

Britta Voss*

◉ La imagen de los ‘moros’ en la obra de Américo Castro

Introducción

Como afirmaba el ilustrado y enciclopedista francés Masson de Morvilliers, el análisis científico de al-Andalus parece dominado por la pregunta: ¿qué tiene que agradecer España al islam? O mejor dicho: ¿cuánto debe España al islam (Allebrand 2004: 228)? Fue justamente esta pregunta la que impulsó a Américo Castro, según su propia declaración, a ahondar en la historia de España, yendo más allá de cuestiones exclusivamente filológicas: “Cuando en 1938 escribía un ensayo sobre ciertos problemas de los siglos xv y xvi, noté cuán difícil era introducir lo islámico en el cuadro de la historia, o prescindir de ello, y acabé por soslayar la cuestión indebidamente” (Castro 1983: 48). La interpretación de España presentada por Castro, primero en *España en su historia* (1948) y luego en *La realidad histórica de España* (1962), cuestionaba los modelos tradicionales de percibir la historia española. El debate encendido entre Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz constituye sólo el inicio de una reevaluación completa y todavía inacabada de la historia. Uno de los objetos principales de la fuerte crítica de la obra de Castro, es su declaración en favor de los ‘moros’¹ de al-Andalus como parte integral de la identidad española. A continuación se examinará más a fondo, qué sitio concede Castro a los ‘moros’ en el proceso autoidentificativo de España, cómo rompe con una tradición en la reproducción estereotipada de la imagen histórica de éstos como invasores, traidores, enemigos, infieles, no-españoles y cómo reemplaza estos estereotipos por otros no menos problemáticos.

* Britta Voss estudió *Historia Contemporánea, Historia Medieval y Filología Alemana en Greifswald, Roma y Múnich*. Se licenció en *Historia Contemporánea con una tesis sobre el influjo del género en la memoria de las mujeres de la resistencia italiana* (Geschlecht und Erinnerung. Geschlechtliche Vergangenheitskonstruktionen der weiblichen Resistenza am Beispiel Roms, 2009). Es doctoranda en el centro pluridisciplinar de investigaciones “Cristianos, moros y judíos” con una tesis sobre el mito de las ‘Tres Culturas’ y la identidad nacional española después de 1975.

¹ La denominación ‘moro’ en la obra de Castro se inscribe en una tradición larga y delicada de agrupar bajo el término ‘moro’ tanto a árabes como a sarracenos o a beréberes etc., y de emplearlo como sinónimo de ‘musulmán’. Castro mismo no problematiza su terminología, que parece tomar una creencia religiosa por pertenencia étnica. ‘Moro’ funciona así de la misma manera que los términos ‘cristiano’ o ‘judío’, basados todos en las confesiones, como denominación colectiva de una ‘casta’ étnico-religiosa. Consciente de la carga ideológica del término ‘moro’, a la cual me refiero también en el artículo más abajo, se utiliza aquí la denominación ‘moro’ entre comillas para referirse directamente al vocabulario de Castro pero igualmente para aludir a las connotaciones problemáticas de este uso.

