en especial el Cid, prototipo del fiero héroe medieval: "gloria de España será siempre haber producido al Campeador famoso, al paladín ilustre, al hombre hazañoso en las lides, al guerrero heroico, al capitán invencible, al súbdito leal a su rey, cuyo nombre y fama se ha difundido por todo el orbe y se transmitirá a todas las edades". La fama de sus "proezas y brillantes hechos de armas" fue tal que "llegó a eclipsar a tantos héroes como produjo la España de la edad media" (Lafuente, 1851: IV, 385-386; V, 22).

La indisimulada exaltación de la monarquía guerrera y conquistadora revela un profundo belicismo asociado a otra de las principales idiosincrasias nacionales, ya que entre las singularidades históricas del pueblo se encuentra la de haber sido el que más invasiones ha sufrido a lo largo de la historia, pero, también, el que ha opuesto una resistencia más "perseverante y tenaz" frente a ellas. Ya desde el asedio de Sagunto se puso de manifiesto la "fiereza indomable" de los españoles, lo que explica que su "primera virtud" fuese el valor (Lafuente, 1850: I, 11-12, 343), a la que se contrapone el defecto del afeminamiento, causa de la debilidad y decadencia de la monarquía visigoda, ya desde autores como José Cadalso (Nieto Soria, 2007: 73).

El carácter belicoso del mito se asocia a la construcción de una masculinidad guerrera en lucha contra los musulmanes, de tal forma que al "robusto y varonil" reinado de Alfonso VI y a la "entereza varonil" de Jaime I se contrapone la figura de Juan I de Aragón (1387-1396), paradigma de "rey indolente y afeminado", cuya "voluptuosidad" producía "escándalo y murmuración en la parte más sensata de aquel pueblo varonil, belicoso y grave". Los defectos del rey se compensan con las virtudes del pueblo, ya que a "la afeminación a que suele conducir la cultura", se contraponen "las costumbres modestas y los hábitos varoniles de que no quiere desprenderse un pueblo que ha debido todo lo que es a su rústica sobriedad y a su vigorosa energía" (Lafuente, 1850: II, 468; 1851: V, 23, 395; 1852: VIII, 19, 26). El liderazgo de la nación es, por lo tanto, una tarea varonil que adquiere toda su plenitud en la guerra, lo que nos remite a la idealización de una tóxica masculinidad bélica como clave interpretativa del proceso de construcción

nacional.

Dado que el afeminamiento constituye un defecto, los méritos de las mujeres que ejercieron el poder con éxito se explican por la posesión de cualidades masculinas. Si Urraca estaba dotada de "virtudes varoniles" y María de Molina de "entereza varonil", la reina de Aragón, Juana Enríquez, esposa de Juan II, también poseía "ánimo varonil", aunque sobresale entre todas ellas Isabel de Castilla, de la que se destaca de manera insistente su "carácter varonil" (Lafuente, 1851: V, 28; 1852: VII, 10; 1852: VIII, 403, 526; 1852: IX, 131, 181, 358, 368). La capacidad de liderazgo y de gobierno es un don masculino, con independencia de que recaiga en hombres o, de manera excepcional, en mujeres.

Al permitir que España fuese liberada del "yugo musulmán" y recobrase su libertad y su unidad, guerreros y conquistadores eran los grandes héroes del relato nacional. Sin embargo, no eran los únicos, como supo recordar el arabista Francisco Javier Simonet (1829-1897), que realizó estudios teológicos en el Seminario de su Málaga natal y fue, desde 1862, Catedrático de Lengua Árabe en la Universidad de Granada. Su perfil académico e ideológico ejemplifica las tensiones que el rígido marco de la historia nacional y sus prejuicios imponía a los autores de la época. Su alumno y biógrafo, Antonio Almagro Cárdenas (1856-1919), narra cómo la historia de su ciudad natal, Málaga, desempeñó un papel decisivo en su temprana atracción por la historia andalusí, si bien sus profundas creencias católicas acabaron por contrarrestar esa afición: "la cristiana educación de su buen padre y los moriscos recuerdos de su país se disputaron largo tiempo en su espíritu la supremacía, hasta que la fe del cristiano se sobrepuso a las aficiones del arabizante" (Almagro Cárdenas, 1904: 11-12).

Ser católico, es decir, ser un buen español, podía llegar a ser considerado incompatible con la dedicación académica a la historia de al-Andalus. Tras una primera etapa de mayor afinidad con su tema de estudio y, sin duda, para evitar cualquier posible acusación que socavara su patriotismo, Simonet orientó su actividad como arabista hacia una temática bien definida. Su *Historia de los mozárabes de España*, premiada en 1867 por la Real Academia de la Historia, exponía los interminables padecimientos de otros héroes,

menos conocidos que los guerreros conquistadores, pero no menos merecedores de reconocimiento. Se trata de los españoles que vivieron bajo el dominio musulmán ("subyugados por la morisma", en palabras de Simonet), cuyos méritos exalta comparándolos con los de quienes forjaron la España imperial: "nuestra nación no se mostró menos grande, heroica y cristiana en el cautiverio y el infortunio que en los tiempos de bienandanza, gloria y alteza en que predominó sobre Europa, en que descubrió un nuevo mundo, en que señoreó las más apartadas regiones y dilató por cuanto el sol alumbra su fe, sus leyes y su civilización" (Simonet, 1897-1903: vii).

Si los cristianos mozárabes eran los héroes, no cabe duda de quiénes jugaban el papel de villanos, esa "morisma" que causó un verdadero desastre a su llegada a la Península, "monarquía, religión, propiedad, libertades y derechos civiles, todo fue atropellado y quebrantado en el principio por una gente belicosa, ávida de esclavos, de riquezas y de dominación; pero, sobre todo, infiel, fanática y grande aborrecedora del cristianismo". Esa "morisma española", por lo tanto, no presentaba "otro interés histórico que el de un azote providencial" cuya prolongación en el tiempo había servido, eso sí, para que "quedasen bien acrisolados el fervor católico y el patriotismo español" (Simonet, 1897-1903: vii, lv-lvi, 36).

Su mitología de la lucha frente a los musulmanes como expresión del patriotismo español se inserta en el marco de una retórica política dirigida contra la gran amenaza de su tiempo, las ideas liberales. La Revolución de 1868, que derrocó a la reina Isabel II y la envió al exilio, acabó por transformar a Simonet en ardiente partidario de los sectores católicos más radicales, convirtiéndose en colaborador asiduo de *El Siglo Futuro*, el periódico fundado en 1875 por Ramón Nocedal, quien años después creó el Partido Integrista. Como señala Cárdenas, su maestro comparaba a los gobernantes musulmanes andalusíes, a los que consideraba déspotas sanguinarios, con los liberales, a los que llamaba "los sarracenos modernos", afirmando que España no había dejado de estar bajo el yugo musulmán y tachando a los líderes de los partidos liberales de dignos sucesores de los reyes de taifas. La conclusión que saca sobre su maestro no deja lugar a dudas: "Simonet fue, por lo tanto, no solo integrista, sino una de las piedras

angulares del integrismo" (Almagro Cárdenas, 1904: 76).

MAKE SPAIN GREAT AGAIN: DE LA RECONQUISTA A LA GUERRA DE ÁFRICA

El enfrentamiento contra las tropas napoleónicas había mostrado que la lucha contra los musulmanes albergaba un gran potencial a la hora de generar sentimientos de orgullo nacional, algo que resultó de extrema utilidad en el marco del desarrollo del Estado liberal. En buena medida, la narrativa épica de la nación forjada en la lucha contra el islam fue la reacción de unas élites políticas e intelectuales profundamente acomplejadas ante el imparable declive de un país reducido al papel de mera comparsa en el escenario internacional de la época y ansiosas por volver a hacer a España grande otra vez. Tras la pérdida de casi todas sus posesiones americanas, las ambiciones coloniales se centraron en el norte de África, un territorio sobre el que los proyectos expansionistas de las monarquías peninsulares se remontaban a la conquista de Melilla en 1497, corroborada con posterioridad con la posesión de otras plazas en la misma zona, como Orán (1509), Trípoli (1510) y Ceuta (1580).

El 22 de octubre de 1859, el Parlamento español aprobó una declaración de guerra que dio origen a la llamada "guerra hispano-marroquí" o "guerra de África", preámbulo del establecimiento en 1912 del protectorado en Marruecos, que se extendió hasta 1956. La decisión del primer ministro, Leopoldo O'Donnell, gozó de un fuerte apoyo entre la opinión pública, desatando el estallido más potente de retórica patriótica entre la invasión napoleónica y la guerra de Cuba (Álvarez Junco, 2001: 395), retórica de la que formó parte la apelación sistemática a los antecedentes medievales de lucha frente a los musulmanes. Dotado de un elevado potencial excluyente, el relato esencialista de la nación forjada contra el islam demostró su

funcionalidad como herramienta de legitimación de proyectos de expansión colonial dirigidos a la dominación del norte de África, ese "semillero inagotable de razas, de tribus y de pueblos", "hordas salvajes" siempre dispuestas a invadir la Península (Lafuente, 1850: I, 92; 1858: 175).

La adhesión de la prensa fue unánime desde el mismo día de la aprobación de la guerra, cuando una delegación hizo entrega a la reina Isabel II de una declaración en la que los signatarios afirmaban su apoyo, "enarbolando el pendón victorioso de Isabel I para castigar los agravios inferidos a nuestra honra, y para proseguir en África la obra tradicional y civilizadora de sus esclarecidos progenitores". Los paralelismos entre las dos reinas fueron constantes, siendo en este contexto cuando comenzó a utilizarse el testamento de Isabel la Católica como referencia de legitimación colonial en el norte de África (De Felipe, 2005: 204-205).

El diario *La Discusión*, uno de los más críticos con el Gobierno, alababa su decisión, apelando a que "hoy más que nunca somos los herederos de los vencedores de las Navas y Lepanto" y formulando el deseo de que "el Dios de las victorias corone de laureles los esfuerzos de los valientes que van a renovar en África las glorias de la patria" (Garrido Guijarro, 2018: 275). En un artículo de opinión de indisimulada euforia reconquistadora, el periódico *El Reino* trazaba otro elocuente paralelismo entre la lucha medieval y la que se avecinaba en Marruecos:

> España es todavía la nación poderosa y creyente de los Reyes Católicos. En nuestras venas corre aún la sangre de los Gonzalos y Cisneros. Isabel es hoy también el nombre de nuestra Reina. ¿Quién duda de que renace para esta nación purificada en el crisol de largas desgracias la era memorable de los Alfonsos y Fernandos? ¿Quién es tan ciego que no ve la mano de la Providencia divina en lo que está sucediendo? Los que luchamos durante ocho siglos, sirviendo de valladar a la Europa contra la invasora prepotencia del mahometismo africano; los que en Granada y Lepanto salvamos por dos veces a la cristiandad de los furores del islamismo, y lanzamos al otro lado del Mediterráneo a los hijos del profeta, podemos y debemos hoy con aplauso de todos los pueblos, y aceptando el reto a que se nos provoca, reanudar el hilo de la maravillosa epopeya cristiana y regeneradora que por tantos siglos atrajo la admiración de las gentes. Tengamos el firme propósito de ser hoy lo que entonces fuimos, y lo seremos. ¿No es acaso precursor de nuevos destinos gloriosos el entusiasmo que cunde por todas

partes, el patriotismo y la fe que renacen en todos los corazones? (Garrido Guijarro, 2018: 276-277).

Junto a las referencias a los Reyes Católicos y a Lepanto no podía faltar la mención del Cid, al que se alude en otro texto de la prensa de la época que rezuma entusiasmo patriótico ante la guerra que se avecinaba:

> Muy cercano esta ya el día en que nuestros bravos soldados, luchando por su Dios, por su patria, por su Reina y por su honra, hagan comprender a los hijos del África que el Dios de los cristianos es el Dios de los ejércitos y de la victoria; que la patria del Cid conserva pura todavía la raza de valientes que en los combates holló la media luna; que su Reina es la digna sucesora de la que humilló en Granada el pendón agareno, y que la honra del pueblo español no se ataca jamás impunemente (*El Día. Gaceta política independiente*, 6 noviembre 1859).

El mismo medio apelaba al espíritu de Pelayo como referente histórico de una nación que, aunque en horas bajas, se prestaba ahora a resurgir, embarcándose unida en una misión patriótica que demostraría su heroísmo:

> Combatiremos porque la dignidad de la nación lo exige; lucharemos para dar una prueba palpable al mundo de que, si el encadenamiento de tristes circunstancias nos ha tenido abatidos por algún tiempo, nos levantamos denodados y potentes cuando se nos ofende. Si la fatalidad ha pesado sobre nosotros en lo que va de siglo; si las invasiones extrangeras (sic), si la guerra civil, si las luchas de partido han desgarrado nuestro seno, hoy, unidos y animados por un mismo sentimiento, nos lanzamos al combate a que se nos provoca, y probaremos al moro fronterizo que aun circula por nuestras venas la sangre de Pelayo, y que España, tierra clásica del honor, sabe luchar con heroísmo por la causa de la justicia.

También la Iglesia se sumó al coro de propagandistas de la guerra, a través de las palabras que, en su calidad de vicario castrense, Tomás Iglesias Barcones, patriarca de las Indias, dirigió el 29 de octubre a las tropas que se disponían a partir hacia el norte de África, apelando a la misma retórica. Con el fin de inflamar sus ánimos, trazó una continuidad ininterrumpida entre su misión y la lucha medieval contra los musulmanes, calificándolos de "herederos de los vencedores de Covadonga, Las Navas y El Salado", y también como aquellos que "llevan el nombre de los que plantaron la Cruz de Cristo en las almenas de Córdoba, Sevilla, Zaragoza, Valencia y Granada".

Asimismo, el vicario pidió a los generales que recordaran a sus tropas que "corre por sus venas la sangre de los que, después de setecientos años de lucha y de gloria, supieron librar la Europa y arrojar a los abrasados desiertos que vais a pisar a los padres de los mismos que ahora vais a combatir" (*El Día. Gaceta política independiente*, 2 noviembre 1859; Martínez Fernández, 2000).

Entre esta amplia congregación de entusiastas apologistas de la intervención militar se incluye también un Simonet que ejercía aquí de pionero de las conexiones africanistas del arabismo. En un tono de ferviente adhesión, considera la expansión colonial como parte de la misión histórica de la nación, no solo porque "hace siglos que parece reservado para España el destino de estender (sic) su imperio y civilización por la vecina África", sino además porque "la Providencia tiene predestinado a la España cristiana el devolver a su vez a los africanos las cadenas con que ellos nos habían cargado", planteando la empresa como un desquite o venganza providencial por la dominación musulmana en la Península (López García, 2011: 142). Sobre estas premisas, su alegato se inserta en unas raíces medievales que se remontan al "fecho de allende" de Fernando III y llegan hasta el testamento de Isabel la Católica, de tal forma que "todo nuestro ejército arde en deseos de pasar el Estrecho para renovar en África los triunfos y conquistas de nuestros antepasados". Sobre estas premisas históricas, el arabista malagueño considera que la guerra es un asunto de orgullo nacional, poniendo de manifiesto los profundos complejos de un país apocado frente a sus vecinos europeos:

> Entre las muchas ventajas con que al presente puede contar para emprender la guerra, debe principalmente alentarle una que le hará invencible, que es el apoyo universal de los españoles. La nación acaba de dar una lección importante, no solo al ministerio actual sino a cuantos pueden venir, a saber: que cuando traten de llevar a buen término, no planes de gloria efímera o de provecho personal sino de interés y gloria nacional, todos los partidos, olvidando generosamente sus rencores acudirán como un solo hombre a apoyarlos, sin negarles por mezquino espíritu de oposición la gloria que les pertenece. La cuestión presente debe también considerarse por nuestros hombres de estado como caso de propia reputación ante los estrangeros (sic). ¿Qué dirían las naciones estrangeras (sic) que tanto nos han visto sufrir de los africanos y tanto nos ven

> presumir y blasonar hoy, sí todo viniese a quedar en el miserable estado de antes? Dirían que no merecemos ser nación ni hombres libres, y que con razón nos tienen ellos en poco. La Europa nos está contemplando, y toda ella se muestra favorable ante lo justo y simpático de nuestra causa o respetuosa ante nuestra imponente y digna actitud (Simonet, 1859: 3).

Aunque en 1859 aún le faltaban tres años para acceder a la Cátedra de Lengua Árabe en la Universidad de Granada, Simonet pone de manifiesto la temprana complicidad académica con el africanismo, revelando que el mito etnocéntrico que idealizaba la conquista de al-Andalus en términos de "liberación del yugo musulmán" albergaba un enorme potencial para legitimar proyectos de dominación colonial. En la era de los esencialismos, historiadores y arabistas pusieron el relato de la nación al servicio de la exclusión, el privilegio y la violencia, ya que la "misión civilizadora" supuso el uso de armas químicas (gas mostaza) e incluso la decapitación de prisioneros, práctica habitual del ejército colonial español, en especial a partir de la fundación de la Legión en 1920 (Balfour, 2018: 208, 215; Preston, 2020: 75). Tras la Guerra de la Independencia, el colonialismo africanista fue el segundo contexto en el que la violencia retórica asociada al relato de la nación forjada contra el islam sirvió de legitimación de la violencia física, convirtiéndose en precedente directo de una práctica que más tarde amplificó el franquismo.

CONMEMORAR, EXALTAR Y GLORIFICAR EL PASADO

Durante los casi cincuenta años que transcurren entre 1874 y 1923 se desarrolla el período de la Restauración borbónica, precedido por el Sexenio Revolucionario (1868-1874), que llevó a la reina Isabel II al derrocamiento y al exilio y dio lugar a la instauración de la efímera Primera República española (febrero 1873-diciembre 1874). Dos de las cuestiones que estaban en juego en este contexto eran la configuración del Estado (monarquía/república) y la libertad de culto, que suponía cuestionar un principio hasta entonces inamovible, la exclusividad del catolicismo como confesión estatal.

Preservando la obligación del Estado de proteger el culto católico y financiar a sus ministros, la Constitución de 1869 incluyó por primera vez el derecho de otras comunidades religiosas a practicar el culto público y privado. La restauración monárquica de 1875, sin embargo, devolvió al catolicismo su posición hegemónica y exclusiva. En este contexto de reacción monárquica y católica, el gobierno de Cánovas del Castillo publicó el célebre decreto Orovio por el que se suspendía la libertad de cátedra "si se atentaba contra los dogmas de fe" y que estuvo vigente durante seis años. En consonancia con la tradición inaugurada en 1812, la nueva constitución de 1876, en vigor hasta 1931, garantizaba un estatus privilegiado a la fe católica y a su Iglesia. El artículo décimo primero establecía que "la religión católica, apostólica, romana, es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado". El canovismo

seguía protegiendo buena parte de los privilegios de la Iglesia católica, entre ellos el viejo precepto medieval que reservaba el espacio público a la religión oficial del Estado.

Las décadas posteriores al primer y fallido experimento republicano permitieron la consolidación del nacionalcatolicismo, sistema ideológico que hunde sus raíces en la propia Constitución de 1812 y en la ya comentada compatibilidad del liberalismo con la fe católica. Para que la fusión fuese completa y perfecta no solo era necesario que el liberalismo aceptase el catolicismo, sino también que la Iglesia aceptase a la nación, hacia la que tuvo una actitud inicial abiertamente hostil. La aceptación solo llegará tras las sucesivas derrotas militares del carlismo, los partidarios del Antiguo Régimen. Después de la tercera y última guerra (1872-1876) quedó claro, no solo que el liberalismo había venido para quedarse, sino que era la única opción que la Iglesia tenía para seguir manteniendo sus privilegios, amenazados por una izquierda articulada ideológicamente a partir de la publicación por Marx y Engels en 1848 del *Manifiesto del Partido Comunista*. Esa progresiva aceptación va a generar un cambio radical de actitudes, de tal manera que, partiendo de un rechazo frontal al liberalismo, a través de un lento y complejo proceso se llegará al extremo opuesto, es decir, a la sacralización de la nación, un resultado en el que, de nuevo, el recurso al pasado medieval resultó determinante.

El ideólogo del nuevo régimen fue Antonio Cánovas, líder del Partido Conservador, declarado católico, defensor del esclavismo y convencido de que la nación era un producto de la voluntad de Dios cuya misión providencial consistía en llevar la civilización a África. Nombrado en 1882 director de la Academia de la Historia, promovió la publicación de una *Historia general de España* que representa el proyecto historiográfico orgánico de la Restauración. En consonancia con esa filiación ideológica, la obra aporta dosis de esencialismo y mitificación en nada inferiores a los de la tradición liberal previa. Ausente la época andalusí, la parte más importante es la relativa a los siglos XIV y XV, destacando el amplio espacio concedido al reinado de los Reyes Católicos, obra del catalán Víctor Balaguer (1824-1901), con dos extensos volúmenes que suman en total más de mil doscientas

páginas, el segundo dedicado de manera exclusiva a la Guerra de Granada.

La ínfima calidad de la obra se corresponde con sus elevados niveles de mitificación esencialista. En un marco de entusiasta e indisimulada exaltación, Isabel y Fernando son caracterizados como personajes históricos excepcionales y benéficos. La unidad de España, la conquista de Granada y el descubrimiento de América son "los grandes éxitos que harán memorable para siempre el reinado de aquellos dos monarcas gloriosos", un reinado en el que todo es "luz y color". Con la conquista de Granada, caracterizada como "empresa verdaderamente nacional y española", se ponía fin a "una lucha homérica de siete siglos" (Balaguer, 1892, I: vi, xxxv; II: 163).

Desde la misma introducción, Balaguer se remite a la intervención de la divina providencia como argumento explicativo de hechos de especial relevancia, comenzando por la propia unidad nacional: "hay algo significativamente singular, cuando no providencial, en la unión de Aragón y de Castilla, en la incorporación de estos dos reinos y creación del de España". La propia proclamación como rey de Aragón de Fernando, hijo menor y de segundo matrimonio, *a priori* no destinado a ejercer el poder, representa "otro de esos misterios impenetrables, cuya clave está en manos de la Providencia". No solo el reinado de Isabel en Castilla estaba determinado por la Providencia, sino también su matrimonio con Fernando, "como si de antemano tuvieran estos trazada su ruta y como si para ellos dos tan solo estuviese reservada la misión y la obra que debía cumplirse en España". Por fortuna, la desaparición de los obstáculos permitió que, finalmente, se celebrase la boda "que la Providencia había destinado para que fuesen lazo de unión de las dos grandes monarquías y base y cimiento de la prosperidad y grandeza de España". En fin, la propia reina Juana "estaba destinada por la Providencia a sentarse en el trono de España" (Balaguer, 1892, I: iii, 11, 74, 129, 414).

No se trata de un aspecto anecdótico, pues vuelve a aparecer en el volumen dedicado a la Castilla previa a los Reyes Católicos (desde Pedro I a Enrique III), obra de Juan Catalina García (1845-1911), autor con acusado perfil académico, catedrático de Arqueología y Numismática de la Universidad Central de Madrid y director del Museo Arqueológico Nacional.

Su héroe es Alfonso XI, el cual encontró su reino en estado de anarquía y "pudo sacarlo de ella y empujarlo hacia gloriosos destinos", entre los cuales destacan sus éxitos frente a los musulmanes que, en línea con la obra de Balaguer, se adornan con la retórica providencialista, pues "el glorioso vencedor del Salado pudo adelantar siglo y medio el fin de la reconquista, si la Providencia no hubiese decretado que la raza española pasase aún por largas y cruelísimas pruebas". Pero no fue ese el único mérito del soberano, pues "si Alfonso XI merece nuestra admiración por sus conquistas y por sus triunfos sobre la anarquía, no es menos digno de loa como legislador". Guiado por "el sagaz propósito de mejorar las condiciones legales de la nación que regía", las Cortes de Alcalá representan "el mejor florón legislativo de la gloriosa corona". El autor confiesa su admiración al ponderar el continuo interés "por el bien de sus reinos" de Alfonso XI, cuyo fallecimiento "hizo parar el movimiento felicísimo de la civilización y de la historia castellana". La benéfica acción del soberano se hizo extensiva a los judíos, a los que con indisimulado antisemitismo se refiere como "la raza hebrea que no sin razón era odiosa a los cristianos, aunque no era justo que la persiguiesen sañudamente", observación que cabe considerar como un ejercicio de generosidad por su parte, dados "los maleficios que la usura de la raza desventurada producía en todas las clases sociales" (Catalina García, 1892: iii, viii-x, xvi-xviii).

Como revela esta obra, nación y religión articulaban el discurso que garantizaba la continuidad de la dominación de los sectores más conservadores de la burguesía junto con la monarquía y la Iglesia, conformando un complejo mítico-identitario que se desplegaba en forma de relato coherente de la evolución de la nación desde el pasado hasta el presente. No resulta en absoluto casual que la figura académica hegemónica de la época fuese Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912), "responsable de dar forma definitiva a la construcción intelectual de esa versión católico-conservadora del nacionalismo que se había ido gestando a lo largo de los cincuenta años anteriores" (Álvarez Junco, 2001: 417, 456). Probablemente nadie haya expresado la idea de unidad esencial entre lo español y lo católico como hizo el célebre polígrafo santanderino en su *Historia de los heterodoxos*

españoles (1880-1882), en una formulación antológica que resume la idea de España como quintaesencia del catolicismo: "España, evangelizadora de la mitad del orbe. España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio […]. Esa es nuestra grandeza y nuestra unidad, no tenemos otra" (Álvarez Junco 2001, 456).

La exaltación de la nación católica española que hundía sus raíces en la lucha frente a los musulmanes no solo se divulgaba a través de los libros, sino que era una realidad ubicua, proyectada en representaciones visuales como la pintura histórica, así como en determinados escenarios o lugares de especial significación. Uno de ellos era, naturalmente, Covadonga, espacio singular en el que confluían varios intereses, tanto eclesiásticos como monárquicos.

Bajo el nuevo orden liberal, la monarquía ya no ostentaba el derecho de soberanía y los orígenes divinos dejaron de ser una fuente efectiva de legitimidad política. Los Borbones se enfrentaron a una situación especialmente difícil ya que, en pleno proceso de construcción nacional, se veían lastrados por sus orígenes extranjeros. Llegados al país a principios del siglo XVIII, carecían de arraigo en el territorio. En consonancia con lo que proclamaban los historiadores de la época, Covadonga se presentaba, no solo como la cuna de España, sino como el escenario glorioso y privilegiado en el que la nación surgió guiada por la monarquía, cuyo liderazgo perduraba en el presente.

Junto a su familia, la reina Isabel II realizó en 1858 la primera visita real al santuario, un acontecimiento sin precedentes, auténtico pistoletazo de salida de su campaña por la apropiación del jugoso mito de Pelayo y su victoria frente al enemigo invasor (Boyd, 2006: 157). Esta campaña culminó con la construcción de la nueva basílica de Covadonga, tras la destrucción del viejo santuario en un incendio a finales del XVIII. La iniciativa para poner en marcha el nuevo santuario procedió de la propia Iglesia. En un entusiasta memorial histórico, el benedictino asturiano Domingo Hevia (1803-1882) deploraba en 1875 la desidia mostrada hasta entonces por la realeza española hacia el fundador del trono de España:

> Ningún rey de España ha dedicado una memoria digna de la gran nación restaurada por el insigne campeón de la cruz, el ilustre guerrero que, solo entre los oprimidos

> españoles, sin otras armas, que su religión y su fe viva; sin otro auxilio que el de Dios y el de la Virgen de Covadonga, ha fundado un trono, en otro tiempo, el más poderoso de la tierra (Hevia, 1875: 16).

Su obra revela el abrazo de la idea de nación por los sectores de la Iglesia, exaltando de manera entusiasta Covadonga en términos de "cuna de la libertad española, el primer alcázar de los reyes de la nación católica, y el custodio de las cenizas del héroe", así como "cuna de la restauración, gloria y grandeza de España" (Hevia, 1875: 17, 41). En términos muy similares, Benito Sanz y Forés (1828-1895), el nuevo obispo que llegó a Oviedo en 1872, se lamentaba apenas un par de años después del deplorable estado del santuario en su carta pastoral del 11 de noviembre de 1877, escrita con motivo de su primera visita: "¡Esto es Covadonga! ¡A esto ha quedado reducida la cuna de la restauración de España! ¡Esto es lo que recuerda los grandes beneficios de la Madre de Dios a los hijos de su nación querida, y los gloriosos triunfos de aquellos héroes de nuestra historia!". Como señala C. Boyd, aunque conmemoraba la unidad de la Iglesia y el Estado, el plan de Sanz y Forés, siguiendo una lógica de pensamiento medieval, mantenía la preeminencia del poder espiritual sobre el poder temporal (Boyd, 2006: 159).

La monarquía, que la vigente Constitución de 1876 seguía considerando "sagrada", se implicó a fondo en el proyecto, mostrando que, al fin y al cabo, la vieja alianza entre trono y altar mantenía cierta vigencia en el marco liberal. En julio de 1877, Alfonso XII asistió al inicio de las obras, que duraron veinticuatro años, hasta que la basílica fue finalmente inaugurada el 7 de septiembre de 1901. Como afirman los relatos contemporáneos, el joven Alfonso XIII, proclamado en mayo de 1902, se dispuso de inmediato a visitarla: "con el propósito claro y constantemente demostrado de ver de cerca y estudiar a conciencia las tierras de su reino, visitando los sitios que fueron teatro de las glorias hispanas […] quiso comenzar su excursión por aquellas mismas tierras en que juntas nacieron la nacionalidad y la Monarquía propiamente españolas" (Cuenca, 1902: 94). El esfuerzo por encarnar la nación, una de las estrategias de supervivencia a la modernidad de una institución que procedía del Antiguo Régimen, dio origen a las denominadas *monarquías escénicas*, "nacionalizadas y, al mismo tiempo,

agentes de nacionalización". Años más tarde, en 1921, el propio Alfonso XIII encabezó la ceremonia del traslado a la catedral de Burgos de los restos del Cid, al que el rey rindió honores de capitán general (Moreno Luzón, 2024: 27 y 345-350). Los Borbones pusieron así al servicio de su liderazgo la mitología medieval, modelo que el franquismo desarrolló más tarde de manera perfeccionada.

La difusión de un relato épico de la grandeza nacional encontró a partir de la Restauración un nuevo y eficaz mecanismo institucional destinado a adquirir un papel relevante en la mitificación del pasado medieval. Se trata de la celebración de conmemoraciones históricas, que permitían entender "las peculiaridades de cada nación, de cómo mantiene y renueva sus símbolos y mitos comunes" (Moreno Luzón, 2021: 36). No tiene nada de casual que la primera de ellas se realizase en 1889, teniendo como objetivo la conmemoración del décimo tercer centenario del III Concilio de Toledo, en el que el rey visigodo Recaredo abjuró de la fe arriana y se convirtió al catolicismo. La amplia consideración de España como epítome del catolicismo facilitó la exaltación de este episodio como auténtico origen de la nación, un mantra repetido en sectores académicos y confesionales hasta la actualidad. El origen de la nación quedaba así ligado a su bautismo católico. Solo unos años más tarde, el gobierno de Cánovas del Castillo, coincidiendo con el quinto centenario del primer viaje colombino, decretaba como fiesta nacional el 12 de octubre, "día en que se descubrió el Nuevo Mundo", celebración cuya actual continuidad convierte a España en una anomalía, al tratarse del único país de la Unión Europea cuyo día nacional conmemora el imperialismo y el colonialismo.

El pasado medieval pronto se sumó a la lista de celebraciones. Poco más de una década después de la inauguración de la basílica, se celebraba en 1918 el duodécimo centenario de la batalla de Covadonga. Según el Real Decreto sobre el Proyecto de Ley que regulaba los actos oficiales, se trataba de una conmemoración "que suscita en los corazones españoles, con noble y vivo afecto, la afirmación patriótica". Se preveía la construcción de sepulcros monumentales para los restos de Pelayo y de Alfonso I, la declaración como Parque nacional de la montaña de Covadonga y la convocatoria de un premio

para el mejor al estudio sobre el acontecimiento, que sería, a la postre, otorgado a un joven de veinticinco años llamado Claudio Sánchez-Albornoz (1893-1984).

En una sociedad mayoritariamente analfabeta en la que los libros estaban fuera del alcance de la inmensa mayoría de la población, la difusión de ese relato épico e idealizado sobre la nación no podía depender en exclusiva del trabajo de los historiadores. Junto al sistema de educación, los usos públicos del pasado resultaron fundamentales para difundir la narrativa nacional entre sectores sociales más amplios. La pintura histórica que decoraba los espacios solemnes de las instituciones quedaba restringida a una reducida élite política, siendo sustituido de manera progresiva por un nuevo y más eficaz formato, el monumento nacional, que "sirvió para anclar mitos y símbolos nacionales en la conciencia del pueblo" (Mosse, 2005: 22). Aunque no cabe hablar de un programa planificado de monumentalización, el análisis de las representaciones que comenzaron a poblar las principales ciudades españolas permite reconocer un hilo conductor que se impuso y acabó siendo asumido socialmente (Reyero, 1999: 390).

Al igual que en el caso de la pintura, los temas medievales tuvieron éxito en la nueva estatuaria, de nuevo desde la misma perspectiva, ya que los acontecimientos, temas y figuras históricas giraban en torno a la lucha contra los musulmanes y sus protagonistas, los guerreros conquistadores. La hegemonía de la narrativa de la Reconquista resultó ser mucho más penetrante y duradera en este tipo de representaciones que en la historiografía pues, de hecho, hasta la segunda mitad del siglo XX los espacios públicos permanecieron totalmente libres de cualquier figuración asociada a un pasado que no fuese católico.

Entre las más importantes destacan las dedicadas a la reina Isabel la Católica, "bajo cuyo glorioso reinado se llevó a cabo la unidad nacional y el descubrimiento de América", como reza el pedestal del monumento inaugurado en Madrid en 1883. Años más tarde, coincidiendo con el cuarto centenario de la conquista de Granada y del primer viaje colombino, se instauraba en la capital del Darro la escultura de Mariano Benlliure que homenajeaba a "la magnánima y virtuosa Isabel", personaje cuya idealización

por los historiadores de la época había alcanzado cotas de intenso lirismo: "un astro que, a semejanza del sol, siguió todavía difundiendo las emanaciones de su luz después de haberse ocultado" (Reyero, 1999: 442 y 505; Lafuente, 1850: I, 130).

Como en el caso de la reina católica, los personajes escogidos eran, con frecuencia, héroes medievales de dimensión nacional, pero asimismo dotados de una fuerte significación local. A ello responde la inauguración en 1891 en Gijón de una efigie adornada con una serie de inscripciones en las que se ensalza a Pelayo como "padre de la patria" y "restaurador de la libertad" (Barriga Serantes, 2020: 4-5)[2]. En el marco de una retórica intensamente patriótica que contrapone la figura del héroe a la "fanática horda agarena", la prensa local (*El Comercio*) dedicaba la mayor parte de la edición del día 5 de agosto a celebrar la inauguración del monumento:

> Con la erección de la estatua de Pelayo ponemos de manifiesto que no somos unos ingratos para con nuestros antecesores que más han contribuido a la constitución de la, aunque no muy feliz, noble y honrada patria en que vivimos; que sabemos levantar el alma con digno vuelo, a la región de las ideas generosas y puras; que en nuestro corazón vibran, con poderoso latir, el patriotismo y la hidalguía; que en nuestro espíritu arde con vivido brillo la santa llama del amor por las glorias españolas.

La misma retórica patriótica, excluyente y colonialista, basada en la deslegitimación de la presencia musulmana y la glorificación de la conquista cristiana, transmite la estatua ecuestre de Jaime I erigida ese mismo año en Valencia. Usando un lenguaje similar al empleado con el héroe de Covadonga, cargado de prejuicios etnocéntricos, una de sus inscripciones indica que el rey conquistador "la liberó del yugo islámico" en 1238 (Pingarrón-Esaín, 1999; De las Heras Esteban, 2000). Conviene recordar que, según las reglas de guerra medievales, la "liberación" de las ciudades andalusíes solía ir acompañada de la expulsión de la población local, como ocurrió en Valencia.

Frente a esta profusión de representaciones de guerreros católicos, que fue extendiéndose por las principales ciudades españolas, se aprecia una total ausencia de figuras históricas judías o musulmanas. Pese a que la puesta en valor del pasado andalusí como ingrediente de la nacionalidad se remontaba

a la Ilustración y a la nacionalización del pasado musulmán impulsada por los arabistas desde comienzos del siglo XX, ningún personaje no católico fue digno de ocupar el espacio público en España hasta la década de 1960, ni tampoco esa parte del pasado fue objeto de ninguna celebración o conmemoración oficial hasta 1929. El mito etnocéntrico, católico y belicista del origen medieval de España ejerció una larga hegemonía en el espacio público y en el relato que emanaba de las instituciones, alcanzando, asimismo, una amplia difusión en la cultura popular a través de una variada diversidad de manifestaciones, desde la literatura a las celebraciones locales, pasado por el teatro, el cine o el comic, entre otros (Moreno Martín, 2024).

NUEVAS NACIONES, NUEVOS MITOS

A lo largo de las páginas precedentes hemos tenido oportunidad de apreciar la amplia consolidación de un relato nacional que, partiendo de un mito etnocéntrico previo, permitió afirmar la idea del origen medieval de la nación española en su lucha secular contra el enemigo musulmán. La consolidación del Estado liberal coincide con la progresiva afirmación en distintos territorios de identidades nacionales que van a desarrollar su propia mitología esencialista. Aunque no resulta posible resumir en unas pocas páginas el complejo problema de la nacionalización del pasado medieval en el diverso mosaico identitario de la España decimonónica, algunos ejemplos serán suficientes para entender cómo la consolidación de sensibilidades nacionales periféricas sirvió para añadir más idealización a un medievo ya intensamente mitificado.

Aunque la confrontación con España a raíz de la instauración borbónica conforma lo sustancial del relato nacional catalán, la idealización del medievo no ha sido menos intensa que en el españolismo, tanto respecto a la temprana afirmación de una identidad diferenciada como a la lucha contra los musulmanes, aspectos ambos inseparables. Wifredo el Velloso se erige en trasunto catalán de Pelayo, el *padre fundador* de la nación, asimismo forjada frente al islam, gracias a "aquellos esforzados varones, *primi homines terree*, que capitaneados por el inmortal Wifredo el Velloso y sus descendientes la conquistaron con el esfuerzo de su brazo, lanzando del país a los Ismaelitas y fundando una Patria, Soberanía y Constitución civil que nos han trasmitido", logrando así liberar a la patria de "la ignorancia en que envolvió al Mundo el seductor sistema político-religioso del pseudo Profeta de Medina" (De Bofarull, 1836: 1, 5).

A comienzos del siglo XX, los primeros teóricos del nacionalismo catalán enfatizan el esencialismo historicista de sus postulados, proclamando que "el espíritu nacional de la gente catalana ha dejado siempre rastro de su existencia en todas las épocas de la historia", incluso desde antes de la existencia de una entidad denominada Cataluña, empezando por las acuñaciones monetarias romanas y hasta la cooperación en la obra de expulsión de los sarracenos, pasando por la época visigoda (Prat de la Riba, 1906: 96-97).

Imbuido de un "gozoso espíritu de combate", Antoni Rovira i Virgili (1882-1949), miembro de Esquerra Republicana de Catalunya que murió en el exilio tras la Guerra Civil, se entregó a la labor patriótica de elaborar su historia nacional de Cataluña. Declarando su alma abierta a "la comprensión de la esencia nacional" y desde la íntima convicción de "quienes sentimos que la historia de Cataluña está misteriosamente dentro de nosotros y que una chispa de nuestro espíritu está dentro de los hechos y los hombres de la vieja raza *catalanesca*", define la raza como "conjunto de caracteres innatos que se transmiten por herencia" (Rovira y Virgili, 1922: I, 1-2, 4). Carlomagno fue "el creador de las posibilidades de eclosión nacional", gracias a su labor como iniciador de la reconquista "de nuestro territorio", la cual dio origen al "primer núcleo de la nación catalana". En consonancia con la tradición progresista, enfatiza valores positivos en los musulmanes, en especial respecto a la actitud hacia los cristianos, ya que, en contra de Simonet, concluye que "no es muy arriesgado afirmar que la tolerancia fue la regla, y que las persecuciones fueron excepcionales", de tal modo que "el yugo de los sarracenos se hizo al menos tan tolerable como el de los visigodos" (Rovira, 1922, II: 359, 382, 436).

La afirmación de la identidad catalana a través de la historia fue paralela a los desarrollos que hacia la misma época se producían en otras zonas del país. En 1869, Joaquín Guichot y Parody publica la primera *Historia general de Andalucía*, obra en la que, desde el comienzo, declara su interés por corregir sesgos que atribuye a la historiografía de su época, en especial respecto al período andalusí, a su juicio tratado de manera injusta por los historiadores de la época: "la diferencia de religión hizo a todos nuestros

autores tratar con odio, o cuando menos con desdén, a los sectarios de Mahoma, y llamándolos siempre "moros", los califican a su placer de bárbaros, sin cuidarse de hacernos conocer sus artes, su manera de vivir, sus ciencias y sus letras". Desde esta premisa, concibe una invasión "muchos menos horrible y sangrienta de la que pintaban nuestros escritores", considerando, además, que "no era tan intolerante la raza árabe". En su relato, lo andalusí y lo andaluz aparecen indiferenciados, remitiéndose de manera habitual al constructo "musulmán-andaluz", por ejemplo, respecto a la dinastía omeya, caracterizada como "Imperio Musulmán-andaluz" (Guichot, 1869, I: xxiii; II: 215). No obstante, pese a su admiración por los logros culturales de al-Andalus y su progreso económico, Guichot se mantiene fiel al relato españolista y celebra el fin de la presencia musulmana como hito esencial en la unificación nacional de España.

La aparición de los postulados andalucistas solo se produce a partir de la labor de Blas Infante (1885-1936), autor de tendencia progresista. El notario malagueño necesitaba referentes históricos para su proyecto de dignificación y modernización de una Andalucía atrasada, rural y analfabeta que estaba a la cola del desarrollo de un país, España, que estaba a la cola de Europa. El esplendor político y cultural de al-Andalus se erigía en argumento perfecto para encontrar una inspiración en el pasado, y además permitía vincular el secular subdesarrollo del territorio a la decadencia iniciada con la conquista castellana del siglo XIII, una perspectiva que le permitía confrontar con el relato del españolismo. Ajeno al ámbito académico, en su producción escrita no hay ningún trabajo de análisis historiográfico que merezca tal nombre, si bien en algunas de sus obras realizó ciertas consideraciones sobre el pasado de Andalucía. Su perspectiva se resume en una nostalgia de al-Andalus que, como veremos más adelante, hunde sus raíces más profundas en la propia literatura andalusí.

Al igual que en los nacionalismos español y catalán, la lucha medieval entre cristianos y musulmanes adquiere un papel central en el pensamiento andalucista, aunque desde una perspectiva que resulta innovadora y original, ya que el sujeto colectivo de la narración ("nosotros") se sitúa en el lado andalusí, estableciendo un esencialismo que une a Andalucía con al-

Andalus. De esta forma, la conquista medieval del territorio de Andalucía por Castilla se enmarca en la clásica retórica de "barbarie frente a civilización", correspondiendo el primer rol a los conquistadores, en cuya descripción no ahorra calificativos, sobre todo respecto a ciertos personajes, como Isabel la Católica:

> Los bárbaros expulsados por el auxilio árabe, con la colaboración de Europa entera, vienen otra vez contra nosotros. ¡Las cruzadas! El robo, el asesinato, el incendio, la envidia destructora, presididos por la Cruz. Nos quitan nuestros territorios peninsulares, y llamándonos perros nos despeñan por los barrancos de la Mariánica. Fernando el Bizco nos arrebata Córdoba y Sevilla. Sangre y fuego. Empiezan a quitarnos la tierra. Los bárbaros se revuelven vencedores contra el espíritu de todas nuestras instituciones, que se derrumban ante su empuje ciego. Por último, Isabel, la empeña-joyas, la Católica, título que le concede el papa, por haber degollado la valiente población malagueña, por haber repartido las doncellas andaluzas como esclavas entre sus damas, por haber enviado al mismo para parte del botín y un escuadrón de esclavos andaluces cautivados en la rendición de Málaga. Isabel la bárbara, grosera fanática, hipócrita […] viene a consumar la obra. Se queman bibliotecas, se destruyen templos e industrias. La tierra de Andalucía queda toda ella definitivamente distribuida en grandes porciones entre los capitanes de las huestes conquistadoras o entre colonos de los pueblos conquistadores que no aman la labranza, y los andaluces que la tenían convertida en un vergel son condenados a esclavitud de los señores y a vagar entorno de las cercas de aquellos estados territoriales cuyas obras de riego son destruidas y abandonadas hasta llegar a convertirse en un erial (Infante, 2008: 94-95).

Este elocuente texto revela un sentido de plena identificación con el pasado andalusí, que el autor expresa autoproclamándose miembro del pueblo conquistado ("vienen otra vez contra nosotros", "nos arrebata", "nuestras tierras"), a los que caracteriza como "andaluces", en una asimilación esencialista entre al-Andalus y Andalucía que no solo representa una característica sustancial del andalucismo, sino su verdadera marca distintiva, ya que se trata del único nacionalismo ibérico que reivindica al-Andalus como el origen de la nación.

CRISIS DEL SER DE ESPAÑA Y MODERNIZACIÓN CIENTÍFICA

A comienzos del siglo XX, un conjunto de factores desató la crisis de ansiedad identitaria más aguda en la historia moderna de España. El relato triunfal, autocomplaciente y narcisista de la gran nación católica forjada en la lucha contra el islam y destinada a altas misiones históricas contrastaba con la realidad de un país atrasado, poco industrializado, habitado por una población ampliamente analfabeta y en el que, además, se afirmaban de manera creciente distintas sensibilidades nacionales que cuestionaban la sagrada unidad de la patria.

La derrota frente a Estados Unidos en 1898 supuso la pérdida de las últimas posesiones coloniales, una humillación seguida años más tarde por el "desastre de Annual" (1921) frente a los combatientes rifeños, que puso en peligro el nuevo proyecto colonial con el que se pretendía devolver la autoestima a una nación en declive. En una época en la que la grandeza nacional se medía en términos de poder y dominación territorial, España había pasado a convertirse en un país secundario en el concierto internacional, muy por detrás de Francia, Alemania, Reino Unido o Estados Unidos.

En este contexto, distintas voces intelectuales expresaron su desencanto con un relato histórico que no daba respuestas a las realidades presentes. Así lo formulaba Pío Baroja (1872-1956) al señalar que "la historia de España está por hacer. La actual no es más que una novela pesada y sin ningún valor" (Baroja, 1919: 50). A ello obedece, asimismo, el rechazo a la narrativa de la Reconquista, compartido por destacados pensadores de la época. El regeneracionista Joaquín Costa (1846-1911) abogaba por echar doble llave al

sepulcro del Cid, mientras que José Ortega y Gasset (1883-1955) declaraba en 1921 no poder entender cómo algo que duró ocho siglos podía llamarse Reconquista (Costa, 1914; Ortega y Gasset, 1984: 140).

No fue esta tendencia crítica, sin embargo, la que prevaleció, sino la de los sectores más reaccionarios, que propiciaron la instauración en 1923 de la dictadura de Primo de Rivera. Cumpliendo la función para la que habían sido creados, los mitos acudieron al rescate de una nación frustrada, desorientada, fracasada e inmersa en una profunda crisis de identidad. Las hazañas del pasado debían mitigar las miserias del presente para convertirse en esperanza de futuras glorias y grandezas. Carente de formación académica, Julián Juderías (1877-1918) acuñó en este contexto un concepto destinado a tener un gran éxito. Escrito con el propósito apologético de "vindicar el buen nombre de España", su ensayo de 1914, titulado *La leyenda negra y la verdad histórica*, adoptaba una posición victimista frente a lo que denominaba "el pésimo concepto que tienen de España los extranjeros", y apostaba por el patriotismo como la mejor receta para sortear las dificultades colectivas:

> Volver los ojos con legítimo orgullo hacia nuestro pasado, recordar el alto ejemplo que siempre dieron los hombres de nuestra raza en instantes apurados y solemnes y sacar de ello la fuerza espiritual de que habremos menester a no dudarlo para hacer frente a un porvenir más abocado al sacrificio que a la próspera fortuna (Juderías, 1997: 21-22).

Adelantándose a la franquista, la dictadura primorriverista promovió la exaltación de los héroes medievales, destacando la figura del Cid, objeto de una intensa idealización patriótica a partir de la instauración del Estado liberal. Desde las páginas de *La Nación*, diario que actuaba de portavoz oficial del régimen, el corresponsal neoyorquino hacía una lectura política de la inauguración en 1927 de la primera estatua dedicada al héroe burgalés, situada frente a la entrada de la Hispanic Society, fundada por el millonario norteamericano Archer Milton Huntington:

> Parece que al conjuro del actual despertar del patriotismo, el Campeador, animado por un milagro realizado en Burgos, hubiese tomado la férrea armadura y, rompiendo los siete cerrojos de su arca funeraria, se hubiese lanzado por los campos de la Historia enardeciendo todos los entusiasmos para guiarlos a la próxima exaltación de España

> que una mano poderosa está forjando sobre el yunque del nuevo orden nacional (Rossell, 1927).

Aunque este ejemplo pone de manifiesto la utilización del Cid en los sectores más conservadores, el mito poseía en la época una naturaleza ideológicamente transversal, tal y como puso de manifiesto *La España del Cid*, obra del célebre filólogo gallego Ramón Menéndez Pidal (1869-1968), cuya labor se inserta en el marco del proyecto de modernización académica más importante realizado en España hasta entonces, asociado a la creación en 1907 de la Junta para Ampliación de Estudios (JAE). A su frente se puso Santiago Ramón y Cajal, principal figura científica española de la época, galardonado con el Premio Nobel el año anterior, siendo Menéndez Pidal nombrado responsable del Centro de Estudios Históricos dependiente del mismo organismo. Además de asumir una política de envío de "pensionados" al extranjero, imprescindible para poder corregir el acusado etnocentrismo de la historiografía española, la Junta se inspiraba en la Institución Libre de Enseñanza, proyecto pedagógico fundado por un grupo de profesores desposeídos de sus cátedras a raíz del decreto Orovio y que supuso la primera iniciativa de una educación laica en España.

Surgida en un entorno académico liberal y, dentro de los parámetros de la época, progresista, *La España del Cid* marcó un hito. Mientras que los trabajos de Pascual de Gayangos y su discípulo Francisco Codera habían logrado equiparar tempranamente los estudios árabes con otras tradiciones académicas europeas similares, la consolidación del medievalismo como especialidad histórica fue más tardía, de tal manera que la obra de Menéndez Pidal puede considerarse su referencia fundacional. Su labor, sin embargo, contribuyó de manera significativa a consolidar la función ancilar de una práctica historiográfica concebida como mera proveedora de identidades. Poniendo de manifiesto la absoluta hegemonía de la narrativa nacional imperante y apelando, desde el comienzo, a las esencias patrias, el autor gallego se proponía "culminar su apasionada búsqueda de la definición del *ser* de España, auténtico motor de todas sus empresas" (García Isasti, 2004: 199). En consonancia con la tradición liberal previa, el pasado era, a su juicio, una receta para afrontar los problemas del presente, en concreto de lo

que denomina como "debilidad actual del espíritu colectivo":

> La vida del Cid tiene, como no podía menos, una especial oportunidad española ahora, época de desaliento entre nosotros, en que el escepticismo ahoga los sentimientos de solidaridad y la insolidaridad alimenta al escepticismo. Contra esta debilidad actual del espíritu colectivo pudieran servir de reacción todos los grandes recuerdos históricos que más nos hacen intimar con la esencia del pueblo a que pertenecemos y que más pueden robustecer aquella trabazón de los espíritus -el alma colectiva- inspiradora de la cohesión social (Menéndez Pidal, 1929, I: iii).

En consonancia con los postulados de la leyenda negra, el erudito gallego estaba decidido a contrarrestar la "cidofobia" que atribuía a sectores de la historiografía precedente, sobre todo la extranjera, representada por el orientalista Dozy. Desde esta premisa apologética, Menéndez Pidal desarrolló, de manera inevitable, un retrato profundamente idealizado del guerrero burgalés, dando carta de naturaleza académica al mito del Cid, al que se refiere de manera sistemática como "héroe", ya sea castellano, burgalés o español ("héroe nacional" y "héroe de la nación española"). Se trata, de hecho, del "héroe más español", cuyo fuerte espíritu unitario se hacía extensivo a los "musulmanes de raza española" con los que quería "convivir en justicia, respetándoles escrupulosamente religión, leyes, costumbres y propiedad", mostrándose, en cambio, implacable con los invasores extranjeros, los almorávides. Aunque inserta en un marco de inspiración españolista, uno de los aspectos más novedosos de la obra era el papel asignado a la religión. En consonancia con el proyecto en el que se inspiraba el Centro de Estudios Históricos bajo su dirección, la perspectiva de Menéndez Pidal supuso un cierto distanciamiento respecto a la fuerte dimensión católica de la tradición liberal previa. Aunque no cuestionaba sus valores religiosos ("excelente cristiano, campeador de la fe"), nunca se refiere al Cid como héroe cristiano, y recalca que "combate por la idea nacional" (Menéndez Pidal, 1929, I: 25-26, 281; II: 639, 646-647).

El Cid pidaliano, construido en gran medida sobre el falso aserto de la historicidad del *Cantar de Mio Cid*, era un personaje idealizado, modélico, buen caballero, gran guerrero, fiel vasallo y esposo, padre afectuoso y tolerante con los musulmanes (menos con los almorávides). En realidad,

Rodrigo Díaz jamás luchó por la unidad de España, sino por asegurar en Valencia su propio principado en el período de mayor fragmentación política de la Península. Tampoco su actitud hacia los andalusíes estuvo presidida por una "benigna convivencia", ya que, cuando convino a sus intereses, actuó con extrema violencia, como revela su orden de quemar vivo al cadí de Valencia, Ibn Ǧaḥḥāf. Así lo había señalado, veinte años antes de la aparición de la obra de Menéndez Pidal, Rafael Altamira (1866-1951), discípulo de Gumersindo de Azcárate (uno de los fundadores de la Institución Libre de Enseñanza), quien desde una perspectiva desmitificadora trató de matizar la idílica visión romántica del personaje, insertándolo en las coordenadas de su época:

> Su gobierno en Valencia fue duro para los vencidos y no siempre correcto y noble en los procedimientos. En esto el Cid no era una excepción de su época, sino que conformaba con el carácter general de los nobles guerrilleros, ambiciosos, de poco escrúpulo en las relaciones sociales, deseosos de riquezas y de poder, y que lo mismo guerreaban contra musulmanes que contra cristianos (Altamira, 1909, I: 369).

Esta tendencia crítica, sin embargo, quedó totalmente eclipsada frente a la contundencia de la obra pidaliana. Pese a su alejamiento del relato católico más conservador y a su escaso aprecio por la "ininteligente patriotería del vulgo" (Menéndez Pidal, 1929, II: 684), el hecho de que el trabajo académico más importante hasta entonces sobre el período medieval, obra del principal especialista de la época, elaborase una visión fuertemente idealizada de un personaje histórico no resulta, en absoluto, banal ni anecdótico.

Aunque la creación de la Junta supuso el inicio de un importante proceso de modernización, *La España del Cid* revela la distancia existente entre la historiografía española y las tradiciones europeas más avanzadas. El mismo año que se fundaba en París la revista *Annales*, la propuesta historiográfica de la cabeza visible del Centro de Estudios Históricos consistía en un gran monumento a la mitificación del pasado medieval peninsular. Basada en un amplio ejercicio de erudición y distante del pesado fardo católico que lastraba la práctica historiográfica, situándola en el ámbito del providencialismo, es decir, en un plano confesional y totalmente acientífico, el componente esencialista seguía siendo, sin embargo, abrumador. *La*

España del Cid revela que la idealización del pasado no era una tendencia propia de autores secundarios, menores o exclusiva de la historiografía católica, sino una práctica asumida por parte de los más acreditados expertos, adscritos a organismos modernizadores de inspiración liberal y laica. Ello se explica debido a que "los conceptos básicos del nacionalismo español estaban fuertemente arraigados tanto en los hombres y mujeres de la JAE como en el resto de la sociedad, de derechas o de izquierdas, monárquicos o republicanos" (Escalona, Jular y Alfonso, 2017: 11).

No cabe, por lo tanto, mitificar la labor del Centro de Estudios Históricos, cuya nómina de colaboradores incluía perfiles como el del sacerdote jesuita vallisoletano Zacarías García Villada (1879-1936). Asesinado en Madrid durante los primeros meses de la Guerra Civil, dejó clara constancia de su abnegada labor propagandística de exaltación del catolicismo, con apelaciones a "la formación de la nacionalidad española bajo el signo de la catolicidad" y a la defensa del cristianismo como auténtica "misión providencial" de España, acompañadas de la exaltación de Castilla como "madre común" y de una indisimulada retórica de legitimación de la expulsión de musulmanes y judíos como "contumaces" enemigos de la verdadera fe (Álvarez Junco y De la Fuente, 2013: 363). En consonancia con esta idealización del medievo como hazaña del catolicismo, uno de sus objetivos fue dotar de plena historicidad a Pelayo y Covadonga. Partiendo de la conquista musulmana y de "la desolación de España entera ante tamaña catástrofe", establece que "Pelayo no fue un mito, como algunos han creído", siendo su "hecho más grandioso" el ponerse al frente de "aquellos combatientes que con su denuedo escribieron la primera página gloriosa de aquella epopeya que había de proseguirse por siete siglos consecutivos" (García Villada, 1922).

Desde su misma aparición, *La España del Cid* obtuvo un éxito unánime, siendo recibida de manera favorable por los más destacados expertos de la época. Catedrático de Universidad y miembro de la Real Academia de la Historia, Claudio Sánchez-Albornoz ya era en 1929, a sus 36 años de edad, un historiador plenamente consagrado que colaboraba en el Centro de Estudios Históricos con el maestro, cuya visión épica del héroe no dudó en

hacer suya. A su juicio, con *La España del Cid*, "la obra de historia más perfecta que se ha publicado en España desde hace muchos años", el autor gallego había prestado un "servicio difícilmente recompensable por España", no solo por la dificultad del estudio realizado, sino, sobre todo, por "la vivificación de un héroe nacional, por muchas razones símbolo propicio de Castilla y de España" (Sánchez-Albornoz, 1930).

Menéndez Pidal y Sánchez-Albornoz, sin duda los dos grandes especialistas en la época medieval durante la época anterior a la Guerra Civil, compartieron perspectivas muy similares, ejerciendo una duradera influencia sobre la historiografía posterior. Convencido de que "la historia ha contribuido y debe contribuir eficazmente a la formación de la conciencia nacional", Sánchez-Albornoz alimentó la mitificación del pasado medieval desde perspectivas esencialistas, divulgando la idealizada imagen de una sociedad medieval integrada por hombres libres. El mito de la nación dotada normas, fueros y Cortes que eran los antecedentes directos de las modernas instituciones liberales se reforzó con nuevas tesis que mostraban que ese marco legal se correspondía con una estructura social surgida del propio proceso de reconquista y repoblación del territorio, conceptos que acabaron conformando un binomio indisociable. Refiriéndose a la expansión del reino de León hacia el sur durante el siglo X, Sánchez-Albornoz afirmaba que los repobladores, tanto los colonos procedentes del reino de Asturias como cristianos ("mozárabes") procedentes del territorio musulmán, acudían a "un páramo inhóspito, una tierra casi totalmente desierta". Las condiciones en las que se llevó a cabo la ocupación de este territorio determinaron la configuración de una sociedad singular en el contexto europeo de la época, caracterizada por la ausencia de grandes terratenientes, de tal manera que "la gran propiedad fue tan esporádica en tierras de León y Castilla como corriente la pequeña y media". En el valle del Duero se habría formado, así, "una masa enorme de hombres libres y una realeza poderosa". Gracias a los derechos adquiridos sobre las tierras yermas y vacías, la monarquía se fortaleció, en detrimento de la nobleza, lo que habría contribuido a la débil feudalización de la sociedad castellano-leonesa (Sánchez-Albornoz, 1929: 12-15; Sánchez-Albornoz, 1977, I: viii).

Respecto a la presencia musulmana, sus perspectivas estaban basadas en una confusa y contradictoria mezcla de prejuicios asentados en la tradición liberal. Aunque proclamaba su admiración hacia "la profundidad y el brillo de la cultura hispano-musulmana", afirmando que, desde Córdoba, fluía hacia Europa "el caudal de la más rica civilización que conociera el Occidente durante la Edad Media", esa positiva actitud tenía, sin embargo, unos claros límites, asociados a su convicción de "la influencia fatal de la dominación sarracénica" que "hasta en las más íntimas fibras del alma española produjo reacciones preñadas de tristes corolarios". Los andalusíes podrían haber sido muy cultos y civilizados, pero librarse de ellos fue lo mejor que pudo pasarle a la nación: "a pesar de las maravillas de la España arabizada y aunque las tenga por tan mías como las más brillantes manifestaciones de la cultura hispano-cristiana medieval y moderna, al contemplar el presente de los pueblos islamitas me aterra pensar en cuál hubiera sido la suerte de España si toda ella se hubiese dejado uncir al yugo del islam". Sin embargo, la realidad es que Sánchez-Albornoz no tenía esas "maravillas" por "tan suyas" como proclamaba, al menos a juzgar por su lenguaje, pues a lo largo de todo el citado ensayo de 1929 solo utiliza el "nosotros" cuando se refiere a la España cristiana, y no a la "arabizada".

Y es que, pese a reconocer el brillo cultural de al-Andalus, Sánchez-Albornoz tenía muy claro cuál era el significado del período medieval en la narrativa nacional. En consonancia con Menéndez Pidal, que se refería a ella como "la más valiosa colaboración que ningún pueblo ha aportado a la gran disputa del mundo entablada entre el cristianismo y el Islam" (Menéndez Pidal, 1929, II: 684-685), el medievalista madrileño atribuía a la Reconquista una trascendencia que iba más allá del mero contexto local, pues, ya antes de que Carlos Martel derrotase a los musulmanes en Poitiers, "los montañeses asturianos salvaron a Europa en España". Por lo tanto, en Covadonga no solo se salvó España, sino toda Europa: el islam, que "torció los destinos de España", hizo de ella el auténtico "centinela" del continente durante siglos, noción ya utilizada varias décadas antes por Modesto Lafuente. Esa necesidad de combatir a los sarracenos "a diario" habría impedido a España desarrollarse al mismo ritmo que "los otros pueblos

hermanos de Occidente", un factor a tomar en consideración a la hora de explicar el atraso del país (Sánchez-Albornoz, 1929; Lafuente, 1858: 159).

Solo tres años antes de la publicación del citado ensayo en la *Revista de Occidente*, fundada en 1923 por Ortega y Gasset, se había producido un singular acontecimiento que revela la naturaleza profundamente delirante de la idea de una España "centinela" y "salvadora" de Europa frente al islam. Acompañado por Moulay Youssef, sultán de Marruecos, el presidente de la República Francesa, Gaston Doumergue, inauguraba en 1926 la Gran Mezquita de París, construida en homenaje a los miles de musulmanes marroquíes, argelinos, tunecinos y de otros países africanos que, durante la Primera Guerra Mundial, habían dado su vida para defender a Francia frente a Alemania. España, en realidad, no había "salvado" a Europa de nada, entre otras cosas porque, ya antes de la liquidación de al-Andalus, los turcos otomanos habían comenzado a expandirse por amplias zonas de los Balcanes en las que, a día de hoy, sigue existiendo una importante tradición islámica. La extensa dominación colonial ejercida por Francia y el Reino Unido sobre distintos países del norte de África, el Próximo Oriente y Asia generó, a partir de la segunda mitad del siglo XX, unos intensos flujos demográficos que, al consolidar la presencia musulmana en el continente, acabarían confirmando el carácter plenamente europeo del islam desde la Edad Media.

En realidad, la grandilocuente idea de la "enorme trascendencia" de la labor asumida por España en la "salvación" de Europa no era más que un mito promovido por unas burguesías profundamente acomplejadas y aquejadas de una notoria miopía intelectual asociada al fuerte etnocentrismo de la historiografía de la época, incluso de la más progresista y liberal. Visto el considerable atraso de un país débilmente industrializado y con amplias tasas de analfabetismo, algún historiador protestante de Alemania o Reino Unido, potencias culturales, científicas y económicas superiores a España, podría, tal vez, haberse mostrado igualmente "aterrado" si su país se hubiese "dejado uncir al yugo del catolicismo". Una sencilla constatación que, debido al incorregible ensimismamiento narcisista de la historiografía española de la época, no estaba ni siquiera al alcance de sus mejores especialistas. Para la élite académica liberal de comienzos del siglo XX, España seguía siendo un

país destinado a cumplir una misión histórica trascendental asociada a la defensa de la fe católica.

La labor de autores como Menéndez Pidal y Sánchez-Albornoz obliga a volver a insistir en la amplia transversalidad de la mitificación nacional del pasado medieval. En efecto, como afirma Pérez Garzón, "no se encuentran excesivas diferencias entre el españolismo nacionalcatólico y el nacionalismo progresista de herencia liberal-institucionista. En ambos casos hay idéntico sustrato patriótico forjado en el romanticismo decimonónico, y en ambos casos son los siglos medievales los referentes para cualquier debate sobre el futuro de España, de Cataluña, de los fueros vascos o de la singularidad andaluza" (Pérez Garzón, 1999: 168). Esta amplia compatibilidad ideológica se puso de manifiesto de manera elocuente durante el franquismo, como veremos más adelante.

LA NACIONALIZACIÓN DE AL-ANDALUS Y EL MITO DE LA 'ESPAÑA MUSULMANA'

El mito etnocéntrico, belicista y católico del origen medieval de España atribuía a los andalusíes un papel negativo, el de enemigos de la nación, función no exenta de problemas en el relato nacional. Los historiadores liberales, de hecho, no sabían muy bien qué hacer con una larga etapa que ni siquiera tenían claro cómo designar:

> Desígnase comúnmente con el nombre de *España árabe*, y no lo es desde que reemplazó al imperio de los árabes el de la raza africana y mora. Tampoco es la *España musulmana*, ni la *España bajo la dominación de los sarracenos*, desde que las armas cristianas se hicieron dueñas de la mayor parte del territorio español para no volverle a perder (Lafuente, 1850, I: xxvi).

Pese a estas reticencias, la noción de "España musulmana" acabó imponiéndose como expresión de la creciente nacionalización de esa parte del pasado, un proceso impulsado por dos factores. En primer lugar, a partir de la Restauración se consolidan iniciativas de protección del patrimonio artístico y arquitectónico que ya habían comenzado a desarrollarse en etapas anteriores. En 1844, la Catedral de León se convirtió en el primer edificio declarado monumento nacional y décadas más tarde, ya durante el Sexenio Democrático, se inauguraba el Museo Arqueológico Nacional en Madrid (1871). Estas políticas de nacionalización del pasado tuvieron efectos importantes sobre la evolución de la narrativa histórica, ya que, por ejemplo, entre los miles de objetos que integraban las colecciones del Museo se encontraban elementos pertenecientes a todas las sociedades que habían poblado la Península, desde la Prehistoria hasta la Edad Media, incluyendo tanto a cristianos como a musulmanes y judíos.

Se abría así la puerta a una integración del pasado no católico en la narrativa nacional, tendencia que se consolidó con la declaración en 1870 como monumento nacional de la Alhambra, primero de una serie de edificios asociados a la presencia musulmana y judía que adquirieron ese rango durante los años siguientes, entre ellos la Mezquita de Córdoba (1882), la Mezquita del Cristo de la Luz de Toledo (1900), las murallas de Sevilla (1908), la Alcazaba de Badajoz (1912), el Corral del Carbón y los Baños Árabes de Granada (1918) y la Casa del Chapiz de Granada (1919). Edificios y construcciones que, como afirmaba Amador de los Ríos, "nos recuerdan la cultura de aquel pueblo, y serán siempre la mejor defensa contra los que, llevados de un excesivo fanatismo, lo han pintado coma bárbaro" (Amador de los Ríos, 1898: 551).

La nacionalización del patrimonio arquitectónico se sumaba a la valoración de la contribución del saber elaborado en al-Andalus, una tendencia que, desde unos remotos antecedentes medievales, cobró nuevo impulso durante la Ilustración. Aunque ambos factores explican la progresiva afirmación del nuevo mito de la "España musulmana", la plena españolización de esta etapa histórica aún se enfrentaba a un serio obstáculo, ya que ese legado literario y científico había sido elaborado por autores árabes. El "truco del sombrero" que permitió desatascar la problemática función de al-Andalus en la narrativa nacional fue obra de los arabistas. Mientras que los expertos franceses, británicos u holandeses tenían que salir de sus países para poder ejercer su labor, los españoles disponían de una tradición árabe doméstica, ya que la sociedad andalusí había dejado una amplia producción manuscrita, epigráfica y numismática que esperaba ser desvelada y que explica el tradicional "ensimismamiento andalusista" del arabismo español (López García, 1997: 11). Sin embargo, la retórica del musulmán intruso colocaba a los arabistas en una incómoda posición académica, la de expertos en los enemigos de la nación. Para sortear este obstáculo hubo que desarabizar al-Andalus. En su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, Julián Ribera (1858-1934), el miembro más destacado de dicha especialidad académica en la época, recurrió a una efectiva metáfora para mostrar que, en realidad, los andalusíes no eran árabes, sino españoles:

> El elemento árabe, repetimos, entró en dosis casi infinitesimal en la química social de los musulmanes españoles; la mejor denominación que se les puede dar no es la de árabes, sino la de españoles; son de raza hispana, aunque en algunas familias se mezclara la sangre extranjera y, además, fuesen musulmanes. Ahora bien, ese elemento árabe, aunque poco numeroso, trajo una lengua e impuso por su fuerza militar ciertas costumbres y modas asiáticas, una organización política y una religión, y esta se difundió más que la raza. Al aceptarse la religión, vino esta a colorar de tal modo la sociedad andaluza, que todos parecieron árabes, como una pequeña cantidad de anilina roja es suficiente para enrojecer las aguas de un estanque, sin que la composición química de las mismas se llegue a alterar sensiblemente (Ribera, 1915: 17-18).

Como revela este texto, la desarabización de al-Andalus representa una tendencia indisociable de la creencia en la existencia de "razas" humanas, muy habitual en las ciencias sociales de la época. Ribera parte de esa premisa para establecer la pertenencia de los andalusíes que, dado su origen mayoritariamente autóctono, no podían ser considerados extranjeros (de "raza árabe"), pues solo lo parecían, sin que su verdadera "esencia" (la composición química del agua del estanque) hubiese realmente cambiado por efecto de la arabización o la islamización. La pertenencia autóctona, la "raza hispana", prevalecía, por lo tanto, sobre la cultura y la religión. Con la eliminación del componente árabe se desactivaba el factor extranjerizante que contribuía a considerar a los andalusíes como elementos extraños, ajenos a la historia nacional y a su cultura, potenciándose el mito de su profunda y esencial españolidad. De esta forma, la noción de "España musulmana" permitió expresar lo que podemos denominar un concepto "indigenista" de al-Andalus, entendido como un producto histórico sustancialmente autóctono, local.

Aunque esta perspectiva integradora contradecía el mito etnocéntrico de la nación guerrera forjada en la lucha contra el islam, en realidad la noción de España musulmana no era menos mítica que la Reconquista. Es cierto que la mayoría de la población andalusí era de origen local, ya que los conquistadores árabes fueron una minoría. Sin embargo, desde su llegada a la Península, los árabes fueron la clase dominante, de tal forma que, con el tiempo, la población local se fue arabizando, tanto los que se convirtieron al

islam como los que mantuvieron sus creencias. De hecho, como muestra el aumento progresivo del uso de gentilicios tribales árabes, los andalusíes se atribuían ese origen, aunque, en realidad, tuviesen raíces locales. Asimismo, el árabe era el idioma, no solo del estado y la administración, sino también el lenguaje de la calle, y el que, de manera invariable, usaron los casi dos mil trescientos autores andalusíes que escribieron todo tipo de obras, una parte de las cuales, por fortuna, ha llegado hasta nosotros (Lirola, 2013: 27, 67). La fuerza de la arabización lingüística fue tan importante que la comunidad cristiana de Toledo siguió utilizando ese idioma en sus documentos notariales hasta dos siglos después de la conquista de la ciudad por Alfonso VI en 1085, conformando un extenso corpus de textos que representa la más amplia colección diplomática árabe del período medieval peninsular.

La pertenencia de los andalusíes a una supuesta "raza hispana" era solo un mero artificio destinado a facilitar la inserción de la historia árabe e islámica peninsular en la narrativa nacional. Pese a ello, logró consolidarse, debido a varios factores. Para los arabistas era una estrategia para justificar su objeto de estudio, eliminando la molesta sensación de estar dedicando su tiempo y sus esfuerzos a quienes no eran más que enemigos de la nación, serio hándicap en una época en la que la historia se definía, ante todo, como saber nacional. Había, por lo tanto, motivos académicos que aconsejaban desarabizar y españolizar a los andalusíes, permitiendo a los arabistas ocupar un lugar más confortable en el panorama académico de la época. En este sentido, resulta significativo que Ribera planteara estas ideas en su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, gran templo sagrado de las esencias patrias. Al presentar a los andalusíes como españoles, estaba, de hecho "nacionalizando" su propia disciplina, mostrando que tanto él como el resto de sus colegas arabistas también podían contribuir al relato histórico de la nación. Por otro lado, esta tendencia estaba en consonancia con las corrientes antisemitas que se difundían por toda Europa durante esos años (Domínguez, 2021b) y, además, resultaba coherente con las políticas en curso de nacionalización del patrimonio artístico y arquitectónico, en las que comenzaban a incluirse los grandes monumentos de época musulmana. De hecho, como veremos más adelante, la desarabización de al-Andalus se

completó en etapas posteriores con la de la superficial islamización de unos musulmanes que, en realidad, no lo eran tanto, ya que, por ejemplo, bebían vino de forma habitual, algo contrario a las normas islámicas.

La nacionalización patrimonial de la arquitectura andalusí, iniciada en 1870, daría paso seis décadas más tarde a un tímido comienzo de prácticas conmemorativas, siendo la del Milenario del Califato en 1929 la primera celebración pública de un hecho relativo al pasado andalusí, caracterizada por dos elementos. Por un lado, su dimensión estrictamente local: organizada por la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Artes de Córdoba y patrocinada por Ayuntamiento y Diputación y sin implicación de las instituciones nacionales, aunque contó con la participación de los más destacados arabistas de la época (Ribera, Asín Palacios, González Palencia y García Gómez). Por otra parte, su naturaleza ajena a cualquier clase de reivindicación política, realizándose desde perspectivas estricta y explícitamente culturalistas. Con plena conciencia de llevar a cabo "el primer homenaje público en recuerdo de los musulmanes andaluces y del grado de cultura que representaron, desde que fueron expulsados del territorio peninsular", la docta corporación local proclamaba su deseo "conmemorar dignamente los hechos gloriosos acaecidos en el seno de su ciudad madre", sintiéndose, por ello, orgullosa de haber contribuido "al enriquecimiento del acerbo (sic) espiritual de la Córdoba histórica y culta" (*Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, nº 25, 1929).

Un carácter más oficial adquirió la conmemoración en 1935 del séptimo centenario del nacimiento del pensador y médico judío cordobés Maimónides. Aunque la iniciativa volvió a partir del ámbito local cordobés, el gobierno de la República, "siempre atenta a tributar homenaje de admiración a la memoria de aquellos hijos de España que engrandecieron su nombre y lo llevaron más allá de sus dominios", emitió un decreto firmado por el cordobés Alejandro Lerroux, a la sazón, jefe del Gobierno, por el que se sumaba a la iniciativa, dando carácter oficial a todos los actos (Gaceta de Madrid, 15 diciembre 1934). Probablemente no sea casual que la primera celebración de naturaleza estatal en España asociada al pasado medieval no católico, un hecho novedoso que rompía con el mito etnocéntrico y narcisista hegemónico

en la época, esté asociada al gobierno de la Segunda República, régimen político que, por vez primera, rompió con la confesionalidad del Estado que arrancó en 1812. Impulsado desde lo local, la nacionalización del pasado andalusí comenzaba a adquirir un rango institucional de manera paralela a su consagración académica en el mito de la "España musulmana".

LA METAFÍSICA DE LA NACIÓN

La progresiva aceptación de la idea de nación por la Iglesia desde la Restauración había permitido su adaptación al sistema liberal y la difusión de un relato ampliamente compartido basado en la esencial naturaleza católica de la nación española. Tras el final de la Primera Guerra Mundial, el ascenso de los fascismos supuso un nuevo desafío para las democracias liberales que, sin embargo, no afectó de manera sustancial a la hegemonía de ese relato.