Sin exagerar se puede decir que la así llamada ‘Reconquista’ de los Reyes Católicos, que concluyó con la toma de Granada el 2 de enero de 1492, allanó el camino para una política de homogeneización social forzada, cuyas primeras víctimas fueron en 1492 los judíos, luego en 1609 los moriscos y por último la memoria de ambos grupos. Con excepciones de carácter anecdótico, la eliminación estructural o bien la amnesia de la herencia cultural judía o árabe se puso desde el principio al servicio de una ideología que redujo los 800 años de dominación musulmana en el territorio de al-Andalus a un lamentable ‘accidente’ de la historia española. La versión, hasta hoy en día muy extendida, de cómo fue moldeada la propia identidad nacional, proyecta la genealogía del ser español hasta los visigodos y aun hasta los pseudo-españoles Marcial y Séneca. De esta manera, lo “español” remite, como proclamó Ortega y Gasset a “[la] raza relativamente autóctona, el sedimento civilizatorio romano y la inmigración germánica” (Ortega y Gasset 2005: 470). La ocupación musulmana tan sólo habría despertado el espíritu de resistencia en los ‘españoles’, que se unieron intencionadamente para el proyecto común de la Reconquista, el cual, a su vez, dio un lugar concreto a la idea de la ‘España una’ (Ortega y Gasset 2005: 448). En esta lógica, el *ontos* español estaba ya totalmente desarrollado cuando las tropas árabes y bereberes invadieron la Península Ibérica en 711, y el año 1492 constituye entonces la muy anhelada “vuelta al seno de la mamá latina” (Fanjul 2000: XXVIII). Esta construcción de una España eternamente cristiana no sólo manifiesta el gran esfuerzo de disociarse o distanciarse del islam. Refleja también el deseo de hacer valer la propia pertenencia al hemisferio occidental y europeo. Con ello se hace frente a la imagen estereotipada difundida por los intelectuales europeos desde finales del siglo XVIII, a saber, que África empieza en los Pirineos. De ahí el empeño de los historiadores, escritores, filósofos, políticos, etc., de deconstruir esta visión de la España retrasada: “Hay que demostrar a los demás europeos que el español es superior [a los musulmanes, B. V.], que África no empieza en los Pirineos [...] La marca distintiva en siglos anteriores entre español-cristiano y moro-musulmán se transforma en los siglos XIX y XX en la marca distintiva entre español-europeo y moro-africano-asiático” (Madañaga 1988: 585). El ‘moro’, o mejor dicho, su estereotipo, asume la función del ‘otro’ invariable con el cual el ‘español’ se relaciona de manera antitética excluyente. “[E]l islam ha representado de cara al mundo cristiano occidental un papel autoconcienciador en términos de oposición y contraste: el de la alteridad, el de ese ‘adversario íntimo’ [...] A consecuencia de ello existen una historia, una tradición de pensamiento [...] creados por y para Occidente que imponen una distancia infranqueable entre lo ‘nuestro’ [...] y lo ‘de ellos’” (Goytisolo 1982: 32). Como es bien sabido, fue don Américo Castro quien cuestionó radicalmente este arquetipo de una España esencialmente cristiana, surgida o defendida “frente al Islam” (Vidal 2004). Ello transformó la valoración de las aportaciones musulmanas a la historia de España y las narrativas con las cuales se solía representar a los ‘moros’.

Las consideraciones de Castro sobre la historia musulmana de España parten de su emancipación de las narrativas europeas comunes que hasta ese momento estructuraban el concepto de la historiografía española (Araya 1969: 32 s.; Castro 1969: 24 s.). Para Castro, la historia española tiene que ser narrada con parámetros propios y singulares. No obstante, no hay que igualar la peculiaridad histórica española postulada por Castro con una conciencia histórica basada en la ‘leyenda negra’ o la ‘intrahistoria’, sino que este pasado español para él se deduce casi inevitablemente de la confrontación y convi-

vencia durante siglos de tres sistemas culturales y religiosos diversos. Castro data su alejamiento de los modelos narrativos y explicativos tradicionales de la historia de España en el año 1938 (Castro 1983: 48), cuando comienza a dedicarse al estudio de los siglos XV y XVI para su ensayo *Lo hispánico y el erasmismo*. Castro se ve confrontado con una imagen histórica estática, según la cual “la España cristiana era un mundo fijo sobre el cual caían palabras, literatura o instituciones musulmanas” (Castro 1983: 49). En oposición a ello, Castro desarrolla una concepción de la génesis substancial de ‘lo español’, que a su parecer hereda aspectos de los ‘moros’ de la época medieval, y, al mismo tiempo, se diferencia de ellos. Según Castro es justamente esta “combinación de una actitud de sumisión y de maravilla” (Castro 1983: 49) la que define esencialmente ‘lo español’. Pero no son sólo las adaptaciones (voluntarias) de características culturales o materiales de los musulmanes las que determinan la formación de una identidad española, sino también las simbiosis omitidas, denegadas, la negativa de ciertos aspectos de la casta dominante (Castro 1983: 49).