Precursor de dicha ideología en España, Ernesto Giménez Caballero (1899-1988) expuso en su *Genio de España* (1932) un sencillo esquema histórico que se inserta en el relato decimonónico del origen medieval de España, continuado en su época por Menéndez Pidal y Sánchez-Albornoz. La "primera expresión unitaria y nacional" se produce con la "monarquía gótica", siendo Isidoro de Sevilla autor de "las primeras afirmaciones nacionales". Con la invasión árabe ("un nuevo 98") "el concepto de España casi se borra", aunque no se pierde, quedando recluido en los montes asturianos, de forma que en el siglo IX ya se percibe "la unidad de Spania", definitivamente afianzada con Alfonso VI. En esa misma época, El Cid ya adquiere el papel de "primer ductor, o duque, o dux, de la futura España grande", mientras que el "Imperio panibérico" de Alfonso VII representaba "la primera expansión del concepto de España", antes de que los Reyes Católicos acabasen de "fajar la unidad de España con su fajo o *fascio* de flechas y bajo su simbólico yugo". El concepto de España tuvo, por lo tanto, una trayectoria ascendente, desde la "vaga unidad geoétnica de los prerromanos" hasta "el vértice de 1492", que habría sido "la cima ideal a que aspiraran durante siglos los anhelos nacionales de San Isidoro, del Cid, de Fernán González, de Alfonso el Sabio, de D. Juan Manuel" (Giménez

Caballero, 1938).

Como revela esta relación de personajes, el fascismo enfatizó la relevancia histórica de Castilla, cuyo destino histórico, tan grandioso como el de Roma, fue el imperio (Giménez Caballero, 1938: 90). Este castellanismo, que autores liberales como Menéndez Pidal, con su mitificación del Cid, ya habían contribuido a impulsar, fue "uno de los valores por excelencia de la hegemonía fascista" (Pasamar, 1991: 311-313), y como tal tuvo una amplia continuidad en el franquismo.

El énfasis en el imperio como expresión de grandeza nacional subyace a la adopción en 1933 por Falange del "símbolo unitario" del yugo y las flechas (Giménez Caballero, 1938: 39). El decálogo programático inicial de dicha organización incluía la célebre apelación a España como "unidad de destino" abocada a cumplir "misiones universales", idea asociada al catolicismo, "gracias al cual ganó España al mar y a la barbarie continentes desconocidos". En los veintisiete puntos definitivos, publicados un año más tarde, ya se incluía la referencia a la "vocación de imperio" como "plenitud histórica de España". La tarea de reconstrucción nacional pasaba por "un sentido católico", de tal forma que el decálogo también incluía el llamamiento a una cruzada para lograr "el resurgimiento de una España grande, libre, justa y genuina". Falange convierte a los Reyes Católicos en auténticos precursores, ya que Isabel y Fernando "estructuraron el primer estado moderno de Europa, verdadero y pleno Estado fascista del siglo XV", según proclamaba en mayo de 1935 su órgano oficial, el diario *Arriba* (Barragán y Del Valle, 1996: 679).

Por su énfasis en las emociones y los sentimientos como catalizadores de la acción política, los fascismos favorecieron una intensa mitificación del pasado asociada a una "metafísica de la nación" que fue ampliamente adoptada por el franquismo. Si en el relato nacionalcatólico decimonónico los liberales habían sido identificados con los musulmanes como nuevos enemigos de la fe, para los ideólogos del fascismo ese papel pasó a desempeñarlo el marxismo, amenaza para la civilización similar al de "una moderna invasión sarracena", en palabras de Onésimo Redondo, cofundador en 1931 de la primera organización fascista española (Juntas de Ofensiva

Nacional-Sindicalista), mientras que, para Calvo Sotelo, líder de la formación ultraderechista Renovación Española, Largo Caballero era "un Lenin marroquí". Por su parte, José Antonio Primo de Rivera caracterizaba la Segunda República como "una nueva invasión beréber" (Preston, 2011: 87-88). Liberales y marxistas tomaban el relevo de los musulmanes como enemigos de la nación católica, lo que exigía una nueva cruzada y Reconquista de España.

FRANQUISMO: CRUZADA Y RECONQUISTA

La fecha del 18 de julio de 1936 marca el comienzo de la más intensa utilización del pasado medieval al servicio del poder y la violencia registrada hasta entonces. Esta estrategia se basó esencialmente en dos conceptos, la cruzada, ya invocada en los textos programáticos de Falange, y la Reconquista, cuyo relato histórico estaba sólidamente articulado y contaba, asimismo, con una amplia tradición de usos públicos en la tradición liberal. Ese mismo año 1936, de hecho, la Real Academia Española incluía en su diccionario una nueva acepción de la palabra "reconquista" que recogía su sentido historicista, en términos de "recuperación del territorio español invadido por los musulmanes y cuyo epílogo fue la toma de Granada en 1492".

La adopción de esta retórica fue casi inmediata y muy intensa a partir del 18 de julio. Como señala J. Casanova, la sublevación no se hizo en nombre de la religión, pero la Iglesia y la mayoría de los católicos pusieron, desde el principio, todos sus medios al servicio de la causa. Entre ellos se encontraba el monárquico José María Pemán (1897-1981), miembro de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y uno de los primeros apóstoles del franquismo, quien, en una alocución por radio del 24 de julio, ya se remitía a los conceptos de "Reconquista" y "guerra santa" para justificar la rebelión militar contra la República:

> La lucha contra el marxismo tenía que ser guerra; guerra que, por la categoría internacional de los enemigos que teníamos enfrente, tuviera anchura de reconquista y magnitudes de Guerra de la Independencia; guerra santa en que el ejército y el pueblo, puesto unánimemente de pie, vuelvan a gritar todos los vientos que si ayer la Virgen del Pilar no quería ser francesa, menos quiere ser ahora rusa ni judía (Pemán, 1937:

12).

En pocas semanas, durante el mes de agosto, los titulares de tres obispados (Zaragoza, Santiago y Pamplona) recurrían por vez primera a la noción de cruzada, confirmada poco después por el obispo Pla y Deniel en su célebre pastoral *Las dos ciudades*, del 30 de septiembre. De manera similar, Sevilla, uno de los principales bastiones franquistas, comienza a ser calificada como "nuevo Covadonga" al menos desde ese mismo mes. La autopercepción de los franquistas como la única España legítima y de sus adversarios como la anti-España se enmarca en una continuidad histórica que permite asimilar a los "moros" con los "rojos", como hacía *El pensamiento navarro*, órgano oficial de la Junta Regional Carlista de Navarra (28 febrero 1937): "considerando los moros de ayer y los moros de hoy, queda demostrado cómo los de ayer, contra quienes los españoles constructores luchaban, son los rojos de hoy; cómo los rojos de hoy son los moros destructores de ayer". Esta retórica no fue utilizada simplemente como herramienta de propaganda, sino que sirvió de instrumento de legitimación de la aniquilación del adversario: "la entrada en escena de esa mentalidad de la Edad Media, de la Inquisición, de las cruzadas, alivió la crueldad del exterminio. Bajo el ancho manto protector de la guerra santa, el asesino de un "rojo" podía estar tranquilo: hacía un buen servicio a la sociedad y se aseguraba así un lugar en el cielo" (Casanova, 2001: 42, 44-45, 88; García Sanjuán, 2024: 181).

Además de legitimar la política de exterminio, el pasado medieval fue también utilizado para reforzar el liderazgo personal de Franco, caracterizado como "caudillo de la nueva Reconquista" en un texto periodístico de Antonio Olmedo Delgado (1891-1954) fechado el 1 diciembre de 1936, antes de que el apelativo quedase consagrado en el célebre poema que Manuel Machado le dedicó en 1937 (D'Ors, 1992; García Sanjuán, 2024: 181). Equivalente español de *Führer* y *Duce*, la denominación de "caudillo", que asociaba a Franco con los jefes guerreros del pasado medieval, no adquirió formalidad oficial hasta casi un año después, cuando el 28 de septiembre de 1937, se instituyó la Fiesta Nacional del Caudillo. Más tarde, en diciembre de 1946, las Cortes aprobaron la acuñación de monedas con la efigie del dictador y la

leyenda "Francisco Franco, Caudillo de España por la Gracia de Dios" equiparándose, así, a los soberanos medievales que firmaban en sus documentos como *Rex Dei gratia* (Moradiellos, 2016; Preston, 2025: 367).

Franco no tardó en asumir personalmente el útil marco ideológico de legitimación que le facilitó la Iglesia. El 19 de abril de 1937 pronunció en Salamanca el conocido como "discurso de unificación" en el que, apelando al "nombre sagrado de España", invocó la cruzada y anunció la puesta en marcha del Movimiento Nacional, secuenciado en tres etapas históricas. La primera, que denominaba "ideal o normativa", estaba integrada por "todos los esfuerzos seculares de la Reconquista española para cuajarse en la España unificada e imperial de los Reyes Católicos, de Carlos V y de Felipe II". Su denominación obedecía a que esa primera etapa fue la que "dio la norma ideal a cuantas otras etapas posteriores se hicieron para recobrar momento tan sublime y perfecto de nuestra historia" (Franco, 1943: 9-11). La inserción del franquismo en clave histórica triunfal representa un elemento relevante en la configuración ideológica del régimen desde su propio origen, clave que, en parte, respondía al relato mítico del origen medieval de la nación.

Aunque el recurso a la propaganda cruzadista y reconquistadora arranca casi del mismo comienzo de la rebelión militar, ciertos momentos se prestaron a una especial efusión de esa retórica. La entrada de las tropas franquistas en Covadonga el 1 de octubre de 1937, coincidiendo con el primer aniversario de la proclamación de Franco en Burgos como jefe del Estado, desató una auténtica euforia de fervor reconquistador. Haciéndose eco de la retórica falangista, el propio Franco afirmaba en un mensaje radiofónico su propósito de restaurar la "plenitud histórica" de España y decretaba la nueva "Orden Imperial de las Flechas Rojas", basado en el símbolo del yugo y las flechas (García Sanjuán, 2024: 182).

Además de servir para legitimar el golpe de Estado y la violencia contra los adversarios y para ensalzar al líder, esta propaganda alcanzó, ya durante la guerra, rango institucional. En un contexto de clara "sacralización del pronunciamiento" se inscribe la reinstauración oficial del culto a Santiago, decretada en julio de 1937, reconociéndose su condición de Patrón de España y declarándose fiesta nacional el día 25 de julio. En sus memorias,

Pilar Primo de Rivera rememora cómo, durante el asedio de Madrid, confiaba en que "Franco entraría a Madrid como Santiago, en un caballo blanco" (Di Febo, 2002: 104). También los símbolos oficiales del franquismo se dotaron de referentes medievales e imperiales, en especial desde que el decreto de febrero de 1938, en un tono de exaltación patriótica y esencialista típicamente nacionalcatólico, estableciese las razones históricas que justificaban la adopción de la heráldica de los Reyes Católicos, el Águila de San Juan, como emblema del incipiente Estado franquista:

> Ningún conjunto heráldico más bello y más puramente español que el que presidió, en el reinado de los Reyes Católicos, la consumación de la reconquista, la fundación de un Estado Fuerte e Imperial, el predominio en Europa de las armas españolas, la unidad religiosa, el descubrimiento de un mundo nuevo, la iniciación de la inmensa obra misional de España, la incorporación de nuestra cultura al Renacimiento (García Sanjuán, 2024: 181).

Esta dimensión institucional se reforzó en 1942 cuando, con la intención de "reanudar las gloriosas tradiciones españolas", se promulgó la ley que creaba las nuevas Cortes franquistas. En su discurso inaugural, Franco ensalzó la conexión con las primeras Cortes de Castilla del siglo XII, apelando a su condición de "punto de arranque de la colaboración del pueblo con las tareas del Estado" (Vicente Sánchez, 2023: 81). Lejos de cualquier atisbo de participación popular, la única continuidad posible entre las Cortes medievales y las franquistas sería, en realidad, la que determina su condición de espacio de representación de los privilegiados. Mientras que las primeras eran la expresión de una sociedad feudal representada por clérigos, nobles y miembros de las oligarquías urbanas, las nuevas Cortes franquistas albergaban a "procuradores" nombrados entre la jerarquía de los vencedores.

La invocación de la cruzada y la Reconquista, así como la creación de un liderazgo "caudillista" en torno a Franco, crearon el marco propicio que permitió a su legión de aduladores establecer comparaciones con los grandes héroes castellanos medievales. En consonancia con su proclamada condición de "caudillo de la nueva Reconquista", Franco fue situado en una línea de continuidad con los grandes héroes medievales castellanos. En un texto de 1937 aparecido en una publicación de Falange, Giménez Caballero

formulaba una de las más delirantes caracterizaciones del amado líder, destinada a "descubrir la ley íntima que mueve y determina el estilo y modo de ser que tiene en la vida española y fascista del mundo actual Francisco Franco", ley que denomina "el medievalismo psicológico de Franco" y que define como "la capacidad que Dios le ha dado, con cualidades nativas y formativas, para emprender una guerra como la nuestra, con caracteres profundos de cruzada. Es decir; de causa medieval". El líder de los rebeldes sería, según esta fantasía, un personaje plenamente medieval en todas las facetas de su personalidad: "Franco es medieval por su región nativa. Por su nombre. Por su faz. Por su carácter. Por su técnica bélica. Por sus modos administrativos. Y por su estilo en el escribir y en el hablar. Es medieval, hasta en su oratoria". Los arquetipos a los que sería comparable son los adalides anteriores al siglo XV, "siglos de Reconquista", entre los que menciona tres, el "mozárabe Omar Ben Hafsun", Fernán González y, "sobre todo", el Cid (Giménez Caballero, 1937)[3].

Esta clase de paralelismos no fueron puntuales ni anecdóticas, sino que adquirieron carta de naturaleza entre los propagandistas y turiferarios del dictador. En noviembre de 1937, los entusiastas autores del panfleto titulado *Franco, el Reconquistador* equiparaban su frenética actividad con la del héroe burgalés: "como el Cid Campeador del que tiene la entraña y la raigambre, Franco no descansa más que en la brega" (Herce Vales y Sanz Nogués 1939: 31). Aunque nunca llegó a realizar personalmente estos paralelismos, sin duda los toleró o fomentó, pues, como apunta Preston, "fácilmente podría haber emitido instrucciones para refrenar a sus aduladores más entusiastas", por lo cual "se puede dar por seguro que le agradaban estas exageraciones". La complacencia en una adulación vinculada a grandes héroes históricos se ha asociado a carencias afectivas asociadas a un padre que despreciaba a su hijo tal punto que, incluso tras convertirse en jefe del Estado, seguía considerándolo un "cerdo inepto" (Preston, 1996: 1269-1270 y 2025: 864).

Aunque el franquismo llevó la recreación propagandística del pasado medieval a cotas inéditas, una larga tradición de transversalidad ideológica permite entender que, por ejemplo, la exaltación del Cid fuese común a franquistas y republicanos. En la clausura del II Congreso Internacional de

Escritores, celebrado en Valencia en 1937, Antonio Machado afirmaba creer "con toda el alma, que la sombra de Rodrigo acompaña a nuestros heroicos milicianos", si bien entre los republicanos la figura del Cid se afirma sobre todo como referente del exilio, una vez terminada la guerra (Gómez Moreno, 2010: 231; Mateos, 2001). La presencia de los combatientes rifeños junto a los franquistas generó entre los republicanos una imagen unánime de repulsa contra unos combatientes "fanáticos, sedientos de sangre, asesinos, violadores y borrachos", si bien también hubo voluntarios de origen árabe que lucharon por la República (Martín Corrales, 2010: 173; Roses y Almodóvar, 2025). Aún en 1944, el ataque de la resistencia antifranquista que operaba desde Francia sobre la zona del Valle de Arán fue denominado "Operación Reconquista de España". Si bien estos registros permiten entender la complejidad de las percepciones sobre el islam y los musulmanes y acreditan la transversalidad ideológica de una mitificación del medievo que contaba con amplios antecedentes liberales, sería erróneo establecer una simplista equiparación entre usos del pasado que desempeñan funciones distintas. A diferencia de lo que se aprecia en los sublevados, entre los republicanos la retórica medievalizante no fue sistemática ni alcanzó rango oficial ni institucional.

Además de justificar el exterminio físico del adversario, reforzar al líder y legitimar las instituciones del nuevo régimen, la mitificación del medievo sirvió para anclar en la tradición otros elementos del proyecto nacionalcatólico, entre los cuales cobra importancia el arquetipo de la mujer franquista, construido sobre una Isabel la Católica utilizada "con intenciones ejemplarizantes y de legitimación política" y cuya figura, "mitificada y omnipresente, ilumina las experiencias asociativas más sobresalientes, como es el caso de la Sección Femenina". En enero de 1938 dicha organización celebraba en el Alcázar de Segovia su Consejo "bajo el signo imperecedero de Isabel de España". Pese a su condición de soberana, Isabel era ensalzada como modelo de hacendosa mujer del hogar, de tal forma que "numerosos textos destacan sus virtudes hogareñas, cuidados de madre y dedicación conyugal", erigiéndose así en modelo de virtud femenina al servicio de la cultura patriarcal nacionalcatólica (Maza Zorrilla, 2014: 173-174, 176).

Toda la intensa retórica desarrollada desde el comienzo de la rebelión militar culminó en las celebraciones asociadas al triunfo sobre la República, "auténtica bacanal de autoincensación" plasmada en un elaborado ceremonial de gran significado simbólico (Preston, 1996: 1273). Tras el desfile de la victoria del 19 de mayo de 1939, se realizó en la Iglesia de Santa Bárbara de Madrid la ceremonia de la entrega de la espada, en la que se desarrolló una escenografía de contenido puramente medieval. Franco entró en la iglesia bajo palio, reforzándose la sacralización de su actuación y de su figura mediante la utilización de diversas reliquias medievales asociadas a la lucha contra los musulmanes, entre ellas el pendón almohade de la batalla de las Navas de Tolosa (1212) y el estandarte llevado por Juan de Austria en la batalla de Lepanto (1571). Al día siguiente, la prensa celebraba al dictador como "ungido", consagrándolo como líder mesiánico guiado por la providencia para salvar a España (Preston, 1996: 1273; Di Febo, 2002: 112; Moreno Martín, 2019: 503).

La amplia propaganda franquista basada en la retórica medievalizante de la cruzada y la Reconquista representa la sistematización de políticas del pasado ensayadas con anterioridad. A lo largo del siglo XIX, el Estado liberal había recurrido al mito del origen medieval de la nación para legitimar el nuevo orden político. Durante la Restauración, la propia dinastía borbónica, en colaboración con la Iglesia, desarrolló estrategias dirigidas a establecer conexiones directas con la monarquía surgida en Covadonga, cuya nueva basílica fue concebida como santuario nacional, auténtica cuna de la nación católica asociada al liderazgo de Alfonso XIII. Al recurrir al pasado medieval como instrumento propagandístico de legitimación política, el franquismo retomaba una amplia tradición previa que contaba con sólidos antecedentes liberales, monárquicos y eclesiásticos.

Tampoco el recurso a esa retórica como estrategia de legitimación de la violencia era novedosa, pues contaba con precedentes asociados a la Guerra de África. La Reconquista permite conectar la violencia colonial africanista con la violencia fascista del franquismo, ya que ambas se remitieron al mismo concepto para legitimarse. La Guerra Civil supuso, de hecho, el traslado a territorio español de la lógica de la "misión civilizadora" colonial (Sánchez

León, 2017). Dadas sus profundas conexiones africanistas, resulta lógico que el franquismo, junto a la Iglesia católica, llevaran a su punto culminante la función excluyente de la narrativa esencialista de la Reconquista, convirtiéndola en herramienta de exterminio. El franquismo, por lo tanto, refinó y sistematizó procedimientos y estrategias ya ensayados con anterioridad, volviendo a poner de manifiesto la conexión de los relatos narcisistas sobre el pasado con la práctica de la violencia.

La necesidad de mitificar el pasado como elemento de legitimación del franquismo tiene mucho que ver con su condición de régimen surgido de un golpe de Estado y basado en la violencia. La dictadura, además, se benefició de una nueva cultura de masas y del entretenimiento que le permitió ampliar la difusión de su propaganda hasta niveles inéditos. A la fundación de Radio Nacional de España en 1937 se añadiría la popularización del cine, acompañado del célebre Noticiario Cinematográfico Español (NO-DO) desde 1943, y la televisión a partir de 1956. Dotada de estos instrumentos y gracias al control absoluto de los medios de comunicación y del sistema educativo, incluyendo la universidad, el franquismo pudo intensificar unas políticas del pasado cuya probada eficacia se manifiesta en la continua actualidad de muchos de sus elementos cinco décadas después de la muerte del dictador en 1975.

La propaganda que anclaba la dictadura en un grandioso pasado fue constante a lo largo de toda la dictadura, aunque exhibiendo la flexibilidad necesaria para adaptarse a las exigencias de cada circunstancia. La conexión con los Reyes Católicos permitiría legitimar la fuerte retórica antisemita que caracterizó en sus inicios al régimen. En una indirecta referencia a la Alemania nazi, el propio Franco afirmaba el 31 de diciembre de 1939, en su discurso radiofónico de Año Nuevo, que "distintas naciones" habían decidido "combatir y alejar de sus actividades aquellas razas en que la codicia y el interés es el estigma que les caracteriza, ya que su predominio en la sociedad es causa de perturbación y peligro para el logro de su destino histórico". España, una vez más, había sido pionera en esta sabia política, pues "por la gracia de Dios y la clara visión de los Reyes Católicos hace siglos nos liberamos de tan pesada carga" (Preston, 2025: 877).

Esa misma flexibilidad explica la simultánea combinación de la doble mitología característica de la retórica españolista, la Reconquista y la España musulmana, aunque la dimensión católica de la dictadura explica que fuese la primera la que ejerció el papel hegemónico. La portada del diario ABC del 1 de abril de 1947 permite apreciar que ese relato seguía siendo un componente sustancial de la legitimidad del régimen diez años después de su victoria sobre la República:

> Sin el General Franco, España, asediada por el marxismo del puño cerrado, acaso no hubiera podido nunca volver a ser aquella nación libre que empezó a resurgir, hace doce siglos, en la Reconquista. Fue, en efecto, otra Reconquista, arrancada, a fuerza de heroísmo, al enemigo exterior.

La finalización de la guerra permitió abordar proyectos más amplios de legitimación del régimen a través del pasado medieval, retomando la tradición de las conmemoraciones históricas. Entre ellas destaca la celebración en 1943 del milenario de Castilla, que se produjo en Burgos, ciudad en la que fue proclamado jefe del Estado pocos años atrás, un "espacio privilegiado para la espectacular puesta en escena de los contenidos y retóricas del nacionalismo falangista". Durante los actos de esta solemne conmemoración se hizo entrega al dictador de la Cruz de Alfonso VIII de Silos, reliquia asociada a Fernán González, mítico fundador del condado, con el que el dictador fue equiparado en la prensa local (Peña Pérez, 2010: 169-170; Alares López, 2017: 26, 76). Las conmemoraciones de exaltación católica y castellana contaron con el patrocinio de un Estado "atento en todo instante a la valoración de sus figuras y sucesos históricos en cuanto tienen de ejemplares para exaltar el prestigio nacional y avivar el amor a la Patria", como rezaba el decreto que regulaba el centenario de la conquista de Sevilla, celebrado en 1948. Las relativas al pasado islámico o judío, en cambio, siempre se centrarán en hechos culturales, no políticos, y permanecieron en un discreto ámbito local, como veremos más adelante.

Ese mismo sentido se aprecia en la inauguración en 1955 de la estatua del Cid en la histórica capital de Castilla, Burgos, proyecto largamente esperado cuyos orígenes se remontan a finales del siglo XIX. Tratándose de la figura histórica medieval predilecta del franquismo, el acto se desarrolló al máximo

nivel político, ya que contó con la asistencia personal del dictador, lo que permitió reiterar los paralelismos entre ambos, de manera que si el Gobernador Civil aludía a "dos paladines que en el pasado y el presente han venido a encarnar todos los valores supremos de la Patria", el alcalde apelaba directamente al dictador para que, "como Caudillo de hogaño, saquéis a nuestro Caudillo de antaño, Rodrigo Díaz de Vivar, del destierro, del olvido, del desdén y del menosprecio" (Peña Pérez, 2010: 170-171; Peña Pérez, 2018: 232).

La de Burgos constituye probablemente la más célebre de las representaciones públicas de los "héroes" de la Reconquista realizadas durante el franquismo, a la que habría que añadir otras posteriores, como el Pelayo de la explanada de la basílica de Santa María la Real de Covadonga (1964), la imagen de El Cid que preside la Plaza de España de Valencia, obra de Juan de Ávalos sobre un original de la norteamericana Anna Hyatt Huntington (ambas de 1964), así como otra figura de Pelayo en Cangas de Onís (1970).

La retórica de la cruzada y la Reconquista perdió vigencia en la etapa del desarrollismo que se inicia con el Plan de Estabilización de 1959, aunque nunca llegó a desaparecer por completo de la propaganda franquista. En 1964, el dictador volvía a visitar Burgos con motivo de la concesión a la ciudad del Polo de Promoción Industrial, una decisión que justificó en su importancia "en el logro de la unidad y de la reconquista de España" (Peña Pérez, 2018: 221-222). Pero la idealización del medievo durante la dictadura no se limitó a la retórica de la lucha contra los "moros", el intenso castellanismo y la unificación nacional alcanzada por los Reyes Católicos, una tradición que contaba con amplios precedentes. La mayor originalidad del franquismo radica en su mitificación de al-Andalus.

ESPAÑA Y EL ISLAM, ‘LOS PUEBLOS QUE MEJOR SE COMPRENDIERON’

Autores de la ultraderecha católica en los años previos al golpe de Estado, como Ramiro de Maeztu (1874-1936), revelan que la exaltación del catolicismo como esencia de España había estado asociada de manera tradicional a la denigración del papel de lo islámico y lo judío en la historia peninsular. Profundo antisemita y admirador de Hitler, en su *Defensa de la hispanidad* (1934) declaraba que, pese a sus poetas y místicos, los árabes eran “unos salvajes que nunca tuvieron más civilización que la de los pueblos dominados por ellos”, de tal manera que “cuando los echamos de Granada, nos eran tan extraños e incompatibles con nuestros sentimientos europeos como ocho siglos antes, al entrar en España” (Álvarez-Ossorio, 2007: 280; Núñez Seixas, 2015: 22).

La defensa de la España católica frente al ateísmo bolchevique fue parte sustancial de la retórica franquista casi desde el mismo comienzo del golpe de Estado. Autoproclamado “Caudillo de España por la gracia de Dios”, Franco, recibido bajo palio en las ceremonias religiosas, era representado como un cruzado medieval bajo la protección de Santiago Matamoros, como muestra la célebre pintura mural compuesta entre 1948-1949 por el artista boliviano Arturo Reque Meruvia. Sin embargo, a pesar de que, según los propios obispos españoles, la lucha contra la República fue una auténtica cruzada, Franco se vio obligado a recurrir al apoyo de combatientes rifeños musulmanes a los que conocía bien desde su participación en la guerra colonial.

La importancia atribuida a su colaboración, y las contradicciones que generaba con la propaganda nacionalcatólica, quedan de manifiesto en una

jugosa anécdota narrada por el historiador malagueño Nicolás Cabrillana (1926-2010) en relación con cierto episodio que afirma haber presenciado personalmente en 1938 en la localidad de Alozaina, unos 50 kilómetros al oeste de Málaga. Llegado el 25 de julio, fiesta de Santiago, el párroco del pueblo se dispuso a sacar en procesión la imagen del Matamoros. Dado que allí se alojaba entonces un destacamento de soldados rifeños y para evitar ofenderlos, decidió tapar con ramos de flores las figuras de los "moros" que yacen a los pies del caballo del apóstol (García Sanjuán, 2023a: 201). La anécdota revela las contradicciones de la propaganda franquista a la hora de manejar las referencias históricas y religiosas, meros instrumentos para la consecución del poder.

La necesidad de justificar el recurso a estos combatientes obligó a adoptar una retórica en la que el pasado de al-Andalus desempeñó un papel sustancial. De nuevo, los propagandistas del franquismo pudieron servirse de una tradición previa. La guerra de 1859 se legitimó de manera amplia en la tradicional confrontación con el islam, pero uno de sus principales cronistas, el granadino Pedro Antonio de Alarcón (1833-1891), fue uno de los pioneros del recurso a la España musulmana como herramienta de dominación colonial, proponiendo la idea de una "hermandad" de sangre entre españoles y marroquíes (Calderwood, 2019: 49, 85). Este planteamiento ganó terreno durante las décadas siguientes y alcanzaría su máximo desarrollo durante el franquismo. En un encuentro de la "Sociedad Española de Africanistas y Colonistas" celebrado en 1884, Joaquín Costa no solo justificaba la acción colonial en África proclamando que "los moros y los españoles son hermanos que pertenecen a una misma raza", sino que, dando un giro de ciento ochenta grados al argumento de la reciprocidad invocado por Simonet veinticinco años antes, aseguraba que "Marruecos cumplió en la Edad Media el destino providencial de fundar una civilización en nuestra Península, y España tiene en la Edad Moderna la misión providencial de promover una civilización en Marruecos" (Costa, 1884: 14, 32). El mito de la España musulmana reveló así toda su potencialidad en el marco colonial. Si al-Andalus era, en realidad, España y si al-Andalus había ejercido una gran influencia sobre la cultura marroquí, entonces España y Marruecos eran naciones hermanas.

La apelación a la relación fraternal con los marroquíes expone las débiles premisas que sustentaban la identidad nacional española, afirmada tanto sobre la idea de la lucha secular contra el "moro" como en su contraria, la plena afinidad con él. En este sentido, resulta significativo que incluso el fascismo nacionalcatólico franquista, la versión más radical del españolismo, invocase durante la Guerra Civil esta retórica para explicar que los rifeños tenían buenas razones para luchar en la cruzada. Sin llegar a mencionar la hermandad, el propio Franco adoptó este discurso en abril de 1937, al recibir en persona en el alcázar de Sevilla a un grupo de rifeños cuya peregrinación a La Meca había organizado y financiado. En su discurso de bienvenida afirmó que "España y el Islam han sido siempre los pueblos que mejor se comprendieron" (Calderwood, 2019: 182), unas palabras que, lejos de ser improvisadas, transmitían un entusiasmo africanista que volvió a expresar en diciembre del año siguiente:

> España es pueblo que de veras, muy de veras, entiende a los musulmanes y sabe compenetrarse con ellos. Nos quieren. Nos agradecen una actitud que siempre adivinaron en nosotros, y que ahora ven traducida en actos importantes. La adhesión de los marroquíes a la Causa nacional española desde el primer instante no es obra de la casualidad, sino que tiene raíces muy profundas. Cuando esta guerra haya terminado yo haré que nuestro Protectorado del Norte de África sea la provincia más floreciente del Imperio Marroquí. Y en Córdoba he de fundar una Universidad de Estudios Superiores Orientales, donde los estudiantes musulmanes hallen ocasión de investigar acerca de antiguos esplendores de su civilización, utilizando para ello los documentos de todo orden que España conserva (Franco, 1943: 507-508).

También los marroquíes franquistas asumieron esta retórica pues, como el líder de los peregrinos, Aḥmad al-Rahūnī, confesó en La Meca al fundador de la monarquía saudí, Franco sentía "un amor total por los musulmanes" (Calderwood, 2019: 177). También lo hicieron otras figuras relevantes del temprano franquismo, como Ramón Serrano Suñer, quien, reprobando "la pedantería y la mala fe de quienes se asombran de esta colaboración del pueblo musulmán con España en nuestra cruzada", declaraba que "nada tiene de extraño que en nuestros pueblos y en nuestras ciudades se reciba a los moros no solo con gesto hidalgo y hospitalario, sino con abrazo fraternal

de viejos amigos que llegan al solar que hace cientos de años compartieron" (Vicente Sánchez, 2023: 58-59).

Antes de su elaboración por Américo Castro, el fraternal discurso franquista de afinidad con el islam, los musulmanes y Marruecos adoptó como referente histórico el mito de la convivencia, que sirvió para justificar el Protectorado. En 1939, el jerezano Tomás García Figueras, un militar africanista que desempeñó diversos cargos en la administración colonial, ensalzaba "la obra espiritual y humana" de España en Marruecos como una oportunidad para "el renacer de aquella espléndida convivencia cultural de ambos pueblos en Al Andalus". Pese a tratarse de un proyecto que no tenía nada de tolerante, el fascismo nacionalcatólico y colonialista franquista se sirvió de la retórica de la tolerancia (Calderwood, 2019: 23, 35).

En un texto publicado después del final de la guerra, Miguel Asín Palacios (1871-1944), cabeza visible de los estudios árabes en la época y declarado franquista, dotó de legitimidad académica al relato de la compatibilidad de los "cruzados" franquistas con los musulmanes rifeños. Solo cuatro años después de que su maestro, J. Ribera, hubiese proclamado la desarabización de al-Andalus, Asín también aprovechó su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia para afirmar con orgullo la plena nacionalización de los andalusíes: "españoles fueron los musulmanes de la península: españoles de raza, españoles de lengua, españoles por su carácter, gusto, tendencias e ingenio" (Asín Palacios, 1919: 395). Desde esta premisa, el sacerdote aragonés fue un paso más adelante, desarrollando sobre bases históricas la idea de la "hermandad" formulada décadas antes por Joaquín Costa.

La fraternidad se remitía, en primer lugar, a premisas espirituales. El ateísmo bolchevique era enemigo común de creyentes cristianos y musulmanes, lo cual explica que se unieran para luchar contra el gobierno de la República, dado que ambos compartían numerosas creencias y prácticas religiosas, así como valores éticos y morales similares. A esa unidad espiritual se añadían, además, unas profundas raíces históricas comunes, basadas en la pertenencia a la cultura hispanoárabe, a la que tanto deben, a su juicio, la civilización occidental y la España tradicional, y cuyo legado comparten los españoles y los musulmanes de Marruecos.

Asín enumera de manera pormenorizada las diversas manifestaciones de esa antigua hermandad, empezando por la lengua española, que atesora "un copioso caudal de voces árabes, familiares al oído marroquí", de tal modo que numerosos elementos y objetos de la vida diaria, así como como nombres de lugar, "se expresan en nuestra lengua con voces calcadas del árabe vulgar español, gemelo del marroquí". A continuación, menciona los nombres de algunos de los más ilustres pensadores andalusíes, tales como Avempace, Ibn Tufayl o Averroes, los cuales "fueron marroquíes por residencia, tanto como españoles por su cuna", de tal modo que "la gloria internacional que con su ciencia conquistaron para nuestra patria, recae también sobre el Magreb". Asimismo, esa hermandad se manifiesta en el plano artístico, arquitectónico, como revela la similitud entre "los maravillosos monumentos que nos legaron los alarifes hispanoárabes", emparentados con "las mezquitas, alminares y palacios de Marruecos", citando explícitamente los alminares almohades de la Giralda, la torre de Hasan de Rabat y la Kutubiyya de Marrakech. Otros ámbitos de esa "hermandad" eran la música y la literatura. Respecto a la primera, Asín señala la similitud de los cánticos populares de los labriegos castellanos o andaluces con "la arcaica música andalusí con que en Tetuán y Larache se festejan bodas y otros regocijos familiares". En cuanto a la literatura, ámbito en el que el autor era un consumado especialista, Asín pondera "cuánto deben nuestras letras medievales y las de toda Europa a los modelos arábigos, orientales y andaluces", desde las *Cantigas* de Alfonso el Sabio a la *Divina Comedia* de Dante, pasando por Calderón, Cervantes y Gracián. La conclusión no puede, por lo tanto, resultar más evidente. A la luz de tales ejemplos, la hermandad entre españoles y marroquíes, forjada a través de los siglos de presencia musulmana en la Península, permitía al arabista aragonés concluir que "una misma cultura ancestral ha dejado en el alma de la común raza hispana, a que ellos y nosotros pertenecemos, su sedimento subconsciente" (Asín Palacios, 1940).

El franquismo, por lo tanto, puso los principales mitos españolistas sobre el medievo al servicio de la violencia fascista. Tanto la Reconquista como, lo que era más novedoso, la España musulmana, permitieron justificar la exterminación de los adversarios y el recurso a tropas coloniales rifeñas. Más

allá del contexto de la Guerra Civil, la España musulmana siguió teniendo utilidad política para el franquismo, ya que contribuyó a crear un marco propicio para ayudar a mitigar el fuerte aislamiento internacional al que fue sometido entre el fin de la Segunda Guerra Mundial y 1955. En una época en la que no andaba sobrado de apoyos, las relaciones con los países árabes fueron una ventana hacia el exterior, plasmándose en sucesivos tratados culturales con Líbano, Egipto, Siria (1949), Yemen (1952), Irak (1955) y Jordania (1956), bajo cuyo amparo se alcanzaron logros tan destacados como la celebración de corridas de toros en ciudades de algunos de esos países (González Parra, 2007: 196). Las visitas de los dirigentes árabes incluían de manera invariable la visita a alguna de las capitales andalusíes, Córdoba, Sevilla y Granada, siendo habitual que se les permitiese el rezo en la Mezquita cordobesa.

En este contexto, la promoción del pasado andalusí se extendió en 1963 al ámbito de las conmemoraciones públicas con ocasión de la celebración en Córdoba del noveno centenario de la muerte del polígrafo cordobés Ibn Ḥazm. Como en el milenario del califato de 1929, se trató de un acontecimiento de marcada dimensión local, aunque contó con la presencia simbólica de autoridades nacionales. Los actos incluyeron ciclos de conferencias a cargo de los principales arabistas de la época y un festival de poesía árabe, completándose con la que, sin duda, fue la mayor novedad de esta conmemoración, la inauguración de un monumento público dedicado al célebre autor de *El collar de la paloma*, primero dedicado en España a un personaje medieval no católico, al que seguirían otros que fueron erigiéndose en años sucesivos en la antigua capital omeya (Carrasco Manchado, 2025: 14-15).

Si la que fuera sede del califato había albergado la primera conmemoración de hechos históricos asociados al pasado andalusí, también fue pionera en la erección de representaciones públicas dedicadas a figuras de la historia islámica y judía. Solo un año más tarde se inauguraba el monumento dedicado a Maimónides, en conmemoración por el 760 aniversario de su fallecimiento, seguido en 1967 del que representaba al también filósofo y médico Averroes. Asimismo, el milenario de su

fallecimiento en 1976 fue la ocasión que propició la inauguración, ya en el tardofranquismo, de la estatua dedicada al califa al-Ḥakam II, primera representación de un gobernante musulmán peninsular (Carrillo Calderero y Garrido Montero, 2012-2015: 64-73).

Inserta en el marco de la idealización culturalista de la España musulmana impulsada por el franquismo, esta serie de monumentos continuó con mayor amplitud durante la etapa democrática, sobre todo en ciudades de Andalucía. Aunque su presencia rompía con un paisaje monumental poblado de manera exclusiva por personajes de la historia católica medieval, debe insistirse en el carácter estrictamente local de estas representaciones, de tal manera que, por ejemplo, la capital de España no alberga hasta el día de hoy ningún monumento de este tipo, pese a que la ciudad fue fundada por los andalusíes.

La retórica de la afinidad de España con el islam y el eslogan de la hermandad hispano-árabe fueron, sin embargo, compatibles con prácticas totalmente opuestas. El dictador no solo no fundó la prometida "Universidad de Estudios Superiores Orientales" en Córdoba, sino que, en consonancia con su indisimulado antisemitismo, su actitud hacia los musulmanes, como la de otros militares africanistas (Beigbeder, Berenguer o Mola), ha sido caracterizada como racista e islamófoba. Así lo revelan algunos de sus escritos de los años veinte, en los que insistía en el fanatismo de los indígenas como amenaza para las tropas coloniales. Siguiendo una práctica desarrollada en la larga guerra del Rif, Franco aprobó la muerte y mutilación de prisioneros durante su etapa en Marruecos (Nerín y Bosch, 2001: 66; Preston, 2025: 59).

Esa retórica, de hecho, fue compatible con prácticas institucionales racistas respecto a los "moros", ya que la Alta Comisaría de España en Marruecos desarrolló desde 1945 una acción secreta dirigida a impedir las relaciones entre mujeres españolas y hombres marroquíes (Rodríguez Mediano, 1999). Un indisimulado racismo que también se expresaba en la propia historiografía franquista. En su *Historia de España contada con sencillez*, publicada en 1939 como manual escolar, José María Pemán proclamaba la plena españolidad de al-Andalus casi desde su mismo origen. En efecto, "a las pocas generaciones, los moros de España, aunque

conservaran toda la apariencia externa de moros, eran casi totalmente españoles de sangre y raza", razón por la cual "la civilización de la España mora, que llegó a ser la más brillante y famosa de la época, no debe llamarse, como es corriente, árabe, sino "española", porque española era la mayor parte de la gente que la produjo y originales y propias son todas sus cualidades". Al-Andalus no habría sido, en definitiva, más que "una España poblada de españoles con unas gotas de sangre mora". Pese a esta aparente maurofilia, Pemán compartía con sus compañeros de ultraderecha, como el citado Ramiro de Maeztu, un profundo desprecio paternalista y racista hacia los "moros", expresado de manera elocuente al hilo de la batalla de las Navas de Tolosa:

> Los moros no tenían idea de unidad. Acababan de vencer en Alarcos, pero por falta de una idea total de España y un pensamiento de conjunto, no le habían sacado partido a la victoria. Los moros, como los niños o los salvajes, no veían más que lo que tenían delante de los ojos y no sabían ponerlo en relación con otras cosas lejanas para formar la idea de unidad. Esta es una idea superior, hija de la civilización latina. Para llegar a una idea de unidad hay que subir y elevarse. Los moros eran como el hombre que anda por la calle que solo ve las cosas que tiene delante. Los españoles, civilizados por Roma, eran como el hombre que sube a una torre o se eleva en un aeroplano, que ve y domina el conjunto de la ciudad. Así habían llegado a ver a España como una, en su tierra, en su Fe y en su interés: por eso fueron unidos a las Navas y obtuvieron la victoria (Pemán, 2009: 97-99 y 151).

La escuela franquista fue otra vía de transmisión de prejuicios y estereotipos racistas, ya que, "frente a lo preconizado por muchos de los africanistas del régimen, los manuales escolares, en general, no evidenciaron en absoluto la existencia de un discurso predominante de fraternidad hispanoárabe" (Parra Monserrat, 2007: 32). Uno de los más populares, la célebre *Enciclopedia Álvarez*, caracterizaba a Mahoma como un "árabe alucinado" que se fingió enviado de Dios para predicar la doctrina verdadera (Holgado Cristeto, 2012: 147). El más popular héroe infantil y juvenil de la posguerra, el aclamado Guerrero del Antifaz, era un cristiano que luchaba de manera incansable contra el enemigo musulmán, una figura que encajaba en el contexto de exaltación del catolicismo de una época en la que la retórica de la cruzada y la Reconquista seguía siendo omnipresente (García Castañón,

1995). Incluso un hecho aparentemente banal o anecdótico como el corte, a instancias del informe de la Junta de Clasificación y Censura sobre el célebre largometraje *El Cid* (Anthony Mann, 1961), de una frase del protagonista que apelaba a la convivencia ("¿Por qué no hemos de vivir moros y cristianos en paz?"), revela "el interés de los censores por eliminar cualquier rescoldo de una eventual llamada a la concordia entre las religiones cristiana e islámica" (Miguélez, 2024: 241-242).

Propulsado por el franquismo, el mito de la España musulmana alcanzó su mayor difusión durante la dictadura, llegando a alcanzar formulaciones delirantes. Durante la inmediata posguerra publicaba su primer ensayo un autor aficionado cuyas ideas pasaron entonces bastante inadvertidas, aunque llegaron a alcanzar cierta notoriedad con el tiempo. Carente de formación especializada, Ignacio Olagüe (1903-1974), admirador de Oswald Spengler y militante fascista durante los años previos a la Guerra Civil, dedicó *La decadencia española* a su amigo Ramiro Ledesma Ramos, cofundador en 1931 de las Juntas de Ofensiva Nacional-Sindicalista. En consonancia con el antisemitismo inherente a sus ideas, llevó a su máximo extremo la desarabización de al-Andalus al afirmar que los árabes nunca invadieron la Península y que la islamización fue el resultado de una combustión espontánea protagonizada por supuestos arrianos (a los que llama "premusulmanes") hacia mediados del siglo IX. Podemos decir que Olagüe dio un paso más en la lógica de la España musulmana, transformando el indigenismo en nativismo. Ajeno al mundo académico de la época, sus absurdos disparates no recibieron ninguna atención en España, circunstancia que Olagüe supo transformar en un victimismo con el que pudo captar la atención de Fernand Braudel (1902-1985), promotor de la edición en francés de su "Los árabes nunca invadieron España". Su fallecimiento en 1974 coincidió con una efímera notoriedad asociada a la aparición de una versión española de dicha obra, bajo el título de *La revolución islámica en Occidente*, que tuvo una entusiasta recepción en el incipiente andalucismo de la transición (Fierro, 2009; García Sanjuán, 2018).

Los andalusíes podían ser españoles, pero por eso mismo no podían ser ni árabes ni musulmanes, postulado cargado de connotaciones islamófobas,

racistas y colonialistas. Nada tiene de sorprendente que quien llegara a ser máximo apologista de la España musulmana albergara, al mismo tiempo, fuertes prejuicios antiárabes, expresados en carta privada de 1928 enviada desde Egipto a su maestro Asín Palacios por un entonces joven Emilio García Gómez (1905-1995), quien se refería a los egipcios como "gentuza", expresando su deseo de que los europeos "les den definitivamente en la cabeza" (García Gómez, 2007: 68). Años más tarde, quien ya entonces no dudaba en atribuirse a sí mismo "la jefatura de los arabistas españoles", presentaría a los andalusíes, no solo como no árabes, sino como unos musulmanes *sui generis*, es decir, escasamente islamizados.

La tesis de la profunda hispanización de al-Andalus se basaba en la afirmación de las amplias pervivencias lingüísticas, artísticas, raciales e idiosincráticas preislámicas por debajo de lo que Asín Palacios, imbuido de una plena convicción en "la ley eterna de la continuidad del pensamiento ibérico", llamaba "la superficie postiza y artificiosa de la religión nueva" (Asín Palacios, 1914: 29). Esta perspectiva fue continuada por su discípulo en la que sería obra de referencia sobre la historia de al-Andalus durante más de medio siglo, al estar integrada en la *Historia de España* de Menéndez Pidal, en la que García Gómez minimiza el efecto de la aportación islámica en términos de una superficial "lechada de cal", insuficiente para transformar los "instintos atávicos" de quienes no dejaban de ser "españoles de raza":

> Esta masa inmensa, sin cesar creciente por proliferación natural y con enorme capacidad para infiltrarse, mediante matrimonios, en todos los linajes, incluso en el de la familia reinante; esta muchedumbre de buenos musulmanes, pero de españoles de raza, obedientes, por tanto, a otra psicología y a otros instintos atávicos, que muchas veces les enfrentaban con los invasores; este pueblo difuso, repuesto del primer silencio y al cabo consciente de su papel, formado por hombres que empiezan a hacer sonar en las crónicas sus viejos apellidos romances, apenas disimulados por la transliteración, es la que da su verdadera fisonomía a la España musulmana, fisonomía que hay que descubrir, en uno de los más apasionantes terrenos de la erudición moderna, bajo la uniforme lechada de cal con que a primera vista ha enmascarado el Islam todos los horizontes históricos (García Gómez, 1950: xix).

Desarabización y desislamización conforman los dos ingredientes principales del mito antisemita e islamófobo de la España musulmana que,

junto al relato de la Reconquista, conforma el combo mitológico del nacionalismo español sobre el medievo peninsular. La inutilidad de ambas nociones para aportar inteligibilidad a la comprensión del medievo peninsular resulta manifiesta. Si hay pocas dudas de la amplia prevalencia del árabe en al-Andalus como lengua escrita y como lengua hablada, algo similar podría decirse respecto al islam. No se trata de pretender que todos los andalusíes fuesen piadosos creyentes que observaban de manera fiel y constante cada uno de los preceptos de la fe islámica. Los niveles de confesionalidad son difíciles de establecer en sociedades medievales, dadas las fuentes disponibles. En cualquier caso, la práctica efectiva de las creencias no siempre ha coincidido de manera exacta con los preceptos oficiales o los mandamientos de la religión, algo que resulta válido para cualquier época y lugar.

Más allá de estas consideraciones genéricas, aplicables, no solo a las sociedades musulmanas, sino también a las cristianas, la minimización del papel del islam en términos de mera "lechada de cal", reduciéndolo a la categoría de mero epifenómeno carente de interés, constituye un planteamiento incompatible con las fuentes históricas, incluso a pesar de sus sesgos y limitaciones. Uno de los testimonios históricos más tempranos sobre la llegada de los árabes a la Península son los dinares bilingües, monedas de oro datadas en torno a 716-717 con inscripciones en latín y árabe que incluyen la referencia a Mahoma como enviado de Dios. Puede decirse que, desde la conquista iniciada en 711, la religión dotó de fundamento al lenguaje del poder, algo habitual en las sociedades medievales, fuesen musulmanas o cristianas. Los hombres de religión, los ulemas, desempeñaban funciones en muchos aspectos similares a las de clero en las sociedades cristianas de la época. Al margen de cuál fuese su grado real de aplicación, la normatividad estaba ampliamente inspirada en decretos coránicos y proféticos. La confesionalidad del individuo no solo determinaba, por ejemplo, los impuestos que debía pagar, sino que también influía de manera relevante en aspectos de la vida cotidiana, como matrimonio, herencia, funerales o celebraciones, entre otros. Sería, sin duda, erróneo pensar que los andalusíes no hacían nada al margen de la religión o que el islam explica

todos y cada uno de los aspectos de esa sociedad, pero no hay ninguna razón que obligue a cuestionar que al-Andalus fue una sociedad musulmana homologable a otras de su época.

Aunque en su origen respondía a las necesidades académicas de los arabistas, el mito de la España musulmana no fue un mero exotismo difundido de manera exclusiva entre los miembros de esa especialidad, sino que gozó de amplia aceptación académica, siendo asumido por los principales historiadores de la época. Destaca, entre ellos, Sánchez-Albornoz, el cual lo adoptó expresándolo con su peculiar metalenguaje identitario ("no se arabiza la contextura vital hispana"). Sobre esta premisa de partida y en línea con los postulados indigenistas emanados de los arabistas, el célebre medievalista nacionalizó las principales figuras de la cultura andalusí, de forma que el sufí murciano Ibn al-ʿArabī era "temperamentalmente archihispánico" y el poeta Ibn Quzmān o el cronista Ibn Ḥayyān, "de pura raza española". Pero su más memorable aportación a este respecto se refiere al polígrafo cordobés Ibn Ḥazm, célebre autor de *El collar de la paloma*, un tratado sobre el amor considerado la culminación de la literatura andalusí, al que describió como "eslabón moro de la cadena que va de Séneca a Unamuno", formulación antológica que exhibe el continuismo inherente a toda narrativa esencialista. Apelando a las teorías raciales de la época, el autor de *España, un enigma histórico* no tenía dudas sobre la identidad del furibundo legitimista omeya y rigorista ulema zahirí: "sin gota de sangre árabe, existencialmente era español hasta la médula". La continuidad de lo autóctono hispano en al-Andalus no se limitaba a personalidades individuales, sino que era el rasgo distintivo que singularizaba a esa sociedad, dado que, en definitiva "fueron los españoles conversos al Islam quienes crearon la civilización hispano-árabe" (Sánchez-Albornoz, 1974: 111-113; 1977, I: 149, 154, 201, 206; 1983: 15).

La peculiar combinación de los dos grandes mitos españolistas sobre el medievo peninsular (Reconquista y España musulmana) revela, no solo las profundas convicciones nacionalistas de Sánchez-Albornoz, sino también la amplia compatibilidad de sus planteamientos con el franquismo, que promovió de manera activa ambos mitos. A partir del siglo XIX, la promiscua

mezcla de ideas liberales y católicas generó una peculiar mitificación del pasado medieval cuyo éxito se basó en su transversalidad, de tal forma que autores con perfiles ideológicos, no solo distintos sino, en algunos casos, radicalmente opuestos, compartían tanto la irrefrenable tendencia a mitificar el pasado como, incluso, los mismos mitos. Se trata de un aspecto relevante a la hora de entender la fuerte aceptación social de la que han gozado estos planteamientos, así como su persistente perduración en el tiempo que, en algunos casos, llega hasta la actualidad.

MITOS LIBERALES FRENTE A MITOS FRANQUISTAS

La victoria franquista en abril de 1939 supuso la consolidación de un nuevo régimen político que ya durante la guerra había mostrado sus principales líneas de actuación, entre las cuales la idealización del pasado medieval cobró una notable visibilidad. La dictadura elevó la mitificación de dicho período a cotas hasta entonces no alcanzadas, sirviéndose de todos los recursos a su alcance. Pero ni la nacionalización del medievo ni las políticas del pasado eran prácticas novedosas en 1936, lo que exige tratar de establecer qué cambios generó el nuevo régimen respecto a etapas precedentes.

El franquismo supuso una fuerte disrupción en el mundo académico de la época que ha sido caracterizada como la ruptura de la tradición liberal (Pasamar, 1991). La eliminación de la Junta para la Ampliación de Estudios, sustituida por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), organismo creado bajo el amparo del Opus Dei, fue acompañada de un profundo proceso de depuración académica, el "atroz desmoche" (como lo llamó Laín Entralgo) que truncó las trayectorias de los principales representantes de esa tradición, incluyendo a las figuras más destacadas de los estudios medievales, Menéndez Pidal, Sánchez-Albornoz y Américo Castro. El proyecto de la nueva España franquista consistía en "vincular la producción científica al servicio de los intereses espirituales y materiales de la Patria", tal y como afirmaba la Ley del 24 de noviembre de 1939, de creación del CSIC (Escalona, Jular y Alfonso, 2017: 15). Sin embargo, junto a factores que obligan a admitir claras diferencias, existen coincidencias que indican conexiones de fondo entre las mitologías franquista y liberal sobre el medievo.

La intensa utilización del pasado medieval en el franquismo tiene, de hecho, su antecedente más directo e inmediato en el liberalismo. Si la apelación a esa época permitió mitigar el potencial revolucionario de la nueva legitimidad liberal, presentándola como la restauración de antiguas tradiciones e instituciones medievales, el franquismo se sirvió asimismo de dicho período para justificar tanto la guerra contra la República como la instauración de la propia dictadura. No solo los temas, conceptos y personajes medievales utilizados fueron los mismos, sino que la propia manera de emplearlos no resultó sustancialmente distinta.

Los dos denominadores comunes que permiten entender este paralelismo son la unidad nacional y el catolicismo, ensalzados con intensidad desde 1812. Incluso el liberalismo menos catolicista resultó de provecho para la dictadura, como revela el caso del Cid pidaliano, que ya se utilizó durante la República como legitimación de la acción colonial en Marruecos, partiendo del propio concepto de "protectorado", al que el autor de *La España del Cid* recurrió de forma sistemática para definir la política del guerrero burgalés frente a los musulmanes, tanto respecto a la taifa de Zaragoza como a la de Valencia (Menéndez Pidal, 1929, I: 43, 303, 315, 320, 418, 449; II: 536, 643). La compatibilidad del Cid pidaliano con el franquismo fue puesta de manifiesto por M. E. Lacarra, para quien las teorías del sabio gallego "encajaban con la ideología franquista sin necesidad de efectuar cambios de envergadura". Más recientemente, otros especialistas en materia cidiana han insistido en que la mitología franquista no consistió en "meras elucubraciones del equipo asesor de un autócrata acomplejado", sino que se sirvió de referentes intelectuales de prestigio (Lacarra, 1980: 108, 113-114; Peña Pérez, 2000: 238).

La exaltación del héroe burgalés se enmarca en un castellanismo que también permite conectar ambas tradiciones. Su máximo exponente franquista fue el benedictino fascista burgalés Justo Pérez de Urbel (1895-1979), principal referente de los estudios medievales durante el primer franquismo, cuya meteórica trayectoria revela con elocuencia el funcionamiento de la meritocracia franquista. Carente de formación, los servicios prestados durante la Guerra Civil fueron generosamente

recompensados con el diseño de una carrera académica exprés y *ad hoc*. Tras obtener el grado de bachiller a los 50 (en 1945), alcanzó el título de doctor solo dos años después, accediendo en 1950 a la cátedra de Historia de España de la Edad Media en la Universidad Central. Tras el trabajo dedicado al *padre fundador*, Fernán González ("el héroe que hizo a Castilla"), dedicó su obra más extensa a la *Historia del Condado de Castilla* (1945), "palmaria manifestación de los extremos hasta los que había llegado el servilismo de cierta historiografía profesional" (Pasamar, 1991: 314). Se trata de uno de los grandes monumentos de la historiografía franquista, obra destinada a fomentar un orgullo castellanista que sirve de base a la exaltación de la grandiosa España imperial, en un lenguaje de reminiscencias falangistas:

> Castilla hizo a España, esa cosa inmensa e indestructible que llamamos España. Ella es la que supo adivinar la unidad de destino, la que logró imponerla a las demás regiones de la Península, la que señaló a todas ellas la pauta y forjó un orden nacional y social, y fijó una meta de valores jurídicos y morales, y dirigió, superando particularismos y egoísmos, la construcción de un imperio (Pérez de Urbel, 1969-1970, I: 1).

Siguiendo la estela de Menéndez Pidal ("lo que él demostró para el Cid vale también en gran parte para los héroes del siglo anterior"), la suya es una historia de exaltación épica y romántica, no solo de los grandes personajes, sino también de la población más humilde, los repobladores, quienes, "despreciando la oposición armada del poderío musulmán y desafiando los peligros de la muerte" dieron forma a comunidades integradas por individuos cuya caracterización coincidía con el arquetipo fascista, "un hombre nuevo, ganoso de libertad y despreciador de la muerte" (Pérez de Urbel, 1969-1970, III: vii-viii). Consejero nacional del Movimiento y procurador en Cortes, culminó su trayectoria con la designación en 1958 como primer abad de la basílica de Santa Cruz del Valle de los Caídos, inaugurando una relación entre el santuario franquista y el medievalismo que ha tenido continuidad hasta épocas recientes.

El intenso castellanismo de referentes liberales como Menéndez Pidal o Sánchez-Albornoz fue acentuado durante el franquismo. Incluso sectores a los que se atribuye menos entusiasmo ideológico por la dictadura revelan

fuertes dosis de apego al relato mítico tradicional de "la empresa nacional de la reconquista" y del "papel rector en la expansión de España" de Castilla, así como un indisimulado rechazo a unos "moros" que "en España eran invasores y habían aniquilado a la población anterior con muertes, robos, emigraciones o conversiones forzadas". Frente al fanatismo musulmán, "los castellanos tenían expertos y valientes hombres", y, aunque en Sevilla había "personas valerosas e inteligentes", sin embargo, "no contaban con un pueblo defensor y aguerrido, sino que predominaba la masa plebeya, el populacho carente de valor y de medios para resistir mucho" (González, 1951: 7, 15, 22, 153, 158, 169). El largo sitio de Sevilla por Fernando III permite al catedrático palentino Julio González (1908-1991) exhibir sin demasiado pudor su orgullo mesetario castellanista mediante el establecimiento de una burda y maniquea contraposición entre asediadores y asediados:

> Estos eran lo contrario a los sevillanos. Frente a las seducciones de una gran ciudad oponían la austeridad. Frente al mínimo esfuerzo, la vida dura en el trabajo o en la pelea. Frente a unos señores jeques y un populacho, los caballeros y peones de una sociedad más perfecta, en la que el pechero o el plebeyo tenían en la valía de su esfuerzo el acceso a las clases privilegiadas (González, 1951, I: 172).

La compatibilidad entre ambas tradiciones, franquista y liberal, se aprecia, asimismo, en la obra de quien, ya desde la década de los años veinte, se había consolidado como gran referente de los estudios medievales. Diputado por Ávila en las tres legislaturas por el partido fundado por Manuel Azaña en 1925 (Acción Republicana), Claudio Sánchez-Albornoz desempeñó cargos importantes durante la República, ministro de Estado (1933), vicepresidente de las Cortes (1936), consejero de Instrucción Pública y embajador de España en Lisboa. Al estallar la Guerra Civil, se exilió primero en Francia, y después en Argentina, donde pasó la mayor parte de su vida, negándose a volver a España mientras Franco se mantuviese en el poder.

Pese a su firme republicanismo, durante el exilio desarrolló planteamientos que no desentonaban con la historiografía franquista. Así lo revela su antisemitismo, no muy distinto al que había caracterizado los primeros años del franquismo y que propagandistas como Pemán se encargaron de arraigar en premisas históricas. El fascista gaditano aseguraba que, lejos de obedecer

a razones de fanatismo o intolerancia, la expulsión decretada en 1492 por los Reyes Católicos, se debió a que los judíos eran "verdaderos espías y conspiradores políticos, que vivían en la secreta amistad con los moros y en callada esperanza de los turcos" y a que estaban organizados en "verdaderas sociedades secretas de intriga y conspiración" responsables de la comisión de "crímenes horribles". Al basarse en "altísimos motivos religiosos y patrióticos", la expulsión, por lo tanto, estuvo plenamente justificada (Pemán, 2009: 215-216). El medievalista madrileño compartía con Pemán unas fervientes convicciones católicas que formaban parte integral de su labor historiográfica, así como un indisimulado antisemitismo, apreciable tanto en su adhesión a la desarabización de al-Andalus ("no se arabiza la contextura vital hispana") como en su atribución a los propios judíos de la responsabilidad del odio popular contra ellos, caracterizando la "tensión antijudaica" de la segunda mitad del siglo XIV como "un síntoma de la unidad del pueblo hispano" (Sánchez-Albornoz, 1977, I: 189; II: 204, 240).

Pese a la inquebrantable firmeza de su rechazo a la dictadura, su *España, un enigma histórico*, obra en la que expone una visión caudillista de Fernán González compatible con la del franquista Pérez de Urbel, fue bien recibida en la España franquista (Álvarez Junco y De la Fuente, 2013: 395; Peña Pérez, 2018: 227). La adecuación de sus planteamientos al marco ideológico de la dictadura ha sido señalada por distintos autores, llegando a convertirse en "santón intocable para el medievalismo académico del franquismo pleno y tardío" (Manzano Moreno, 2012: 19; García Cárcel, 2013: 98; Escalona, Jular y Alfonso, 2017: 29; García Sanjuán, 2017). No parece, por lo tanto, exagerado afirmar que don Claudio habría podido insertarse con facilidad en las estructuras académicas franquistas sin necesidad de cuestionarse sus principales posicionamientos historiográficos.

Mientras que Sánchez-Albornoz pagó con un largo exilio su inalterable lealtad republicana, Menéndez Pidal volvió a España ya jubilado y acabó integrándose en el marco académico de una dictadura a la que el prestigio académico del erudito gallego resultaba rentable, pese a su pasado liberal. Ya en 1943 participa en los actos de la celebración del Milenario de Castilla. En 1947 retoma la dirección de la *Historia de España* que Espasa-Calpe le había

encargado veinte años antes y de la que en 1935 había aparecido un primer volumen, en cuya nueva edición añadió un texto introductorio en el que, en línea con lo proclamado en *La España del Cid*, insistía en la caracterización de la lucha contra los musulmanes como empresa nacional: "haber concebido y expresado como ideal hispánico ese propósito de reconquista total, que en los siglos VIII y IX parecía un pensamiento de locos o de ilusos, supone un sentimiento nacional arraigado en extremo" (Menéndez Pidal, 1982: 159).

El profundo españolismo de Menéndez Pidal permite entender su compatibilidad con la mitología franquista. Aunque abogaba por una España liberal, tolerante e inclusiva, alejada del sectarismo nacionalcatólico, el sentimiento patriótico era la base común de ambas tendencias, en particular el fuerte sentido de unidad nacional y el rechazo de los nacionalismos subestatales. Como se ha apuntado recientemente, su Cid patriótico "apuntaló la ideología franquista", facilitando su inserción en los esquemas propagandísticos del régimen y convirtiéndolo en "ideólogo involuntario" de la dictadura. Así lo revela su actuación como asesor histórico oficial de la superproducción cinematográfica *El Cid* (1961), asociada a los planes de propaganda del Ministerio de Información y Turismo y culminación de las iniciativas franquistas dirigidas a la exaltación del héroe burgalés como modelo arquetípico de los valores morales promovidos por la dictadura (Miguélez, 2024; Berend, 2025: 222-224).

El hecho de que, por canales distintos. los dos principales representantes del medievalismo liberal anterior a la dictadura acabasen confluyendo con el franquismo no resulta un hecho banal ni casual, sino que revela la existencia de conexiones de fondo basadas en "un sustrato de profundo sesgo nacionalista, mayoritariamente orientado por una visión del mundo católica tradicional y dominado obsesivamente por un elenco repetido de motivos históricos que componían un discurso en gran medida compartido" (Escalona, Jular y Alfonso, 2017: 28).

Desde su origen en 1936, la dictadura desplegó una intensa propaganda destinada a establecer que la legitimidad del régimen no solo descansaba en la fuerza de las armas, poniendo a su servicio una mitología que, ya con anterioridad, el Estado liberal había engrasado como herramienta política.

Difundida por los medios oficiales del Estado, insertada en las instituciones y asociada al liderazgo personal del dictador, esta propaganda contribuyó a acentuar la ya entonces intensa idealización de la Edad Media. Para lograr sus objetivos, además, el régimen recurrió a todos los recursos a su alcance, tanto al mito de la nación forjada contra el islam como al de la españolidad de al-Andalus, la hermandad hispano-marroquí y la convivencia. Cuando en el resto de Europa y en Estados Unidos la historiografía más vanguardista comenzaba a librarse de la espesa costra nacionalista que había lastrado durante más de cien años la evolución de la disciplina, el franquismo favoreció una duradera acentuación de la versión más intensamente esencialista del pasado medieval peninsular.

CASTRO Y LA RUPTURA DEL MITO ETNOCÉNTRICO

Los tres años de encarnizada guerra civil, seguida de la violenta represión franquista sobre los vencidos, fueron más que suficientes para hacer añicos el relato épico de una nación unida y articulada desde 1492 bajo la égida espiritual del catolicismo. Asimismo, al mito de la nación que había ejercido el "maestrazgo" sobre Europa se oponía la realidad de un país marginal en el concierto mundial, que no había tomado parte en ninguno de los dos grandes conflictos globales y estaba excluido de las principales organizaciones que comenzaban a vertebrar el nuevo orden internacional.

La evidencia del fracaso de España como nación unitaria reactivó las ansiedades identitarias y el pasado, una vez más, se volvió a convertir en receta para los males del presente, generando nuevas variantes del mito del origen medieval de España. La propuesta más original corrió a cargo de Américo Castro (1885-1972), ilustre representante de la tradición académica liberal asociada al Centro de Estudios Históricos que formó parte del amplio exilio republicano. Tras abandonar España, recaló en la prestigiosa Universidad de Princeton, dejando una importante huella académica en Estados Unidos, desde donde, en 1948, publicó *España en su historia*.

En plena consonancia con la tradición decimonónica, Castro no solo creía en la singularidad metafísica de lo español, sino que pretendió establecer el ser de España analizando su pasado, es decir, "hacer inteligible, históricamente, la forma única del vivir español". Desde la convicción de esa excepcionalidad, el pasado medieval se convierte en el momento histórico determinante y la conquista musulmana en el hecho decisivo, cuando "a la parte de España no sumergida por el islam se le planteó la alternativa de seguir existiendo o perecer". Fue "entonces, y solo entonces" cuando

"empezó el habitante de la Península a sentir la conciencia de pertenecer a un pueblo". La configuración del ser español se deriva de ese momento trascendental, ya que "de los planes de vida forjados entonces dependió toda la historia subsiguiente". Como todo definidor de identidades nacionales, Castro opera sobre la base de un continuismo esencialista, de tal forma que, por ejemplo, en el año 1000, "la España cristiana era ya *en lo esencial* como en el 1600" (Castro, 1989: 29, 31, 62).

Pese a su fuerte esencialismo, su proyecto ha sido descrito, no solo como "innovador", sino además como "audaz, atractivo, erudito y escrito con fuerza y estilo" (Álvarez Junco, 2013: 40 y 42). Su originalidad principal radica en su ruptura con el relato etnocéntrico sobre el origen de la nación. Si lo que define a una nación es su cultura, el hispanista de Princeton planteó el origen mixto del "ser de España", resultado de la simbiosis de las tradiciones islámica, hebrea y cristiana. La asociación entre nación y religión que comenzó con el fin de la tolerancia medieval no solo representaba una peculiaridad española, sino "un antecedente de los estados totalitarios con un partido único impuesto por la violencia" (Castro, 1989: 517).

Castro proponía un tipo de mestizaje distinto al postulado por los apologistas de la España musulmana. Para Sánchez-Albornoz, "las esencias vitales hispánicas no pudieron evaporarse por artes de encantamiento" a partir de 711, de tal manera que "las formas de vida y de pensamiento" de los "hispano-musulmanes" tendrían un carácter mestizo (Sánchez-Albornoz, 1977: 116). Para Castro, en cambio, el mestizaje se refería al propio ser de España, producto de una simbiosis que mezclaba lo hispánico con lo semítico, árabe y hebreo. La osadía de romper con el sagrado relato de la nación católica española le generó una fuerte animadversión que ha tergiversado aspectos de su pensamiento. Uno de los errores más habituales consiste en considerarlo el creador de la idea de la convivencia medieval, que ya contaba con una amplia tradición previa. A juicio del profesor de Princeton, la tolerancia era una cualidad intrínseca al islam, consecuencia de su sincretismo original, de tal manera que, al fundir las creencias islámicas con las del judaísmo y el cristianismo, el libro sagrado del islam era un "monumento de tolerancia". Esa cualidad prevaleció durante los primeros

cuatro siglos de dominación musulmana, hasta la llegada de las "tribus fanáticas de África", lo que permitió que "los españoles cristianos" viviesen "bajo un horizonte de tolerancia trazado por el islam". Siguiendo la tradición previa, Castro también apreciaba la vigencia de actitudes tolerantes entre los cristianos, sobre todo en la época de Alfonso X, cuyo *Código de las Siete Partidas* prohíbe el uso de la fuerza en la conversión de los musulmanes, procediendo, así, a "traducir y ampliar la doctrina alcoránica" (Castro, 1989: 64, 213-215).

Pese a su afirmación de la convivencia, el mito, en realidad, no fue un invento suyo, pues se trata de una noción que gozaba de antecedentes tanto en la tradición liberal como en la católica. A diferencia de Castro, que la vinculaba a la doctrina, autores como Lafuente o Fernández y González la asociaban a actitudes pragmáticas de "conveniencia". Incluso Simonet, extremista católico y crítico con "cierta escuela moderna empeñada en realzar el mérito de los musulmanes" que ponderaba "la tolerancia de los opresores y el fanatismo de los subyugados", y convencido de que "la tolerancia musulmana tuvo más de escrita y legal que de práctica y positiva, no bastando a enfrenar (sic) la codicia y ferocidad del pueblo vencedor", llegaba a admitir que "durante un siglo el islamismo había guardado cierta tolerancia con los mozárabes" (Simonet, 1897-1903: l-li, 357). En épocas más cercanas a Castro, el arabista González Palencia, seminarista y católico acérrimo implicado en la depuración franquista del profesorado universitario, había valorado de manera favorable la situación legal de los judíos, estableciendo un marcado contraste entre "la política restrictiva de los reyes visigodos" y "la amplia libertad y tolerancia propia de los musulmanes" (González Palencia, 1925: 124).

Esta imagen se acentúa en la tradición liberal que representa Menéndez Pidal, quien habla de un islam "dominador respetuoso de pueblos sometidos" y afirma que "Mahoma prescribe la tolerancia para todos, no ya solo para los "pueblos del Libro" o de la Biblia, judíos y cristianos, cuyo Dios y cuyos profetas él venera igualmente, sino para los idólatras". Asimismo, el director del Centro de Estudios Históricos atribuía esa cualidad a su héroe, ya que "el Cid era tolerante con el islamismo español, aunque intransigente respecto a

la africanización que favorecían los almoravidistas (sic)" (Menéndez Pidal, 1929, I: 65; II: 669). Hacia la misma época, Sánchez-Albornoz apelaba a la tolerancia desde una perspectiva incluso más amplia, como rasgo singular del medievo peninsular vinculado, no a los musulmanes, sino a los cristianos, y asociado a la intensa convivencia con ellos que habría creado en las minorías cultas "un espíritu de tolerancia raro en Europa en los siglos medios" (Sánchez-Albornoz, 1929: 22).

También el franquismo hizo de la tolerancia un argumento de su retórica propagandística. Con su habitual retórica grandilocuente, el propio Franco proclamaba en 1937 que, a la persecución religiosa de los marxistas, él opondría "aquel gran espíritu comprensivo que hizo que en los siglos de oro de nuestra historia, cuando un catolicismo vigoroso y sentido era el arma de la reconstrucción de nuestra unidad histórica, veíanse bajo la tutela tolerante del Estado Católico las mezquitas y las sinagogas acogidas al espíritu comprensivo de la España católica" (Gómez García, 2009).

Lejos de ser el fundador del mito de la tolerancia, Castro insertó una noción que contaba con cierto recorrido previo en el marco de sus propias ideas, muchas de ellas hoy inservibles, aunque algunas poco cuestionables, en especial la necesidad de reconsiderar la diversidad del período medieval como clave para su correcta apreciación y la relevancia de los fenómenos de hibridación cultural. Se trataba, de nuevo, de un planteamiento que gozaba de importantes antecedentes en la tradición previa, como revela el propio Asín Palacios, para quien los "ocho siglos de convivencia entre el Islam y el cristianismo permitieron conocer a fondo e imitar los modelos islámicos en la lengua, en la literatura, en las ciencias y en las artes" (Asín Palacios, 1940: 146-147). Su ruptura con el mito etnocéntrico de la nación forjada en la lucha contra el islam fue lo más novedoso de sus propuestas, y la causa que explica su amplio denuesto en la historiografía española, fuertemente imbuida de la naturaleza católica de la identidad nacional.

EL MEDIEVO ESTÁ MITIFICADO, ¿QUIÉN LO DESMITIFICARÁ?

La muerte de Franco en 1975 está asociada al comienzo de la etapa democrática más amplia y estable en la historia moderna de España. Si la instauración de la dictadura supuso la reafirmación de una mitología esencialista que contaba con amplios antecedentes, su fin vino acompañado de cambios importantes en la percepción del pasado medieval, tanto a nivel historiográfico como público e institucional.

Algunas de las primeras expresiones de rechazo a la vieja retórica nacionalcatólica entre sectores de la izquierda y ciertos nacionalismos locales o regionales se produjeron tras las primeras elecciones municipales en 1979, cuando un concejal del PCE del Ayuntamiento de Sevilla se negaba a participar en los actos oficiales del 23 de noviembre, que conmemoran la conquista de la ciudad por Fernando III en 1248. En las mismas fechas, el Ayuntamiento de Almería se planteaba suspender los actos asociados al Día del Pendón (26 diciembre) por falta de aceptación popular, y también en Canarias se producían manifestaciones de rechazo a la exaltación institucional de las conquistas medievales (García Sanjuán, 2024: 185-186).

Aunque este tipo de celebraciones eran anteriores a la dictadura, la creciente desafección hacia las mismas en los primeros años del posfranquismo representa un claro síntoma del cuestionamiento de los viejos mitos, un fenómeno que tuvo, asimismo, expresiones académicas. Parece razonable pensar que el proceso de profesionalización y modernización iniciado durante la Restauración hubiera permitido a la historiografía española actualizarse y homologarse al resto de sus coetáneas europeas en el transcurso de unas décadas. Sin embargo, el franquismo cortó de raíz ese

proceso, garantizando una larga y anacrónica hegemonía de los mitos esencialistas, lo que explica que, aún en 1971, fuese vista desde países más modernos como la más intensamente etnocéntrica de Europa (Glick, 1971: 535).

La época en la que se formulaba ese pesimista, aunque bastante certero, diagnóstico, está asociada, sin embargo, a transformaciones historiográficas que produjeron cambios relevantes en la consideración de los grandes mitos sobre el período medieval. No por casualidad, la publicación de los dos libros que fueron el origen de estas novedosas aportaciones se produjo en los años posteriores a la muerte del dictador, símbolo del comienzo de nuevos tiempos que permitieron la progresiva homologación de la historiografía española con la de los países más modernos a partir de la década de 1980 (Pérez Garzón, 2017: 57).