La imagen del ‘moro’ en la obra de Castro

Antes de analizar los legados singulares pero a la vez estructurales de la cultura musulmana en España según Castro, vale la pena señalar el espacio que dedica Castro a dicha cultura en su opus magnum *España en su historia* y sus reediciones con el título de *La Realidad histórica* en 1954 y sobre todo en 1962. En general llama la atención el desplazamiento de atención paulatino desde una perspectiva en primer lugar lingüística o literaria hacia consideraciones teórico-historiográficas vinculadas con la interacción de castas en la historia de España. Guillermo Araya ha analizado con todo detalle cómo ya el ordenamiento de los capítulos de las tres ediciones de *España en su historia* (o bien *La realidad histórica*) permite observar la relevancia creciente de su teoría de las castas (Araya 1969: 35). Mientras en las ediciones de 1948 y 1954 prevalecen reflexiones acerca de fenómenos lingüísticos y literarios y éstos se mezclan con consideraciones historiográficas y culturales, la edición de 1962 adopta una estructuración mucho más concisa: se han eliminado todos los capítulos o párrafos que presentan digresiones sobre la historia de Cataluña, la épica castellana u otros temas netamente literarios (que Castro, empero, propuso tematizar en una segunda parte de *La realidad histórica*, que nunca escribió).

El eje de su teoría historiográfica -el casticismo- es introducido en la edición de 1962 ya en el segundo capítulo y, además de eso, Castro incorpora amplias digresiones, que giran en torno a la historia española. Así, establece primero un marco teórico acerca del modo en que se puede (y se debería) escribir una historia española (Castro 1962: XVI-XXIX), seguido directamente de la definición de “lo español” “[c]omo resultado del entrecruce de tres castas de creyentes” (éste es el título del segundo capítulo) (Castro 1962: 28). Completamente nuevo en cuanto al contenido es también el capítulo IV (“Supuestos teóricos”), en el cual Castro especifica sus conceptos de “morada vital” y “vividero”. En cambio el capítulo V se puede leer como respuesta directa a las “discrepancias y polvaredas de incomprensión” (Castro 1962: XXIX), que había suscitado la primera publicación de sus tesis en 1948: “No había aún Españoles en la Hispania Romana ni en la visigótica” se titula sugestivamente este capítulo. A estos primeros capítulos

teóricos y más bien generales que allanan el camino para comprender la dimensión esencial de la época tricultural, siguen observaciones mucho más precisas acerca de los aportes propiamente musulmanes a la historia española. En *España en su historia* las reflexiones acerca de los influjos musulmanes todavía aparecen dispersas en distintas partes del libro y fenómenos muy diversos entre sí son tratados conjuntamente en un mismo capítulo (“Islam e Iberia”; “Tradición islámica y vida española”; “Cristianismo frente a islam” y por último “Órdenes militares, guerra santa, tolerancia”); o bien hay notas dispersas entre planteamientos lingüísticos, teológicos, filosóficos o de historia social. En cambio en *La realidad histórica* Castro concentra los momentos de comparación o influencia (mutua) cristiano-musulmana en tres capítulos: “Al-Andalus como una circunstancia constitutiva de la vida española”, “Reflejos inmediatos y remotos de la acción del Islam en la vida española” y “Perspectiva islámica de tres instituciones cristianas. Órdenes militares”. Ya esta redistribución en capítulos que exponen los logros específicamente musulmanes en la historia española, y los títulos mucho más concisos, son prueba de la convicción creciente de Castro de que la influencia de los musulmanes en la historia de España no fue sólo esporádica. Lo que en *España en su historia* podía ser leído todavía erróneamente como compendio anecdótico de huellas musulmanas, en *La realidad histórica* se convierte en un análisis sistemático y complejo de cuánto el carácter musulmán acuña “lo español”. A este respecto Castro menciona campos diversos donde se pueden distinguir influjos musulmanes. Estas manifestaciones directas o indirectas de la presencia musulmana en España, es decir: valores, tradiciones, conceptos supuestamente musulmanes, según Castro, se pueden clasificar en cinco temas principales:

En primer lugar Castro constata un desapego fundamental de los cristianos respecto de los oficios y artes manuales, reflexión que repercute sobre todo en sus ensayos acerca del principio vital de los cristianos-españoles, a saber “la honra” (Castro 1952: 273). En *La realidad histórica* Castro describe la sociedad castiza del Medievo español como sociedad tripartita no sólo por la religión, sino también por sus valores y profesiones. Los ‘moros’ en este conjunto ejercieron oficios como alfayate, albañil, zapatero, herrero, más aun, “los moros [...] labraban moradas y fortalezas” (Castro 1962: 57), eran pues, en su gran mayoría, artesanos o labradores (Castro 1962: 54). Esto permite explicar en parte también el declive económico de España después de la expulsión de los últimos moriscos en 1609 (Manzano Moreno 1998). Para Castro la intransigencia creciente de las castas es también resultado del desprecio de los cristianos hacia todo trabajo remunerador (Castro 1962: 202-205). Es decir, “[e]l producto era bueno, pero sus productores *no se convertían en una clase social legitimada*” (Castro 1962: 55, resaltado en el original, B. V.).

Otro reflejo inmediato de la presencia musulmana en al-Andalus según Castro es el establecimiento y la divulgación del culto de Santiago como oposición a la expansión musulmana, pero al mismo tiempo como imitación de esa expansión legitimada y motivada supuestamente por el islam: “[S]e intentó oponer (no racionalmente, claro está) otra fe bélica, grandiosamente espectacular, apta a su vez para sostener al cristiano y llevarlo al triunfo” (Castro 1962: 328). Sólo a través de la confrontación con los musulmanes, Santiago se vuelve un “grito nacional de guerra, opuesto al de los sarracenos” (Castro 1962: 357). Santiago es para Castro un símbolo sin igual de la manera como el Cristianismo mimetizó la retórica de la creencia musulmana. Por supuesto para Castro es indiscutible que la adoración del santo se remonta a un pasado más remoto, pero considera que fue el desafío musulmán el que creó la necesidad de institucionalizar un culto equi-

valente. Así, Santiago Matamoros, símbolo de la unificación nacional, es interpretado como producto de una ideología más bien política que religiosa. Esta explicación de Castro ha sido confirmada por investigaciones recientes sobre ideología y ficción en relación con el apóstol (Domínguez García 2009; Barreiro 1997).

También la ideología de la Reconquista es para Castro una “invención” surgida de una necesidad netamente política y no fundada en argumentos religiosos. Esta constituiría una tercera huella de la presencia musulmana en España. El término ‘Reconquista’, sostiene Castro, refleja directamente la retórica (y la mentalidad) de los guerreros musulmanes. “La ‘guerra divinal’ fue un invento mahometano, en todo caso apareció en Europa por vez primera gracias al islam” (Castro 1962: 43). No obstante la definición de Castro de la doctrina de la “guerra divinal” como fundamentalmente musulmana, resulta demasiado estereotipada. En particular, la adopción poco crítica de modelos occidentales de interpretación del islam y sus fundamentos doctrinales, en los cuales islam y violencia parecen ligados indisolublemente, ha sido fuertemente criticada por historiadores, teólogos y arabistas (p. ej. Navarro 1997: 31; Subirats 2003: 12). Castro por ejemplo documenta su tesis de la legitimación divina de la guerra musulmana únicamente apostrofándola como “mahometana”, sin agregar más argumentos.