La aparición en 1976 de *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente* supuso un punto de inflexión en la consideración del medievo peninsular, al producir la quiebra definitiva del mito de la España musulmana. Basándose en un análisis exhaustivo de las fuentes árabes y desde premisas teóricas asociadas a la antropología estructuralista, el medievalista francés Pierre Guichard (1939-2021) planteó la formación de una sociedad árabe e islámica en la Península, analizando las relaciones de parentesco y el papel de la mujer. Pese a su base demográfica autóctona, al-Andalus fue una realidad histórica definida por la influencia de factores exógenos traídos por los conquistadores en el siglo VIII. A raíz de este trabajo, no solo el nombre "al-Andalus" sucedió, de manera definitiva, al de "España musulmana", sino que las ideas tradicionales asociadas a la desarabización y a la débil islamización (la "lechada de cal") quedaron postergadas de manera definitiva. Al-Andalus era una sociedad árabe e islámica medieval, con dinámicas históricas propias asociadas a su contexto, pero no una excepción determinada por el predominio de esencias hispánicas eternas.

Paradójicamente, Guichard prestó un valioso servicio a la mitología españolista con su devastadora crítica de la "España musulmana". Dicha noción había planteado siempre evidentes e incómodas contradicciones. Si la

esencia de España era católica, ¿cómo explicar que los musulmanes de al-Andalus fueran tan españoles como los católicos? ¿Y cómo entender que España era una nación "forjada contra el islam", si los musulmanes eran igualmente españoles? La labor de Guichard permitió al nacionalismo español desprenderse de una noción problemática y homogeneizar su relato, haciéndolo más coherente y eficaz, lo cual explica su entusiasta recepción en sectores del medievalismo afines a planteamientos esencialistas (Sánchez Saus, 2017: 189). No resulta difícil de entender por qué el españolismo finalmente abandonó la España musulmana y, por el contrario, ha permanecido aferrado a la Reconquista, el mito que, desde el siglo XIX, mejor expresa el mito de la identidad católica de la nación, eje central que articula la mitología del esencialista españolista.

Solo dos años después de la aparición de la obra de Guichard se produjo la publicación de otra monografía destinada a marcar un hito en la desmitificación del medievo peninsular. Denunciando la artificiosidad inherente a los planteamientos esencialistas de Castro y Sánchez-Albornoz, Abilio Barbero (1931-1990) y Marcelo Vigil (1930-1987) desarrollaron en *La formación del feudalismo en la península ibérica* la primera crítica académica del concepto de Reconquista. Publicado meses antes de la aprobación de la nueva Constitución, en un contexto en el que la libertad académica no estaba aún garantizada, los autores eran conscientes de los riesgos que implicaba cuestionar una noción asociada de manera tan estrecha con la dictadura:

> Sabemos que el nadar contracorriente en una disciplina de hábitos tradicionales tan arraigados como es la historia no favorecerá nuestro futuro profesional. Sin embargo, creemos que después de cuarenta años de respeto al principio de autoridad, en los que no ha existido una crítica propiamente dicha, teníamos el deber de utilizar la mayor libertad de expresión que ahora existe, aun conociendo las consecuencias poco favorables que esto puede acarrearnos (Barbero y Vigil, 1978: 20).

Por vez primera se tomaban distancias respecto al relato mítico hegemónico del medievo peninsular que, hasta entonces, había tenido un carácter ideológicamente transversal. Entre otras cosas, la labor de Barbero y Vigil permitió comprender que la conquista y destrucción de al-Andalus no fue el resultado de la marcha épica y triunfal de la nación católica española

hasta su transformación en "unidad de destino en lo universal", sino la consecuencia de la expansión de sociedades feudales caracterizadas, no por el predominio de derechos y libertades que fueron el antecedente inmediato de las modernas democracias liberales, sino por relaciones de dependencia personal fuertemente jerarquizadas que atravesaban toda la sociedad.

Al significar el primer cuestionamiento académico serio del relato mítico de la nación forjada en la lucha contra el islam, la obra de Barbero y Vigil supuso un punto de inflexión, el comienzo de una perspectiva crítica que comenzaba a hacerse extensiva respecto a otros procesos de expansión conquistadora. Hacia la misma época, por ejemplo, la sumisión de las islas Canarias por Castilla durante el siglo XV fue caracterizada como un caso de genocidio y etnocidio (Morales Padrón, 1978: 19).

Los cambios sociales e historiográficos fueron acompañados de transformaciones sustanciales asociadas a una lenta pero irreversible democratización de las estructuras universitarias, ahora dotadas de una libertad que permitía comenzar a cuestionar los dogmas sagrados impuestos por la dictadura durante cuarenta años. Aunque privados de su vigor académico, los viejos mitos, sin embargo, no llegaron a desaparecer. El cambio más relevante que se produjo a partir de 1978 fue el fin de la amplia transversalidad ideológica que había garantizado su éxito desde sus orígenes decimonónicos. Desde entonces, la idea de España como nación forjada contra el islam dejó de gozar de aceptación universal, quedando convertida en un residuo asociado de manera exclusiva con los sectores conservadores, académicos y políticos, herederos ideológicos del franquismo.

DEMOCRACIA Y MITOLOGÍA FRANQUISTA

La idea de que la lucha frente a los musulmanes fue "uno de los candentes hierros que más indeleble huella marcaron sobre el carácter español", como afirmaba Camilo J. Cela, había adquirido carta de naturaleza en la época franquista (Carrasco Manchado, 2024: 148). Con una retórica que apenas revela cambios significativos respecto a la aún agonizante dictadura, el mito fue invocado en 1977 por el sucesor de Franco, en un momento en el que la monarquía se encontraba, de nuevo, en una situación de precariedad. Fue en el contexto del homenaje a su hijo Felipe como Príncipe de Asturias y en el "marco español esencial de Covadonga" donde Juan Carlos I, siguiendo la tradición nacionalcatólica, desplegó el arsenal de las más rancias esencias patrias en una declaración trufada de referencias a Asturias como origen de España, cuyo "corazón inmenso […] tiene en este lugar en que nos encontramos su latido más íntimo y universal", y a la Cruz de la Victoria como expresión de la voluntad de los españoles de "seguir con orgullo su camino, con el mismo orgullo con que un día iniciaron aquí, en estas montañas, su identidad nacional" (García Sanjuán, 2024: 185).

Aunque, a raíz de la muerte del dictador, los cambios políticos e institucionales fueron rápidos e importantes, el franquismo no se esfumó de manera instantánea en 1975, ni tampoco en 1978. La oposición había ido creciendo de manera significativa desde la década de 1950, pero el régimen siempre gozó de apoyo social, tanto entre las élites como a nivel popular, así como en un ámbito académico que había sido nutrido con devotos acólitos. Por lo tanto, sería erróneo pensar que los viejos mitos quedaron desterrados, entre otras razones debido a que, como hemos visto en páginas precedentes, formaban parte de un relato establecido con anterioridad a la propia

dictadura.

A nivel institucional, las limitaciones de los cambios asociados a la llegada de la democracia se aprecian en el doble rasero aplicado al tratamiento de la memoria de sefardíes y moriscos. Como vimos en páginas precedentes, el franquismo había desarrollado una abierta retórica antisemita durante sus primeros años, coincidiendo con la etapa de alianza con la Alemania nazi y asociada a la exaltación de los Reyes Católicos. Al mismo tiempo, el mito de la España musulmana fue ampliamente fomentado como manera de justificar la participación de los "moros" en la cruzada y estrategia de acercamiento a los países árabes, en un tiempo en el que la dictadura estaba aislada internacionalmente. La llegada de la democracia supuso también cambios en este ámbito. En 1986, España estableció relaciones con el Estado de Israel, normalización diplomática que fue el punto de arranque de un proceso institucional de reconciliación con las comunidades sefardíes en el que la implicación de la Jefatura del Estado fue activa y directa.

El primer paso fue la concesión del Premio Príncipe de Asturias de la Concordia a las comunidades sefardíes en 1990, gesto con el que la Corona de España, representada por el entonces príncipe heredero, recibía "con los brazos abiertos a una parte entrañable de la gran familia hispánica". Solo dos años más tarde, coincidiendo con el quinto aniversario de la expulsión, el rey Juan Carlos visitó la sinagoga de Madrid y, luciendo en su cabeza la kipá, evocó los "siglos de historia compartida" para rendir homenaje "a la fortaleza de espíritu y a la capacidad de conservar su raíz cultural de los hispano-judíos que, fieles a su fe y a sus tradiciones, tuvieron que salir de España", recalcando que ahora "los hispano-judíos están en su propia casa". Este proceso culminó en 2015, cuando se otorgó a los sefardíes acceso directo a la nacionalidad española, motivo por el cual la Casa Real organizó un acto de celebración en el que, tras afirmar que la nueva legislación significaba "una nueva y definitiva apertura de las puertas de España a los hijos de Sefarad", Felipe VI lanzó la exclamación: "¡Cuánto os hemos echado de menos!".

La profusión de gestos simbólicos oficiales protagonizados por la jefatura del Estado contrasta con la casi nula atención otorgada a los moriscos. A raíz del tratamiento recibido por los sefardíes se formularon distintas propuestas

para equiparar ambos casos y evitar agravios comparativos, pero en ninguna de ellas estuvo involucrada la corona. Una de las más significativas se produjo en 2009, coincidiendo con el cuarto centenario de la expulsión, cuando se produjo en al Congreso de los Diputados la presentación de una Proposición no de Ley dirigida a recabar "reconocimiento institucional, de la manera que sea procedente, de la injusticia que en su día se cometió con los moriscos expulsados de España". Ni esta ni las iniciativas realizadas al año siguiente por diversas instituciones para otorgar el Príncipe de Asturias a los moriscos, aprobada en el Parlamento de Andalucía, obtuvieron el apoyo necesario.

El doble rasero en el tratamiento institucional de sefardíes y moriscos revela profundas contradicciones asociadas a las políticas de la memoria que también se aprecian en la evolución de la mitología franquista durante la nueva etapa democrática, cuando la derecha españolista experimenta la tensión entre la necesidad de distanciarse formalmente de la dictadura y el deseo de seguir manteniendo, al mismo tiempo, el relato tradicional de la marcha gloriosa y triunfal de la nación católica. Este drama irresoluble ha generado todo tipo de contradicciones en sectores historiográficos atrapados entre solemnes declaraciones de renuncia a sus mitos y la realidad de su permanente afirmación. Una de las más explícitas expresiones de este fenómeno se produjo un cuarto de siglo después de la muerte del dictador, un tiempo que, sin duda, se consideraba prudente para poder lanzarse a la reelaboración de la vieja mitología, a la vez que se proclamaba su muerte definitiva. Marcando distancias con la izquierda, la renuncia de la derecha a sus mitos se planteaba en los términos siguientes:

> En tanto la derecha ideológica se ha apeado (tal vez de mala gana, pero lo ha hecho) de algunos de sus mitos fundacionales o ha suavizado la carga de otros ensayando nuevas redefiniciones (Covadonga, Santiago, el Cid, la conquista americana, los tercios de Flandes, la guerra de la Independencia, etc.), la izquierda persevera cada vez más en sus propios pantanales (¿envalentonada por el retroceso del oponente?) pero con la misma pobreza documental de siempre, reforzando la agresividad de la iconoclastia contra la identidad hispánica (fuente de todos los vicios, según ellos), sin ofrecer sustitutivo alguno a cambio, de no ser vaguedades perogrullescas como "ciudadanos del mundo", "tolerancia", "convivencia de todas las razas y culturas", etc (Fanjul,

2000: 98).

Esta solemne proclamación se encuadraba en el marco del ansiado distanciamiento del "nacionalismo de campanario" que "se inventa milenarios y héroes míticos", así como de una pretendida desvinculación de la tradición nacionalcatólica franquista ("no creemos en la glorificación mítica de nuestro país, tal como nos la intentaron enseñar en la infancia, con poco éxito desde luego") (Fanjul, 2003; Fanjul, 2004: 2). Un pronóstico académico similar, aunque no del mismo signo, se había formulado poco antes desde la plena convicción de que "la historia profesional española de hoy no es nacionalista y que los mitos fundantes del nacionalismo español […] hoy están desactivados" (Forcadell, 1998: 142). Si la primera premisa podía considerarse, en general, acertada, la segunda ha sido desmentida de manera amplia por el transcurso del tiempo, como podremos comprobar a lo largo de las páginas siguientes.

Para entender la continuidad de la mitología franquista resulta necesario tener en cuenta varios factores, empezando por la vigencia de sectores académicos afines o acríticos con el régimen que, al igual que otros aparatos represores de la dictadura, pasaron intactos al nuevo contexto democrático. A ello se añade la llegada de la derecha al poder en 1996, comienzo de una nueva renacionalización de España, en especial a partir del segundo gobierno de Aznar, entre 2000 y 2004 (Núñez Seixas, 2018: 107; Pérez Garzón, 2017: 59). Además de provocar una grave crisis en la izquierda, la caída del muro de Berlín en 1989, interpretada como el definitivo triunfo del liberalismo, generó una auténtica explosión de euforia que marcó el comienzo de una nueva globalización capitalista en la que el islam recuperó su papel tradicional de principal antagonista de la "civilización occidental" y, por lo tanto, de España.

Casualmente, la tesis de la "desactivación" y del "apeamiento" coincidió con la publicación de una obra de gran éxito cuyo título apelaba a una España con tres milenios de historia, declaración esencialista desarrollada en un contenido trufado de continuismo y burdos prejuicios. La diócesis romana de Hispania y el reino visigodo representan sendas prefiguraciones de "la

unidad de España" y de un "Estado español" mientras que, en cambio, la conquista musulmana provocará un "tremendo caos, no solo material, sino moral", de tal manera que a mediados del siglo VIII se produciría "el punto de inflexión más bajo de toda la historia de España". La caracterización de la sociedad andalusí incide sobre la relevancia de la doctrina malikí, la más rigurosa e integrista del islam sunní, mientras que, en cambio, "el integrismo cristiano nunca ha sido tan extenso y tan estricto". Sin embargo, para alivio del autor, en Covadonga comienza la Reconquista, "fenómeno puramente español, sin equivalente en Europa, generador de la individualidad hispánica", quedando al-Andalus reducido a la ínfima categoría de simple paréntesis que solo de manera temporal desvió a España de la marcha triunfal hacia su destino manifiesto, pues "el reino nazarita de Granada fue un mero epílogo que no podía alterar el hecho irrevocable de la reintegración de España al ámbito occidental" (Domínguez Ortiz, 2007: 56, 78, 87). La problemática relación de esta historiografía con la rigurosidad quedaba de manifiesto en otra monografía en la que, tras la solemne proclamación de la existencia de naciones medievales, una de las cuales habría sido España, se pasa a continuación a declarar, apelando a Maravall, que el concepto medieval de España fue "vago" y "desde luego no nacional" (Fusi, 2000: 37 y 54).

La llegada de la derecha al gobierno en 1996 impulsó una etapa de entusiasta e inusitada actividad en la Real Academia de la Historia que, "con obediencia institucional ejemplar" (Pérez Garzón, 2003), mantuvo su tradicional función de "bastión del esencialismo más trasnochado" (Furió, 2015: 113), ampliamente desarrollada en obras colectivas publicadas entre los años 1998 y 2005 en las que los académicos tuvieron la oportunidad de exhibir sus destrezas en la actualización de la mitología franquista. Sería ingenuo considerar meramente casual la pertenencia a dicha institución tanto del proclamador del citado "apeamiento" como del entusiasta autor del prólogo de su obra, representante destacado del grupo de académicos en cierta ocasión definidos como "la cohorte de prometedores maestros que aportaban a la historiografía española una bocanada de brisas conceptuales, temáticas y metodológicas sumamente refrescantes" (Martín Duque, 1999:

26). La filiación ideológica de esta cepa franquista vallisoletana, linaje académico fundado por Luis Suárez Fernández (1924-2024) que ha ejercido amplia influencia en el medievalismo desde los años 1970, no solo se remite a la conexión orgánica e ideológica del maestro con la dictadura, sino a la propia labor historiográfica de algunos de sus numerosos discípulos.

Dicha filiación resulta compatible con la exaltación de la figura de Sánchez-Albornoz quien, pese a su lealtad republicana, fue el máximo exponente del esencialismo españolista durante la segunda mitad del siglo XX. Elogiado por el vástago principal de dicha cepa como "el mayor historiador que ha tenido el país en nuestro siglo", su obra de referencia (*España, un enigma histórico*) se eleva a la categoría de "reflexión más amplia y completa que se haya escrito sobre nuestra historia" (Ladero Quesada, 1984). La adulación acrítica de los "maestros" no solo representa otra estrategia de mitificación del pasado, sino que, además, en este caso, el republicanismo de Sánchez-Albornoz permite blanquear los orígenes franquistas de la cepa.

Desde premisas en apariencia alejadas de la rancia retórica nacionalcatólica, la intensa labor de idealización del pasado desarrollada por este linaje académico se basa tanto en la afirmación de una amplia continuidad entre las sociedades feudales y las modernas democracias liberales como en una indisimulada glorificación del papel de la Iglesia y del cristianismo como hazañas del medievo. Este relato se enmarca en dos planos distintos, global (Europa y "civilización occidental") y nacional (España), y se remite a varios argumentos que se refieren tanto a la identidad como al territorio o a las instituciones, entre otros.

La afirmación de una identidad definida sobre la base exclusiva de la fe religiosa representa uno de los elementos que mejor conecta con la tradición franquista, en especial mediante la proclamación de las "raíces cristianas de Europa", tema predilecto del maestro (Suárez Fernández, 1986), cuya labor incluye la rutinaria insistencia en algunos de los principales mantras españolistas decimonónicos, ya que, si "España debe a Roma la esencia de su modo de ser", en Covadonga "se libraba el futuro de España", y ya con los Reyes Católicos "la nación española estaba fundada y definida en sus

caracteres más esenciales". A la propaganda españolista se suma la católica, convirtiendo a la reina Isabel en auténtica promotora de los derechos humanos en América (Suárez Fernández, 2000: 21 y 43; Suárez Fernández, 2005a: 61; Suárez Fernández, 2005b: 293). Siguiendo la senda trazada por el maestro, la idealización de la Iglesia como fundamento de una civilización europea exclusivamente cristiana ha ocupado el centro de la labor de algunos de los más destacados discípulos de la cepa vallisoletana:

> De la expansión de las zonas cultivadas al renacimiento urbano, del dominio de nuevas técnicas a la conquista de las rutas marítimas, de la renovación del Imperio al auge de las monarquías, de la reforma gregoriana al apogeo teocrático del Pontificado y de la Cristiandad latina, de la cultura monástica al florecimiento intelectual escolástico de las universidades, de la modestia del primer románico al alarde de las catedrales góticas, de la madurez del latín medieval, lengua de cultura, a los chispeantes comienzos de las literaturas en lenguas romances… He aquí una historia que se estudia y se explica con el interés e incluso con la simpatía que produce recordar unos orígenes a los que aún estamos vinculados. Siempre es valioso y enriquecedor conocerlos, e incluso útil para la conformación de la vida propia, colectiva y personal, que arranca de aquellos comienzos. Es preciso saber que la España cristiana fue parte de aquella Europa, y que así se fundamentó la condición europea de sus habitantes, aunque con maneras específicas, con variantes regionales, dentro de la unidad de sistema que es propia de toda civilización (Ladero Quesada, 1997: 105).

La apelación a los "orígenes a los que aún estamos vinculados" permite afirmar un continuismo que se hace extensivo a una amplia variedad de aspectos, empezando por el espacio geohistórico, gracias al cual "cualquier europeo" sabe cuándo está "en casa", "como en casa" o "fuera de casa", quedando únicamente la duda de si el autor solo habla por los más de 370 millones de habitantes de los quince países que entonces formaban la Unión Europea o también por los extracomunitarios. También se refiere a elementos no materiales, entre ellos "un sistema social con sus valores propios que perduraron hasta el siglo XIX y, en algunos aspectos, hasta nuestros días". Esta perspectiva continuista abarca, asimismo, el ámbito político e institucional, de tal manera que el medievo no solo sería el origen de "los fundamentos tanto doctrinales como prácticos que acabaron dando forma al Estado", sino también del "respeto a unos derechos humanos inalterables".

La intensa mitificación de la cristiandad latina, a la que debemos "valores y tomas de conciencia colectivas que han definido la civilización europea incluso más allá de las crisis y renovaciones religiosas modernas", representa la marca distintiva de este medievalismo neofranquista. Entre esos valores "asumidos como categorías universales" se encontraría, nada menos, "el mismo concepto de Humanidad única y de los derechos de los hombres como personas, dotadas de libre albedrío". En el marco de una intensa idealización esencialista, la exaltación de las raíces cristianas de Europa alcanza niveles retóricos de gran expresividad propagandística:

> El cristianismo ha sido la gran raíz espiritual y cultural de Europa, y esto no solo en el plano de la fe y de la ética sino en otros muchos, puesto que el cristianismo llegó a ser cemento y armadura que aglutinaba y por la que se explicaba a sí misma la civilización europea en su conjunto y en cada uno de sus aspectos.

Al postular la indeleble autoridad moral de la institución eclesiástica, la indisimulada apología del cristianismo como clave de Europa y de la "civilización occidental" se transforma en pura catequesis, y es que "aunque la Iglesia ya no tiene el poder de dirección coactiva que tuvo antaño", sin embargo "ha mantenido e incluso aumentado su autoridad moral, de modo que muchas reflexiones éticas de origen medieval siguen llamando a nuestras conciencias" (Ladero Quesada, 2000: 76-80, 87). La indagación en la "genealogía de Occidente", "nuestra civilización", permite, de hecho, realizar descubrimientos extraordinarios. Por ejemplo, que el "estado de derecho" es una "gran adquisición" de esa civilización, afirmación que revela la convicción de que en otras "civilizaciones" no han debido existir ni el estado ni el derecho. Adquisición que, por supuesto, está asociada a una Iglesia medieval que, lejos de cualquier atisbo de asociación con las clases dominantes o con formas de control social, se caracteriza por su inquebrantable compromiso de que "la verdad debía triunfar sobre cualquier conservadurismo esgrimido por los poderosos" (Aurell, 2017: 107, 113).

La retórica continuista también se desarrolla respecto al ámbito nacional, pues "la España en la que vivimos hoy se hizo en aquellos siglos", y no solo "en su territorio, en sus regiones y en su forma geo-histórica" (aspectos en los que "ningún otro período de la historia española tiene tanta importancia"),

sino también, en otros aspectos "mucho más complejos y profundos (sociales, políticos, culturales)", de modo que durante la Plena Edad Media se habrían configurado "la inmensa mayoría de los elementos que componen la realidad histórica originaria de la España actual", entre los cuales debe encontrarse "ese sentimiento de pertenencia a un gran grupo humano empeñado en tareas que, más allá de las divisiones y diferencias, eran comunes para todos los que habitaban en la España cristiana". El esencialismo se remite, como siempre, a la retórica del continuismo, ya que "no ha habido cortes ni cesuras totales en la historia española del último medio milenio ni en su desarrollo como parte de la civilización europea occidental". Si las diferencias abismales que separan a las sociedades feudales medievales y las modernas democracias liberales capitalistas no suponen ningún impedimento para el establecimiento de líneas rectas ininterrumpidas, tampoco la diversidad política medieval peninsular representa obstáculo alguno para la obstinada insistencia en la mitología que proclama la idea de España como tarea común superadora de divisiones (Ladero Quesada, 1998b: 25; Ladero Quesada, 2004: 16-17; Ladero Quesada, 2014: 14-15). Lo que es válido a nivel global y nacional también lo es respecto al ámbito local, ya que, cuando "el medievo europeo" llegó a Sevilla en 1248, lo hizo "tarde, pero con toda su plenitud y pujanza". Y como más vale tarde que nunca, la dichosa entrada en Europa supuso la "incorporación a la civilización de que todavía hoy forma parte", dando origen a "los matices que son peculiares de lo hispalense", ya que "desde entonces hasta hoy no hay rupturas profundas" (Ladero Quesada, 1989: 11).

La abnegada idealización continuista de la nación mediante la insistencia en "las raíces medievales de España" no solo conecta con la tradición franquista, sino que se convierte en marca distintiva de la labor del linaje vallisoletano (Valdeón, 2002). Las más recientes y entusiastas formulaciones de esta rancia mitología se adhieren a trasnochados planteamientos asociados a la creencia en idiosincrasias nacionales y rasgos étnicos, culturales e ideológicos inmutables que atraviesan el tiempo sin experimentar cambios, en un marco retórico de intensa y emotiva exaltación patriótica (Sánchez Saus, 2025).

El culto patriótico a la nación se enmarca en la consabida exaltación del

medievo que, de nuevo con la excusa de rebatir la leyenda negra, eleva dicho período a la categoría de origen de "las principales raíces del mundo en el que hoy vivimos", incluyendo las modernas instituciones democráticas, desde la difusión de la teoría ascendente del poder por autores como Marsilio de Padua ("fundamento doctrinal de cualquier concepción política de carácter democrático") hasta el funcionamiento de los parlamentos y los municipios, planteamientos que incluyen auténticas aberraciones, entre las que destaca la caracterización de las cruzadas y de los movimientos mesiánicos y heréticos como parte de ese proceso, en términos de "manifestaciones que denotaban la participación de multitudes" (Valdeón, 1987 y 2003).

Tanto la exaltación del cristianismo como la insistencia en el origen medieval de España permiten apreciar la eficaz labor de reformulación de la propaganda nacionalcatólica franquista elaborada por la cepa vallisoletana, que incluye la abierta apelación al uso del "nosotros" como sujeto de la narración histórica en términos de auténtica reivindicación, es decir, el derecho de los historiadores esencialistas a serlo (Sánchez Saus, 2017: 187). No se trata, sin embargo, del proyecto exclusivo de un linaje académico específico, sino de una práctica que goza de amplia aceptación, tanto entre disciplinados acólitos de sectas católicas convencidos de que el apostolado representa una labor académica y que encuentran en la crítica de la leyenda negra la mejor excusa para practicar la catequesis (Rodríguez de la Peña, 2009), como en sectores afines que proclaman que "la Península Ibérica es un territorio europeo, con una larga trayectoria de afirmación de tal identidad […] que ha proclamado durante mucho tiempo esa identidad, unas abrumadoras raíces culturales y lingüísticas adscritas al mundo neolatino y un predominio secular del cristianismo" (Fanjul, 2004: 22). La chirriante estridencia que llega alcanzar esta obscena mitología nacionalcatólica se manifiesta en el profundo gemido de indignación emitido ante la perturbadora constatación de que, al ignorar el sentido profundo de la cruz, la juventud española desconoce las raíces de Europa (López Pereira, 2020: 88).

Entre las formulaciones menos sofisticadas y más entusiastas de la propaganda neofranquista destaca la dedicatoria "al rey Rodrigo y a cuantos murieron con él, defendiendo, sin saberlo, la libertad y el progreso frente a la

intolerancia y el totalitarismo" en una publicación sobre la liquidación de la "gloriosa Monarquía toledana", sucedida en el transcurso de la conquista omeya de la Península, aquellos "luctuosos acontecimientos que estuvieron a punto de separar a España de Europa y desgajarla de la común Civilización occidental". Terrible desgracia de la que pudimos librarnos gracias a Pelayo, cuya sangre, y con ella, hemos de suponer, toda la "civilización occidental", sigue corriendo por las venas de Felipe VI (García Moreno, 1992: 425-426, 459; 2022: 11). Exaltación monárquica, esencialismo españolista e islamofobia son ingredientes de un relato que a duras penas se compadece con el proclamado "apeamiento" de los viejos prejuicios y estereotipos asociados al relato mítico de los orígenes medievales de la muy católica nación española.

Lejos de ser un planteamiento marginal o anecdótico, la idealización continuista del medievo goza de aceptación académica incluso en sectores ajenos a la propaganda católica, incluyendo a ilustres representantes de la intelectualidad europea progresista, entre los que destaca el célebre semiólogo y filósofo italiano Umberto Eco (1932-2016), a cuyo juicio la Edad Media "dio nacimiento a lo que hoy llamamos Europa, con sus países, con los idiomas que aún hablamos y con las instituciones que, a pesar de muchos cambios y revoluciones, aún son las nuestras" (Eco, 2015: 11).

En la historiografía especializada reciente, esta perspectiva se asocia con frecuencia a la crítica de la leyenda negra sobre la Edad Media, marco idóneo para la elaboración de una "reivindicación" del período basada en la relativización de la dominación feudal y señorial, mucho menos opresiva de lo que habría pretendido la propaganda ilustrada y comunista. Desde esta premisa, se proclama que "las raíces de nuestros Estados, naciones o regiones, paisajes, familias, patrimonio o espiritualidad están en la Edad Media". Se trataría, en efecto, de un "legado hondo" y "difícil de captar" a primera vista, ya que "se sitúa en la médula de una civilización que afecta a las identidades materiales y sociales que nos definen como europeos", legado que transforma la Edad Media en el auténtico "origen de las formas políticas que han ido construyendo muestro mundo". De esta forma, el reconocimiento de que "no hubo una democracia homologable a las nuestras" no impide

transformar los oligárquicos concejos y municipios en "un capítulo destacado del gran libro de la historia democrática europea". Las trampas de esta actualización del mito decimonónico de la Edad Media como origen de libertades y derechos constitucionales saltan a la vista, asimismo, en el caso de la universidad ("otra más de las herencias medievales"), no solo porque la inmensa mayoría de las europeas no tienen ese origen, sino porque cualquier parecido entre una universidad medieval y una actual es mera coincidencia. En fin, resulta, como poco, llamativo que desde un Estado como el español, cuya confesionalidad católica ha permanecido vigente hasta 1978, se apele al espíritu laico como "creación genuina de la Edad Media". Esta mitología continuista, aparentemente ajena a la más rancia retórica de "las raíces cristianas de Europa" y "de las raíces medievales de España", se acompaña de una insistente minimización de los efectos de la dictadura franquista que, además de haber quedado rápidamente superada, tan solo "intentó" instrumentalizar la Edad Media (Monsalvo Antón, 2020: 51, 54, 61-62, 81-82, 84, 240; 2022: 99).

Frente a la intensa idealización del medievo como origen de la "civilización" europea, de la identidad nacional o incluso de las modernas instituciones democráticas y de los derechos humanos, debe insistirse en que las sociedades feudales se basaban en poderes teocráticos (imperiales, monárquicos y eclesiásticos), privilegios políticos, jurídicos y económicos asociados a la nobleza de sangre, discriminación legal, relaciones de dependencia personal, servidumbre y esclavitud. Incapaces, en apariencia, de ver la viga en su propio ojo, estos sectores acreditan su habilidad para distinguir la paja en el ajeno, a tenor de su honda preocupación por ciertas idealizaciones vinculadas al marco local o regional, ya que, aunque "la exaltación nacionalista de la historia cobró un importante empuje a raíz de la guerra civil", es el establecimiento de las autonomías lo que genera "el problema más agudo" (Valdeón, 2002: 15-16). Es el caso del nacionalismo vasco, cuya utilización del pasado se asocia a prácticas adoctrinadoras percibidas como ofensivas, una experiencia distinta a la de la docencia recibida del maestro franquista, recordado con devoción (Díaz de Durana, 2008: 21, 24, 73). Porque se puede hablar de la Edad Media en los

nacionalismos, pero si hay que dar ejemplos concretos, resulta preferible remitirse a los de Francia, Bélgica, Suiza o Italia, porque sería difícil incluir a España sin hablar del franquismo, una palabra que no resulta oportuno pronunciar, ni siquiera cuando se cita a entusiastas propagandistas de la cruzada como Pemán (García de Cortázar, 2005).

Estas omisiones del lenguaje no son banales, sino que revelan la adopción de perspectivas acríticas respecto a la mitología franquista, una de las estrategias más eficaces de blanqueamiento de la dictadura. No se trata de un hecho puntual, sino extensivo a unos sectores que, al reunirse en Estella para realizar un balance historiográfico sobre la historia medieval en España entre los años 1968-1998, podían cómodamente prescindir casi por completo de términos como "guerra civil" o "franquismo" (tres y una cita respectivamente, en casi 900 páginas de texto). En su lugar, se recurre a eufemismos como "la guerra de 1936", "los años de la guerra e inmediata posguerra", "el régimen político anterior", "el demencial huracán bélico de 1936", "la tragedia" o "hechos dolorosos del pasado reciente", entre otros. Desde la, en apariencia, neutral retórica de "los dos bandos", se blanquea la represión franquista aludiendo al "torbellino de las siniestras crispaciones preliminares, el brutal desgarramiento cainita y la retórica "victoria", derrota de todos, con amargas convalecencias y cicatrices interiores prolongadas además por los inmediatos años de enloquecimiento mundial y penurias españolas" (Ladero Quesada, 1985; Ladero Quesada, 1998a: 332; Martín Duque, 1999: 28, 33; González Jiménez, 2003: 151). Incluso cuando se aprecia cierto atisbo crítico, se enmarca en la retórica eufemística de la "catástrofe humana que incidió gravemente en la comunidad científica", formulación que asimila la purga del profesorado a una catástrofe natural (Mitre, 1999: 95). La profunda consternación causada por la funesta influencia del marco autonómico resulta, por lo tanto, compatible, no solo con la exaltación del catolicismo y del españolismo, sino con un absoluto desinterés por la crítica del franquismo, sin duda desde la sincera convicción de que, tras la dictadura, la derecha, sencillamente, se había "apeado" de sus mitos.

La reformulación y actualización de la vieja mitología franquista se compagina con el blanqueamiento de académicos vinculados a la dictadura,

entre los que destaca Luis Suárez Fernández, maestro fundador de la cepa vallisoletana, caracterizado como "uno de los medievalistas españoles más importantes" y "figura excepcional de la intelectualidad española del siglo XX". Alabando su "talante humanista" y agradeciendo su "magisterio", algunos discípulos omiten, en cambio, su inquebrantable compromiso con un régimen terrorista y criminal que lo condecoró por sus servicios (Valdeón, 1998: 30-31, 40; Ladero Quesada, 2025: 26-27). No se trata únicamente de iniciativas promovidas por devotos y agradecidos pupilos. Con motivo de su fallecimiento, la más importante asociación de medievalistas le dedicaba una hagiografía en la que su colaboracionismo franquista se exalta como parte del *cursus honorum*. La única apreciación crítica se refiere a la retirada de su nombre del callejero de Valladolid, en cumplimiento de la ley de memoria histórica, lo que convertiría al hagiografiado en otra víctima de la "cultura de la cancelación", una condición, la de víctima, que arrastraba desde niño, dado el severo trauma sicológico que en 1934 le causaron los comunistas en su Asturias natal y que explicaría su posterior devoción por la causa franquista (Morales Muñiz, 2025). Los recientes casos del arabista M. Cruz Hernández (1920-2020, miembro de la Asociación Católica de Propagandistas), y del filósofo falangista Gustavo Bueno (1924-2016) revelan que los homenajes académicos a colaboradores de la dictadura no son infrecuentes.

Al igual que sus congéneres académicos, los herederos políticos de la dictadura han contribuido a alimentar la mitología franquista. El exlíder de la principal organización conservadora española (fundada en 1976 por ministros de Franco) se mostraba convencido de que la nación española, la más antigua de Europa, se constituyó frente al islam, y de que los Reyes Católicos "dieron cuerpo político a la nación española" (Aznar, 2005: 91-92; Aznar, 2007: 65, 162). Lejos de tratarse de un mero arrebato místico individual, los vigentes estatutos de la organización, en los que se insiste en el mantra de España como "la nación más antigua de Europa", revelan que esta perspectiva forma parte de su doctrina oficial. Su ala más ultraderechista, encabezada por A. Vidal-Quadras y S. Abascal, presentó en 2008 una enmienda a la ponencia política del décimo sexto congreso nacional en la que el origen de la

identidad nacional se asociaba a las raíces cristianas medievales:

> La nación española, como realidad histórica y cultural, tiene su raíz plural en los Reinos cristianos medievales, pero se basa ante todo en la herencia de la Hispania romana y visigoda común a todos ellos y en la unidad política establecida desde hace quinientos años por la integración de esos Reinos en la Monarquía de España, mediante la unión de las Coronas de Castilla y Aragón y el Reino de Navarra (García Sanjuán, 2024: 187).

Los documentos orgánicos se compaginan con la comunicación política de la organización y de sus dirigentes en la que la mitología franquista se expresa mediante la exaltación de los episodios de lucha frente a los musulmanes, entre ellos la conquista de Granada, un "día de gloria para las españolas", según la aristócrata expresidenta de la Comunidad de Madrid, ya que "con el Islam no tendríamos libertad" (García Sanjuán, 2024: 187). Si en el franquismo fue considerada precursora de la Sección Femenina, encargada de producir abnegadas madres católicas, la nueva derecha, manteniendo el clásico relato etnocéntrico y colonialista de la conquista como "liberación", revierte esa perspectiva con un inédito giro de guion que transforma a Isabel la Católica en heroína del feminismo, generando un combo mitológico de inusual originalidad. La derecha blanquea, así, su machismo, apelando al islam.

En definitiva, frente al autoproclamado "apeamiento" y en coherencia con sus orígenes franquistas, la praxis de los sectores conservadores durante los últimos cincuenta años revela amplias conexiones con la mitología nacionalcatólica franquista, fenómeno que, como veremos en páginas siguientes, experimenta una fuerte acentuación a raíz de la fundación de una nueva organización de ultraderecha, creada en 2013 por sectores desencantados con la insuficiente españolidad e insatisfactoria islamofobia de los gobiernos de M. Rajoy.

Más allá de los ámbitos académico y político, la continuidad de la añeja mitología franquista también se expresa en los usos públicos del pasado, evidenciando su capacidad de adaptación a los amplios cambios sociales y culturales experimentados por la sociedad española durante las últimas cinco décadas, así como su resistencia a los propios desarrollos de la práctica

historiográfica académica. Gracias a una calculada ambigüedad, el popular género de la denominada "novela histórica" se ha convertido en un medio idóneo para la perpetuación de rancios tópicos patrióticos. Por un lado, la literatura, como ámbito de creación artística, está libre de la exigencia de rigor que atañe a la práctica historiográfica. Sin embargo, de manera invariable, el novelista presenta su producto como el resultado de una "rigurosa documentación histórica". Desde esta privilegiada posición, preserva el derecho a inventar, pero parapetado tras una supuesta labor de investigación que le permite formular opiniones a título de documentado experto. La ambigüedad se torna aún más difusa en el caso de literatos con formación, que utilizan la novelística para dar rienda suelta a inconfesables pulsiones mitómanas que causarían sonrojo en entornos académicos. Nada tiene de casual que esta novelística, en realidad, seudohistoriografía neofranquista, se centre, de manera casi invariable, en personajes que, como Pelayo o el Cid, forman parte del olimpo mítico de la dictadura.

El caso de Rodrigo Díaz ilustra de manera elocuente la fuerte capacidad de resiliencia de los viejos mitos en el nuevo contexto democrático, desde el memorable posado de Aznar a finales de la década de los ochenta, pasando por productos de ocio cultural (literarios y audiovisuales), la erección de monumentos públicos en diversas localidades e incluso cierta literatura académica que se ha esforzado en mantener intacta la visión pidaliana del "guerrero invicto, ideal de caballero en la lucha contra el Islam, vasallo siempre fiel de su rey Alfonso, político magnánimo y generoso, versado en el mundo del derecho, buen esposo y padre de familia y, finalmente, cristiano creyente" (Moreta Velayos, 2003: 379).

La crítica académica posfranquista a la idealización del Cid se ha desarrollado de manera lenta y, no por casualidad, los primeros síntomas procedieron del exterior. El punto de inflexión fue la obra del hispanista británico Richard Fletcher (1944-2005), quien señaló "una falta de conexión entre la realidad del siglo XI y la mitología posterior", afirmando que "en época del Cid había muy poco sentimiento de nacionalidad, cruzada o reconquista en los reinos cristianos de España". Fue también, probablemente, el primer autor que utilizó el término "mercenario" para

caracterizarlo, recordando que su gobierno en Valencia fue "implacable" y "despiadado", y que la orden de quemar vivo al cadí Ibn al-Ǧaḥḥāf fue "el más salvaje de los actos realizados por Rodrigo", pero no el único (Fletcher, 1989: 16 y 191).

Esta tendencia crítica se consolidó en trabajos posteriores que, distanciándose de la tradición pidaliana, planteaban que la realidad biográfica de Rodrigo, tal y como permiten reconstruirla las fuentes, resulta "altamente decepcionante" y que la imagen del luchador contra el infiel "tiene muy poco que ver con la trayectoria bélica real del Cid". Frente al mito del fiel vasallo héroe de la Reconquista, estos trabajos insistían en que Rodrigo Díaz "apenas dio muestras de obedecer a proyecto bélico-político alguno que no superara el inmediato interés personal de quien lo lideraba", de tal manera que "durante, al menos, la mitad de su vida pública útil no tuvo otro horizonte vital que la búsqueda del éxito personal" (Peña Pérez, 2000: 202, 211, 230; Peña Pérez, 2018: 238).

Al poner de manifiesto la realidad de la guerra medieval, de la que formaban parte toda clase de atrocidades, la historiografía especializada expuso la brutalidad de unas prácticas que, no por ser habituales en una época o propias de la guerra, resultan menos espeluznantes. A este respecto, por ejemplo, durante el asedio de Valencia, el Cid ordenó que, para presionar a los sitiados, quienes tratasen de abandonar la ciudad fuesen "decapitados, quemados o despedazados por los perros a la vista de los defensores, dejando sus restos colgados de los árboles o de los alminares de los arrabales" (García Fitz, 2000: 408). En realidad, carecería de sentido plantearse si el Cid fue más o menos cruel, brutal o violento que otros personajes similares, entre otras cosas debido a que la información disponible al respecto no suele permitir entrar en ese tipo de consideraciones. Al afirmar que la fama del Cid "se basa en última instancia en la glorificación del asesinato", la autora británica N. Berend ha llevado la crítica a un punto inédito en la historiografía española, provocando la inmediata reacción de mitómanos y admiradores del personaje (Berend, 2025: 285; Montaner, 2025).

El caso del Cid obliga a reflexionar sobre cuestiones que apelan a la responsabilidad del historiador y al sentido de su trabajo. Si la práctica

historiográfica moderna no puede concebirse al margen de consideraciones éticas, estas se acentúan en ciertos campos de estudio, como el de la guerra, en el que el historiador debe valorar de manera particularmente cuidadosa sus planteamientos, así como el lenguaje utilizado a la hora de describir hechos, prácticas y actores. En este sentido, la razonable exigencia del abandono de planteamientos idealizados en la investigación académica debería acompañarse de un mayor esfuerzo por trasladar a públicos amplios el blanqueamiento de la violencia implícito en la banalización de la guerra y la elevación al pedestal del héroe de ciertos personajes (Grever y Van Nieuwenhuyse, 2020). La desmitificación del pasado también pasa por prescindir de manidos argumentos que tienden a minimizar la violencia, romantizándola o reduciéndola a la categoría de algo "propio de la época". En el mundo del Cid, como en todas las sociedades, había gente que se dedicaba a la guerra, pero la inmensa mayoría de la población era ajena a ella, campesinos, artesanos, comerciantes y un largo etcétera de mujeres y hombres cuyas vidas no tenían nada que ver con la práctica bélica. Por lo tanto, esa clase de justificaciones no solo blanquean a señores de la guerra como Rodrigo Díaz, sino que contribuyen a fomentar el manido tópico de lo medieval como época de violencia y guerra generalizadas.

Sin embargo, debido tanto a intereses comerciales como políticos, la mitificación del personaje se ha mantenido intacta durante los últimos años. Abandonando las rancias retóricas patrióticas del franquismo, desde el ámbito literario, uno de los que obtiene más beneficios económicos del marketing cidiano, se sigue insistiendo en la elaboración de indisimulados panegíricos que presentan a un señor medieval de la guerra como dechado de valores morales, auténtico espejo en que la sociedad actual debería mirarse:

> El Cid se mantiene vivo porque sus virtudes y méritos siguen siendo admirados por el hombre de hoy. La fuerza, el triunfo militar, el ascenso social, y la resistencia ante los continuos obstáculos de la vida, una vida muy difícil… Son las cualidades que canta el Cantar, a las que añade el amor familiar, el respeto por los subordinados y una altura moral sobrehumana. Tan sobrehumana que hoy se nos hace difícil creer con los ojos y oídos de la razón y de la historia, aunque Menéndez Pidal la confirmara (Martínez Rico, 2006: 244).

La persistente mitificación literaria se combina con la audiovisual, incluyendo auténticos engendros en formato serie de animación destinados al público infantil que, prorrogando en democracia el masivo lavado de cerebro inaugurado por el franquismo, pretendían inculcarles "una forma de enfrentarse a la vida, anteponiendo la grandeza de espíritu, el sentido de la aventura y la alegre camaradería a todo lo demás" (Sanmartín Barros, 2025b: 240). Algo similar cabe decir respecto a la más reciente producción emitida en 2020-2021 por una popular plataforma audiovisual, obra que "al igual que las otras adaptaciones, sigue ofreciéndonos a un Cid heroico" (Berend, 2025: 262).

Junto a la literatura y la cinematografía, la explotación turística representa el marco idóneo para el blanqueamiento del personaje. En 2002 se conformaba el Consorcio Camino del Cid, entidad de naturaleza pública sin ánimo de lucro integrada por ocho diputaciones provinciales pertenecientes a tres comunidades autónomas, Castilla (Burgos, Soria, Guadalajara), Aragón (Zaragoza, Teruel) y Valencia (Castellón, Valencia y Alicante), cuyo objeto, según rezan sus estatutos, consiste en "la definición, la dinamización, la divulgación cultural y la promoción turística del Camino del Cid, un itinerario que se desenvuelve principalmente por los territorios, geográficos y literarios, que aparecen en el *Cantar de Mio Cid*". Con la excusa de la promoción del turismo y la colaboración de ciertos sectores académicos, las instituciones públicas fomentan la tergiversación del pasado, divulgando entre la ciudadanía una imagen idealizada del personaje en la que, de manera sistemática, se omite su condición de señor de la guerra cuya dedicación exclusiva fue conquistar, robar y matar.

La actividad turística se vincula a fuertes intereses económicos, pero resulta, asimismo, indisociable de los intereses políticos. En 2023, la derecha burgalesa insertaba en su programa electoral municipal el mito españolista del Cid como "héroe medieval nacional por excelencia", situando en el número tres de sus prioridades la creación de un centro de interpretación sobre el personaje y prometiendo dedicar los recursos necesarios para su adecuada promoción turística. Más recientemente, en el folleto promocional de la semana cidiana de 2025, la alcaldesa de la ciudad exhibía su

indisimulada mitomanía insistiendo en ensalzar al guerrero como "símbolo de identidad burgalesa" y representación de "valores de superación, esfuerzo y compromiso que siguen inspirando a Burgos en todos los retos que afrontamos como ciudad", planteamientos que revelan que los herederos políticos del franquismo siguen sacando rédito de la misma retórica épica que la dictadura promovió durante décadas. No puede dejar de admitirse, sin embargo, que incluso "quienes no creen en la guerra y el asesinato como el más elevado empeño de la humanidad insisten en ver al Cid como un héroe" (Berend, 2025: 261, 284-285). El del Cid, por lo demás, no es un caso aislado. Recientemente, el Ayuntamiento de Córdoba mostraba su adhesión al fomento del culto a Fernando III presupuestando más de medio millón de euros de dinero público para la erección de un monumento al gran rey conquistador. A este respecto, conviene recordar que los monumentos conmemoran, es decir, "recuerdan el pasado y reclaman su veneración" (Hunt, 2019: 17).

Intereses turísticos y políticos exponen las profundas contradicciones que las democracias avanzadas cabalgan al enfrentarse a viejas mitologías asociadas al pasado medieval. La proclamación de supremos valores como la democracia, la convivencia, la tolerancia y los derechos humanos resulta compatible con el culto a figuras históricas vinculadas a la guerra, la conquista y el saqueo. Como recordaba hace más de veinte años Pérez Garzón, "en nuestra sociedad democrática no tiene sentido ni rescatar virtudes de reyes indolentes ni explicar la continuidad de nuestra historia por los méritos acumulados en las personas de unas dinastías familiares que difícilmente podrían exhibir preocupación por la prosperidad de sus súbditos y sí que muchas inquietudes por sus herencias, fortunas y guerras, además de acumular suficientes fechorías como para ser reprobados con toda justicia" (Pérez Garzón, 2003). Ni Rodrigo Díaz ni Fernando III fueron artistas o creadores. Su fama no se debe a lo que escribieron o a su contribución al pensamiento. Combinando violencia y diplomacia, su única dedicación fue la práctica bélica. Mientras que resulta lógico que una dictadura fascista como la que gobernó España con puño de hierro hasta 1975 necesitase recurrir a una burda manipulación propagandística del pasado para adquirir la

legitimidad política de la que carecía, parecería razonable pensar que una sociedad que se autoproclama moderna y democrática sea capaz de enfrentarse al pasado de forma adulta y racional, sin recurrir a edulcorantes ni saborizantes.

EL MARCO AUTONÓMICO: VIEJOS Y NUEVOS MITOS

Aunque la consideración del marco autonómico como la mayor fuente de distorsión del pasado durante la etapa democrática representa una exageración tendenciosa con la que se ha pretendido justificar la reformulación de la mitología franquista, no cabe duda de que la nueva estructura administrativa creó un contexto propicio para la difusión de narrativas asociadas a las identidades nacionales subestatales, en las que la idealización del medievo cobró renovado impulso, así como nuevas formas.

Aunque la mitificación del pasado en el marco autonómico suele asociarse a las comunidades dotadas de sentimientos nacionalistas más acentuados, en realidad se trata de un fenómeno de gran amplitud con una diversa variedad de manifestaciones entre las que, por su importancia, cabe destacar las de naturaleza institucional. Así sucede, por ejemplo, en Castilla y León, cuyo vigente estatuto de autonomía (reformado en 2007) proclama que "leoneses y castellanos ofrecieron al mundo ejemplos de respeto y convivencia entre las culturas diversas que poblaban estas tierras". La referencia al tópico de la convivencia, de nuevo, fuera del marco de al-Andalus se acompaña de la afirmación de la continuidad institucional, vinculando las Cortes feudales del siglo XII con la moderna organización democrática autonómica:

> Brilló con luz propia la defensa de las libertades, cuando en 1188 se celebraron en León las primeras Cortes de la historia de Europa en las que participa el estamento ciudadano y en las que se documenta, como pacto entre el monarca y los estamentos, el reconocimiento de libertades a los súbditos de un reino, creando un precedente que tuvo más tarde su continuidad en las Siete Partidas del Rey Alfonso X el Sabio (1265) y que hoy, en esencia, pervive en las actuales Cortes autonómicas.

De manera mucho más decidida que en el caso catalán, la lucha contra los

musulmanes desempeña en el valencianismo el papel fundacional en la conformación de la identidad nacional. Así lo revela el vigente marco autonómico, indisociablemente unido al 9 de octubre, fecha de la conquista de la capital del Turia por Jaime I, cuya figura es objeto de un culto en Cataluña, Valencia y Baleares similar al que Fernando III o los Reyes Católicos reciben en otras zonas de España. Se trata de una antigua celebración local que, a partir de la transición, adquiere mayor significación, al ser declarada en 1976 "Día Nacional del País Valenciano" por la Mesa de Fuerzas Políticas y Sindicales del País Valenciano. En 1982, con la aprobación del Estatuto de Autonomía, el 9 de octubre se eleva a la categoría de día de la Comunidad Valenciana, siendo una de las varias, junto a Aragón, Galicia o Asturias, cuya celebración coincide con fechas asociadas a la lucha frente a los musulmanes.

La institucionalización de esta narrativa histórica no resulta, en absoluto, inocua, ya que representa el marco propicio para la aparición de brotes de nacionalismo banal como el protagonizado en 2020 por la Generalitat valenciana (entonces gobernada por la izquierda), obligada a retirar una campaña de publicidad en la que, para justificar la necesaria reducción de los actos oficiales del 9 de octubre, se comparaba a los musulmanes con el virus que había causado la pandemia en curso (García Sanjuán, 2024: 190-191). Dado que las instituciones democráticas representan a todos los ciudadanos, con independencia de su orientación ideológica o su militancia política, la adopción de relatos idealizados sobre el pasado las convierte en el marco idóneo que garantiza una difusión transversal de los mitos etnocéntricos entre distintos sectores sociales.

Que la principal celebración oficial de la comunidad valenciana conmemore hechos que coinciden con el relato españolista de la Reconquista provoca en los sectores historiográficos más entusiastas y desinhibidos del valencianismo una incomodidad que explica disciplinados ejercicios de funambulismo destinados a mantener el equilibrio entre el afán por transmitir "entusiasmo identitario" y el frustrado anhelo de rigurosidad académica. Prescindiendo del añejo relato de la "liberación del yugo islámico" y evitando toda referencia al término "Reconquista", la expansión protagonizada por

Jaime I se describe como la entrada en "la sociedad occidental europea", origen de una "conciencia colectiva valenciana común a todos los habitantes del reino" (Baydal, 2017: 7-16). La delirante fantasía de una sociedad feudal, mayoritariamente rural y analfabeta, de la que, además, formaban parte amplias comunidades de musulmanes mudéjares, como un grupo dotado de conciencia identitaria común, revela las difíciles relaciones que la propaganda nacionalista mantiene con la complejidad del pasado. Se trata, en definitiva, de la enésima supeditación del conocimiento a la rancia retórica emocional que apela a la "herencia histórica" para definir sentimientos nacionales:

> Y dicha identidad heredada históricamente y reinterpretada de manera contemporánea es la que en la actualidad continúa dando cuerpo a la diversidad de sentimientos de pertenencia a una colectividad valenciana que no nació de la nada, sino a partir de unos elementos territoriales, institucionales y políticos muy claros: unas fronteras, unas leyes y un parlamento propios. No en vano los medievalistas insistimos tanto en ellos, "Regne, Furs i Corts", ya que representan nuestro propio origen, el origen del sentimiento valenciano (Baydal, 2018: 70).

Frente a la inexistente identidad española se afirma, en cambio, la de otras que "sí se forjaron durante la edad media", las que "se correspondían con grupos humanos pertenecientes a entidades políticas con leyes e instituciones propias o a comunidades etnoculturales diferenciadas", tales como gallegos, mallorquines, vascos, navarros, aragoneses, catalanes y, por supuesto, valencianos (Baydal, 2017: 13). Excluidos del paraíso identitario, extremeños, leoneses, castellanos, andaluces o murcianos quedan, así, condenados a vagar, tristes y errabundos, en el limbo de quienes carecen del ansiado pedigrí medieval. Volviendo a poner de manifiesto que las relaciones entre las distintas mitologías nacionales se remiten a la célebre parábola evangélica, es decir, ver la paja en el ojo ajeno pero no la viga en el propio, la historiografía valencianista opera sobre el clásico doble rasero en la valoración de la violencia y la dominación, benéfica en el caso de las conquistas de Jaime I sobre los andalusíes, porque genera identidad, pero maligna en el caso de la ejercida por los españoles, destructora de la identidad valenciana.

Aunque el contexto autonómico hizo proliferar relatos vinculados a los nacionalismos subestatales, la crítica de los mismos ha producido brotes de reafirmación de la mitología españolista. Durante la transición se registró una sana y necesaria reacción académica contra un andalucismo entonces en auge, aunque sus resultados, sin embargo, distan de resultar satisfactorios, pues acabaron degenerando en otro mito, aún peor, el del origen bajomedieval de Andalucía. Se ha pretendido, así, la refutación de un esencialismo mediante la elaboración de otro, con la diferencia de que, mientras el primero fue obra de un aficionado sin formación, la nueva propuesta surge de entornos académicos acreditados, volviendo a poner de manifiesto los compromisos de sectores significados del medievalismo español con agendas nacionales diversas (García Sanjuán, 2023b).

La versión *hardcore* de la crítica del andalucismo corrió a cargo de un ya entonces nonagenario Sánchez-Albornoz quien, a su regreso a España tras el largo exilio argentino, asistía, frustrado e indignado, al *revival* andalusí que se produjo al hilo de los debates sobre la autonomía, años en los que algunos andaluces adoptaban la fe islámica como forma de conectar con sus raíces y en los que destacados artistas andaluces, como Miguel Ríos o Carlos Cano, miraban hacia ese pasado en busca de inspiración. El célebre historiador había recibido noticias de "la existencia de muchos andaluces que, seducidos por el pasado islámico, "ponen en paréntesis su integral españolía", motivo por el cual decide ponerse manos a la obra con la intención de "arrancarles de su cautiverio" y mostrarles los beneficios de su incorporación "a la órbita histórica europea occidental" (Sánchez-Albornoz, 1983: 9-10). En su reprimenda a los andaluces por confundir su identidad, les recuerda a qué deben lo que son: "porque el Islam fue expulsado de España podéis gozar de libertad y podéis alcanzar autonomía". Retomando argumentos que venía defendiendo desde los años veinte, pero que en 1983 ya resultaban de un estridente anacronismo, el célebre autor de *España, un enigma histórico*, proclamaba que la Reconquista "salvó a Andalucía de ser una piltrafa del Islam", no solo porque en la sociedad andalusí la situación de las clases inferiores era "muy cruel", sino porque en ella faltaba algo que triunfaba en la España cristiana norteña, a saber, unas relaciones sociales basadas "en el

respeto a sus propios y recíprocos derechos". Un respeto que, sin embargo, el medievalista abulense no hacía extensivo a toda clase de personas, dada su evidente repulsa ante "el gran arraigo de la homosexualidad" en al-Andalus. Desde su explícita islamofobia y su indisimulada homofobia, Sánchez-Albornoz se entregaba a la que probablemente sea la más desaforada, visceral y desacomplejada apología de la Reconquista formulada por un historiador español:

> La Reconquista, nuestra magna empresa medieval, normal reacción contra la traidora invasión islámica de España; la maravilla de la Reconquista, ilustrada con increíble heroísmo, no solo forjó nuestro talante, nos hizo capaces de realizar nuestras hazañas americanas, conquistando el mundo nuevo para España, para la civilización occidental y para Cristo sobre todo. La Reconquista nos llevó a ser la espada de Dios sobre la tierra frente a turcos y herejes. La Reconquista es la clave de la historia de España. Lo he probado de modo exhaustivo (Sánchez-Albornoz, 1983: 32-33).

Pese a que la delirante estridencia de esta retórica nacionalcatólica no tiene nada que envidiar al esencialismo andalucista, y en la enésima manifestación de la ya citada parábola evangélica, los desvaríos de "don Claudio" nunca han merecido el más mínimo reproche por parte de los críticos de Blas Infante quienes, por el contrario, le han prodigado sentidos elogios, reconociéndolo como "maestro del moderno medievalismo" (González Jiménez, 2003: 163). Flagrante y elocuente doble rasero en la valoración de los esencialismos que, al exponer las costuras de una historiografía supuestamente crítica con la mitificación del pasado, confirma una tendencia habitual en la historiografía de esta etapa (Pérez Garzón, 2001: 9).

La crítica del andalucismo nacía, de hecho, lastrada por una manifiesta propensión a la asociación del pasado con emociones identitarias que eran, en teoría, las que se pretendían refutar desde una práctica académica rigurosa. "Es legítimo y justificado", afirmaba el autor de *En torno a los orígenes de Andalucía* (1980), "el orgullo que los andaluces de hoy sentimos porque en nuestra tierra se desarrollasen algunas de las más avanzadas civilizaciones de Occidente", si bien, tras el arrebato esencialista, se pasaba a criticar como acientífico e inadmisible anacronismo "llamar andaluces a pueblos que nada o muy poco tienen que ver con la Andalucía histórica"

(González Jiménez, 1994: 16).

Así planteada, resulta obvio que la crítica del andalucismo no era, en el fondo, sino la enésima reiteración de la antiacadémica práctica de la subordinación del conocimiento histórico a la afirmación de identidades, en este caso, el "ser" de los andaluces ("la cuestión que conviene dilucidar es la de qué somos los andaluces, de dónde venimos", González Jiménez, 1994: 25). Como efecto de la implementación de las autonomías, el "monstruo identitario de los orígenes" (Rodríguez Mediano, 2024: 9) se traspuso a las nuevas demarcaciones administrativas, trasladando las angustias y ansiedades ontológicas al plano regional. Inserta en claves metafísicas, la nueva propuesta habría de deslizarse, de manera inevitable, por una pendiente mitificadora que solo podría contribuir a alimentar la práctica que, supuestamente, se pretendía rebatir.

La pulsión mitómana comienza con la propia figura del rey conquistador, Fernando III, cuya "extraordinaria magnanimidad" habría propiciado un proyecto de idílica convivencia entre vencedores y vencidos que no se duda en calificar de "utópica". La presunta utopía debió ser, para los vencidos, una auténtica pesadilla, ya que, en consonancia con la práctica de la época, Fernando III expulsó a las poblaciones locales andalusíes de las principales ciudades, mientras que la que permaneció en poblaciones menores y zonas rurales, que fue la mayoría, era necesaria para poder trabajar la tierra, principal fuente de riqueza. Desde un indisimulado y tendencioso etnocentrismo, lo que no fue más que un proceso sistemático de conquistas, destrucción, asedios, saqueo y muerte, seguido de expulsiones, esclavización, desposesión y colonización, se blanquea en términos de "brillante e imparable movimiento de reconquista y repoblación", con lenguaje rayano en el culto al admirado conquistador (González Jiménez y Montes Romero-Camacho, 2001-2002: 47, 57).

Tal fue su dedicación a la guerra que el desdichado rey pagó caras las consecuencias de su entusiasmo bélico. Su intensa implicación personal en los "largos, duros y azarosos asedios", en los que tuvo que soportar "frío y calor", junto a las "largas cabalgadas" en las que se dejó "jirones de su salud", acabaron pasándole factura, llegando a causar "su muerte prematura

antes de cumplir los cincuenta y un años" (González Jiménez, 2006: 276). El conmovedor retrato de los inenarrables padecimientos de ese auténtico mártir que fue Fernando III revela una envidiable capacidad de empatía con el sufrimiento ajeno, pero con carácter selectivo, es decir, limitado al caso del conquistador. No se registra, en cambio, una consideración similar respecto a los vencidos, las poblaciones asediadas, conquistadas y expulsadas por el egregio y entregado guerrero, cuyos padecimientos ni siquiera son dignos de mención.

La idealización se extiende a la figura de su hijo y sucesor, Alfonso X (1252-1284) cuyo gobierno se corresponde con la "época fundacional de Andalucía", durante la cual se produce su "conformación definitiva" y se consagra su unidad "en cuanto territorio dotado de unas características geográficas, históricas, humanas y socioeconómicas comunes". En otras palabras, "la región comienza a alcanzar su plena definición", surgiendo "una entidad histórica perfectamente conformada" de la que se deriva "sin cortes ni rupturas" la Andalucía de hoy (González Jiménez, 1991: v, xxx; 1994: 71, 73, 82, 89). Con el fin de acreditar la "plenitud" de una Andalucía libre, al fin, de musulmanes, esta historiografía plantea una "gran sustitución" demográfica en época de Alfonso X, para cuya justificación se llega a afirmar como hecho probado una expulsión por decreto de mudéjares que ni consta documentalmente ni se menciona en fuente alguna (Cabrera Muñoz, 2000: 309).

La sustitución de la Andalucía andalusí, árabe y musulmana, por la Andalucía feudal, católica y castellana fue un proceso prolongado y complejo que supuso una alteración lenta, pero sustancial, de las realidades políticas, sociales, institucionales, religiosas y culturales del territorio. Sin embargo, por muy "profundo y acelerado" que fuese el proceso de transformación a partir del siglo XIII (González Jiménez, 1991: v), dicha sustitución se produjo de manera gradual a lo largo de cuatro siglos, culminando en 1609, con la expulsión de los moriscos. En cualquier caso, frente a la supuesta "plena definición", cualquier pretensión de asimilación de la Andalucía medieval (sea andalusí o feudal) con la actual constituye un mero ejercicio de continuismo esencialista.

Mito tras mito, pues, al criticado retablo andalucista, profundamente idealizado, de una sociedad andalusí basada en los "entrañables cultivos familiares" (por recordar la memorable cursilería de un célebre literato cordobés), se contrapone un cuadro no menos romántico de la nueva sociedad que, aunque se define como colonial, se describe como integrada por "hombres libres" (las mujeres ni se mencionan), en la que la servidumbre y otras formas de dependencia personal habituales en la época estaban ausentes. Una sociedad, además, poco feudalizada en la que la nobleza y los señoríos tuvieron inicialmente escaso relieve (González Jiménez, 1994: 31, 38, 53). Se trata, una vez más, del viejo mito decimonónico del binomio Reconquista-Repoblación como hazaña de la libertad, caracterización no exenta de fuertes dosis de etnocentrismo en cuya elaboración se desconsideran las realidades de la población local musulmana (mudéjar), en apariencia poco satisfecha en esa sociedad de "hombres libres", a tenor de su acreditado deseo de librarse del paraíso de libertad castellana.

Al igual que en el relato del valencianismo, la exclusión de los andalusíes de la idílica sociedad libre creada por los admirados *padres fundadores* se conjuga con el lenguaje colonialista asociado a la idea de la entrada en una "civilización europea" identificada, en exclusiva, con el cristianismo y de la que lo árabe e islámico queda excluido (González Jiménez, 1994: 23; 2000: 709). Todo ello aderezado con el clásico "chapapote retórico", típicamente esencialista, de "nuestras raíces", exaltando la conquista de Sevilla en 1248 como "la base misma de nuestra cultura y de nuestra forma de ser", "lo que nos singulariza" (González Jiménez, 2000: 704, 709). Con la habitual arrogancia narcisista que caracteriza a toda retórica identitaria, esta historiografía asume de manera desacomplejada su agencia nacionalizadora, erigiéndose en consejera espiritual de la ciudadanía, a la que se alecciona con consignas sobre la identidad que le corresponde adoptar ("esas son las raíces que debemos reclamar como propias", González Jiménez, 2011: 105), actitud propagandística ajena a las premisas más elementales de la práctica historiográfica académica.

IDEALIZACIÓN DE AL-ANDALUS EN LA TRADICIÓN ÁRABE E ISLÁMICA

Dado que el objetivo de este ensayo son los mitos que sobre el pasado medieval se han desarrollado en España a lo largo de los dos últimos siglos, atender a idealizaciones históricas propias de otros ámbitos podría parecer fuera de lugar. Sin embargo, hay dos razones que justifican dedicar cierto espacio a la tradición árabe e islámica. Por un lado, se trata de una de las fuentes más importantes de mitificación del pasado andalusí y, de otro, permitirá comprobar que lo que ha sucedido, y sigue sucediendo, en nuestro país no representa un hecho aislado, sino que tiene paralelos y similitudes con lo que podemos encontrar en otras tradiciones nacionales.

La consideración de al-Andalus como parte de la historia propia de los árabes y de los musulmanes ha permitido la elaboración de un "nosotros" que constituye la marca distintiva de todo esencialismo. Hablando de paralelismos, resulta de interés señalar que, si el mito etnocéntrico de la lucha de liberación nacional de ocho siglos con el islam se remite a las ideologías medievales de recuperación del territorio, la idealización de al-Andalus en la tradición árabe también cuenta con antecedentes en la propia tradición andalusí, cuyos poetas y literatos describieron su país como un auténtico paraíso, un espacio privilegiado poblado por gentes cultas y refinadas, superiores a sus vecinos norteafricanos e incluso a los árabes orientales. Esta fuerte idealización se asocia en parte al sentimiento de nostalgia generado por la pérdida del paraíso a manos de los cristianos (Garulo, 1998; Puerta Vílchez, 2017).

La difusión del mito de al-Andalus en la tradición árabe moderna comenzó a divulgarse en una época en la que amplias zonas del norte de África y el

Próximo Oriente estaban bajo la dominación colonial británica, francesa, española o italiana. Frente a la superioridad económica, militar y tecnológica europea, la reivindicación de al-Andalus sirvió para ensalzar una época en la que los árabes destacaban en todos esos ámbitos, haciéndolo, además, en la propia Europa que entonces dominaba a los árabes (Fierro, 2024: 111). La nostalgia, por lo tanto, representa una de las principales fuentes de idealización de al-Andalus en la tradición árabe, pero no la única.

Otra de sus expresiones se asocia con los propios relatos de la conquista, definidos con base en el concepto coránico de *fatḥ*, que da nombre a la azora coránica cuadragésimo octava, cuyo versículo inicial, según los exégetas, alude a uno de los episodios centrales de la historia islámica temprana, la conquista de La Meca por Mahoma. La idea de *fatḥ*, por lo tanto, está asociada al triunfo, a la victoria final del profeta del islam sobre sus enemigos. Este precedente tan importante explica que se convirtiera el término utilizado de manera exclusiva para describir la expansión protagonizada por los árabes durante el siglo VII y comienzos del VIII, incluyendo la península ibérica. Aunque lo que los autores árabes estaban describiendo, a partir, sobre todo, del siglo IX, era un proceso de conquistas, la noción de *fatḥ* permitía articular un relato dotado de unas connotaciones sagradas, providencialistas y legitimadoras:

> No las veían como conquistas en el sentido habitual de adquisiciones de territorio, sino como derrocamiento de regímenes impíos y de jerarquías ilegítimas, y como la "apertura" de sus pueblos a la nueva revelación y providencia […]. Así, el uso de la raíz fṭḥ no es muy distinto de la utilización en el siglo XX del verbo "liberar" y, de hecho, a veces se sustituye en árabe moderno por este último verbo (*ḥarrara*) al escribir sobre los comienzos de la historia islámica (Lewis, 1988: 157-158).

Como todos los conquistadores, los árabes han tendido a autopercibirse, no como tales, sino como liberadores de los territorios de los que se apoderaban. Un elemento importante de esta idea de *fatḥ* radica en su fuerte contenido providencialista, en función del cual el sujeto de la acción es el propio Dios. Se trata de una característica que se aprecia, por ejemplo, en las fuentes árabes que describen la conquista de la Península a partir de 711, con afirmaciones tales como "Dios conquistó al-Andalus para los musulmanes",

"Dios derrotó al tirano Rodrigo y conquistó al-Andalus para los musulmanes" y también "Dios conquistó al-Andalus por mano de Mūsà", indicando con elocuencia que se trata de una acción ordenada por la divinidad en la que los seres humanos son meros agentes de su voluntad (García Sanjuán, 2019: 66-72).

Si este tipo de referencias son las que cabe esperar encontrar en textos medievales elaborados en un entorno condicionado por referentes espirituales coránicos, resulta significativo que esa conceptualización haya pasado intacta a la historiografía árabe moderna, en la que la retórica del *fatḥ* transmite toda la carga legitimadora asociada a esa noción. Ello genera la visión, típicamente colonialista, de la conquista como misión civilizadora: "se trata de una conquista que influyó de forma destacada para arrebatar a la Península Ibérica del oscurantismo de la Edad Media europea y trasladarla al resplandor de la civilización árabe" (Tahiri, 2011: 7). Por lo tanto, si en la tradición española se aprecia la conformación de una fuerte tendencia asociada a la legitimación de la conquista feudal y católica de al-Andalus, en la árabe e islámica se produce el mismo fenómeno respecto a la expansión y la conquista de la Península a comienzos del siglo VIII.

La idealización de al-Andalus como luminaria del conocimiento universal se difunde en las sociedades árabes modernas gracias, en parte, a la labor de los viajeros de diversas procedencias que comenzaron a visitar España a partir del siglo XIX y vivieron la emoción de entrar en contacto directo con los vestigios arquitectónicos de ese pasado, rememorándolo con fuerte nostalgia:

> Estábamos en la ciudad de Abderrahmán I (sic), en la capital del califato omeya de aquel Ándalus que fue la más próspera civilización de Europa. Llegamos a ella, y ¿qué nos encontramos?: una localidad pequeña, no muy diferente a un pueblo […] Vi la Córdoba de hoy en ese estado calamitoso. El número de sus habitantes no llega al de cuarenta mil, y reflexioné sobre el tiempo en que había sido capital de la civilización, centro de las ciencias, las letras, las industrias y las artes, la primera ciudad agrícola… Me quedé aturdido y derramando lágrimas (Paradela Alonso, 2006: 255).

En una época en la que buena parte de los países árabes se encontraban bajo el dominio colonial francés o británico, la rememoración de las

grandezas de al-Andalus se convirtió en uno de los argumentos del incipiente nacionalismo árabe, época de esplendor que podía servir de inspiración para el futuro, de ahí que algunos de estos viajeros sintiesen "el deber de difundir las glorias árabes que he visto en al-Andalus para que en ello encontremos ejemplo y lección" (Paradela Alonso, 2006: 260).

La vinculación del mundo árabe moderno con al-Andalus ha sido particularmente intensa en el caso de Marruecos, donde lo andalusí se considera uno de los componentes de la identidad nacional, como establece el actual texto constitucional, proclamado en 2011. Asimismo, desde la década de los años 1960, al-Andalus adquiere un papel creciente en los debates sobre la causa palestina, estableciéndose paralelismos directos entre la "catástrofe" (*nakba*) que culminó en 1492 y la que comenzó a partir de 1948, con la creación del Estado de Israel (García Moreno, 2006). Al declarar, al hilo de los atentados de las Torres Gemelas, que "no toleraremos que la tragedia de Al Andalus se reproduzca en Palestina", el número dos de Al Qaeda revelaba que la adopción de la causa palestina por las organizaciones islamistas y yihadistas se desarrolló en el marco de una creciente reivindicación irredentista que alcanzó su culminación durante los años del autoproclamado "Estado islámico", cuyo aparato de propaganda situó como uno de sus objetivos la reconquista de al-Andalus (Rubio Garrido, 2006; Álvarez-Ossorio, 2016: 37-38). Estas apelaciones vuelven a poner de manifiesto la relación de la idealización del pasado con las retóricas de odio, un fenómeno con crecientes manifestaciones recientes en nuestro país.

MITIFICACIÓN DEL PASADO Y DISCURSOS DE ODIO

A lo largo de las páginas precedentes se ha analizado la mitificación del pasado como expresión de fenómenos sociales, políticos e ideológicos característicos de la modernidad. En España, el franquismo fue pionero en la apelación a un medievo idílico como arma ideológica destinada a legitimar la violencia contra los adversarios políticos. Mientras que en un apartado anterior hemos planteado la continuidad de la mitología característica del franquismo, resulta asimismo necesario analizar la pervivencia de la relación directa entre idealización del pasado y violencia, fenómeno que se ha acentuado durante los últimos años a nivel global. Va de su suyo que ambos procesos están vinculados de manera inextricable, de forma que este apartado debe considerarse, en realidad, como una continuación del anterior.

En el mes de julio del año 2025 tuvieron lugar en la localidad murciana de Torre Pacheco graves incidentes racistas, en el transcurso de los cuales las redes sociales se llenaron de mensajes que, invocando la gloriosa tradición de la lucha contra los musulmanes, convocaban a la "caza del moro". Estos hechos representan la expresión más reciente de una violencia islamófoba que ha venido difundiéndose en nuestro país durante los últimos veinticinco años al hilo de los cambios en la dinámica internacional. El antecedente más remoto que permite entender este contexto se remonta a la instauración en 1979 de la República Islámica de Irán, que adoptó desde el comienzo una fuerte retórica antiamericana. Diez años más tarde, la caída del Muro de Berlín y la consiguiente descomposición de la Unión Soviética y del resto de regímenes afines dieron paso a una nueva dinámica geopolítica en la que el islam recuperó el papel hasta entonces desempeñado por el comunismo, de gran antagonista de la "civilización occidental", eterna depositaria de los

valores supremos de la humanidad, la libertad, los derechos humanos y el progreso. En el marco de su célebre doctrina del "choque de civilizaciones", el politólogo norteamericano Samuel P. Huntington explicó la ausencia de democracia en los países musulmanes como consecuencia de la propia religión islámica (Huntington, 2005: 25). Se definían así dos bloques homogéneos y contrapuestos cuya relación se caracterizaría por la absoluta incompatibilidad (Fierro, 2024: 121).

En consonancia con este nuevo marco conceptual, desde comienzos del nuevo milenio empezó a tomar forma una ofensiva académica dirigida a confirmar la tesis del radical antagonismo entre occidente e islam a través del ejemplo de la historia medieval peninsular. Lejos del pretendido carácter híbrido de la cultura española proclamado por Américo Castro, lo que definiría a España sería su plena adscripción a la civilización occidental, de raíz latina y cristiana. Establecer la auténtica naturaleza de la cultura española, base de su identidad, exigía disipar cualquier atisbo de influencia semítica (árabe o judía) sobre ella, lo que, a su vez, requería el desmantelamiento del marco conceptual en el que se insertaba la afirmación de dicha simbiosis, presidido por la idea de la tolerancia o convivencia entre comunidades étnicas y religiosas distintas.