Estos últimos dos puntos de contacto de la praxis religiosa cristiana con ritos (aparentemente) musulmanes nos permiten postular la suposición de que Castro evalúa la importancia de los musulmanes para el desarrollo de la identidad española como similar a la de los judíos. Así sostiene la tesis de una transferencia duradera de dogmas supuestamente propios de una de las tres castas (judía: limpieza de sangre; musulmana: Jihad) (Castro 1962: 435), tesis que sería necesario problematizar. Al mismo tiempo, Castro considera sin embargo tal influencia como marginal, limitada a funciones de intermedarios (Castro 1962: 43, 48-54). No obstante concede a los musulmanes méritos mucho más importantes que a los judíos a la hora de caracterizar sus aportaciones a la identidad española; esencial para la apreciación fundamentalmente más positiva de la herencia musulmana es la proverbial ‘convivencia’. Esta condescendencia (basada también en la doctrina religiosa) para con las otras dos religiones del libro, es percibida por Castro como huella unívoca y exclusivamente musulmana. La llamada ‘tolerancia’ (concepto poco apto para la época designada) fue desapareciendo en el curso de la ‘Reconquista’ en perjuicio de un casticismo cada vez más intransigente. En la concepción de casta se entienden como sinónimas la etnia y la religión (Stallaert 1996). Al hablar de una tolerancia inherente al islam (que, en su interpretación, está en las antípodas de la Inquisición, de raíces supuestamente judías), Castro considera de manera demasiado indiferenciada el pasado musulmán, cuyo dominio pasó por diferentes fases (Akmir 2006), como el califato de los omeyas, los reinos de taifa, que no le eran desconocidas (p. ej. Castro 1983: 54). Pero en nombre de una mayor abstracción y generalización en sus observaciones, Castro remite a otros historiadores que estudian con detalle los acontecimientos particulares (Castro 1983: XX). Esta percepción no diferenciada de la convivencia con los musulmanes ha generado críticas muy duras a su interpretación (recientemente por ejemplo: Fanjul 2000). La crítica principal que lo tilda de maurófilo y poco objetivo no se basa en que Castro pase por alto las condiciones difíciles de la convivencia, pues, al contrario, remite reiteradamente a las “pugnas y rivalidades” (Castro 1983: 30), sino más bien en su tratamiento no diferenciado del fundamento teológico-teórico de la convivencia y de su realidad histórica. Este proceder, que puede ser legítimo en un texto de carác-

ter ensayístico, no es apto para los propósitos de una investigación historiográfica. A diferencia de sus constataciones acerca del “mandamiento” alcoránico de guerrear en el nombre divino, en el caso de la “doctrina islámica de la tolerancia religiosa” (Castro 1962: 429), Castro cita el Corán con el fin de corroborar su tesis de una tolerancia intrínsecamente religiosa. No obstante la afirmación tiene un inconveniente: inmediatamente después de la cita del Corán, Castro define la religión musulmana como “sincretismo religioso” (Castro 1962: 429) repitiendo con ello uno de los tópicos más duraderos de la recepción occidental del islam: que es una religión poco original, compuesta por elementos ya existentes del judaísmo y el cristianismo (Navarro 1997: 28-37).

Por último Castro estudia ampliamente la influencia lingüística y literaria de los musulmanes, desde las importaciones del léxico árabe (Castro 1983: 61-70), pasando por un análisis del concepto de ‘hijodalgo’ (Castro 1983: 70-77), la constatación de rastros musulmanes en las cortesías, fórmulas, bendiciones y maldiciones o los saludos (Castro 1983: 85-94), hasta estudios singulares, como por ejemplo las observaciones sobre las repercusiones musulmanas en *El libro de buen amor* (Castro 1983: 369-397). Estos segmentos de *España en su historia* presentan por cierto la parte menos polémica dentro de sus reflexiones acerca de las influencias de los ‘moros’.