Huelga decir que la crítica a esa edulcoración del pasado resulta, no solo legítima, sino totalmente necesaria, ya que, como M. Fierro señalaba recientemente, "al-Andalus ha adquirido una cualidad mítica que es necesario tener en cuenta" (Fierro, 2024: 11). Sin embargo, el nuevo paradigma desmitificador surgido al hilo del "choque de civilizaciones" nacía lastrado por profundos sesgos, comenzando por los relativos a la propia consideración del uso de las ideas de tolerancia y convivencia en la tradición historiográfica española. En este sentido, el punto de partida se situaba en un lugar muy específico, ya que la idealización de al-Andalus no sería un hecho banal ni gratuito, sino que se trataría de un arma ideológica de la izquierda dirigida a socavar a los fundamentos de la nación española.

Frente a una derecha "apeada" de sus mitos se erigiría, por lo tanto, una izquierda empecinada en idealizar el pasado árabe e islámico peninsular como estrategia para desvirtuar la pureza "occidental" de la cultura española

y disolver, así, el pilar fundamental sobre el que se erige la identidad nacional. Y es que "una cosa es dedicar un recuerdo amable y lo más documentado posible a esa parte de la historia de la Península Ibérica y otra olvidarnos de quiénes somos realmente" (Fanjul, 2011). En consonancia con la tradicional agencia nacionalizadora de la historiografía conservadora y desde una indisimulada arrogancia narcisista, la ofensiva académica dirigida a mostrar la absoluta incompatibilidad entre España y al-Andalus partía de la plena conciencia de su autoridad para definir, no solo la identidad propia, sino también la ajena. En palabras de Rodríguez Mediano, "las grandes ideas civilizacionales, la apelación a un origen que explique lo que somos hoy, solo funcionan a costa de reducir el pasado a una mínima excusa del presente" (Rodríguez Mediano, 2024: 4). Lejos de tratar de comprender y explicar el pasado, este nuevo paradigma historiográfico, por lo tanto, pretendía reactivar el mito de la confrontación con los musulmanes como elemento central de la idiosincrasia española.

Como permite comprobar un somero repaso a su desarrollo historiográfico, las coordenadas ideológicas en las que se situaba el problema de la edulcoración de la tolerancia en el medievo peninsular resultaban, como mínimo, simplificadoras. No cabe duda de que ciertos sectores progresistas han abusado de manera tradicional de esta idea. Con manifiesta confusión, un portavoz tan ilustre como Barack Obama afirmaba en una intervención en Egipto en 2009 que "el islam tiene una orgullosa tradición de tolerancia. Lo vemos en la historia de Andalucía y Córdoba durante la Inquisición". A nivel nacional, la idea de la convivencia llegó a los debates parlamentarios en 2021 cuando, contestando a una intervención de la ultraderecha que apelaba a la invasión de inmigrantes musulmanes, una diputada de Podemos contrapuso la convivencia de las tres culturas en al-Andalus con el "genocidio" llevado a cabo por la monarquía hispánica, concepto que no cuenta con respaldo en la historiografía especializada, que sí habla, en cambio, de "limpieza étnica y religiosa" en relación con el caso de los moriscos (García-Arenal y Wiegers, 2012: 12; Feros, 2019: 118).

Pese a que podrían sumarse otros ejemplos, la reducción de la idealización de la tolerancia en el medievo peninsular a un mito progresista constituye

una excesiva simplificación, como también lo sería vincularla de manera exclusiva con al-Andalus. Autores como Lafuente o Sánchez-Albornoz revelan que las nociones de convivencia o tolerancia han sido utilizadas en relación con los cristianos algo que, según veíamos en páginas precedentes, también hace el vigente estatuto de autonomía de Castilla y León. De manera similar, la historiografía académica reciente ha asociado la tolerancia con Fernando III, en cuyo "proyecto político andaluz [...] la coexistencia, la tolerancia y tal vez la convivencia pacífica de los cristianos, los judíos, y los musulmanes, cada uno con ámbitos de ocupación, poder y dedicación muy bien diferenciados, no eran completamente antagónicas. La paz era todavía posible porque los moros permanecían de alguna manera bajo la tolerancia (sic) protección de la corona castellana" (García Fernández, 2005: 222). De su hijo y sucesor Alfonso X se ha llegado a afirmar que estaba tan "lleno de buena voluntad hacia el Islam y sus seguidores" que decidió establecer en Sevilla unos Estudios Generales "para los que se obtuvo bula pontificia y que debería haber sido una especie de universidad euroárabe". Y es que, incluso cuando se habla de intolerancia hacia los judíos, las causas se achacan a la influencia extranjera: sus raíces "no estaban en nuestra Península", pues, aunque "entre nosotros tenía antecedentes", fue, "en gran medida", un fenómeno "de importación". En consonancia con las ideas castristas, el fenómeno de las "Tres Culturas" ha sido exaltado como "uno de los signos de identidad de nuestra patria" (Domínguez Ortiz, 2007: 93; 1998: 184 y 193). Pero, al igual que otros grandes mitos del medievo peninsular, el de la tolerancia ha tenido una difusión ideológicamente transversal, como revela su utilización por el propio Franco, quien apelaba a "la tutela tolerante del Estado Católico" que permitió la presencia de mezquitas y sinagogas.

Por lo tanto, el mito de la tolerancia no ha sido el producto de una izquierda antiespañola e islamófila empeñada en la idealización de al-Andalus como forma de expresar su odio a España, sino que se trata, en realidad, de una noción que ha tenido un recorrido amplio y complejo, que incluye a autores de tendencias diversas y que, además, ha sido aplicada al conjunto del medievo peninsular, incluyendo tanto a cristianos como a musulmanes. Desde hace años, ese mito ha servido como argumento para

afirmar la contraposición entre civilización occidental y barbarie islámica: lejos del "paraíso" de tolerancia, al-Andalus habría sido, en realidad, un auténtico infierno de discriminación cuyo marco legal relativo a las minorías no musulmanas (judíos y cristianos) se equiparaba al *apartheid* sudafricano (Fanjul, 2004: 29). Analogía no solo anacrónica, sino manifiestamente falsa, dado que dicho sistema se basaba en un régimen de segregación racial inexistente en sociedades medievales como la de al-Andalus pero que sí ha funcionado, en cambio, en naciones modernas y predominantemente cristianas como Sudáfrica o los Estados Unidos, así como en Israel.

Gracias a sus notables inconsistencias conceptuales y a sus sesgos ideológicos, el paradigma del "mito de al-Andalus" pudo afirmarse como eje central de una retórica islamófoba acentuada en el contexto surgido tras los atentados del 11-S. La proclamación de la guerra contra el terrorismo por parte de la administración del presidente George Bush fue el punto de partida de una amplia campaña articulada en torno a dos ideas fundamentales, la afirmación del antagonismo ontológico entre islam y "occidente" y la yihadización del islam, es decir, la consideración de la violencia terrorista como principio definitorio de dicha creencia religiosa, lo que permitía caracterizar a todos sus fieles como potenciales criminales. Si la obra fundacional de *El choque de civilizaciones* (2005) aún situaba al islam como una de las grandes civilizaciones globales, la caída de las Torres Gemelas acabó por despojarlo de esa posición, reduciéndolo a la condición de barbarie, creando así el marco propicio para la clásica contraposición dualista y maniquea, cuya eficacia ha quedado probada de manera sobrada a lo largo de la historia.

La célebre intervención de José María Aznar en la Universidad de Georgetown de 2004 puso de manifiesto que los atentados del 11-M permitieron que este marco de interpretación adquiriese consistencia ideológica en España. En aquella ocasión, el expresidente que había acusado falsamente a ETA de la autoría de los ataques apeló al más célebre mito del medievo peninsular para proclamar que el conflicto de España con Al Qaeda no estaba relacionado con la invasión de Iraq, en la que su gobierno decidió participar, sino que se originó cuando "España, recién invadida por los

moros, rechazó convertirse en una pieza más del mundo islámico", afirmación que implica la consideración de la llegada de Ṭāriq a la Península en 711 como una acción terrorista. La criminalización del islam como barbarie no fue simplemente la excusa que permitió a políticos soberbios creerse sus propias mentiras, sino que alcanzó rango académico en tribunas en las que, en el marco de la explicación de los atentados, se caracterizaba a Mahoma como autor de "crímenes contra la humanidad" (García Sanjuán, 2020b: 279, 288).

En este contexto y en línea con el paradigma del "mito de al-Andalus", la necesidad de refutar "creaciones tan estúpidamente falsas como la de la supuesta convivencia de las tres culturas en la España medieval" fue, de nuevo, la coartada perfecta para reforzar la identificación entre islam y barbarie, pues ya desde Mahoma se habría autorizado el "atentado individual". Esta violencia retórica se encuadraba en una determinada narrativa histórica destinada a mostrar la absoluta incompatibilidad con el islam de España, cuya historia sería incomprensible "sin hacer referencia a su enfrentamiento multisecular, a vida o muerte, con el islam", ya que su llegada a la Península desencadenó "una lucha de liberación nacional que se prolongaría a lo largo de casi ochocientos años". Una incompatibilidad extensible al futuro, dado que "los únicos conflictos armados (reales o presumibles) que España puede padecer" se relacionan con naciones islámicas (Vidal, 2004: 15-16, 59-60).

La relación entre retóricas de odio y actos violentos ha dado origen al concepto de "terrorismo estocástico", usado en estudios de seguridad y criminología que analizan la emisión de discursos que, sin incitar explícitamente a la violencia, promueven un temor ante supuestas amenazas que acentúa el riesgo de ataques por parte de ciertos receptores. Los atentados de Noruega (2011), dirigidos contra la izquierda "traidora" y "cómplice" de la aniquilación de los eternos valores occidentales por un terrorista que apelaba en su "manifiesto" a la cruz templaria como símbolo de la ansiada Europa blanca y cristiana, y Nueva Zelanda (2019), dirigidos de manera directa contra musulmanes y en los que el ejecutor adornaba sus armas con los nombres de "héroes" históricos de la lucha contra el islam, entre los que figuraba Pelayo, responden a este tipo de violencia.

Entre ambos ataques se sitúa un fenómeno de gran relevancia a la hora de entender el ascenso reciente de la ultraderecha nacionalista, racista y supremacista a nivel global, la victoria en las elecciones presidenciales de Estados Unidos de 2016 del movimiento MAGA, solo dos años antes de que la nueva ultraderecha española, surgida de una escisión en 2013 del principal partido conservador, entrase por vez primera en las instituciones en las elecciones andaluzas de 2018. Centrándonos en el plano local hay dos factores que están muy conectados con la consolidación de esta opción política. Por un lado, la cuestión migratoria y, por otro, el *procés* independentista en Catalunya, ambos considerados como graves amenazas para la pervivencia de la nación.

Ya antes de que la nueva ultraderecha tomase forma, la apelación al clásico españolismo islamófobo se había integrado en la obra del filósofo Gustavo Bueno, que llegaría a convertirse en uno de sus referentes, dotando de pedigrí académico e intelectual a su retórica racista y xenófoba. En estricta coherencia con su militancia falangista durante el franquismo (Teira, 2023), el esquema histórico de Bueno no resulta precisamente original, remitiéndose a los mismos mantras repetidos desde el siglo XIX: "La idea de la Re-conquista (sic) define con precisión el proceso mediante el cual *España comienza a existir como entidad política, con identidad plena*, pero con unidad no fija, sino en expansión constante e indefinida, en virtud precisamente de su identidad católica, universal". Esa unidad en expansión se remite a la noción de imperio, ya que "la España que va formándose en los siglos medievales no tiene la unidad de una nación política, ni tampoco la de un reino; tiene la unidad de un Imperio". Además de recuperar el universo conceptual falangista de la "vocación de imperio" como "plenitud histórica de España", su reafirmación nacional se enmarca en la afirmación de la "incontestable" amenaza islámica que, lejos de suponer un mero problema de seguridad, representa algo mucho más profundo al poner en peligro la propia existencia de España, una "amenaza dirigida a su existencia como Nación" (Bueno, 2005: 41, 74, 76).

Encuadrada en una retórica "racista, militarizada y androcéntrica", la apelación al pasado desempeña una función central en la estrategia política

de la ultraderecha (Carrasco Manchado, 2023: 42). En consonancia con la mitología españolista clásica, Covadonga recupera su función de "corazón de nuestra nación, de nuestra cultura, de nuestras costumbres y valores", referencia inexcusable para combatir la triple amenaza que las autonomías, el multiculturalismo y la inmigración musulmana representan contra la nación (unidad, identidad y seguridad, respectivamente) (Abascal, 2015). Ampliando el espectro de violencia retórica definido por la yihadización del islam, la épica de la lucha patriótica contra los musulmanes se afirma ahora como parte de una propaganda xenófoba que asocia inmigración y delincuencia, equiparando a los inmigrantes con una enfermedad a la que España sería inmune gracias a su pasado: "España tiene una ventaja: que fue vacunada contra la inmigración islámica durante ocho siglos de ocupación y ocho siglos de reconquista" (García Sanjuán, 2024: 188). La consideración de los musulmanes como amenaza permanente de la nación, tanto en el pasado como en el presente, se sitúa, así, en el centro de una violencia retórica anclada en el marco conceptual del denominado "gran reemplazo" o "genocidio blanco", originariamente formulada por el antisemita francés Renaud Camus (Cheddadi El Haddad, 2024).

En la comunicación política, la Reconquista funciona mediante la estrategia denominada "silbato de perro" (*dog whistle*), basada en el uso de consignas con doble sentido dirigidas a los adeptos. La conmemoración de hechos como la Toma de Granada (2 de enero), el día de Santiago (25 de julio), la batalla de las Navas de Tolosa (16 de julio) o la conquista de Sevilla (23 de noviembre), entre otros, genera en redes sociales una proliferación de mensajes que expresan orgullo por el pasado, lo que permite caracterizar a los musulmanes como enemigos de la nación sin necesidad de formular consignas islamófobas explícitas. Las incesantes campañas en redes sociales se compaginan con iniciativas institucionales destinadas a otorgar rango oficial a una mitología nacional muy difundida en el imaginario popular. Destaca entre ellas la admisión a trámite en febrero de 2022 por la Comisión de Cultura y Patrimonio Histórico del Parlamento de Andalucía de la propuesta de declaración de bien de interés cultural de la Toma de Granada. Ese mismo año se registra una proposición no de ley en el Congreso de los

Diputados para "la promoción y defensa de la conmemoración anual de la Toma de Granada", incluyendo la elevación de dicha celebración local a la categoría de fiesta nacional. En el marco de una exposición que alcanza cotas de esencialismo intensamente delirantes, el texto de esta iniciativa legal plantea la plena recuperación de la narrativa tradicional de la Reconquista en términos de lucha de liberación nacional frente a los musulmanes que posibilitó la unidad de España (García Sanjuán, 2023c).

Junto a las redes sociales, la propaganda ultraderechista se difunde en obras académicas que, retomando la premisa de la plena asimilación entre islam y barbarie, reducen la realidad histórica de al-Andalus a la infame condición de auténtico despojo de la humanidad como estrategia para, no solo explicar, sino justificar su necesaria destrucción, convertida, así en un acto benéfico, además de patriótico. La denigración de al-Andalus como culminación de la miseria humana se elabora mediante un lenguaje explícito que se recrea en la descripción de la intrínseca perversidad del islam y de los musulmanes: "la firme tenacidad de la agresión árabe"; "la extraordinaria violencia y crueldad que presidieron el largo y zigzagueante proceso de conquista"; "invasiones de los fanáticos árabes hilalíes"; la "cruel represión ordenada por Tariq"; la "cruenta conquista seguida del establecimiento a sangre y fuego […] de unas estructuras de poder"; "la voracidad de los musulmanes"; "los levantamientos populares ahogados en sangre"; "un enemigo que no perdía ocasión de hacer vivir la humillación y el sentimiento de despojo"; o "los ejércitos musulmanes cruzaron el Estrecho y aniquilaron el reino visigodo". Y es que todas las guerras protagonizadas por los conquistadores árabes se caracterizaron por "su extrema dureza y crueldad" y, además, "la tarea de los invasores fue esencialmente destructiva de lo que encontraron y netamente parasitaria". Esta forma de describir la realidad histórica no se limita en exclusiva al proceso de conquistas, sino a otros, como la recaudación fiscal, ya que "era frecuente recurrir a la tortura cuando se sospechaba de ocultamientos o los agentes del fisco no veían cumplidas sus expectativas" (Sánchez Saus, 2016: 32, 38-39, 42, 68, 118, 123, 144, 148, 149, 155, 167).

Tercera generación de la cepa franquista vallisoletana, exfalangista y

acólito de una célebre secta católica, el autor se esfuerza en denigrar el marco legal que regía la existencia de las comunidades no musulmanas, lo cual le permite apreciar "la abyecta opresión en que se encontraban los cristianos". Para lograrlo, recurre a elocuentes analogías biológicas que aclaran la exacta naturaleza de la inconcebible e insólita perversidad alcanzada por los "invasores" musulmanes en el tratamiento de los vencidos. Y es que "la suerte de los dimmíes" recuerda, de forma inevitable "a esas presas que determinados insectos prefieren mantener inertes pero vivas para nutrirse mejor de sus jugos". Un sistema, en definitiva, "programado por las autoridades islámicas para mantener y reforzar el sentimiento de humillación y minusvalía de los fieles de otras religiones" y destinado a "someter a los dimmíes a una vida de ignominia personal y colectiva", no sin dejar de recalcar "la terrible brutalidad del poder musulmán ante cualquier tipo de comportamiento que pudiera parecer rebeldía de los dimmíes" (Sánchez Saus, 2016: 24 y 294). Con desenvuelto desparpajo, quienes han convertido en auténtico mantra la permanente reivindicación de la gloriosa lucha frente a los musulmanes como alma eterna de España exigen, al mismo tiempo, que al-Andalus sea "recluido en el pasado al que pertenece, como se haría con cualquier otra realidad extinta" (Sánchez Saus, 2017: 194).

La reacción académica frente al fenómeno de las retóricas de odio ancladas en relatos sobre el pasado ha sido desigual, lo que explica que, en plena ola de resurrección del relato épico de la nación forjada contra el islam, se siga insistiendo en "la decadencia de los mitos de la historia nacional española" (García Cárcel, 2023: 27). Frente a este obstinado empeño por ignorar el elefante en el salón, otros diagnósticos académicos fallidos han sido corregidos, aunque solo de manera parcial. Formulada en vísperas del reciente ascenso de la ultraderecha, la idea de que la Reconquista había "ido perdiendo la carga ideológica nacionalista con la que nació y creció, hasta alcanzar una significación neutra" pecaba de manifiesta miopía. La posterior asunción del exceso de optimismo no conlleva, sin embargo, la renuncia al concepto, sino que se insiste en su plena funcionalidad académica, pese a su reconocida toxicidad (García Fitz, 2010: 35; 2019; 2024: 91-92). Se trata de un error aún peor que el primero, asociado a la inverosímil convicción de que

resulta posible, e incluso académicamente beneficioso, atribuir un sentido "neutro" o desideologizado a lo que no es sino un concepto decimonónico esencialista concebido para expresar orgullo patriótico (García Sanjuán, 2022). Dicha convicción apunta a la desconexión social del historiador recluido en su torre de marfil cuyo ensimismamiento genera espacios para la proliferación de retóricas y violencias fascistas.

En su informe más reciente sobre España, la Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia ha manifestado su seria preocupación sobre la acentuación de discursos que incitan a la división y al odio contra los migrantes. Dicha retórica está asociada de manera inextricable a una reafirmación identitaria que, como hemos visto en páginas precedentes, cuenta con destacados portavoces académicos. Despojada de todo atisbo de "impureza" semítica, árabe o judía, la identidad española se sigue afirmando en los mismos términos que vienen definiendo su caracterización desde el siglo XIX, es decir, como el resultado de una gloriosa lucha secular contra una barbarie islámica que a comienzos del siglo XXI vuelve a suponer una grave amenaza, no solo para la nación, sino para toda la civilización europea y occidental. La inserción de las retóricas de odio en relatos idealizados sobre el pasado apela de manera directa a la responsabilidad social de los actores académicos y, de manera más específica, de los historiadores.

CONSIDERACIONES FINALES

En las páginas precedentes se ha intentado mostrar que, por amplia que haya podido ser la aceptación de la leyenda negra sobre el pasado medieval, la leyenda rosa (o leyendas, en plural) siempre ha gozado de una difusión superior gracias, entre otras razones, a su intensa promoción desde el poder, desde las instituciones y, asimismo, desde significados sectores académicos. Por ello, el propósito de este ensayo ha sido contribuir a desmitificar dicho pasado exponiendo los problemas asociados a la elaboración de relatos idealizados, no solo respecto a la comprensión de los procesos históricos, sino también en un sentido mucho más amplio respecto a la convivencia social, debido a la elevada toxicidad de los mitos nacionales.

Tanto si nos referimos a la sacralización de la lucha frente a los musulmanes como a la consideración de al-Andalus como un espacio único de sofisticación literaria y artística, la edulcoración de procesos, acontecimientos y personajes determinados comienza a desarrollarse desde la propia época medieval. El triunfalismo de la victoria, en un caso, y el victimismo de la derrota, en el otro, fueron el germen de nociones y perspectivas que acabaron cristalizando en relatos románticos deformados por el paso del tiempo y adaptados a las necesidades de cada contexto específico. La extirpación forzosa de la presencia judía y musulmana a partir de 1492 contribuyó a la consolidación de un mito etnocéntrico de base católica que, desde una lectura teleológica, fue proyectado hacia el medievo, conformando una matriz narrativa que sigue gozando de amplia aceptación en la actualidad.

La irrupción de la modernidad se asocia a una idealización del pasado vinculada a la afirmación de la soberanía nacional que genera el contexto

propicio para la elaboración de relatos que legitiman tanto la dominación de clase burguesa como la expansión colonial europea promovida por la nueva élite dominante. En este sentido, la tradición medieval resultó de utilidad en España a la hora de mitigar la naturaleza inicialmente revolucionaria del liberalismo, soslayando la abolición de la monarquía y la neutralización del poder de la Iglesia. Ello permitió plantear la instauración del Estado liberal, no como una ruptura, sino como el retorno a una tradición, a las viejas libertades e instituciones medievales cercenadas por el absolutismo. El mito etnocéntrico dio paso al mito nacional por excelencia, el de la nación forjada contra el islam.

A lo largo del tiempo, la idealización del pasado medieval como hazaña de la nación católica española en su secular lucha contra el enemigo musulmán ha cumplido diversas funciones asociadas a la naturaleza excluyente de los relatos esencialistas. Si durante el siglo XIX permitió mitigar el potencial revolucionario del liberalismo y alentar el comienzo del colonialismo africanista, en el XX sirvió para legitimar el golpe de Estado que acabó con la Segunda República y justificar la exterminación de los enemigos del franquismo, apuntalando ideológicamente la dictadura. Basado en premisas antisemitas e islamófobas, el mito de la España musulmana satisfizo otras necesidades del presente: además de servir a los arabistas para afirmarse en un contexto académico nacional, también permitió justificar el colonialismo africanista y dotar de legitimidad al recurso a tropas rifeñas musulmanas en la cruzada franquista. Al provocar la completa desafección de la izquierda, la dictadura liquidó la amplia transversalidad ideológica de la que habían gozado los dos grandes mitos sobre el medievo, base principal de su éxito desde la instauración del Estado liberal. Aunque desde los años setenta la crítica historiográfica demostró su eficacia en la desarticulación de relatos etnocéntricos, la idealización del medievo se ha mantenido vigente, adaptándose al nuevo contexto surgido tras la finalización de la dictadura.

Como señalaba J. S. Pérez Garzón, en pleno siglo XXI seguimos endeudados con los planteamientos decimonónicos sobre el pasado. Aunque durante los últimos cincuenta años la aceptación académica de los mitos nacionales y los relatos esencialistas haya menguado (que no desaparecido),

su creciente popularidad está asociada al reciente auge de la ultraderecha. No obstante, en realidad, la idealización del pasado medieval no ha sido patrimonio exclusivo del españolismo ni de los sectores conservadores, sino que, desde épocas tempranas, ha gozado de una difusión transversal, asociándose a la conformación de identidades subestatales en diversas zonas del Estado español moderno, vinculándose, en ocasiones, a sectores de la izquierda que abrazan el relato identitario nacional como estrategia de afirmación. Así lo acreditan, entre otros, los casos del catalanismo, el andalucismo o el valencianismo. Al igual que en el españolismo, el papel del medievo en los nacionalismos periféricos resulta determinante, lo que representa un factor común de su configuración ideológica. De hecho, tanto en el españolismo como en el valencianismo, la lucha frente a los musulmanes desempeña un rol fundacional idéntico en la configuración de la identidad nacional.

La llegada de la democracia no liquidó la mitificación del pasado medieval, pero transformó el escenario social y político de su desarrollo. En la actualidad asistimos a una realidad paradójica. Por un lado, desde el final del franquismo, la historiografía académica ha experimentado la evolución más importante de su trayectoria, alcanzando niveles razonables (aunque variables, según las especialidades) de depuración del conocimiento histórico. Gracias a la labor conjunta y constante de varias generaciones de medievalistas, arabistas, hebraístas, arqueólogos, epigrafistas, expertos en numismática y, últimamente, en genética y cambio climático, entre otros, el conocimiento de la complejidad del medievo peninsular ha alcanzado cotas inéditas durante los últimos cincuenta años en el marco del amplio proceso de desnacionalización académica postfranquista, lo que ha permitido dejar atrás, aunque no de manera absoluta, una larga tradición de activa complicidad académica con los relatos identitarios. Sin embargo, frente a esta irrefutable realidad, asistimos, al mismo tiempo, a una eclosión de la más rancia mitología nacional neofranquista, promovida por unos sectores conservadores que, no solo no se han "apeado" nunca de sus mitos, sino que los han reforzado con inusitado impulso, tanto desde ámbitos académicos como no académicos. La ofensiva neocón y ultraliberal que exalta las

excelencias de la "civilización occidental" y de "nuestras raíces" dispone de potentes grupos editoriales y mediáticos que, de manera incesante, generan literatura seudohistoriográfica en forma de ensayos y novelas, apoyados por un amplio ejército de *influencers* y "creadores de contenido" que operan en plataformas digitales y redes sociales y cuya función consiste en divulgar bulos y *fake news* entre sus miles de seguidores.

Dado el alcance de este preocupante fenómeno, resulta obligatorio volver a insistir en que la idealización del pasado no es baladí, inocente ni inocua. Las constantes celebraciones populares y conmemoraciones institucionales de hechos de conquista o la permanente elevación de los guerreros conquistadores al pedestal de los héroes sirven para blanquear la violencia y banalizar la dominación, la colonización y la exclusión. Aunque persisten en la izquierda grupos comprometidos con diverso tipo de mitos, la actual oleada esencialista forma parte de una ofensiva fascista perfectamente orquestada por las élites del capitalismo, cuyo interés en el pasado es doble. Por un lado, en concordancia con su interés en preservar el orden capitalista, los relatos continuistas sirven para negar el cambio en la historia. Asimismo, en concordancia con su posición de élites parasitarias y extractivas, los relatos etnocéntricos y épicos permiten soslayar el estudio de las desigualdades, la dominación, el racismo y la discriminación. El objetivo radica en imponer la identidad como factor clave para la comprensión de la historia, entendida como sucesión ininterrumpida de hazañas de la nación.

En el marco de la nueva globalización capitalista, posterior a la caída del Muro de Berlín, el mito esencialista de la Europa blanca y cristiana forjada en la Edad Media, foco de la "civilización occidental", depositaria única de los sagrados valores de la democracia y los derechos humanos, ha sido reactivado ante la amenaza de la "gran sustitución" demográfica. Siguiendo la lógica colonial, los sectores ultraliberales miran al pasado medieval para confirmar que, por necesaria que sea su mano de obra, los inmigrantes (asiáticos, africanos o latinos) no pertenecen a esa Europa que ellos promueven, aunque algunos de ellos estén asentados en el continente desde hace generaciones. Las élites interesadas en convencer a la clase trabajadora de que sus problemas se derivan de la presencia creciente de inmigrantes en

la sociedad son las mismas que promueven relatos sobre el pasado en los que la dominación colonial ejercida sobre los países de origen de esos inmigrantes fue justa y benéfica y, por lo tanto, no existen razones para cuestionarla. Para estos sectores, la crítica académica a los procesos de conquista y expansión colonial de la nación forma parte de una leyenda negra orquestada por los enemigos de la patria, los extranjeros y la izquierda, para desprestigiar sus grandes logros. La acentuación de la "amenaza islámica" posterior al 11-S ha permitido reactivar la añeja contraposición de la "civilización occidental" con su tradicional antagonista, un relato que ha encontrado un fácil acomodo en nuestro país, por razones evidentes, permitiendo reelaborar la retórica islamófoba en un marco actualizado que la dota de mayor eficacia.

El actual tsunami esencialista, indisociable del auge de la ultraderecha global, representa un serio desafío, no solo para el conocimiento histórico, sino para la convivencia. Su virulencia apela a la responsabilidad y al compromiso social del historiador. La indiferencia de ciertos sectores, la falta de compromiso, el temor a ser calificado de "activista", la extendida reluctancia a "bajar al barro" a debatir sobre cuestiones que, de manera inevitable, obligan a entrar en consideraciones ideológicas y políticas, sumado a la activa complicidad de académicos reaccionarios comprometidos con agencias nacionalizadoras que supeditan el conocimiento histórico a la afirmación de identidades, son factores que lastran esa necesaria labor y ayudan a comprender la facilidad con la que progresan relatos tóxicos sobre el pasado que alimentan retóricas de odio y exclusión.

Todo ello obliga a reafirmar la exigencia de una práctica historiográfica comprometida, desmitificadora, que contribuya a desactivar relatos seudohistóricos de elevado potencial tóxico, suministrando a la ciudadanía herramientas críticas que le permitan, no solo comprender el pasado, sino confrontar su manipulación en el presente.

BIBLIOGRAFÍA

Abascal, S. y Bueno, G. (2008): *En defensa de España. Razones para el patriotismo español*, Fundación DENAES, Madrid.

Abascal, S. (2015): "¿Por qué arrancamos en Covadonga?", *Libertad Digital*, 29 de noviembre.

Acién, M. (1998): "Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales", en *Hispania*, vol. 58, nº 200, pp. 915-968.

Aguirre, R. (2004): "El sueño de la nación produce monstruos", *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura,* vol. 63, pp. 119-126.

Alares López, G. (2017): *Políticas del pasado en la España franquista (1939-1964)*, Marcial Pons, Madrid.

Alares López, G. y Acerete de la Corte, E. (2023): "Negar la historiografía, mitificar el pasado. La Reconquista, Vox y la radicalización excluyente del nacionalismo español", *Nuestra historia,* vol. 15, pp. 115-132.

Almagro Cárdenas, A. (1904): *Biografía del Doctor Francisco J. Simonet*, Tip. Lit. de Paulino Ventura y Traveset, Granada.

Altamira, R. (1909): *Historia de España y de la civilización española*, Herederos de Juan Gili, Barcelona, 4 vols.

Altés Domínguez, A. (2017): *La independencia del condado de Castilla. Génesis y significación de un mito (ss. XIX-XXI)*, La Ergástula, Madrid.

Alvar Nuño, G. (2017): *Estudio, edición crítica y traducción de la Compendiosa historia Hispánica de Rodrigo Sánchez de Arévalo*, Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid.

Álvarez Junco, J. (2001): *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Taurus, Madrid.

— (2013): "Historia y mitos nacionales", en *Ser españoles. Imaginarios nacionalistas en el siglo XX*, RBA, Barcelona, pp. 21-56.

— (2019): La Reconquista, *El País*, 27 enero.

Álvarez Junco, J. y De la Fuente, G. (2013): "La evolución del relato histórico", *Las historias de España. Visiones del pasado y construcción de identidad*, Marcial Pons y Crítica, Madrid y Barcelona, pp. 5-437.

Álvarez-Ossorio, I. (2007): "El Islam y la identidad española: de al-Andalus al 11-M", *Nacionalismo español: esencias, memoria e instituciones*, Los Libros de la Catarata, Madrid, pp. 267-290.

— (2016): "La amenaza del terrorismo yihadista", *Cuadernos del Centro Memorial de las Víctimas del Terrorismo,* vol. 1, pp. 27-47.

Alvira Cabrer, M. (2019): "Conquista y reconquista en la Corona de Aragón (1162-1276)", en *La*

Reconquista: ideología y justificación de la guerra santa peninsular, La Ergástula, Madrid, pp. 187-231.

Amador De Los Ríos, J. (1898): "Influencia de los árabes en las artes y literatura españolas", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 23, nº 4, pp. 539-552.

Anderson, B. (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres y Nueva York

Andreu Miralles, X. (2016): *El descubrimiento de España: mito romántico e identidad nacional*, Taurus, Madrid.

Asín Palacios, M. (1914): *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Imprenta Ibérica, Madrid.

— (1919): *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Real Academia de la Historia, Madrid.

— (1940): "Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes", *Boletín de la Universidad Central,* vol. 1, pp. 125-152.

Aurell, J. (2017): *Genealogía de occidente. Claves históricas del mundo actual*, Pensódromo, Barcelona.

— (2024): *Diez ideas falsas sobre la Edad Media*, Taurus, Madrid.

Ayala, C. de (2017): "Realidad y percepción de Hispania en la Edad Media", *eHumanista: Journal of Iberian Studies,* vol. 37, pp. 206-231.

— (2019): "Pelayo y Covadonga: la formación del discurso reconquistador", en *La Reconquista: ideología y justificación de la guerra santa peninsular,* La Ergástula, Madrid, pp. 17-52.

— (2020): "¿Reconquista o reconquistas? La legitimación de la guerra santa peninsular", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, vol. 32, pp. 3-20.

Aznar, J. M. (2005): *Ocho años de gobierno. Una visión personal de España*, Planeta, Barcelona.

— (2007): *Cartas a un joven español*, Planeta, Barcelona.

Balaguer, V. (1892): *Los Reyes Católicos*, El Progreso Editorial, Madrid, 2 vols.

Balfour, S. (2018): *Abrazo mortal. De la guerra colonial a la Guerra Civil en España y Marruecos (1909-1939)*, Ediciones Península, Barcelona.

Banqueri, J. A. (1802): *Libro de agricultura*, Imprenta Real, Madrid.

Barbero, A. y Vigil, M. (1978): *La formación del feudalismo en la Península Ibérica,* Crítica, Barcelona.

Barragán Morales, A. y Del Valle Calzado, A. R. (1996): "El semanario Arriba: la masonería en el discurso falangista, 1935-1936", *La masonería en la España del siglo XX, VII Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española (Toledo, 17 al 20 abril 1995)*, Universidad de Castilla-La Mancha y Cortes de Castilla-La Mancha, Toledo, vol. 2, pp. 671-684.

Barriga Serantes, F. (2020): *Las inscripciones latinas del monumento a Pelayo*, TFM inédito, Universidad de Oviedo.

Baroja, P. (1919): *Momentum Catastrophicum*, Rafael Caro Raggio Editor, Madrid.

Baydal, V. (2017): *¿Los valencianos, desde cuándo son valencianos?*, Drassana, Valencia.

— (2018): *Del Senia al Segura. Breve historia de los valencianos*, Drassana, Valencia.

Berend, N. (2025): *El Cid. Vida y leyenda de un mercenario medieval*, Crítica, Barcelona.

Bernabé Pons, L. F. (2017): "Musulmanes sin al-Ándalus. ¿Musulmanes sin España? Los moriscos y su personalidad histórica", *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, vol. 37, pp. 249-267.

Bernáldez, A. (1962): *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, Real Academia de la Historia, Madrid.

Bertrán Soler, T. (1858): *Cuchilladas a la capilla de Fray Gerundio*, Imprenta de la Regeneración Tipográfica, Valencia.

Bofarull, P. de (1836): *Condes de Barcelona vindicados*, Imprenta de J. Oliveres y Monmany, Barcelona.

Botti, A. (1992): *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Alianza, Madrid.

Boyd, C. P. (2006): "Covadonga y el regionalismo asturiano", *Ayer. Revista de Historia Contemporánea,* vol. 64, nº 4, pp. 149-178.

Bueno, G. (2005): *España no es un mito. Claves para una defensa razonada*, Temas de Hoy, Madrid.

Cabrera Muñoz, E. (2000): "Reflexiones sobre los repartimientos y la repoblación de Andalucía", *Sevilla 1248. Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León (Sevilla, 23 al 27 de noviembre de 1998)*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, pp. 303-318.

Calderwood, E. (2019): *Al Ándalus en Marruecos. El verdadero legado del colonialismo español en el Marruecos contemporáneo*, Almuzara, Córdoba.

Calleja Puerta, M. (2023): "La construcción histórica del mito de Pelayo y Covadonga", en *La herencia medieval en la identidad territorial española. XXXII Semana de Estudios Medievales (Nájera, 25 al 29 de julio de 2022)*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, pp. 31-53.

Capmany, A. (1808): *Centinela contra franceses*, Gómez Fuentenebro, Madrid.

Caro Baroja, J. (2004): *El mito del carácter nacional*, Editorial Caro Raggio, Madrid.

Carrasco Manchado, A. I. (2023): "Los Reyes Católicos en la propaganda de Vox: entre neofalangismo y glorias de cartón piedra", en *Vox frente a la historia*, Akal, Madrid, pp. 35-44.

— (2024): "Falsos debates sobre la Reconquista", *¡Reconquista! ¿Reconquista? ~~Reconquista~~*, Desperta Ferro, Madrid, pp. 145-170.

— (2025): "Al-Andalus en los pedestales. Memoria nacional, memoria frustrada y memoria populista", *Historia del presente,* vol. 46, pp. 9-39.

Carrillo Calderero, A. y Garrido Montero, E. (2012-2015): *Patrimonio mueble urbano de Andalucía. Córdoba*, Córdoba, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico.

Casanova, J. (2001): *La Iglesia de Franco*, Temas de Hoy, Madrid.

Castro, A. (1989): *España en su historia,* Círculo de Lectores, Barcelona.

Catalina García, J. (1892): *Castilla y León durante los reinados de Pedro I, Enrique II, Juan I y Enrique III*, El Progreso Editorial, Madrid.

Charlo Brea, L. (1984): *Crónica latina de los reyes de Castilla*, Universidad de Cádiz.

Cheddadi el Haddad, Z. (2024): Emergencia de la islamofobia en el discurso político de VOX, *Política y sociedad,* vol. 61, nº 1.

Conde, J. A. (1820-1821): *Historia de la dominación de los árabes en España*, Imprenta de Juan Olivares, Barcelona, 3 vols.

Coronel Ramos, M. A. (2011): *Crónica mozárabe*, Institución Alfons el Magnànim, Valencia.

Costa, J. (1884): *Intereses de España en Marruecos*, Fortanet, Madrid.

— (1914): *Crisis política de España (doble llave al sepulcro del Cid)*, Biblioteca "Costa", Madrid.