Conclusión

¿Cómo valorar en suma la evaluación de la presencia musulmana en la obra de Américo Castro? Sus adeptos le atribuyen, en primer lugar, el mérito de haber introducido en la historiografía “el proceso de democratización de la sociedad española y las tareas intelectuales necesariamente ligadas a este proceso” (Subirats 2003: 21). A diferencia del juicio de Castro sobre las aportaciones judías, que por ser notoriamente estereotipado originó vehementes críticas, su análisis de los aportes de al-Andalus generó como mucho el reproche de ser expresión de una maurofilia profunda. Sus explicaciones acerca de la invención del culto de Santiago o de la Reconquista, inspiradas, según él, en prácticas musulmanas, no provocaron sin embargo casi ninguna crítica o sólo fueron tratadas de manera superficial. Incluso su exégeta, Guillermo Araya, considera que la percepción de los musulmanes que Castro propone genera poco conflicto porque la presencia de los musulmanes, a diferencia de la de los judíos, no inspiraba un “rechazo mayor” (Araya 1983: 293). Considero que éste es un juicio insostenible, puesto que la imagen negativa de los ‘moros’ tiene una tradición amplia y persistente, particularmente acuñada y siempre actualizada por las relaciones difíciles y estrechas con el Magreb (Martín Corrales 2002). Numerosos estudios muestran la continua reelaboración de la concepción del ‘moro’ como ‘el otro’ por antonomasia (González Alcantud 2002). De cualquier modo, la discusión sobre la representación de los ‘moros’ en la obra de Américo Castro es caracterizada por la interpretación demasiado positiva que hace de ella, desatendiendo el carácter fronterizo de la sociedad andalusí (Manzana Morenas 1998). Ha pasado inadvertido el hecho de que Castro, a pesar de que declara querer incorporar a los ‘moros’ en la identidad española (este empeño se evidencia en particular en su descripción de las sublevaciones moriscas del siglo XVI, que Castro define como “guerra civil”), en ciertos pasajes niega o contradice dicho propósito. Así, declara por una parte que los ‘moros’ “constituyeron una porción de España y una prolongación de su pueblo” (Castro 1983: 60), pero

justifica, por otra, la expulsión de los moriscos en 1609, porque “aquella raza era imposible de integrar” (Castro 1983: 57). La lectura que hace Castro oscila pues entre un reconocimiento de los ‘moros’ como verdaderos españoles, es decir “españoles musulmanes” (Castro 1983: 89) y una definición diametralmente opuesta como “sarracenos” (Castro 1983: 345), “hijos de Mahoma” (Castro 1965: 242). Estas denominaciones revelan que la capacidad de Castro de comprender el fundamento teológico de los musulmanes se ve limitada por ideas occidentales ‘prefabricadas’, como muestra por ejemplo su empleo equívoco del término “mahometano” en vez de ‘musulmán’.

Otro tópico persistente en su imaginario de los ‘moros’ es el cliché de la sensualidad oriental que se observa, por ejemplo cuando Castro habla de la “sublimación sexual de la tierra [como] sello del pensar y del sentir islámico-judaico” (Castro 1983: 37) o del “temblor místico del Oriente” (Castro 1983: 37), o bien cuando expresa que los musulmanes “sedujeron a más de un cristiano viejo con su sabrosa sensualidad” (Castro 1983: 60) o cuando rinde homenaje a “la cultura mágica del islam” (Castro 1983: 102). Su uso de estereotipos pseudopsicológicos para calificar etnias o comunidades religiosas enteras mantiene vivo el presunto antagonismo entre Occidente (idea, Ilustración, racionalidad) y Oriente (instinto, misticismo, sensualidad) (González Alcantud 2002; Bennani 1996). Así pues, también Castro sucumbe en la tentación de postular esencias ahistóricas, lo que tal vez resulta inevitable, ya que su intención es dar a conocer “el alma española” (Castro 1983: 36), y obedeciendo a ese propósito, el ‘esqueleto’ de los datos históricos particulares es analizado sólo cuando resulta imprescindible. Antes que nada, Castro insiste en no hablar sólo de ‘influencias’, sino de una ‘herencia’ musulmana, que consiste en “una disposición interior de vida” (Castro 1962: XX). Cómo poner en funcionamiento esta “disposición interior” con métodos historiográficos es un problema que queda sin respuesta. Por eso es comprensible que Subirats vea en *España en su historia* la tentativa, en parte malograda, de desencantar mitos historiográficos de España. En vez de ello, Castro produce nuevos mitos, o al menos funestas imprecisiones, fruto de su pionera interpretación de la historia e identidad general de España sobre la base de la convivencia tricultural.

Bibliografía

- Akmir, Abdeluahed (2006): “La percepción del otro y las vías de tolerancia en al-Andalus”. En: Roldán Castro, Fátima (ed.): *Espiritualidad y convivencia en al-Andalus*. Huelva: Universidad de Huelva, pp. 13-25.
- Allebrand, Raimund (2004): “Islam contra España. Aus der iberischen Geschichte lernen?”. En: Allebrand, Raimund (ed.): *Terror oder Toleranz? Spanien und der Islam*. Bad Honnef: Horlemann, pp.183-229.
- Araya, Guillermo (1969): *Evolución del pensamiento histórico de Américo Castro*. Madrid: Taurus.
- Barreiro, José Luis (1997): *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval: estudio del Camino de Santiago*. Madrid: Tecnos.
- Bennani, Jalil (1996): *La psychanalyse au pays des saints*. Casablanca: Le Fenec.
- Castro, Américo (1954): *La realidad histórica de España*. México: Porrúa (Biblioteca Porrúa 4).
- (1962): *La realidad histórica de España*. Edición renovada. México: Porrúa.
- (1965): *Los Españoles: cómo llegaron a serlo*. Madrid: Taurus.
- (1970): “Español”, *palabra extranjera: razones y motivos*. Madrid: Taurus.

- (1990): *De la España que aún no conocía (II)*. Barcelona: PPU.
- (2001 [1948]): *España en su historia. Cristianos, Moros y Judíos*. Barcelona: Crítica.
- Domínguez García, Javier (2009): *Memorias del futuro. Ideología y ficción en el símbolo de Santiago Apóstol*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Fanjul, Serafín (2000): *Al-Andalus contra España. La forja del mito*. Madrid: Siglo XXI.
- González Alcantud, José Antonio (2002): *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona: Anthropos.
- Goytisolo, Juan (1982): *Crónicas sarracinas*. Paris: Ruedo Ibérico.
- (2003): “Américo Castro en la España actual”. En: Subirats, Eduardo (ed.): *Américo Castro y la revisión de la memoria. El Islam en España*. Madrid: Ediciones Libertarias, pp. 23-37.
- Madariaga, María Rosa de (1988): “Imagen del moro en la memoria del pueblo español y retorno del moro en la Guerra Civil de 1936”. En: *Revista Internacional de Sociología*, 46, pp. 575-599.
- Manzano Moreno, Eduardo (1998): “Al-Andalus: Austausch und Toleranz der Kulturen? Das Islamische Zeitalter der Iberischen Halbinsel in Ideologie, Mythos und Geschichtsschreibung”. En: Fischer, Martina (ed.): *Fluchtpunkt Europa. Migration und Multikultur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 93-120.
- Martín Corrales, Eloy (2002): *La imagen del magrebi en España. Una perspectiva histórica siglos XVI-XX*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Navarro, Josep Maria (ed.) (1997): *El islam en las aulas*. Barcelona: Icaria.
- Ortega y Gasset, José (2005): *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*. En: *Obras Completas*, Tomo 3 (1917-1925). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset.
- Stallaert, Christiane (1996): *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Anthropos.
- Subirats, Eduardo (2003): “Nota preliminar”. En: Subirats, Eduardo (ed.): *Américo Castro y la revisión de la memoria. El Islam en España*. Madrid: Ediciones Libertarias, pp. 11-21.
- Vidal Manzanares, César (2004): *España frente al Islam. De Mahoma a Ben Laden*. Madrid: Esfera.