Cuenca, C. L. (1902): "El primer viaje de D. Alfonso XIII", en *La Ilustración española y americana,* nº 30.

Díaz de Durana, J. R. (2008): *Pasión por la Edad Media. Entrevista a José Ángel García de Cortázar*, Universitat de València, Valencia.

Di Febo, G. (2002): *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, Universitat de València, Valencia.

Domínguez, J. P. (2016): "Claudio Sánchez-Albornoz y la "España musulmana", en *Jesús Longares Alonso: el maestro que sabía escuchar*, Eunsa, Pamplona, pp. 231-249.

— (2021a): "¿Patriotismo o leyenda negra? La Reconquista en el siglo XIX", *Historia contemporánea*, vol. 65, pp. 7-40.

— (2021b): "De 'España árabe' a 'España musulmana': al-Andalus bajo el prisma antisemita (1847-1945)", *Al-Qanṭara,* vol. 42, nº 1.

Domínguez Ortiz, A. (1998): Las Tres Culturas en la historia de España, *España: reflexiones sobre el ser de España*, Real Academia de la Historia, Madrid, pp. 171-193.

— (2007): *España, tres milenios de historia*, Marcial Pons, Madrid.

D'ors, M. (1992): "¡La sonrisa de Franco resplandece! (notas sobre un "topos" de la literatura nacional de la guerra de 1936-1939)", *Rilce. Revista de Filología Hispánica,* vol. 8, nº 1, pp. 9-28.

Eco, U. (2015): *La Edad Media, I. Bárbaros, cristianos y musulmanes*, Fondo de Cultura Económica, México.

Escalona Monge, J.; Jular Pérez-Alfaro, C. y Alfonso Antón, M. I. (2017): "El medievalismo, lo medieval y el CSIC en el primer franquismo", *El franquismo y la apropiación del pasado: el uso de la historia, de la arqueología y de la historia del arte para la legitimación de la dictadura*, Fundación Pablo Iglesias, Madrid, pp. 159-188.

Fanjul, S. (2000): *Al-Andalus contra España. La forja del mito*, Siglo XXI, Madrid.

— (2003): "Nacionalismo, Arabismo y otros ismos", *Revista de Libros*, 1 de diciembre.

— (2004): *La quimera de al-Andalus*, Siglo XXI, Madrid.

— (2011): "711", *ABC*, 20 de marzo.

Felipe, H. de (2005): "Spain in Morocco in the 19th and 20th centuries. Providentiality and colonization", *The Maghreb Review,* vol. 30, nº 2-4, pp. 198-208.

Fernández-Ordóñez, I. (2013): "La idea de España en la Edad Media (siglos VII-XIV). Perspectiva historiográfica", en *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, pp. 47-75.

Fernández y González, F. (1866): *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Imprenta de Joaquín Muñoz, Madrid.

Feros, A. (2019): *Antes de España. Nación y raza en el mundo hispânico (1480-1820)*, Marcial Pons, Madrid.

Fierro, M. (2009): "Al-Andalus en el pensamiento fascista español, La revolución islámica en Occidente de Ignacio Olagüe", *Al-Andalus/España: Historiografías en contraste, siglos XVII-XXI*, Casa de Velázquez, Madrid, pp. 325-349.

— (2024): *¿Qué sabemos de? Al-Andalus*, CSIC-Los Libros de la Catarata, Madrid.

Fields, B. J. (1991): "So you want to be a historian", *The Washington Post*, 3 de noviembre.

Fletcher, R. (1989): *El Cid*, Editorial Nerea, Madrid.

Forcadell, C. (1998): "Historiografía española e historia nacional: la caída de los mitos nacionalistas", *Ayer. Revista De Historia Contemporánea,* vol. 30, nº 2, pp. 141-158.

Fox, I. (1997): *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional*, Cátedra, Madrid.

Furió, A. (2015): "Las Españas medievales", *Historia de las Españas. Una aproximación crítica*, Tirant Humanidades, Valencia, pp. 77-146.

Fusi, J. P. (2000): *España. La evolución de la identidad nacional*, Temas de Hoy, Madrid.

Franco, F. (1943): *Palabras del Caudillo*, Editora Nacional, Madrid.

Fuertes Arboix, M. (2017): "El discurso mítico de la Edad Media en la *Historia General de España* de Modesto Lafuente", *Lectura y signo: revista de literatura* vol. 12, nº 1, pp. 275-287.

Garibay, E. de (2019): *Historia de los reyes moros de Granada*, Universidad de Granada, Granada.

García-Arenal, M. y Wiegers, G. (2012): "Introducción", *Los moriscos. La expulsión y después*, Universitat de València, Universidad de Zaragoza y Universidad de Granada, pp. 11-24.

García Cárcel, R. (2013): "El concepto de España en los siglos XVI y XVII", *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, pp. 95-128.

— (2023): "La construcción de la historia medieval de España. Mitos y realidades", *La herencia medieval en la identidad territorial española. XXXII Semana de Estudios Medievales (Nájera, 25 al 29 de julio de 2022)*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, pp. 15-30.

García Castañón, L. (1995): *Moros y cristianos en las narraciones infantiles árabes y españolas*, Ediciones de la Torre, Madrid.

García de Cortázar, J. A. (2005): "Nacionalismos en la Edad Media. La Edad Media en los nacionalismos", en *Nacionalismos e historia*, Universidad de Valladolid, Valladolid, pp. 27-65.

García Fernández, M. (2005): "Sobre la alteridad en la frontera de Granada (una aproximación al análisis de la guerra y la paz, siglos XIII-XV)", *Revista da Faculdade de Letras. Historia,* vol. 6, nº 1, pp. 213-235.

García Fitz, F. (2000): "El Cid y la guerra", en *El Cid, poema e historia. Actas del Congreso Internacional (12-16 de julio, 1999)*, Ayuntamiento de Burgos, Burgos, pp. 383-418.

— (2010): *La Reconquista*, Universidad de Granada, Granada.

— (2019): "Crítica e hipercrítica en torno al concepto de reconquista: una aproximación a la historiografía reciente", en *La Reconquista: ideología y justificación de la guerra santa peninsular*, La Ergástula, Madrid, pp. 79-98.

— (2024): "Un balance problemático. Inconvenientes y ventajas historiográficas de un término operativo", *¡Reconquista! ¿Reconquista? ~~Reconquista~~*, Desperta Ferro, Madrid, pp. 81-118.

García Gómez, E. (1950): "La trayectoria Omeya y la civilización de Córdoba", en Menéndez Pidal, R. (dir.) *Historia de España,* vol. IV: *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*, Espasa-Calpe, Madrid, pp. ix-xxxvi.

— (2007): *Viaje a Egipto, Palestina y Siria. Cartas a Don Miguel Asín Palacios*, Real Academia de la Historia, Madrid.

García Gómez, E. y Lévi-Provençal, E. (1992): *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn Abdun*, Ayuntamiento de Sevilla.

García Isasti, P. (2004): *La España metafísica. Lectura crítica del pensamiento de Ramón Menéndez Pidal (1891-1968)*, Universidad del País Vasco y Real Academia de la Lengua Vasca, Bilbao.

García Moreno, B. (2006): "Al-Andalus en el poeta palestino Maḥmūd Darwīš", *El Saber en al-Andalus. Textos y estudios* IV, Universidad de Sevilla, pp. 135-146.

García Moreno, L. A. (1992): "Los últimos tiempos del reino visigodo", *Boletín de la Real Academia de la Historia,* vol. 189, nº 3, pp. 425-460.

— (2005): "La idea de España en la época goda", *Fundamentos medievales de los particularismos hispánicos*, Fundación Sánchez-Albornoz, Ávila, pp. 41-60.

— (2022): *La monarquía de España: los orígenes (siglo VIII)*, Real Academia de la Historia y Agencia

Estatal Boletín Oficial del Estado, Madrid.

García Sanjuán, A. (2004): Las causas de la conquista islámica de la península ibérica según las crónicas medievales, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, vol. 53, pp. 101-127.

— (2015): "Territorio y formas de identidad colectiva en al-Andalus (siglos VIII-XV)", *Minervae Baeticae. Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras*, vol. 43, pp. 123-144.

— (2017): "Al-Andalus en la historiografía nacionalcatólica española: Claudio Sánchez-Albornoz", *eHumanista: Journal of Iberian Studies,* vol. 37, pp. 305-328.

— (2018): "Ignacio Olagüe y el origen de al-Andalus. Génesis y proceso de edición del proyecto negacionista", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos,* vol. 24, pp. 173-198.

— (2019): *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado: del catastrofismo al negacionismo*, Marcial Pons, Madrid.

— (2020a): "Weaponizing Historical Knowledge: the Notion of Reconquista in Spanish Nationalism", *Imago temporis. Medium Aevum,* vol. 14, pp. 133-162.

— (2020b): *Yihad. La regulación de la guerra en la doctrina islámica clásica*, Marcial Pons, Madrid.

— (2022): "¿Eppur si muove? Consideraciones críticas sobre la noción de Reconquista", *Una nueva mirada a la formación de al-Andalus. La arabización y la islamización desde la interdisciplinariedad*, Universidad del País Vasco, pp. 225-246.

— (2023a): "Santiago Matamoros, pasado y presente de un mito medieval", en *Almanzor y Carlomagno. El camino de Santiago ante el islam en la época medieval*, Trea, Gijón, pp. 185-207.

— (2023b): "El pasado musulmán de al-Andalus y la identidad andaluza", *La herencia medieval en la identidad territorial española. XXXII Semana de Estudios Medievales (Nájera, 25 al 29 de julio de 2022),* Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, pp. 197-228.

— (2023c): "Vox y la Reconquista", en *Vox frente a la historia*, Akal, Madrid, pp. 27-33.

— (2024): "Usos políticos del concepto de Reconquista", en *¡Reconquista! ¿Reconquista? ~~Reconquista~~*, Desperta Ferro, Madrid, pp. 171-194.

— (2025): "La reacción andalusí frente a la conquista cristiana: el ideal de recuperación del territorio (siglos XI-XII)", *Reconquistas. La recuperación del territorio perdido y sus proyecciones historiográficas*, Universidad Nacional Autónoma de México.

García Villada, Z. (1922): *Covadonga en la tradición y en la leyenda*, Administración de Razón y Fe, Madrid,

Garrido Guijarro, O. (2018): "El papel de la opinión pública y de la prensa en el desencadenamiento de la Guerra de África (1859-1860)", *Norba: Revista de historia,* vol. 31, pp. 257-281.

Garulo Muñoz, T. (1998): "La nostalgia de al-Andalus: génesis de un tema literario", *Qurtuba: Estudios andalusíes,* vol. 3, pp. 47-63.

Gil, J.; Moralejo, J. L. y Ruiz De La Peña, J. I. (1985): *Crónicas asturianas*, Universidad de Oviedo.

Giménez Caballero, E. (1937): Verdadera Imagen de Franco, *Vértice. Revista nacional de la Falange* 4.

— (1938): *Genio de España. Exaltaciones a una resurrección nacional y del mundo*, Ediciones Jerarquía, Zaragoza.

Glick, T. F. (1971): Reseña de J. T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*, Leiden, 1970, *The Hispanic American Historical Review* 51-3, 535-537.

Gómez García, S. (2009): "Ya es Navidad en Radio Nacional: un análisis de las emisiones navideñas durante el primer franquismo (1939-1962)", *Enlaces: revista del CES Felipe II,* nº 10.

Gómez Moreno, A. (2010): "El Cid y los héroes de antaño en la Guerra Civil de España", *eHumanista:*

Journal of Iberian Studies, vol. 14, pp. 210-238.

González, J. (1951): *Repartimiento de Sevilla. Estudio y edición*, CSIC, Madrid, 2 vols.

González Alcantud, J. A. (2014): *El mito de al-Andalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural*, Almuzara, Córdoba.

González González, I. (2007): La "hermandad hispano-árabe" en la política cultural del franquismo (1936-1956), *Anales de Historia Contemporánea,* vol. 23, pp. 183-197.

González Jiménez, M. (1991): *Diplomatario andaluz de Alfonso X*, El Monte, Caja de Huelva y Sevilla, Sevilla.

— (1994): *Andalucía a debate y otros estudios*, Universidad de Sevilla, Sevilla.

— (2000): "Sevilla en la hora de 1248", *Sevilla 1248. Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León (Sevilla, 23 al 27 de noviembre de 1998)*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, pp. 703-714.

— (2003): "Sobre la ideología de la Reconquista: realidades y tópicos", *Memoria, mito y realidad en la Historia Medieval. XIII Semana de Estudios Medievales (Nájera, 29 de julio al 2 de agosto 2002)*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, pp. 151-170.

González Jiménez, M. (2006): *Fernando III el Santo. El rey que marcó el destino de España*, Fundación José Manuel Lara, Sevilla.

— (2011): *Cuatro décadas de estudios medievales*, Universidad de Sevilla, Sevilla.

González Jiménez, M. y Montes Romero-Camacho, I. (2001-2002): "Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV). Aproximación al estado de la cuestión y propuesta de un modelo teórico", *Revista d'Història Medieval,* vol. 12, pp. 47-77.

González Palencia, A. C. (1925): *Historia de la España musulmana*, Editorial Labor, Barcelona.

González Parra, I. (2007): "La 'hermandad hispano-árabe' en la política cultural del franquismo (1936-1956)", *Anales de Historia Contemporánea,* vol. 23, pp. 183-197.

Grever, M. y van Nieuwenhuyse, K. (2020): "Popular uses of violent pasts and historical thinking", *Journal for the Study of Education and Development*, vol. 43, nº 3, pp. 483-502.

Guichot, J. (1869): *Historia general de Andalucía*, E. Perié, Sevilla, 8 vols.

Gumiel Campos, P. (2016): "Causas y consecuencias de la maurofilia de Pedro I de Castilla en la arquitectura de los siglos XIV y XV", *Anales de Historia del Arte,* vol. 26, pp. 17-44.

Heers, J. (1995): *La invención de la Edad Media*, Crítica, Barcelona.

Heras Esteban, H. de las (2000): El monumento al rey Jaime I en la ciudad de Valencia, *Ars longa: cuadernos de arte,* nº 9-10, pp. 161-167.

Herce Vales, F. y Sanz Nogués, M. (1939): *Franco, el Reconquistador*, Ediciones Sanz Nogués, Madrid.

Herrera Roldán, P. (2005): *Obras completas. San Eulogio de Córdoba*, Akal, Madrid.

Hevia, D. (1875): *Covadonga, memorial histórico de este célebre santuario de nuestra señora*, Imprenta de Francisco Carruéz, Lérida.

Holgado Cristeto, B. (2012): "Al-Andalus y los musulmanes en los manuales escolares franquistas", *Al-Andalus y el mundo árabe (711-2011): visiones desde el arabismo*, Sociedad Española de Estudios Árabes, Madrid, pp. 133-148

Hunt, L. (2019): *Historia, ¿por qué importa?*, Alianza, Madrid.

Huntington, S. P. (2005): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona.

Infante, B. (2008): *Andalucía. Teoría y fundamento politico*, Almuzara, Córdoba.

JUDERÍAS, J. (1997): *La leyenda negra. Estudios acerca del concepto de España en el extranjero*, Junta de Castilla y León, Salamanca.

JUNG, C. G. y KERÉNYI, K. (2004): *Introducción a la esencia de la mitología*, Ediciones Siruela, Madrid.

KAMEN, H. (2020): *La invención de España. Leyendas e ilusiones que han construido la realidad española*, Editorial Planeta, Barcelona.

LACARRA LANZ, E. (1980): "Utilización del Cid de Menéndez Pidal en la ideología militar franquista", *Ideologies and Literature,* vol. 3, nº 12, pp. 95-127.

LADERO QUESADA, M. A. (1984): "Don Claudio, la Edad Media y nosotros", *El País*, 3 de junio.

— (1985): "Aproximación al medievalismo español (1939-1984)", en *La historiografía en occidente desde 1945. Actitudes, tendencias y problemas metodológicos. Actas de las III Conversaciones Internacionales de Historia. Universidad de Navarra (Pamplona, 5-7 abril 1984)*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 69-86.

— (1989): *La ciudad medieval (1248-1492)*, Universidad de Sevilla, Sevilla.

— (1997): "España: reinos y señoríos medievales (siglos XI a XIV)", en *España: reflexiones sobre el ser de España*, Real Academia de la Historia, Madrid, pp. 95-130.

— (1998a): *Lecturas sobre la España histórica*, Real Academia de la Historia, Madrid.

— (1998b): "Introducción", en *La Reconquista y el proceso de diferenciación política (1035-1217)*, Espasa Calpe, Madrid, pp. 11-46.

— (2000): "Tinieblas y claridades de la Edad Media", *Tópicos y realidades de la Edad Media*, Real Academia de la Historia, Madrid, pp. 49-90.

— (2004): *La formación medieval de España*, Alianza, Madrid.

— (2014): *La España de los Reyes Católicos*, Alianza Editorial, Madrid.

— (2025): "Luis Suárez Fernández", *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 222-1, pp. 9-27.

LAFUENTE, M. (1850-1867): *Historia general de España*, Establecimiento Tipográfico de Mellado, Madrid, 26 vols.

— (1858): *Fundación, engrandecimiento y caída del califato de Córdoba. Discurso leído por el Sr. Modesto Lafuente al tomar posesión de la plaza de académico de número de la Real Academia de la Historia*, Establecimiento de Mellado, Madrid.

LEWIS, B. (1988): *El lenguaje político del islam*, Taurus, Madrid.

LIROLA, J. (2013): *La producción intelectual andalusí: balance de resultados e índices*, Fundación Ibn Tufayl, Almería.

LÓPEZ FACAL, R. (2007): "La historia enseñada en España", en *Nacionalismo español. Esencias, memorias e instituciones*, Los Libros de la Catarata, Madrid, pp. 329-350.

LÓPEZ GARCÍA, B. (1997): "30 años de Arabismo español: el fin de la almogavaría científica (1967-1997)", *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo,* vol. 18, pp. 11-48.

— (2011): *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*, Editorial Universidad de Granada, Granada.

LÓPEZ MADERA, G. (1597): *Excelencias de la monarchia y reyno de España*, Diego Fernández de Córdoba Impresor, Valladolid.

LÓPEZ PEREIRA, J. E. (2009): *Continuatio Isidoriana Hispana. Crónica mozárabe de 754*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León.

— (2020): "La Crónica Mozárabe de 754 y otras fuentes cristianas", *Nuevas visiones del Reino de Asturias*, Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, pp. 87-99.

MAEOS MIERA, E. (2001): "El segundo destierro del Cid. Rodrigo Díaz de Vivar en el exilio español de 1939", *El Cid: historia, literatura y leyenda*, Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, Madrid, pp. 131-146.

MAÍLLO SALGADO, F. (1993): *La caída del califato de Córdoba y los reyes de Taifas*, Universidad de Salamanca, Salamanca.

MANZANO MORENO, E. (2000): "La construcción histórica del pasado nacional", *La gestión de la memoria. La Historia de España al servicio del poder*, Crítica, Barcelona, pp. 33-62.

— (2012): "Al-Andalus, un balance crítico", *Histoire et archéologie de l'Occident musulman (VIIe-XVe siècles). Al-Andalus, Maghreb, Sicile*, Université de Toulouse II-Le Mirail, pp. 19-31.

— (2025): "Repensar la historia medieval hispana: una necesidad urgente", *¿Qué Edad Media hoy? Desafíos globales, nuevas vías, otros públicos. L Semana Internacional de Estudios Medievales (Estella-Lizarra. 16 al 19 de julio de 2024)*, Gobierno de Navarra, Pamplona, pp. 70-89.

MARIANA, J. de (1864): *Obras del padre Juan de Mariana*, M. Rivadeneyra, Madrid.

MARTIN, G. (2024): "Un tópico historiográfico: la 'pérdida y restauración de España' en la historiografía de los siglos VIII y IX", en *El hilo infinito. Sobre historiografía hispana de la alta Edad Media (siglos IX-XII*), E-Spania Books, París.

MARTÍN CORRALES, E. (2010): "El 'moro', decano de los enemigos exteriores de España. Una larga enemistad (siglos VIII-XXI)", *Los enemigos de España. Imagen del otro, conflictos bélicos y disputas nacionales (siglos XVI-XX)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, pp. 165-812.

MARTÍN DUQUE, A. J. (1999): "Las semanas de Estella y el medievalismo hispánico: Un ensayo de egohistoria", *La historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998). XXV Semana de Estudios Medievales (Estella, 14 al 18 de julio 1998)*, Gobierno de Navarra, Pamplona, pp. 23-50.

MARTÍN VISO, I. (2020): "Reflexiones sobre una historia más allá de la nación", *Hispania, al-Ándalus y España: identidad y nacionalismo en la Historia peninsular*, Marcial Pons, Madrid, pp. 91-100.

MARTÍNEZ DE LA ROSA, F. (1841): "El sentimiento religioso", *Revista de Madrid,* II, pp. 313-322.

MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, M. (2000): "Sobre la paz y la guerra en la etapa de la Unión Liberal (1858-1863)", *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea,* vol. 20, pp. 139-148.

MARTÍNEZ RICO, E. (2006): "El Cid, el héroe literario a través de los siglos", *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica,* vol. 24, pp. 237-245.

MASDEU, F. (1784-1794): *Historia crítica de España y de la cultura española*, Imprenta de Sancha, Madrid.

MATEO, E. (2001): "El segundo destierro del Cid: Rodrigo Díaz de Vivar en el exilio español de 1939", *El Cid. Historia, literatura y leyenda*, Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, Madrid, pp. 131-146.

MAZA ZORRILLA, E. (2014): "El mito de Isabel de Castilla como elemento de legitimidad política en el franquismo", *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, nº 31, pp. 167-192.

MCMILLAN, M. (2014): *Usos y abusos de la Historia*, Ariel, Barcelona.

MENÉNDEZ PIDAL, R. (1929): *La España del Cid*, Editorial Plutarco, Madrid, 2 vols.

— (1982): *Los españoles ante la historia*, Espasa-Calpe, Madrid.

MIGUÉLEZ CAVERO, A. (2024): "El uso de la Edad Media al servicio de la legitimación político-ideológica del franquismo: la producción de la película *El Cid* (1961)", *Medievalismo,* vol. 34, pp. 227-250.

MITRE, E. (1999): "La historiografía sobre la Edad Media", en *Historia de la historiografía española*, Ediciones Encuentro, Madrid, pp. 67-115.

Monsalvo Antón, J. M. (2020): *Edad Media y Medievalismo*, Síntesis, Madrid.

— (2022): "Memoria mínima en torno a un cambio historiográfico: notas sobre el medievalismo español desde la Transición hasta finales de los ochenta", *Cuadernos de Historia de España,* nº 89, pp. 87-112.

Montaner, A. (2025): "El Cid que no fue", *ABC*, 28 de agosto.

Moradiellos, E. (2016): "Franco, el caudillo: origen y perfil de una magistratura política carismática", *Historia y Polítiica*, vol. 35, pp. 261-287.

Morales Padrón, F. (1978): *Cómo vivían los antiguos canarios*, Mancomunidad de Cabildos, Plan Cultural y Museo Canario, Las Palmas de Gran Canaria.

Morales Muñiz, D. C. (2025): "Luis Suárez Fernández (1924-2024). In memoriam", *Boletín Sociedad Española de Estudios Medievales,* nº 100, pp. 7-13.

Moreno Luzón, J. (2021): *Centenariomanía. Conmemoraciones hispánicas y nacionalismo español*, Marcial Pons, Madrid.

— (2024): *El rey patriota. Alfonso XIII y la nación*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.

Moreno Martín, F. J. (2019): "Gesta Dei per Hispanos. Invención, visualización e imposición del mito de cruzada durante la Guerra Civil y el primer franquismo", en *La Reconquista: ideología y justificación de la guerra santa peninsular*, La Ergástula, Madrid, pp. 483-518.

— (2024): "La Reconquista en la cultura popular", en *¡Reconquista! ¿Reconquista? ~~Reconquista~~*, Desperta Ferro, Madrid, pp. 195-227.

Moreta Velayos, S. (2003): "Entre la historia y la literatura: el Cid. La creación de un personaje histórico", en *Memoria, mito y realidad en la historia medieval. XIII Semana de Estudios Medievales (Nájera, 29 de julio al 2 de agosto 2002)*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, pp. 363-380.

Mosse, G. L. (2007): *La nacionalización de las masas*, Marcial Pons y Siglo XXI, Madrid.

Nerín, G. y Bosch, A. (2001): *El imperio que nunca existió. La aventura colonial discutida en Hendaya*, Plaza & Janés, Barcelona.

Nieto Soria, J. M. (2007): *Medievo constitucional. Historia y mito político en los orígenes de la España contemporánea (ca. 1750-1814)*, Akal, Madrid.

Núñez Seixas, X. M. (2015): "Falangismo, nacionalsocialismo y el mito de Hitler en España (1931-1945)", *Revista de Estudios Políticos*, vol. 169, pp. 13-43.

— (2018): *Suspiros de España. El nacionalismo español (1808-2018),* Crítica, Barcelona.

Orellana Calderón, R. (2013): "El concepto de España en el siglo XV. Perspectiva historiográfica", en *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, pp. 76-94.

Ortega y Gasset, J. (1984), *España invertebrada*, Espasa-Calpe, Madrid.

Ortiz y Sanz, J. (1795-1796): *Compendio cronológico de la historia de España, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, Imprenta Real, Madrid, 7 vols.

Padín Portela, B. (2017): "De traidor al rey a héroe nacional: la figura de El Cid en la historiografía española", *Initium. Revista Catalana d'Història del Dret,* nº 22, pp. 309-350.

Palacios Royán, J. (1987): *Abad Sansón. Apologético*, Editorial Coloquio, Málaga.

Paradela Alonso, N. (2006): "El viaje y la historia: el mito de al-Ándalus en los modernos viajeros árabes a España", *Revista de Filología Románica*, anejo IV, pp. 245-265.

Parra Monserrat, D. (2007): "Islam e identidad en la escuela franquista. Imágenes y tópicos a través de los manuales", *Didáctica de las Ciencias Experimentales y Sociales,* vol. 21, pp. 15-32.

Pasamar Alzuria, G. (1991): *Historiografía e ideología en la postguerra española: la ruptura de la tradición liberal*, Universidad de Zaragoza.

Pasamar Alzuria, G. y Peiró Martín, I. (2002): *Diccionario Akal de historiadores españoles contemporáneos (1840-1980)*, Akal, Madrid.

Pemán, J. M. (1937): *Arengas y crónicas políticas de guerra*, Establecimiento Cerón, Cádiz.

— (2009): *La historia de España contada con sencillez*, Homo Legens, Madrid.

Peña Pérez, F. J. (2000): *El Cid. Historia, leyenda y mito*, Editorial Dossoles, Burgos.

— (2005): *El surgimiento de una nación: Castilla en su historia y en sus mitos*, Crítica, Barcelona.

— (2010): "La sombra del Cid y de otros mitos medievales en el pensamiento franquista", *Norba,* vol. 23, pp. 155-177.

— (2018): *Entre mitos: la otra historia de Castilla*, Atticus, Burgos.

Pérez De Urbel, J. (1969-1970): *El condado de Castilla*, Editorial Siglo Ilustrado, 3 vols.

Pérez Garzón, J. S. (1999): "El debate nacional en España: ataduras y ataderos del romanticismo medievalizante", *Ayer. Revista de Historia contemporánea,* vol. 36, nº 4, pp. 159-176.

— (2001): "Los mitos fundacionales y el tiempo de la unidad imaginada del nacionalismo español", en *Historia social,* vol. 40, pp. 7-28.

— (2003): "Los historiadores en la política española", *Usos públicos de la historia*, Universidad de Zaragoza y Marcial Pons, Zaragoza, pp. 107-144.

— (2015): "La nación de los españoles: las Juntas soberanas y la Constitución de 1812", en *Historia de las Españas. Una aproximación crítica*, Tirant Humanidades, Valencia, pp. 239-273.

— (2017): "Evolución y rasgos de las historiografías de los nacionalismos en España", en *Procesos de nacionalización e identidades en la península ibérica*, Universidad de Extremadura, Cáceres, pp. 47-74.

Pérez Vejo, T. (2015): *España imaginada. Historia de la invención de una nación*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.

— (2020): "El relato de nación de la Restauración canovista: una aproximación iconográfica", en *De relatos e imágenes nacionales: las derechas españolas (siglos XIX-XX)*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 41-64.

Pingarrón-Esaín, F. (1999): "Sobre la concepción y ejecución del monumento al rey Jaime I el Conquistador en el Parterre de Valencia", *Archivo de arte valenciano,* nº 80, pp. 93-99.

Poutrin, I. (2011): "Ferocidad teológica o estrategia política: la exterminación de los moriscos en la *Defensio fidei* (1610) de Jaime Bleda", *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales,* vol. 30, pp. 111-119.

Prada, J. M. de (2025): "Odiada Edad Media", *ABC*, 20 de noviembre.

Preston, P. (1996): "Franco, el Cid y el super Estado masónico", *La masonería en la España del siglo XX*, VII Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española (Toledo, 17-20 abril 1995), Universidad de Castilla-La Mancha y Cortes de Castilla-La Mancha, Toledo, vol. 2, pp. 1269-1289.

— (2011): *El holocausto español. Odio y exterminio en la Guerra Civil y después*, Debate, Madrid.

— (2020): *La política de la venganza. El fascismo y el militarismo en la España del siglo XX*, Ediciones Península, Barcelona.

— (2025): *Franco. Caudillo de España*, Debate, Barcelona.

Pulgar, F. del (1943): *Crónica de los Reyes Católicos*, Espasa-Calpe, Madrid, 2 vols.

Puerta Vílchez, J. M. (2017): "La idealización de al-Andalus por los andalusíes", en *Paradigma Alhambra. Variaciones del mito de al-Andalus*, Universidad de Granada, Granada, pp. 53-106.

Real Academia de Córdoba (1929): *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles*

Artes de Córdoba, nº 25.

Reyero, C. (1999): *La Escultura conmemorativa en España: la edad de oro del monumento público, 1820- 1914*, Cátedra, Madrid.

Ribera, J. (1915): *Discursos Leídos Ante la Real Academia Española en la Recepción Pública del Señor D. Julián Ribera y Tarragó el Día 26 de mayo de 1912*, Estanislao Maestre, Madrid.

Ríos Saloma, M. F. (2011): *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, Universidad Nacional Autónoma de México y Marcial Pons, México y Madrid.

Rodinson, M. (1989): *La fascinación del islam*, Ediciones Júcar, Madrid.

Rodríguez Mediano, F. (1999): "Delegación de Asuntos Indígenas, S2N2. Gestión racial en el Protectorado Español en Marruecos", *Awraq,* vol. 20, pp. 173-206.

— (2020): "Al-Ándalus y la batalla del presente", *Hispania, al-Ándalus y España: identidad y nacionalismo en la Historia peninsular*, Marcial Pons, Madrid, pp. 23-32.

— (2024): "¿Por qué escribir la historia de al-Andalus? Historia, memoria y temporalidad en la gestión del pasado", *Arbor,* vol. 200, nº 812.

Rodríguez de la Peña, A. (2009): "¿Media tempestas? Las raíces cristianas de Europa y la Leyenda Negra de la Edad Media", *Traditio Catholica: en torno a las raíces cristianas de Europa*, Fundación San Pablo CEU, Madrid, pp. 15-44.

Roses, A. y Almodóvar, M. (2025): *Moros contra Franco. El antifascismo y la Guerra Civil española en el mundo árabe*, Verso Libros, Barcelona.

Rossell, M. (1927): "La resurrección del Cid", *La Nación*, 4 de noviembre.

Rovira I Virgili, A. (1922-1934): *Història nacional de Catalunya*, Edicions Patria, Barcelona, 7 vols.

Rubio Garrido, R. (2006): "La fascinación de al-Andalus o el delirio de Al Qaeda", *El saber en al-Andalus. Textos y Estudios* IV, Universidad de Sevilla, pp. 231-245.

Rújula, P. (2010): "El francés invasor de 1808", en *Los enemigos de España. Imagen del otro, conflictos bélicos y disputas nacionales (siglos XVI-XX)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, pp. 141-164.

Sánchez-Albornoz, C. (1929): "España y el islam", *Revista de Occidente,* vol. 70, pp. 1-30.

— (1930): "La España del Cid y la de hoy", *El Sol*, 9 de marzo.

— (1974): *El Islam de España y el Occidente*, Espasa-Calpe, Madrid.

— (1977): *España, un enigma histórico*, Edhasa, Barcelona, 2 vols.

— (1983): *De la Andalucía islámica a la de hoy*, Rialp, Madrid.

Sánchez Ferlosio, R. (1986): *La homilía del ratón*, Ediciones El País, Madrid.

Sánchez León, P. (2017): "¿Tan solo una guerra civil? 1936 como conquista colonial civilizadora y yihad católica moderna", *Bajo palabra. Revista de filosofía,* vol. 13, pp. 19-37.

Sánchez Prieto, A. B. (2004): "La intitulación diplomática de los Reyes Católicos: un programa político y una lección de historia", *III Jornadas Científicas sobre Documentación en Época de los Reyes Católicos*, Universidad Complutense, Madrid, pp. 273-302.

Sánchez Saus, R. (2016): *Al-Andalus y la cruz*: *La invasion musulmana de Hispania,* Stella Maris, Barcelona.

— (2017): "Un lugar para Al-Andalus en la historia medieval de España", *eHumanista: Journal of Iberian Studies,* vol. 37, pp. 185-205.

— (2025): *Historia de la nación española. Una huella milenaria*, La Esfera de los Libros, Madrid.

Sanmartín Barros, I. (2025a): "La utilización de la historia de España y de la Edad Media en el grupo

de 'escritores con la historia'", *Hesperia: Anuario de filología hispánica,* vol. 28, nº 1, pp. 15-38.
— (2025b): "El Medievo en la Transición, española a partir de la serie de animación 'Ruy, el pequeño Cid, La Edad Media Proyectada'", *El pasado medieval ibérico en la creación audiovisual en lenguas portuguesa y española*, Iberoamericana y Vervuert, Madrid y Fráncfort, pp. 233-250.
Seth, V. (2025): *(Un)Doing History. Thinking with the European Middle Ages*, Routledge, Londres.
Simonet, F. J. (1859): "La empresa de África", en *La América*, 8 de noviembre.
— (1897-1903): *Historia de los mozárabes de España*, Real Academia de la Historia, Madrid.
Soria Olmedo, A. (1989): *Treinta entrevistas a Federico García Lorca*, Aguilar, Madrid.
Straehle-Porras, E. (2025): "Reflexiones sobre el populismo historiográfico en España. Un ejercicio de historiografía del presente", *Revista Stultifera de Humanidades y Ciencias Sociales,* vol. 8, nº 1, pp. 29-58.
Suárez Fernández, L. (1986): *Raíces cristianas de Europa*, Ediciones Palabra, Madrid.
— (2000): "Hispania: los fundamentos de la nación española", en *España como nación*, Planeta, Barcelona, pp. 13-44.
— (2005a): "La 'pérdida de España'", en *De Hispania a España. El nombre y el concepto a través de los siglos*, Temas de Hoy, Madrid, pp. 55-62.
— (2005b): "El testamento de Isabel la Católica", *Isabel la Católica vista desde la Academia*, Real Academia de la Historia, Madrid, pp. 275-293.
Tahiri, A. (2011): *Fath al-Andalus y la incorporación de Occidente a Dar al-Islam*, Centro Cultural Islámico de Valencia y Fundación al-Idrisi Hispano-Marroquí.
Tapia, E. de (1838): *Discurso histórico-crítico sobre la decadencia del Imperio musulmán en España*, Imprenta de Yenes, Madrid.
Tébar Gómez, J. (2024): "Los populismos historiográficos en el nacionalismo español. Usos del pasado y problemas de la historia en el siglo XXI", *Revista de historiografía*, vol. 39, pp. 421-445.
Teira, D. (2023): "Camarada Gustavo Bueno Martínez", *CTXT. Contexto y Acción*, 20 de enero, https://n9.cl/dw4f4.
Tolan, J. (2007): *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, Universitat de València, Valencia.
Torrecilla, J. (2016): *España al revés. Los mitos del pensamiento progresista (1790-1840)*, Marcial Pons, Madrid.
Torró, J. (2006): *El naixement d'una colonia. Dominació i resistència a la frontera valenciana (1238-1276)*, Universitat de València, Valencia.
Urquízar-Herrera, A. (2017): *Admiration and Awe. Morisco Buildings and Identity Negotiations in Early Modern Spanish Historiography*, Oxford University Press, Oxford.
Valdeón Baruque, J. (1987): "El legado de la Edad Media desde el punto de vista político: ideas e instituciones", *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, Universidad de Murcia, vol. 2, pp. 1703-1711.
— (1998): "Luis Suárez Fernández", *Revista de historia Jerónimo Zurita*, nº 73, pp. 29-40.
— (2002): "*Las raíces medievales de España"*, Real Academia de la Historia, Madrid.
— (2003): "La valoración histórica de la Edad Media: entre el mito y la realidad", en *Memoria, mito y realidad en la historia medieval. XIII Semana de Estudios Medievales (Nájera, 29 de julio al 2 de agosto 2002)*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, pp. 311-329.
Vicente Sánchez, D. (2023): *La Edad Media franquista. El pasado medieval hispánico en la memoria*

histórica del franquismo y la legitimación del nuevo régimen, Ópera prima, Universidad de Extremadura, Cáceres.

VIDAL, C. (2004): *España frente al islam. De Mahoma a Ben Laden*, La Esfera de los Libros, Madrid.

VIRGILI, A. (2001): *Ad detrimentum Yspanie. La conquesta de Turtusa i la formació de la societat feudal (1148-1200)*, Universitat de València y Universitat Autònoma de Barcelona.

WICKHAM, C. (2013): *El legado de Roma. Una historia de Europa de 400 a 1000*, Pasado y Presente, Barcelona.

WULFF, F. (2003): *Las esencias patrias. Historiografía e Historia Antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*, Crítica, Barcelona.

ZADERENKO, I. (2024): "La maurofilia en la obra de don Juan Manuel", *Revista de Filología Española,* vol. 104, nº 1, 1340.

NOTAS

1 . Véase https://dle.rae.es/mito.

2 . Agradezco al profesor P. M. Suárez Martínez (Universidad de Oviedo) el acceso a este TFM inédito. Reyero (1999: 454-455), ofrece una lectura diferente de las inscripciones.

3 . Agradezco a Alicia Miguélez Cavero haberme facilitado copia de este texto.

